Milorad Belančić

FILOZOFSKE MRVICE

2

Grafička obrada: Dina Belančić

Beograd, 2015

Milorad Belančić

Filozofske mrvice

Druga knjiga

I Razdelotvoreni svet

Nečastiva sila – Bezuslovna tendencija – Preokrenuti znak – Čovek-nasilja i um – Izmisliti treće – Impuls ka homogenizaciji – Parmenidova istina – Luda nedoslednost – Nedostupnost najboljeg – Logika kapitala – Dodirivanje nemogućeg – Tragovi bez tradicionalizma – Logičko razjašnjavanje misli – Sintetička moć – Filozofija koja to nije – Etika ne-moguće solidarnosti – Antagonizam između utemeljenja i rastemeljenja – De-sedimentacija taloga – Istina bez obaveze – Haos razlika – Moralno poboljšanje – Artistički nalog istine – Načelo koje to nije – Civilizovana smrt dece – Dokumentarno tkanje

Nečastiva sila

Primitivna svest nije znala za *propadanje* kao prirodnu pojavu. Svaka propast morala je biti posledica nekakvih „nečastivih sila“. To je bio olakšavajući zaključak, jer se, u tom slučaju, bar nešto moglo učiniti: recimo, ritualima i vradžbinama *odagnati nečastve sile*. Ipak, mnogi bi bez predumišljaja tvrdili da je primitivna svest *naivna* u poređenju s našem analitičkim i digitalno-racionalnim vrlinama. Samo, da li je to baš tako? Nismo li i mi, danas, pomalo naivni u verovanju da je moguće racionalno objašnjenje sile propadanja?

Jer, jedno je sigurno: samu propast bilo čega nije nimalo lako objasniti. Zašto nešto uopšte propada? I Zašto propada pre „ovo“, a ne

„ono“? Na kraju, čini se da je umesno reći kako, pre ili kasnije, propada *sve*. Zato u *Knjizi propovednikovoj* čitamo: „...što biva sinovima ljudskim to biva i stoci, jednako im biva; kako gine ona tako ginu i oni, i svi imaju isti duh; i čovjek ništa nije bolji od stoke, jer je sve taština“. Možda je umesno reći da je propadanje *najnečastivija* od svih sila, budući da ona osuđuje na propast svakog i sve. Budući da sve propada, onda je sve taština.

Pa ako Stvar stoji tako, nije li u tom slučaju, po uzoru na Ničea, legitimno reći: *Bog je mrtav*. Samo što, naravno, i to ima svoju cenu. Ako mi danas živimo u totalnom relativizmu, od haotične slike kosmosa, preko tržišne ekonomije, do postmoderne fragmentacije Svega (ili: Totaliteta), onda nam ostaje još, samo, da zamišljamo neku nečastivu silu, neku prgavu „antimateriju“ koja nam fatalno onemogućuje da bilo šta što cenimo spasemo od propasti. Hoće li nam, jednom za promenu, nečastive sile pomoći?

Svaka, pa i savremena politika ima krucijalni problem, a taj problem se zove – *propadanje*. Ipak politika je u izbornoj proceduri – koja obično obezbeđuje četiri godine „spokojne“ vladavine – našla jedan od najefikasnijih mehanizama predupređenja vlastite propasti. Pre no što će jedna politika propasti njoj, srećom, ističe mandat... Uspeh je, dakle, ako se sastavi početak s krajem, odnosno ako vlada ne propadne pre kraja, tj. ako ne dođe do prevremenih izbora. Da li je to još jedna potvrda Ničeove izreke *Bog je mrtav* ili je, pre, njena korekcija: Bog je ipak živ, ali na odlomke, na rate... Ovo hrvanje s propašću, ipak, deluje pomalo ironično. Preticanjem propasti ne dobija se rešenje koje zadovoljava nego se, pre, dobija povratak na početak. Vraćanje u školsku klupu... Beskonačno vraćanje početku koji nikad ne uspeva da izađe na kraj s nečastivim silama.

Ipak, ne smemo da zaboravimo šta su o propadanju rekli stari mudraci. Naime, još je Alkmeon iz Krotona, negde 500. godina pre nove ere, tvrdio da *ljudi propadaju zato što ne mogu početak da sastave s krajem*. Šta je time hteo da kaže? Da li je, možda, mislio na oskudicu? Na to da ljudima „plata“ ne stiže do kraja meseca? Svakako – ne. U stvari, mi možemo samo da nagađamo značenje tih reči. Zna se jedino to da je Alkmeon bio Pitagorin učenik i da je puno pisao o medicini. Možda je, govoreći o propadanju, mislio na čovekovo zdravlje, koje lagano iščezava? Ali, šta bi značilo *sastaviti* početak s krajem? Ili, možda, kraj s krajem. Odnosno: početak s

početkom, počelom, načelom svekolikog postojanja? Kako god, ostaje krajnje enigmatično šta je Alkmeon mislio pod rečju *sastaviti*.

Ipak, danas u Srbiji šta god da sastavimo, neće dugo trajati. Sile rastavljanja, razlaganja, raspadanja su, reklo bi se, moćnije nego ikad... Da li je to efekat postmodernizma? Svakako – ne. To je uzaludna destrukcija. Svaka namera nosi u sebi i neku nečastivu silu, silu destrukcije. Ili: kontrasvrhovitosti. Svaka politička i ljudska pobuda neguje u sebi (prilično enigmatičnu) bolest zvanu *autoimunost*, neguje unutrašnji otpor ili odbijanje sebe u sebi samoj. Ali, civilizacija se oduvek borila protiv propadanja. Manje ili više uspešno. Ili bar: ne sasvim bezuspešno. Sem u slučaju vlastitog sloma i iščezavanja. Zašto bi danas bilo drugačije? Nekada se u *pobedu* verovalo na duži rok, a danas na kraći i, reklo bi se, oprezniji ili „mudriji". Ipak, uspešna civilizacija je često htela da sastavi ono najbolje iz prošlosti, sa najboljim u sadašnjosti i budućnosti. Međutim, u Srbiji se, doskora, sastavljalo ono najgore iz prošlosti sa najgorim iz sadašnjosti i budućnosti. Srećom, ništa se ne sastavlja zauvek. Bog može da postane deo sastavljanja samo zato što nije ni totalitarni, ni saborni vlastodržac.

Možda je Alkmeonova tvrdnja da ljudi propadaju zato što ne mogu da sastave početak s krajem i danas aktuelna upravo zato što je enigmatična i besadržajna? Zato što u njene pojmove – *početak, kraj, sastaviti* – može da se „utrpa" svašta, ali ništa ne može trajno da bude prisutno, da osigura sebe u večnosti ili večnost u sebi.

Bezuslovna tendencija

Karl Poper kritikuje istoricistički orijentisane autore koji "*previđaju zavisnost tendencija od polaznih uslova*. Oni postupaju s tendencijama kao da su one neuslovljene, poput zakona". Pritom, naravno, Poper ima kritičan stav prema tom mešanju tendencija i zakona, uslovnog i bezuslovnog. Zahvaljujući tom nerazlikovanju i mešanju istoricisti veruju u apsolutne, a to znači neuslovljene i stoga opšte (univerzalne, svetsko-istorijske) tendencije. Ukoliko istoricisti polaze od svođenja svojih stremljenja na zakone, oni u tom slučaju "veruju da ta stremljenja mogu neposredno izvesti iz samih univerzalnih zakona, poput zakona psihologije (ili, možda, dijalektičkog materijalizma itd.)." Ali, to verovanje u tendencije koje, kao zakoni, ne zavise od polaznih uslova i bez otpora nas vode izvesnim pravcem u

budućnost predstavljaju, smatra Poper, središnju zabludu istoricizna. "One su osnova neuslovljenih *predviđanja*, suprotno uslovljenim naučnim *predskazanjima*" (K. Poper: *Beda istoricizma*, Bgd. 2009. str. 132).

Imam utisak da se Poper obračuvana sa apsolutnm pretenzijama u istoriji s kojima su se, posle Hegelovih totalizacija, obračunavali i mnogi drugi filozofi. Shvatajući istoricizam kao teoriju koja polazi od ideje o apsolutnoj, bezuslovnoj tendenciji u istoriji, Poper posebno cilja na istorijski materijalizam, zanemarujući činjenicu da su i u njemu kritikovana shvatanje o izravno-bezuslovnom uticaju tendencije u istoriji. Za K. Marksa, koji iz sličnih ako ne i istih razloga odbija da bude "marksista", »idealista«, »mladohegelovac«, »prudonovac«, pa i »istoricista«, istorijske tendencije su nešto što se probija samo u tzv. *krajnjoj instanci*. I to *ako* probija.

Poper je liberal i on je takođe bio uveren da je liberalizam tendencija koja se u istoriji u krajnjoj instanci probija. Najzad, i mnogi sledbenici Karla Popera su tendenciju sveta da se uobliči u globalni liberalni poredak shvatali kao upravo onu koja se probija u krajnjoj instanci. Ta tendencija se, dakle, i pored skretanja, kočenja, stranputica ipak *spontano* probija, a ne zahvaljujući nekakavim "napoleonovskim" intervencijama. Ipak, veliko pitanje je da li se liberalna tendencija danas u svetu zaista spontano probija ili, pre, putem različitih oblika intervencija i nasilja. Sve više ima onih koji će danas reći da liberalan tendencija nije prirodna pojava, da se ona ne »globalizuje« putem bilo kakve nužnost, već uz razno-razne vrste ekonomskih, političkih, vojnih itd., prisila. Eto zašto neoliberalizam nije nikakav *a priori* istorijskog kretanja, jer bi, u tom slučaju, poprimio obeležje istoricizma onako kako ga opisuje i kritikuje Karl Poper. Ali, danas aktuelna neoliberalna tendencija u globalnom društvu se upravo nameće kao istoricizam! Mada zastupa tezu da istoricitam nije moguć, odnosno da na tlu Zemlje ne mogu da postoji nikakva bezuslovna tendencija »poput zakona«, neoliberalna globalizacija ipak sopstvenu tendenciju upravo na takav način nameće čitavom svetu. Ne znači li to da Poperova vizija *otvorenog društva* počiva na teškom previdu?!

Preokrenuti znak

Za dosledne zastupnike strukturalizma polazna tačka te „teorije znakova i njihove upotrebe" bila je – antirealistička. Šta to znači? To, najpre,

znači da znaci nisu znaci po tome što se pozivaju na neku stvarnost izvan njih, odnosno da primarna struktura u njima nije značenjsko-referencijalna, već semiotička. Semotičar, naravno, nema razloga da porekne činjenicu da je ljudska kultura sazdana od znakova koji označavaju nešto što nisu oni sami, ali to „nešto“ nije tzv. spoljašnja stvarnost, već je to ono što nam je dostupno putem označavanja, dakle označena „stvarnost“ za čije postojenje su zaslužni mnogi znaci. Ta strategija tumačenja znakova može da se shvati i kao deo onoga što se u novijem dobu nazivalo jezički obrt u filozofiji. Ona može da se objasni i odnosom između predstavljanja i predstavljenog.

Rečeni odnos je sličan odnosu između označitelja i označenog. Ono predstavljeno je označeno koje klizi ispod različitih odnosa predstavljanja u kojima imamo, u stvari, sudaranje i razilaženje. Drugim rečima, ono predstavljeno/označeno nije nikad čista transcendencija, nije stvarnost smeštena potpuno izvan znakovinih odnosa. Takva stvarnost je nedosežna. Pa ako bismo mi mogli da poverujemo da ona ipak postoji, kao što je Kant verovao da postroji *stvar po sebi*, to ne menja ništa na stvari. Čak ni vera da je ono nedosešno možda, ipak, dosežno, ne manja, dakle, ništa na stvari. Semiologija se bavi odnosom znakova prema znacima, a semantika odnosom znaka prema označenom shvaćenom kao spoljašnji predmet, kao referent. Da li semiologija isključuje semantiku kao puku iluziju? Postoje semiolozi koji bi tako nešto tvrdili. Međutim, postoje i oni koji semantičku dimenziju znaka ne bi isključili, poništili, destruirali, već bi je reinterpretirali i redefinisali. O čemu je reč?

Reč je o tome da znaci koje ljudi upotrebljavaju imaju potrebu (ili: naviku, konvenciju) da se pozivaju (refereiraju) na nešto što *kao da* postoji, što *simulira* potpuno spoljašnju, po sebi datu i dosežnu stvarnost, stvarnost izvan znakovnog sistema. Semiologija ne može da porekne taj imanentni realistički *credo* koji je karakterističan za upotrebu naših reči na različitim nivoima. Ali ona može da ovi *realističku veru*, ovu transcendenciju-u-imanenciji-znakova na svoj način objasni i redefiniše, i naravno, da je proglasi *naivnom* ukoliko se ona fanatično drži svog „realizma“, ukoliko od njega pravi nekakav metafizički fundamentalizam. Semiologija je spremna da svaki takav pokušaj pozivanja na van-znakovnu spoljašnost svede na unutar-znakovni odnos. Dakle, semantički odnosi postoje (u „subjektivnom“ smislu, tj. u smislu imanentnog plana koji prati upotrebu znaka), ali u semiologiji oni se objašnjavaju počev od odnosa između znakova (ili:

jezika), a to znači da semiologija isključuje mogućnost da se značenje nekog znaka objasni *počev od* stvarnosti na koju se on poziva i koja, onda, navodno određuje (determiniše) njegov smisao.

Tu poziciju semiologiji omogućuje njeno *prvo načelo* koje je, po Sosiru (terminologija je njegova), glasi: *načelo proizvoljnosti znaka*. Nikakva stvarnost ne determiniše značenje znaka, tako da je znak u odnosu na stvarnost potpuno proizvoljan i fikcionalan. Ali, ako stvarnost ne determiniše znakove, to ne znači da obrnuto nije slučaj. Jer, stvari nam nešto znače samo ako su i same znaci, ako su sastavni deo znakovinih sistema. Van toga one nisu za nas ništa. Kad u ovom kontekstu upotrebimo izraz „za nas", time se ne cilja na pred-semiološku spoznajnu subjektivnost nego na plan znakovne imanencije. Stvari su ono *predstavljeno* zato što su prenosnici nekog zalančanog i donekle zaustavljenog predstavljanja, zato što su znaci među znacima ili zato što su *u igri*.

Sada vidimo da je (Sosirovo) načelo proizvoljnosti znaka dobro usmereno protiv dogmatičkog determinizma i realizma, kako bi rekao Kant; ili, protiv platonizma za narod, kako bi rekao Niče. Sve to, naravno, ne znači da je znak svuda, u svim svojim odnosima proizvoljan. On nije proizvoljan u svojim odnosima s drugim znacima i znakovnom praksom. U tom kontekstu postoje različiti kodovi, strukture, konvencije i nalozi koji sprečavaju njegovu proizvoljnu upotrebu. Među tim pravilima zapaženu ulogu imaju i konvencije o semantičkoj upotrebi znaka. Po njima znak uvek označava nešto izvan sebe i to nešto nije znak nego „sama stvar". Na tu konvenciju se nadovezuje i konvencija o istini kao nečemu spoljašnjem. Istina znači: reći da jeste nešto što jeste, a pri tom se podrazumeva da to što jeste jeste izvan samog iskaza. To je srž teorije korespondencije. Međutim naravno semiologija, generalno uzev, konvencijama ne veruje na reči. Ona je spremna da dekonstruiše njihove iluzije. Ipak, samu poziciju iluzije unutar znakovnih odnosa ona shvata kao vrednost (ili: vrednosnu poziciju) koja se u različitim kontekstima na različite načine manifestuje.

Sve u svemu, semiologija ostaje u granicama semiologije. Derida je ispitivao i kritikovao te granice (kao *još uvek* metafizičke). Dekonstrukcija, dakle, ide dalje, čini korak više. Koji je to korak? Kad je reč o umetnosti kao istinitom predstavljanju, dekonstrukcija ne želi *samo* da ukaže na diferencijalni, vrednosni aspekt tog predstavljanja; ona, ujedno, želi da *preokrene* shemu istinitog predstavljanja. Prve sugestije u vezi s

preokretanjem dao je Niče. On je to nazivao *preokretanjem platonizma*. Na tom preokretanju – tu već imamo malu, ali značajnu istoriju poststrukturalizma – insistirao je i sam Delez. Derida je tu priču proširio i nazvao je *preokretanjem logocentrizma*. Šta znači prekoretanje logocentrizma? Zašto preokretanje, a ne, jednostavno, negacija? Logocentrizam je nalog za istinitim predstavljanjem u filozofiji, nauci, religiji, ideologiji, zdravom razumu, moralu, umetnosti i još mnogim drugim stvarima. Dekonstrukcija ne teži negaciji logocentrizma zato što bi time i ona sama postigla logocentrički telos ili eshaton! Jednostavnije rečeno: ostala bi u krugu metafizičkih opozicija. Dakle, ona ne teži ni radikalnom iskoraku iz predstavljanja ili radikalnoj destrukciji predstavljanja. Ona samo zastupa poziciju po kojoj se artističko, kao i svako drugo, predstavljanje tumači, najpre, u ključu mišljenja razlike, a zatim i u ključu (performativne) invencije drugog, dakle, drugog sveta ili sveta drugosti.

Čovek-nasilja i um

Ako je verovati Deridi, pojava pravde i prava, njihov zasnivajući, utemeljujući i opravdavajući aspekt "implicira performativnu snagu, odnosno uvek neku interpretativnu silu: ovog puta ne u smislu u kome bi pravo bilo u službi sile, kao poslušni, servilni i, dakle, spoljašnji instrument dominirajuće moći (što je bila Marksova teza: M. B.), već u kome bi ono održavalo, s tim što se zove sila, moć ili nasilje, jednu mnogo složeniju i više unutrašnju vezu" (*Sila zakona*, Novi Sad, 1995, str. 20). Pritom, pogrešno bi bilo pomisliti da se ova interpretativna i performativna snaga/sila zasnivanja prava i pravednosti pojavljuje *samo* u izuzetnim trenutcima: onda kada pravo i pravda *iskrsavaju*. Ne, ta snaga/sila je prisutna trajno u svakoj situaciji prava. Reč je, najpre, o (poopštenoj) dekonstruktivnoj *uslovnosti* koja, dakle, važi u svim situacijama u kojima pravo i pravda performativno ističu svoju prisutnost i relevantnost. U stvari, pravo i pravda su obeleženi istom uslovnošću u kojoj se nalazi i njihov *jezik*. Naime, jezik je oduvek u tradiciji (ne samo zapadnog) *logocentrizma* imao naglašenu instrumentalnu ulogu vis-à-vis najrazličitijih likova nadmoćne, "zakonodavne" *prisutnosti*. Ali ta nadmoć je ono što sam jezik stvara. Dakle, rečena prisutnost se formira, gradi samom performativnošću pravnog diskursa, njegovom silovitošću. Tako imamo (kantovsku) situaciju da ona (tj. metafizička)

stvarnost koja ne može da se dokaže teorijskim umom, ipak može da se dokaže (dorekne, silovito uspostavi) praktičnim umom.

Međutim, um je "stvar" koju može da koristi i onaj čovek-nasilja koji se postavlja izvan zakona. On tada koristi pravilo koje glasi: moj cilj opravdava sredstvo. Ali, naravno, svaka bez-pravna instrumentalizacija ostavlja trag i na samom cilju. Instrumetalizacija nasilja čini um nasilnim, čak i ako je reč o kontra-nasilju. Ako čovek-nasilja *koristi* um za ovaj ili onaj naum, sam taj (iskorišćeni) um nužno, pre ili kasnije, poprima *neumni* ili *bezumni* oblik. Čak i tamo gde um, nekako, uspeva da liči na samoga sebe, on tu, ubrzo, gubi ovo svojstvo; budući da biva instrumentalizovan, on postaje sredstvo za jedno *više* nasilje, za *višak* nasilja, čak i ako ovo više nasilje poprima lik *opravdanog* kontra-nasilja. Čovek-nasilja upotrebljava um ne mareći za umna merila upotrebe. Njemu um nije cilj nego sredstvo delovanja. Zato za njega on nije problem. "Nasilje je problem za filozofiju, a filozofija već nije za nasilje, koje se ruga filozofu, ili ga uklanja kad utvrdi da smeta, kada u njemu oseti prepreku na putu bez puta, koji je njena stvarnost za samu sebe" (*isto*, st. 58).

Zato čoveku-nasilja nije potreban dijalog. On ne zna za dvo-umljenje. Bilo da trpi ili da se bori, sve što on ima da izrazi jeste ne-dvosmisleno, ne-sumnjivo, ne-upitno. Ipak, njegovo odbijanje svake drugosti nije neposredna potvrda *ideološkog* jedno-umlja nego je potvrda samo-odnošenja, subjektivnosti, sopstva ili, ako hoćete, vlastite istovetnosti-sa-sobom, potvrda koja se ostvaruje kroz poricanje svega što dolazi spolja i što, sa svoje strane, teži da njega porekne. Ukoliko čovek-nasilja koristi um i dvo-umljenje (monolog i dijalog) u svoje svrhe, on ih koristi suvereno, dakle, u službi sopstvene potvrde kao sebi samome dovoljne (autarkične) vrednosti ili, što se svodi na isto, kao verednosti-po-sebi, dakle, vrednosti koja ne može da služi bilo čemu drugom, koja ne može biti vrednost-za-drugo. Zato, ne treba isključiti mogućnost da taj isti čovek-nasilja postane čovek prava i pravde, tj. da zavede jedan poredak koji će u sebi da inetriorizuje i pripitomi nasilje kao kaznu i prisilu ili, što se svodi na isto, kao pravdu i pravo.

Izmisliti treće

Iako mi ne znamo kuda ide ovaj svet, ipak imamo osećaj da je legitiman izvestan otpor prema njegovim ključnim tendencijama. Nema

sveta ili tendencija u njemu – bez otpora. Čak i svet bez tendencija (ako takvom ima) čini se ne prolazi bez otpora prema njemu. Problem je samo u tome što ima raznih vrsta otpora, a onog najvrednijeg ima – ponajmanje! Staromodni oblici otpora protiv svega novog su oni koji daju prednost zaostajanju, sporosti, usidrenosti u uvek-istom i jedno-te-istom, ukratko, dosadi. Takavi otpori po pravilu cilja na najtradicionalniji, »izvorni« tribalizam i patrijarhalizam. Sasim suprotan je otpor koji cilja na brzinu kretanja, promene, smenljivosti i razmenljivosti. Najzad, moguć je i otpor u kome opozicija između brzine i sporosti nije bitna. Još preciznije: u kome odbacivanje brzine ne afirmiše automatski privilegiju usporenosti. Kao ni obrnuto: odbacivanje sporosti ne afirmiše bezrezervnu ispravnost brzine.

Definisati danas jednu smislenu strategiju otpora – kritičkog, intelektualnog, duhovnog, vrednosnog, građanskog, demokratskog – to ne znači (a) biti protiv Imperije, a za tribalizam, niti (b) biti protiv tribalizma, a za Imperiju. Dakle, smislena strategija bi morala da se izbori za otvaranje prostora s one strane kako stare i, zapravo, najstarije tendencije koju ovde imenujemo opštim terminom *tribalizam*, tako i novije ili najnovije (= u svetu najaktuelnije) *tendencije* koja se (u uslovima razmenske globalizacije) naziva *neoliberalni imperijalizam.*

Da li ove dve, u ovom trenutku "epohalne" tendencije – iako, reklo bi se, tribalistička posrće, a imperijalna uživa plodove globalizujućeg napretka, tj. širenja – u svom mahnitom sukovu uopšte i pružaju bilo kakav prostor nekoj trećoj tendenciji, koja je simptomalno prisutna već u samom žaljenju za njom, u nagoveštenoj strategiji otpora koji danas nije previše uverljiv, ali je, reklo bi se, ipak kao nada – spasonosan!? Rečene dve tendencije – tribalna i imperijalna – u svom raskolu koji, čini se, ne oslobađa prostor za bilo šta "treće", deluju kao značajan udeo u (kafkijanskom) procesu u kojem se sve odvija neumitno, fatalno, pa ako ne tako, onda kao nešto podložno korekciji i kažnjivo.

Ideja otpora rečenom fatalizmu, i zapravo, fatalizmu svake vrste, ne bi smela da se svede samo na etiku ili na nemoćni moralizam. Ona bi morala da, za sebe, nađe kulturna, kritička, intelektualna, aksiološka, duhovna, pa i mikro i makro polititička uporišta. Dakle, pored ovih danas (naizgled) fatalnih tendencija ipak, reklo bi se, moralo bi da se »iznađe« i nešto treće, treća mogućnost, heterotopijski prostor za jednu nadu koja, u ovom trenutku, može da se profiliše samo kao isključeno-treće, kao utopija sručena u svoju

doslovnost, kao mesto-kojeg-nema. Nama je hitno potrebno to mest-kojeg-nema i koje se dubi u našim otporima. Ipak, pri tom, našem otporu ne možemo da pripišemo nikakvu *svetost* ili *bezuslovno važenje*, jer bismo time od njega načinili samo još jednu fatalnu tendenciju. Srećom, tendencija je težnja, smer, stremljenje u određenom pravcu, usmerenje ka određenom cilju... Ali, šta garantuje da će se tamo i stići? Bez sumnje – ništa. Postoje tendencije koje se probijaju, koje se nameću, ali, ipak, nije moguće govoriti o metafizičkim ili svetsko-istorijski, eshatološki osiguranim tendencijama. Nema garantovanih, istoricističkih Tendencija. Zato se, pre, može reći da su sve tendencije u krajnjoj, u sudnjoj instanci nedovoljne, ako ne i neuspešne ili jalove. I to u određenoj dinamici koja glasi: u početku možda *ne*, ali na kraju sigurno *da*. Tu treba videti post-metafizički prostor za jednu strategiju otpora, jednu intervenciju, angažman koji razdelotvoruje neprikosnovenost tribalno-imperijalne opozicije.

Zato, ako heterotopija ili utopija trećeg ne bi postojala – a ona danas, zacelo, *izgleda* takoreći nemoguća – mi bismo je ipak morali *izmisliti*. Dekonstrukcija to zove invenciom drugog. Naravno, drugog u odnosu na rasppoložive alternative. I šta tu znači reč invencija? To da bi u sebi samima morali da otkrijemo lice tog *trećeg* koje više nije – kako bi rekao Pjer-Andre Targijef (u *Kako odoleti stalnoj pokretljivosti*) – lice luksuznog planetarnog nomada, kao što nije ni lice sedeoca, zatočenika svojih korena.

Na kraju, ipak, moraćemo se vratiti liberalnom konceptu *slobode* kako bismo ga razumeli u novom ključu. Liberalizam je, bez sumnje, *ideologija* koja ne želi da bude to, dakle ideologija. Ona bi, rađe, htela da bude hermeneutički profilisana osnova svih ideologija. Njen univerzalizam sadrži u sebi prokletstvo apsolutnog, svetog, nedodirljivog koje u praksi po pravilu postiže vlastutu kontrasvrhovitost. Zato njeno "regulativno", ideološko značenja ide pritiv utemeljujućeg, "konstitutivnog" značenja. Liberalizam, u savremenom, najnovijem (neo) obliku, izneverava samoga sebe. A time se pokazuje da on izneverava i samu demokratiju uz koju se, navodno, bezrezervno vezuje. Na kraju, njegovo ideološko značenje ipak pobeđuje. Nada koja je uložena u utemeljujući koncept *slobode* kako ga shvata liberalizam uvek se, a danas u globalnim procesima vidno – izjalovljuje. Taj koncept deluje kao lek za sve bolesti sveta, ali lek koji, suviše često, završava u kontraindikativnim efektima. Pa ako njegova velika, utemeljujuća priča ide protiv njegovih praktičnih, u prostoru i vremenu,

razastrtih efekata, to znači da je toj priči potrebna korekcija ili, još bolje, jedna strategija koja neće da se pokori, da se funkcionalno potčini ovoj *vladajućoj* priči, već će biti korektiv koji, ne poništavajući liberalnu slobodu, pruža otpor njenim kontraindikacijama i kontrasvrhovitostima.

Mnogi značajni teoretičari danas taj korektiv vide u pojmu jedne snažne demokratije, koja bi se otrgla od funkcionalnog potčinjavanja neoliberalnoj finansijalizaciji i nepravednim, bezobzirnim, bezočnim hiperprofitima. Ali, demokratija je danas kao ideja i praksa, naprosto, uzurpirana od strane hegemone, imperijalne kvazi-liberalne tendencije. Na taj način, ona se pokorava odlukama koje su već donete, pre i izvan nje. Ukratko, demokratija je svedena na niske grane ideološke (superstrukturne) potpore bazičnoj (infrastrukturnoj) logici razmenskih sloboda za moć i kapital. Ko se ne uklapa u tako profilisani koncept razmenske demokratije stavlja se u odmetničku poziciju i, prema tome, imaće ključni problem: kako uopšte da opstane, kako da preživi. Najgora mogućnost je povratak izvornom tribalizmu koji kao izam, kao totalizujuća strategija, recimo, kao rasizam, nacionalizam ili šovinizam, predstavalja danas u svetu ne samo odmetničku nego i unapred gubitničku opciju. Sve u svemu, neophodno je, i više nego hitno, stvoriti, kreirati, izmisliti nešto – treće.

Impuls ka homogenizaciji

U manje-više svim istorijskim okolnostima predmoderni, palanački duh lako se spajao ili stapao (sintetisao) s klasičnim (šmitosvskim) konceptom politike u kojem se ova shvata kao diferencijacija ili diskriminacija između *nas* i *njih* ili, što se svodi na isto, u kojem je politika bila rat nastavljen drugim sredstvima. U svemu tome, predmoderni, palanački duh je samo tražio da se zadovolje njegova običajna merila koja unapred određuju sadržaj i pravac moguće diskriminacije. Po svom duhovnom ustrojstvu, palanka je primitivan, ali ne i najprimitivniji oblik homogenizovanog društvenog poretka. Jer, ako ona još nije građanaki stil življenja, ona više nije (bar ne sasvim) ni plemenski način opstanka. Međutim, sama težnja ka homogenizaciji čini da patrijarhalno-palanačkom duhu simbioza s autoritarnom politikom nikada nije teško padala. Ukratko, taj duh je uvek bio duh one vrste homogenizacije koja sve spoljašnje, tuđe ili tuđinsko shvata kao neprijateljsku Stvar.

U *Filosofiji palanke* (v. prvo izdanje: Treći program, Bgd., 1969 god.) Radomir Konstantinović lucidno demonstrira i kritički dešifruje tu logiku na osnovu koje je bio i još uvek jeste moguć *organski* spoj između, s jedne strane, politike kao hegemone diskriminacije i, s druge, palanačke kvazi-kulturne i običajne jednoobraznosti "preko plota". Tu vrstu homogenizacije Konstantinović slikovito opisuje rečima: "...nema zla u plemenu, zlo je uvek s onu drugu stranu brda".

Činjenica da je zlo po neumitnom zakonu "s onu drugu stranu brda", podrazumeva da s ove strane brda imamo prisutnost jedne strategije nepogrešivosti po kojoj su za "sve" krivi uvek drugi, nikad mi. Svaka otvorenost za razlikovanje je već greška koja povlači za sobom nasilje, diskriminaciju, polemos. Istina je Isto. Ona je data samo kroz poistovećenje nas-sa-nama-i-našim-identitetom. Ali, prokletstvo palanačkog duha, o kojem Konstantinović takođe piše, ogleda se upravo u nedostupnom poistovećenju ili u nemogućnosti zaustavljanja ili zadovoljenja impulsa ka identitetu. Svaka homogenizacija je fatalno – nedovoljna, efemerna, trošna.

Kad je u Jugoslaviji posle Drugog svetskog rata komunistička doktrina stupila na vlast i kad je, zatim, zapala u krizu to je, u stvari, bilo događanje koje se, samo na prvi pogled, odvijalo nezavisno od duha palanke. Ubrzo se pokazalo da je palanački duh, mada je u prvi mah bio donekle potisnut, odmah našao načina da se neprimetno vrati i zatim poveže, stopi s duhom doktrinarne isključivosti i nepogrešivosti. Bio je to proces *povratka palanke* koji je kulminirao u poslednjoj deceniji XX veka, na fonu raspada Jugoslavije, sukoba i ratova koji su usledili. Čini se da taj proces traje i danas. Palanački duh je po svoj prilici ključni uzrok *krize* svih modernih projekata. Sama *Filosofija palanke* je i nastala kao reakcija na tu krizu čiji infrastrukturni uzrok je bila naizgled nemoguća kominističko-palanačka sinteza, simbioza ili homogenizacija.

Parmenidova istina

Istina po sebi je nužno obeležena vlastitom istovetnošću sa sobom. Zašto je to nužno? Iz jednostavnog razloga: ona može da bude samo to što jeste i ništa drugo ili, a to se svodi na isto, ona ne može da bude to što jeste i nešto drugo. Ovo zatim znači da istini, naprosto, smeta sopstvena drugost. Ona nju mora da ukloni, zaobiđe ili, bar, korumpira. Pa ako se konstituiše

kao odnos između mišljenja i stvarnosti, iz toga sledi da istina ne može da bude u isti mah *taj* odnos i neki *drugi*. Ukratko, ona se zaustavlja na Istom i isključuje/potiskuje Drugo i samu drugost.

Međutim, iz same istovetnosti-sa-sobom istine ne sledi, bar ne nužno, da je i odnos između mišljenja i *bića* (što je, bez sumnje, imenički oblik od glagola biti), kao njen konstitutivni odnos, takođe odnos – Istog. Drugim rečima, identitet istine-kao-istine niti nužno podrazumeva, niti povlači za sobom (bilo kakav) identitet mišljenja i bića. Identitet istine-kao-istine ne kaže još ništa o kakvoj je istini reč. Ona samo kaže da je istina uvek i samo ono što jeste, pa bilo kakava da je ona. Ipak, pomisao o istovetnosti ili poistovećenju mišljenja i bića bila je oduvek takoreći opsesivno privlačna! Poreklo te privlačnosti je, verovatno, u tome što bi istovetnost mišljenja i bića omogućila da identitet istine-kao-istine ima ne samo formalno nego i sadržinsko obeležje. To bi onda bila apsolutna istovetnost istine sa sobom ili, jednostavnije rečeno – Apsolut.

U svakodnevnom životu ljudi su oduvek verovali, i ponašali se u skladu s verovanjem, da je svet u osnovi onakav kakav oni misle da jeste. Istinito je ono mišljenje u kojem se (bar za kratko) ukida razlika između mišljenja i bića (obično svedenog na stvarnost). Naravno, svako zna da zamišljena jabuka nije isto što i stvarna jabuka. Pa ipak, to mu ne smeta da veruje kako je stvarna jabuka u osnovi onaka kakvom on misle da ona jeste! Zdrav razum nam nalaže da verujemo kako je *stvarnost* istovetna s njegovim načinom zamišljanja stvarnog, naravno, ukoliko je taj način zamišljanja istinit, a ne lažan!

Ovaj epistemološki optimizam (zdravog razuma i dogmatičkog mišljenja) moguć je zato što mišljenje poseduje unutrašnju i spoljašnju referencijalnu funkciju. Pri tom, kad jedna postaje aktuelna, druga stoji u rezervi ili joj se krije "iza leđa". Naivnost veruje da je "spoljašnja" referencijalna funkcija mišljenja, u stvari, *potpuno* (apsolutno) *spoljašnja*. Prema tome, pozivanje na nešto potpuno spoljašnje, zapravo je odziv tog spoljašnjeg (tj. samih stvari) upućen njegovom razumu... Istina kao istovetnost mišljenja (ili: misli) i bića je čovekova svakodnevna, neprikosnovena epistemologija, bez koje, čini se, on ne bi mogao ni da izađe na ulicu!

Na samim počecima filozofije postojao je važan misaoni eksperiment koji je krajnje dosledno promislio i definisao ideal: istina se dostiže onda

kada između mišljenja/misli i nenog predmeta/bića nema nikakve razlike, kad su oni, naprosto – *jedno te isto*! Nadahnut otkrivenjem (*apokalipsom*) osvetnice Pravde (*Dike*) Parmenid, u svom spevu, najpre, saznaje da mora "sve saznati"! – "i nepokolebljivo srce potpuno zaokružene Istine i mnenja smrtnih ljudi, u kojima nema pouzdane istine."

U stvari, njemu su se ponudila "dva puta", od kojih je prvi bio put *uverenja*, jer on sledi istinu koja glasi: *biće jeste, a nebiće nije*; dok je drugi put put *mnenja*, jer se u njemu veruje da (pored bića) i nebiće jeste, odnosno da je potrebno da i ono postoji! Osvetnica Pravda je, naravno, uveravala da je taj drugi put *neistraživ*, budući da se nebiće ne može ni spoznati, niti rečima izreći! A sve to nije moguće "...jer je (jedno te) isto: misliti i biti" (v. prevod V. Vratovića i M. Stahuljaka u Branko Bošnjak: *Grčka filozofija*, Zagrab, 1956, fr. I-III).

Dakle, za Parmenida, zaokružena Istina je zaokružena kako mišljenjem tako i bićem, odnosno njihovom istovetnošću. Sve ostalo je neistraživo i nespoznatljivo. Nema istine o onome čega nema. Jer, kakva bi to istina bila ako bi se, na razmeđi mišljenja/misli i njenog predmeta/bića, ona pojavljivala kao pocepana, razderana ili razdrta, odnosno: lišena istovetnosti tih svojih momenata?!

Platonov stranac iz *Sofista* je, takođe, zastupao to shvatanje: "Govoriti o nečemu što nije nešto, izgleda, s još većom nužnošću, da uopšte i nije nikakvo govorenje" (237e). Istu ideju razvija i Sokrat u razgovoru sa Teetetom: "Onaj koji misli, ne misli li jednu stvar? (...) Onaj koji jednu stvar misli, ne misli li nešto postojeće? (...) Onaj koji misli nebiće, ništa ne misli? (...) Ali, ipak, onaj koji ne misli ništa, taj uopšte ne misli. (...) Nije dakle moguće misliti nebiće, niti u odnosu na stvari koje jesu ni samo po sebi" (*Teetet*, 189a). Da li je to bio, samo, helenski način gledanja na odnos mišljenja i bića? Ili to ima i neko opštije, univerzalnije značenje?

Jedno je sigurno: ljudi su od davnina verovali da je istina sâm dokaz postojanja. Po tom uverenju bi, onda, recimo, Homer govorio istinu ako (i samo ako) su stvari onakve kakve on, u svom tvrđenju, tvrdi da jesu... Najzad, i sam Vitgenštajn je, u *Tractatusu*, tvrdio: "...stav je istinit kada je nešto tako kako to njime kažemo" (4.062).

Iz ove nametljive koincidencije bića i istine prvobitno je sledio zaključak da govoriti o ničemu, zapravo, i nije nikakav govor. Ubrzo se uvidelo da i sama tvrdnje po kojoj *nije nešto što* (zaista) *nije* (ili: *ne postoji*

ono što ne postoji) takođe mora biti istinita. Zato je, najzad, po Vitgenštajnu, *moguće* da "da znaku '~' (recimo, iz stava '~p': M. B.) ne odgovara ništa u stvarnosti" (4.0621), odnosno da mu odgovara *ništa* i da, na taj način, on može da bude istinit. No, to znači da se različiti oblici nepostojanja ili odsustva još uvek mogu shvatiti kao deo stvarnosti ili bića. Oni su *u* stvarnosti. Ali kako i zahvaljujući čemu *je* ništa (koje u stvarnosti ne postoji) *prisutno* u istoj toj stvarnosti?

Hipoteza o istini kao istovetnosti mišljenja/misli i bića morala je, najpre, da se proveri na fonu sužene (parmenidovske) pretpostavke po kojoj *biće jeste*, *a nebiće nije*. Filozofi su, ubrzo, uvideli da nalog (ili: zakon, logos) stroge (ili *neposredne*) istovetnosti mišljenja i bića ima i svoje neugodne konsekvence koje valja po svaku cenu izbeći. A to, naravno, nije isključivalo mogućnost drugačijih (posredovanih: dijalektičkih itd.) oblike *vernosti* ovom nalogu poistovećenja.

Ako je za istinu potrebno da njen predmet bude istovetan sa sobom i, zatim, da i ona sama (istina) bude (u svom govoru o tom predmetu) istovetna sa sobom (u sebi neprotivurečna), onda izgleda *zauvek* logično (ili: *logosu* primereno) da istina, ovako ili onako, bude potvrda istovetnosti mišljenja i bića (stari). To je strateški izvodivo na više načina.

Ali, avaj! – konačni cilj ili poistovećenje (trijumf identiteta), nije moguć bez izvesne cene koja se mora platiti! Filozofiji, onda, ostaje žalosna situacija u kojoj ona mora da prikriva svoj afinitet za Isto, najčešće u obliku samorazumljivog, odnosno neupitnog naloga za primicanjem istovetnosti koja (istovetnost) je, u stvari, beskonačno odmaknuta: fiktivna, idealna konstrukcija.

Ukoliko bi se istina kao istovetnost bez ustezanja prihvatila, time bi se lanac identiteta koji nju okružuju i prožimaju konačno zatvorio u najkritičnijoj tački u kojoj se ona (istina) definiše kao *osobeni osnos* između govora/mišljenja i njegovog predmeta/bića... Time bi, najzad, istina postala identitet među drugim identitetima. Istovetnost mišljenja i bića bi se okružila i osigurala drugim (ontičkim, logičkim, semantičkim itd.) istovetnostima... Na prvi pogled, sve bi bilo u najboljem redu...

Samo, takav koncept *istine*, naprosto, nije moguć. Pa iako je nemoguć, on je – ma koliko to delovalo paradoksalno – jedino vredan uvažavanja. U stvari, njegova jedina mana, pored mnogih vrlina (ovo ovde ne treba shvatiti kao ironiju!) sastoji se u činjenici da je – nemoguć! A opet,

taj koncept *istine* stoji u osnovi zapadnog logocentrizma! On je, naime, oduvek bio (izričiti ili prećutni) ideal kome se teži i koji se, naravno, ne dostiže. Ukoliko nije moguće dostići punu istovetnost mišljenja/misli i njenog predmeta/bića, toj istovetnosti, ipak, treba neumorno težiti! Ukoliko se poseduje jasna svest da, posle Parmenida, takva istovetnost, naprosto, nije moguća, onda treba težiti, recimo, izomorfnoj, dijalektičkoj, jezički-posredovanoj ili strukturalnoj bliskosti mišljenja i njegovog predmeta, dakle, bića.

Sve u svemu, isto opseda istinu kao odnos nepriznatog/nemogućeg poistovećenja, naravno, između fatalno različitih stvari: mišljenja/misli i predmeta/bića. No, iako je to poistovećenje nemoguće, njemu mora (u bili kom registru) da se teži, kao što se, uostalom, i samoj istini teži! I ta paradoksalna težnja nije mogla da ne obeleži klasična shvatanja istine: teoriju adekvacije ili teoriju korespondencije.

Šta znači reći za jedan odnos da je *adekavatan* (od lat. *adaequare* – izjednačiti, i zatim: odgovarati, podudarati, biti srazmeran, saglasan) ili *korespondentan* (od lat. *corespondere* – odgovarati, slagati se, podudarati, stajati jedno s drugim u vezi, odgovarati jedno drugom)? Zacelo, taj odnos više ne bi mogao da bude odnos (parmenidovskog) poistovećenja, pošto istina kao adekvacija ili korespondencija ne podrazumeva *doslovnu* istovetnost (identitet) mišljenja/misli i njegovog predmeta/bića. Shvaćena kao adekvacija/korespondencija, istina je, ipak, izvestan poziv na poistovećenje ili na približnu istovetnost. Naime, kako u istini kao adekvaciji tako i u istini kao korespondenciji merila (kriterijumi) istinitosti su funkcionalno vezani uz najveću moguću bilizinu (ako ne i istovetnost) mišljenja i bića, a naravno, ne uz udaljavanje.

Merila (kriterijumi) istine su sva ona sredstva, procedure, dokazi ili opravdanja kojima se potvrđuje da je nešto takvo kako u našem stavu tvrdimo da jeste. Pri tom, ni jedno merilo istine nam ne nudi apsolutnu potvrdu da je to što jeste onakvo (a ne drugačije) kakvo tvrdimo da jeste. Nema apsolutnog jemstva za istinu. Nema potpune do-kazanosti ili do-rečenosti istine. Sem, naravno, kada je reč o argumentu batine (*argumentum ad baculum*).

U stvari, apsolutni dokaz bi bio moguć tek na fonu (parmenidovske) pretpostavke o istovernosti mišljenja i bića. Ali, mi znamo da su mišljenje (o biću) i biće različiti, ako ni zbog čega drugog onda zato što parmenidovske

konsekvence vode apsurdnim zaključcima. Zato je *odnos* između mišljenja i bića ipak samo *odnos* (a ne istovetnost ili simulirani odnos: A = A), tako da ti entiteti mogu, jedino, da budu "podudarni" ili "izomorfni" (šta god da te reči znače, a one, bez sumnje, ne znači ništa pouzdano).

Svaka tvrdnja (o nečemu) podrazumeva tri ključna momenta: (1) da se nešto *tvrdi* (to je iskazna ravan), (2) da se *nešto* tvrdi *o nečemu* (to je predmetna ravan u iskazu ili unutrašnja referenca) i (3) da je nešto *spoljašnje* iskazu (spoljašnja referenca) onakvo kakvo iskaz tvrdi da jeste (predmetna, ontička, stvarnosna ravan). Ukoliko unutrašnja referenca nekog iskaza (u kojoj se *nešto* tvrdi o *nečemu*) *nije istovetna* spoljašnjoj referenci (gde je *to* o čemu se nešto tvrdi dato i izvan samog mišljenja/tvrdjenja, kao nešto što je, u stvari, dato po sebi, bilo da je to *po sebi* materijalni ili idealni entitet), onda tu nema niti može da bude *istine*.

Dok su kod Parmenida, na savršeno nezagonetan način, mišljenje i biće bili istovetni, pod pretpostavkom teorije adekvacije/korespondencije oni postaju podudarni, saglasni ili odgovarajući, i time nužno na neki način zagonetni! Jer, ukoliko se mišljenje i biće razlikuju, onda nama koji mislimo sama ta razlika beskonačno izmiče. Mi nikada nećemo biti u stanju da nju savladamo, bar ne misaono (naučno, filozofski), jer se i sami, "pristrasno", svrstavamo na stranu mišljenja, od koga se biće, ipak, razlikuje... Naš pokušaj da odredimo tu razliku ili da je kontrolišemo pomoću merila/kriterijuma istinitosti rezultira nužno činjenicom da, pre ili kasnije, razlika određuje i kontroliše nas i naša merila/kriterijume. Jer je to, naprosto, razlika (ili: rAzlika) koja prožima i nosi čitavu našu prisutnost na tlu bivstvovanja.

Luda nedoslednost

Transavangarada kao postmoderna orijentacija ustanovila se na talasu mode. Reč je o modi koja je, najpre, pružala otpor tradiciji kako tradiciji modernog (ili: modernog otpora prema tradiciji) i koja (moda) je, zatim, pružala otvor svakoj *tradiciji*, svakom ponavljanju kojim komanduje Isto, ukoliko – a to je zapravo isto – taj pojam (Istog) podrazumeva temeljno (dobro utemeljeno) apstrahovanje od razlike. Nije teško pretpostaviti da tu postoji izvestan paradoks. U čemu se on sastoji? U tome što je i sam taj ukupni otpor morao da se *regulativno* (a to je procedura gde, onda, imamo

skup pravila, a ne zakona) ustanovi kao izvestan projekt (meki ili tvrdi – svejedno) i kao tendencija da se on sledi, dakle, kao avangarda koja, opet, sa svoje strane ustanovljuje izvesnu tradiciju: tradiciju postmoderne (transavangarde). Apstrahujući od (modernog) otpora prema tradiciji i od otpora tradicije prema razlikama (koje se pojavljuju unutar njenog ponavljanja), transavangarda je i sama postala zarobljenik izvesne "avangardne isključivosti" ili "tradicije" (postmodernog), koju je povlačila za sobom. Da li taj paradoks ima šire značenje. Da li je on sudbina svakog kretanja istorije u talasima?

Reč je, bez sumnje, o izvesnoj nedoslednosti. Da li zbog ove i drugih sličnih nedoslednosti moramo, naprosto, da odbacimo pojmove kao što su: *moderno*, *avangarda*, *tradicija*, *ponavljanje*, *postmoderna*, *dekonstrukcija* itd.? Svakako – ne. I to bez obzira što se u njihovoj upotrebi često oblikuju neugodni paradoksi, odnosno što im nedostaje doslednost. Ali, šta je doslednost? Ona je (implicitno, ako ne i eksplicitno) jedan filozofem koji se povodi za logikom Istog ili, a to je isto, za *logikom*, isključujući, pri tom, svaku *drugu* logiku, odnosno svaka *druga* merila. U stvari, ima jedan koncept *doslednosti* koji u sebi uključuje i izvesnu nedoslednost: da bismo bili do kraja (ali: gde je tu kraj?) dosledni moramo da se služimo i izvesnom logikom-nedoslednosti, skretanja, aberacije. Drugim rečima: da bi razumeli svet koji se *temelji* (ako je to nekakav temelj) na skretanju, na ponavljanju-s-ralikama, odnosno na ponavljanju kojim komanduje rAzlika, potrebno je da u našoj logici, koja je logika identiteta, unesemo izvestan momenat ludosti/aberacije, ali u jednom sasvim preciznom smislu, naime, ukoliko je ova luda nedoslednost, kao *krajnja* doslednost, u stvari, sredstvo upereno protiv identitarne logike (koju, uostalom, i mi *koristimo*), odnosno protiv svake ideologije ponavljanja kojim komanduje Isto (sužena ili proširena reprodukcija Istog).

Vratimo se, sada, tvrdnji da je i sama postmoderna postala *zarobljenik* izvesne "avangardne isključivosti" ili "tradicije" koju je povlačila za sobom i da se onda, tu, na neki način *urušila*. To jeste bio, između ostalog, *stvarni* efekat nagomilavanja postmodernih efekata. Kažem *između ostalog*, dajući time do znanja da je tu moralo biti i nečega drugog, neke drugosti, nekog ludila koje se nije moglo uklopiti u koncept *avangardne isključivosti*. Postmoderna je ostavila za sobom trag svoje ludosti, ako nikako drugačije onda kao opomenu.

Sam koncept avangardne isključivosti, bez sumnje, uvek podrazumeva izvesnu disciplinu koju je implicirala logika Istog. Odnosno modernistička logika novog-kao-uvek koje se kon-frontira (to su morali biti pravi *frontovi*!) logici starog-kao-starog ili: tradicionalnog-kao-tradicionalnog, sveta ušančenog u svojim "dobro" raspoređenim suštinama, svojoj heteronomiji itd. Ovde i u jednom i u drugom slučaju, odnosno i u slučaju umetnosti koja se obeležava autonomijom i u slučaju sveta koji se obeležava heteronomijom (u odnosu na umetnost) važi logika identiteta: i svet i umetnost jesu takvi kakavi jesu, odnosno jesu to što jesu… Staro je staro kao staro kao što je novo novo kao uvek. Jedini problem stvara povremena i, zapravo, stalna evakuacija vrednosti iz jedne sfere u drugu. To, međutim, nije nikada bio problem za samu umetnost, odnosno za (modernu) avangardu koja sebe nije doživljavala u ključu novog-kao-uvek nego, mnogo pre, u ključu novog-novcatog. Samo, i tu uvek imamo neki ključ.

Ipak, subjektivna zagledanost (da li je to bio narcizam?) u sopstvenu autonomiju, utemeljenu na logici identiteta, nužno je favorizovala u pojmu *avangarde* momenat reda, discipline i isključivosti ili isključivanja svega heterogenog. Paradoks situacije je u tome što je, na kraju, to jest danas, sama autonomija zapala, upravo, u sferu heteronomije. Novo novcato je postalo novo kao uvek, novo na tragu sopstvenog traga. Ali, to onda nije daleko od onoga što može da se definiše i kao staro-kao-staro. Tu, dakle, imamo staro ili već viđeno (kao "novo") koje, samo još uzalud teži da iznađe svoj identitet. I tu se transavangarada – između ostalog – pojavljivala kao nosilac jednog koncepta avangarde koji nije opterećen logikom identiteta (discipline, reda, doslednosti, isključivanja, potiskivanja itd.). Dekonstruktivna *uključivost*, za razliku od moderne isključivosti, implicira, svakako, dva modaliteta (pre nego pravca) širenja. – Da li je, sada, to jedna faza ekstenzivnih procesa koji dominiraju? – Jedan je *prestupnički*, a drugi je *heterogenizujući*.

I za jedan i za drugi odlučujuće značenje ima koncept *lude nedoslednosti*.

Nedostupnost najboljeg

Filozofija koristi jezik. To je naizgled banalna tvrdnja, ali ona prestaje da bude banalna onog trenutka kada se upitamo šta, u njoj, znači reč *koristi*.

Možda je, zaista, banalno to *da* filozofija koristi jezik, ali, svakako, nije banalno pitanje *zašto*, *kako* i u *kojoj meri* ga ona koristi.

Obično se misli da se filozofija od drugih delatnosti razlikuje po tome što ona sebi polaže računa o svim svojim važnim pretpostavkama. Ona nije sklona da bez pitanja usvaja neke pretpostavke ili da njihovo razmatranje (ne daj bože) prepusti nekoj drugoj disciplini, recimo: nauci, religiji, ideologiji... Ako ima nečeg radikalnog u filozofiji onda je to, zacelo, njena potreba da sebi položi računi o svim svojim *važnim* pretpostavkama, uključujući i jezičke.

Ali, šta je važna pretpostavka? Evo sada hipoteze o kojoj filozofija nije previše razmišljala: najvažnija pretpostavka je ona za koju se često misli da uopšte i nije važna, da je takoreći beznačajna... Ali ta hipoteza je realna i ona je filozofiji, videćemo odmah, stvarala ozbiljnu glavobolju. Jer, onda kad, u nekom trenutku, najvažnije postanu pretpostavke za koje se misli da uopšte nisu važne, tada se za one do juče "najvažnije" počinje da misli da uopšte nisu važne. Samo, u tom slučaju se pravi krug: sve što je nekad bilo važno, a sada je nevažno, baš zato što izgleda da uopšte nije važno, u nekom drugom trenutku, može da postaje opet važno i ono najvažnije! Ovaj krug nije fikcionalan, kako bi na prvi pogled moglo da se zaključi. Naprotiv, on je za filozofiju, zaista – stvaran. Zato se u njoj filozofi stalno *vraćaju* na ono što je nekad bilo najvažnije, da bi zatim izgubilo svoju važnost... Mi mislimo da smo nešto veoma važno propustili u čitanju Platona, Arostotela, Dekatra ili Kanta... i zato im se stalno vraćamo. Čitava istorija filozofije lebdi između onog najvažnijeg i onog što nam izgleda nevažno. Ko izađe iz tog kruga spreman je da sebe, na kraju, fatalno – osakati. Jer, po pravilu, on neku svoju "kućicu u cveću" počinje da zamišlja kao najažniju stvar na svetu.

Ali, posao filozofa je sazdan tako da on mora da se kreće napred, pa onda zaustavlja, i čak vraća nazad, da bi opet krenuo napred... To je, bez sumnje, njegova neudobna, ali sudbinska putanja. Zašto neudobna? Zato što, u njoj, čitava filozofija mora filozofu stalno da bude pred očima. Pri tom, filozof u svom diskursu uvek polazi od nekih pretpostavki i pokušava da sebi o njima položi račune... Međutim, poći-od-pretpostavke, to podrazumeva i neki prekid, neko zaustavljanje. A već time, filozof nam nudi izvesno opredeljenje, stav ili stanovište; samo, na tom fonu se uvek postalja pitanje: šta se time gubi, a šta dobija. U svakom slučaju, filozof nikada ne

uspeva da se radikalno zaustavi, jer u tom krugu u kojem nevažno postaje važno, a važno nevažno, ničeg definitivnog nema, sem samog tog kruženja. Nije li onda pomenuto kruženje, to lutanje kroz istoriju filozofije od Talesa do savremenih filozofa, jedina i najvažnija pretpostavka svake filozofije?

Neko bi mogao da kaže da nas to uvodi u jedan relativizam koji, takoreći, protivureči samome sebi, jer isključuje sve neupitne pretpostavke, da bi sebe proglasio jedinom neupitnom pretpostavkom. Taj neko bi dalje mogao da tvrdi: možda postoji nešto što svakoj filozofskoj upitnosti uvek, u svim ili samo nekim prilikama, izmiče kao nejasna, nesvesna ili, čak, ne-u-računljiva, pred-racionalna pretpostavka? Drugim rečima, možda odgovor prethodi pitanju koje, naprosto, ne može da ga dosegne?

Filozofi koji s ponosom veruju u nadmoć discipline s kojom se bave na ova pitanja bi, bez predumišljaja, odgovorili sa: ne. Nema te prepostavke koju filozofija ne bi mogla da svojom racionalnim moćima evidentira, razmotri i, konačno, uzme u obzir ili odbaci. Da li je, zaista, svojstvo ove discipline da disciplinovano uzima *sve* u obzir? Možda i jeste. Ali, problem nastaje onda kada shvatimo da je sve ili totalitet, zapravo ne-Celo. Da mi celinu, naprosto, ne možemo našim umnim moćima da dosegnemo. Da je skup svih skupova nemoguć. Zato, ako u nekoj konkretnoj filozofiji postoji nešto (nazovimo ga frojdovskim terminom) *nesvesno*, dakle, nešto što je strukturirano kao jezik, što radokalno izmiče filozofskoj samosvesti, da li to onda znači da je takva filozofija, naprosto, loša i da treba naći bolju? Zaista, filozofija može da se definiše kao borba protiv »nesvesnog«, a za ono što je ako ne svesno, onda bar predsvesno. Pa ipak, njom se nikada ne garantuje da će biti nađena puna samosvest jezičkih pretpostavki filozofije. Filozof možda živi u najboljem od svih mogućih svetova, samo što, po pravilu, ne zna kako da se uputi na njegovu adresu.

Logika kapitala

Kapital je vrednost po sebi. Kad „služi“ nečemu drugom, on na okolišan način služi, u stvari, samome sebi, sopstvenom uvećanju. To leži u njegovoj prirodi i predstavlja, u isti mah, njegovu moć i njegovo ograničenje. Znamo u čemu se sastoji moć. Ali, u čemu se sastoji ograničenje? Generalno uzev, u izvesnom *narcizmu* kojim je obeležen kapital. Taj narcizam može da škodi opštem interesu društa koji nije samo

interes za interes, već i za mnoge druge stvari. Tako, recimo, *spekulativni* rast kapitala može da se otuđi od realnog sektora proizvodnje, što onda, naravno, izaziva krizu u stvarnim ekonomskim odnocima. Kapital koji je opsednut spekulativnim rastom mora da za sebe nađe bezbedno finansijsko-kreditno rešenje. Jedini problem je u tome: da li takva stvar uopšte i postoji!? Nije li spekulacija, zapravo, virtuelna realnost kapitala koja je kao potpuno bezbedna moguća jednino u kompjuterskoj animaciji? Bar u današnjem svetu, koji na sebi nosi tragove starog (šmitovskog) koncepta političkog, uvek je moguća i razorna alternativa: da se ta sredstva preusmere i ulože u rat koji (teritorijalno) proširuje Imperiju i, na indirektan način, privremeneo stabilizuju spekulativni postav kapitala.

Kapital u isti mah želi i mora da se širi. Pitanje je, samo: na koji način? On je sam po sebi, ako se prepusti tržišnoj neregulisanosti, dakle ako se ne obuzda nekim merama „sa strane“, *samosvthovito širenje*... On „prirodno“ teži da se učvrsti kao suvereni (bazični) ekonomski poredak. Drugim rečima, njegovo kretanje i njegova sposobnost opšte (tržišne) razmenljivosti, definiše se kao poslednja totalizacija u istoriji, odnosno kao poslednji i zato sveobavezujući *izam*. To kretanje se, u globalnim razmerama, proifiliše kao novi *red* ili kao novi-stari *kapitalizam*.

Bilo je puno teoretičara, od Marksa preko Roze Luksemburg i Lenjina do danas, koji su smatrali da je ekspanzija kapitalizma, koji god oblik da preuzima na sebe – tu bismo, svakako, morali da uključimo i aktuelne procese neoliberalne globalizacije – nešto što u sebi nosi svoju granicu, a to znači i nužni otpor ili negaciju. Dakle, i sama neoliberalna globalizacija javlja se kao, u isti mah, trijumf jednog koncepta „civilizacije“ i kao sredstvo njegovog kraja ili kraha. Tako se *kraj istorije* kao ideja punog zadovoljenja transformiše u ideju kraja kao nužne katastrofe ili, što se svodi na isto – radikalnog obrta, revolucije. To, naravno, možemo nazvati izvesnim kretanjem iz krajnosti u krajnost. Od Da do Ne. Da li to znači i od kapitalizma do komunizma? Da li će slom neoloberalne finansijsko-spekulativne globalizacije nužno proizvesti još jedan pokušaj socijalističke ili komunističke revolucije? Jedno je sigurno. Kriza globalizacijskog širenja kapitalizma je problem koji mora da se nekako reši da ne bi proizveo kontrasvrhoviti, entropijski haos u globalnim razmerama.

Ako priroda kapitalizma podrazumeva *nužno širenje*, što danas najpribližnije znači: stvaranje globalne *Imperije* (Hart, Negri), da li to dolazi

već otuda što je i sam kapital po svojoj prirodi podložan širenju. U tom slučaju, reklo bi se: nema izbora. Kapital nema drugu svrhu nego da se uobliči u globalnu, sistemsku ekspanziju *kapitalizma*, bez obzira kuda to vodi. Ali, šta se dešava ako, bez obzira na moguće korekcije, to vodi produbljenoj krizi? Recimo, zato što u jednom trenutku postaje jasno da kapitalizam nema više kuda da se širi, onda njegovo širenje postaje sve više spekulativno, virtuelno ili ekonomski nerealno?

Kalasična teza istorijskog materijalizma tvrdi dve stvari: (1) ako hoće da opstane, kapitalizam mora da se širi ne samo u pravcu rasta kapitala nego i u pravcu rasta proizvodnih snaga i (2) kapitalizam u jednom trenutku ne može da se širi u pravcu rasta proizvodnih snaga, tako da njegovo širenje (ili: rast kapitala) postaje čisto spekulativno, tj. postaje kretanje koje samo putem novca stvara više novca (N-N') i time zapada u ne-stvarnost i krizu, tj. propada. Informacioni sistem na kojem se temelji ova spekulativna ekspanzija kapitala, na izvestan način, postaje dezinformacioni sistem, jer u njemu funkcionišu dve svrhe – rast kapitala i rast proizvodnih snaga – koje više ne idu „ruku pod ruku". Naime, rast kapitala ide mimo akumulacije proizvodne snaga, tako da u sudnjoj instanci dolazi u situaciju dezakumulacije, tj. gubitka vlastite snage.

Ovaj gubitak snage, po klasičnom (negativno-dijalektičkom) shvatanju, imao bi za nužnu posledicu ili *slom* sistema (njegovo kontraindikativno, autoimuno kretanje) ili *revoluciju* (pojavu subjektivne snage negacije). Revolucija tu ima značenje kako rušenja kapitalizma, tako i destrukcije kapitala kao prvog uzroka, počela, načela samog nastanka kapitalizma. Naravno, ideja o radikalnom ukidanju kapitala podrazumevala je i ukidanje novca kao žarišne tačke istorijskog fetišizma. Istorija je eksperimentalno u više navrata iskušala tu ideju o revolucionarnoj likvidaciji novca (kao i privatne svojine i kapitala), s pretpostavkom da, ako nema novca (N), onda nema ni mogućnosti za rast kapitala (N-N'). Ali, ta ideja se, kao što je poznato, završila katastrofalnim posledicama.

Neoliberalizam je implicitna reinterpretacija istorijskog materijalizma. S njime je istorijski materijalizam postao podložan verovanju da je sam kapitalizam u stanju da se beskonačno i nesmetano širi u pravcu rasta kapitala i da to širenje neće nikada sputavati rast „proizvodnih snaga". Neoliberalizam je, dakle, marksizam lišen kritičke note. Ili, još bolje, on je lišen negativno-dijalektičke i revolucionarne oštrice. On je eshatologija sada

i ovde, za razliku od komunizma koji je eshatologiju shvatao kao daleko istorijsko obećanje. Ali, i eshatologija sada i ovde, kao i svaka eshatologija, sadrži u sebi potencijal kraha ili katastrofe.

Dodirivanje nemogućeg

U vrednosnom (aksiološkom) kontekstu prostor *novog* je uvek, ovako ili onako ograničen, ne samo zato što novo lako postaje podložno ponavljanju, već i zato što se ono, posle habanja, lako prihvata kao provincijalno-novo, palanački-novo, turistički-novo, obezličeno-novo i, na kraju, što prostora (s one strane vladajuće slike sveta) koje bi novo moglo još da osvoji, jednostavno, nema na pretek… Zato umetnost ne može da se ne suoči s bolnim problemom ponavljanja, problemom koji već odavno na ironičan način opseda slikarstvo, taj prenaseljeni ili, što se svodi na isto, suviše skučeni prostor koji nam nudi slikarsko platno. Čini se da je objava smrti ili sama smrt nešto što na zakonodavan način proizlazi iz ponavljanja. Reč je o ponavljanju ustanovljenom unutar zatvorenog, rigidnog identiteta, identiteta kojim komanduje neko restriktivno pravilo. Ponavljanje je ophrvano bolešću na smrt. A neponovljivo je postalo nemoguće. Ili bar, postalo je dodirivanje nemogućeg. Gde je tu, onda, mesto za savremenu umetnost? Da li u efemernom, blistavom (ali bez prevelikog sjaja!) trnutku? Ukoliko se rasprskavaju i same zvezde ili, čak, galaksije, zašto bi onda bilo čudno ako bi se nešto takvo desilo i samoj umetnosti?

Logičko razjašnjavanje misli

Čime se filozofija bavi? Na svojim počecima filozofija se bavila počecima, počelima, načelima. Prvi predmet filozofije bilo je ono za šta bi se, po nekom merilu, moglo reći da je *prvo*. Dakle, ne koješta, brbljanje, *doxa*, već episteme, znanje o onome što je najvažnije ili prvo. Kasnije, usled teškoća na koje je nailazila takva upitnost, mišljenje o prvom, počelu, načelu počelo je da se gubi. Ima li danas uopšte onog „prvog“, „najvažnijeg“ čime bi se filozofija bavila? Gde počinje prvo? Jedno je sigurno: ostao je samo leš ili skelet pitanja o prvom koje je, naprosto (ali ne naprasno), *umrlo*, baš kao što je umrla prava ili čista filozofija. Ukratko, više nije problem šta je prvo, već čime prvim će se baviti neko kada stupi u tekstualnu filozofsku

produkciju. Danas filozofi ili prave slučajne, nekim okolnostima uslovljene izbore toga čime će se baviti, ili „od oka“ biraju šta im je „najvažnije“ i time se, zatim, bave... Postoje jedino – a to zavisi od sredine do sredine – privilegovani okviri, obziri i zabrane. Najzad, ima i filozofa koji veruju – a to je sada, čini se, u velikoj modi – da filozofija nema nikakav svoj, ekskluzivni predmet i da je ona, takoreći, bespedmetna. Neki čak veruju da je danas bespredmetno i baviti se filozofijom. Pa ako je filozofiji da bi opstala na ovaj ili onaj način potrebno mišljenje o prvom, iz toga bi onda sledilo da ona na prvom mestu mora biti posvećena samoj sebi, uz mršavu nadu da to nije, samo, njen isprazni narcizam.

Naročito u XX veku mnogi likovi su hteli da kulpabilizuju filozofiju, da joj „nabiju“ komplekse ili, čak, krivicu. Često se to radilo putem kritike njenog „parazitizma“: filozofija se ne bavi ničim konkretnim, nema svoj predmet, te, prema tome, presipa iz šupljeg u prazno, ili, „u najboljem slučaju“, preuzima tuđa znanja, da bi samo unosila u njih nedoumice, sumnje, ako ne i zbrkane misli. Na taj prigovor filozofi su mogli da reaguju na bar dva načina. Jedan je da ga prihvate, a drugi da ga odbace. Ipak najčešći slučaj je onaj u kojem filozof delom prihvata, a delom odbija prigovor o odsustvu konkretnog predmeta u samoj filozofiji. Po tom srednjem rešenju filozofija u isti mah i ima i nema svoj (konkretni) predmet. Pogledajmo, za trenutak, u čemu se sastoje ove dve mogućnosti.

Danas je i u samoj filozofiji postala prirodna, takoreći samorazumljiva stvar da se ona „kleveta“. Te „klevete“, ako dolaze od samih filozofa, zadržavaju za sebe pravo da sopstvenoj ili: „pravoj“ filozofiji – filozofiji kao „klevetanju“ – pripišu pravo (na pravo) da postoji kao kritičko postojanje. Ali, to ipak znači da filozofija ima konkretni predmet i osigurano znanje. Po ovom shvatanju, filozofija gospodari u svom mikro-zabranu, tj. ima ipak svoj minimalni predmet i cilj, samo što nije uvek lako da se do njega dopre. Taj predmet/cilj je, dakle, po pravilu teško dostupan i zato je privilegija posvećenih. Rezultati ovako shvaćene filozofije danas su ipak – minimalni. Ako ne i bedni.

Pa ipak, takvo shvatanje zastupaju mnogu savremeni filozofi koji, poput Vitgenštajna, smatraju da je svrha filozofije „logičko razjašnjavanje misli“ i da se njeno „delo“ bitno sastoji „od rasvetljavanja“ (v. *Tracratus*, 4.112). Sam Vitgenštajn, takođe, napominje da *rezultat* filozofije nisu „filozofski stavovi“ (znaci navoda su njegovi), već njihovo pojašnjavanje.

Pomalo je nejasno šta bi, u kontekstu filozofije, značila reč *rezultat*, ako ova u sebi ne bi uključivala i nekakve *filozofske stavove*. Da bi neko mišljenje bilo „rezultat filozofije“, ono mora, najpre, da bude razjašnjeno ili pojašnjeno, i to je u redu. Ali, ako bi neko mišljenje (koje? – verovatno: *relevantno*) bilo pojašnjeno/razjašnjeno, zašto ono ne bi, onda, kao „rezultat“, moglo da ima i nekakve jasne ili razgovetne filozofske stavove?

Problem je, verovatno, u tome što je i sam Vitgenštajn u fazi *Tractatusa* imao teškoću da dovede do jasnoće svoju misao ili njene iskaze. Zato je on, uostalom, u pretposlednjem paragrafu bez ustezanja tvrdio da se njegovi stavovi rasvetljavaju time što ih onaj koji ih razume na kraju odbacuje kao besmislene, kad se preko njih popne „napolje“. Ali, autor *Tractatusa* nam ne kaže gde je to „napolje“ i šta uopšte znači to *popeti se napolje*. Da li on misli da je ta misao jasna? U poslednjem paragrafu Vitgenštajn je spreman da strogo ustvrdi kako ono o čemu se ne može govoriti, o tome moramo ćutati, s tim što je više nego očigledno da se on sam u *Tractatusu* nije držao tog pravila. Naime, nije se pridržavao pravila ćutnje, mada je to pravilo proglasio jedino ispravnom metodom filozofije.

Nema sumnje da ove nejasnoće i paradoksi baciju ozbiljnu senku na Vitgenštajnovu tvrdnju o filozofiji kao logičkom razjašnjavanju misli. Ali, šta uopšte znači razjasniti, rasvetliti ili pojasniti neku misao? Majka detetu pojašnjava svoju misao. Da li je to filozofija? Isti slučaj imamo onda kada učitelj razjašnjava neke svoje misli ili kada to čini profesor na fakultetu.

Kad je neka misao rasvetljena? Bez sumnje, kad u njoj nema *mraka* nego *svetslosti*. Ali, šta te metafore znače? Kojim sredstvom i postupkom, merilom ili kriterijumom filozof može stići od mraka do svetlosti, od nejasnog do jasnog? Videli smo, Vitgenštajn se poziva na logiku. Služeći se logikom, filozofija „mora da učini jasnim i oštro razgraničenim misli koje su inače, takoreći, mutne i rasplinute“ (isto). Dakle, jasne misli moraju da se razgraniče od nejasnih. Ali, to je banalnost na koju pretenduje skoro svaka misao dostojna same sebe.

Ipak, ovde je u pitanju filozofija. Ako jasni, razjašnjeni, rasvetljeni stavovi ne bi bili „filozofski stavovi“, šta bi oni onda bili? Jedno je sigurno: Vitgenštajn nas ostavlja u nedoumici, mraku i nejasnosti pred pitanjem: šta bi uopšte takvi stavovi bili? I da li je moguća filozofija bez filozofskih stavova? Problem je utoliko veći što on, u istom tom paragrafu (4.112) tvrdi to da „filozofija nije teorija, nego aktivnost“. Ali, tek ta tvrdnja je veoma

nejasna! Ako filozofija nije teorija, onda ni logika ili logička torija nije teorija, već je samo izvesna aktivnost. Samo, zašto jedna teorija ne bi u isti mah bila i teorija i aktivnost? Zar nije svako mišljenje ili svaki diskurs svojevrsna aktivnost? U Vitgenštajnovom slučaju reč je o aktivnosti logičkog razjašnjavanja misli. Zar to ne radi i teorija? A često i ideologija, mitologija, nauka, religija itd. Međutim, logička aktivnost u svim tim kontekstima ne bi smela da se poziva na logičku teoriju. Kakva bi onda to bila aktivnost? Teško je poverovati da ovakvo radikalno konfrontiranje teorije i aktivnosti može da nam pojasni ili razjasni bilo šta.

Reći da je svrha filozofije logičko razjašnjavanje misli može da se shvati bar na dva načina. Najpre, (1) ako je filozofija logički razjašnjena misao, ona je onda, u isti mah, izvestan skup (jasnih) filozofskih stavova. Zatim, moguće je i shvatanje po kome (2) definitivno logički razjašnjene misli ne postoji, jer sam proces logičkog razjašnjenja je beskonačan (a možda je i u Hegelovom smislu „loše beskonačan“). U ovom drugom slučaju, postavilo bi se pitanje: ako jedna misao nikada nije na konačan način logički razjašnjena ili rasvetljena, zašto bi to onda bila njena prednost u odnosu na one filozofije koje se u takvu proceduru ne upuštaju? Koje u sebi nalaze neku granicu. Nije li to, možda, samo jedno uzaludno cepanje dlake na četvoro? I zašto bi se, onda, odbacili oni filozofski pokušaji koji svoje stavove/misli pokušavaju da artikulišu i razjasne nekim drugim sredstvima, a ne logičkim ili ne prvenstveno logičkim?

Tragovi bez tradicionalizma

Tradicija može da se oživi u veri da je ono staro (uvek) bolje od novog, sadašnjeg, pa i budućeg. Čovek koji stari podložan je promeni vere: od vere u budućnost, on se lagano prepušta veri u prošlost. Time odnos prema tradiciji postaje totalizacija koja je centrirana u prošlosti, koja je dužna prošlosti, koja sav svoj smiso duguje onom izvornom, iskonu, početku, arhe-u. Time se ustanovljuje tradicionalizam kao slepa ulica: postojanje bez budućnosti i nade, usidrenost u prošlom kojeg više nema, ako ga je ikad i bilo sem u idealizovanom ili fanzakmatskom obliku. Ipak, tradicija je izvesno ponavljanje i ono može da se prihvati iz znatiželje, s idejom istorijske pouke o kontinuitetu, ali i o diskontinuitetu, pa najzad i iz kreativnog, otvorenog, inovativnog pristupa tragovima života na nekom

prostoru. Religiji i nacionalizmu, ukoliko su u simbiozi sa tradicionalizmom, takvi inovativni odnosi prema tragovima kulture i života ne samo što nisu potrebni, već su i ugrožavajući. Nacionalizmu je potrebna religija ali samo zato da bi se on u njenoj „otvorenosti“ za arhaično bez mnogo obzira, dobro – ugnjezdio. Ipak, sama religija, bar ona Hristova, je kosmopolitska. Ona ne trpi nacionalističku isključivost. Najveći kritičar nacionalizma nije Marks nego Isus! Otuda je Hristovoj etici ili njegovom učenju ljubavi potpuno tuđ kleronacionalizam. Eto zašto je kleronacionalizam, čim ga u jednoj sredini ima, odmah prisutniji više nego što je potrebno. Ako je uopšte potrebno.

Sintetička moć

Svet je na kraju XX i početkom XXI veka, pravo govoreći, još uvek daleko od toga da bude oslobođen legitimacionih učinaka metafizike subjektivnosti. Jer, taj svet i dalje istrajava u obeležjima *modernosti*. Bez sumnje, neuspeh svih teorijskih i praktičkih pokušaja *definitivne sinteze*, odnosno *velike sintetičke priče* očigledan je, ali on ne isključuje minimalne, pa i osrednje sintetičke zahvate. U stvari, nalog sinteze je nalog idejnog i političkog grupisanja, pod kapom većinske odluke: Stvar bez koje svet danas ipak ne bi bio moguć. Analitički um nije uspeo da od pojedinca načini, kako bi rekao Sartr, *zrno graška u konzervi*. Sintetička veza je neophodna isto toliko koliko i slobodan pristup njoj. Astronomi veruju da je *singularitet* središni deo crne rupe i da se u njemu sve čestice rastvaraju, usitnjavaju i iščezavaju, a možda i prelaze u neki drugi vid energije. Slično se dešava sa singularitetom individua. Dakle, singularitet je u stanju da individuu – ono nedeljivo – usitni, rastvori, poništi i, zapravo, obeznačaji, ali u isti mah on može nju i da transformiše u neku drugu "energiju", u neki drugi proces koji, u odnosu na ovaj analitički aspekt singularnosti, ima sintetičko značenje.

Da li se time posvedočuje paradoksalna mogućnost koju Zoran Đinđić u *Jeseni dijalektike* definiše na sledeći način: "iskustvo koje je rodilo metafiziku subjektivnosti postalo je njen grobar.” Zatim, ovaj autor to na sledeći način obajažnjava: “Ovde ne mislim u prvom redu na politički neuspeh zahteva za definitivnom sintezom, nego na okolnost da se dijalektika znanja preselila u tabor trezvenih, na stranu onih koji svoj identitet nisu vezivali za ishod potrage za definitivnim utemeljenjem znanja. Pojedinačne nauke su mogle ravnodušno posmatrati agoniju filozofije samo

zato što su posedovale permanentni dokaz vlastite izvesnosti: krajem 18. veka one su već postale deo 'proizvodnih snaga'" (1987. god. str. 91).

Iz toga vidimo da domašaj prirodno-naučnog tumačenja i legitimacije sveta nije mogao prekoračiti načelo instrumentalizacije. To je moglo da potisne izvesnu filozofiju, odnosno da je prepusti njenoj *agoniji*. Ali, takođe, ta vrsta legitimacije nije mogla da i sama ne bude sužena! Nema sumnje da i Đinđić to uviđa onda kada kaže: "Prirodne nauke su uspešno upravljale suženom ideološkim fundamentom građanskog sveta, legitimišući ga vlastitim neospornim uspesima u razdoblju 'poizvodne snage rada'. Međutim, već u XIX veku pokazuje se da to nije dovoljna kompenzacija za onu funkciju koju je u evropskom srednjem veku obavljala teologija" (*isto*, 94-95).

Štaviše, Đinđić će dodati da potreba za saznanjem celine i dalje postoji, gotovo kao antropološka konstanta... Iza te potrebe se, bez sumnje, krije i potreba za širom legitimacijom građanskog sveta od one koju može da pruži instrumentalni um. Sve to, bez sumnje, može da se formuliše i drugačije. Recimo ovako: iza idelogije analitičkog individualizma krije se sintetičko kretanje društvene moći, oličene u ekonomiji, politici i ekspertskom znanju, elitizmu. Pri tom, ostaje neophodno pitanje: zašto je utemeljenje/legitimisanje građanskog sveta na fonu instrumentalnog uma nužno – suženo? Zato što je građanski svet, u stvari, utemeljen na liberalnim načelima kao minimalnoj univerzalnosti subjekta (bez gospodara), a maksimalne univerzalnosti razmenskih odnosa i finansijske moći (sa gospodarom). Često se priča o liberalnom utemeljenju društva svodi samo na apologiju individualizma i singulatiteta, dakle, apologiju koja postaje savršena onda kada iz sveta isključi svako sintetičko kretanje. Odnosno: kada svet prepusti crnoj rupi. Ali, pre ili kasnije pokazuje se da je takvo isključenje sinteze samo prividno, da je to samo jedna među mnogim, ali u datom trenutku vladajuća – ideologija. Jer, pokazuje se da je moć sintetičke moći smeštena iza leđa ovih ”atomiziranih” individua. Pokazuje se, takođe, da singularitet tih individua predstavlja, u stvari, najbolji mehanizam (apriorne) legitimacije bilo koje sintetičke moći koja se uklapa u ideju hegemone Moći.

Kada Đinđić govori o tome da se dijalektika znanja preselila u tabor trezvenih, kojima nije stalo do definitivnog utemeljenja nego do učešća u proizvodnim snagama, odnosno u instrumantalnoj legitimaciji modernosti

onda tu imamo činjenicu da je to još uvek pitanje utemeljenja-putem-prakse, odnosno putem izvesne sinteze teorije i prakse, pa onda i sinteze između supstance i subjekta, sinteze koja još ne iskoračuje iz metafizike subjektivnosti nego je, samo, na drugačiji način profiliše. Očigledno: izvesna kritika filozofije subjektivnosti je bila i ostala neophodna. Ali ona sama kao takva (tj. kao kritika) već je i sama jedna filozofija subjektivnosti (naprosto: implicitno ili eksplicitno, kritika je to – *uvek*!), tako da ona ne može da bude destrukcija načela subjektivnosti kao takvog nego, u najboljem slučaju, može da bude zahtev za njegovom re-definicijom. Isto važi i za ono što možemo nazvati supstancijalnim u vrednosnom smislu. To je uvek performativni učinak izvesne sinteze. Ali, ta sinteza ne može da se postavi kao bogom dana, makar se ona danas hegemono profiliše kao sinteza slobode (pojedinaca za singularitet) i oligarhijske, ekonomske, političke, kompetencijske moći.

Etika solidarnosti

Nema konačnih rešenja, ima samo simulacije i simulakruma konačnog rešenja. Jedno rešenje klizi ispod drugog. Ono, kao rešenje stvarnog problema, samo po sebi je nužno, ali je i nemoguće kao *konačno* rešenje. Zato su sva rešenje u istoriji samo simulakrumi lišeni uporišta u originalu, u izvornom, utemeljujućem, suštinskom, ukratko, lišeni su antecedentnog ili konsekutivnog Identiteta. To na sebi svojstven način kaže i Delez u *Razlici i ponavljanju*: "Simulakrum nije kopija, već on *izokreće* (podvukao: M. B.) sve kopije, izokrećući *i* modele: svako mišljenje postaje agresija." U tome, bez sumnje, ima istine. Dekonstrukcija (a tu ubrajam i Delezovu poziciju) zna i te kako da iziritira one filozofe koji nikakvo izokretanje modela ne mogu ni da zamisle…

Sam Derida kaže da je izokretanje opozicija uvek ne neki način violentno, a bez izokretanja hirovitih opozicija ni jedna *etablirana* hijerarhija vrednosti ne bi mogla da se uzdrma. Ipak, ono što dekonstrukcija nudi to nije nikakva silovitost, niti je to operacija kojom se uspostavlja nova hijerarhija vrednosti; pre bi se reklo da nas ta operacija otvara za simulaciju/simulakrum jedne nove hijerarhije. Jer, tamo gde razlika i ponavljanje zauzimaju mesto identičnog i negativnog, identiteta i protivrečnosti, tu se novi "poredak"/"hijerarhija" vrednosti ustanovljuje kao

mesto simulakruma.

Bodrijar je pokazao da onog trenutka kada je uzdrman pojam upotrebne vrednosti kao granični pojam Marksove kritike liberalnog kapitalizma, odjedared sve postaje simulacija i simulakrum. Naprosto, u tom slučaju nema više privilegovanog referenta, nema onog Stvarnog, tako da ubuduće ni umno više ne može da bude stvarno, kao što ni stvarno ne može da bude umno. Hegelijansko-marksistička perspektiva osmišljevanja istorije iščezava, ali za sobom ostavlja nerešeno pitanje: za šta će, ubuduće, istorijske borbe da se vode? U svetu simulakruma moguće su samo sumboličke razmene koje ne samo što nemaju privilegovanog referenta nego ga ne mogu ni imati, bar ne zadugo, kao što nemaju ni obavezujući opšti ekvivalent. Dakle, taj fantazmatski svet ne bi mogao, bar ne postojano, da u sebi sadrži ništa, pa samim tim ni danas hegemonu viziju spekulativnog kapitalizma!

Ipak, to nije odgovor na pitanje za šta ćemo se boriti, angažovati, intervenisati. Nije moguć opšti ekvivalent, pošto on zastupa kao privilegovanu razmenu ili razmenske odnose koji nivelišu ravan životnih razlika. U vladajućoj ideologiji razmena profiliše pravdu po sopstvenom modelu, kao pozitivitet koji ne dopušta iznimke. Srećom, moguće je u društvu boriti se za solidarnost koja čini dostupnom pravdu-koje-nema, pravdu s one strane razmenskih odnosa, dakle, pravdu koja je pravda zato što je uvek još-ne-moguća. Dakle, ono jedino što je moguće, to je da se grupišemo oko nekog simulakruma, neke razlike, neke neistovetnosti sa sobom. Svako nereferencijalno mišljenje ili mišljenje simulakruma postaje otpor ili, čak, agresija, već samim tim što pruža osnovu za moguće grupisanje, moguću solidarnost. Dekonstrukcija pruža otpor svakom supstancijalnom zbližavanju ljudi. Ona je etika i, dakle, intervencija zato što otvara perspektivu neočekivanih oblika zbližavanja, solidarnosti ljudi, gde bi se, ipak, respektovala osobenost, singularnost svakog pojedninca...

Filozofija koja to nije

Danas se filozofija svodi na diskurs bez početka (počela, načela). Ali, pošto je filozofski diskurs po definiciji diskurs početka, onda se on u prethodno pomenutom kontekstu profiliše kao diskurs početka bez početka ili bez pravog početka. Dakle, kao ne-filozofija. Odnosno, kao diskurs koji

previđa početak, kojem nedostaje početak ili koji ga ni ne želi. Nama savremenicima takvog bitisanja filozofije ostaje da se upitamo: zašto se i gde se u filozofiji danas zagubio diskurs početka, počela, načela? Moguće je, naime, da diskurs bez pravog početka nema početak zato što ima osiguranu polaznu tačku o kojoj se filozofski ne raspravlja, koja se ne dovodi u pitanje, koja se ne-odgovorno uvažava, odnosno koja je toliko *samorazumljiva* (kao neupitna stvar verovanja) da se ni ne postavlja kao početak, počelo, načelo nego se postavlja kao bezobzirna dogma koja odmah izaziva sankcije prema svemu što njoj – prigovara. Tako, onda, svako ko *dirne* u tu dogmu ili to samorazumljivo, dogmatičko, nedodirljivo i, zapravo, anti-filozofsko mnenje, dakle, tu neprikosnovenu polaznu tačku ove ne-filozofije ili pseudo-filozofije biva automatski ekskomuniciran iz filozofske zajednice.

Danas u izvesnoj vrsti filozofije ovakvu vrstu ne-filozofske nedodirljivosti oličavaju na prvom mestu logički stavovi *identiteta* i *protivurečja*. Oni su se u sklopu izvesne filozofske tradicije nazivali načelima. Međutim, u našem pragmatičnom vremenu oni se rađe označavaju kao *stavovi*, što deluje benigno i ne traži nikakvo posebo obrazloženje. Važno je da se stav identiteta i stav protivurečja uvažavaju, a pitanje zašto bi se oni uvažavali se, naprosto, ne postavlja. U tom pogledu postoji, takoreći, izvesna logička cenzura. Naravno, mi znamo da tamo gde rečeni stavovi imaju neprikosnoveno važenje nije mnogo važno kako ćemo njih nazvati i da li ćemo ih uopšte imenovati. Retorika tu ništa naročito ne menja.

Pri tom, jedno je sigurno: na fonu ovih „načela“/„stavova“ filozofija se danas profiliše, najpre, kao strogo analitička procedura koja je, pravo dovoreći, ako ne poslednji onda prilično istrajni ostatak metafizičkog nasleđa u savremenoj mišljenju. Budući da je svoje sintetičke pretpostavke ostavila daleko iza sebe, analitička procedura suviše često podseća na siroče bez roditelja. Ali, to omogućuje da se ova procedura posmatra i kao veliki poštovatelj naloga koherentnosti koji se, u krajnjoj instanci, svodi na tautološku doslednost.

Ukratko, analitička procedura koja pokušava da bude filozofska strategija *bez početka* uspeva samo da svoj (metafizički) početak zabašuri time što se izdaje za filozofsku strategiju bez opravdavanja ključnih pretpostavki koje uvode u igru. Naravno, te pretpostavke koje se tako uvode u igru uvek su doksatičke, a ne filozofska. Iako nikad nije definitivno, opravdavanje je u filozofiji svakako neizbežno. Zato filozofija koja polazi od

nerazmatranih pretpostavki nužno gubi status filozofije. Tzv. *analitička filozofija*, u meri u kojoj nije spremna da preispita svoje logičko-analitičke pretpostavke (a njih ni neće moći da ispita isključivo logičko-analitičkim prosedeom jer bi to bio *petitio principii*) zapravo i nije filozofija. Odnosno, to je samo još jedna „filozofija“ koja je nalik oku koje ne vidi svoju slepu mrlju. Ukratko, to je filozofija koja ne zna zašto je filozofija, pa već zato i nije filozofija.

Njen ne-filozofski i protiv-filozofski karakter ogleda se i u zahtevu da filozofija mora da se bavi jasnim stavovima i mislima. Ali, čak su i ti početno jasni stavovi i misli podložni daljem razjašnjavanju, "logičkom razjašnjavanju" ili "rasvetljavanju" (*Tractatus*). Ovaj na prvi pogled veoma razložan stav, povlači za sobom niz problema. Naš život i naše okruženje nisu nimalo jednostavni, jasni, prozirni, svetli, lišeni zagonetki, protivurečnosti i paradoksa. Ako u takvom životu uvažavamo samo ono što je jasno i što može da se "logički razjasni" i "rasvetli", onda ćemo tako iniciranu filozofiju ubrzo da svedemo na prosijački štap. Ona neće imati nikakvih dodirnih tačaka sa stvarnim, spornim, dramatičnim ili paradoksalnim oblicima života i svešće se na jalovo "rasvetljavanje" nečega što se isključivo sredstvima logičke analize ni ne da rasvetliti. Mrak će uvek ostati iza. Možda je zato i sam Vitgenštajn tvrio, na kraju *Tractatusa*: "Moji stavovi rasvetljavaju time što ih onaj tko me razumije na kraju priznaje kao besmislene kada se kroz njih, po njima, preko njih popeo napolje." Pisac *Tractatusa*, za razliku od mnogih drugih analitičara, znao je za finalnu besmislenost procedure logičkog razjašnjavanja misli ili, što se svodi na isto, znao je da pre ili kasnije mora da se "popne napolje". Jedan od važnih ciljeva savremene filozofije glasi: kako da se "popnemo napolje" iz onoga što se još uvek zove "analitička filozofija"?

Antagonizam između utemeljenja i rastemeljenja

Tradicionalna metafizika je brinula o utemeljenju sveta, ne vodeći previše računa o njegovom rastemeljenju, o raspadu, razobručenju vladajućih slika sveta. Pokazalo se da je briga o konačnom utemeljenju Sizifov posao, da se na „vrh“, na „brdo“ nije stizalo... Rastemeljenje je proces koji se uvek pojavljivao kao kontrasvrhovitost, iza „najboljih“ filozofskih težnji za građenjem jedne piramide koja će doveka trajati. Na

kraju je proces uvek-novog, uzaludno-novog utemeljenja počeo da liči na parodiju. Zatim su došli sitni, slabo misleći skeptici, koji, ukoliko su želeli da „rasčiste teren“, a da pri tom i dalje zadrže status filozofa, morali su da zadrže neke samorazumljive, neupitene postavke koje su bile, samo, surogati nedodirljivih stavova. Tek u novije vreme, pojavli su se pokušaju razumevanja složenog filozofskog odnosa između utemeljenja i rastemeljenja. To razumevanje moralo je, na prvom mestu, da razdelotvori svaki idejni ekskluzivizam.

Ključno pitanje, u toj ravni, postavilo se kao pitanje: kako misliti rastemeljenje sveta, a da se ne uništi, destruira sama veza, sama procedura utemeljenja? Kako misliti diskontinuitet, a da se ne uništi kontinuitet? Najzad, kako misliti društvenu vezu kroz raskid-bez-raskida društvene veze? Da li se društvena veza mora uvek misliti kao neka vrsta (finansijskog, ideološkog, moralnog itd.) duga? Jedno je sigurno: dug je uvek vezan uz pozitivne, sistemske vrednosti, a raskid sa dugom liči, takoreći, na slom sistema. Kako je moguće rastemeljenje u uslovima nužnog, nezaobilaznog utemeljenja sveta? Rastemeljenje – što je, skoro bismo mogli da kažemo, *uzaludni* posao dekonstrukcije – ne može biti samo još jedno ustanovljenje ili stvaranje ustanove rastemeljenja, ustanove koja, po pravilu, počiva na nekim načelima.

U filozofiji su uvek postojale reči koje su imale „utemeljujuće“ značenje za čitav misaoni postav. To, bar naizgled, važi i za najnovije post-filozofske pokušaje „utemeljenja“ filozofije. (Kažemo *filozofije* podrazumevajući da tu više nije reč o misaonom logocentrizma, bilo u maksimalnoj, bilo u minimalnoj, recimo, analitičkoj varijanti.) Na prvi pogled, moglo bi se reći da u Deridinoj dekonstrukciju ima više takvih „utemeljujućih“ reči i da se reč *différance* (ili: *rAzlika*) izdvaja samo po svojoj markantnosti. Ipak, i tu je odmah vidljiv izvestan problem. Takve „utemeljujuće“ reči u dekonstruktivnom postavu, na „čelu“ sa rečju rAzlika, imaju *primarno* (ipak, da li je i ta stara metafizička reč, koja naglašava prvenstvo, u ovom konstekstu umesna?) *rastemeljujuće*, a ne *utemeljujuće* značenje. Kako je to moguće? Može li se reći da tu, jednostavno, imamo proceduru ili proces u kome se, naprosto, zamenjuje tradicionalna kategorija *utemeljenja* novim, dekonstruktivnim konceptom *rastemeljenja*?

Sama operacija je post-metafizička... Neobičnost ovog Deridinog koncepta-protiv-kategorije ogleda se u činjenici da se *différance*/*rAzlika* čita

na isti način kao i normalna *différence*/*razlika*, mada se, naravno, piše drugačije (s ortogafskom greškom). Ovo čitanje na isti način stvara iluziju pravilnosti, ispravnosti nečega što nije ni pravo ni ispravo. Potrebno je, u ovom trenutku, napomenuti da ta neobična (fonetsko-lingvistička) razlika u rAzlici sugeriše pomisao da tu imamo jedan prelomni trenutak: pokušaj uspostavljanja nekog drugog jezika, drugog u odnosu na standardni semantički jezik u kojem reč *razlika* funkcioniše na uobičajen način. Taj drugi jezik je jezik s one strane „ispravnog". S one strane „ispravnog" kojim komanduje metafizika, semantika, logika i logička načela: identiteta, protivurečja, isključenja trećeg i dovoljnog razloga. Ipak, u izvesnom smislu, taj drugi jezik u odnosu na uobičajeni, bio bi, možda, jedino istiniti jezik, bez obzira što on ništa ne imenuje, ništa ne označava sem onog što je označiteljski izgovoreno, ukratko, sem jezičkog traga. Dakle, imenovanje i njegova semantičko-epistemička funkcija su na strani govora, diskursa, ali ne i na strani pisanja-traga-istine. Pouka mišljenja rAzlike glasi: u svemu što se uzme u obzir kao prisutno imenovanje ili kao imenovana prisutnost, u svemu tome već počiva prethodno dati rad, tragovi i istina (ako je to istina) rAzlike.

Evo kako je tu funesu Derida objašnjava u *Frojdu i sceni pisanja*: „Bez sumnje, život se štiti ponavljanjem, tragom, rAzlikom. Ali treba biti oprezan s tom formulacijom: nema života koji je *prvo* prisutan da bi se kasnije štitio, odlagao, čuvao u rAzlici. Sama rAzlika konstituiše suštinu života. Ili, bolje reći: pošto rAzlika nije nikakva suština, pošto nije ništa, ona nije živa ukoliko je određena kao *ousia*, prisutnost, esencija/egzistencija, supstanca ili subjekt. Treba misliti život kao trag pre nego što se biće određuje kao prisutnost. To je jedini uslov da bi se moglo reći kako život *jeste* smrt, da su ponavljanje i onostranost načela zadovoljstva izvorni i prirođeni samom onom što prekoračuju" (J. Derrida: *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967., str. 302).

Grubo rečeno: u funkciji, sablasti, aveti ili duhu rAzlike stoji to da je ona ono što prethodi. Svaku od tih reči bi trebalo staviti pod znake navoda. Jer njihova standardna značenja nas privode jednoj semantičkoj doslovnosti koja, ovde, nudi samo izvesno značenje bez značenja. Zato je, najzad, i sama rAzlika „nešto" što nema nikakvo drugo značenje sem „značenje" dekonstruktivne intervencije. Međutim, tamo gde ova ipak nekako *izostane*,

imamo kontracelishodnost, kontraindikaciju ili autoimunost datog identitarnog postava.

Ali zašto je dekonstrukciji potreban taj drugi jezik, to odstupanje od uobičajenog govora? Da li zato što je Derida tom operacijom hteo da naglasi činjenicu da mi, u stvari, ulazimo u jednu novu epohu, epohu čija ključna tendencija je rastemeljujuća ili radikalna, odnosno ona koja sve velike priče, holizme, svetsko-istorijske antagonizma, protivurečnosti itd., teži, jednostavno, da rastvori u razlike? Nije li to gledište ipak previše optimističko?

Reč *epoha* prejako zvuči. S dekonstruktivnom tendencijom, s njenom pojačanom intervencijom moramo računati danas više nego što je to bio slučaj u prošlosti. Moramo s time računati u nadi da je to, ipak, neka vrsta civilizovanog proračuna, doduše druga u odnosu na onu koju obično vrši tzv. civilizacijska racionalnost (proračunljivost, kalkulabilnost). Pa ipak, ipak, daleko smo još od nove epohe, ako o toj Stvari uopšte i može biti govora. Možda i sama reč epoha, sa svojim holističkim pretpostavkama ovde naprosto nije podobna. No, bilo kako bilo, mi još uvek živimo u dobu u kojem hegemonu ulogu imaju identiteti, protivurečnosti i, čak, antagonizmi. Zato je prvi „zadatak“ savremene filozofije to da se izađe na kraj sa *antagonizmom* između utemeljenja i rastemeljenja, da uspostavi izvesnu produktivnu dinamiku u odnosu ta dva momenat ili, ako hoćete, u odnosu filozofije i post-filozofije.

De-sedimentacija taloga

De-sedimentacija je poziv na tumačenje, na novo tumačenje… računajući da su efekti izvesnog tumačenja već sadržani u sedimentiranim zančenjima. De-sedimentacija deblokira tradiciju i tradicionalizam, i tako izlazi u susret novim tumačenjima. Dakle, ona odbacuje staru varku o "autoritarnoj tišini" vrednosti-po-sebi. U takvoj “tišini” je, navodno, sve rečeno još pre prve reči i prvog tumačenja. De-sedimentacija problematizuje recepciju istorije svih, pa i artističkih vrednostoti. Ona je raskid sa prvom i jedinom istorijom, ali taj raskid je već sadržan i u isti mah "zaboravljen" u prvoj istoriji... Raskid koji vrši desedimentacija može jedino da se iščita u ključu jezičkog obrta u filozofiji i umetnosti.

U analitičkoj ravni posmatrana, funkcija imenovanja umetničkog dela

nužna je bar iz *dva* razloga. Najpre, (a) zato što se imenovanjem kao izvesnim označavanjem postiže mogućnost identifikacije rada, dela, vrednosti. Naime, umetničko delo – za razliku od potrošnih/upotrebnih dobara – ima osobenu, singularnu egzistenciju koja zaslužuje i osobeno imenovanje. Pri tom, pozivanje na ime/naziv ovog dela samo je glavni ili "najprirodniji" način njegove identifikacije. Delo, međutim, možemo identifikovati i pomoću potpisa umetnika, datuma nastanka, opisa upotrebljenog materijala, formata, tehnike, raznih ekspertiza itd., i na kraju će ono, svakako, dobiti svoje ime, makar to bilo i jedno: "Bez naziva". Hoće li, time, dobiti i izvestan – identitet?

Neki kič ili loša slika naprosto nema imena i autora; njoj ime nije potrebno jer je dovoljno reči da je to kič ili, recimo, "zalazak sunca", koji ("zalazak") nije njeno lično ime nego svojevrsni naziv artikla, etiketa! Takav rad je samo ono što jeste, dakle, jedan među mnogima kič i van toga nije ništa. U pitanju je već napravljena, re-produkovana stvar koja služi, izvesnim ukusima, kao zamena za *umetnost*. Međutim, neobično je to što i najbolja umetnost može, *možda*, da vremenom zapadne u kič ili u bezličnost, efemernost, neimenljivo i nearhivirano.

Ključan je momenat arhiviranja. De-sedimentacija nije toliko istorijski prikaz/presek artističkog fenomena onako kako je to (nužno subjektivno) dostupno jednom umetniku, nego je, pre, ustanovljenje izvesne *arhive*! Zašto arhive i u kom smislu arhive? Na ova pitanja najlaše ćemo odgovoriti ako se, za trenutak, vratimo problemu imenovanja. Likovna imena/nazivi – videli smo – vrše, najpre, posao *označavanja* (identifikovanja) i *tumačenja* (re-kontekstualizacije) predmeta na koji se odnose. Time se, međutim, njihova funkcija ne iscrpljuje. Važan je i jedan momenat koji, na prvi pogled, ne deluje previše zanimljivo.

Reč je, naime, o tome da ime/naziv ima posebnu, neki put teško primetnu funkciju. Ono nije zanemarljivo sredstvo koje iščezava onog trenutka kada se upotrebi, bilo sa svrhom identifikacije nekog objekta ili s namerom tumačenja, jer je u isti mah – događaj. Kakav događaj? Pa događaj sopstvenog *pominjanja*. Odnosno označiteljskog pojavljivanja u kontekstu jezika ili, što se svodi na isto, unutar raspoložive mreže imena-označitelja. Zahvaljujući označiteljskoj prisutnosti u jeziku, umetničko imenovanje ima, pored funkcije označavanja i tumačenja, i funkciju izvesnog – *arhiviranja*. Ali, kao što je imenovanje u isti mah arhiviranje, isto tako je i svaka

označiteljska konfiguracija koja se javlja *u okviru* umetničkog jezika deo izvesne arhive. De-sedimentacija na svoj način problematizuje tu činjenicu, pa se, tako, ujedno profiliše kao svojevrsna (fukoovska) arheologija: refleksija o umetničkom arhivu. Samo, ona je na strani tumačenja koje razdelotvoruje vrednosti. Zato arhiva nije isto što i metafizička večnost. U nju se ulazi, ali se iz nje i izlazi... Danas je situacija takva da u umetnosti ima preteranog razdelotvorenja: stvaraju se vrednosti koje iščezavaju čim su načinjene, oglašene i pripremljene za arhivu. Razdelotvoruju se vrednosti koje su svoju vrednost (po sebi) decenijama smatrale nedodirljivom.

Istina bez obaveze

Aristotel u *Metafizici* na više mesta zastupa uverenje da je istina: reći za ono što jeste da jeste. To shvatanje ne stoji *samo* u osnovi teorije istine kao korespondencije, kako su mnogi verovali. Ono, pre bi se reklo, stoji u prećutanoj ili izričitoj osnovi i mnogih drugih, ako ne i svih (!), shvatanja o istini. Ima tome više razloga. Osnovni je: ko god da tvrdi, u bilo kom konceptualnom registru, za *ono što jeste* da *nije* nužno bi se ogrešio o istinu. Zato, svako ko ne želi da se ogreši o istinu mora reći da jeste ono što jeste ili da nije to što nije. S druge strane, svako ko da neku (bilo kakvu) definiciju istine moraće uvek, u svim kontekstima/situacijama da ustvrdi da je istina to što ta definicija tvrdi da jeste, a ne nešto drugo i suprotno.

Tako, recimo, ako je Brut ubio Cezara onda reći da on nije ubio Cezara naprosto bi se kosilo s istinom. Ili, ako bi neko rekao da dva i dva nisu četiri, taj bi imao ozbiljan problem da to obrazloži, pa ukoliko to nije u stanju, onda bi razumno bilo pretpostaviti da on namerno ne govori istinu... To su samo dva primera. Ima ih, naravno, bezbroj. Svi oni ukazuju na činjenicu da za pitanje o istini nije važno kakve je prirode ono što jeste, da li materijalne, idealne ili neke treće (ako takve ima). Naime, kakve god prirode (ili kakvoće) da jeste to što jeste, važno je samo i samo to da se za njega kaže da jeste (ako jeste) i da nije (ako nije). Važna je, dakle, formalna saglasnost između onoga što jeste i toga što se tvrdi da jeste.

Tako shvaćen Aristotelov stav još ne insistira na bilo kakvoj ontološkoj obavezi. Recimo, on ne insistrira na punoj podudarnosti ili čak istovetnosti mišljenja i bića, kao u Parmenidovom slučaju. U Aristotelovom shvatanju istine ne sugeriše se niti se odlučuje o tome *šta* jeste ili *da* sve

jeste, dakle, ne odlučuje se o ontološke statusu vlastite tvrdnje. To shvatanje samo po sebi još ne podrazumeva nikakvu ontološku poziciju. Naravno, sam diskurs o onome (ili: nečemu) što jeste dopušta mogućnost ontološke interpretacije. Samo to nije obavezujuće. Vlastitu ontološku poziciju Aristotel razvija počev od nekih drugih pretpostavki koje, naravno, ne isključuju ni ovaj postulat o istini kao usaglašenosti rečenog i postojećeg. Ali, istina je formalno obeležje diskursa, njegova sposobnost da se usaglasi sa svojim predmetom. Tačka, to je sve. Samo, ipak, da li je to sve? U Aristotelovom stavu o istini (implicitno) se tvrdi to da, ukoliko neko pretenduje na istinitost, on onda ne može da govori o nečemu što jeste da nije ili o nečemu što nije da jesta, šta god da reč *jeste* i reč *nije* znače, koju god obavezu da na sebe preuzimaju.

Ta nemoguća nesaglasnost (ili nemoguća protivurečnost) javlja se pre svega kao logička, a tek zatim i kao ontološka: nemogućnost pripisivanja nečemu što jeste (nekim stvarima, događajima, idejama) obeležja koja mu protivureče. Dakle, takve protivurečne tvrdnje se logički (zahvaljujući načelu protivurečja) i ontološki (zahvaljujući primatu bića) unapred isključuju kao neistinite. Preostaje samo to da se o onome što jeste tvrdi da jeste i o onome što nije da nije...

Ipak, ostaje činjenica da se Aristotelovo shvatanje istine može interpretirati ne samo na formalan nego i na sadržinski (ontološki) način. U istoriji metafizičkih sistema ova ontologizacija istine se po pravilu i dešavala kao, takoreći, fatalna strategija. Dakle, nužno se davala prednost istini koja je utemeljena u ontološkoj strukturi samog sistema. Smatralo se da legitimnost istine mora da počiva na samom primatu bića. Biće (tj. imenički oblik od glagola *biti*) je ono prvo što se nudi istini. Potrebno je, samo, tu njegovu raspoloživost za istinu verodostojno predstaviti (re-prezentovati) u govoru. Biće se nudi govoru. Ali govor je sam »kriv« ako mu biće kao biće, ipak, nije dostupno.

Naravno, ovaj koncept ontološke, a zatim i bilo kakve druge *sadržinske* utemeljenosti istine prošao je kroz različite epizode *neuspeha* i na kraju je, čini se, definitivno – propao. Postavlja se pitanje: šta je ostalo? Da li su ti neuspesi označili sam kraj koncepta *istine*? Da li je sa propašću ontološke ukorenjenosti istine ugrožen i koncept istine kao formalne saglasnisti u jednom govoru koji pretenduje na istinu? Svakako: ne. Jer, aristotelovski pofilisana istina je ostala, ipak, kao sastavni deo logike,

odnosno logičkih načela protivurečja (A nije ne-A) i isključenja trećeg (ako A nije ne-A, onda važi A je A; treće je isključeno). Ta načela nam, u stvari, govore o istini i neistini. Istina nije ne-istina; ali ako istina nije ne-istina, onda važi tautologija koja glasi: istina je istina. I to je, zapravo, identitarno shvatanje istine. Veliki deo savremene filozofije drži se takvog *ispraznog*, logičkog ili jezičkog shvatanja istine. Ono nam o ničemu ne kaže ništa ili, što se svodi na isto, kaže nam da jedno ništa nije ništa drugo nego – ništa. Srećom, ljudi imaju sposobnost da u nekom ništa ponekad ipak vide *nešto*. Filozofu tada ostaje da se upita da li postoji bilo kakva istina koja funkcioniše u tom ništa-koje-je-ipak-nešto.

Haos razlika

Iako je krajnji predmet svakog pozivanja-na (referiranja) nedostupan samom pozivanju, ipak to ne znači da je svako pozivanje-na izlišno i fantazmatsko. Naime, ako ni jedno referiranje ne dopire do dna samih stvari, do svog krajnjeg predmeta, to ipak ne znači da ono ne postoji ili da predmet samog referiranja (referent) ne postoji. U pitanju je, pritom, značenje reči *postoji*. Jer, ta je reč mnogoznačna. Najčešće, njom se hoće reći da nešto postoji »u stvarnosti«. Ali moguće je i tvrditi da postoji nešto što "u stvarnosti" ne postoji. Zato je "normalno" praviti razliku između dva istinita iskaza: (1) "Brut je ubio Cezara" i (2) "Petar Pan zna da leti". Reč je najpre i u najširem smislu o razlici u kontekstu. Prvi od ova dva iskaza ima istorijski, stvarnosni kontekst, a drugi ima izmešljeni, tj. fikcionalni (nacrtani) kontekst. I zatim bi se reklo da je svaki od tih iskaza istinit u svom kontekstu.

Ali, nema konteksta koji bi bio kontekst svih konteksta. Možda bi to bilo moguće u svetu u kojem su, kako bi rekao Parmenid, mišljenje i biće istovetno, ali takvog sveta nema. Dakle, svi konteksti kad se uobličavaju u tekst, odnosno u neko jezičko, govorno, misaono pozivanje-na antecedentni objekt, u stvari se pozivaju na jedan kontekst do kojeg nikad ne dopiru, koji ostaje izvan domašaja. Kant je taj kontekst nazivao *stvar po sebi*. U odnosu na njega, koji je, reklo bi se, *nemogući* kontekst svih konteksta ili *nespoznatljivi* svet svih svetova, svako pozivanje-na (bilo šta) ostaje u svojoj srži ipak, ipak *fikcionalno*. Dakle, mi ne samo naše fantazme nego i ono "najstvarnije" (šta god da je to) živimo kao fikciju. Ili kao simulaciju.

Nikakva totalizacija – a u istoriji filozofije ih je bilo na pretek – ne može da zatvori taj krug. Nije moguća ni ideja o krugu krugova. No, ako je to slučaj, onda se postavlja pitanje: šta nam preostaje? Šta našem pojmu postojanja (ili: onoga što jeste, bivstvujućeg u bilo kom registru) preostaje?

Da li je istina moguća u nekim kontekstima u kojima ona jednostavno protivureči samoj sebi? Da li je moguće da, iako je reč o istoj istini, ona u različitim kontekstima može da protivureči samoj sebi? Da li je nužan "relativistički" pristup pojmu istine? Ili je ipak moguće i nešto tako kao apsolutna ili bezuslovna istina? Ova poslednja bi, onda, bila ili istinita van-svakog-konteksta, neuslovljena bilo čime, lišena datih merila (kriterijuma) itd., ili bi bila istina u svim kontekstima, a to se, verovatno, svodi na isto. U svakom slučaju, to bi bila istina koja svoju istinitost nosi i čuva u sebi samoj. Da li bi takva, bezuslovna istina mogla da se postavi u poziciju privilegovanog konteksta ili konteksta-nad-svim-kontekstima? Taj krajnji, bezdano-izmičući kontekst može se, u nedostatku boljeg termina, nazvati *haosom*. To da mi živimo u haosu, koji definišemo (ili: protiv-definišemo) kao svet bez identiteta ili svet radikalne razlike, možda je jedina naša bezuslovna istina. Da li jedina? Nije li svaki pokušaj da se bezuslovnosti haosa, u kojem živimo, doda i bezuslovnost nekog poretka-načela u stvari neka vrsta kompenzacije ili čak natkompenzacije koja ima isključivo psihološko obeležje?

Jedno je sigurno. Bezuslovno obeležje haosa u kojem živimo u izvesnom smislu preokreće najstarije shvatanje istine kao istine bića (onoga po čemu jeste sve što jeste). Tradicionalno shvatanje istine je ovu, zajedno sa njenim kontekstima, privodilo nekom konstruktu koji je mogao da se profiliše i kao totalizacija, odnosno kao konstrukt svih (drugih) konstrukta. Ali, istorija je pokazala da svaka totalizujuća strategija pre ili kasnije (kontrasvrhovito ili kontraindikativno) – pucketa... Svaki takav pokušaj je, Derida bi rekao, po pravilu obeležen *autoimunošću.* Nije li ova autoimunost, u stvari, svojevrsna osveta haosa?!

U svakom pojedinačnom slučaju, autoimunost totalizujućeg hoda govori nam da je kontekst svih konteksta opet samo haos i da jedino o njemu, haosu, može da se govori kao o univerzalnoj, svudprisutnoj istini. Haos znači da nam istina, kao prisutnost onoga što jeste/postoji, uvek, na sve strane – izmiče. Haos je haos razlika i on je drugo ima za ono neidentično, ono što se ne da (nikad do kraja) identifikovati. Ljudi, a s njima i filozofi,

žive u haosu od kako je sveta i veka i teže da taj haos disciplinuju, primire i skrate, da sopstvenu egzistenciju osiguraju u njemu, da se mentalno okruže bezbednim konstrukcijama i tome slično. Sve to, ukoliko se shvati kao *krajnji cilj* (Telos ili Eshaton), naprosto je uzaludno. Uzaludno je verovanje da je moguća i nužna neka strategija svođenja, redukcije na ono minimalno-sigurno, na male i sigurne konstrukte čiju bezbednost nam garantuje Okamov brijač ili nešto slično. Bezuslovnost neidentičnog stoji u temelju kako totalizujuće, tako i fragmentarne misli, uključujući i onu koja bezbedno-analitički dlaku cepa na četvoro.

Ova teza o haosu deluje kao anti-filozofska ili pred-filozofska, a u stvari je post-filozofska. Jer, takoreći oduvek svi filozofi misle isto, a reč je o tome da se misli različito. Ili: rAzličito. Dakle, da se različito misli i kao predmet i na različiti način. Ponavljanje kojim komanduje razlika (ne-red, haost) treba, dakle, da se predmetno misli upravo kao ponavljanje kojim komanduje razlika, ali i na način ponavljanja kojim komanduje razlika. To su suptilne, ali značajne razlike u poimanju razlike. Iz svega toga sledi da nam i adekvatno mišljenje ponavljanja sveta, njegovog prostorno-vremenskog razastiranja i samo mora da se shvati kao adekvatnost kojom komanduje razlika.

U stvari, ova postfilozofska strategija (koja je kriomice prisutna na rubovima svih filozofija) zahteva od nas da *razliku*, *čisti razliku*, *razliku u ponavljanju* ili *rAzliku* stavimo na mestu koje se u klasičnoj metafizici označavalo kao mesto prvog i da, pritom, logiku i logos svekolike metafizike, jednostavno, razdelotvorimo. No tu se, odmah javlja mali problem. Haos razlika ne može da se misli, da se semantički artikuliše ili jezički i pojmovno identifikuje *bez paradoksa*. Ključni paradoks sastoji se u sledećem: radikalno shvatanje razlike izriče nešto što je, strogo uzev, neizrecivo. Razlika se, u stvari, ne može semantički identifikovati, jer sama operacija identifikovanja nam sugeriše pomisao da razlikom komanduje isto. To može da se iskaže i na drugačiji način. Semantička identifikacija misli razliku na način kojim komanduje isto, dakle, logika i njeno načelo identiteta. Zato tu razlika ne može da se uspostavi kao čista razlika (ili: rAzlika koja je razlika različita od semantički skraćene razlike), a to znači da čista razlika biva *potisnuta*. U tom potiskivanju imamo upisanu čitavu istoriju zapadne metafizike, koja traje i danas.

Moralno poboljšanje

Politika je oduvek bila najveći proizvođać zla u istoriji. Da li je tako i u naše vreme, sada kada svetom gospodari koalicija tzv. *najdemokratskijih država na svetu*? Čini se da jeste. Mada se, u isti mah, nešto u odnosu na kolonijalno i totalitarno razdoblje promenilo. Međunarodna pravna regulativa ili, kako bi rekao Kant, objektivirani moral u mnogo čemu je suzio polje političkog imoralizma. Ipak, situacija je i dalje daleko od idealne. Ona otvara prostor za ozbiljno – kako se nekada govrilo – *moralno poboljšanje* života, društva, čoveka, zato što moral posrće pred ostalim vrednostima društva. A sve to pod uslovom da za tako nešto čak i u najdemokratskijoj politici uopšte i postoji volja. Da li se ta politika rukovodi načelom najviših vrednosti u životu, društvu? Ako na deklarativnom planu ona to čini, ipak, po nekom ukletom pravilu, takve namere se uvek izjalovljuju. Uvek se pokazuje da postoje brige koje su preče od moralnih briga. Pa, ako se kojim slučajem desi da tih prečih briga nema, onda bi se one brzo izmislile.

Mi znamo: najpreča briga svake politike je uvek bio *neprjatelj*. Njegov lik se ili već poseduje ili unapred izmišlja. On je u svim političkim poslovima pretpostavljen, letentan, tj. postoji i pre nego što se pokaže da postoji da bi se kasnije pojavio u svom stvarnom obliku. Zato se „neprijatelj“ na neki nači smešta u kategoriju legitimne političke paranoje. Prvo geslo političke paranoje glasi: iako propovedamo mir, mi se spremamo da neprijatelja što pre likvidiramo. Tako neprijatelj postaje ključna moralna kategorija koja nema mnogo obzira prema stvarnim moralim vrednostima. To je kategorija koja ili instrumentalizuje ili suspenduje sve druge moralne vrednosti. Da li je to uslovnost koju u sebi nosi demokratija? Jedno je nesumnjivo. Demokratija se ne može *svesti* na konfrontaciju sa neprijateljima „otvorenog društva“. Ona nije ni puka procedura, mada bez procedure nje ipak nema. Nije ni manipulativna zaštita ljudskih i političkih prava u svetu u kojem elementarno pravo na život nije zaštićeno. Najzad demokratija, u svetu razobručenih hiperprofita, u kojem umiru milioni dece i ljudi od gladi, faktički uzev, ima jasno koruptivno i manipulativno obeležje.

Aktuelna civilizacijska briga o razmeni i interesu, tj. o sticanju i podeli materijalnih dobara ne vodi naročitog računa o moralinim razlozima. Tu gde caruje briga o neprijatelju i za interes, tu – na veliku ili malu žalost

civilizacije i demokratije – za moral mesta nema. Pa ipak, iz nekog razloga (koji sigurno nije humanistički) savremena civilizacija ostavlja sve veći prostor za moralno delovanje. Jadati se samo da je situacija *grozna*, vodi u defetizam. Da li je sadašnji zaborav morala parada i provizorijum ili će to biti pokretač i šansa za dalje kretanje? – to, naravno, niko ne zna. Skeptici će reći: nema teorije da iščezavanje morala nudi bilo kakvu šansu za obnovu. I zaista, možda za neke ambicioznije moralne projekte danas zaista „nema teorije", ali morala ipak mora da ima i uvek će ga biti. Samo što je neki put potrebno da se podsetimo da i on postoji i da se na njega prečesto zaboravlja. Moralu ne treba moralizam, već konkretna, praktična briga i angažman.

Artistički nalog istine

U istoriji umetnosti ideal artističkog predstavljanja dat je s nužno pratećim nalogom Istine. Pa ipak, umetnost nikad nije bila u stanju da osigura, otelotvori i odelotovri taj ideal, i zato se koristila konvencionalnim skretanjima, okolišenjima i kompenzacijama koje su, samo, *simulirale* ostvarenost naloga Istine. Umetnost je oduvek bila simulacija istine i najčešće uz podršku spoljašnjih, ne-artističkih, konvencionalnih modela re-prezentacije onoga što se u datom trenutku osvedočuje kao hegemona slika sveta. Umetnost je najčešće tu sliku prihvatala bez protivljenja. I tako je to trajalo od iskona do danas. Ali, već se u pred-modernoj umetnost pojavila i rđava savest u vezi s pitanjem: kako odstupiti od naloga Istine da bi mu se na okolišan i bolji način ipak pristupilo? Odstupanje od ideala istinitog predstavljanja uvek je postojalo u umetnosti i ono nam je govorilo da ona, umetnost, šta god da još jeste, u isti mah jeste i izvestan *neuspeh*, neuspeli nastup, pristup ili prestup naloga Istine. Umetnost je oduvek bila iskrivljena slika istine ili, ako hoćete, laž!

Ipak, odstupanje od Istine moglo je da bude bilo voljno bilo nevoljno. U samoj ideji ili idealu istinitog predstavljanja nevoljno je prisutna mogućnost neuspeha, tj. nemogućnost njegove potpune realizacije i, eventualno, mogućnost samo izvesne *aproksimacije*. Između onoga što doista jeste i istinitog predstavaljanja svuda – ne samo u umetnosti nego i u nauci i filozofiji – postoji izvestan *razmak* koji ne dopušta da se (epistemički) ideal realizuje u punom smislu te reči. Taj razmak njega čini jalovim konstruktom. On na pasivan način ugrožavao pretenziju umetnika na

istinsko predstavljanje religijske, ideološke, filozofske slike sveta. Zato je u jednom trenutku umetnost odstupila od ideje istinitog predstavljanja i od različitih oblika *kompenzacije* ove nemogućnosti da se *razmak* između epistemičkog ideala i prakse premosti. Pri tom, umetnost nije odustala od vlastite forme kao forme reprezentacije. U stvari, ona je *nezamisliva* bez predstavljanja. Pitanje je, samo, kakav (čulni i duhovni) oblik tog *a predstavlja b* se uspostavlja u umetnosti posle napuštanja u suštini platonovske ideje o *istinitom predstavljanju*, čiji *ideal* je bio *a predstavlja a* ili ideja predstvlja ideju.

Istorijski gledano, tek moderna umetnost je u jednom trenutku došla u iskušenje da *negira* ne samo pojam *predstavljanja* nego i pojmove *istine*, *estetike* i *filozofije*. To je bilo presecanje Gordijevog čvora. Jer: šta ima filozofija da se meša u artističke poslove?! To mešanje posebno je neprihvatljivo onda kada se vrši sa stanovišta, navodne, epistemološke superiornosti filozofije. Prodor konceptualnog u umetnost je, reklo bi se, pokazao da je umetnost (njen status) na valjan način moguće promišljati tek ukoliko se tim promišljanjem ona u isti mah (performativno) stvara. Umetnost se na taj način prepoznaje i definiše samom umetnošću. Ipak, kasnije se pokazalo da je izvesna novija, ne-tradicionalna filozofija, naročito francuska škola poststrukturalizma, ipak pogodna za tumačenje savremenog umetničkog kretanja. Samo, u prisustvu te (post) filozofije umetnost nije gubila svoje pravo na vlastito, konceptualno samoprofilisanje i samotumačenje.

Raskid sa tradicionalnim, vladajućim konceptom filozofije je, bez sumnje, bio raskid sa oduvek neupitnim i neprikosnovenim nalogom Istine. Šta košta da košta. Ali, potrebno je, ovde, shvatiti razmere tog raskida. Naime, iako je raskinula sa intrinsičnim konceptom Istine, umetnost ničim nije bila sprečena da iz nekih svojih razloga *instrumentalizuje* ovu ili onu istinu (tačno predstavljanje, kopiranje itd.), a zatim i filozofiju (ideju, manifest, koncept, projekt itd.). U danas aktuelnim kontekstualnim (= onim koje se tiči stvarnosnih okolnosti: ulice, trga itd.) intervencijama umetnosti *polazna* (i samo polazna) tačka je ono što postoji (sklop stvari, događaja itd.) onako kako postoji. Ali, upravo najstariji koncept istine glasi: istina je reći da jeste ono što jeste (dakle: da je sama stvarnost). U savremenoj umetnosti taj koncept nije cilj po sebi, već sredstvo i okvir u kojem se interveniše. Stvarnost se interaktivno preoblikuje, a da se, pri tom, ne vrši nasilje nad

njom. Istina je umetnosti potrebna, ali ne da bi se pristupilo njoj, već da bi se odstupilo od nje. Ako dakle u umetnosti ima neke istine po sebi, to je onda istina o večitom odstupanju od suviše učvršćenih, stereotipnih, sedimentiranih istina...

Načelo koje to nije

Da li je moguća filozofska kritika tzv. *osnovnih zakona ili principa mišljenja*? Da li je moće preispitivanje pozicije ili funkcije koju ti zakoni/principi imaju u logici? Izvan logike oni ne važe ; bar ne obavezno. Ali šta je sa logikom i njenim upotrebama ? Da li je moguća filozofska kritika tih načela ukoliko ona ne bi počivala na strogo logičkim pretpostavkama? Ili je nužna (ako je moguća) ona kritika identiteta koja bi počivala i sama na načelu identiteta? Ali, ako se sa stanovište identiteta kritikuje sam identitet, da li je onda iz tog zatvorenog kruga uopšte i moguće izaći?

Na prvi pogled, ključna dilema bi mogla da glasi: da li je moguća kritika rečenih zakona/principa logike sa nekog van-logičkog stanoviša ili je ona moguća samo kao imanentna logička kritika i, dakle, kritika koja teži samo da učvrsti poziciju i funkciju tih zakona/načela u korpus logičke misli? U istoriji filozofije bilo je podjednako tih pokušaja, da se ili (1) napusti opterećujuća uloga logike-identiteta i da se prihvati neka druga logika, recimo dijalektička, mito-poetčka, nedosledno-ideološka itd., ili (2) da se odbace loše individuacije načela identiteta i zatim da se tako pozicija onog istovetnog sa sobom učvrsti makar i na nekom minimalnom prostoru. Ali novija kretanja u filozofiji pokazala su da je kritika identiteta moguća i sa jednog stanovišta koje strogo logički koristi sam identitet ili istovetnost sa sobom pojmova da bi ih uperio protiv generalno uzev identitarne strategije.

To na prvi pogled deluje nemoguće, jer ako su stav identiteta, protivurečja, isključenja trećeg i dovoljnog razloga zaista načela ili zakoni logike (bar prva dva-tri), onda jedna negativna kritika tih načela/zakona koja bi polazila od pretpostavki logike, to jest istih tih zakona, jednostavno, ne bi bila moguća a da, pritom, ne protivureči samoj sebi. Videli smo da je moguća imanentna kritika čiji je cilj da logički formalizam usmeri u valjanom pravcu, u pravcu odgovrajućih sadržaja (to je, uostalom, i sam Aristotel radio). Ali ovde se postavlja pitanje o korenitoj kritici koja sledi

logiku istog sve do momenta u kojem se profiliše *ograničenost* logičkih pretpostavki ili zakona, onako kako se oni obično upotrebljavaju.

Da li jedna takva radikalna kritika može odmah da se odbaci kao puka metafizika, ako ne i nešto gore? Čak i kada bi takva kritika bila metafizička, ona ne bi mogla da se tek tako odbaci. Za tu uzdržanost postoji jedan veoma važan razlog. Naime, i sami formalnologički zakoni kao zakoni mišljenja predstavljaju skup metafizičkih teza koje bi trebalo *a priori* da važe. Dakle, logika sa svojim pretpostavkama nije nešto izvan metafizike. To potvđuje i činjenca da se logički stavovi često zovu *načelima*. Oni koji rađe upotrebljavaju reč *stavovi* čine to ili iz navike ili zato što osećaju problem, ali se ne upuštaju u njega. Pa i dosta česta sintagna *logički zakoni* ili *zakoni mišljenja* ne ukazuje na nikakvu nauku, pošto ukazuje upravo na neprikosnoveno metafizičko (= dogmatsko) obeležje stava identiteta. Ali, naravno, matafizika istog, na čelu s načelom identiteta, ne može tek tako da se odbace. Nju ni dekonstrukcija ne odbaciju «tek tako». Ona je samo spremna da kritikuje njene različite upotrebe.

Civilizovana smrt dece

Velika je zablida ako se misli da bi pitanje bede, gladi i umiranja u svetu moglo da se reši ekspanzijom ničim sputanog kretanja kapitala u svetu ili jednostavnim odbacivanjem takvog globalnog, svetsko-istorijskog kretanja ili tendencije. Umiranje dece zbog nedostatka lekova, vode i hrane nije prirodna (ili: samorazumljiva) pojava i nužnost u svetu koji za hranu i lekove, jednostavno, ne želi da zna. Hrana i lekovi su proizvodi, a kapital je oblik unutar koga se danas proizvodi sve. Voda se, pritom, zagađuje. Ipak, kapital je neophodan da bi se formirala farmaceutska industrija koja proizvodi lekove. Samo, ostaje pitanje: lekove – za koga? Odbacivanje međunarodnog finansijskog kapitala značilo bi i odbacivanje mogućnosti da se napravi fabrika koja će proizvesti lekove koje sirotinja, međutim, ne može da kupi. Problem je u tome što proizvod te fabrike, sa civilizacijske tačke gledišta, mora da bude ekstraprofit koji, s jedne strane, uglavnom izmiče oporezivanju i koji se, zatim, realizuje na drugom mestu, a ne tamo gde žive bolesni i gladni. Takav ekstraprofit, bez sumnje, čak i one zaposlene, a još više nezaposlene, ostavlja u bedi i očajanju. Ključni pitanje je: kako da se međunarodni kapital drži u granicama profita, a ne ekstraprofita, ili bar u

granicama progresivno oporezovanih ektraprofita. Taj problem, naravno, nije samo lokalni nego je i globalni.

Kada su u Nemačkoj *antiglobalisti* dočekali predsednika Buša s parolom: "Globalizujte solidarnost, a ne rat" (ta parola je i sama *globalizovana* u svetskim medijima) postavilo se pitanje da li je ta sugestija bila ozbiljna. Ili je njena namera bila da se Bušova/globalna (i možda, generalno uzev: neoliberalna) politika *moralno* inkriminiše? Bušov prećutni odgovor na tu sugestiju bila je priprema za *drugi* Rat u zalivu.

Ostaju pitanja: zašto je solidarnost tako teško prihvatljiva? Zašto su mnogo prihvatljiviji – mržnja, nasilje i rat? I još, u ponajboljem slučaju – ravnodušnost?! To su, bez sumnje, pitanja (o) *odgovornosti*. Ali kakve veze ima odgovornost sa kapitalom, sem ako nije reč o odgovornosti upravo za rast kapitala? Očigledno, odgovornost se danas profiliše kroz vrlo značajne kontroverze između neoliberalnog koncepta *globalizacije* i kritičkih (ne samo antiglobalističkih) otpora.

Na lokalnom nivou problem je još manje rešiv nego na globalnom. Zato bi, na pitanje: *da li su deca koja umiru od bolesti ili gladi lokalni ili globalni problem*? – dosledni neoliberal odmah odgovorio: *lakalni*. Ako je slobodno svetsko tržište globalni problem, negativni efekti tog problama su po pravilu – lokalni. Ako su životni procesi u XX veku u razvijenim liberalno-demokratskim državama ipak omogućavali elementarnu zdravstvenu brigu o deci, to ne može da se zahvali liberalnoj *neintervenciji* u ekonomske procese, već pre (1) demokratskoj regulaciji i (*redistributivnoj* – tu reč ne treba sakrivati) intervenciji koja podrazumeva skretanje sa slobodno-tržišnog, samoregulišućeg kursa u pravcu socijalne bezbednosti i (2) monopolskoj poziciji najrazvijenijih država u sticanju multinacionalnih hiperprofita, što na "slobodnom" svetskom tržištu ima značenje privilegovanja bogatih ili svojevrsne *reditribucije* u njihovu korist.

Savremeni proces globalizacije se, dakle, ustanovljuje kao skup svetskih procesa koji su ovlašćeni da brinu pre svega (ako ne i isključivo) za *ekstraprofit*, a već mnogo manje ili, bolje reći, nimalo za ljudski život. A time, naravno, *liberalni* koncept blagostanja zaista postaje (selektivni!) izvor blagostanja za neke, samo ne i za decu koja umiru i kojoj je neophodna solidarnost… A od nedostatka lekova, po izveštaju UN, umire preko deset miliona dece godišnje.

Dokumentarno tkanje

Pojam *dokumenta*, kako su ga shvatale *tradicionalne* istorijske nauke, pruža otpor strategiji tumačenja koja bi od njega htela da načini jedan od ključnih pojmova savremene umetnosti. Međutim, artistička praksa sugerisala je značajna preinačenja u tom pojmu, a time i u njegovom tumačenju. Tu promenu pratili su i lomovi (ili: epistemološki prelomi) koji su se dogodili u teorijskoj praksi u drugoj polovini XX veka. Ovde ćemo istaći važne promene u shvatanju dokumenta na koje je *eksplicitno* ukazao Mišel Fuko u *Arheologiji znanja* (Pariz, 1969).

Već na samom početku svoje knjige, Fuko se zalaže za to da pojam *dokumenta* bude temeljno pretumačen. Ubuduće, on više nije sredstvo rekonstrukcije (tradicionalnog) referencijalnog diskursa, već je predmet jednog novog diskursa koji „u naše vreme teži arheologiji – intrinsičnom opisu spomenika“ (v. *Arheologija znanja*, str. 10. prevod: Mladen Kozomara). U ovom novom, arheološkom diskursu važnost ima, dakle, samo sam dokument, a ne ono na šta se on odnosi. Nisu važne antecedentne istorijske reference ili stvarni istorijski spomenici, pošto je dokument sam po sebi postao svojevrsni spomenik, monument. I to je, onda, povoljna situacija ne samo za arheološku, već i za noviju, artističku obradu, re-elaboraciju, bez obzira što su motivi tih obrada potpuno različiti.

U Fukoovom shvatanju očigledno postoji izvesna *pregrada* između instance dokumenta i instance života. Ta pregrada svedoči o nemogućnosti velikog, holističkog *svođenja* jednog na drugo. Dokumentarno tkanje savremene umetnosti, kao i ovih arheoloških dokumenata, nije više usredišteno u sveobuhvatnom, logocentričkom pojmu Istorije čiji krajnji cilj bi bio pomirenje svih protivurečnosti života, odnosno eshatološki kraj Istorije. Umetnost je u svom dokumentarnom tkanju i u odnosu na život – *druga* instanca (od lat. *instare* – stajati na nečemu, nastojati), dakle, u isti mah drugo mesto i drugo nastojanje.

Ipak, nije reč o krutoj izolovanosti metafizičkih „sfera“. Jer, i u dokumentu i u umetnosti ineterakcije i interferencije sa životnim sadržajima su ne samo moguće nego i nužne. Ovaj paralelizam između arheološkog i artističkog shvatanja dokumenta, naravno, ne znači da su te dve instance, ta dva mesta i dva nastojanja – istovetni. Uostalom, i u klasičnom razdoblju kad je izgledalo da umetnost *služi* bibliji, religiji, teologiji, ideologiji, ona je

ipak u sebi čuvala i delić nečeg „svog“. U modernosti, međutim, ta „samosvojnost“ se radikalizovala, a i danas se može reći da umetnost i teorija ljubomorno čuvaju svoju osobenost. Dakle, čini se da među njima postoji pregrada, ali, za razliku od modernosti (koja je, naročito u liku apstraktnog slikarstva htela da tu pregradu učini nepremostovim), savremena pregrada između umetnosti i teorije dopušta prekoračenja, interakcije i interferencije, slične onima koje su oduvek postojale između umetnosti i života. Zato su mnogi umetnici, češće na posredan (analoški i spontan) nego na neposredan (teorijski) način, bili inspirisani ne samo Fukoovim shvatanjem dokumenta nego i samim poststrukturalističkim konceptualnim strategijama koje su pogodovale *otvaranju* instance arta kao savremenom čoveku dostupnog *mesta drugog* ili *heterotopije*.

II Pranačelo je želja

O ljudskoj nedokazanosti – Smisao de-reprezentacije – Poreklo predrasuda – Utemeljenje putem prakse – Kratak kurs dekonstrukcije – Biti na svom mestu – Pranačelo je želja – Telo je osuđeno na ne-mesto – O merilu svih stvari – O asketskom idealu – Formatiranje – O najlepšem među ljudima – Mrak je uvek tu – Neizrecivo je temeljni uslov govora – Obmanjujuća depolitizacija – Trauma realnog – Patos vrednosti – Umirujući postupak – Ironija našeg doba – Istina kao nedostatak

O ljudskoj nedokazanosti

Dugo se verovalo da je ono *jedno* bolje od *mnogog*. Sad se, rađe, veruje da je *mnogo* bolje od *jednog*. Ali mnoštvo reči još ne čini misao mudrom. Da li je mudrost danas uopšte i poželjna? Uvek su moguće nedovoljne i suvišne reči. Najzad, ono drugo ili sasvim suprotnom od toga što se tradicionalno smatralo mudrim još ne čini reči *zaista* mudrim. Postoje one reči koje su se, svojom mnogilikošću, odmetnule od reči. Ali, zašto su uopšte mnoge reči odmetničke? Zašto se mnoge reči čine drugim od standardno-mudrog? Ili pametnog. Šta su one krive? Zašto u rečima osigurana mudrost gubi identitet mudrog? Bez sumnje: mudrost je jedna zato što je i ono na šta se ona odnosi – jedno. Mudrost se odnosi na jedno i prvo, a ne na nešto drugo i drugorazredno. Zatim, ona se ne odnosi, bar ne u isti mah, na jedno i na nešto potpuno suprotno tome. Ona nije ništa izvedeno i dopunsko, kao što nije raspričano, razvodnjeno ili nešto što samo sebi protivureči. Najzad, iz svega toga sledi da je *jedna mudrost*, o kojoj je govorio još Tales, u stvari, mudrost Jednog, prvog, izvornog, počela ili načela. Mada sam Tales reč *načelo* nije pominjao. Za njega je mudrost sadržana u vodi, jer voda je ono po čemu jeste sve što jeste. Mudro je biti u vodi, sa vodom, pomoću vode.

Biraj jedno jedino, kaže nam prvi filozof, smatrajući, verovatno, da je to neophodno zato što je mnoštvo – privid, opsena, *doxa*. Biraj jedno jedino dobro, zato što je već sam taj mudri izbor *dobar*, zato što od samog početka istinito, dobro i lepo (ili poetsko) padaju u jedno (načelo). Odmetništvo je nepoželjno, jer ko zna šta nas na njegovim krivinama očekuje, koje neočekovano-drugo. Naravno, iz svega rečenog, sledi da to jedno i prvo može biti to što jeste samo i samo ukoliko je istovetno sa sobom, ukoliko se nije odmetnulo od sebe, priklonilo nečemu tuđem, ukoliko se nije otuđilo! Počelo ili načelo mora biti istovetno sa sobom, pošto u protivnom ne bi bilo Jedno, pri sebi, neotuđeno, jedno jedino, jedino-dobro, autentično, pa bi, prema tome, u sebi nosilo podsticaj za razno-razne priče koje, kako bi Tales rekao: *pričaju u vetar*.

Povest filozofije posle Talesa je pokazala da je moguće *gomilanje*, da je moguće *mnoštvo* čak i tih priča o jednoj mudrosti i o jedinom (jedinom)

počelu/načelu. Štaviše, umnožavanje načela je postalo moguće i unutar jedne mudrosti, odnosno filozofije. To je na neki čudan način bilo pravedno: ono jedno filozofije se u njoj samoj, u njenom trajanju rastočilo, odmetnulo, otuđilo od ideala. Štaviše, civilizacija je pokazala da je produkcija načela moguća i izvan nje same, recimo, u pravnoj, političkoj, institucionalnoj itd., praksi. Moguća je i mahinalna produkcija načela koja (načela) u tom slučaju postaju jezik brbljivaca. Taj jezik je, po pravilu, učvršćen, osiguran nasiljem, bilo ono legitimno ili ne... Naravno, takva hiper-produkcija načela lišena je one u filozofiji uvek prisutne upitnosti koja mišljenje načela nalazi u jednoj mudrosti ili koja jednu mudrost nalazi u mišljenju načela. Ipak, reklo bi se da su danas brbljivci, hteli mi to ili ne – trijumfovali. Filozofija se rastvorila u pričice, što znači da jednu istinu/mudrost nije našla. Neko bi mogao da kaže: nije li ona grešila već u tom trenutku kad je Jednu istinu/mudrost tražila? Samo, šta ako je ona nju *morala* da traži? Šta ako je definicija filozofije ljubav prema onome što se ne može naći?

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

Ako je Talesov neuspeh, ujedno, neuspeh svih onih koji su težili jednoj mudrosti i jednom jedinom dobru, onda ima nešto u toj hvale vrednoj štedljivosti na rečima što se, ipak, pokazuje, iskazuje kao nedorečeno ili nedokazano. Ako se brbljivost jednom za svagda uklonila iz filozofije, ipak ostaje činjenica da je filozofija tokom svoje povesti naveliko pričala i tom pričom pokušavala da zatrpa rupu kuju je sama izdubila u sebi, taj manjak, rečenog i dorečenog, kazanog i dokazanog. Možda je mudrost jedna, ali do nje dopreti nije lako, ako nije i nemoguće, jer kada se *jednom* do nje i dopre, njen smisao je u stanju da se, drugi ili treći put, dakle, ubrzo – odmetne, otuđi, izobliči. Naravno, filozofima nije preostalo drugo nego da, *svako na svoj način*, traži put do jednog jedinog, pa je, na kraju, svekolika filozofija počela da liči na brbljanje koje odlazi u vetar. Počela je da liči na ono protiv čega je oduvek bila, na *doxu*.

Samim tim što je rana helenska filozofija putem sumnje potisnula u stranu *mit* i *doxu*, to još nije značilo da se time potisnulo ili izgubilo ono

naivno ili nekritičko osećanje neposredne-izvesnosti-ispričanog, koje je *mitu* i *doxi* bilo podjednako svojstveno. To osećanje se, u mnogome, održalo kao instrument (filozofske) produkcije načela koja se, u svom idealnom obličju, kako je tvrdio još Aristotel, *spoznaju sama sobom*, zahvaljujući, naravno, tome što su istovetna sa sobom. U stvari, izvorna sumnja učinila je samo to da se osećanje neposredne izvesnosti i, zapravo, slepe (dogmatičke) vere, u tom istina prilično *prečišćenom* vidu, premestilo iz sfere *mita* i *doxe* u sferu *umnosti*. Tako *očuvano*, to osećanje izvesnosti moralo se smatrati utemeljujućim za svaku drugu vrstu spoznaje, jer, recimo, i spoznaja putem dokaza, mislio je Aristotel, "mora da se osniva na onome što je verodostojnije i ranije" ili, što se opet svodi na isto, "nije moguće znati pomoću dokaza a ne poznavati prva neposredna načela" (*Organon*, IV, knj. 2, pogl. 19).

U temelju svakog dokazivanja uvek je prisutno i ono nedokazivo i nedokazano. A to je, u isti mah, po samome sebi verodostojno, tj. vere–dostojni temelj počev od kog se sve drugo dokazuje. Načela su taj neupitni, samorazumljivi temelj i zato su, po definiciji, ono što je u procesu dokazivanja *ranije* ili *prvo* i, zapravo, *nedokazano*. Sve u svemu, načela se ne dokazuju. Ne zato što bi ona bila sama sobom dokazana, već zato što su sama sobom razumljiva ili samorazumljiva. Ona su nešto čemu rad posredovanja koji je rad dokazivanja, naprosto, nije potreban, jer kad bi on bio potreban, u tom slučaju načela ne bi bila spoznata sama sobom nego procedurom vlatitog dokazivanja, pa i ne bi bila ono *prvo*.

Eto dokle je mogla da dopre klasična metafizika (ili: jedna jedina mudrost) u svojoj potrebi da ustanovi potpuno koherentni diskurs, diskurs u kojem bi bila premošćena ili prevladana opozicija između dokazanog i nedokazanog. To je bilo noguće po cenu da se čitav projekt temelji na *nedokazanom*! I zaista, čitava povest klasične i moderne filozofije je neobična i, bez sumnje, veličanstvena povest naše *nedokazanosti*. Odmetnutog smisla. Odmetnute dokazanosti. U stvari, svakom dokazivanju prethodi ono nedokazano: načelnost (prvenstvo, prioritet) izvesnog načela.

Filozof je svojim pozivom pozvan da ono što je dostojno kazivanja kaže, do-kaže ili dorekne. Sve o čemu se može govoriti treba reći. Ali, ako je ono prvo, dakle, poreklo ili počelo kojim se započinje (filozofski) govor, ako je to nedokazano, ne u smislu nedorečenog, nego u smislu odsustva unutrašnje potrebe da se uopšte i dokazuje, budući da su načela spoznata

sama sobom bez izvođenja i dokaza, onda, zaista, nije preterano reći za filozofiju, u njenim najznačajnijim istorijskim likovima, da je na prvom mestu priča o ljudskoj nedokazanosti.

Nije li čak i Hajdegerov diskurs o smislu i istini bića – kakva god da mu se pripiše aksiološka namera – ipak samo jedna epizoda u ovoj veličanstvenoj povesti nedokazanog, na čijem pretpostavljenom fonu su tek moguća sva potonja dokazivanja?! Nije li ta tužna nedokazanost, takoreći, ontološki zakon, *nomos* svih naših *hetero-nomnih* ili *auto-nomnih* uslovnosti? Zar i sam čovek, kao zaista *nedokazana* racionalna životinja, ne pripada toj strategiji plača, nedostatka, želje, nedovoljnosti, jednom rečju, nekoincidencije sa sobom u koju je *bačen*? Nije li čovek bačen u ovo stanje sopstvene apokrifnosti na isti onaj način na koji su i prva načela bačena u nedokazanost? Na koji je i ljudski smisao bačen u nedokazanost Jedne mudrosti i Jedinog dobra? Čini se da plač dobro simbolizuje taj ponor koji nosi u sebi svaka istovetnost sa sobom, to prvenstvo bespomoćne uslovnosti koje je, ujedno, prvenstvo *drugosti/rAzlike*.

U *prvom*, shvaćenom kao načelo i istovetnost sa sobom, prvo *je* (Derida bi rekao da rečicu *je* ovde treba prekrižiti) ono drugo, rAzličito, koje uvek, sa svoje strane, obeležava svaku označiteljsku operaciju utvrđivanja bilo kog prvenstva. Šta u tom slučaju znači, kakvu označiteljsku snagu u sebi nosi reč *prvo*? Ma koliko nastojali oko našeg ili nečijeg (semantičkog ili ontološkog) identiteta, uvek ostaje da smo mi/on *prvo* usidreni u *drugom/razlici*, u neistvetnom, heterogenom ili, čak, stranom, tuđem, odmetnutom i odmetničkom, da bi još, na kraju, po zakonu neumitnog hlađenja svega bivstvujućeg, bili prepušteni sasvim-drugom kao smrti.

Bez iznošenog odela

U savremenoj umetnosti sve se događa izvan – spokoja. Ona ruši sva jemstva koja joj se nameću ili nude. „Umetnost ima svoj pojam u povjesno promenljivoj konstelaciji trenutaka; on se protivi definiciji“, tvrdi Adorno. Savremena umetnost vlastitu neizvesnost gradi na „ruševinama“, ali i na prevrednovanju stare umetnosti. Danas je već staro ono što je juče bilo novo. Ne samo jučerašnji nego, možda, i sutrašnji događaji su već – *passé*. A nekad su morali vekovi da prođu da se nešto dogodi. Da li je ta inflacija

događaja ujedno i njihova devalvacija? Jedno je sigurno. Oni koji nastupaju s Novim na svojoj „grbači“ bili su uvek nemilosrdni prema artističkom *ancien régime-u*. Kao što je taj režim, uostalom, bio nemilosrdan i prema njima. U moderni je ovaj proces dobio, samo, neviđeno ubrzanje. Zato može da se kaže ne samo to da su „ruine“, „ruševine“ svuda oko nas, već i da su u nama. Nihilizam je sada čini se potpun, samo što je to, ipak, simbolički nihilizam. U njegovom središtu tegobno opstajemo. Ali šta nam je drugo i preostalo. Kad već i same „ruševine“ opstaju. Subjekti u svetu umetnosti mogu da opstanu sa svojim starim afinitetima zato što „ruševine“ u njima i oko njih nisu to u doslovnom smislu. Recimo, ruševima zvana *Mona Liza* još uvek sasvim dobro opstaje u Luvru i na brojnim reprodukcijama. Mada njoj Dišanova *Mona Liza s brkovima* neugodno konkuriše. Uvek je moguća napetost između novog i starog. Napetost je prva, a tek zatim sledi razvrstavanje i relativizam, afiniteti i uspomene.

Današnji procesi artističkog preticanja i ukrštanja novog žestoko su uzdrmali samopouzdanje tekućeg umetničkog čina. Naravno, znamo da su sumnje i nedoumice uvek bile obavezujući momenat stvaranja. Ali, nekad je umetnost lakše verovala da zna *šta* ona uopšte predstavlja, šta re-prezentuje. Savremena umetnost to više ne zna, a čini se da i ne želi da zna. Ili, još bolje, ona zna da je život nepredstavljivi izvor predstavljanja. Zato realizma definitivno (više) nema. Ono *realno* je još jedino Trauma čiji smisao nećemo nikad do kraja dokučiti. Zato umetnost rado preokreće svako predstavljanje, zastupanje, prikazivanje, zamenjivanje, ne bi li stupila u veću blizinu traume u kojoj živimo, samo, naravno, ne zbog toga da bismo je još jednom, dodatno traumatizovali nego da bi iz traume našli izlaz, da bi našli ono drugo. To je oblik danas aktuelnog artisitičkog nihilizma ili prevrednovanja svih vrednosti. Umetnost se ne zadovoljava rutinskim simulacijama, onim koje uz pomoć konvencija nadomeštaju izvornu, originalnu „suštinu“, ukoliko je ona uopšte dostupna. Ukratko, savremena umetnost se ne zadovoljava time da – kako bi rekao Niče – sebe predstavi *u iznošenom odelu*. Upravo obrnuto, ona nikad nije bila u toj meri protivnik naručenog, konvencionalnog, kodifikovanog, ideološki ispravnog, kao što je to danas. Ali, taj otpor konvencionalnom praćen je potrebom da se odela menjaju „kao čarape“. Ova vrsta inovacije, lišena merila, koja odelo kao iznošeno vidi već, takoreći, pre nego što je skrojeno, u stanju je da i svaki otpor obezvredi, da ga proglasi iznošenim odelom.

Mi znamo da je tradicionalna, kako klasična tako i moderna umetnost, puna konvencionalnih rešenja koja su artističkom predstavljanju nudila varljiv izgled uspešnosti i osiguranog odgovora na pitanje *šta*. Ti osigurani odgovori su se uobličavali u konvencije. Naravno, to nisu bile samo slikarske nego i ideološke konvencije koje u sebi nose „društveno prihvaćeni“ odgovor na pitanje: šta nešto predstavlja. Ili: koje vrednosti se tu zastupaju. Pa ipak, samim konvencionalnim artom, ma koliko bio uspešan, umetnici nikad nisu mogli da budu do kraja zadovoljni. Zato su svakoj rutini, pre ili kasnije, pružali otpor. Bez obzira što je pritisak konvencija uvek bio velik, oni su po sopstvenoj savesti njemu pružali otpor. Konvencionalno utanačena *predstavljanja* s ugrađenim odgovorom na pitanje *šta* mogla su samo „neko vreme“ da deluju umirujuće. Kod umetnika se, pre ili kasnije, formiralo nezadovoljstvo i osećenje neuspeha, koje ga je naterivalo na uvek nova preoblikovanja ili, čak, na strateška redefinisanja usvojene ideologije predstavljanja.

Naravno, prosečnom posmatraču unetničkog dela teško se moglo zameriti to što oseća potrebu za umirujućim, konvencionalnim odgovorima, kad je već čitava umetnička prošlosti tome (doduše bezuspešno) težila. Najzad, u moderni je apstrakcija u jednom trenutku moglo da izgleda kao radikalno zadati udarac tradicionalnoj konvenciji oličenoj u figurativnom predstavljanju. Kasnije se, ipak, ne-figurativnost, tj. apstraktno predstavljanje (samozakonitog) sveta linija, oblika i boja i samo ustanovilo kao svojevrsni skup konvencija. Već na pitanje: šta je to? – odgovor koji glasi: *to je apstrakna slika* danas deluje umirujuće. Ali, ono što je apstrakcija mogla sebi da osigura kao vlastiti uspeh bio je, u stvari, predvidljiv neuspeh.

Svet čistih linija, oblika i boja mogao je da se postavi kao umetnički uzor ili kao sinteza onog reprezentativnog koja s te svoje visine determiniše volju, ali onog trenutka (na vrhuncu *moderne*) kada se taj model (re-prezentacije) transformisao u umirujuću konvenciju, on je morao da izgubi svoju uspešnost. Otuda su neki umetnici došli do faličnog zaključka da je predstavljanje u bilo kom obliku u stvari pogrešna stvar. Pri tom, oni nisu uspeli da daju odgovor na pitanje: kako je uopšte moguća umetnost bez predstavljanja? Makar i krivog, izobličenog, samome sebi izmaknutog. Jedno je sigurno, Rodčenkov monohrom nazvan *Čista crvena boja* nije nudio odgovor na to pitanje, jer ni on sam nije bio definitivni iskorak iz re-

prezentacije. Upotrebiti crvenu boju kao čistu crvenu boju, to još ne znači iskoračiti iz procesa predstavljanja.

Čista crvena boja nosi u sebi idealno značenje koje je *trag* svih crvenih boja koje su u najrazličitijim situacijama mogle da se pojave u slikarstvu. Bez ovog traga ni sama crvena boja, kao ni Rodčenkova čista crvena boja ne bi bile – ništa. Ali, ideja ovog, bez sumnje, *sjajnog umetnika* bila je da se distancira od *služenja*. Sve moguće empirijski date crvene boje nečemu su služile i na taj način su bile uključene u skup instrumentalizovanih tragova. Slikarstvo je, zapravo, samo *jedan* mogući skup tragova. Rodčenko je mislio da je opravdano iskoračiti iz tog skupa, pošto se na taj način iskoračuje i iz služenja, iz instrumentalizma. Međutim, rad *Čista crvena boja* ostao je višesmislen. On prezentuje jedan objekt koji se zove *Čista crvena boja*, ali, u isti mah, on re-prezetnuje nešto, dakle: čistu crvenu boju! Tu dvosmislenost mi mu ne možemo oduzeti. Ali to je, upravo, artistička prezentacija i re-prezentacija, dakle, igra. Jer, čiste crvene boje, izmaknute svakoj mreži tragova, svakoj diferencijalnoj prezentaciji i reprezentaciji, jednostavno – nema. Čista boja ne postoji; pošto svaka boja postoji u odnosu prema drugim bojama, a to znači upravo kao nečista, kao diferencijalno određena. Zato je Rodčenkov izum, u stvari, fenomenološki konstrukt koji i dalje ostaje u orbiti predstavljanja, tj. umetnosti. Kraj predstavljanja u umetnosti morao bi da bude i kraj same umetnosti u umetnosti. A to, ipak, nije moguće. Artisitička apokalipsa nije moguća sve dok se krećemo u granicama umetnosti. A kad izađemo iz tih granica, onda umetnost nije destruirana; ona je sad, u stvari, negde drugde.

Ali, kako izaći na kraj s aporijom prezentacije i re-prezentacije u artu? Po toj aporiji predstavljanje je u isti mah nemoguće i nužno. Čini se da je jedini način da se ova aporija donekle *umiri* reći, naprosto, da je prestavljanje u umetnosti moguće kao sredstvo, ne i kao cilj. Ono je sredstvo za utvrđivanje istovetnosti-sa-sobom (= identiteta) nečega što, u stvari, nije istovetno sa sobom, što nema identiteta, što je neidentično. Zato se artističko predstavljanje uspostavlja uvek kao nedosežno, kao veština da se predstavi nepredstavljivo. Ta uslovnost je oduvek postojala u umetnosti, ali nije uvek bila prozirna. Savremena umetnost je ovu paradoksalnu uslovnost konačno otkrila *kao svoju*. Sada je to uslovnost onog „suštinskog“, samo shvaćenog kao *odsustvo*, budući da to (upitno) *šta* umetničkog predstavljanja (tog: *šta čista crvena boja predstavlja*) nema nikakvo supstancijalno, neprikosnoveno

uporište ni u stvarnom ni u idealnom svetu. U diferencijalnom poretku, poretku tragova, svaki član (ili: korak) je zamenljiv nekim drugim. U izvesnom smislu on je sa-određen (strukturalno ko-determinisan) sa svim ostalim, prisutnim i odsutnim članovima.

Zato umetnost (više) nije usidrena ni u deskriptivnoj ni u normativnoj slici Sveta, pa je bespredmetno insistirati na njenoj istovetnosti sa sobom ili suštini. Savremena umetnost nema nikakvu iluziju u vezi s vlastitim identitetom, pošto ona intuitivno zna da je ono nepredstavljivo u njoj predstavljeno kao *različito* ili *drugo*, a ne Isto. Kao otpor, a ne oportunizam ili konvencija. Zato umetnosti preostaje samo kritička re-interpretacija, raz-činjavanje, raz-delotvorenje svake umišljene, idealne ili uzorne predstavljačke funkcije. To rasčinjevanje savremena umetnost obavlja kroz vlastito samo-prezentovanje. Ona teži, ako treba i putem subverzije ili transgresije, da iskorači iz svetovne ili iznošeno artističke reprezentacije. Ukratko, savremena umetnost koristu različite oblike prezentacija u cilju de-reprezentacije tradicionalnih oblika re-prezentacije.

Da li je Cezar mrtav?

Ako kažemo neki iskaz koji je notorno istinit, onda je redundantna teorija istine umesna. Reći o notorno-istinitom iskazu *p* da je istinit, zaista je neumesno, ako ne i smešno. Ali, zašto je ta operacija neumesna? Zato što je već unapred, na više mesta rečeno da je *p* istinito, odnosno da ono što *p* tvrdi jeste takvo kakvo se njime tvrdi da jeste. Ako je iskaz „Cezar je mrtav“ nizom istorijskih iskaza višestruko potvrđen, onda reći: „istina je da je Cezar mrtav“ zaista je banalno, neinformativno i suvišno. Potvrditi ono što je već (višestruko) potvrđeno zaista nema mnogo smisla. Ali, šta ako taj iskaz (Cezar je mrtav) nije potvrđen? On je, bez sumnje, potvrđen ako je reč o Juliju Cezaru. Ali, možda nije o njemu reč, možda je reč o psu koji se zove Cezar? Onda teorija redundantnosti, jednostavno, otpada. Jer sada je, očigledno, potreban neki meta-iskaz koji će nam reći da li je iskaz *Cezar je mrtav* istinit ili ne.

Kad je iskaz istinit onda je suvišno reći da je on istinit. Samo, zašto? Zato što smo već rekli da je istinit. Ne može iskaz biti istinit, a da se negde, implicitno ili eksplicitno, ne kaže da je istinit. Teorija suvišnosti pretpostavlja istinitost iskaza *p* i pod tom pretpostavkom (koja je kao i svaka

pretpostavka sumnjiva *pre provere*) tvrdi da je *potvrda* te istinitosti suvišna, budući da iskaz već *tvrdi* ono što je istina ili ono što jeste. Da li istina onda uopšte i ima neku epistemološku funkciju?

Oni koji bi hteli da poreknu teoriju suvišnosti istine morali bi da pođu od sledeće hipoteze: reči koje potvrđuju značenje nekog objekt iskaza *nisu suvišne*. Postoje brojni konteksti u kojima potvrđivati neki iskaz ne samo što nije suvišno nego je i neophodno. Ipak, postavlja se pitanje: da li je potreba za rečima koje potvrđuju značenje nekog iskaza semantička? Recimo: da li se time doprinosi preciznosti nekog značenja? Ali, šta bi značila veća značenjska preciznost iskaza *p*? Da li se to odnosi na (značenjski) sadržaj tog iskaza? Značenjski sadržaj iskaza je ono što je njime označeno. A značenje je, u stvari, upućivanje znakova/označitelja na označeno. Pa ako sadržaj/označeno u iskazu *p* ima semantički identitet, odnosno ako je ono uvek isto u *p*, bez obzira u kom kontekstu se *p* pojavljuje, onda uvećana preciznost tog sadržaja/označenog ne može da bude sam taj sadržaj/označeno, jer on je uvek isti i zato priča o njegovoj preciznosti nema smisla. To značenje je uvek precizno, pošto je takvo je kakvo jeste! Ostaje još jedna mogućnost: povećati preciznost nekog značenja moguće je samo ako se pokaže na šta značenje tog *p* upućuje ili na šta se odnosi. Recimo, iz označenog iskaza *kiša pada* mi ne doznajemo da li je taj iskaz *upotrebljen* ili samo *pomenut*. Iz iskaza *Cezar je mrtav*, mi ne znamo da li je reč o istorijskoj ličnosti ili psu...

Utemeljenje putem prakse

Zoran Đinđić u *Jeseni dijalektike* (Bgd. 1987) ima krajnje nepovoljno mišljenje o Marksovoj ideji utemeljenja teorije putem prakse, odnosno o mogućoj sintezi/jedinstvu teorije i prakse. Taj negativan stav bi se mogao smatrati donekle opravdanim ukoliko znamo da je sinteza teorije i prakse, ujedno, ključni mehanizam kojim se, posle Hegelove istorijski postignute sinteze i pomirenja svih istorijskih protivurečja (antiteza), promoviše jedna nezadovoljna i zato buduća sinteza ili buduće poistovećenje egzistencije i esencije, dakle, ona sinteza/poistovećenje koju je mladi Marks u *Manuskriptima* nazvao *komunizam*!

Ipak, svojom kritikom *utemeljenja putem prakse* Đinđić zadaje radikalan udarac onome što bismo mogli da nazovemo praktični (ili:

praktično-kritički) motiv u (prosvetiteljskoj) filozofiji subjektivnosti. Čini se, dakle, da njegova kritika na kraju XX veka, a u duhu svog vremena, zahvata, naprosto, šire od Marksove ili komunističke kritičke strategije. Destrukcijom praktičko-kritičkog momenat na udaru se javila svekolika socijalna kritika. Međutim, sam Đinđić je kasnije uvideo da destrukcija praktično-kritičkog momenta nije moguća, sem, naravno, u svojoj holističkoj, svetsko-istorijskoj, eshatološkoj varijanti. On je to uvideo više u praktičkom nego u teorijskom elementu. Destrukcijom praktičnog motiva kao utemeljujućeg za bilo kakvu (socijalnu) kritiku, više, naravno, ne bi bila moguća ni *filozofija* (ili, ako hoćete, *metafizika*) *subjektivnosti*. Samo, da li je reč o tome da se radikalno porekne jedna teorija? Da li iz ove premise treba da isvučemo zaključak da je Đinđićev stav u odnosu na filozofiju subjektivnosti isključivo kritičko-destruktivan? Jednostavno je samo to da problem nije jednostavan. Moramo se vratiti nekoliko koraka unazad da bismo izašli iz lavirinta u kojem se nalazimo.

Pođimo, još jednom, od Marksa. On je retko kada govorio o *sintezi*. Ali se, zato, u njegovom tekstu pojavljuju pojmovi koji re-prezentuju različite oblike sintetišućeg socijalnog delovanja. Takav je, posebno, pojam *jedinstva* teorije i prakse. Prvi put se ovo jedinstvo zagovara u *Tezama o Fojerbahu,* u obliku zahteva da teorija koja je u nemačkom idealizmu delatna *in abstracto* sada iznađe svoje konkretno jedinstvo sa praksom. To jedinstvo ili tu sintezu Marks naziva "revolucionarnom", "praktično-kritičkom" delatnošću (znaci navoda su njegovi).

Najzad, i sama Marksova teorija je bila pokušaj sinteze ili jedinstva teorije i prakse. U različitim trenucima i okolnostima takav pokušaj sinteze morao je kako na smetnje tako i na pogodnosti da reaguje, naprosto, drugačije. Počev od *Nemačke ideologije* Marks je smatrao da bi njegova "socijalistička teorija" morala da može da se smatra strogom naukom ili naučnim socijalizmom. U opticaju je bio, još, i termin revolucionarna nauka...

Ali, uobičajeni pojam *nauke* uključuje nepristrasnost i objektivnost u situacijama u kojima se pojavljuju sporna (naučna) pitanja. Međutim, Marks je bio spreman da sa onima sa kojima stupa u naučnu raspravu na najbrutalniji način raskine sve političke, intelektualne i lične odnose. I to nije bilo slučajno. Đinđić uverljivo pokazuje da ključni razlog tome nije bila – kako su mnogi mislili – loša Marksova narav nego samo ustrojstvo njegove

teorije. Jer, po tom ustrojstvu, pošto je to bila teorija klasne borbe, svaka naučna rasprava morala je da vodi ozbiljnoj političkoj diferencijaciji, odnosno grupisanju na suprotne strane... U izvesnom smislu, taj praktično-politički momenat je od početka, sasvim prirodno, bio prisutan u Marksovoj *revolucionarnoj nauci.*

U meri u kojoj je počivala na empirijski zaoštrenoj revolucionarnoj praksi njegova nauka ili teorija nužno je upućivala na zaoštrenu diferencijaciju između prijatelja i neprijatelja (date ili moguće) revolucije. Ako, međutim, revolucionarni procesi nisu bili na dnevnom redu, ako su izostali ili doživeli poraz, onda se, ubuduće, revolucionarna teorija transformisala u socijalnu kritiku, ne gubeći, pri tom, u perspektivi, svojstvo revolucionarne teorije.

Na duži rok ona, zaista, nije mogla da izgubi to svojstvo jer istinsko stanje (od kojeg je polazila i kao revolucionarna misao i kao socijalna kritika) ima u odnosu na postojeće stanje jasan prevratni smisao! Naravno, ostaje problem: na čemu se temelji verovanje u istinsko stanje koje će "doći"? Šta garantuje – ako išta garantuje – tu eshatoligiju istinskog stanja?

Šta god da je nosilac, subjekt tog jemstva, on može biti izvorno (= na prvom mestu) dat samo na području prakse i praktične mogućnosti. Teorijskom kontemplacijom ta vrsta istinskog stanja se neće osigurati, sem u situaciji u kojoj su već praktički osigurana (kao stvarno revolucionarno kretanje, odnosno ono koje je realno-moguće, ne-utopijsko obećanje budućeg.). Dakle, *theoria,* kontemplacija, konstatacija dolazi tek posle iskustva prakse, odnosno posle praktičnog, performativnog delovanja (telom, znacima, rečima) i borbe (klasne diferencijacije itd.).

Prema tome, čisto teorijsko utemeljenje revolucionarne teorije, jednostavno, nije moguće. Pa onda, tako nešto nije moguće ni zahtevati od jednog teoretičara revolucije. Da li iz toga, onda, sledi da ni socijalnu kritiku nije moguće primarno teorijski utemeljiti? Da li su kritika i revolucija nešto što uvek pretpostavlja (kao utemeljujuće) neko dato ili moguće iskustvo prakse ili, što se svodi na isto, iskustvo praktički zalančanih odnosa sredstava i ciljeva u čovekovom delovanju? Da li je, uopšte, moguće utemeljiti teoriju na fonu prakse?

Đinđić je u svom ranom, teorijskom odgovoru na to pitanje izričit: ne, nije moguće utemeljiti teoriju putem prakse. Praksa je pluralistička stvar; dok, procedura utemeljenja, smatra on, zahteva jednoznačnu polaznu tačku.

Zato je Đinđić u stanju i da kaže: "... fraza o primatu 'prakse' pomera problem (utemeljenja: M. B.) u stranu deklarativnom jednoznačnošću zamagljučujući deficijentnost obrazloženja pojmova 'teorije' i 'prakse' (budući da je pre izricanja suda o 'primatu' neophodno utemeljiti ta dva pojma, što Marks ne čini, upotrebljavajući ih intuitivno-samorazumljivo, kao uostalom i pojmove 'stvarnosti' i 'istine')" (30).

Sama postavka/stav koji tvrdi da je teorija utemeljena u nekom modalitetu prakse predstavlja ili zastupa jednu teoriju kojoj je i samoj potrebno utemeljenje, pa ako se to utemeljenje opet nađe u nekom modalitetu prakse, to, onda, tvrdi Đinđić, "vodi pogrešci *ad infinitum"* (18). Alternativa je da se uvede izvesna transcendentalna evidentnost ili transcendentalni uvid u praksu kao istinsku praksu nasuprot tekućoj, "otuđenoj" praksi (to je postupak na kome je, najčešće, insistirala praxis filozofija). Ali, i to rešenje ima, smatra Đinđić, svoje teškoće. Transcedententalnu evidenciju, bez sumnje, ni na koji način nije moguće proveriti ili potrvrditi u empirijskom iskustvu, odnosno u evidenciji onoga postojećeg, tako da je to, onda, jedna praksa-bez-postojećeg. Njena istina situirana je uvek i potpuno u onom – budućem.

Ovi načini (nedovoljnog) zasnivanja teorije putem prakse, koje analizira Đinđić imaju, očigledno, izvesne teškoće; opšti zaključak tih teškoća glasi: "Razvijanje teorije po kojoj se teorija utemeljuje u praksi vodi u pravu pojmovnu konfuziju (budući da je pojam prakse jedno teorijsko određenje kome je potrebno utemeljenje, da bismo uopšte mogli jednoznačno govoriti o praksi), i bez sumnje se kreće ispod nivoa tematizovanja ovog odnosa u transcendentalnoj filozofiji" (18). Taj zaključak je, između ostalog, bio radikalna kritika jugoslovenske praxis filozofije. Međutim, reakcija je izostala, tako da Đinđićevog dijaloga *sa praxis filozofijom po tom pitanju – nije bilo.*

Pa ipak, ovde se postavlja problem: da li je Đinđićeva kritika praktičkog utemeljenja teorije sasvim umesna? Postoje dva ključna prigovora. Jedan podrazumeva pogrešku ili regresiju *ad infinitum*; drugi – empirijsku neproverljivost. Pođimo od regresije. Šta može da kaže teorija o utemeljenju ako sam koncept utemeljenja nije moguć u nekom dovršenom, apsolutnom vidu? Šta bi se delilo ako bismo morali da tvrdimo da konačnog utemeljenja, u stvari, ni nema? Šta ako su sva (moguća) utemeljenja uvek data unutar izvesnih regeresija? Ili ako su sva utemeljenja suštinski (da li ta

reč sme, ovde, da se upotrebi?) pomerena ili odgođena u nečemu drugom, različitom, neistovetnom?

Najzad, ostaje i pitanje: u čemu je utemeljena teorija utemeljenja? Šta ako je i ona sama teorija kojoj treba i nedostaje utemeljenje? Zaista, u čemu (teorijskom ili praktičnom?) teorija utemeljenja poseduje *svoje* utemeljenje? Šta ako ona to utemeljenje može naći samo u vlastitoj praksi-utemeljenja, odnosno u praksi uspostavljanja-temelja? U govornim (performativnim) činovima utemeljenja? No, ako bismo rekli da je sama teorija utemeljenja utemeljena u sopstvenoj praksi ne bi li i to vodilo "konfuziji" o kojoj govori Đinđić? Ili bismo, pre, morali reći da tu nije u pitanju nikakva konfuzija nego da je reč o jednom značajnom i svakako nerešenom problemu?

Možda, zaista, praktično utemeljenje teorije vodi u izvesnu konfuziju. Ali, zacelo, to je konfuzija (ili: mnogoznačnost) i same teorijske prakse. Videli smo da Đinđić smatra neophodnim da se pojam prakse podvrgne proceduri utemeljenja "da bismo uopšte mogli jednoznačno govoriti o praksi". Ali, isto važi i za teoriju! Teorija nije a priori jednoznačan diskurs. Ne postoji unapred dato jednoumlje u teoriji. Ne samo što teorija zahteva utemeljenje, da bi se uopšte moglo govoriti jednoznačno o njoj (!), nego ona zahteva i utemeljenje vlastitog zahteva za utemeljenjem, pošto je to takođe jedna eksplicitna ili implicitna teorija. Najzad, praksa teorijskog utemeljenja nam pokazuje da ne postoji jednoznačni ili jedinstveni (= jednumni) koncept utemeljenja...

U stvari, tu takođe imamo paradoks: onog trenutka kada ustanovimo (utemeljimo) jednu jednoznačnu/jednoumnu teoriju (utemeljenja), odnosno kada teoriju fundiramo u njoj samoj, tada se pokazuje da je to samo još jedno praktično rešenje za utemeljenje i da ono u praksi nema prvenstvo samo zato što je, navodno, čisto teorijski fundirano. Idealizam nije dovoljan garant jednoumlja. Teorija koja u svojoj utemeljućoj proceduri ne zna za sopstveno posredovanje praksom, u stvari, ne zna za svoj realni temelj. Praktična ukorenjenost teorije je nužna ili, u protivnom, teorije zapravo ni nema! Ona je intervencija ili, naprosto, nije ništa. Ali, to ujedno znači da je teorija mnogoznačnost u jednom polju mnogoznačnosti.

Đinđić, videli smo, navodi još jedno rešenje za problem utemeljenja putem prakse, koje takođe smatra nedovoljnim. U pitanju je rešenje putem transcendentalne evidentnosti ili transcendentalnog uvida u praksu kao istinsku praksu, naravno, ukoliko je ona suprotstavljena tekućoj, *otuđenoj*

praksi. Drugim rečima, istinska praksa smeštena je s one strane prljave empirijske stvarnosti. Ali njena suština je deklarativna: evidencija unutar suverenog, nedodirljivog obećanja. To je evidencija koju nikakva empirija ne može da ospori, porekne ili negira. U stvari, to je dogmatizam bez imperativne, nalogodavne dogme. Umesto dogme imamo obećanje, imamo pravdu (koja nas nikada neće izmiriti sa onim što jeste) i imamo, ako hoćete – komunizam.

Međutim, i ovde se nagoveštava izvestan problem. Lako je kritikovati razno-razne obećavajuće, totalizujuće, globalne, svetsko-istorijske priče o istinskom nasuprot postojećeg. Problem je: s kog stanovišta ta kritika polazi?! Problem je, u stvari, u tome što je uslov *sine qua non* svake kritike u činjenici da se ona hetela-ne htela odvija unutar izvesne opozicije između istinskog i ne-istinskog. Ako nema te opozicije nema ni kritike!

Recimo, pozitivističkoj kritici istinsko je postojeće, a ne-istinsko je, onda, ne-postojeće, ne-postojeće počev, pre svega, od eshatoloških obećanja... Međutim, pozitivista, naprosto, ne primećuje da on sam to što jeste uzima kao pozitivnu normu, tako da, njemu, pozitivitet nosi u sebi izvesnu transcendentalnu izvesnost i istinitost (kao bazu ili temelj za kritiku svega ne- ili anti-pozitivističkog). Ali u stvarnosti pored pozitivnog imamo i negativno, pored onoga što jeste imamo i ono što nije, ali će možda jednog dana biti... Onog trenutka kada ulazimo u krug kritike mi time zakoračujemo u opoziciju između istinitog i ne-istinitog. Iz te opozicije nije moguće iskoračiti putem kritike, odnosno putem onoga što nju (tu opoziciju) upravo pretpostavlja.

Ukratko, ne može se kritikovati kritika kao takva. Dakle, mi možemo marksističku, socijalnu ili bilo koju kritiku kritikovati samo zato što je loša, a ne zato što je kritika. Kritika holističkog diskursa ne može i sama da bude holistička. Isto važi i za kritiku totalizujućeg ili totalitarizujućeg diskursa. Čak i kritika (ili: retorika objave kraja) velikih priča ne može da i sama bude velika priča. A rasprskavanje kritike kao velike priče podrazumeva njenu fragmentaciju ili njen pluralizam.

Bez *diferencije (*izraz je Đinđićev) između ne-istinskog (ili: postojećeg) i istinskog (suštinskog, autentičnog itd.) naprosto nije moguća kritika. A ta *diferencija* upućuje na transcendentalnu ravan. Međutim, ta ravan nije jedinstvena (homogena, monolitna). Postoji pluralizam tih diferencija i nije primereno čovekovoj socijalnoj egzistenciji da se taj

pluralizam redukuje na jedinstveni (jednoznačni, unapred osigurani, dogmatički itd.) model. Ukratko u socijalnoj praksi (za razliku od logocentričke teorije) diferencija između istinskog i ne-istinskog i sama je pogložna diferencijcijama. Drugim rečima, ona sa stanovišta nekih drugih diferencija (između istinskog i ne-istinskog) može da bude pogrešna.

U svim društvima postoji ne samo pluralizam nego i konkurencija, tj. slobodni odnosi kritike između tih diferencija na kojima počivaju različiti modeli kritika. Da li je moguće teorijskim sredstvima zaustaviti tu konkurenciju i dovesti na "presto" jedan odlučujući model kritike koji bi, ubuduće, imao neku vrstu monopola? U civilizovanom društvu to nije moguće. Ali, šta znači civilizovano društvo? U osnovi, do juče je civilizovano društvo (njegovo dominantna tendencija) bilo liberalno-demokratsko društvo, za koje se i sam Đinđić zalagao. Danas se više na zna šta je zaista civilizovano društvo. Ali, jedno se zna: u njemu je pluralizam kritičkih strategija neuništiv. I šta onda to znači? To znači da je praktično-kritički momenat leži u samim korenima filozofije subjektivnosti na kojoj počiva ova uobrazilja o civilizovanom društvu, koja možda i nije samo uobrazilja.

Postoje pokušaji – po pravilu nespretni! – kritike dekonstrukcije i, naravno, najčešće sa nekog spoljašnjeg, njoj tuđeg klasičnog ili modernog stanovišta. Naravno, tzv. *kritika sa stanovišta* moguća je i česta pojava u filozofiji i sama po sebi nije ni legitimna ni nelegitimna. Ali, njoj ne može da ne prethodi imanentna analiza nekog stanovišta koja tek omogućuje razumevanje onoga što će kasnije da se kritikuje. Ipak, i sama imanentna analiza ima svoja ograničenja. Naime, ona "mora", najpre, da identifikuje pojavu kojoj prisutupa. A tu, već u samom pristupu dekonstrukciji, odmah iskrsava problem. Kako identifikovati stanovište koje nema sadržinski identitet? Za koje bi, s velikom opreznošću, moralo da se kaže da je radikalno upitno? I koja svoju upitnost često rasprskava "na sve strane"? Da li tu, onda, uopšte i može da se govori o nekom *stanovištu* (*poziciji*)? I naročito u jednini?

Problem je u tome što je i sama dekonstrukcija, kao i ono čime se ona bavi podložno iterabilnosti. Reč *iterabilnost* je neologizam koji u Deridinim tekstovima ima izuzetno značajnu ulogu. On se ne može prevesti kao ponovljivost ili ponavljanje, jer u francuskom jeziku, pored *itération*, postoji i reč *répétition* koju Derida takođe koristi. U svakom slučaju, problemom ponavljanja su se bavili, nekako u isto vreme, a možda i pre Deride, Lakan i Delez. Delez je objavio jednu po obimu veliku i, bez sumnje, izuzetno značajnu knjigu (iz 1968. god) koju je nazvao *Razlika i ponavljanje* (prevod: Ivana Milenkovića, Beograd, Fedon, 2009). Mnoge dekonstruktivne, poststrukturalističke teme su već tu načete i uverljivo razvijane. Kao i kod Deleza, problem ponavljanja Deridu zanima u osobenoj poststrukturalističkoj perspektivi gde se ponavljanje tretira kao ponavljanje kroz razlike ili ponavljanje kojim komanduje razlika, a ne ono identično. Za njegovo shvatanje dekonstrukcije to je ključno. Dakle, ponavljanje je nešto čime *komanduje razlika* ili *iterabilnost*.

Derida govori o logičkoj sili tog *iter* (u *iterabilnosti*) koje uvek nekako "vezuje ponavljanje uz alteritet"... Ali, to je logička sila koja dodiruje, i uzdrmava, granicu same logike. Uzdrmana je, pre svega, logička kategorija (ili načelo) *identiteta*. Ponavljanje (kojim momanduje razlika) je nasilje nad identitetom, kao što je i identitet nasilje nad ponavljanjem. Mišljenje je apstrahovanje od iterabilnog. Pokušaj da se ponavljanje

zaustavi. Ali, u stvari, sa stanovišta mišljenja (i logike) iterabilnost je nezamisliva. Sa stanovišta onog konkretnog (koje mišljenju uvek izmiče), ponavljanje nije moguće zaustaviti.

Ali, tu gde se u ponavljanju vidi samo težnja ka istom, sužena ili proširena re-produkcija istog, i zatim kopiranje počev od suštine, izvornog, originala itd., ukratko tu gde se ponavljanje shvata kao ponavljanje identičnog, tu se, očigledno, nameće jedan metafizički model, jedna metafizička paradigma. Pritom, naravno, problem ponavljanja je obeležavao i tradiciju metafizike. A on se, u tradiciji, rešavao tako što su, u datoj slici sveta, postojale neke dobro raspoređene suštine koje su posedovale apsolutnu istovetnost sa sobom, i svoje precizno/isto mesto u vrednosnoj hijerarhiji.

Te slike suštinskog pretendovale su da bude deskripcija sveta ili, u modernijim varijantama, deskripcija obećanog sveta, onih suština koje tek treba da se ostvare, odelotvore. Setimo se Marksove ideje o identitetu suštine i postojanja, koji se u nekoj dalekoj perspektivi ostvaruje kao komunizam... To su, uvek, ontološke ili eshatološke predstave o Identitetu/Istom koji se postiže kroz ponavljanje, bilo na licu mesta, kao, racimo, u neoliberalizmu, tom pozitivističkom materijalizmu, bilo u nekoj dalekoj negativno-materijalističkoj perspektivi. Sve ovo pada u vodu s pojavom (delezovske) re-definicije ponavljanja kao nečega što je sudbinski vezano uz drugost, alteritet. Ponovljivost sveta kojim ne komanduje identično, nego razlika (ili: rAzlika) ne samo što znači da u svetu nećemo naći konačan red, da je svet pretežno kontingentan, već i to da je u suštini ili, bolje reći, zbog odsustva suštine (= identiteta) on, zapravo, haos, kretanje ili ponavljanje bez Cilja ili bez Eshatona.

Izraz *ponavljanje kojim komanduje razlika* je Deridin, mada je po duhu podjednako i Delezov, a zatim i mnogih drugih poststrukturalista. Ta sintagma, ukratko rečemo, obeležava ključnu nameru dekonstrukcije: da sve što se u svetu događa posmatra kao neočekivani događaj, kao događaj koji ne može do kraja ili unapred predvideti ili (racionalno) iskalkulisati. To važi za sve što se događa, kako u prirodi, tako i u istoriji. Ali, na posebno naglašen način ovaj indeterminizam događajnog vidljiv je u Deridinom etičkom korpusu, gde, kao ključnu, imamo problematiku prava i pravednosti. Derida tu problematiku posebno gradi i razgrađuje u knjizi *Sila zakona*. Pravni poredak kao skup fenomena koji se profilišu na fonu iterabilnosti,

nudi svet koji u etičkom (ili aksiološkom) smislu nije bogom dat, te, prema tome, nije ni zauvek legitiman, dominantan, trijumfalan. Pravda u svetu kakav jeste nešto je što uvek nedostaje i, bez sumnje, ne *samo zato* što je ona sušti nedostatak, što pravde po definiciji nikad nema dovoljno, nego i zato što je u našem aktuelnom svetu ova drugost pravde često uobličena kao, upravo, višak nepravde...

Mislim da svaku etiku, danas, i njeno shvatanje *angažmana* (uključujući tu i onaj *izjavni*) moramo da posmatramo s ovog zaošterenog stanovišta drugosti. Ali, naravno, time je rečeno sve i nije rečeno ništa. Kratak kurs dekonstrukcije može da se sažme iskazom da kratkog kursa, u stvari – nema. Pošto su uvek moguća drugačija shvatanja drugosti... Ukratko, moguće su druge, neistovetne dekonstrukcije...

Biti na svom mestu

Na početku XX veka Beograd je, zacelo, postao *mesto, topos* kojeg odlikuje težnja za nalaženjem ili redefinisanjem vlastite pozicije i uloge u svetu. To mesto još nije nađeno. Ili je, bar, kolektivna svest u njemu izgubila crtu pune ideološke izvesnosti koja je u "samoupravnom socijalizmu" postojala. Neki su potrčali da, to što se dogodilo, ipak nazovu revolucijom. Drugi su to zamišljali kao povratak na svoje, staro, etnocentričko mesto. Ali, šta se tu, zapravo, desilo? Jedno je sigurno: doskora smo bili *izmešteni* iz nas samih. Da li smo se sada vratili kući? Ipak, gde je ta naša kuća? Da li je to velika, zapadna civilizacija? U prethodnom razdoblju učinili smo sve da sebe izmestimo ne samo iz ideološki profilisanog bratstva i jedinstva, nego i iz prerevolucionarnog jugoslovenstva, zajedno sa (južno-slovenskim) etničkim poretkom koji ga je nastanjivao. Izmestili smo sebe iz svega što je ranije izgledalo kao stvar na svom mestu. Tako je onda Beograd, malo po malo, postao sablasni grad, grad lišen sopstvenog mesta. To nije moglo da ne izazove bolnu distorziju koja je od nas zahtevala, najpre, izvesnu (da li je potrebno reći: *istorijsku*?) distancu i pogled na čitavu Stvar *odozgo*. Naime, bilo je neophodno distancirati se od bolesnih pometnji i svega što je, u poslednjoj deceniji XX veka, bilo uzrok, razlog ili povod za neželjeno izmeštanje Beograda iz njega samog! Moramo razumeti događaje koji su, u svojim patološkim efektima, bili mogući samo zato što su se korenili u brutalno – nemogućem.

Nijedna politika nikada nije odgovorna jedino za moguće koje stoji pred njom samom nego, još više i još pre, odgovorna je za situaciju u kojoj druga politika nju isključuje s poprišta mogućeg. Istorija nije samo ono faktičko koje se odvija, već je i skup kontrafaktičkog koje je propušteno i promašeno. Slepilo srpskog režima na kraju XX veka pred politički *nemogućim*, pravno *nemogućim*, ekonomski *nemogućim*, kulturno *nemogućim*, ujedno je bila i potpuna neodgovornost pred nemogućim kao takvim: bolest jedne nadripolitike svedene na trčanje-glavom-kroz-zid, uvek iznova, samo još kroz ovaj zid! Ono nemoguće u političkom delovanju uvek je bilo rezultat sudara dve ili više političkih opcija. Sužavanje prostora. Najpre manevarskog a na kraju životnog! To je onda granična situacija ili stavka u igri moći. Kao samo ograničenje, potiskivanje ili traćenje resursa i energije u polju mogućeg, *nemoguće* nas nužno dovodi u situaciju – odgovornosti. U svojim raznim tekstovima, Derida, dosledno dekonstruktivno, insistira na tome da odgovornost ima smisla jedino onda kada je odgovornost upravo pred nemogućim.

Kada se u nekoj zajednici manevarski prostor političkog *spolja* i *iznutra* sužava do kritične granice, to onda postaje znak da je pristigao sudnji čas za političku intervenciju putem pitanja o odgovornosti, odnosno neodgovornosti te suviše restriktivne politike. Jedna zaista ozbiljna politika, više nego za moguće, odgovorna je upravo za nemoguće i pred nemogućim. A bar politika koja je na vlasti morala bi da bude ozbiljna, odgovorna i svesna da je to najbolji trenutak da se smelo upušta u proboje, da odlučno odbacuje konformizam i oportunizam.

Prihvatiti logiku nemogućeg kao *fatalnu strategiju*, to znači unapred prihvatiti logiku stradanja, poraza, obično kroz gubitničku konfrontaciju. Ne-odgovornost pred nemogućim po pravilu poprima oblik samoobmanjivanja, recimo, izmeštanja iz stvarnog prostora (sa stvarnog tla ili sa tla stvarnosti) u imaginarni (ideološki, mitski) prostor. Zato nije čudno što se, na tom tlu, profilisao čuveni slučaj u kojem se Srbija pretvorila u nebesku Srbiju. Pri tom, ova nebeska Srbija nema nužno religijski prizvuk. Pre bi se reklo da je to Srbija koja nalazi spas u fantazmatskoj natkompenzaciji svojih svakojakih i svakodnevnih stradanja i poraza.

Stvarno tlo našeg postojanja i delovanja i dan-danas se suviše često premešta na nebo, u mito-poetske sfere koje kompenzuju gubitništvo. Kako je to uopšte moguće? Zaista, kako je bilo moguće *praktičko* usredištenje

naših života u razmrvljene, fragmentizovane, i često do karikature dovedene ideološke fantazme koje, po definiciji, nisu mogle da ne izgubi stvarno tlo pod nogama? Kako je bilo mogućno da gubitništvo postane jedina apologija našeg postojanja, da nemoguće postane naša sudbina? Da nebeska sila teže, to tlo-bez-tla, topos bez realnog uporišta, odjednom, postane zakonodavno mesto jednog sasvim stvarnog propadanja? Propadanja Beograda i Srbije, njihovog izmeštanja iz samog sveta? Pri tom, bez sumnje, ovo fantazmatsko tlo stvarnog propadanja trebalo je da predstavlja jemstvo, upisano u večnosti, za jedan zatvoreni, supstancijalno osigurani, palanački internirani načinu življenja, mimo sveta i mimo istorije... I kako je, dakle, to bilo *moguće*!?

Jedno je očigledno. U središte sveg našeg propadanja investirano je bezbroj zabluda, mitova, ideoloških fraza, grešaka u argumentisanju, mnenja, lažnih tumačenja, bezočne propagande, raznolikih predrasuda i pre svega i iznad svega grube, neotesane gluposti. Pa ipak, izmešteni topos ("ni na nebu ni na zemlji") naših sunovratnih egzistencija ne bi ni trenutka opstao da se u njemu nije ustanovila struktura izvesnog *samorazumevanja*, izvesne *samorazumljivosti* ili *samoubeđenosti* u jedinu ispravnost takvog puta. Učvrstila se jedna nedodirljiva struktura koja je put na gore, u "raj" nebom garantovanih fantazmi, čvrsto povezivala s putem na dole, u prozu svakodnevnog propadanja... Čitav taj sklop samorazumljivog cimanja gore-dole bio je, ipak, pre izvesna simulacija (simulakrum) razumevanja nego stvarni, efektivni pokušaj da se razume ono što je u tom pocepanom, razdrtom životu bilo zaista *nerazumnljivo*. Stvorili su se *zli* (!) mehanizmi natkompenzacije čak i nerazumljivog. Tako je sve postalo samorazumljivo. Umesto da se s najvećim oprezom pristupalo stvarnim nevoljama jednog poderanog, razdrtog i, suviše često, zadrtog života, umesto da se s najvećom osetljivošću pristupilo stvarnoj nerazumljivosti, neshvatljivosti realnih odnosa, pristupilo se izgradnji potpuno dogmatičkih ili isključivih ubeđenja koji su sa stvarnošću, malo po malo, izgubili svaku vezu.

Eto zašto je potrebno razumeti, a to znači kritički dešifrovati, tu strukturu *ubeđenosti*, fanatične uverenosti da je naš put, i pored svih stradanja koja nam je doneo, bio jedino ispravan i jedino moguć. I da je sve ostalo, takoreći, zavera protiv *nas*. Potrebno je, dakle, kritički dekomponovati to nazovi-razumevanje nas samih koje je, u poslednjoj deceniji XX veka predstavljalo sablasni fon, duh-anti-duh svih naših

izmeštanja, iskliznuća i izvrgnuća. Nije dovoljno – kako dobronamerno misle aktuelni pragmatičari – samo pretumbati realnost, normativno propisati neka nova načela realnog, da bi već samim tim stvari došle na svoje mesto. Put od izmeštenosti do pravog mesta, na kome bismo, onda, bili na-svom-mestu, moguće je preći samo ako se, pri tom, naoružamo i izvesnim *zajedničkim* kritičko-hermeneutičkim strpljenjem. Jer, da bismo se uputili u pravom pravcu, potrebno je *razumeti*, kritički protumačiti i dešifrovati sam pravac, kao i način kretanja ili putovanja. Ali, da bi se razumeo pravac kretanja potrebno je identifikovati i moguće smetnje, prepreke i otpore koji dolaze od te fanatične ubeđenosti koja je i omogućila naše izmeštanje iz sveta i istorije, našu usidrenost u onom nemogućem kao sudbini.

Pranačelo je želja

Mada vlastitom životu ljudi uvek drže do nekih verovanja koje smatraju opravdanim, oni nikad neće biti potpuno sigurni da su ta verovanja zaista opravdana ili istinita, odnosno da su znanja u jednom nesumnjivom značenju te reči. Otkud to uporno, neuništivo iskrsavanje sumnje, čak i u »našim« najtvrđim verovanjima? Okruženi smo pitanjima koja beznadežno vape za odgovorima... Okruženi smo i normama čije *treba da* implicira u stvarnosti izvestan deficit postojanja, izvesno *nije* koje mora da se nadomesti nečim "što jeste". A to što (tek) treba da bude takođe jeste tako što nije... Pri tom, norme su češće samo prazna uteha koja se još češće izneverava. Naprosto, nije shvatljivo (niti prihvatljivo) sve ono što oko nas jeste. I naročito, nisu shvatljivi mnoge (fiktivne) stvari koje *jesu tako što nisu*. Naravno, ljudi se neće lako pomiriti s neophodnom skeptičkom distancom. Oni su, rađe, spremni da žive s iluzijom o tome kako, ipak, poseduju ili kako neko u koga oni imaju neograničeno poverenja poseduje izvesna apsolutno postojana, proverena i čvrsta uverenja. Takođe, oni će verovati da čak i ono neshatljivo može nekako da se *objasni, razjasni, shvati*. Recimo, putem jedne teorije zavere. Pa ipak, iluzije su pratkog veka. A sumnje ostaju kao zla kob svake »ubeđenosti«.

U međuvremenu mi ćemo i dalje svakodnevno da verujemo u (nikada dovoljno osiguranu) koincidenciju između našeg *mišljenja* (*uma*), zatim onog *shvatljivog* i konačno onoga *što jeste*... Svaki iole pismen epistemolog

reći će nam, danas, da ta (aristotelovska) koincidencija samo naivna zabluda. Pa ipak, teško da bismo bez ove koincidencije u našoj svakodnevnoj glavi uopšte i mogli da opstanemo. Kada smo optimistički raspoloženi skloni smo da verujemo kako *shvatljivo* ima savršenu prednost u odnosu na *neshvatljivo*. A opet, ova prednost suviše često biva – narušena. Pomenuta koincidencija bivstvujućeg, mišljenja i shvatljivog u našim životima je nužna, ali i nemoguća, dakle, prilično nestabilna. Ima nešto što uvek đavolski izmiče našim najboljim (epistemološkim i ontoteološkim) namerama. Ovo zloćudno, đavolsko izmicanje zapravo je *stecište bez-umnog, ne-shvatljivog* i onoga što *nije*! Stvari nam suviše često izgledaju dobre samo zato što ih želimo. *Pranačelo* – ako tako može da se kaže – najčešće nije misao nego je, upravo, želja! Iza čoveka razuma krije se nadmoćni čovek želje. A to znači da fantazma, fikcija i simulacija imaju prednost nad onim što (»zaista«) jeste... Pa ipak, znamo da i taj odgovor vredi samo u nedostatku nekog boljeg...

Telo osuđeno na ne-mesto

Tradicionalno shvatanje utopije podrazumeva da je u njoj reč o jednom mestu za koje ne može da se kaže da je bilo da jeste ili da će biti dato u stvarnosti. Takvo „mesto“ je, prema tome – fikcionalno. Nasuprot tome, s pravom tvrdi Fuko, postoje stvarna mesta, u kulturi, društvu, institucijama, životu, koja su nastanjena *protiv-smeštanjima* ili *utopijskim težnjama*. To su težnje da se postojeći sadržaji kulture „reprezentuju, ospore i preokrenu“. Takva mesta su izvan svih (realnih) mesta, mada se u isti mah mogu nedvosmisleno lokalizovati (v. *Des espaces autres*, u *Dits et ecrits*, 1984). Fuko takva mesta naziva *heterotopijskim*. Moglo bi se, takođe, reči da on postavlja izvesnu pregradu između *heterotopije* i utopije, ukoliko se ova druga shvati u njenom tradicionalnom značenju. Iz metodoloških obzira Fuko daje prednost heterotopijama ukoliko su one sistemski usidrene u strukturalnoj (= sinhronoj) ravni *realnih mesta*. U *arhivi* (recimo: muzeju, biblioteci) i neistovremene pojave se tretiraju kao istovremene.

Ali, kakvim mestom možemo da nazovemo telo? Naše ili tuđe? Da li je telo spuprotnost svake utopije (ne-mesta)? Da li je ono realno da realnije ne može biti? Ili je ono samo po sebi već jedna – utopija?! Pa ako tome dodamo da postoji utopija spasa i utopija propasti, onda je velika

verovatnoća da je telo mesto (ili: ne-mesto) i jednog i drugog, i spasa i propasti. I negativna i pozitivna utopija. Ali, videli smo, po Fukou *postoje* (= imaju mesta) i ne-mesta. Nije li telo već jedno takvo mesto-ne-mesto? Takva mesta nemaju ni istoriju, ni hronologiju, ni genealogiju, ni teleologiju. Njima ne gostpodari nikakav razmeštaj, ni vremenski ni prostorni. Nikakva arheologija. Ta mesta-ne-mesta liče na rupu, pukotinu u diferencijalnim odnosima, umreženjima, sistemima. Daleko od toga da je telo privilegovana, semantički prozirna referenca našeg poimanja sveta i nas samih, ono je nepojamna misterija: dakle, u isti mah mesto spasa i propasti. Ništa ne propada sem tela. Telo je *osuđeno* na ne-mesto, na sasvim drugo. Ali, „mi" ipak nismo osuđeni na osuđenost, na sudbinu. Mi nismo osuđeni na telo. Niti je telo osuđeno na nas. Mada su nam tela, bar naizgled, najbliskije prisutna, mada ih možemo uvek s velikom preciznošću „detektovati", svejedno, ona su u najbitnijem smislu nastanjena ponorom.

Shvatiti to, znači dati pojmu ne-mesta, u-topije jedno novo, realnije značenje. Fuko je, u jednom trenutku, poverovao da u svakom društvu postoje male utopije koje imaju precizno dato mesto i vreme, dakle, postoje *ne*-mesta u *da*-mestima, ili realno smeštene utopije, utopije vezane uz vremenski i geografski precizne determinacije. Ipak to shvatanje utopije ne bi smelo da nas zavara. Realna mesta su faza, proces, tranzicija, međuigra. Zato utopija nije samo ne-mesto koje se da identifikovati na nekoj karti, već je, s pravom smatra Fuko, i *protiv*-mesto (*contre*-espace) ili mesto protiv mesta, protiv smeštanja na bilo koju kartu. Utopija je ono bezuslovno (apsolutno) drugo ili sasvim-drugo koje osporava sve što bi se moglo podvesti pod apsolutno-Isto.

To nas sada dovodi pred pitanje: da li realni procesi uopšte i postoje *kao realni*? Ako i postoje, oni se ne daju predstaviti kao realni, a da se, pritom, u njime ne ukine ili ne apstrahuje od heterotopijske dimenzuje koja tu boravi ili latentno ili manifestno. Upravo zato relni proces se i ne da predstaviti *kao takav*. On sam sebi izmiče...To je njegova trauma. Realno je nepredstavljivi osnov predstavljanja i, zapravo, granica same epistemologije. A to onda znači da je svaka predstava, slika realnog ili sveta, jednostavno, lažno ili krivo predstavljena. Drugim rečima, ona nikad nije na svom mestu. I zapravo, ona je ne-mesto sopstvenog sadržaja, sopstvene poruke. To, takođe, znači da je heterotopijsko u stvari u temelju – ako takvog ima – onoga što se naziva realnim procesom. Predstava realnog je *u isti mah*

njegova simulacija, utopija ili heterotopija. Sve u svemu, onog izvornog, početnog, načelnog, temeljnog toposa jednostavno – nema. Realno je uvek vezano uz utopijsko-drugo. I sama realna mesta su heterotopije koje za sebe ne znaju i najčešće ni ne žele da znaju. A prvo takvo mesto je samo telo, u kojem koincidiraju, starinski rečeno, subjekt i objekt. Čak i kad su realna mesta stvari čije razlike su u prostoru i vremenu zanemarljive, ipak, da bi ta mesta zadovoljila svojstvo realnog, ona moraju da apstrahuju od diferencijalnih odnosa i da svoje mesto zamisle kao ono što jeste, dakle, kao entitet sa strogim identitetom.

U ovom razmatranju smo pošli od Fukoa, ali smo se na kraju prilično udaljili od njegovih strateških opredeljenja. Jer, Fukoov odnos prema heterotopijama je ostao prilično nejasan pošto je on dugo sebe smatrao *srećnim pozitivistom*! A to znači da je realnom davao prednost u odnosu na heterotopijsko i utopijsko. Zato su, izgleda, njega heterotopije zanimale prevashodno u znaku vlastitog pozitiviteta. Bez sumnje, heterotopija je otvaranje ralnog prema drugom; ali onda kada to otvaranje opisuje *arheologija*, onda ono postaje „intrinsični opis spomenika“. Da li Fuko u svojim kasnijim, post-arheološkim radovima prekoračuje ovu granicu, ovaj diskontinuitet koji je sam sebi zadao? To je pitanje za istaživače Fukoovog opusa. Možda je, za težinu samog problema, simpromatično to što se on problemom heterotopije i utopije nije preterano bavio...

O merilu svih stvari

Parafrazirajući velikog grčkog filozofa, Protagoru, mogli bismo reći: *Politika je merilo svih stvari: onih koje postoje, da postoje, a onih koje ne postoje, da ne postoje*. Naravno, Protagora je govorio o tome da je čovek merilo svih stvari, a ne politika. Međutim, danas je, bar u Srbiji, aktuelnija priča o politici, pošto drugih merila svih vrednosti sem političkom voljom posredovanih, izmanipulisanih, prepariranih, jednostavno – nema. Marks se u *Kapitalu* jedio što „u buržoaskom društvu neki general ili bankar igra veliku, a čovek kao čovek, naprotiv, samo vrlo bednu ulogu“. Nama, preostaje da se jedimo što u aktuelnom srpskom društvu na početku XXI veka i najbeznačajniji političar igra veliku ulogu, a čovek kao čovek vrlo bednu...

Ali, kako je u sred Evrope moguć takav sistem vrednosti? Pitanje je umesno jer živimo u društvu koje se odreklo političkog jednoumlja i to, najpre, u obliku (samoupravno ili dogovorno) *totalitarnog* i, zatim, (Miloševićevog) *autoritarnog*. Zato bi u takvom društvu trebalo da bude nezamisliva jednolična, monotona politika koja bi se nametala kao neprikosnoveni opšti ekvivalent svih vrednosti. Naime, Srbija se, posle 5. oktobra strateški, što ne znači i faktički, opredelila za normativni kurs vrednosno diferenciranih društava, kakva postoje u razvijenim evropskim sredinama, pa je nejasno kako politika u njoj ipak opstaje kao neprikosnoveno merilo svih vrednosti. Kako je moguće da mi i dalje živimo u jednoj sredini u kojoj je politička volja, narodski rečeno, „u svakoj čorbi mirođija“? To stvara patologiju ništa manje izvesnu od one koju bismo imali da je to i dalje totalitarni poredak. Ova patologija se ponajpre oseća u ekonomskoj sferi, gde ekonomska merila vrednosti, počev od novca, postaju manje važna, da bi njihovu (tržišnu) ulogu preuzela politička volja. Što već po sebi predstavlja izvesnu korupciju!

Za razliku od civilizovanog shvatanja politike koja pravi zakone i zalaže se za što manju ulogu države u ekonomiji i ljudskim životima, namenjujući joj ulogu „čuvara“ koji bdi nad tržišnim poretkom, u Srbiji je danas politika u poziciji da trguje sa svojim političkim kompetencijama, moćima i uslugama i da, zapravo, bude ključni faktor u svim razmenskim odnosima. Civilizovano shvatanje (ako danas takvog ima) isključuje mogućnost da politički uticaji budu usluge koje se prodaju ili kupuju. Politička moć *u načelu* ne može da se prodaje/kupuje, kao što ni ljubav ne može da se proda/kupi. Zašto se, onda, u našem narodu tradicionalno kaže: *politika je kurva*?

U patrijarhalnom srpskom društvu skoro je prirodno reči da je vladajuća politika „naša majka“. Ali, sada vidimo da je „mama“ u stanju da, takoreći, samu sebe proda, pošto je reč o društvu u kojem je sve na prodaju... Zato ne čudi slučaj jednog umetnika koji je na (beogradskom) trolejbusu napisao ili, bolje, nasilikao reči: MAJKA NA PRODAJU. To je sasvim umesan prikaz vladajućeg stanja u Srbiji. Sve je na prodaju, i zakon, i pravo, i politička moć, pa zašto, onda, ne bi bila i majka?! To bi, bez sumnje, moglo da se nazove *neoliberalizam na srpski način*. U toj političkoj strategiji uloga politike/države samo je prividno limitirana. Ona nije pokretač i čuvar zakonske regulacije tržišta, ona je i sama deo tržišne

igre/razmene. I to je, onda, njen ključni deo, bez kojeg vrednosti u svom vrednosnom identitetu nisu moguće. U takvoj političkoj strategiji limitiran je, samo, zapovedni (direktivni) način intervenisanja, ali ne i *dogovorni*. Ovaj poslednji se ili selektivno drži zakona ili ih putem izigravanja, manipulacije i korupcije krši...

Sada se nameće pitanje: da li je taj *tržišni* model politike u stvari deo globalne, neoliberalne političke strategije koja, manje-više, postoji svuda u svetu? Neoliberalizam zagovara slobodno (svetsko) tržište na kojem se ne razmenjuju samo robe (novac, kapital) nego na prikriven ili otvoren, dakle, direktan ili indirektan način i političke volje, odnosno političke odluke i usluge. Na slobodnom svetskom tržištu, sve je na prodaju, a ponegde su to i same države. U tom kontekstu neka država može da se pojavi kao „noćni čuvar" slobodno-tržišnog poretka u kojem je i sam taj „noćni čuvar" namenjen prodaji ili rasprodaji. Zaista, da li je Srbija jedna takva država? Nadamo se da nije. Ali, u Srbiji sada vlada načelo slobodne prodaje/kupovine svega, pa i političke volje. Pri tom, treba imati u vidu da je korupcija, samo, ekstremni oblik tržišnog ponašanja politike. Korupcija je, dakle, posledica, a ne uzrok.

Valja, na kraju, pomenuti veoma fin iskaz jednog teoretičara novca i tržišta: „Sa novcem kao vrhunskom vrednošću, život manje vredi." Isto pravilo, bez sumnje, važi i za politiku kao merilo svih vrednosti... Ono što u našim životima vredi nije politika, ono izmiče politici, ono je politkom nesamerljivo.

O asketskom idealu

U artističkom odnosu *a predstavlja b* velika sličnost između *a* i *b* je za laika nedvosmisleno jemstvo visoke umetničke vrednosti. Ili je, bar, jemstvo izvesnog smisla, dakle, garant činjenice da ova ili ona slika, sakulpruta itd., na uverljiv način *predstavlja nešto*... Ipak, posmatrač sliku posmatra kroz izvestan kod, skup pravila, šufru koju on sam, očigledno, nje u stanju da dešifruje. O kakvoj šifri je reč? Nije reč o šifri slikarskog oponašanja stvarnosti, već o odnosu između dve vrste predstavljanja. Prosečan posmatrač slike, ne znajući šta radi (!), uspostavlja odnos u kome koincidiraju ili interferiraju dve vrste predstavljanja (reprezentacije). Reč je, naime, o verovanju da se u slikarevoj slici u stvari predstavlja slika sveta

koju, počev od vladajućih konvencija, svaki normalan ili prosečan čovek poseduje. Naravno, ta vera običnog posmatrača je naivna. On misli da umetnik podražava svet kakav je dat po sebi (= za svačije oko). Zato ako sličnost nije „savršena“, onda je za njega slika manje vredna, tj. ona postaje inferiorniji oblik predstavljanja. U stvari, kakva god da je, sličnost je, za prosečnu svest, tj. svest koja pripada (kako bi Huserl rekao) *svetu života – kretanje na putu ka poistovećenju*. Ona je (umirujuće) obećanje Istog.

Isto se, prema tome, pojavljuje kao regulativni princip kojem se teži, dakle, ideal, a sličnost ima za cilj da se što više primakne tom idealu, ako već ne može i da se potpuno poistoveti s njim. Zato prosečni gledalac u *a predstavlja b* vidi strukturu kojom se samo i samo uspostavlja sličnost i van te sličnost ne vidi ništa drugo. Ukoliko je sličnost osigurana kao merilo kojim se utvrđuje valjan odgovor na pitanje *šta to predstavalja*, onda to znači da je ona dobro vođena logikom ili ideologijom Istog. Blizina Istog garant je istinske vrednosti artističke re-prezentacije, njene vlastite *istine*. Ali, tako ustanovljena *istina* samo je potvrda interferencije artističkih predstava s ostalim društveno prihvaćenim ili u datom poretku dominantnim, hegemonim predstavama. Ona je važeća tačno onoliko koliko su „u modi“ dati, konvencionalni, ideološki prihvaćeni modusi *samopredstavljanja* društva. Naravno, sve ono što pri tom ostaje ili zaostaje kao *neslično* je – greška. Ako ne i *greh*. Pa ipak, to nije greh samo zbog neispunjenog naloga ili duga prema istini nego i zbog konstitucionalne nemogućnosti da se taj nalog uopšte i ispuni. Naravno, nije nimalo čudno što umetnici nisu nikada mogli da se pomire s tom vrstom kulpabilizacije i zato su bili spremni da preuzmu na sebe tešku odgovornost za *nemoguće*, odnosno za ogrešenje umetnosti o društveno priznati model istinitog predstavljanja. Za sopstvenu bezočnost!

Filozofi su predugo verovali da u svakom pokušaju istinitog predstavljanja istinu imamo onda kada kažemo da jeste ono što jeste. Pa ipak, oni su znali da do te krajnje jednostavne istine dopreti nije nimalo lako, ako ne i nemoguće. Jer, na tom putu su iskrsavali razno-razni epistemološki problemi. Za prosečnog posmatrača, međutim, dopreti do istinite slike sveta najednostavnija je stvar na svetu. Potrebno je samo „otvoriti oči“. Zato je najstariji logocentrički nalog, nalog istine (u slici) ovome bio, naprosto, samorazumljiv. Huserl bi s pravom rekao da je to ključni nalog *sveta života* kojem podjednako pripadaju i umetnik i posmatrač njegovog dela. Dakle, i

onaj koji duguje i onaj koji prima dug. Ipak, tu je reč samo o *starom* pojmu *istine* za koji je još Platon, s pravom, smatrao *da je nedostupan umetnosti*, mada je, pritom, pogrešno verovao da je dostupan filozofiji. Klasični umetnik, čak i ako je težio (platonovskom) nalogu istine, znao je za uzaludnost samog poduhvata, pa je, zato, s rđavom savešću, birao „okolišna", ne doslovna nego prenosna, simbolička ili metaforička sredstva kako bi se, tako, „zaobilaznim" putem što više približio Istini (= nemogućem). Ali, bez obzira na filozofsko *episteme* i Platona, sama istorijska slika sveta morala je biti konvencionalno-simbolički ili mitološko-ideološki modus društvenog *samopredstavljanja* slike sveta. To je bila prisila veća od platonovske Istine.

Ipak, svako ko u umetnosti nije hteo da zna za njenu nesposobnost za punu, nepatvorenu istinu morao je biti žrtva te istine, njenog, kako bi rekao Niče, *asketskog ideala*. Naprosto, istina je uvek posredovana modelima predstavljanja koji se ukrštaju i razilaze i koji ne uspevaju da nađu spokojstvo u bilo kakvom, realnom ili imaginarnom, konvencionalnom ili simboličkom usredištenju. Zato se nalog nejneposrednije istine uvek mogao da traži samo na sasvim naivan način, a to znači tamo gde svakako neće biti nađen... Moderna umetnost je objavila prekid s tom rđavom savešću. Ali, time problem istine u artu nije rešen. Jer, sličnost umetničke slike sa slikom sveta izgubila je samo pravac, svoju (tradicionalnu) upućenost na Isto. Sličnost je postala stvar kojom komanduje razlika. Istina je, ubrzo se pokazalo, postala nedokazana, pa i nedokaziva. Platonovski ideal je poražen, ali volja za (artističkom) istinom nije destruirana, već samo dekonstruisana.

Formatiranje

Jezik, pa i jezičke greške, imaju formativni uticaj na mišljenje. Isti uticaj vrši i logika i logičke greške. O kakvom formativnom uticaju je reč? Da li njime komanduje opozicija između *ispravnosti* (koja je dobra) i *greške* (koja je loša)? Na prvi pogled reklo bi se da je opozicija između ispravnosti i greške neuništiva. Kako bismo uopšte bez te opozicije živeli? Ali, rečeni formativni uticaj jezika i logike na mišljenje nije *sudbinski* vrednosno modelovan, predodređen ili nadodređen. On je samo intersubjektivno formiran (kodifikovan) i trpi puni relativizam intersubjektivnosti, lišen bezuslovne istinosne korekcije. U svakom slučaju, formativna pravila jezika

i logike nisu logocentrički postojana – ma koliko ta postojanost bila njihov ideal – u odnosu na misaoni sadržaj koji je promenljiv. Pre bi se moglo reći da je promenljivo sve. I forma i sadržaj. Ili još bolje: mi živimo u prisustvu stalne, uvek drugačije raspodele onoga što je "promenljivo" i onoga što je "nepromenljivo". Zašto je to tako? Zato što u svemu, pa i u tome imamo zakonodavnu ulogu ponavljanja kojim komanduje rAzlika. Eto zašto ono Isto nikad nije bezuslovno dato, nije idealna prisutnost, nije apsolutna neposrednost, već je uvek posredovano, proizvedeno i formatirano.

O najlepšem među ljudima

Upitan pre više od dva milenijuma *šta je najlepše među ljudima* Diogen cinik je rekao: *Sloboda govora*. U tom odgovoru nije bilo cinizma. I šta je, onda, Diogen njime hteo da kaže? Mi to sa sigurnošću ne možemo da znamo. Ipak, postoji jedna zanimljiva anegdota koja pokazuje kako je on *praktikovao* slobodu govora. Naime, jednom prilikom, dok je ležao kraj svog bureta sunčajući se, priđe mu Aleksandar i reče: "Zatraži šta god želiš." Na to Diogen odgovori: "Skloni mi se malo sa sunca." Aleksandar je to i učinio. Ali, šta bi bilo da nije učinio?! Pitanje je umesno, jer Aleksandar je bio u stanju da svog najboljeg prijatelja ubije pošto mu je ovaj rekao nešto što mu se nije dopalo. Posle je zbog toga plakao. Pri tom, filozof-cinik mu nije bio nikakav prijatelj...

Iz ove priče moguće je izvući naravoučenije: za pravu slobodu govora potrebno je, najpre, potisnuti strah i, pri tom, imati sreću, da vam se sloboda ne "obije o glavu". Eto zašto je prava sloboda govora retkost za retke. Većina će rađe da prigrli strah nego da ga potisne. Pa ako je i u Srbiji, na početku XXI veka, sloboda govora nešto najlepše među ljudima, to je lepa istina samo ako iza nje stoji strah, strah da se ne "lane" nešto suviše opasno, nedovoljno obzirno ili, čak, bezočno. Ali kakav onda smisao ima takva sloboda, premazana i namazana strahom? Zar ona ne korumpira već unapred svaki govor, a možda i misao? Svodeći ih na puko naklapanje, brbljanje ili benavljenje?

Neko će možda reći: pakt koji slobodu govora vezuje uz strah u Srbiji (više) ne postoji. Jer, verbalni delikt je ukinut, a ljudsko pravo na slobodu govora je ustavom i zakonima nedvosmisleno osigurano. Ne živimo li mi

danas u dobu u kojem je strah od slobodne reči jednom za svagda uklonjen? Bez sumnje – ne.

Mišel Fuko u knjizi *L'Ordre du discours* tvrdi da moderno doba generalno uzev neguje samo prividnu ljubav prema govoru i slobodu govora. U osnovi su – restrikcije. Glavnu ulogu ima patološki strah od (nikad dovoljno obuzdane) "hirovitosti" slobodnog, nesputanog govora. Moderna društva se razlikuju samo po (posrednim ili neposrednim) sredstvima koja će da upotrebe kako bi se divlja proliferacija govora zaustavila... Moguće je, dakle, proklamovati punu slobodu govora, a da to, u stvari, nema nikakvog efekta, zato što je pred tu slobodu stavljeno previše zapreka, pregrada, ograničenja, obzira, (ideoloških i političkih) interesa, autocenzure i sličnog, tako da u pozadini pomenute logofilije u stvari dominantnu ulogu ima izvesna – logofobija. Da li Fuko u vezi s tim preteruje? Svakako – ne.

U savremenom srpskom društvu, društvu "pune slobode govora", poželjno je brbljanje, fraziranje, ćeretanje i blebetanje, a ako se već kaže nešto "ozbiljno" onda je ponajbolje da se to kaže na vladajući, konvencionalan način, dakle, "tuđom glavom". Još je Kant rekao u svom tekstu o prosvećenosti: "Veoma je udobno biti nezreo". Bezbednije je biti "kukavica" (termin je takođe Kantov), a to znači prilagođen, konformista, oportunista. Dakle, i pored logofilijskog privida, mi živimo u društvu u kojem Diogenovo geslo o slobodi govora zapravo ne važi. Previše je straha, zebnje, egzistencijalne bede i nesigurnosti u ljidima da bi zanemarili opasnosti s kojima ih suočava puna, nesputana sloboda govora. Uostalom, i samo društvo je strukturalno podešeno tako da u njemu postoji retkost govornih mesta, subjekata i tema. Pristupa imaju samo prilagođeni. Ili budale.

Naravno, svaka *nesloboda* putem najrazličitijih restrikcija želi da ućutka slobodu govora, jer ova je uslov mogućnosti svake druge slobode. Kratka istorija demokratije u Srbiji nudi nam žalosno iskustvo zaprečenosti, preticanja, neutralizacije i manipulisanja svakom vrstom društvene ili individualne kritike. Želja za racionalno-dijaloškim prosedeom u društvu, institucijama, medijima, fatalno nedostaje. Umna, filozofska odvažnost takođe nedostaje. U medijima postoji, samo, zamajavanje publike putem konfrontiranja mitskih, ideoloških i političkih predubeđenja i predrasuda, čiji krajnji cilj je, u uslovima pluralizma, uvek samo optimizacija političkog okupljanja ili grupisanja. Ispitivanje jasno osmišljenih društvenih problema

u javnosti ne postoji. Opozicioni diskurs u Srbiji, od pojave političkog pluralizma do danas, nije imao ni grama racionalne kritičke distance u odnosu na bilo šta, već samo ima smisao konformističkog grupisanja koje pretenduje na buduću hegemoniju. Reč je, dakle, o proširenoj reprodukciji Istog. Strah i restrikcije su jači od slobode govora. Živimo u zemlji koja je oduvek bila zemlja straha. Bojim se da to čak i izustim.

Eto toliko o najlepšem među ljudima, bar na ovim prostorima, negde na početku trećeg milenijuma.

Značenje opažanja

Opservacija nudi značenje koje nju tek – omogućuje. To, naravno, ne može da prođe bez paradoksa. Ali do tog paradoksa, kao nužnog, traba tek doći. Polazna tačka su teorije koje smatraju da je značenje privilegija samo i samo opservacionih iskaza. Samo, šta znači izraz *opservacioni iskaz*? Ako bi se držali teorije koja smatra da značenje imaju samo opservacioni iskazi, onda bi izraz *opservacioni iskaz* imao značenje samo ukoliko bi on i sam bio opservacioni iskaz. U protivnom, taj iskaz ne bi imao značenje. Postoji, međutim, i mogućnost pozajmice: izraz *opservacioni iskaz* bi i sam bio/postao opservacioni ukoliko bismo mogli da nađemo neki opservacioni iskaz koji bi njemu to značenje (posredno) pozajmio, podario, doznačio ili preveo. U svakom slučaju, trebalo bi da sintagma *opservacioni iskaz* može, neposredno ili posredno (figurativno), da postane predmet izvesne opservacije, kako bi se onda moglo reći da ona ima značenje. I šta bi onda značilo opservirati sintagmu *opservacioni iskaz*? To, najpre, znači: uočiti činjenicu da se ta sintagma pojavljuje (da je data, prisutna) kao precizan označiteljski niz u nekom jezičkom kontekstu. Da li opservirati ovu, kao i bilo koju drugu, sintagmu znači, u stvari, samo uočiti njenu pojavu u nekom jezičkom kontekstu. Ili ta opservacija znači i nešto mnogo više od toga?

Problem je u tome što se svaki iskaz, bio on opservacioni ili ne, može opservirati. A zašto se on može opservirati? Naprosto zato što ima svoju čulnu/označiteljsku stranu. Naravno, svaki iskaz nju ima, inače ne bi bio iskazan, napisan, čulima dostupan. Ali, tamo gde imamo označitelja, onda, po definiciji, imamo i označeno, a, time, i odnos upućivanja od označitelja ka označenom. Sada se postavlja pitanje: ako se svi iskazi (a ne samo „opservacioni“) mogu opservirati, da li to znači da su svi oni, zapravo,

opservacioni iskazi? Bez sumnje – ne. Ni teorije koje smatraju da značenje imaju samo opservacioni iskazi ne bi prihvatile tezu da se svi iskazi koji se mogu opservirati, ujedno, mogu nazvati *opservacionim iskazima*.

Ali, šta su, onda, opservacioni iskazi? Šta uopšte znači sintagma: *opservacioni iskaz*? Pokušajmo da utvrdimo nekoliko elementarnih stvari. Opservacioni iskazi mogu biti samo oni koji govore o nekom opažanju ili nečemu opaženom. Sam iskaz ništa ne opaža, on nije činilac radnje koju zovemo *opažanje*. Dakle, opservacioni iskaz ne opaža/opservira ništa već, samo, *govori o* izvesnom opažanju/opserviranju ili o nečemu opaženom/opserviranom. Pri tom, naravno, *govoriti o nečemu* znači postaviti, predložiti ili ustanoviti njegovo (tog *nečeg*) značenje. A značenje imamo onda kada imamo *označeno*, bez obzira da li ono postoji ili ne postoji. U ovom slučaju, označeno je samo opažanje/opservacija ili opaženo/opservirano. Dakle, u jednom opservacionom iskazu značenje tog iskaza odnosi se na ono *označeno u njemu*.

Ferdinand de Sosir tvrdi da je (u lingvistici) označeno *pojam*. To je sugestija koja nam kaže da u jeziku postoji i prostor za logiku, odnosno da jezik ne ukida, bar ne uvek, logiku. Po toj sugestiji u opservacionom iskazu ono *označeno* bi bilo izvestan *pojam* o opservaciji (ili opserviranom), a ne sam događaj opservacije (ili: prizor, datost opserviranog). Naravno, pojam nije isto što i sama stvar. Pojam *pas* ne laje. U iskazima, makar oni bili i opservativni, imamo samo pojmove, ne i pse koji laju. Naravno, iskaz može da pomene psa koji laje, ali u samom iskazu ne postoji opasnost da će pas nekoga ujesti.

Mnogi teoretičari će reći da značenje imaju samo iskazi koji su *zaista* opservacioni. Ali, kada je jedan opservacioni iskaz zaista opservacion? Kad je *verifikovan* kao takav. Po tim teoretičarima, dakle, opservacioni iskazi mogu biti „konkluzivno verifikovani“ ukoliko se konkretnim (obavljenim) opažanjem (opservacijom) *posvedoči* da je zaista opaženo ono što se tim iskazom tvrdi da je opaženo. Ipak, tu i dalje postoji problem ovog *zaista*. Šta reč *zaista* tu znači? Šta znači izraz *zaista opaženo*? Bez sumnje, ovo *zaista* nas uvek poziva na izvesnu predostrožnost. Jer, jedno je reći da je nešto opaženo, a drugo da ono *zaista bude* opaženo. Na osnovu čega znamo da je ovo drugo uopšte moguće?

Mnogi će se odmah pozvati na verodostojnu procedu opserviranja. Međutim, problem je u tome što je i sama opservacija uvek jezički

strukturirana ili je, u protivnom, besmislena. Zašto je opservacija besmislena ako nije jezički strukturirana? Razlog je u tome što ukoliko opažanje nije označitelj opaženog (ukoliko u njemu nemamo tu elementarnu jezičku opoziciju između označitelja i označenog), onda ono ne opaža ništa ili ništa označeno i, prema tome, nema nikakvog smisla (ili: značenja). Ono opaženo da bi imalo smisla/značenja mora da bude i označeno. Dakle, opaženo upućuje na označeno kao što označitelj upućuje na označeno. Zato je opažanje u isti mah označavanje opaženog i opažanje označenog. Označiti opaženo je isto što i u opaženom učitati jedno *označeno bez označitelja*.

Ako bi neko pomislio da opaženo *neposredno* daje značenje opservacionim iskazima, odnosno da je opaženo po sebi ono označeno opservacionog iskaza, on bi tada bio u velikoj zabludi. Ono opaženo je uvek već posredovano označavanjem koje se prenosi *iskustvom* opažanja. Bez tog iskustva smisleno opažanje ne bi bilo moguće. Opservaciono iskustvo dolazi tek posle. Ako dopire do tog iskustva i ako ga neki put čak i koriguje, opservacioni iskaz to postiže pod uslovom da ono označeno u njemu ima samo *pojmovno* obeležje, tako da ono nudi pojmove o opaženom, a ne samo to opaženo. Videti Pariz i ispričati priču o tom viđenju, naravno, nije ista stvar. Opservacioni iskaz je uvek neka priča o opservaciji/opserviranom. U teoriji koja značenje shvata kao verifikaciju iskaza putem opservacije pretpostavlja se da živo, događeno opažanje ima isto značenje koje opisuje opservacioni iskaz.

Zaključak glasi: nema opaženog bez jezika. Ali, šta znači biti označitelj opaženog? To znači: biti u mogućnosti stalnog povlačenja, brisanja, izmicanja kako bi ono označeno došlo u prvi plan, kako bi se jedino *videlo*. Pa ipak, i pored tog privida prisutnosti ili samoprisutnosti *viđenog*, percepcija je *par excellence* jezička tvorevina. Zato opservacija i opservacioni iskazi nude značenje samo i samo onda kada značenje njih podaruje, osmišljava, ozakonjuje.

Obmanjujuća depolitizacija

Da li je umesno govoriti, recimo u Šmitovom smislu, o depolitizaciji politike? Odnosno: o postpolitičkom razdoblju sveta? Da li je, za razliku od politke shvaćene kao diferencijacija između prijatelja i neprijatelja, sam politički proces u kojem se unutar reprezentativne demokratije prave zakoni

(opštevažeći za sve), u stvari, proces – *depolitizacije*? Drugim rečima, nije li politika koja na demokratski način pravi demokratske zakone samim tim nešto što na najjednostavniji način sebe ukida kao politiku? I nije li to nešto što se već dešava unutar istorijski postignute liberalne strategije, koja teži da se ne meša u tradicionalno shvaćen posao politike, odnosno da bude samo "noćni čuvar" poretka? Postoji još jedna mogućnost za razumevanje pojma *depolitizacije*. To je slučaj neoliberalizma u kojem se favorizuju globalni slobodno-razmenski odnose u svetu. U tom slučaju imamo funkcionalno potčinjavanje onoga što se tradicionalno nazivalo spoljna ili unutrašnja politika jedne zemlje *bazičnim* slobodno-tržišnim odnosima širom sveta. To bi ličilo na neku vrstu poznog trijumfa pozitivistički interpretiranog *istorijskog materijalizma*. Ipak, videćemo ubrzo da čitav problem nije jednostavan.

Ukoliko je pravljenje zakona – ali ne bilo kojih, već demokratskih, pošto su zakoni sami po sebi u stanju da budu i živo otelovljenje *diskriminacije* – isto što u ukidanje politike, u tom slučaju definicija koja teži da to opiše ne bi bila definicija politike nego, pre, opis izvesne depolitizacije, stvaranje postpolitičkog društva. Tu se, takođe, mora imati u vidu činjenica da su zakoni uvek zakoni posvećeni nečemu. Oni nisu prazna forma, već nam govore o nekim zabranama, normama ili vrednostima. Odnosno: o nekoj slobodi-od ili slobodi-da, a u izvesnoj meri i o slobodi-sa. Ukoliko je politička odluka instrument ovih oblika slobode, u tom slučaju bi se reklo da ona na kraju postaje suvišna.

U slobodnom društvu (ukoliko takvog ima) sama politika kao politika-od, politika-da i politika-sa postaje izlišna, pošto na njeno mesto stupa *sloboda*. Zato bi se takva post-politička društva mogla nazivati – *slobodnim*. Samo, problem je to što takva društva pravo govoreći *ne postoje*. Dakle, tu imamo samo ideal-tipsku konstrukciju koja teško doseže do stvarnosti. Ostaje nam da se upitamo: zašto je to tako? Možda zato što se politika kroz svoju *zlovolju* uvek nekako probija, pa se, pre ili kasnije, uspostavlja kao dominantna crta zajednice? Na taj način, politika od sredstva postaje sam po sebi cilj. U svakom slučaju, mi živimo u jednom svetu krize u kojoj se sukobljavaju politički i postpolitički princip. Šta je ono bitno ili konstitutivno što politiku čini trajno prisutnom i u razdoblju njene velike krize, u dobu samo prividne depolitizacije?

Da li politiku obeležava puna decizionistička samosvojnost i samovolja ili je to, pre, odricanje od sebe same u korist nekih (viših) vrednosti? A možda je samo reč o sintezi ta dva momenta, u kojoj jedan ipak ima dominantnu, mada ne i isključivu poziciju? Ova dilema bi mogla da se formuliše na sledeći način. Da li su u politici (trenutno ili trajno?) dominantni procesi odlučivanja koji nju potvrđuju kao samosvrhovitost ili su nadmoćni instrumentalni procesi koji prevladavaju i ukidaju političku odluku u korist nekakvih njoj spoljašnjih vrednosti i, pre svega, onih zakonom utvrđenih? U svemu tome, istorijsko iskustvo nam pokazuje da decizionizam pre ili kasnije politiku svodi na nastavak rata drugim sredstvima. Da li *zaista* postoji alternativa tome?

Klasično, a to znači svekoliko i svudprisutno shvatanje politike Šmit je definisao kao diferencijaciju (ili: diskriminaciju) između prijatelja i neprijatelja. Takvo shvatanje ni danas nije mrtvo. Ono nije jedna tendencija koja teži da izumre. Problem nije samo i samo u tome što je političko neprijateljstvo danas na raznim stranama u svetu opstalo, već je pre u tome što depolitizacija nije spontani proces u svetu, pošto se često ustanovljuje i kao *politika* prisile na depolitizaciju, prisile koja je uperena protiv onih koji se identifikuju kao *neprijatelji* depolitizacije. Tako umesto depolitizacije, ali u njeno ime, i obično u ime međunarodno utvrđenih ljudskih prava, imamo *rat*, rat protiv kršenja ljudskih prava ili rat protiv rata. Na kraju, imamo i globalnu politiku koja opet nije ništa drugo do rat nastavljen drugim sredstvima. Naravno, to sada može da se nazove globalističkom, hegemonom politikom koja se navodno brani od neprijatelja slobodnog društva sa neprikosnovene pozicije monopolskim raspolaganjem nad nasiljem. To je, svakako, pozicija najmoćnijih država sveta.

Njihova moć uvlači čitav svet u izvesnu perverziju. Umesto da se u globalnoj ravni vrši stvarna depolitizacija u korist legitimnih ljudskih vrednosti, događa se nešto sasvim suprotno: vrednosti demokratije se ideološki instrumentalizuju u korist jedne monopolske, dominantne, hegemone politike koja ne izlazi iz sheme klasičnog (šmitovskog) određenja pojma *političkog*. Tako onda imamo izvesnu "depolitizaciju" kojom se stvarna depolitizacija zapravo izigrava.

Ma koliko da je šmitovski model *političkog* i danas aktuelan, istorijsko kretanje u dobu globalizacije ipak je nagovestilo mogućnost nekih drugih tendencija, gde se političke odluke potčinjavaju nad-političkim

vrednostima koje na svoj način prevladavaju sferu *političkog*. Da li je to realna ili fantazmatska perspektiva? Da li se, danas, može ustvrditi kako jedna takva strategija nalazi ključ u ideji globalne vladavine prava/zakona, da bi se, time, sama politika uvela u proces *depolitizacije*? Ili je pre reč o vladavini *slobodnih razmenskih odnosa* koji instrumentalizuju sve, pa i samu politiku depolitizacije, hraneći je ratovima koji se, navodno, vode za ljudska prava?

Bez sumnje, ova pitanja nisu nimalo laka, pošto u stvarnosti imamo mogućnost višestrukog preokretanja i izvrtanja odnosa sredstava i ciljeva. To se događa onda kada su sve vrednosti samo vrednosti-za-nešto-drugo i kad je poredak (razmenske) instrumentalizacije jedina univerzalnost. Tada se pitanje o intrinsičnim vrednostima, zapravo, i ne postavlja ili se postavlja na prividan način. Da li je prijatno živeti u svetu u kojem sve može da se razmeni i zameni nečim drugim, da se kupi i proda, u svetu opšte prostitucije svih vrednosti? Ili je poštovanje nekih vrednosti koje ne mogu biti vrednosti-za-drugo, na neki način, pitanje ljudskog dostojanstva bez kojeg bi tzv. *ljudska prava* bila obična farsa?!

Nema sumnje da je vladavina prava/zakona prvi i nužan korak na putu verodostojne depolitizacije politike. Ali, već smo rekli, sami zakoni i norme mogu biti živo otelovljenje diferencijacije i diskriminacije. Zato oni, po sebi uzev, nisu intrinsična vrednost. S druge strane, različiti oblici instrumentalizacije i neutralizacije politike u korist nekih (tzv. *viših*) vrednosti koje nju prevazilaze mogu, ali i ne moraju, da budu depolitizacija (same te) politike. S one strane zamisli da bude samo *noćni čuvar* poretka (kakav god da taj poredak jeste), politika može da se založi i za neke više, van-političke vrednosti. Ona to može i tako da, u isti mah, bude samo jedno okolišenje kojim se, kao politika, vraća sopstvenoj zlovolji, da bi tu potvrdila sebe kao svrhu po sebi. Time bi politika davala do znanja da, sopstvenom instrumentalizacijom/neutralizacijom, još uvek nije pretrpela suštinsku transformaciju, odnosno da je ostala ono što jeste, dakle: *politika*.

Ukratko, nije svaka instrumentalizacija politike istovetna s mogućom depolitizacijom. Istorijski gledano, takve transformacije su prisutne, ali nisu nužne. Kad je reč o *pravljenju zakona*, onda tu imamo situaciju da politika prenosi izvesnu moć ili vlast na same te zakone. Da li ona gubi moć koju je podarila zakonima (i institucijama koje njih otelovljuju) ili je tu moć, ipak, sačuvala i možda čak uvećala?

Odgovor na ovo pitanje zavisi od toga kakve zakone politika pravi. Naime, ako je reč o zakonima formiranim po modelu *vladavine zakona*, odnosno ako je reč o čisto liberalnim zakonima, onda, reklo bi se, njihovim stvaranjem politika gubi deo svoje moći, svoju snagu ili svoju violentnost. Ipak, pitanje je da li se ustanovljenjem liberalnog društva (šta god da to znači), zaista širom otvara perspektiva ukidanja politike kao takve, odnosno perspektiva *depolitizacije* društva? Nije li i sama sila zakona jedan politički princip?! Neoprezno je tvrditi da moć/vlast zakona (iz sintagme *vladavina zakona*) nužno umanjuje ili, čak, poništava političku vlast/moć?

I sama razlika, u gornjem kontekstu, između reči *umanjuje* i *poništava* veoma je značajna. Ako liberalni zakoni umanjuju (intervencionističku) moć politike i države, to naravno ne znači da oni tu moć jednostavno ukidaju. Ona i dalje postoji, ali sada u jednom *mekšem* obliku. Ta meka, manje nasilna, manje violentna politika – čiji učesnici su, dakle, protivnici, a ne neprijatelji – u krajnjoj se liniji profiliše kao proceduralno-demokratska politička alternativa. Zato je, istorijski gledano, bila ne samo moguća nego i neophodna transformacija prvobitnog, devetnaestovekovnog liberalizma u razvijeni liberalno-demokratski poredak. Ipak, to je proces koji je pred kraj dvadesetog veka bio zaustavljen, da bi svoj primat prepustio neoliberalnom kretanju. Tako se još jednom pokazalo da je liberalni poredak, u stvari, poredak vladajućeg interesa ili interesa za interesom. U današnjim uslovima globalne hegemonije razmenskih interesa, ovaj interes za interesom se gnuša svakog drugog interesa i naročito sasvim razumljivog ljudskog interesa za solidarnošću, saosećanjem, moralnošću, uzajamnim pomaganjem, pravednom raspodelom bogatstva, podrškom kulturnim vrednostima itd. Naime, interes za interesom će podržati ove ljudske interese samo u slučaju ako su oni funkcionalno upregnuti u njegov ključni postav, dakle, ako su podrška hegemonom interesu za bezobzirno-uvećanim ili spekulativno-finansijski posvedočenim interesom kapitala.

Neizrecivo je temeljni uslov govora

Radikalni, pred-semantički kontekst naših iskaza nužna je pretpostavka za njihovu pojavu. Zašto je to tako? Zato što je vaniskazni kontekst po definiciji nešto što stalno izmičuće, što je krajnje nedosežno "tlo". Ma koliko težili da dosegnu nedosežno, tj. samu neposrednost, iskazi

nužno ostaju, u odnosu na nju, "razvezani", da bi njihova referencijalna funkcija uopšte i mogla da funkcioniše u unutrašnjem, govorno-jezičkom kontekstu. Svaka "vezanost" nekog označitelja uz *referenta*, tog velikog podaritelja i garanta značenje, zahvaljujući instrumentalnom posredovanju iskaza, u stvari je samo *naknadna*. I subjekt i predikat su naknadni u odnosu na "vezanost" značenja uz ono označeno, ono što "jeste" (u bilo kom registru).

Pa ipak, referencijalna funkcija iskaza teži upavo da u tom vrlo nesigurnom tlu identifikuje i fiksira svog *referenta*, smatrajući ga onda za garanta *semantičkog identiteta*. Pošto je iskorak u vaniskazni kontekst, u krajnjoj instanci (= instanci samog prekoračenja), moguć jedino kao dogmatički ili postulatorni, onda je cena koju referencijalna ekonomija plaća da bi osigurala semantički identitet, u stvari, cena *metafizike*, koja je implicitno sadržana svuda, uključujući tu i samu nauku. Referencijalna ekonomija je, kao i svaka ekonomija, ekonomija apsolutnog nedostatka. Njen cilj je ono nemoguće u nedrima mogućeg. Neizrecivo vaniskaznog konteksta je to što oblikuje i usmerava epistemički zev (beskonačni regres znanja) u iskazima. Ukratko, neizrecivo je temeljni uslov govora! Uslov po kojem govor tek može da živi ili, ako hoćete, diše.

Zahvaljujući primarnom odnosu iskaza i radikalnog, vaniskaznog konteksta sve unutariskazne deobe i opozicije, kontekstualizacije i rekontekstualizacije dobijaju svoj suštinski, odnosno metafizički smisao. Tek tada se opozicija između racionalnog i iracionalnog, istinitog i lažnog, realnog i fikcionalnog, jednoznačnog i višeznačnog, smislenog i besmislenog javlja u svojim zaista ambivalentnim, dvoličnim, janusovskim likovima: kao, s jedne strane, apsolutna, dogmatička, hiperrealna simulacija, a, s druge strane, kao prevrtljivo načelo vrednovanja: mešavina "konstitutivnog" i "regulativnog". U osnovi reč je o silovitoj aksiološkoj hijerarhiji iskaznih opozicija prema kojoj se presemantički, prediskazni kontekst odnosi kao uvek prazno, izmičuće mesto konstitutivnog.

U stvari, da bi se učvrstilo sejzmički nesigurno kontekstualno tlo iskaza potrebna su nam neka sasvim pouzdana referencijalna znanja (znanja koja uspešno vrše operaciju fiksiranja referenta), odnosno jedna suma iskaza koja bi imala *bazičnu*, *utemeljujuću* funkciju, čime bi se, onda, ujedno, obezbedila egzistencija "univerzalnog" konteksta, to jest: Sveta br. 1. Na taj način bi se svaki kontekst proširivanjem i produžavanjem mogao, na kraju,

da svede na ovaj Svet br. 1. Ali, postojanje Sveta br. 1. je filozofska, a često i ideološka, fikcija. Velika nepopravljiva neodređenost, nesavladivost, neizrecivost konteksta koji okružuje iskaze utiče i na samu njihovu unutrašnju strukturu, pripisujući joj konstitucionalnu nemogućnost punog zadovoljenja, a to znači nemogućnost apsolutnog identiteta. Zasićenost konteksta nije moguća jer, generalno uzev, glad je *prva*! Zato umesto garantovanog identiteta mi uvek imamo drugi smisao u drugom kontekstu. Ukoliko nam je stalo da ispitamo prirodu iskaza od kojih pravimo neku teoriju – a taj zadatak je, bez sumnje, vredan truda – onda nipošto ne bismo smeli da zaboravimo ili previdimo ovaj problem kontekstualnog izmicanja smisla svih (tekstualnih) iskaza. A to odmah redefiniše i samu funkciju teorije koju želimo da "napravimo".

Trauma realnog

U klasičnom razdoblju, umetnički postupak se sastojao u konvencionalno stilizovanom oponašanju stvarnosti. Svrha je, najčešće, bila postići najveću moguću sličnosti sa hegemonom slikom sveta. Efekti takvih težni su, po pravilu, bili suprotni: oblikovanje nečega što izmiče stvarnom, što se, pre ili kasnije, formatira kao nestvarno. Predstavljanje neke stvari (o bilo kojoj vrsti predstavljanja da je reč) nikada nije isto što i datost ili prisutnost same stvari. Prezentacija nije isto što i reprezentacija. Kao što reč *pas* ne ujeda, tako ni slika *psa* ne ujeda! Predstavljanje (reprezentacija) je, po pravilu, krivotvorenje! Pa ipak, uvek je bilo različitih oblika predstavljanja, a među njima se isticalo, kao (nedostižni!) ideal, tzv. *istinito predstavljanje*. To je bio nalog koji je u najrazličitijim kulturama uvek imao afirmativno značenje.

Samo, šta znači *istinito predstavljanje*? Da li je tako nešto uopšte moguće? U klasičnoj umetnosti pravila (konvencije) o istinitom predstavljanju bila su nedostižni logocentrički ideal kojem su težili umetnici, osećajući, pri tom, da takav ideal nije ostvarljiv. Ideal je bio naslikati ono *što jeste onako kako jeste*, a to znači po nalozima mita, religije, vladajuće ideologije ili filozofije. Samo, to nikada nije moglo dovoljno dobro da se izvede. Da bi slika bila u blizini dobrog/istinitog predstavljanja, ona je morala da se posluži nekim drugim konvencijama od same *konvencije*

istinitog predstavljanja. Te druge konvencije su iskrivljenu sliku sveta preporučivale kao ispravnu ili istinitu sliku.

Zato je klasična slika bila dvostrka *derealizacija* realnog. Ta dvostruka derealizacija proizlazila je iz pravila koja su htela da budu nadoknada za nedosežnu stvarnost. Takve nadoknade su po definiciji uvek neuspešne, nedovoljne, promašene, već zato što je stvarnost, onakva kakva po sebi jeste, nedostupna ne samo slici nego i pojmu. Nikava diskurzivna konvencija ne može tu pukotinu da „zakrpi". Ona predstavlja pukotinu u strukturi svakog, pa i „istinitog" predstavljanja. I ta pukotina nam svedoči pre o odsustvu nego o prisutnosti bilo čega. Zato nalog istinitog predstavljanja u umetnosti, u najboljem slučaju, nudi stvarnost kao traumatični rascep, kao dramu nedovoljnosti i odgođenosti u nečemu drugom.

Može li umetnost na bilo koji način da izađe na kraj (telos ili eshaton) s traumom realnog? Sasvim je razumljivo što je u umetnosti bilo takvih pokušaja i razumljivo je što su se oni završili neuspehom. Ali zašto je neuspeh bio nužan? Najpre, zato što umetnost nije lečenje ili terapija. Zatim, čak i ako bismo pretpostavili da ona u sebi sadrži neke terapeutske momente, ipak, traumatsko obeležje stvarnosti nije pogrešna, fiktivna projekcija same umetnosti, već je utemeljujuće (mada bestemeljno) obeježje civilizacije. Slika nikad nije bila izravna slika sveta, već samo pomerena, prenesena, prenosna slika slike sveta. Isto to važi i za ready made, instalaciju, performans. Umetnost nikad nije imala izravan pristup realnom. Njene prezentacije, počev od *ready made-a*, performansa itd., mogle su samo da simuliraju odsustvo re-prezentacije, upad u realno, doslovnost. Umetnost nema *svoje* mesto u realnom. Ona je uvek izvesno ponovno-usposatavljanje (a to je pravo značenje re-prezentacije) ili interferencija već uspostavljenih predstava (reprezentacija) u svetu i o svetu. Ovde neće moći da se izbegne pitanje: da li te druge slike/predstave sveta koje je umetnik re-prezentuje (umesto samog sveta) negde ipak imaju izravan pristup svetu? Da li uopšte i postoje privilegovane slike/predstave realnog koje nam otkrivaju njegovu traumatsku tajnu? Jedno je sigurno. Kad bi toga bilo onda traumatske tajne ne bi bilo! Slika je ono što razotkriva traumu, ali njenu tajnu ne rešava.

Ipak, dugo je bilo vladajuće uverenje da se putem predstave/slike sveta postiže izravan pristup samom svetu i to pristup koji *oličava* njegovu istinu. Zašto istinu? Zato što predstaviti/oslikati činjenicu da jeste ono što

jeste (recimo: neki akt, portret itd.), i to onako kako ono jeste, bez sumnje je tradicionalno metafizičko obeležje korespondencijskog koncepta *istine*. Taj koncept bi, po svom poreklu, mogao da se nazove i platonovsko/aristotelovskim. On je milenijumima vladao u ljudskoj kulturi i, rekli bismo, u mnogome i danas vlada (recimo u „zdravom razumu“, ali i drugde), tako da njega možemo svhavatiti kao dominantni ili čak hegemoni *logocentrički* koncept istine. Postoje logocentrički razlozi – u koje u ovom trenutku ne možemo da se upuštamo – zbog kojih korespondencijski pojam istine ne može da se do kraja odbaci. Jer se, najkraće rečeno, na njemu bazira trauma realnog. Ali i čitav logocentrički sklop, koji je sklop različitih interferencija predstavljanja, počiva na ovoj traumi realnog i, svakako, ne uspeva da s njom izađe na kraj.

Patos trajnih vrednosti

Deo problema koji pogađaju svaki filozofski tekst dolazi od razlike u proceni lestvice vrednosti *pre* ili *posle* njegovog nastanka. To takođe znači: šta god da predstavlja jedan tekst, koncept ili delo, on to ne predstavlja na isti način pre, za vreme i posle svog nastanka. Šta se u toj razlici menja? Šta je to što je podložno vrednosnoj promeni? Neophodno bi bilo reći: *sve*. Ali, na prvom mestu je reč o promenjenom kontekstu. Naime, s protokom vremena događa se nužna re-kontekstualizacija jedne tekstualne vrednosti. To bi značilo da tekst nema potpuno nezavisan identitet, odnosno da je on uvek vezan uz nužno promenljiv kontekst. Uvek se događa re-kontekstualizacija, što znači da se svako *ponavljanje procene* nužno događa u različitim, a neki put i u radikalno različitim okolnostima. Inauguracija jednog novog koncepta u (modernom) kretanju filozofije zahtevala je da sama filozofija bude rasterećena od (u tom trenutku) tradicionalnih metafizičkih obaveza. Ipak, problem je u tome što se i apstrahovanje od obaveza brzo ustanovljavalo kao nova obaveznost, nova hegemona konvencija.

U tim uslovima filozofija je samu sebe doživljavala kao efekat krize i kao njeno razrešenje. U svakom slučaju ona je bila Stvar koja izmiče samoj sebi i, zapravo, sebe uvek nekako poriče. I šta je onda u tom kretanju njoj samoj preostajalo? Da li samo iščezavajući sjaj trenutne vrednosti? Jedno je sigurno: moderna filozofija nije mogla da se kao sad-ovakva i sad-onakva

moda zadrži na apologiji trenutne vrednosti koja brzo iščezava, budući da nije našla jedinstveno filozofsko rešenje za enigmu koja glasi: *jednom vrednost, zauvek vrednost*.

Visoka modernost je i u filozofiji i u umetnosti i u moralu uvidela da mora da se usprotivi (hegelijanskom) patosu *trajnih*, *univerzalnih* vrednosti koje u svetu postoje ili (a) kao suština iza privida (klasično rešenje) ili (b) kao nešto što je dato u transcendentalnoj ravni važenja (moderno rešenje). Samo, gde je onda mogao da se nađe izlaz? Da li su Platon, Dekart i Hegel još uvek vrednosti? Da li su vrednosti Mane, Pikaso ili Polok? I za koga? Kakve bi bile vrednosti ako nisu postojane, ako ne istrajavaju u svom aksiološkom identitetu? Šta bi, onda, činilo njihovu vrednost – vrednošću? U ime čega? Kojih merila vrednosti? Možda bismo sa stanovišta modernih merila morali reći: sve što je "ostarilo" više nije vrednost, jer više nije moderno!? Da li izgubiti vrednost modernog znači izgubiti je *sub specie aeternitatis*? Ili pre važi izreka: *jednom moderan*, *uvek moderan*? Jednom moderan = zauvek upisan u tajnu večno trajućih vrednosti? Što bi, u tom slučaju, bila jednačina u koju je čak i Bodler verovao. Pa ipak, mnogi umetnici, ako ne i filozofi, verovali su, rađe, da je *smrt* večnih vrednosti uslov *sine qua non* nastanka nečeg novog. Šta u tom slučaju biva s patosom trajnih vrednosti?

Mnogi bi rekli da su trajne vrednosti potrebne, ako ni zbog čega drugog, onda zbog čuvanja tradicionalne, pedagoške ili finansijske strana Stvari. A opet, ta Stvar nije sprečila moderniste da skrnave svetinju trajnog, čak i pod pretpostavkom da je ona otkriće, da je prošla kroz fazu modernosti/mode. Pa šta onda znači: ne biti više moderan? Kad počinje jedan trag koji više nije ništa drugo do samo i samo trag? Nije li već to pitanje svojevrsno skrnavljenje svetinje? Zašto bi bolji bio patos trenutka od patosa večnosti? Najzad, patos trenutka uvek nešto kriomice grabi za sebe i to upravo od patetike večnosti. Nije li praktična nesvrhovitost (neupotrebljivost) filozofskog i umetničkog teksta, kako god da stvar shvatimo, uvek pomalo patetična? Nije li ona *patos* (ili: strasna uzvišenost) ovog *bez* iz sintagme *svrhovitost bez svrhe*? Nije li čitav svet, danas, postao – a možda je uvek i bio – svrhovitost *bez* svrhe?

Možda umetnost nikad nije ni predstavljala ništa drugo do duhovnost koja se seli iz jedne patetike u drugu?! Slično kao i filozofija! Njihove stalne re-kontekstualizacije ne znače privilegovanje nekog određenog shvatanja

konteksta, recimo, fiksiranog u pojmu *stvarnosti*. To bi bilo neprimereno naročito ako bi se, time, zahtevala od teksta (umetnosti/filozofije) simbioza sa stvarnim svrhovitostima, sa svrhovitošću sveta. Ne, ono što rekontekstualizacija „traži" od umetnosti, to je patos stalnog razlikovanja po osnovu aktiviranja kantovskog *bez*, koje ipak vrši, kako bi rekao Derida, *radikalni rez*. Artistička vrednost ne bi mogla da opstane bez strasti i uzdizanja, dakle, bez *patosa* koji se umeće u, ako ne sva, onda bar odlučujuća vizuelno-likovna vrednovanja. Umetnost je uzaludna strast, jer je strast za ovo ludo i ludičko *bez* kantovske svrhovitosti-bez-svrhe. Zato umetnost prednjači, a za njom tapka filozofija, mada neki put i posrće. To je strast čija je logika pobede u isti mah i logika poraza, zla, zle volje: nedovoljnosti, odgode, obećanja. A možda i protiv-logika *smrti*? Ko zna, možda je to i jedini način da *preživimo*?!

Umirujući postupak

Stav ili načelo identiteta je moguće kritikovati na više načina. Jedan od prvih kaže da je manje-više svaka formulacija stava/načela identiteta pogrešna ili loša, pošto, jednostavno – nema dobre. Iz toga sledi da nešto takvo kao identitet nije moguće valjano predstaviti : ničim, ni rečima, ni slikama, ni simbolima. Ako identiteta uopšte ima, on je, dakle, nepredstavljiv. Tako se sada javlja drugi način kritike identiteta koji nam kaže: u svim suviše optimističkim opisima ostaje po strani i nerešeno pitanje: da li s one strane svih tih opisa sam identitet postoji ili ne postoji, da li je on uopšte moguć ili nije moguć? Tu se, naravno, sugeriše skeptička ideju da nešto takvo kao identitet zapravo ni ne postoji. Treći način kritike identiteta sastoji se u tvrdnji da sam identitet doduše postoji, ali samo u obliku iluzije, fikcije, simulacije. Odnosno kao veštačka konstrukcija koju performativno stvara upravo stav/načelo identiteta, tako da je, s tog praktičnog stanovišta, bespredmetno pitanje da li je neka formulacija stava/načela identiteta loša ili nije. Logika identiteta ili naprosto logika, iako je idalno-fikcionalna, ona ima značajnu prisutnost u diskurzivnim formacijama. A to što je samo fikcija ne bi trebalo bilo koga da epistemološki iznervira.

Četvrta vrsta kritike smatra da su konstativne formulacije stava identiteta praktički/performativno neophodne, ali da teškoće u koje nužno

zapadaju takve formulacije dolaze otuda što u *stvarnosti* (ili u biću, onome što jeste, ontologiji) identitet ne postoji, pošto je apriorni, transcendentalno-metafizički i zapravo idealni konstrukt, je on nešto što ima sposobnost da se projektuje na različite sadržaje, pa onda, između ostalog, i na tzv. *stvarnost*. Kao idealni konstrukt primenjen na stvarnost, identitet se u stvarnosti očituje na način opsene čistog, apsolutnog identiteta, garanta anti-relativizma. Međutim, i to je sada osobenost ovog shvatanja, u stvarnosti kako je mi "vidimo" simulacija identiteta je neki put funkcionalna i neophodna, a neki put neprimerena i suvišna. Budući da u samoj stvarnosti nema čistog ili apsolutnog identiteta i pošto on može da bude samo idealna konstrukcija ili zamisao proizašla iz naše interakcije sa praktično-realnim, iz toga, takođe, sledi da između idealnog i realnog postoji jedan razmak, jedna neistovetnost koja, doduše, može da se zaobiđe ili prevari, ali ne može da se na epistemološki primeren način premosti ili prevlada. Mnogi filozofi su pokušavali da to učine, i ponajpre hipotezom o istovetnosti bića i mišljenja, idealnog i realnog i tako dalje. Ipak, u filozofiji se uvek pokazivalo da je cena takvog premošćivanja problema previsoka.

Danas važi shvatanje o neistovetnosti realnog i idealnog, tako da je projektovanje idealnih identiteta na neko realno stanje moguće samo po cenu (1) zaboravljanja na *razliku* koja postoji između tih nesravnjivih momenata: idealnog i realnog; a zatim i po cenu zaboravljanja toga da (2) svaka naša tvrdnja o nečemu što bi u stvarnosti bilo čisto ili apsolutno istovetno samome sebi predstavlja puku konstrukciju, iluziju, privid, pričin, fikciju, simulaciju. Ipak, filozofi su danas suviše često skloni ovoj vrsti zaboravljanja. Njima je jednostavnije da svoju misao počinju i završavaju u nekoj samorazumljivosti u kojoj se stvarno i idealno neupitno podudataju. Takva je, recimo, filozofska upotreba reči *činjenica*. Početi i završiti sa činjenicama predstvlja, bez sumnje, jedan umirujući postupak.

Ironija našeg doba

Da li je Bodrijar radikalni kritičar savremene civilizacije, odnosno, a to se svodi na isto, Amerike i amerikanizma? Ako bismo bili prinuđeni da biramo između pozitivizma i kritike, onda bi za Bodrijarev pristup pre moglo da se kaže da je deskriptivan i pozitivistički nego kritički. Ali, to samo tako izgleda, jer on je ponajpre: ironičan i dekonstruktivan. A to znači

i sklon kritici, samo, naravno, na jedan drugačiji način. Najzad, ako je ironija savršeno primerena nekom, bilo kom, predmetu istraživanja, onda za to ne mora da bude kriv sam autor istraživanja. On o ironiji *samih stvari* može da govori bez ikakve lične ironije (mada, pri tom, i ne moraju svi da mu veruju): "Govorim to bez ironije i sa divljenjem: Amerika radikalnim simuliranjem dominira nad ostatkom sveta, kojem služi kao model, a u isto vreme se sveti ostatku sveta koji je, u simboličkom smislu, mnogo nadmoćniji. Izazov za Ameriku se sastoji u očajničkoj simulaciji, u maskaradi koju nameću ostatku sveta..." (tekst: *Karneval/kanibal*). Da li za ovako opisanu strategiju Amerike može, u stvari, da se kaže da je sama po sebi ironična?

Ironija ima značenje spontane dekonstrukcije svih suviše tvrdih, dogmatičnih, metafizički "utemeljenih" i simbolički nedodirljivih identiteta. Čini se, dakle, da je Amerika u sebi zaista jedna takva spontana dekonstrukcija. Kao što je to bila i Perestrojka! A Bodrijar se onda, Americi, s pravom divi. Ali, u isti mah, Amerika je dekonstrukcija koja se *sveti* ostatku sveta, jer svoju liberalnu, formalnu ili proceduralnu pravdu, i pored priče (= ideologije) o univerzalnim ljudskim pravima, zadržava samo i samo – za sebe. A i to polovično.

Ljudska prava su ono što Amerika, kao najdemokratskija zemlje sveta, nazove ljudskim pravima... Američka pravda je, na taj način, verovatno najbolja, skoro savršena simulacija ljudske pravde. S tim što je tu, kako kaže Boidrijar, na delu *očajnička* simulacija. Zašto očajnička? Zato što njoj stalno preti golema opasnost: da se ironični momenat same simulacije, a time i čitave virtuelne realnosti, transformiše od dekonstrukcije ka destrukciji. Simulacija tako postaje zadata smrt, polemos, i najzad, rat protiv rata. Ona postaje (kirkegardovski) očajnik koji nije svestan svoga očajanja... Poslednja konsekvenca ovog izigravanja dekonstrukcije jeste ponovni pad u logocentizam.

Već u uvodu u *Simboličku razmenu i smrt* (1976) Bodrijar eksplicira tezu da je sistem, onda kada tvrdi "A je A" ili "dva plus dva su četiri", zapravo vrlo blizu ne samo apsolutnoj moći nego i krajnje smešnom, "tj. trenutnom i verovatnom uništenju – dovoljan je dodir prsta da bi ga srušio." Naprosto, Bodrijar ne veruje u nikakvo savršenstvo, pa ni savršenstvo virtuelne realnosti ili najspektakularnijeg Poretka koji se odnosi prema sebi kao prema takvom savršenstvu. Svaki sistem ukoliko teži savršenstvu, teži u

isti mah i izvesnom otpadništvu u kojem sve vezane energije prekociljno streme detrukciji ili smrti. Zbog toga je, kaže naš autor, "jedina moguća strategija katastrofična, a nikako dijalektička. Stvari treba gurnuti do ivice, gde će se, prirodno, prevrnuti i srušiti."

Marks je u jednom čuvenom predgovoru zastupao tezu da nikada neka društvena formacija ne propada pre nego što se u njoj ne razviju sve proizvodne snage za koje je ona dovoljno prostrana. Da li bi se na tom mestu moglo reći da nijedna formacija ne propada sve dok ne dostigne vlastito savršenstvo? I da se savršenstvo postiže onda kad se "obavi misija"? Čak i kada bi mogla da se Marksova misao tako protumači, ipak postojala bi ključna razlika između nje i Bodrijarove *katastrofične* strategije. Naime, Marksova ideja je dijalektička i ona se oslanja na optimističku predstavo o etapnom istorijskom napretku koji se finalizuje u jednom savršenstvu koje se naziva *komuinizam*. Bodrijar, naprotiv, u svakom savršenstvu vidi zrelost za katastrofično, kataklizmično, apokaliptičko survavanje u ništavilo haosa.

Negde na kraju *Iluzije kraja* (1992), autor govori o virtuelnoj apokalipsi koja se događa *ovde i sada*. Ako je apokalipsa, ujedno, otkrivenje istine, kakvu nam onda istinu namenjuje ova virtuelna apokalipsa unutar ili, možda, s one strane simulacije i hiperrealnog? Da li je moguća simulacija bez vlastite opozicije, dakle, bez komplementarne stvarnosti i fakticiteta, ukratko bez dualnog, metafizičkog koda? Za Bodrijara je važna ibijevska "patafizika" sistema, jer jedino ona, možda, uspeva da veselo izađe na kraj s preozbiljnim izazovom metafizičkih opozicija. Pisac *Iluzije kraja* u tu staru preozbiljnost, naprosto, više ne veruje. Zato on može da zaključi: "Protiv hiperrealističkog sistema jedina moguća strategija je patafizička, 'nauka imaginarnih rešenja', naučno-fantastična ideja obrtanja sistema protiv samog sebe, na krajnjoj granici simulacije koja se može preokrenuti u hiperlogiku razaranja i smrti."

Postmoderna je u svom ranom nastupu ličila na jednu ozbiljnost (ili: novu racionalnost) koja se na svojim rubovima, ako ne i u samom središtu – rasprskava u smeh. Ipak, to se pokazalo kao optimizam bez pokrića. Uskoro je postalo jasno da je virtuelna realnost u stanju da sada-i-ovde *revitalizuje modernost*, da joj vrati auru, odnosno da (razmenski) apsorbuje ne samo stare i nove protivurečnosti epohe, već da apsorbuje i postmodernu igru razlika koja je i sama htela da razdelotvori sve protivurečnosti i antagonizme vremena. Likvidacijom dijalektike i svakog totalizujućeg kretanja u istoriji,

postmoderna je, s jedne strane, pomogla ovoj simulativnoj modernosti-sada-i-ovde da se ustoliči, ali je, s druge strane, falsifikovala njenu nepriznatu totalizaciju. Ne priznati istoriji prošlost i budućnost, to, u isti mah, znači podrvrgnuti je jednoj *skraćenoj* totalizaciji koja čak ni sebe samu ne priznaje, a još manje poznaje. I to je ključni paradoks neoliberalnog *totalizujućeg kretanja*: ono sebe neće *kao takvo*! Neće ni da čuje o sebi, jer bi je to uvelo u unutrašnju protivurečnost.

Zato liberalna ideologija igra, pre, na kartu istine koja cilja na *virtuelnu* ili *kao da* realnost. To je simulacija istine ili istina-bez-istine. U svakom slučaju, živimo unutar jednog registra u kojem ključnu ulogu igra istina-bez-istine. Ali, kako je onda moguće da se *događaji*, unutar kojih živimo i umiremo, uopšte i uspostavljaju u ovom registru? Bodrijar govori o štrajku događaja. Ali, nije li svaki štrajk svojevrsni događaj? Svakako, samo što je to događaj u kojem se događa pogled onih (za sada) malobrojnih drugih koji u štrajku događaja vide samo jedan užasavajući, hegemoni, neo-totalitarni konformizam.

Zar ekran ili, ako hoćete, virtuelna realnost nije nešto što bi trebalo da nas izmesti izvan dominacije binarnog koda: presno/pečeno, dobro/loše, istinito/lažno i konačno: živo/mrtvo? Možda je, zaista, jedino ibijevski duh dostojan da obavi tu, u isti mah svetu i komičnu dužnost: "patafizičku" destrukciju pojma *istine*, pa i *smrti*? Samo, da li to, ipak, znači da tom duhu uspeva ono što mnogim skepticima i nihilistima nije uspevalo: da vešto prokrijumčari jedan (prećutni?) koncept "autentične" istine?

Dopustiću sebi da ova pitanja doguram do samog kraja. Da li je nešto takvo kao simulacija s licem, simulacija bez naličja uopšte moguće? Ili je praktično svaka istina/simulacija podložna izobličenju, pričinu, habanju, gubitku lica, pad u svoje drugo-bivstvo?! I da li to podjednako važi i za samu istinu/simulaciju *smrti* i *rata*? Odnosno: za politiku koja se definiše kao rat nastavljen drugim sredstvima? Šta bi, zaista, bila istina *zadate smrti*? Istina *apokališticke* pošasti ili nadolazeće *katastrofe*? Kako bi uopšte bila moguća Istina, ako nije, u isti mah, Pobeda, ako nije Poslednja? Kako bi se ona uopšte mogla izlizati, apsorbovati, iščeznuti? Da li sama smrt može da postane puko naličje bez lica, prazna unuverzalnost destrukcije, najvažniji (zagrobni?) "opšti ekvivalent"? Izgleda da se protiv toga buni sve što je u povesti zapadne metafizike moglo biti shvaćeno kao "novac duha". Pa ipak, očigledno, pouke nisu bile dovoljno poučne, jer upravo na zalasku novog

doba probuđene su takve ideo-logije čiji borbeni poklič je suviše često bio: *živela smrt.* Ali i – *živela smrt smrti*. Živeo *rat protiv rata*. Otkuda te ideologije? Mogu li se one prikriti pod kulinarskim efektima poopštenog, tolazujućeg zakona razmene?

Istina kao nedostatak

Da li je načelo identiteta (A = A) analitička ili sintetička istina? Pitanje je slično onom koje može da se postavi u matematici: da li je 7 + 5 = 12 analitički ili sintetički iskaz? Kant je tvrdio da ovaj iskaz može da se shvati kao *sintetički a priori*. Da li iz toga sledi da je čista matematika jedna sintetička apriorna konstrukcija? Sam iskaz 7 + 5 = 12 može da se interpretira i u obliku: 12 = 7 + 5. U tom slučaju je u broju 12. sadžana ideja brojeva 7. i 5., pa bi iz toga sledilo da je to analitički iskaz. Da li iz ovoga može da se izvede zaključak da matematika može da se protumači i kao sintetička i kao analitička tvorevina. I da sve zavisi od "ugla" iz kog se posmatra. Šta ako isto to pravilo važi i za načelo identiteta?

Pojam *načela* je, generalno uzev, apriorni konstrukt. Može li se, u tom slučaju, za načela, generalno uzev, reći da su ili analitička ili sintetička tvorevina? Da li je ono što se spoznaje samo sobom i što, zato, zovemo načelom kao bezuslovnom istinom u osnovi dvolično, jer ima dvostruku, čas alalitčku čas sintetičku prirodu? Nije li Janusovo lice istovetnosti sa sobom podjednako profilisano i kao analitički i kao sintetički fekat mišljenja?

Možda bi se u slučaju identiteta moglo sasvim legitimno tvrditi isto to što se tvrdilo u slučaju pomenute matematičke jednačine? Tada bi, naravno, sve zavisilo od tumačenja, odnosno od "ugla" iz kojeg se ta "stvar" posmatra. Sam "ugao" bi bio bitni sastavni deo same "stvari". Međutim, ako jedna stvar iz jednog "ugla" izgleda kao analitička, a iz drugog kao sintetička tvorevina onda se nameće pitanje: kako ta stvar izgleda sama po sebi?

Pođimo još jednom od klasičnu tezu po kojoj je istina reći da jeste ono što jeste. Ta teza podrazumeva ujedno to da sve što jeste u svakom trenutku mora biti istovetno sa sobom. Mi znamo da to što jeste opstaje u vremenu i da se u vremenu ponavlja i menja. Dakle, to što u jednom trenutku jeste takvo kakvo jeste u sledećem više ne mora da bude isto i, čak, može potpuno da iščezne. Ali, u tom trenutku u kome to nešto jeste, ono ne može da ne

bude to što jeste... Prema tome, teza o identitetu nečega/svega što jeste odnosi se samo na jedan i uvek samo jedan "trenutak" ili "interval vremena". Već u sledećem trenutku/intervalu to što jeste može da ne bude to što jeste i da bude nešto drugo, čak i ako se ponavlja. Pri tom, naravno, biti dvaput to što jesi nije ista "stvar", bez obzira što razlika može da bude zanemarljiva, odnosno "golim okom" nevidljiva.

Sve u svemu, razlika postoji i da bi se učvrstio identitet nekog entiteta neophodno je da se od te razlike i ponavljanja s razlikom, jednostavno, apstrahuje. Eto zašto nije moguće reći da je istina ono što po sebi jeste, odnosno da postoji nešto tako kao istina po sebi, stvarnost po sebi, svet po sebi. Ako se sve što postoji stalno ponavlja sa razlikom, onda bi istina svega što jeste bila samo prazna forma koja "pokriva" različite sadržaje koji nikad nisu istovetni sa sobom. U tom slučaju, "istina po sebi" bi bila (formalna) identifikacija onoga što u jednom trenutku jeste, a već možda u istom tom trenutku nije. Odnosno: istina je u-jednom-trenutku-data-sumnjiva-činjenica-da-jeste-nešto-što-jeste. Za stanovište zdravog razuma u tom trenutku shvaćena istina važi – zauvek. Jer, ko bi mogao reći za ono što je bilo da nije bilo?! Sve to deluje dosta uverljivo, ali takvo shvatanje *istine po sebi* (kao univerzalne forme za svaki mogući sadržaj) pati od jedne teškoće.

Naime, sadržaji istine (= promenljivost onoga što jeste) menjaju se *u vremenu*. U različitom vremenu svet (kako materijalan, tako i idealan) je različit. On se stalno re-kontekstualizuje. Fantazam istine po sebi osuđen je da veruje u mogućnost ne samo identifikacije istog nego i rekontekstualizacije istog. To verovanje podrazumeva geslo koje glasi: *jednom istina zauvek istina*. Ali, u kom trenutku je to geslo verodostojno? Problem se sastoji u činjenici da jedan trenutak (ili: isto vreme), strogo uzev, ne postoji. Istovremenost nije svojstvo samih stvari. Vreme nije istovetno sa sobom. Nema istog vremena. Nema trenutka koji je po sebi istovetan sa sobom. Naime, to je nešto što naše saznajne moći, pomoću vlastitih merila (i mernih sistema), *pripisuju* vremenu. Prema tome, strogo uzev, fikcija je reći: *u isto vreme*. Ta fikcija je neophodna, jer ona se ne da izbeći u ljudskom znanju, samo zbog toga ona ništa manje nije *fikcija*. Njena fikcionalnost sastoji se u tome što, da bi u saznanju bilo moguće "isto vreme", ono mora da apstrahuje od neistovetnosti sa sobom vremena i, u sudnjoj instanci, od njegovog ireverzibilnog kretanja.

Pojmovna identifikacija nužno apstrahuje od razlika i promena u stvarnom. Promene moraju da se "zaustave" unutar (pojmovne) identifikacije ili tvrdog označavanja, da bi istina (kao podudarnost toga što se kaže da jeste sa onim što zaista jeste) bila moguća. Naravno, problem je u tome što "zaustavljanje" onog stvarnog putem (spoznajne) identifikacije ima, u izvesnom smislu, značenje *apstrahovanja* od stvarnog ili, bar, asptrahovanja od onog što je zaista stvarno. Ono stvarno se konstituiše u našoj spoznaji (ili znanju) kao nešto što nikad nije *do kraja* stvarno. Zaista, ni u spoznaji ni u stvarnosti nema *do kraja* stvarnog. Razlike mogu da budu zanemarljive, tako da se njihovim apstrahovanjem ipak omogućuje tzv. "objektivna" spoznaja. A opet, ostaje činjenica da stvarnom ili onom što se identifikuje kao takvo, uvek *nedostaje* nešto što bi moglo biti zaista stvarno. Iz toga sledi da je istina kao neophodna podudarnost mišljenja i bića uvek *manjkava*. I ona je manjkava ne samo sa svoje „subjektivne" strane, gde se apstrahuje od označiteljske (jezičke) strane, nego i sa „objektivne" strane, gde se apstrahuje od izmičuće stvarnosti da bi se ono zauvek „stvarno" identifikovalo i, na taj način, prisvojilo, posedovalo.

Istina kao podudarnost mišljenja i bića je, dakle, dvosmislena ili dvolična. Ona je, u isti mah, produkcija istine i apstrahovanje od istine. U njoj se istina definiše kao *nedosežnost.* U meri u kojoj istina pokušava da reši svoj problem *nedosežnosti*, ona sebe vidi kao optimalno (ako ne i maksimalno) razotkrivanje toga što jeste, dakle, kao njegovu (nikad potpunu) neskrivenost. Ali, neskrivenost nije poslednja reč teorije istine, jer nedosežnost, nedostatak i onaj deo koji ostaje skriven, potisnut, od kojeg se apstrahuje, konstitutivno je obeležje ljudske spoznaje. Eto zašto je ono „suštinsko" u istini upravo njena skrivenost, a ne otkrivenost. Naime, „suštinsko" je Stvar koja nedostaje, od koje se odustaje, makar blizina „suštini" bila skoro apsolutna. Odnosno: makar distanca bila skoro zanemarljiva. Zahvaljujući ekspanzivnoj prirodi naše spoznaje, ono „zanemarljivo", dakle, distanca, pre ili kasnije stupa u središte pažnje, da bi svoje akcidentalno mesto prepustilo nečemu drugom, da bi izbila u prvi plan...

III Istina kao spas

Sve ili ništa – Odgovornost boravi trajno ispred istorije – Ogoljena suverenost – Mnoge reči ne čine misao mudrom – Kopernikanski obrt u umetnosti – Ćutnja zazidana utemeljenjem – Prosvetiteljsko "napred" – Moć neidentičnog – Pogrebno značenje reči – Kolektivni barbarogenije – Fantazma istine – Etičko zastranjivanje dekonstrukcije – Neoliberalizam i sotona – Rekognicija – Neizrecivo kao apsolut – Apejron – Suvišna je istina po kojoj je istina suvišna – Postmoderni turizam – Da li postojanje postoji – Umetnost ne gubi ono što nikad i nije imala – Isto kao spas – Moguće kao ne-moguće

Sve ili ništa

Filozofija je predugo htela mnogo više od običnih mrvica smisla: htela je sve ili ništa. Sanjala je, ponajpre, o čvrstim tačkama gledišta, iz kojih je moguće izvesti *sve*: re-konstruistati čitav svet. Pa ako to nije bilo moguće, onda je verovala da nam preostaje još samo – ništa. To jest, radikalna sumnja, skeptičko ništavilo, defetizam ili poraz.

Ali, u svetu je uvek bilo napetih, protivurečnih tendencija. Onih koje se isključuju. Jer sugerišu opštevažeću tačku postojanja. Filozofija je morala da ima moć sinteze, ujedinjenja ili pomirenja, bilo neposrednog (metafizičkog) ili posredovanog (dijelektičkog). Pa, budući da u svemu tome nešto uvek ostaje, taj ostatak je moć sinteze morala da eliminiše. Ipak, ova logika sabiranja, pa i isključivanja, pokazala se kao nedovoljna, nemoguća; na kraju balade uvek se dibijalo jedno višestruko – ništa. I naravno, nova igra metafizike/dijalektike. Filozofija je predugo bila neka vrsta uzaludne raspodele, deobe i razmene ovog svega i ničega. Nasuprot tome, književnost

je svedočila samo o mogućem smislu u situaciji, bez početka (počela, načela) i bez kraja (konačne mudrosti, potpune koherentnosti itd.). Ona je samo ovlaš dodirivala Jedno, Drugo ili Treće, nudeći krhke izvesnosti smisla, oivičene belinom. Govorim, pritom, o najboljoj književnosti.

Onaj pisac koji bi se o ovu krhkost smisla arogantno ogrešio, ogrešio bi se o samu književnost, o njenu osobenu osetljivost. Prava književnost nije nikada prikrivala svoju nesposobnost za sve ili ništa; sem, možda, kada je bila tragična. Ipak, njeni afiniteti su najčešće bili na strani onog *između*, kojem nedostaje početak i kraj. Umesto velike istine, književni trag je uvek nudio trenutak u kojem je otkrivan neponovljivi ugao viđenja i neponovljiva fabula bića. Upućujući na slučajan, jedinstven, osobeni životni sklop, veština pisanja je u stanju da trenutak uzdigne do same večnosti. U stanju je da banalne činjenice života i smrti uzdigne do najveće, neobjašnjive emocije. Svojim zakonomernim upućivanjem na nebitni sklop događaja, književna reč je uvek, spontano ili bez predumišljaja, svedočila o nužnom odsustvu velikih ideoloških priča. Ona je o tome svedočila sopstvenim događajem koji je mogao biti "samo" velika priča jednog efemernog trenutka.

Svestan sam, ovde, velikih teškoća koje opsedaju moju želju *filozofa* da o književnosti (suviše uopšteno uzev?) sudim kao o mrvicama na trpezi velikog, garantovanog smisla, ali mrvicama koje na neobičan, teško razumljiv način iskazuju svoju veličinu. Ipak, verujem da i filozof može da svedoči, samo što, u tom slučaju, on mora da misli, ako je to uopšte moguće, protiv samoga sebe, protiv svojih starih, oronulih navika. Samo, šta ostaje filozofu ako mu se oduzme uloga velikog sudije koji sebi prisvaja pravo na poslednju reč, alfu i omegu, tezu, antitezu i sintezu mudrosti? Možda i ovo mišljenje-protiv-vlastite-uloge-filozofa na svoj način, još uvek, osigurava status filozofa, s tim što on, sada, ne bi imao ulogu klasičnog ili modernog mudraca, teoretičara jedino moguće i tražene izvesnosti, čak i kada je banalno-sitna i beznačajna, već bi imao ulogu čoveka koji je i sam iskusio *veličinu* mrvica smisla koje su mu dodeljene ili dostupne.

Odgovornost boravi trajno ispred istorije

Zato što istorija ne može da se predvidi, ona je polisemična stvar praktične odgovornosti. Ali, kad se već dogodi, istorija može da nam izgleda kao događaj događen s dobrim razlogom (uzrokom), a neki put i kao fatalna

pojava. Uspešna odgovornost je definisala odgovore i tako su odgovori postali definitivni. Ali, problem je u tome što se time odgovornost poništila. Kao da se čovek umorio od odgovornosti. Kao da mu je udobnije biti neodgovoran. Živeti s nevidljivom rukom koja ga od slučaja do slučaja vodi... Tako se fatalnost pretvara u slučajnost. A možda i u haos kojim u istoriji ne komanduje ništa.

Stvar se dodatno komplikuje kada znamo da je sama reč *istorija* uvek referencijalno dvosmislena: jednom je reč o priči ili prepričavanju, o svedočenju iz prve ili pete ruke; drugi put o samom događanju koje se zbilo onakvo kakvo se zbilo. Upitnost, bez sumnje, može da se naizmenično usmeri na jedno ili na drugo. Zamisliva je, recimo, situacija u kojoj se *govori* o jedinstvenom modelu istorije, jedninstvnoj tendenciji, nužnosti, o lukavom umu koji se u sudnjoj instanci uvek probija. Pa ipak, ta fatalna tendencija je s antecedentne tačke gledišta nepredvidljiva. Otuda potreba za odgovornošću. Ali, mogućih artikulacija odgovornosti ima „bezbroj". A fatalna strategija je jedna. Tako bar post festum izgleda. Samo, da li taj izgled vara? Nisu li velike istorijske tendencije, u stvari, oblik velikog zamajavanja? Ma koliko da je dugo trajuća jedna istorijska tendencija, ipak ostaje u rezervi činjenica da ona, u svakom trenutku, može da se pokaže kao svrhovita ili kontrasvrhovita, ispravina ili pogrešna hipoteza.

Svaki logocentrizam u mišljenju istorije polazi od pretpostavke (načela) da je suštinska saglasnost između priče i događaja ne samo moguća nego i nužna, da je ona zalog istine istorijskog diskursa, čak i kada istoriju piše pobednik ili pobednička tendencija. Tako shvaćeni logocentrizam je, zapravo, pobeda nad odgovornošću. Samo, da li je ta saglasnost u načelu, dakle, bez obzira na to ko istoriju piše – opravdana? Ili je, nasuprot tome, opravdano govoriti o mnoštvenosti (pluralizmu) interpretativnih istorizacija, ali sa stanovišta razno-raznih pobednika koji se, često, antagonistički odnose jedni prema drugima. U tom slučaju borbene protivurečnosti u istoriji ne bi mogle da budu poslednja reč u tekstu istorije, pa se ni *objektivizam* ne bi ravnao prema (dijalektičkoj ili ne) logici pobede nego bi istorijske protivurečnosti i antagonizme rastvarao u razlike. Upitna i odgovorna misao je, zapravo, misao razlike.

Istorija bez pobednika nalazi, danas, svoj uzor u pluralizmu kakvog ćemo ponajpre naći u aktuelnom *samorazumevanju umetno*sti. To je pluralizam koji se očituje kroz pokušaje osobenog umetničkog zauzimanja

stava, zatim, u razno-raznim (pre svega kritičkim) tumačenjima i u nesvodivo različitim teorijskim objašnjenjima date umetničke scene/situacije. Ipak, tu se profiliše i neizbežno pitanje: da li *svaku* istoriju možemo da tumačimo po modelu savremene teorije/istorije umetnosti, ukoliko ona polazi od graničnog pitanja o *nepreglednosti* najrazličitijih (više individualnih nego grupnih) tendencija u umetnosti? Da li istoriju koju ispisuje, prenosi i selektuje Pobednik možemo da iščitavamo kao sastavni deo scene-nepreglednosti, kao relativizovanu svim napisanim ili nenapisamim svedočenjima poraženika i svega *drugog* koje je isključeno? Bez sumnje, ne. Savremena umetnost prednjači u razumevanju istorije kao Stvari naše odgovornosti. Štaviše, to nije odgovornost posle koje dolazi razumevanje onoga što je u istoriji bilo nužno, dakle, fatalne istorijske tendencije. Ne, to je odgovornost koje dolazi pre svega i posle svega. Zato je svaki pobednički diskurs uvek podložan podozrenjima, pa onda, i patetici drugog koje, u pobedničkim tendencijama, biva grubo potisnuto ili, čak, likvidirano? Time se, na indirektan način, vraćamo na početak: da li ipak, ipak ima jedne istorije, Istorije sa vekim I, koja je, kao takva, nedvosmisleno učvršćena, bar u ovom razdoblju, globalne/pobedničke strategije? Pa ko preživi! Odgovor, svakako, glasi: ne. Nema jedne/pobedničke istorije. U sudnjoj instanci, istorija je trošna, raspršena i besmislena, zato njoj trajno prethodi i sledi odgovorornost. Ili je kao takve, kao istorije ni nema. Pa ipak, to je mnogo lakše reći i pretpostaviti nego objasniti ili dokazati.

Ogoljena suverenost

Jedno je sigurno: diskurs načela (koji čini metefiziku) sam po sebi nije nikakvo *zlo* koje valja bezobzirno eliminisati iz ljudskog diskursa. Za razliku od mnogih filozofskih pokušaja "destrukcije" metafizike, odnosno po pravilu neuspelih "obračuna" s njom, intervencija koju predlaže dekonstrukcija smešta se s one strane crno bele aksiologije. Za poziciju drugosti/razlike nikakva prisutnost, pa ni prisutnost načela, ne može da se *a priori* shvati kao zlo. Ne postoji, dakle, radikalno, uzvišeno, nedodirljivo zlo. Kao, uostalom, ni dobro. Tretiranje svake metafizičke konstrukcije kao *zla*, za razliku od dekonstrukcije shvaćene kao bezuslovno *dobro,* bilo bi ekvivalentno zdravorazumskom srozavanju na neupitnu poziciju jedne još uvek metafizički (ili aksiološki) shvaćene opozicije dobra i zla.

Poučno je u tom pogledu shvatanje koje je Derida izložio u jednom razgovoru: “Nikad nisam ni rekao ni mislio da metafizika prisutnosti nosi u sebi neko 'zlo' ili da predstavlja 'zlo samo'. Štaviše, sklon sam da mislim upravo suprotno, da je ona dobra. Jer nema 'dobrog' izvan metafizike prisutnosti. Čak bismo mogli da kažemo da ona definiše ono što je 'najbolje'“. Džonatan Kaler je izrazio svoje čuđenje povodom te neočekivane Deridine tvrdnje, po kojoj ne postoji dobro izvan metafizike prisustva, pa se upitao: “šta nas onda podstiče na dekonstrukciju metafizike prisustva?”

Deridin odgovor je bio sledeći. Postoji nešto što u meni/nama pruža otpor da se poseduje *dobro*. Taj otpor proizlazi iz izvesne Nužnosti (sam Derida kaže da tu reč ponekad piše s velikim početnim slovom) ili nekog X koje “me prisiljava da priznam da moja želja za dobrim, za prisutnošću, za metafizikom prisutnosti, ne samo da ne može da bude zadovoljena, ne samo da nailazi na neprekoračive granice, već *ne bi ni trebalo* da bude zadovoljena, jer bi njeno ostvarenje ili ispunjenje predstavljalo samu smrt. Dobro, apsolutno dobro, isto je što i smrt. Istovremeno, ta Nužnost me na veoma grub način uči da moram da priznam da se moja želja ne može ispuniti, da nema prisutnosti, da je prisutnost uvek podvojena, rascepljena i obeležena razlikama i međuprostorima”. Sve u svemu, nužnost o kojoj govori Derida produkuje u sudaru sa metafizikom prisutnosti jednu preokrenutu, odrečnu normativnost. Ne to nije moguće. Ili: to je ne-moguće.

Želja za dobrim/prisutnošću ne samo što *nije* nikada dovoljno dobro zadovoljena, već ona to “*ne bi trebalo ni* da bude”! Međutim, tu Nužnost Derida naziva i nagonom (“... izvesan broj godina ja sam sledio i poštovao taj nagon ...”). Id i Super-ego su ovde u punom dosluhu. Da li to znači da je dekonstrukcija, shvaćena u psihološkom ključu, u stvari, konsekventna potvrda Lakanovog koncepta Super-ega? – jedne mračne, slepe, tiranske, opscene i okrutne, i ovog puta *teorijske* instance/intervencije (tj. “savesti”)? Nije li, u stvari, reč o “terorističkom opskurantizmu”, kako je, jednom prilikom, Deridinu misao okarakterisao Mišel Fuko? Da li ovu vezu između teorijske “savesti” (Super-ega) i “terorističkog opskurantizma” opravdava Deridina napomena: “... smatram da to što sam rekao važi za sve ljude, mada je sam jezik kojim sam se poslužio idiomatski i ograničen”?

Nije li zapadni logocentrizam, u stvari, priča o smenjivanju različitih likova *terorističkog opskurantizma*? Nije li sam efekat nasilja/mraka upravo (ne) očekivana posledica težnje da se želja za dobrim, za prisutnošću, za

metafizikom prisutnosti *definitivno zadovolji*? U filozofiji se, naime, ta želja "definitivno zadovoljavala" jedino gestom *terorističkog* i *opskurantskog* zatvaranja ili dovršavanja sistema, samoosvedočenja (bez ili sa posredovanjem) onog metafizički prvog/načela, faktičkog ili perspektivnog ispunjenja ili obećanja (pune) samoprisutnosti... Nije li, prema tome, klasična ili moderna metafizika, taj diskurs načela, u stvari, efekat mraka/nasilja koji, međutim, *ne zna* za sebe kao takvog (što u čitavu stvar/postav unosi samo *višak* paradoksa: znati "sve" ili "skoro sve" sem sopstvenog *neznanja/granice*). U stvari, ovde imamo neprekoračivu granicu s kojom se nužno suočava logocentrizam (taj prikriveni *narcizam Prvog*). Njegova granica može da bude prekoračena jedino izvesnim terorističkim opskurantizmom koji sebi umišlja svetlu perspektivu, a u stvari predstavlja samo žalosnu cenu punog zadovoljenja. Dekonstrukcija je jedan od načina da se ovaj prikriveni, upravo ideološki efekat nasilja/mraka *u* metafizici, privede svojoj neskrivenoj "istini", tj. da se ospolji ili ogoli.

Konstativ "kralj je go" ekvivalentan je izrazu "kralj je mrtav". Ali, ovaj drugi može biti konstativ samo pod uslovom da mu ne sledi iskaz: "živeo kralj". Za zapadnu metafiziku je ustoličenje vlastitog primata ("suverenosti") bilo samo logična posledica *ukidanja (Aufhebung)* antecedentnog metafizičkog reda, putem kritike i (spontane) dekonstrukcije koja otkriva ili objavljuje da je "kralj go/mrtav". Dekonstruktivna intervencija, počev od svoje "zlurade" teorijske savesti ili, što se svodi na isto, zahvaljujući svom "terorističkom opskurantizmu" *rasejava efekte* tužne/fatalne vesti da je *kralj go/mrtav*, a s njime i svaki veliki, suvereni subjekt, podaritelj i garant smisla. Biti *go* (ogoljen) i u tom smislu *mrtav*, znači, ne toliko kraj (apokalipsu) određenog tipa diskursa, koliko prekrajanje/kroj ili, još bolje, postavljenje u poziciju – ako hoćete izvornu, prvobitnu poziciju oplakivanja, plača – iz koje tužna/fatalna vest uopšte dolazi do reči, postaje Nužna. Ogoljenost/smrt logocentričkih *suverena* na jedan – nadamo se ne previše – *paradoksalan* način označava nužnost da se izvestan instrumentarij prosvetiteljstva uperi protiv vlastite "dijalektike", ukoliko je njen posao "oslobađanje sveta od začaranosti". Dekonstruktivna strategija je, između ostalog, sazdana ne toliko od jednog zauvek definisanog oslobađanja, koliko od uvek novog iskoraka/iskoračivanja iz one ("dijalektičke") začaranosti koju u sebi sadrži samo to "oslobađanje sveta od začaranosti".

Nije dovoljno da se pozicija drugosti/razlike (a još manje prvobitnog plača ili odsustva neposrednosti) imenuje kao *arche*. To nije dovoljno čak i pod pretpostavkom da se, time, *implicitno* priznaje ograničenje ili neminovnost upotrebe metafizičkog jezika onda kada se on usmerava najradikalnije protiv istorijskih likova metafizičke/logocentričke uslovnosti. Potrebno je i nešto tako kao eksplicitna intervencija. Dekonstrukcija je kontra strategija: rasejavanje nihilističke korozije/efekta svuda gde je pozna čovekova teleologija osigurala svoju ključnu produkciju, produkciju načela, onto-teološkog ili onto-aksiološkog tipa.

Mnoge reči ne čine misao mudrom

Filozofi su se oduvek, na implicitan ili eksplicitan način, bavili pitanjem o merilima (kriterijumima) istine. Već je Tales o tome govorio kada je, po svedočenju Diogena Laercija (u poetskoj formi), tvrdio:

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

Većina filozofa danas, naročito analitičke orijentacije, smatraju *štedljivu* upotrebu značenjski preciznih reči važnim merilom istinitosti svih, pa i vlastitih stavova. Pri tom, obično se smatra da svako takvo merilo tvrdi da je jedan iskaz istinit pod određenim uslovom. Na pitanje: kad je neki iskaz istinit? – najčešći odgovor, ne samo u filozofiji i nauci nego i u zdravom razumu, glasi: pod uslovom da je posvedočen opažanjem. Tales je, naravno, imao drugačija merila. Po njemu je iskaz je istinit pod uslovom (a) da je iskazan s malo dobro odabranih reći i (b) da teži jednoj mudrosti (ili jednom dobru). Ovo pod (b) je bez sumnje bio sinonim za neprikosnovenu istinu.

Po Stoicima čulno opažanje je najvažniji *kriterijum istine*. Sam taj izraz su oni smislili. Posejdonije je, čak, napisao raspravu *O kriterijumima*. Ali, pored čulnog opažanja oni su, po Diogenu Laerciju (VII, 52-54) navodili i druga merila istinitosti: znanje, razum, inteligenciju, predstave, pa

čak i nagone... Ni jedno merilo istinitosti ne kaže da li je neki iskaz istinit, već, samo, pod kojim uslovom je on istinit. Svako merilo istinitosti ima, dakle, strukturu: iskaz *p* je istinit pod uslovom *q*. Da bi se zaista znalo da li je neki konkretni iskaz (recimo iskaz: *kiša pada*) istinit, potrebno je proveriti da li on faktički zadovoljava uslov *q*. Naravno, nije dovoljno reći: iskaz kiša pada je istinit *ako* kiša pada ili *pod uslovom* da kiša pada. Veza između meta iskaza i objekt iskaza nikada nije neposredna, odnosno uvek je posredovana nekim merilima istinitosti (ili: posebnim uslovima) pomoću kojih se ona potvrđuje ili poriče. Dakle, istinitim se može smatrati samo iskaz koji se kao takav *potvrdi*. Pri tom, potvrda mora biti *uverljiva* (šta god da to znači).

Međutim, epistemologija i njena istorija imali si i imaju problem koji se sastoji u tome što se nijedna (teorijska ili praktična) potvrda nikad nije pokazala kao potpuno, bezuslovno sigurna. Ona uvek nosi u sebi i gram sumnje u pogledu svoje dovoljnosti. Uslovne istine ili istine podložne nekim merilima nikada nisu apsolutno zadovoljavajuće. Zato, s pravom kaže Vitgenštajn, "sigurna evidencija jeste ona koju *prihvatamo* kao bezuslovno sigurnu, ona po kojoj *postupamo* sa sigurnošću, postupamo ne sumnjajući" (*O izvesnosti*, par. 196). Jedini problem je što takve evidencije nema. Drugim rečima, nema bezuslovno sigurne evidencije, budući da je ona *bezuslovno* sigurna samo *pod ulovom* da je lakoverno prihvatamo kao takvu ili *pod uslovom* da lakoumno postupamo u skladu s njom. Zato je, tvrdi takođe Vitgenštajn, "besmislica ako kažemo da nešto smatramo sigurnom evidencijom zato što je to izvesno istinito" (par. 197). Naprosto, nema *evidencije* koja bi bila bezuslovno istinita zahvaljujući bezuslovnoj istini njenog predmeta. Nema po sebi sigurne/istinite evidencije, jer svaka evidencija mora da se zadovolji samo time da "igra određenu ulogu u našim jezičkim igrama" (v. par. 196). A ipak, često imamo igru koja je, upravo, igra "sigurne evidencije" ili, čak, "bezuslovno sigurne", samo što je to igra među igrama, tako da ona ne svedoči o bezuslovnim istinama (ili: istinama po sebi) nego samo o prihvatanju nečega ili postupanju prema nečemu.

To što je ovde rečeno o *sigurnoj evidenciji*, može, podjednako, da se kaže i o svakom *merilu istinitosti*. Nijedno nije bezuslovno sigurno. Uvek, naime, može da se pokaže da su data merila deo jedne ograničene igre, da su nedovoljna, pogrešna, nepodesna, te da je, zato, test istinitosti potrebno ili ponavljati ili obnavljati s nekim drugim, novim merilima... i tako u krug. Sve to, naravno, ne vodi ka destrukciji (standardnog) pojma *znanja* kao *istinitog*

opravdanog verovanja, već samo ukazuje na činjenicu da episteme, ukoliko je uslovljeno prihvatanjem nekih merila istinitosti, nikad nije bezuslovno istinito. Nijedna epsitemička provera istinitosti nekog iskaza neće dovesti do *bezuslovnih istina*, odnosno *nijedno merilo istinitosti ne garantuje bezuslovnu istinitost bilo kog iskaza koji to merilo zadovoljava*. Iskaz može da bude istinit ako i samo ako može da bude i lažan, podložan sumnji, novom dokazivanju, korekciji, pa i odbacivanju. Dakle, bezuslovnih (ili apsolutnih) istina nema ni pre ni posle (epistemološke) provere ili upotrebe nekih merila istinitosti. Naprosto, uslovne istine ne mogu biti bezuslovne, to jest istine "po sebi", one koje kao takve važe bez obzira da li ih neko *spoznaje* (= primenjuje na njih merila istinitosti) ili *ne*. Sposobnost za epistemološku proveru čini iskaze podložnim istini koja nikada nije bezuslovna ili apsolutna.

Da li iz toga treba da zaključimo kako bezuslovnih istina naprosto – nema? Ne. Prethodna analiza ne kaže više od sledećeg: *gde važe* merila istinitosti, tu nisu moguće bezuslovne istine. Još jednostavnije: bezuslovnih istina nema u uslovima epistemičke provere. Jer ta proveri nema kraja, tj. ona nije nikada apsolutno pouzdana. Uslovne i bezuslovne istine se strogo isključuju. Ako su bezuslovne istine moguće, one su moguće samo izvan onih istina kojima prethode i na koje su primenjena izvesna merila (kriterijumi) istinitosti. Zato je uslovno i bezuslovno neophodno jasno razlikovati. Nedopustivo je da se bilo koja uslovna istina proglašava bezuslovnom. Naravno, tu se, onda, postavlja problem: da li ono što nikad ne prolazi proceduru provere uopšte i možemo nazvati istinom? I takođe: kada imamo neku istinu koja je *prošla* i *zadovoljila* – ako je to uopšte moguće – proceduru provere, da li za nju mozemo reći da je bezuslovna? Možemo, ali samo do trenutka dok se ne pokaže da ta procedura u svom ponavljanju (kojim komanduje razlika) pokaže kao nedovljna.

Kopernikanski obrt u umetnosti

Čak i ako bi se prihvatlo to da je umetnost danas veoma rasprostranjena veština (*techne*, *ars*) i da je, štaviše, demokratizovana, a to znači dostupna (skoro) svima, ipak za tu bi veštinu moralo i dalje da se tvrdi, ma koliko to zvučalo paradoksalno, da je veština odabranih za odabrane. Šta to znači? Najpre, da ne bi bilo zabune: odabrani su oni koji sami sebe biraju

kao „odabrane“, dakle, kao umetnike i na taj način postaju „odabrani“. Isto važi i za one za koje postoji ne-svet umetnosti: i oni sami biraju taj svet-ne-svet i sebe u njemu. A sve to, bez sumnje, ne mogu svi, zato to i jeste ne-svet. Savremeni umetnik nije zanatlija, on je neko ko – kao i uvek – pripada izvesnoj eliti. Ali kakva je to elita? Da li je reč o eliti moći? Nema sumnje, u umetnosti kao duhovnoj tvorevini moguće je učitati izvesnu moć. Samo, u socijalnom ključu posmatrano, svet umetnosti je, pre bi se reklo, utopija bede i poniženja, nego elita moći.

Za razliku od korisnih veština, umetnost je naprosto beskorisna, egzistencijalno skupa i „nepodobna“ za razmenu, već zato što je „ekvivalentna“ razmena za nju ponižavajuća. Nema prave cene za umetničko delo. Umetnost je dar, a dar se ne razmenjuje. U savremenom svetu kao svetu korisnosti visoka umetnost je namenjena ljubiteljima, ekspertima, trgovcima i snobovima, a to znači eliti koja od nje ima neke koristi ili nema nikakvu potrebu da ima koristi. Umetnici su tu isključeni, sem u slučaju ako su podeljene ličnosti. Prosečni posmatrač koji „bane“ u galeriju, pred artefaktima savremene umetnosti biva naprosto – zbunjen. U izvesnom smislu, on je izgubio tradicionalnu „ulogu“, dakle, ulogu posmatrača koji se pita: *Šta ovo predstavlja?* Samo ovo pitanje postaje, takoreći, nedolično. S tradicionalnog, a to znači zdravorazumskog stanovišta, za savremeno umetničko delo moglo bi (da nema ekspertskog „zastrašivanja“) da se kaže da predstavlja, naprosto, *neuspelo*, *neistinito*, *lažno predstavljanje*. To jest da ne predstavlja ništa što bi moglo da se uzme za ozbiljno. Kao takvo, ono je za zdrav razum bez sumnje nešto „užasavajuće“. Zato nije čudno što su galerije danas manje-više prazne. Umetnici koji hoće da (interaktivno) uključe publiku u svoj rad manifestuju, time, izvesnu rđavu savest. U svakom slučaju, oni ne uspevaju „širu“ publiku da privuku. Ipak, galerije nisu samo zbog toga prazne. One su prazne i zato što je demokratizacija umetnosti učinila da umetnost u toj svud-prisutnoj višeglasnosti izgubi pravo na specifično artistički elitizam. Elitizam je tuđ demokratiji. Iako, naravno, savremenu demokratiju vode elite i oligarhije.

Problem je u tome što umetnički artefakt, kakav god da je, duguje posmatraču izvesnu *istinu*. Samo danas on taj dug više *ne izmiruje* nego se, čak, *poigrava s istinom*, dovodeći je, često, do njene sušte suprotnosti, do same „laži“ i „nepodnošljive“ fikcionalnosti. Jaz između opšteg prava na

posmatranje i ekskluzivizma koji karakteriše savremeni art danas je veći nego što je ikad bio. Pa ako je to tačno, iz toga sledi da savremena umetnost, više nego bilo koja prethodna, ima problem s tim *dugom* koji je *dug istine*. Pri tom, samo pitanje o *dugu istine* nije nimalo jednostavno i ono, očigledno, može da se posmatra iz različitih, pa čak i protivurečnih perspektiva. Ako bi se *neizmirenom* dugu istine pridala jedna zdravorazumska, ideološki ograničena, čak i dogmatička ili, ne daj bože, „fundamentalistička" osuda, onda bi ta neizmirenost suviše lako bila podložna kritici. Ovde je zanimljivo pitanje žrtve: kakvu nam to žrtvu nudi savremena umetnost da bismo jednom konačno razumeli problem *neizmirenog duga istine* u umetnosti? Šta se, u stvari, s umetnošću danas desilo? Da li je ona, u trenutku kada je svoju demokratičnost – da li iz jada ili iz besa? – transformisala u ekskluzivizam, zaista definitivno raskinula s istinom, s nalogom istinitog predstavljanja nekakvih viših vrednosti i, dakle, s dugom – istine?

Jedno je sigurno, tek savremena umetnost je, ne započela, već dovršila *kopernikanski obrt* u odnosu prema nalogu istinitog predstavljanja. Pritom, ovaj preokret nije jednostavna *negacija* rečenog naloga, nije *destrukcija* predstavljanja. Ne, jer nalog predstavljanja je i dalje potreban, samo što se njegovo ostvarivanje kako u filozofiji tako i u umetnosti graniči sa nemogućim. Zato umetnost u isti mah pristupa tom nalogu i odstupa od njega, pristupa da bi odstupila. Preokret je nastao onda kada je (već negde u moderni) umetnost „shvatila" da ima legitimno pravo da obmanjuje, laže, krivo prikazuje i simulira, ukratko, da preokreće istinu ne bi li u zamenu za očekivanu istinu našla jednu drugu, derealizovanu, desupstancijalizovanu i, zapravo, dosledno fikcionalnu. Dakle, samo preokretanje naloga za istinom, ta preokrenutost Istine, podrazumeva to da istina Istine postaje laž, da laž ili neistinito prikazivanje postaje, u umetnosti, njena prava *istina*, istina onoga što se u drugim, spoljašnjim, društveno prihvaćenim, dominantnim oblicima prikazivanja u stvari *ne prikazuje*, što je *ništa* re-prezentacije.

Danas je pitanje: u kojoj meri i na koje sve načine umetnost *preokreće* istinu? To pitanje nije ništa manje važno od pitanje: na koji način politika preokreće Istinu? Ili, još bolje: da li je ona uopšte i *preokreće*? Nije li politike, koja još nije izvršila svoj *kopernikanski obrt*, potpuno nesklona preokretnju Istine? Preokretanju te istine koja se ionako, na kraju, pokazuje kao sušta laž? Zato politici to uvek mora da se objasni „sa strane", jer ona ne želi da zna za svoju istinu-kao-laž. Ne-istina postaje laž onda kad se za nju

ne želi da zna.

Najzad, kako se art otvara za ono *drugo* od istine, a da to, ipak, nije *puka* laž, laž *za osudu*? Kako se umetnost otvara za taj *produktivni* neuspeh istinitog predstavljanja, za vlastiti događaj, bezobzirni, transgresivni i svakako zbunjujući *događaj* umetnosti? Sama činjenica naše zbunjenosti pred preokretanjem i izokretanjem istine govori nam o važnom aspektu uobičajene, standardne recepcije umetnosti: savremena umetnost za većinu ljudi, u stvari, *ne predstavlja ništa*. A pritom, oni ni *ne sanjaju* u kojoj meri su u pravu! Zaista, predstavljanje koje ne može da ne postoji u savremenoj, kao i u svakoj drugoj umetnosti, posmatrano sa stanovišta preokretanja, jednostavno, ne predstavlja, ne re-prezentuje ništa. To zna i obični posmatrač, koji je tom činjenicom uvek zbunjen, sem u slučaju kada je spreman da pod pritiskom nekih obzira i konvencija prihvati činjenicu da to što za njega ne predstavlja ništa ipak predstavlja „umetnost“. Ali, ta srećna koincidencija između artističkog ekskluzivizma i uobičajenog konformizma stvara, kakav-takav privid da umetnost danas u datom poretku korisnosti nije usamljena i isključena.

Ćutnja zazidana utemeljenjem

Govor o identitetu u filozofiji je tradicionalno shvatan kao važno epistemološko i logičko pitanje koje se odnosi na izvesne *entitete* (ideje, stvari, pojmove, događaje) čije svojstvo je da budu neposredno *istovetni sa sobom*. Samo, da li to svojstvo *biti-istovetan-sa-sobom* uopšte i postoji? Identitet je sve ono u šta je ugrađeno, na šta je projektivano ili čemu je pripisano načelo identiteta. U ovoj ravni (koja, očigledno, nije *jedna*) identitet se profiliše kao ontološko, logičko i semantičko svojstvo *nečega*. Čega? Očigledno: bilo čega (stvarnog ili nestvarnog, realnog ili idealnog, činjeničkog ili fantazmatskog)! Ali, evo sada jedne važne uslovnosti: ono što mi mislimo u ključu neistovetnosti sa sobom nekod entiteta, mi zapravo uopšte i ne mislimo. Jer, kako je moguće misliti to što se prethodno nije identifikovalo (kao *ono*, kao *nešto*) u njegovom semantičkom identitetu? Reći za nešto da je nešto, to već znači pretpostaviti da ono “ima” neki identitet. Reći: *stvar*, isto je što i reći: *nešto što ima identitet*. Tamo gde nema identiteta, nema ni entiteta.

Čak i kad je promenljiv, entitet (= ono što jeste u bilo kom registru)

može i mora da se misli u ključu *te*, a ne neke druge, promene. Jer i sama ova promena je to što jeste, a ne nešto drugo, i zato ne može biti drugo, niti pak sasvim drugo. Nešto što je zamišljeno u svojoj istovetnosti sa sobom i nešto drugo su, reklo bi se, *nespojivi*. Oni se isključuju. Ipak, kako se isključuju? Za samo mišljenje, *to drugo* mora da bude nešto što jeste (nasuprot prvog), to jest drugo je drugo za-razliku-od prethodnog koje se identifikovalo. Svako brojčano drugo u sebi sadrži i opoziciono drugo. Ali, pošto ni prvo ni drugo nikada nije to samo po sebi, onda je tu reč o nešemo pripisanom. Dakle, drugo je dato kao takvo samo i samo pod uslovom da smo ga *identifikovali* kao drugo, odnosno pod uslovom da smo mu *diferencijalno pripisali identitet* drugog. Dakle, i drugo "ima" ili mora da "ima" neki identitet i to je, onda, identitet drugog.

Da li to znači da za mišljenje kao logički strogo mišljenje, jednostavno, drugog nema? Ili, kako bi rekao Parmenid, sve je biće, nema nebića. Logička formula tog isključivanja glasi: sve je ono što jeste. Prema tome, Parmenidova lucidnost se sačuvala u logici kojom se služimo, koju primenjujemo u mišljenju (filozofiji, nauci itd.) sve do danas i čini se da je čitava istorija filozofije, u stvari (= u svom otvorenom ili prikrivenom privilegovanju Identiteta), uzaludan pokušavala da prevlada Parmenidovu ograničenost. Ili, što se svodi na isto, uzalud je htela da prevlada *ograničenost mišljenja* kojim komanduje logika. Ova ograničenost se najpre vidi u samom načelu protivurečja koje se (tvrdeći: *A nije ne-A*) samo prividno zalaže za apsolutnu nespojivost istog i drugog. Jer, po njemu, i ono drugo je drugo – ako je drugo, ako nije isto – samo ukoliko u tom odnosu prema istom ima *identitet* drugog. Dakle, načelo protivurečja prepušta komandnu ulogu načelu identiteta: sve je ono što jeste, čak i ukoliko jeste tako što nije.

Načelo isključenja trećeg je tu da zapečati ovu komandnu ulogu identifikacije i identitet: A je b ili nije b, trećeg nema. Treće (ili: radikalno drugo) ne može da se misli, a to znači da ne može da se identifikuje. Ono je nezamislivo. Logika ne može da misli ono treće, nema sredstva kojim bi ga mislila, a da ga u isti mah ne *identifikuje* kao treće. Samo time ovo treće gubi svoju radikalnost, odnosno prestaje da bude treće i postaje ono što jeste, tj. isto. Zato je (Hegelova) sinteza kao ono treće koje samo stvara *sistem* istovetnog sa sobom, nužno ključni mehanizam filozofije identiteta. Početak i kraj padaju u jedno: to je prkletstvo mišljenja koje hoće da izađe na kraj sa

onim drugim/trećim.

Ali, postoji i prokletstvo mišljenja koje radikalno otpisuje ono treće. Njemu je treće – neizrecivo. Otuda stav: *O čemu se ne može govoriti, o tome se mora ćutati*. Problem tog stava je što on govri o onome o čemu se mora ćutati, umesto da ćuti! Pa ipak, Vitgenštajn je donekle lucidan, za razliku od mnogih njegovih bližih ili daljnih "analitičkih" nastavljača. Po njemu, naime: *svakako ima nešto neizrecivo*. Bez sumnje, to je ekvivalentno iskazu: ima nešto *nemislivo*, nešto što se *ne da misliti*, *nezamislivo*. Ono se pokazuje, kaže Vitgenštajn, ono je Mistično.

Zanimljivo je to da pisac *Tracratusa* odmah u sledećem paragrafu (6.53) govori o ispravnoj metodi filozofije i da ona glasi: *ne reći ništa*! Što je, zaista, sjajav iskaz, mada bi doslednije bilo da se i o tome ćutalo, da se ni to nije reklo. Međutim, posle rečenog, u nastavku, Vitgenštajn kaže da je moguće tvrditi samo *ono što se može reći*. Ali, šta se može reći ? Šta ako se ne može ništa reći a da to nije *mistički* utemeljeno u logici? Vitgenštaj lakoverno tvrdi da je moguće izreći samo ne-filozofske stavove prirodnih nauka... Kao da i u njima ne funkcioniše logika sa svojom mističnom utemeljnošću u sebi samoj i sa svojim neprikosnovenim načelom identiteta?!

Logika u koju Vitgenštajn veruje samo je reprezentativni oblik utemeljujućeg, metafizičkog mišljenja, mišljenja utemeljenog (kao i uvek) u neprikosnovenom, nedodirljivom, neporecivom načelu identiteta. Ono radikalno drugo ili treće, naravno, izmiče toj logici, ali to izmicanje se događa u samoj logici, a ne izvan nje.

Kako misliti utemeljujući diskurs u dobu raskriljene, neskrivene neizvesnosti, kakvo je bez sumnje naše doba?! Evo šta u vezi s tim predlaže Derida: „Diskurs se tu suočava sa svojom granicom: u samome sebi, u samoj svojoj performativnoj moći. To je ono što ja predlažem da se ovde nazove mističnim. Postoji tu jedna ćutnja zazidana violentnom strukturom utemeljujućeg akta. Uzidana, zazidana jer ta ćutnja nije spoljašnja govoru. Eto u kom smislu ću pokušati da protumačim, s one strane prostog komentarisnja, to što Montenj i Paskal nazivaju mističnim temeljom autoriteta. Upotrebiću reč 'mistično' u jednom smislu koji s izvesnim rizikom rado nazivam vitgenštajnovskim." (Žak Derida: *Sila zakona* /*Mistični temelj autoriteta*/, Svetovi, 1990. str. 21)

Postoji, dakle, jedna ćutnja u svakom utemeljujućem aktu, pa prema tome i u onom koji postoji u ligici, pa i, generalno uzev, u mišljenju koje se

rukovodi logikom. Ta ćutnja je ono Mistično, jer može samo da se pokaže, ne i da se prikaže. Ali filozof je u prilično velikoj nevolji, jer on ipak iskazuje neiskazivo, nepojamno, mistično. Vitgenštajn je uvideo tu teškoću, pa je pokušao da je reši na sledeći način: kad neko razume moje stavove u *Tractatusu* on mora da ih prizna besmislenim "kad se kroz njih, po njima, preko njih popne napolje". Kako da to shvatimo? Kako se preko besmisla stiže napolje?

Samo razmevanje je, dakle, penjanje kroz, po i preko nekih stavova napolje. Gde napolje? U izvestan prostor (učene) ćutnje. I tek kad se popnemo onim besmislenim, jer metafizičkim, stepenicama "napolje", tada stižemo u predeo/prostor ćutnje u kojem ili počev od koga postaje sve jasno. Kraj *Tractatusa* je zagonetan i podložan različitim tumačenjima. Ali, u njemu postoji jedna intuicija koja nam kaže da mi iz sfere metafizike možemo da izađeno samo i samo sredstvima same metafizike. Dekonstrukcija je tu intuiciju razvila počev od aksioma koji glasi: metafiziku je moguće koristiti kao sredstvo upereno protiv metafizike kao cilja. Oni analitički filozofi koji to nisu uvideli, poverovali su da s metafizikom mogu da se obračunaju pukom destrukcijom...

Prosvetiteljsko "napred"

Od prosvetiteljstva Marks nije preuzeo samo ideju kritike nego i ideju utemeljujućeg materijalizma. U stvari, on je materijalizam shvatao kao oruđe koje će zaustaviti onu bekstvnu kritiku (kritičke kritike) koja je zalutala u spekulaciju, što se na drastičan način dogodilo u mladahegelovstvu. Ipak, Marksov materijalizam nije mogao biti čisti, klasično-metafizički materijalizam, pošto je bio posredovan istorijom, tj. bio je *istorijski materijalizam*. Da li je socijalnoj kritici potreban materijalizam da bi se "spasila" od upada u proizvoljnost i spekulaciju? U poznatom odeljku *Grundrissea* u kome raspravlja o metodi političke ekonomije, Marks ispisuje, kasnije, od strane svojih sledbenika često citiranu rečenicu po kojoj je *u anatomiji čoveka dat ključ za anatomiju majmuna*. Čovek je, dakle, jedna telesnost, materijalnost na kojoj je istorija već utisnula svoj trag. Tu filozofiju traga teško da je moguće kritikovati. Zato ona i ne može da smeta socijalnoj i bilo kojoj drugoj kritici. Štaviše kritika mora da se osloni na dešifrovanje tragova i tragova tragova, kako ne bi bludila u spekulativnoj

praznorečivosti. A opet, Marks u pomenutu telesnost, pored istorijskih tragova, utiskuje još nešto: ideju o istorijskom napretku. Naravno, posle Darvina deluje smešno pomisao da u procesu koji ide od majmuna do čoveka nema nekog "napretka". Ipak, ovde je reč samo o analogiji. Da li je u istoriji uvek i nužno reč o "napretku"? Možda u nekim situacijama imamo napredak, a u drugim ne. Možda u tim drugim imamo čak i nazadak ili katastrofu?! Pitanje je: da li se napredak može nečim garantovati? I čime? Da li bilo koja materijalistička analogija može da nam garantuje kretanje "napred"? I gde bi to "napred" bilo?

Pisac *Kapitala* je bio uveren da je objektivna, naučna spoznaja, na kojoj je insistirao u stanju da dešifruje loša praktična stanja (recimo: robni fetišitam, čovekovo otuđenje itd.), ali, budući da to nije dovoljno (jer samim objektivnim uvidom ili konstatacijom stvari se neće promeniti), potrebno je da, zatim, i sam subjekt koji trpi ta loša praktična stanja (za Marksa je to, ponajpre, radnik u procesu industrijske eksploatacije) pokuša njih da transformiše (i da se tako raz-otuđi, emancipuje) posredstvom valjane upotrebe kritičkog razuma/uma. Ova transformacija bila je moguća i ona se postiže, najpre, avangardnim političkim delovanjem, a zatim i na jedan fundamentalan način: ostvarenjem ciljeva revolucije. Problem je nastao onda kada se uvidelo da ovako shvaćena transformacija društva lako zapada u vlastitu *totalitarnu* kontrasvrhovitost. Dakle, to "napred" na kojem je baziran čitav koncept istorije (ili: predistorije) može "planski" da se stropošta u svoje najgore "nazad".

Preobražaj prosvetiteljske ideje razumnog, kritičkog angažmana u plansku, ne-tržišnu privredu (kao rešenu enigmu razornih protivurečnosti koje, inače, postoje, navodno u ljudskoj *predistoriji*, i koje, pre svega, imaju obeležje protivurečnosti između proizvodnih odnosa i proizvodnih snaga) pokazao se, dakle, u svim dosadašnjim istorijskim eksperimentima, kao nešto što neminovno vodi mekšem ili tvrđem – *totalitarizmu*. Nama se sada nameće sledeće pitanje: zašto je ideja realnog socijalističko-prosvetiteljskog procesa morala da nas zavede i navede na totalitarizam? Da li, možda, zato što je *prosvetiteljstvo* već samo po sebi totalitarno? Ili zato što stupa u lakomislenu sintezu sa eshatološkom idejom komunizma? I u jednom i u drugom slučaju njegova istorijska otelovljenja očigledno završavaju u izvesnom višku autoritarnosti i nasilja...

Kod Kanta ideja *prosvećenosti* je nešto drugačije formulisana nego kod Marksa. Da li ta razlika unosi svetlost u prethodno postavljena pitanja? Naime, Kant je tvrdio da je prosvećenost, u stvari, izlazak čovekov iz stanja samoskrivljene nezrelosti i da se taj izlazak može postići tek onda kada ljudi svoj razum upotrebljavaju bez vođstva nekog drugog... (v. tekst: "Odgovor na pitanje: šta je prosvećenost?") Dakle, autonomna ili samorefleksivna upotreba razuma (ili: uma) je, ujedno, izvesna *praktično-kritička delatnost*. Praktički motiv u *modernoj* (prvobitno *prosvetiteljskoj*) filozofiji naprosto je neodvojiv od kritičkog momenta. Socijalna kritika, ukoliko je (u načelu) lišena praktičnih konsekvenci, postaje utopijska i besmislena. Ne može se zameriti Marksu što je bio socijalni kritičar, već mu se može zameriti samo to *kakav* je bio socijalni kritičar.

Svaka socijalna kritika na prvom mestu kritikuje postojeće stanje (čak i ako je to stanje izvesnih namera). Po njoj to stanje je takvo kakvo je, dakle, neodgovorno, upravo zbog *samoskrivljene nezrelosti*! Ali šta je, onda, *samoskrivljena nezrelost*? Nasuprot *samoskrivljene* zamisliva je, recimo, *prirodna* nezrelost. Kant je smatrao da ljudi nisu podvrgnuti *samoskrivljenoj nezrelosti* zato što im nedostaje razum nego "u pomanjkanju odličnosti i hrabrosti" da se služe sopstvenim razumom. Ukratko, on je računao na subjektivni faktor koji je faktor prakse i odgovornosti.

Marks, međutim, odbacuje ideju da samoskrivljena nezrelost može da se bilo kome (počev, recimo, od *proletarijata*) pripiše zbog, navodnog, pomanjkanja odlučnosti i hrabrosti... Naime, po piscu *Kapitala* bitni razlozi za *samosmrivljenu nezrelost* (proletarijata), odnosno za *izostanak revolucije*, po pravilu (ili: po istorijskom zakonu) su (*infra*) *strukturni*. U tom slučaju, pojavljuje se neugodan problem: da li u toj (infra-strukturnoj) nezrelosti uopšte ima nečeg *samoskrivljenog*? Da li je, uopšte, moguća odgovornost tamo gde vladaju *čelični zakoni istorije*? Ili ta zakonitost, u stvari, i nije čelična, pa zato, u nekom prevratnom trenutku, može da se preobrati u mogućnost iskoraka iz *samoskrivljene nezrelosti*?

Sada je važno reći to da samoskrivljena nezrelost može da se definiše kao *samoskrivljena* tek počev od same *mogućnosti* iskoraka iz nje! Ako u istoriji postoje strukture koje ljude drže u stanju samoskrivljene nezrelosti, to se tako dešava samo zato što ljudi, pre ili kasnije, *mogu* da iskorače iz njih. U protivnom, nije reč o samoskrivljenoj nego o prirodnoj ili fatalnoj nezrelosti. Pri tom, sam iskorak iz neželjenih struktura nije u kauzalnom ili

determinističkom smislu nužna pojava. U njemu se vrši, upravo, raskid sa *strukturalnim determinizmom*.

Ipak, kada postoji mogućnost preobražaja samoskrivljene nezrelosti u odgovorno praktičko-kritičko delovanje subjekta ili, što se svodi na isto, preobražaja heteronomije u autonomiju, tada se javlja i izvesna (normativna) nužnost samog tog preobražaja! Nijedna društvena kritika ne može da zaobiđe (normativnu, aksiološku) *nužnost* vlastite (afirmativne, istinske) pozicije s koje se, zatim, postavlja zahtev za praktičnom transformacijom postojećeg. Motiv iskoraka iz samoskrivljene nezrelosti je prosvetiteljski motiv koji je nužno prisutan ne samo u Kantovoj ili Marksovoj nego i u svakoj (modernoj) socijalnoj kritici. Motiv socijalne kritike nije podložan radikalnoj kritici, iz istog onog razloga iz koga nije moguće pojesti poslednjeg kanibala.

Naravno, iskorak iz samoskrivljene nezrelosti je samosvojni, autonomni praktični gest. Da bismo mogli da idemo "napred", potrebno je da se okrenemo "napred"! Praktični motiv *samouspostavljene*, *samoproizvedene* zrelosti je, bez sumnje, jedna specifično prosvetiteljska ideja. Naime, prosvetiteljstvu nije stalo do razuma koji samo nešto konstatuje nego do razuma čijom samosvojnom upotrebnom se menja prethodno i, zapravo, nezrelo stanje, heteronomno stanje u kojem se razum upotrebljava uz nečije vođstvo.

Praktični motiv u modernoj filozofiji nagoveštava se već u Dekartovom *Cogito*. Naime, *Cogito* može da se prevede na jezik praktične filozofije, ukoliko *mislim*, znači, takođe: *praktikujem izvesno mišljenje*, tako da tek na tom (praktičnom) fonu mogu za sebe da kažem i da – jesam. Metafizika subjektivnosti je, u osnovi, praktična filozofija. Uostalom, Marks će, u *Tezama o Fojerbahu*, reći da je *delatnu stranu* (u filozofiji) *nasuprot materijalizmu*, *apstraktno razvio idealizam*. Pri tom, bez sumnje, on je mislio na nemački idealizam od Kanta do Hegela.

Ono što je u ovoj Marksovoj tvrdnji poučno je činjenica da i sam praktični motiv u filozofiji i socijalnoj kritici, može da se razvije *apstraktno*, odnosno *nedovoljno* ili *pogrešno*. Kao što, najzad, i sama kritika tog motiva može da bude – pogrešna. U načelu, ta grešnost pogađa i sam Marksov način implicitnog ili eksplicitnog utemeljenja vlastite teorije u svetsko-istorijski profilisanoj praksi (koja je završila u totalitarizmu). Međutim, postoji pluralizam praktičnih utemeljenja kritike i nijedna nema osiguranu (ili: *a*

priori garantovanu) konstituciju. Znači, postoji jedan problem višeglasnog praktičnog utemeljenja čovekove upotrebe razuma/uma, odnosno njegove teorijske refleksije i samorefleksije. Sam izlazak iz *samoskrivljene nezrelosti* nije rezultat iznenadne odlučnosti i hrabrosti da se razum upotrebljava bez heteronomnog vođstva nego je rezultat društveno osigurane otvorenosti za obnovu prosvetiteljskih projekata, nasuprot mitskog, religijskog i ideološkog konzervativizma i tradicionalizma**.**

Moć neidentičnog

Istina je ophrvana fatalnom nemoći čija formula glasi: ne može da se identifikuje neidentično. Naime, neidentično u „sudnjoj" instanci neminovno izmiče svakoj identifikaciji. Haosu je „suđeno" da ne bude podložan identifikaciji, da bude neizreciv. Svaka identifikacija neidentičnog kao neidentičnog, zapravo, ne pogađa neidentično nego samo našu predstavu o njemu. Zato bi se moglo reći da nad našim diskursom neidentično ima suverenu moć ili nadmoć. Ali reći za neidentično da ono jeste to što jeste *po sebi*, odnosno da je *stvar po sebi* ili čak *apsolut po sebi*, prestavlja, ipak, pokušaj identifikacije koji, kao i svaki pokušaj identifikacije, u načelu, ne može da uspe. Stvar po sebi je uvek samo *za nas* po sebi, dakle, ona govori o tome kako je *mi* vidimo (posmatramo, predstavljamo i, ukratko: identifikujemo) kao, navodno, dato „po sebi". Slična primedba mogla bi da se uputi i terminima: *apsolut po sebi*, *haos po sebi*, a, najzad, i samom tom izrazu – *po sebi*. Označitelj ne može da se izbriše da bi ostalo samo ono označeno. (Mada je to brisanje oduvek bilo uslov i princip mišljenja.) Prema tome, haos izmiče relacionizmu, ali je vezan uz njega već samom upotrebom reči *haos*, tako da mu, zapravo, ne izmiče...

Može li se izbeći ovaj paradoks? Svaki takav pokušaj bi samo uvećao količinu paradoksa. Zato se u taj manevar izbegavanja ne treba ni upuštati. Time se onda legitimiše i upotreba iskaza tipa: *Svet je u suštini haos*. Naravno uz jasnu svest o ograničenju koje takav govor nosi sa sobom. Ovde se upotrebljava izraz *u suštini* zato što ljudi uvek misle jezikom koji identifikuje stvari (ili: stvarnost), a to znači da ih i pojednostavljuje. Mi nemamo drugi način mišljenja sem ovog, logički profilisanog i vođenog koji je kratak u odnosu na svoj predmet. Ali kako je moguće da je „kratak" kad

već govori o *suštini*? Kratak je zato što se u generalnoj strategiji sveta, tj. haosa ono nebitno uvek, pre ili kasnije, pokazuje kao bitno.

Reći da je svet u suštini haos ekvivalentno je iskazu: svet ima identitet neidentičnog. Pri tom, deo tog sveta su i naš jezik, naš govor i naše mišljenje. Dakle, faktički posmatrano, naša sposobnost identifikacije stvari/stvarnosti/sveta u stvari je pokušaj zaustavljanja haosa, ali takav pokušaj koji je i sam deo sveta, dakle, haosa. On je, na svojim rubovima, uvek neka haotična vrsta identifikacije neidentičnog. Sve u svemu, svet je haos u koji ljudi pokušavaju da unesu izvestan red, počev od logike-identifikacije, pa ako u tome preteraju, onda haos, ubrzo, kroz neku vrstu „povratka potisnutog", dolazi „po svoje". A to je moguće zato što je uvođenje-reda-u-haos i samo, u suštini, deo haosa. U svakom slučaju, haos se ne može *suzbiti*, pa najzad ni identifikovati „kao takav", a da tu korekciju/identifikaciju on već nekako, na uzvratan način, ne „zahvata". Kad je *reč* o haosu, očigledno ja da tu (skoro) sve ide sa znacima navoda.

Ako se *A je A* shvata kao formula za identitet, da li je, onda, formula *A nije A* formula za neidentično? Za haos? Najzad, dopušta li ideja (ukoliko je to uopšte ideja) haosa bilo kakvu formulu? Šta biva ako je formula *A je ne-A*, u stvari, formula za protivurečje? Ukoliko važi to da se neidentično ne da identifikovati, onda formula za neidentitet jednostavno nije moguća. Ona nije moguća ukoliko, kao i svaka formula, pokušava da identifikuje stvar na koju se odnosi. Šta onda čini formula *A nije A*? Ona, reklo bi se, osporava načelo identiteta. Naravno, ostaje pitanje: ako A nije A, *šta* je onda to A? To je zapravo problem sa našim metafizičkim govorom koji je navikao na upitnu rečicu *šta*.

Moglo bi se, još, reći da je A samo nešto drugo, različito od A, i da je tek *u tom smislu* ne-A. Dakle, formula koja glasi *A nije A* ne samo što osporava načelo identiteta nego osporava i načelo protivurečja koje glasi: A nije ne-A. Jer, ako je A različito od A (kao što se čovek stalno, u svom životu, razlikuje od samoga sebe), onda to znači da je A ujedno i stalno izvesno ne-A. A to, opet, protivureči načelu protivurečja koje glasi: *A nije ne-A*. Dakle, sa stanovišta logike, reklo bi se da neidentitet nužno implicira neku protivurečnost koja se ne da uklopiti u logiku. Dakle, načelo protivurečja (*A nije ne-A*) je utemeljujuća *logička* operacija kojoj formula *A nije A*, jednostavno – protivureči. To protivurečenje načelu protivurečja je,

ujedno, granica logike. Logika ima granicu kao što je ima i svaka filozofija koja se bezrezervno oslanja na logiku i njena načela.

Ima logičara ili filozofa koji tvrde da postoje dobri razlozi da se načelo protivurečja (*A nije ne-A*) nazove, u stvari, načelom neprotivurečja, jer to načelo tvrdi da protivurečje (šta god da materijalno ili duhovno simbol A označava: stvar, događaj, ideju, fikciju itd.) nije moguće sem, naravno, kao zabluda. Recimo: jedna fikcija nije nešto drugo nego je to što jeste, tj. ta određena fikcija. I ona je to bezuslovno. U tom slučaju, formula *A nije A*, ukoliko bi bila moguća i istinita, tvrdila bi nešto sasvim suprotno: da je *protivurnost* u svemu što se pokuša identifikovati, uvek – moguća. To je protivurečnost samog haosa (ili: neidentičnog) u logici koja želi da ga identifikuje i, na taj način, „dovde u red".

Ali, protivurečnost haosa/neidentičnog je, naprosto, nadmoćna. To se pre ili kasnije *pokazuje*. Metafizičkim jezikom rečeno – uz znanje da je to metafizički jezik – samo protivurečenje formule *A nije A* formuli *A nije ne-A* stoji u temelju svakog sveta, počev od ancestralnog pa do konsekutivnog. Ta protivurečnost, dakle, „razjeda" i ovaj naš svet! Reč je o (radikalnoj) uslovnost svih semantički i misaono identifikovanih entiteta/identiteta. Zar to ne znači da su sve naše identifikacije koje se vrhune u formuli *A je A* samo manje ili više zablude?! Odnosno da one nisu zablude jedino onda kada (i ako) postoje dobri/dovoljni razlozi za apstrahovanje od protivurečja i za ostajanje kod (u sudnjoj instanci veštačke) formule *A je A*.

Ako je formula *A nije A* nužna za osnovni ili prvi pristup onim entitetima/identitetima koje naše mišljenje (logika) i jezik (semantika) mogu da identifikuju onda ta formula, u stvari, osporava ne samo načelo identiteta nego i načelo protivurečja. Po čijoj logici? Po logici same logike. Pa ako bi rečena formula (*A nije A*) imala i status načela, da li bi to značilo da ona može da se nazove i *načelom potvrde protivurečja*? Da li je primat haosa u svetu znak takav da u njemu na nepopravljiv način caruju protivurečnosti? Dakle, može li se reći da formula *A* (*nikad*) *nije A* na valjan (ili: odgovarajući) način predstavlja (označava, identifikuje, definiše) *neidentitet* (šta god da ta reč znači); da ga identifikuje kao utemeljujuću protivurečnost (= dijalektiku) sveta? I da sva ta dijalektika mora, jednostavno, da se baci na đubrište istorije? Ili da se svede na dijalektiku koja traži sveobuhvatno, eshatološko *razrešenje*: povratak u krilo spokojnog identiteta?

Takvi radikalni zaključci bi, po mom mišljenju, išli predaleko. Postoje filozofi koji su već odavno tvrdili da dijalektike (protivurečja, antitetike) nema niti može da ima u prirodi ili u onom ancestralnom. Pošto samo čovek, to biće obdareno logikom, može da stvara protivurečja, antiteze ili dijalektiku. Haos po sebi to ne stvara. On „produkuje“ samo razlike. Ili: haotične protivurečnosti su samo razlike. I bolje je što je tako! Da nisu razlike, da su to što sa stanovišta logike jesu, dakle, protivurečnosti, one bi onda morale da se, putem dekonstruktivne intervencije, rastvore u razlike. Samo, za to je, očigledno, potrebno napustiti kruto stanovište logike. Međutim, mi sem logike nemamo nikakvo drugo epistemološko sredstvo da „pohvatamo“ razlike. One nam uvek „beže“. Haos nam beži, čak i onda kad ga, za tranutak, transformišemo u red. Čak i sama reč *haos* ili reč *neidentično*, pa čak i formula neidentičnog (*A nije A*), nešto je što uvek na drugi, na različit način beži ispred, iza ili u nama, od sebe i od nas.

Iz toga sledi da formula *A nije A* ne može da bude *dovoljna* formula za ne-identitčno. Takođe, otuda slede da ni sam haos ne može da se do kraja identifikuje. Pri tom, formula *A nije A* nije *potvrda* protivurečja kao temeljne kategorije sveta, kao što nije ni dokaz nekakvog po sebi datog apsoluta kojim gospodari identitet ili koji gospodari identitetom. Ukratko, *A nije A* ne iskazuje protivurečnost, jer *da* iskazuje, tj. da *A nije A* protivureči formuli *A je A*, onda to ne bi vodilo samo neidentičnosti, nego i protivurečnosti. Sada ostaje da se upitamo: šta to čini formula *A je ne-A*? Zašto ona ne može da bude izraz neidentičnog? Odgovor je: zato što osporava načelo protivurečja (A nije ne-A). Međutim, načelo protivurečja nam govori dve stvari: najpre, (a) to da je A – A i, zatim, (b) to da A nije B, odnosno da između A i ne-A ili B postoji nepremostiva razlika, tj. preciznije rečeno, protivurečnost.

Pa ipak, moguće je tumačenje po kome stav/načelo protivurečja kaže: A nije ne-A ne zato što je ne-A negacija samog A, već zato što se ono razlikuje od A. To je moguće samo ako se A uvek u sebi razlikuje od sebe. U tom slučaju, A je uvek različito, drugo, nikad isto. Ono je, naravno, i *drugo* od *drugog*, kao što je *A* jabuka drugo od *A* kruške, mada su podjednako *A* voće. Iz toga zaključujemo da načelo *A nije ne-A* može da se čita i kao „načelo“ razlike, a ne protivurečja. U njemu imamo rad razlike prepokriven protivurečjem.

Ipak, logičko načelo protivurečja nije zainteresovano za ono drugo/različito od A i u A. Prvobitni i najvažniji cilj logike je potvrda istog,

identiteta ili istovetnosti sa sobom izvesnog A. Ali, ako u polju mogućih identifikacija, to A uvek izmiče samom sebi, ako ono nema čvrst, neprikosnoveni, aposlutni identitet, onda iz toga sledi ne samo to da *A nije ne-A* nego i to da ono nikada nije ni u bilo kom apsolutnom smislu A! U stvari, A i može biti istovetno sa sobom (tj. ne biti ne-A) samo ako je u-sebi-sa-sobom uvek – drugo. Dakle, A je uvek drugo i to je cena njegovog identiteta. Pri tom, ono je i drugo od drugog, tako da nam ovaj „relativizam" neće dopustiti da olako brkamo ili poništimo razliku između A i B. Čisti identitet je idealna konstrukcija koja kao granični koncept uma, bez sumnje, ima svoju važnost, ali u mogućim izvedbama, u filozofiji, epistemologiji, pa i logici, nema naročitu heurističku vrednost. Zato je misao koja se na privilegovan način rukovodi logikom, uvek pomalo oskudna, jalova, a neki put čak i jadna.

Pogrebno značenje reči

Postavljajući pred sebe bez sumnje važan hermeneutički zadatak, da afirmiše *metaforu* kao živu reč, Pol Riker se, na poslednjim stranicama svoje *La métaphore vive* (Seuil, Paris, 1975. godine), suočava, po sopstvenim rečima, sa „poslednjim iskušenjem", dakle, po njemu sa jednom potpuno suprotnom filozofskom namerom: da se metafori pristupi „ne kroz vrata rođenja, već, usuđujem se reći, kroz vrata smrti" (362). U stvari u tom odeljku on tumači Deridu i njegov tekst „Bela mitologija", objavljen u *Marges de la philosophie* (v. u Minuit, Paris, 1972. godine). Riker pažljivo izlaže sadržaj tog teksta i zatim ga podrvrgava žestokoj kritici. Tvrdnja da se u njemu metafori pristupa „kroz vrata smrti" samo je rezime i poenta čitave te kritike. Nama ostaje da se upitamo: da li je zaista shvatanje metafore u *Beloj mitologiji*, dakle, kod Deride ili, generalno uzev, u dekonstrukciji ima pogrebni smiso?

Pogledajmo izbliže o čemu je reč. Polazna tačka u Deridinom istrživanju uloge metafore u filozofskom diskursu data je u pojmu *habanja*. Čitajući *Belu mitologiju* ubrzo postaje vidljivo da je ova polazna tačka ujedno i *point final* analize. Naime, habanje nije jedna od mogućih i sporednih obeležja metafore, već je ona, naprotiv, „sama istorija i struktura filozofske metafore" (245). Svaki filozofski sklop je, u stvari, skup pohabanih metafora i, prema tome, *metafizička građevina* koja, pravo

govoreći, i sama predstavlja jednu pohabanu metaforičku sintagmu. Unutar klasičnih filozofema, u polju njihove vlastite „opšte metaforologije“, pojam metafore upravo ima takav (*mimetički*) smisao kojim se potvrđuje samodokazanost metafizičke pozicije. Pošto te filozofeme uvek nude nekakve „utemljujuće“ i u isti mah pohabane trope, ali kao upad u sferu pojma, onda tu funkciju utemeljenja sveta one ne mogu da prepuste samoj metafori, pa ni bilo kakvoj metaforologiji. Jer, najzad, „ako bi se htelo shvatiti i klasifikovati sve metaforičke mogućnosti filozofije, onda bi bar jedna metafora ostala zauvek isključena, izvan sistema: bar ona bez koje ne bi bilo moguće konstruisati koncept metafore ili, ako izostavimo čitav jedan lanac – metafora metafore“ (261).

Naravno, lako je uočiti da sve to podjednako važi i za pojam *habanja*. On je, smatra Derida, usko povezan sa metafizičko-metaforičkom perspektivom, odnosno sa svakim istraživanjem koje temu metafore shvata kao privilegovanu temu. Habanje metafora kao uslov mogućnosti filozofskog pojma, već samim tim, ne može biti neki skučeni događaj, već je sušta pretpostavka različitih sekvenci u istoriji metafizike. Ova izuzetno važna uloga *habanja* u životu metafore ili, tačnije, u njenom umiranju, moguća je, dakle, na osnovu toga što se habanje metafore shvata kao proces koji je evivalentan procesu oblikovanja pojma. Ali, šta ta spoznaja čini? U šta nas ona uverava?

Jedno je svemu sigurno. Nastankom metafizičkog pojma (a koji pojam nije metafizički?) metaforička ili živa reč biva zaustavljena, ukočena, ohlađena, mrtva! Zašto je to tako? Zato što onda kada metafora u sebi izbriše trag svega drugog da bi dostigla identitet pojama, kada apstrahuje od same sebe i od svog diferencijalnog potencijala, onda, zaista, ona prolazi kroz vrata smrti da bi stigli do jedne reči koja je mrtva, čiji zaustavljeni identitet pre ili kasnije ima pogrebno značenje. Ali, dekonstrukcija nije pogrebna povorka, naprotiv, ona želi da oživi reči, ono što je u njima izgubljeno, želi da im vrati trag i razliku. Čini se da Pol Riker taj aspekt dekonstrukcije nije želeo da ima u vidu.

Kolektivni barbarogenije

Barbarogenije je, po pravilu, zastupnik najmudrijeg, najpravednijeg, najboljeg i najstarijeg naroda na svetu. A kolektivni barbarogenije je sam taj

najmudriji narod. Njemu je civilizacija teret i prepreka za ispoljavanje vlastite genijalnosti... Mnogi žitelji na brdovitom Balkanu došli su, na kraju drugog milenijuma, u iskušenje da prepoznaju u sebi upravo jednog takvog kolektivnog barbarogenija, dakle, veličinu ustanovljenu mimo ili s one strane, pa ako treba i nasuprot svekolike *civilizacije*. Ali, iza te patrijarhalno-palanačke genijalnosti, iza tog kolektivnog narcizma ("mi pa mi") stajala je jedna nepojamna istorijska i civilizacijska regresija ili, što se svodi na isto, serija ne samo ratnih nego i političkih, ekonomskih, kulturnih i moralnih poraza koji su, po nekom usudu, veličani kao pobede. Bila je to, svakako, kriza proizašla iz nepriznavanja vrednosnih merila sveta, iz odbacivanja svega "belosvetskog", svega tuđeg i "tuđinskog"... Ali, u trenutku kada izgleda da je tome došao kraj, uvek, sa nekom ukletom nužnošću se javljaju ljudi koji hoće da nas uvere da je varvarstvo, ili anti-civilizacija i anti-evropejstvo, naša simbolička, vrednosna i istorijski-sudbinska opcija, da mi nemamo i da ne treba da imamo bilo šta drugo sem genijalnih ćevapćića, sarme, bureka i šljivovice, mada smo i te naše specijalitete u mnogome pozajmili od drugih. Sami po sebi ovi proizvodi, naravno, nisu ni dobri ni zli. Oni to nisu ponajpre zato što ništa što jeste nije nam dato *samo po sebi*. Eto zašto ni kolektivni barbarogenije nije ništa ukoliko je dat po sebi, već je to što jeste u sameravanju sa belim svetom, od kojeg je pozajmio mnoge stvari koje zatim shvata autohtono »svojim«.

Fantazma istine

Vekovima su filozofi i teolozi pričali o večnim istinama. Danas te priče više nisu popularne. Da li to znači da su večne istine, bar u filozofiji, iščezle? Svakako – ne. O njima se samo više ne priča. Ali, neki stavovi se i dalje upotrebljavaju kao samorazumljive, nedodirljive, večne istine. Dobar primer za to je *stav identiteta* (koji se, danas, retko kada naziva *načelom*). Međutim, ako su za savremenu filozofiju sve večne istine, zapravo, fantazme, onda je i večna istina koju u logici oličava načelo identiteta samo jedna (verovatno korisna) *fikcija*. Nju filozofi, logičari nisu, čak, mogli na valjan način ni da formulišu. Sam jezik se tome protivio. Reći ili napisati A = A, odnosno A ≡ A (ili bilo kako drugačije) podrazumeva radnju pomoću koje se uspostavljaju dva dijahrono-različita A (tj. prvo i drugo), da bi se, najpre, apstrazovalo od same dijahronije, odnosno od ponavljanja (kojim

komanduje razlika) i, zatim, da bi se između njih stavio apstraktni znak poistovećenja. Ostaje nejasno kako je moguće da očigledna (empirijska) neistina, po kojoj nešto različito postaje isto, uđe u same (apstraktne, apriorne, transcendentalne?) temelje logike? Drugim rečima: kako je moguće da načelo identiteta postane neprikosnovena istina ljudskog uma i filozofskog diskursa ako je ono utemeljeno na jednoj zabludi, ako ne i laži?

Bez sumnje, tako nešto je moguće samo u izvesnoj (metafizičkoj) večnosti, dakle, ukoliko se apstrahuje od prostorne i vremenske artikulacije i od konkretnih označitelja konkretnog iskaza (dakle: od jednog A, zatim drugog A i najzad znaka = ili ≡ koji ih povezuje). Ukratko: izgleda da je A ≡ A moguće jedino pod uslovom da nije ni izgovoreno, ni napisano! Ili ako se, kada je već izgovoreno i napisano, zamišlja kao da to, u stvari, nije.

Istina data u obliku (logičkog) identiteta nije moguća u samom jeziku (bez protivurečnosti sa samim jezikom!) nego je, kao takva, moguća samo u izvesnoj večnosti lišenoj jezika, govora, pisanja... Još bolje: ona je moguća samo kao idealna konstrukcija. Pri tom, naravno, čak i kada su idealne, konstrukcije su uvek nečije konstrukcije ili konstrukcije nečega. Paukova mreža je paukova konstrukcija. Logičke mreže su, samo, ljudske konstrukcije.

Šta iz toga sledi? Niko neće tvrditi da u čovekovom životu nisu mogući istina, identitet, logika, idealne fikcije/konstrukcije i tome slično. Sve to je moguće, samo uvek je, pri tom, u pitanju (ontološki, epistemološki ili aksiološki) status tih entiteta. Kada se za njih tvrdi da su *istine po sebi* ili kada se u to veruje, ali ne tvrdi, onda onome ko to tvrdi/veruje, jednostavno, ne treba verovati. Ostaje pitanje: kakav je *pravi* status istine, i to kako one istine koja ne želi da nas obmane, tako i one koja bi htela da nas uveri da je večna, apsolutna, data po sebi, bez (ili pre) našeg učešća u njenom stvaranju, formulisanju i tako dalje?

Naravno, istina je uvek i konstrukcija nečeg. Ona se razlikuje od drugih konstrukcija po svojoj podudarnosti s nečim što po sebi jeste, što je po sebi istinito. Pomoću istine se, samo, *adekvatno* (od lat. *adaequare* – izjednačiti; *adekvatan* znači: izjednačen, jednak, isti, srazmeran, odgovorajući, podudaran, saglasan itd.) ili *korespondentno* (od lat. *corespondere* – odgovarati; *korespondirati* znači: dopisivati se, slagati se, podudarati se, stajati jedno s drugim u vezi, odgovarati jedno drugom,

dolikovati itd.) govori o jednom poretku stvari, odnosno o poretku samih istina. Istina je, u sudnjoj instanci, korespondencija sebe sa sobom.

Međutim, po Ničeu, volja za istinom je, u stvari, volja da se prisutnost ustanovi kao stvar koja se da zamisliti, kao prozirna datost. Takođe, to je volja da se prisutnost načini poslušnom, krotkom, podatnom, da bi, onda, u svakom trenutku bila spremna da se potčinjava i povija pred nama! Stvari moraju da postanu glatke, pojmovno zaokružene i podložne duhu, kao njegovo ogledalo ili odraz. Suviše često, ljubitelji istine teže da stvore svet pred kojim bi klečali kao da kleče pred samim sobom. Ali na to je Niče, generalno uzev, ragovao na sledeći način: "Ma šta da stvorim i ma koliko da to volim – uskoro moram biti protivnik njemu i mojoj ljubavi: tako hoće moja volja" (v. *Tako je govorio Zaratustra*, "O samoprevazilaženju").

Sama po sebi, istina je izvesna fantazma istovetnosti sa sobom, čiji premet je, takođe, fantazma istovetnosti sa sobom. Ali, to je fantazma koja je u stanju da vlastiti identitet sačuva i pri različitim promenama konteksta/sveta u kojem se pojavljuje, i to zahvaljujući tautološkim moćima jezika. Prema tome, istinu čuva trostruka fantazma. Jednom je to sam njen ili njoj svojstven identitet, zatim je to identitet njenog predmeta (materjalnog ili idealnog, stvarnog ili zamišljenog) i najzad to je semantički identitet označitelja/reči koje nju prenose...

Po najboljim logocentričkim namerama nužno je govoriti o identitarnim uslovima istine, odnosno, o tome da značenjski identitet čuva istinu prilikom njenih re-kontekstualizacija; zatim mora se govoriti i o tome da je istina nužno istovetna samoj sebi, tj. da ne sme da sebi protivureči ili da bude drugo od onoga što jeste; i najzad, da ona (istina) uvek priča o nečemu što njoj prethodi (ona je, po pravilu, istina o nečemu datom spolja, bilo da je ono materijalno ili idealno). Prema tome, istina je najpre ono što je dato po sebi, po nekom zakonu (logosu), što znači da je i sam predmet istinitog kazivanja nužno ophrvan identitetom. Ali, mi sve to zajedno moramo shvatiti kao izvestan fantazam, kao fantazam istine o istini koji, fantazam, ne ostavlja pored sebe nikakav prostor za jednu komplementarnu, verodostojnu, stvarnosnu definiciju istine, nikakvu istinu nad istinama. Naime, istina nad istinama je sastavni deo fantazmatskog ustrojstva same istine “kao takve”.

Etičko zastranjivanje dekonstrukcije

Negde 1987 godine Derida je objavio intervju pod nazivom *Uistinu nije moguća kritika onoga što činim* u kome je tvrdio da je dekonstrukcija "afirmativno mišljenje jedne moguće etike, angažmana s one strane tehnike proračunljivog" (v. tematski broj časopisa *Dijalog* koji je posvećen Žaku Deridi, Sarajevo, 1987 god. br. 5-6). Ta formulacija, iako je neophodna, ipak nije sasvim dovoljna. Naime, pored afirmativnog mišljenja jedne moguće etike, dokonstrukcija je i radikalno etičko zastranjivanje. U stvari, Derda je već u tom intervjuu nagovestio prisutnost ove druge strane afirmativnog mišljenja moguće dekonstruktivne etike. U toku razgovora on je dodao nekoliko rečenica u kojima se govori o odgovornosti koja obeležava poziciju dekonstrukcije. Ta odgovornost je u sudnjoj instanci *odgovornost pred nemogućim*. Čini se da upravo ovo *nemoguće*, na kojem Derida insistira u svojim brojnim tekstivima, otvara u dekonstrukciji perspektivu ili, bolje, ponor ovog etičkog zastranjivanja (stranstvovanja, tuđosti) koje standardnoj filozofskoj svesti deluje kao "teroristički opskurantizam". Ova navodna "opskurnost" dolazi otuda što je to ne-moguće, kako ga shvata dekonstruktivna etika, ponajpre, afirmativna misao o onom drugo-prisutnom, hetero-topijskom.

Ipak, Deridina tvrdnja da "nije moguća kritika onoga što činim" i, takođe, insistiranje na onom *ne-mogućem* moralo je, u tom trenutku, da deluje prilično iznenađujuće, pošto još nije u nekom obimnijem smislu bio odelotvoren njegov etički korpus, odnosno knjige koje se bave onim što se tradicionalno zvalo *praktičnom filozofijom*. Sve u svemu, nije bilo Deridinih tekstovi koji se bave problemima prava, pravednosti, politike, morala, (ne) prijateljstva, zadate smrti itd. Još uvek je u dekonstrukciji odzvanjalo nemo prisustvo traga. Od mišljenja traga ona se transformisala, ne poništavajući samo to mišljenje, u afirmativno (ne i pozitivno) mišljenje jedne etike utemeljene na bestemeljnoj dimenziji ne-mogućeg, hetero-topijskog. Trebalo bi to detaljnije objasniti, ali za to ovde, u ovoj *Mrvici*, nema ni prostora ni vremena.

U svakom slučaju ovaj etički obrt dekonstrukcije delovao je mnogima iznenađujuće. Ipak, iza tog obrta nazirao se jedan dosta jasan motiv, a to je pokušaj da se učvrsti izvesna distinkcija, začeta zahvaljujući nekim istraživanjima Hajdegerove misli, između *dekonstrukcije* i *destrukcije*. Derida je, naime, uvek bio sklon da tvrdi – to je potrebno neumorno

ponavljati – kako dekonstrukcija naprosto nije destrukcija. Ničega, pa ni metafizike. Jednostavno: mišljenje razlike nije mišljenje negacije. Zato dekonstrukcija nije misao koja zadaje udarce, "levo" i "desno", nije misao čekičem koji uništava, nihilizuje svoj predmet. Ona nije ni neki kompleks svetlosti koja kroz lupu gleda svoj objekt, razlaže ga, analizira i, u isti mah, smešta u žižu, rastače i uništava. Dakle, etika dekonstrukcije ne sadrži u sebi destruktivne, radikalno kritičke ili, pak, tradicionalne nihilističke pretenzije, pošto, konačno, ona poseduje jedan *rekonstruktivni* aspekt: ono što se razgrađuje na kraju se, ipak, sklapa i ostavlja da tako postoji takvo kakvo jeste, jer će se dekonstuisana Stvar pre ili kasnije sama od sebe razdelotvoriti. Sam čin tog razdelotovrenja ne poseduje radikalno-kritičku pretenziju ili ne daj bože Misija. Dekonstruktivna intervencija pušta da onome što je moguće pridođe ne-moguće kao njegova vlastita emancipacija. Jer ukoliko mu ona tako ne pridolazi, onda ostaje još to da će mu pridoći kao kontrasvrhovitost, kontraindikacija ili autoimunost. Upravo zato što nema u sebi kritičke ambicije u smislu destrukcije vlastotog predmeta, mišljenje razlike/drugog se, u svom gestu razgrađivanja, javlja kao afirmacija, a ne negacija razlika. Zato je Derida svoju brigu za ono afirmativno ili za uspostavljanje nečega što bi se moglo nazvati etičkim aspektom dekonstrukcije, zasnovao kao privilegovano obeležje vlastite konceptualne strategije. Dekonstrukcija je, između ostalog, ali možda baš na prvom mestu – etička intervencija.

Ipak, neko bi sada mogao da primeti da se insistiranjem na afirmativnom, rekonstruktivnom momentu, u stvari, ponovo upada u metafizički krug. Zaista, da li se time (nužno) vraćamo metafizičkom jeziku i njegovim odgovarajućim, tradicionalnim artikulacijama? Nije li to još jedan način da se, iznova, insistira na poziciji nekakvog Apsoluta. Derida je, čini se, potpuno svestan te opasnosti. Naime, u nekim ranijim tekstovima, on je tvrdio da nije moguće boriti se protiv metafizike, a da se, pritom, ona sama, *metafizika*, ne upotrebljava, ne instrumentalizuje kao sredstvo upereno protiv sebe kao cilja! Tu imamo, najpre, problem samog jezika. Jer mi nemamo drugi jezik, sem metafizičkog, kojim bismo mogli u jednom apsolutnom smislu da *uzdrmamo* metafizičke kategorije. Otežavajuća okolnost je to što smo prinuđeni da imamo jasan i potpuni uvid u taj (anti) metafizički aranžman u koji se upuštamo.

Kada Derida kaže da je dekonstrukcija pozicija *apsolutne drugosti* – a

on na više mesta upotrebljava tu sintagmu – onda se tu, u stvari, pomoću jednog metafizičkog termina pokušava da razgradi sam metafizički diskurs. Naravno, pri tom, ova sintagma ne uspostavlja neku drugu metafizičku poziciju, već služi kao kritički instrument... Sam termin *drugost* nas, na neki način, udaljava od termina *aposlutno*, od *Apsoluta*. Da li je ta koalicija – koju imamo u slučaju sintagme *apsolutna drugost* – uopšte moguća? Mislim da je to ključno mesto, ključni problem u Deridinoj teorijskoj strategiji i, možda, izvesno bolno mesto. Mnogi teoretičari su zapazili ovu neuralgičnu tačku.

Derida je kritikovan s raznih stanovišta, a mnoge od tih kritika su upravo vrtele oko ovog nezgodnog čvora ili složenog zapleta između dekonstrukcije i metafizičkog diskursa. Njega su, na svoj način, kritikovali, recimo, Levinas i Rorti... Konačno, i pisac ovih redova je, pre više godina, upirao prst u tu neuralgičnu tačku Deridine pozicije, ali, sada, on ima znatno veću osetljivost za njene unutrašnje napetosti, pa, ako se hoće, i unutrašnje kontradikcije. Zbog metafizičke uslovnosti našeg jezika, rekli bismo, dekonstrukcija ne može da se drugačije tematizuje i razvije nego kroz kontrolisane protivurečnosti ili paradokse. Zato je ne samo moguće nego i nužno govoriti o etičkoj strani-i-zastranjivanju dekonstrukcije, ali sve to, naravno, pod uslovom da se, tu, etičko ne misli u tradicionalnom smislu, kako bi se, onda, nužno vezivalo uz izvesnu strategiju Apsoluta... Dekonstrukcija je, "samo", upotreba apsolutnog protiv Apsoluta, matafizičkog protiv metafizike... Šta košta da košta.

Neoliberalizam i sotona

Na čemu se zasniva liberalni optimizam, ta bezrezervna vera u blagostanje globalnog sveta? Ključno geslo glasi: prepustimo sve nevidljivoj ruci slobodnih razmenskih odnosa i sve će da se sklopi na najbolji mogući način. Ali, zašto bismo u to poverovali? Na čemu počiva ta optimistička tendencija? Hoće li cena tog optimizma biti – *hilijastičko* iskušenje ljudstva? – kao što je to slučaj kod Kanta? Zaista, Kant svoje uverenje između ostalog naziva *hilijazmom* ("Kao što se vidi, i filozofija može imati svoj hilijazam"; *Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka*, Osmi stav). Mali problem je u tome što je Kant "zaboravio" da se u izvornom hilijaznu na kraju balade nagoveštava – smak sveta. Svejedno, taj

hvale vredni mislilac, koji u svom životu nije kročio izvan Kenigsberga, svoju teorijsku strategiju nazvao je, ipak – *kosmopolitskom*. I reklo bi se da je ona na neki način pobedila! S tim što se danas ta strategija naziva *multikulturalnom globalizacijom*. Svi su građani, ne toliko na trgu, koliko na tržištu. Iza svega stoji nevidljiva ruka razmene. Ljudima preostaje samo da se prepuste ovoj nevidljivoj, ali vidovitoj ruci sveopšte razmeljivosti i sve će da se sklopi na najbolji mogući način, u najboljem od svih mogućih svetova… Sve do konačnog – smaka sveta.

Ova strategija se bez sumnje oslanja uz samu prirodu stvari, koja ljude goni čak i tamo gde oni "rado ne bi". Da bi se stiglo do sreće potrebno je okolišenje. Kao najbolju ilustraciju svog shvatanja, Kant je naveo Senekinu izreku: *Fata volentem, nolentem trahunt* (*Udesi vode onoga koji hoće, a vuku onog koji se opire*). Ipak, deo te prirode-stvari je i ljudska priroda, a ona u sebi uključuje i poštovanje prema umu, moralu, pravdi i dužnosti. Nema sumnje da je Kant cenio ove vrednosti, ali je, u sudnjoj instanci, dao prednost lukavom umu prirode, te se, konačno, pokazao kao veliki preteča savremenog globalno (= u međunarodnim odnosima) važećeg, srećnog kosmopolitskog, multikulturalnog neoliberalizma. Samo, da li taj globalizacijski liberalizam može da računa s Kantovim bezrezervnim optimizmom? Ili mu je, pre, suđeno da računa s hilijazmom iz *Otkrivenja*, koji se finalizuje, naravno, kao smak sveta? U *Otkrivenju* naime piše: *I kad se svrši hiljada godina, pustiće se sotona iz tamnice svoje*... Samo, šta ako je tih hiljadu godina već prošlo, ako je sotona već puštena?! Možda je i sama filozofija, ukoliko je opsednuta neoliberalnim hilijazmom, u isti mah fatalno nastanjena izvesnom “sotonom”?! Ili modernije rečeno: izvesnom kontrasvrhovitošću, kontraindikacijom i autoimunošću. Možda i u tom kontekstu treba razmisliti o Senekinoj izreci *udesi vode onoga koji hoće, a vuku onog koji se opire?*

Rekognicija

Reč *rekognicija* (lat. *recognitio*) ima značenje *prepoznavanja*. Samo, šta je uopšte prepoznavanje? U pravnoj terminologiji, to je prepoznavanje jednog lica, ustanovljenje njegovog identiteta, ali i utvrđivanje nekih stvari ili spisa za ono šta se izdaju. Takođe, rekognicija je postupak pregledanja spisa s ciljem njihovog popravljanja. Sve u svemu, rekognicija je

prepoznavanje nečega što se već negde, nekako poznaje. Ili, možda: spoznaja nečeg već poznatog; što je distinkcija koju filozofi rado upotrebljavaju.

Stapanje različitih predstava događa se kroz rekogniciju, dakle, unutar prepoznavanja po sličnosti ili istovetnosti nečega već poznatog. Ipak, uvek je moguće zapitati se: da li mi zaista poznajemo to što „se“ već poznaje? Ili je to što „se“ već poznaje fantom, utvara, sablast identiteta. Banalno rečeno, uvek se postavlja pitanje da li je to – to. Fantom identiteta se putem predstave (predstvljanja, reprezentacije) projektuje na objekt koji je prividno-antecedentno već postojao. Kako identitetu to uspeva?

Da li to projektovanje dopušta mogućnost da rekognicijom u predstavljanju upravlja ovaj fantom Istog? Ili je to ipak, samo, privid? Tako da, strogo uzev, rekognicije zapravo ni nema? Kada bismo to tvrdili, to, ipak, ne bi bilo sasvim tačno. Jer, Isto je sintetička tvorevina koja uvek mora da prođe kroz diferencijalnu proceduru. Što znači da se ono uspostavlja kao Isto za-razliku-od drugog. Ali, drugo je već prisutno u rekogniciji, kao razlika između poznatog i prepoznatog. Već ono poznato je moglo da nastane, „kao takvo“, samo kroz prepoznavanje koje je apstrahovalo od sebe (kao drugog) i svelo se na vlastiti intencionalni predmet. Sinteza Istog se uspostavlja onda kad se apstrahuje od razlika. Koja god predstava da stupa u polje prepoznavanja, rekognicije, ona nosi na sebi trag razlika kroz koje je prošla.

Sasvim normalno je da predstave igraju igru interferiranja. I šta to onda znači? Najpre to da se one grupišu, kordinišu, stapaju, orijentišu, centriraju u skladu sa vladajućim kretanjem, glavnom tendencijom ili glavnim talasom. A to je tako bez obzira da li je rečeno kretanje centripetalno ili centrifugalno usmereno. U svakom slučaju, standardni oblik interferencije podrazumeva kretanje u skladu s onim što je „prirodno“, „normalno“, što je „tendencija“, što je hegemono... pošto je to pravac koji dominira. Prepoznavanje ne nastaje na ispraznom fonu identiteta, već, upravo, na centriranoim ili de-centriranom fonu interferencija.

Interferencije naših predstava samo na prvi pogled imaju za cilj rekogniciju, prepoznavanje istog u Istom. U stvari, rekognicija je igra kojom ne komanduje isto nego razlika. Bez obzira što se to na prvi pogled ne vidi. Draž igre je upravo u tome što u njoj ono nevidljivo u stvari komanduje vidljivim.

Neizrecivo kao apsolut

Reč *kontekst* se u filozofskim tekstovima često upotrebljava, ali se ređe ispituje. Naročito nedostaju filozofska razmišljanje o radikalnom kontekstu. Drugim rečima, ispitivanja koja bi u sebi sadržavala crtu upitne radikalnosti skoro da i ne postoje. Moglo bi se *poverovati* da u značenju te reči ima nečeg samorazumljivog što nas unapred odvraća od svake sumnje i upitnosti! Ali, iskustvo nas uči da takva verovanja suviše često završavaju u lakovernosti. Zato je neophodno da ona u nama, ukoliko smo zaista filozofi, izazovu podozrenje. Dakle, šta znači reč *kontekst*? Šta znači to kad kažemo da se iskaz *p* pojavljuje (ili se pojavio) u nekom iskaznom ili vaniskaznom kontekstu *q*? Šta znači tvrdnja da se svi iskazi koje je stvorio subjekt zvani *čovečanstvo* pojavljuju u jednom kontekstu koji je postojao pre čovečanstva, u jednom ancestralnom kontekstu, a koji će, možda, postojati i posle njega? I konačno: zašto je pitanje o *kontekstu* u toj meri važno da ono, u vezi s pitanjem o istini, *mora* da se na radikalan način postavi i ispita?

Ove nedoumice u teorijskom pristupu iskaznoj istini su naprosto neminovnost. Svaka ozbiljna teorija upotrebljava iskaze i teži njihovoj istinitosti, iako sama ne pretenduje na to da objasni ili da zna šta reč *istina* znači, pošto istinu, u najboljem slučaju, intuitivno razumeva ili joj nudi formalno značenje koje glasi: *da, to je tako*. Ovakvo potvrđivanje istine predstavlja, u stvari, rezidium teorije korespondencije. Ali, naravno, iskazi su i važan instrument pomoću koga se ostvaruju mnogi ciljevi, uključujući tu i one teorijske koji se javljaju u različitim iskaznim i vaniskaznim *kontekstima*.

Teorijsko istraživanje koje uzima za predmet same iskaze, neravno, ne može da se zadovolji njihovim spontanim korišćenjem, već teži da ispita kontekstualne uslovi ili pretpostavke (valjanog) *funkcionisanja* iskaza, a, zatim, i važna semantička i epistemološka pitanja koja otuda proizlaze. Zato, *znati* šta jedan iskaz *znači* ili koji je njegov *smisao*, nije moguće a da se ni u jednom trenutku ne postavi pitanje o njegovom *kontekstu*. Samo, šta to onda znači? Bez sumnje, to da iskaz nikada nije dovoljan samome sebi, da on svoje značenje i svoju istinu nema samo u sebi samom, da njemu uvek nešto *nedostaje*.

Problem je u tome što iskaz, kada iz konteksta "dopuni" svoje značenje i svoju istinu, i tako preuzme ili formira neki tekst, on time značenje reči *kontekst* pomera na neko drugo "mesto". Kontekst više nije "tu", a onda i ono nedostajuće u iskaznom tekstu više nije "tu". Kontekst svih konteksta, jednostavno – ne postoji. Nedostatak ne može da se definitivno zatrpa ili zasiti rečima... Teorije koje u isti mah upotrebljavaju i ispituju iskaze mogle bi biti lišene mnogih iluzija ukoliko bi, umesto da problem iskaznog konteksta zanemaruju ili tretiraju na rutinsiki i samorazumljiv način, odluče da "bar jednom" na radikalan način uzmu u obzir samo ovo pitanje o kontekstu.

Pođimo od toga da jedan iskaz ili skup iskaza ima uži ili širi kontekst. Radikalni pristup ovim datostima ogleda se, pre svega, u shvatanju po kome nema iskaza koji bi mogli da se smesti na neko treće mesto, izvan šireg ili užeg konteksta. Pre više decenija u Londonu je odigran fudbalski meč koji je – u domaćoj verziji – imao naziv: "ENGLESKA I OSTATAK SVETA". Radikalni pristup problemu konteksta u izvesnom smislu oponaša ovaj engleski smisao za razlikovanje. Najširi mogući *kontekst* nekog iskaza *p* je ono što bismo mogli nazvati *ostatkom sveta*. Svaki iskaz ima svoj ostatak sveta. Ali, i sam iskaz *p*, mada ima *svoj* ostatak sveta, može, takođe, da bude ostatak sveta za neki drugi iskaz. Iz toga proizlaze dve stvari: (1) prvo, *ostatak sveta* nije čvrsta, fiksna kategorija; reč je o nečemu što se menja od slučaja do slučaja i, zatim, (2) ostatak sveta (odnosno: kontekst) može da bude sazdan kako od iskaza, tako i od vaniskaznih entiteta. Ovaj vaniskazni kontekst može, po starim filozofskim navikama, da se nazove i *realnim* kontekstom, a pri tom se obično misli da je time manje više sve rečeno. Međutim, tek se tu javljaju problemi.

Za razliku od bezuslovne i zapravo dogmatske samorazumljivosti, radikalna upitnost neće moći da zatvori oči pred paradoksima koje izaziva pitanje o *vaniskaznom kontekstu svih iskaza*. To je najmušičavije pitanje koje filozofija može sebi da postavi. Šta bi ostalo od sveta kada bi se iz njega uklonili svi iskazi? Jedno je sigurno. O tom "ostatku sveta" ne bismo mogli ništa reči, čak ni to da je u pitanju *ostatak sveta*, jer ukoliko bi on, pomoću naših iskaza, bio uvučen u iskaznu ravan ili, što se svodi na isto, ukoliko bi bio *iskazan*, onda tu više, bar u jednom minimalnom smislu, ne bi bila reč o *vaniskaznom* kontekstu. Ako iz sveta uklonimo sve iskaze, reći za ono što preostaje da je *realni* kontekst, da je ancestralni *svet*, da je *svet po sebi* ili da

je, naprosto, *svet*, suočava se sa problemom: čime ćemo to *reći*? Čime ako su svi iskazi uklonjeni? Da li je uošte moguća *reč*, *iskaz*, *diskurs* o *vaniskaznom* (ili: ne-iskaznom i, možda, protiv-iskaznom) kontekstu? Koliko bi taj kontekst uopšte bio vaniskazni onda kada je o njemu *reč*? Jer, kad se jedna takva *reč* pojavi, ona odmah svedoči o *iskazanom* i, u tom smislu, svojim prisustvom svedoči i o odsutnom prisistvu *iskaznog* konteksta.

Reči ciljaju na nešto izvan njih, nešto "spoljašnje", ali one, pri tom, ne mogu da iskoče iz svoje kože, one i dalje nose u sebu tu transcendenciju kao svoje označeno, svoju imanenciju. Sve što u jednom jeziku možemo da potvrdimo, osvedočimo, verifikujemo kao stvari ili stvarnost i, dakle, kao spoljašnji kontekst nekog konkretnog iskaza, još uvek je "nešto" što ostaje unutar jezika, unutar njegove prikazivačke funkcije i, prema tome, unutar iskazne ravni. Dakle, to još nije u pravom smislu vaniskazni kontekst. Vaniskazni kontekst u pravom ili, ako hoćete, radikalnom smislu je *neizreciv* i, ukoliko nam je ovde dopušteno da sledimo Vitgenštajnovu retoriku, rekli bismo – *mističan.* On je, mogli bismo takođe reći – mistični apsolut. Nije, dakle, reč ni o materijalizmu, ni o realizmu, niti o stvari po sebi, niti o onto-teološkom apsolutu, već o neizrecivom, nedosešnom, nedostajućem apsolutu. Bar je za ostatak sveta to apsolut. Ciljajući na nešto spoljašnje, reči se, pre ili kasnije, neminovno sudaraju s tim apsolutom, s neizrecivim. Neizrecivo je utemeljujuće načelo naših reči, a onda i njihova poslednja istina. Zato, ako se o neizrecivom ne može govoriti, o njemu se ne može ni ćutati. Pošto je to rečeno, možda je ipak bolje da sad zaćutimo.

Apejron

Grčka reč *načelo* (*arkhê*) je, kao i reč *istorija*, dvoznačna. Naime, ona cilja kako na ono što jeste (što se događa) tako i na njegov pojam (saznanje). To značenjsko dvojstvo se u raznim jezicima i danas sačuvalo: načelo je znanje o Stvari koja, na neki način, samu sebe zna! Drugim rečima, ono, načelo, je nešto što se spoznaje samo sobom. Naravno, u načelu je uvek moguće izdvojiti bilo predmetno (referencijalno) bilo refleksivno (pojmovno) značenje; međutim, "ideal" svakog načela je da spoji ta dva momenta u jedan po sebi samom uveljiv sklop. U tom slučaju bi načelo kao ono što jeste sa načelom kao onim što se spoznaje činilo neraskidivu vezu

koja bi, takoreći, otelovljavala Aristotelovu definiciju, iz *Organona*, po kojoj se načela "spoznaju sama sobom" (III, knj. 2, pog. 16). Naravno, mi znamo da je ta definicija, bar u filozofiji – propala. Ono što se spoznaje samo sobom, mogu biti dogmatska, verska, ideološka, politička, institucionalna, teroristička itd., načela, ali u ta samospoznata načela se *u filozofiji* eksplicitno i neskriveno više – ne veruje. Naravno, načela su još uvek formalno moguća, ali se u filozofiji ne veruje, i pogotovo ne *a prirori*, u njihovu verodostojnost.

Anaksimandar je verovatno prvi upotrebio reč *načelo* (*arkhê*) i to svoje načelo je nazvao *apeiron*. Tales je govorio o vodi kao načelu, ali, pritom, samu reč *načelo* nije pominjao. Ubrzo se pokazalo (a možda već i sa Anaksimadrom?) da jedna takva reč nedostaje. Njeno odsustvo se pokazuje kao "naivno" i kao neuspeh. Ni jedno načelo nije neposrednost, već je izvesna filozofski posredovana neposrednost. Sam *apeiron* nije imao onu preteranu, nedokazanu i, zapravo, naivnu izvesnost neposrednosti, kao što je to bio slučaj sa Talesovom *vodom*, jer nije mogao da se izravno, bez predumišljaja, prepusti neskrivenosti (= neposrednosti) *iluzornog*. U stvari, apeiron, kao i svako buduće načelo, kao i sama metafizika načelnosti, biva prekriven/posredovan pojmom/logikom načelnosti, dakle, jednom diskurzivnom instancom koja, nužno, predstavlja izvesno udaljavanje od naivne neposrednosti, tako da je tu, zapravo, reč samo o pomerenoj referenci, referenci $2 \rightarrow n$ refleksivnog stupnja. U stvari, tu imamo rodno mesto filozofije. Sama po sebi neposrednost još nije filozofska. Ona je moguća kao filozofska samo ako je posredovana refleksivnom stupnjevitošću i, naravno, upitnošću. Tek time se otvara perspektiva metafizičkih motiva u filozofiji, ali se, s druge strane, gubi dodir s onim (najneposrednijim) što, u metafizičkoj ravni, uvek ima značenje *izgubljenog* ili *nedosežnog prvog*.

Zasluga je Talesova u tome što se on prvi, bez predumišljaja i vrdanja, suočio s opsenom domašene neposrednosti. Drugi su, kasnije, učenim okolišenjem (posredovanjem) stizali do iste te opsene (neposrednosti). Samim učinkom Talesove misli definitivno se ustanovio aporematski status mudrosti, kao nečega što je veoma poželjno, ali – nemoguće, nedostižno. Priča o mudracima (njih sedam ili više) time je okončana. Preostala je još samo *filo-sofija*. I njene nemoguće nužnosti. Ali, mi ni danas ne znamo sasvim dobro o kakvom *nemogućem* je tu reč. Na početku je, bez sumnje,

žudnja filozofije bila žudnja za iskustvom pune neposrednosti svega bivstvujućeg. Neposrednosti koja bi bila lišena svake neizvesnosti.

I to je to čime se Tales bavio: prvom, najneposrednijom datošću po kojoj sve druge datosti i postoje. Dakle: vodom. U stvari, on je prvi stigao na cilj kojeg nema. Da li se on osvedočio da prvog, početka, počela, načela, u stvati, nema – to sada i nije toliko važno. Iz perspektiv istorije filozofije Talesov diskurs o vodi je neuspešan ili, preciznije, on je uspeo da bude prvi nesupešni *diskurs načela*. Sve ostalo, tj. istorija filozofije koja je usledila, javlja se kao drugorazredni, ponovljeni-i-odgođeni neuspeh! Ali, čak i te odgode su imale svoje razloge. Vredelo je iskušati druge puteve neuspeha. Tako je, onda, započela istorija filozofije kao, na prvom mestu, istorija razno-raznih poraza. Oni koji zameraju filozofiji njene istorijske neuspehe, u stvari, zameraju joj i uspehe, jer ona je svojom istorijom *uspela* da pokaže svoje neuspehe, nužnost svojih neuspeha. Nužnost diskursa načela kao neuspelog diskursa. Ovaj neuspeh filozofije je naizgled i samo naizgled zaobišao nauku i mnoge druge duhovne "discipline", u meri u kojoj su one sebe zasnivale na nereflektovanim i neupitnim načelima (= nedodirljivim pretpostavkama, dogmama, aksiomima).

Možda istorija filozofije kao istorija načelnog neuspeha može da se shvati i kao nezaobilazna uslovnost koja mora da se prođe, da bi se na kraju XX veka stigno i do *postfilozofije*, do *drugosti* kao *postmetafizičke uslovnosti* koja se smešta s one strane i uspeha i neuspeha, i istine i laži? Uvodeći refleksivnu instancu *načela*, Anaksimandar nam je, samo, posvedočio da ono *prvo*, ako već i nije izravno prvo, moramo da *izmislimo* kao *prvo*. Mi u filozofiji stalno moramo da simuliramo nešto kao prvo, kao najviše, najvažnije, da bi se, kasnije, osvedočili da to u stvari i nije najvažnije i prvo, da nije data ili zadata neposrednost, jer u sebi uvek nosi zahtev za novim, redefinisanim načelom... Pri tom, oni koji kriju svoja načela, podjednako su učesnici ove igre! Dakle, čitava istorija filozofije, istorija njene osujećene/nesuđene ljubavi prema prvom, najvišem, utemeljujućem ili najvažnijem, ako ne i jedino važnom, s retkim izuzecima, sledila je Anaksimandrov *trag*. A to je trag simuliranog načela koje postaje "pravo" načelo, da bi ubrzo svoje prezno mesto prepustilo nekom *drugom* načelu. A možda i *drugosti* kao "anti"-načelu? Čini se da je i sam Anaksimadrov *apeiron*, sa svojim neobičnim značenjima, težio da u sebi integriše nešto od ove dinamike.

Suvišna je istina po kojoj je istina suvišna

Teorija o suvišnosti istine može, bez sumnje, da ima u vidu dve vrste iskaza: (1) Istina je da *p* i (2) Iskaz *p* je istinit. Upotreba reči *istina*/*istinit*, u takvim iskazima je, kaže nam teorija suvišnosti, u osnovi suvišna. Ključni argument za tvrdnju o suvišnosti istine je *semantički*: rečenica *istina je da kiša pada* kaže samo da *kiša pada* i ništa više. Isto važi i za rečenicu *iskaz kiša pada je istinit*: i ona samo kaže da *kiša pada*. Izraz *istina je da* ne dodaje nikakvu informaciju o stanju koje označavamo rečima *kiša pada*. On, dakle, nema nikakvo značenje u rečenici, već ima samo lingvističku funkciju da nešto *potvrdi*. Dakle, reč *istina* u rečenicama u kojima se upotrebljava ne donosi samim tim rečenicama nikakav semantički „profit".

Sudeći po tome, reč *istina* ima samo izvesnu funkciju potvrđivanja. Ali, u navedenim iskazima ta funkcija se obavlja na različite načine. To dolazi od lako uočljive razlike između: (1) Iskaz *p* je istinit i (2) Istina je da *p*. Jer, u (1) *p* se pominje i tvrdi se da je to iskaz; međutim u (2) *p* se upotrebljava i ne tvrdi ništa o njemu kao iskazu. U prvoj rečenici se, dakle, afirmiše istinitost iskaza, u drugoj izvesno stanje (stvari, događaja) kao istinito. Recimo, ako bismo *p* zamenili sa *kiša pada*, onda bi prva rečenica tvrdila da je iskaz *kiša pada* istinit, a druga da kiša (recimo: napolju) stvarno pada, što ima smisla ako neko u to sumnja ili se pita. Dakle, iskaz *p* ili sadržaj iskaza *p* u tim rečenicama je isti, ali on se u njima potvrđuje na različite načine. Čak bi se, možda, moralo reći da značenje reči *istina/istinito* u te dve rečenice nije isto. U svakom slučaju, potvrđivanje nečega *pominjanjem* samog iskaza (*p*) i njegovom *upotrebom* različiti su postupci. To nas uvodi u neke distinkcije koje se mogu pokazati kao veoma važne.

U ovom trenutku potrebno je napomenuti da, ako je istina da u gornjim rečenicama reč *istina/istinito* ima funkciju potvrđivanja (pomenutog ili upotrebljenog) iskaza *p*, onda je takođe istina i to da tu funkciju (latentno) imaju i neke druge reči. Jer, istina je da *p*, može da se iskaže i, recimo, sa: činjenica je da *p* (to i sam Ramsey kaže), slučaj je da *p* (Vitgenštajn), ali i: verifikovano je da p, dokazano je da *p*, očigledno je da *p*, nesumnjivo je da *p*, poznato je (ili: zna se) da *p*, razume se da *p*, sigurno je da *p*, u pravu je svako ko tvrdi da *p* itd. Naravno, ta lista je otvorena. Svako može da smisli

neki iskaz koji, kao i *istina je da*, potvrđuje to *da p*. U tu listu može, naravno, da se uvrsti i iskaz: potvrđeno je da *p*.

Da li su svi takvi iskazi suvišni, kao što je suvišan i sam iskaz koji počinje sa *istina je da*? Da li su oni suvišni zato što samo i samo potvrđuju da *p*? Videli smo da je ključni argument teorije izlišnosti: istina *samo* potvrđuje da *p*. Smisao dileme je sledeći: ako imamo *p*, onda je suvišno potvrđivanje tog iskaza bilo kojim rečima, počev od reči „istina je da" pa do „potvrđeno je da". Ali, zašto bi to bilo suvišno? Zato što se time ne dobija ništa više od onoga što već imamo u samom *p*. Tvrdnja o suvišnosti istine zasniva se na verovanju da su reči koji stoje ispred *p* i, pri tom, potvrđuju da *p*, suvišne pošto one ni na koji način ne doprinose značenju tog *p*. Te reči su, dakle, bez značenja, jer funkcionišu u rečenici samo kao znaci potvrde objekt-iskaza koji je, naravno, to *p*. A razlozi za tu suvišnost su „semantički". Sa stanovišta prava, psihologije, pedagogije, ideologije i još mnogih drugih pozicija moglo bi se tvrditi da je *potvrđivanje* nekih iskaza često neophodno, odnosno da nipošto nije izlišno. Ali, ovde se postavlja pitanje u semantičkoj ravni. Da li je u tom kontekstu potvrđivanje nekog iskaza (semantički) izlišno?

Neko bi mogao da tvrdi kako bi odbacivanjem tih reči kao suvišnih naš jezik bio prilično osiromašen. To je onda jezički argument. Da li je i semantički argument? Za samo pitanje o značenju jednog *p*, taj argument nema nikakvog značaja. Naprosto, nevažan je. Važno je samo pitanje: da li bi se izostavljanjem (kao suvišnih) svih onih znakova (uključujući i reč *istina*/*istinito*) koji samo potvrđuju objekt-iskaze dobilo na značenjskoj preciznosti tih iskaza i, na taj način, sprečilo da se oko njih pletu razno-razne reči bez značenja? Pretpostavka je da *znakovi potvrđivanja* unose neki suvišak bez značenja, ako ne i pometnju u primarno i jedino relevantno jezgro značenja koje nudi iskaz *p*. Ako kiša pada, onda reći „kiša pada" na semantički sasvim dovoljan način označavaju/opisuju to da *kiša pada*. Reći još: *istina je da*, *činjenica je da* ili *slučaj je da* kiša pada jeste, naprosto, suvišno jer ne dodaje ništa iskazu *p*. Ukratko, zaključak teorije suvišnosti ne bi se odnosio samo na *istinu* nego i na sve druge reči koje na ovaj ili onaj način potvrđuju *p*. Teorija redundancije je teorija suvišnog potvrđivanja.

Ali, postavimo sada pitanje: da li je ta teorija istinita? Da li je ona prihvatljiva, ispravna, tačna, korektna itd? Hoćemo li mi nju, posle ispitivanja, da potvdimo ili poreknemo? Ona nam, u stvari, ne dopušta čak ni

da je ispitujemo, pa, prema tome, ni da je potvrdimo ili poreknemo. Jer, u njoj sve postaje suvišno. Suvišna je čak i istina da je istina suvišna. Problem koji za sobom povlači teorija suvišnosti je u tome što se iskazi na taj način prepuštaju njihovoj samorazumljivosti ili čak dogmatičnosti. Sa ontološke tačke gledišta ta teorija nam nudu krajnju izvesnost koja glasi: sve je ono što jeste. U isti mah, ona nam otkriva da su, sa semantičke tačke gledišta, značenjski identiteti ili tautologije ili dogme. Sve u svemu, ta teorija je živi dokaz da analitički redukcionizam u filozofiji vidi u bezizlaz, da njime ne mogu biti izbrisane sve dileme i složenosti sveta u kojem živimo, govorimo, saznajemo i osećamo.

Postmoderni turizam

Početkom osamdesetih godina postao je popularan naziv *postmodernizam* koji je najpre ukazao na raspršenost ili rasutost izvesnih kulturnih, civilizacijskih pojava koje su se, pre svega, ticale umetnosti i filozofije, odnosno njihove suviše holističke, pravolinijskom progresizmu i anagardizmu sklone slike sveta. Simptomi takve kritike civilizacije javljali su se i pre osamdesetih godina. Racimo, Lešek Kolakovski je u jednom svom eseju (iz 1959. god.) govori o *Teološkom nasleđu u savremenom mišljenju*, gde je ukazivao na činjenicu da su velike klasične priče podjednako prisutne i u modernom shvatanju istorije i sveta. Međutim, i pre inauguracije pojma *postmoderna* ovaj aspekt disperzije civilizacijskih i kulturnih fenomena uočilo je niz autora, naročito iz "škole" francuskog poststrukturalizma (Fuko, Derida, Delez itd.) kojoj je, uostalom, i sam Lotar pripadao.

Ubrzo se pokazalo da ta raspršenost, ta nemogućnost homogenizujuće, jednoumne istorije podjednako zadire i u političku i ekonomsku sferu. Liotaru pripada zasluga – ako je to zasluga – za negativno i zaista jednostavno određenje *postmoderne*, po kome je ona strategija koja podrazumeva *kraj velikih priča*. Naime, po ovom autoru, reč je, na prvom mestu, o kraju velikih iluzija koje se ogledaju u levičarskom shvatanju o kretanju svetsko-istorijske emancipacije čiju misiju (na ovaj ili onaj način) obavlja klasa zvana *proletarijat*. Rečeno stanje (odbijanja velikih priča) donelo je sa sobom izvesno *olakšanje* (što je takođe Liotarev termin), jer se istorija, ubuduće, nije posmatrala kao skup teških protivurečnosti, već kao

skup razlika koje odbacuju nivelisanje. Politički posmatrano, to je ličilo na istorijsku pobedu jednog kulturno i civilizacijski razobručenog (uskoro i globalizovanog) liberalalnog poretka.

Pa ipak, Liotar nam je ostavio u nasleđe i jedan značajan paradoks: ako više nisu moguće velike priče *ni o čemu*, onda nije moguća ni velika priča koja objavljuje kraj velikih priča. Najnovija istorija je pokazala da taj paradoks može da se reši samo ukoliko se *ipak* privileguje jedna "jedino autentična" velika *neoliberalna* priča. Liotar je to i učinio. U svojoj knjizi *Le différand* on je odbacio ulogu emancipacije, revolicije i reforme u istoriji, ali je promovisao ulogu *razmene* ili – jer to se svodi na isto – ulogu slobodnog svetskog tržišta. „Kapitalizam ne pravi univerzalnu istoriju, on pokušava da napravi svetsko tržište", kaže Liotar. Neko bi na tom mestu mogao da kaže: *nije šija nego vrat*.

U svakom slučaju, ovo pravljenje slobodnog svetskog tržišta se ubrzo nazvalo *globalizacijom*, što svedoči o ozbiljnosti same ideje. Ukratko: globalizujmo razmenu i zaborabimo na emancipaciju, revoluciju i reformu (sem u tranzicionim okolnostim) i time će naše kulturne i individulane razlike da dođu do punog izražaja… Naravno, ukoliko u toj proceduri nešto "zapne", onda se uvek možemo prisetiti da postiji i istorijsko nasilje i hegemona intervencija koja će čitavu stvar da pogura "napred". Sve u svemu, po ovoj logici globalizacije (srećom to nije jedina) velika priča o slobodnoj razmeni predstavlja uslov mogućnosti svih drugih sloboda. A mi bismo tome dodali da ideja kraja svih drugih velikih priča, pre ili kasnije, vodi jednom prikrivenom meta-holizmu koji lako može da se osvedoči i kao meta-totalitarizam. Ali, budući da je negativno određen (kao priča o *kraju*) ovaj totalitarizam ne deluje kao afirmativna norma koja dolazi odozgo, već kao spontano stavljanje omče oko sopstvenog vrata…

Bez sumnje, vreme je pokazalo da u ovoj globalizovanoj postmodernističkoj priči nešto, naprosto, "škripi". Možda, zaista, neoliberalna globalizacija nema značenje totalizacije odozgo i možda je preterano reći da su njene konsekvence nužno totalitarne, ali pokazalo se da nju pokreće i da ona sama pokreće višestruko istorijsko nasilje, te da je spontanost ili sloboda razmene samo jedan momenat u tom Procesu, a da iza scene postoje i drugi, nasilni i autoritrani momenti koji, međutim, prikrivaju svoju meta-poziciju ili svoj meta-diskurs. Svoju hegemonu intervencionističku politiku. Slobodna razmena je neka vrsta (tržišnog)

“samoupravljanja” kojim, ovog puta, ne komanduje partija, već vidljiva ili nevidljiva ruka kapitala, a danas vidimo, ne bilo kog kapitala, već spekulativnog, finansijskog kapitala koncentrisanog, pre svega, u najmoćnijim državama sveta. Naravno, to je kapital koji bezobzirno, po nekoj fetišizovanoj i postvarenoj prisili interveniše u svoju korist, a instrumentalizacija svih drugih vrednosti ima, u tom slučaju, značenje njegove vrednosti po sebi. Krajnja posledica čitavog ovog Procesa jeste svođenje sveta razlika i raspršenosti na izvesno monotono obezličenje ili na postmoderni turizam.

Da li postojanje postoji

Pitanje o postojanju je neizbežno. Samo, neizbežno je: u kom obliku? Jednu od mogućih odgovora nudi starinska deoba između realizma i nominalizma. Da li postijanje postoji kao opštost u stvarnosti ili ono u stvarnosti postoji samo i samo kao izvesna količina pojedinačnih slučajeva? Ipak, u vezi s postojanjem postoje i drugačiji, alternativni pristupi. Po jednom od njih, postojanje bi, generalno uzev, bilo nešto što ne postoji u stvarnosti, a po drugom ono bi postojalo samo i samo onda kada postoji u stvarnosti. U prvom slučaju, postojanje bi bilo misaoni, logički konstrukt koji uopšte ne dopire do stvarnosti, i to je, onda, nužna polazna (ne i krajnja) tačka izvesnog skepticizma; u drugom slučaju, postojanje bi bilo pojam koji se odnosi na neko osigurano, autentično ili privilegovano bivstvujuće; a to je sličaj dogmatičkih izjava o onome što jeste/postoji. Da li postoji neka treća, bolja mogućnost od ove dve? Da li ovaj problem mora da se svede na alternativu: ili postojanje postoji (na opšti ili pojedinačan način) ili ono zapravo ni ne postoji? Problem je u tome što je ovaj prvi stav, sam po sebi, metafizički nepodnošljiv, dok je drugi logički nepodošljiv. Naime, iskustvo metafizike je pokazalo da su se svi konstrukti suštinskog (postojanog) postojanja, pre ili kasnije, raspadali. S druge strane, u logici bi se tvrdnja da postojanje ne postoji kosila s načelom protivurečja (A nije ne-A), što bi svedočilo o svojevrsnoj *jeresi* ili bi, u protivnom, destruiralo samu logiku, njenu upotrebu reči kao što su: *je, jeste, postoji, istina je* itd.

Ostaje nam, dakle, da *potražimo* treću mogućnost... To što treba da potražimo treću mogućnost, ne znači da ćemo je i naći. Po ovoj trećoj mogućnost postojanje bi, *na neki način*, trebalo da i postoji i ne postoji.

Naravno, pitanje je: na koji način? Za logiku bi bilo važno da se napomene: to ne bi mogao da bude *isti* način. Jer ne može u isti vreme i na istom mestu da postojanje postoji i ne postoji. Za logiku bi to bilo nepodnošljivo. Nemoguća je i "poetska" *neodređenost* u tom pogledu. Zato je, možda, moguća teza po kojoj je postojanje dato u jeziku i logici, ali ne i u stvarnosti. Tako bismo imali neobičnu situaciju da logična priča o stvarnosti, zapravo, još uopšte ne dodiruje stvarnost. Time bi se pitanje o postojanju, o onome što jeste, o bivstvujućem i biću arhiviralo kao stara metafizička priča, odnosno problem pozivanja na takve entitete bi, jednostavno, iščezao. Primer za postojanje postojanja u logici bi bio sud S je P. Naravno, ono što postoji u sudu, to ne mora da postoji u stvarnosti. Sud *da p* nije isto što i *p*. To bi značilo da su naši sudovi, sa stanovišta tvrde, rebusne stvarnosti zapravo fikcionalni; ali, to znači i da je tvrda, robusna stvarnost sa stanovišta suđenja fikcionalna.

Ako biće "nije", kako u to Hajdeger želi da nas uveri, da li iz toga sledi da i bivstvujuće ili sve ono što jeste/postoji u stvari "nije" ili "ne postoji"? Hajdeger se s time ne bi složio. On reč *nije* stavlja pod znake navoda i time želi, ipak, da naglasi primat bića, odnosno očuvanje tog primata u izvesnom shvatanju bića. Govor o onome što jeste ili postoji, govor glagola *biti* u njegovim mnogobrojnim značenjima u izvesnom smislu je govor neodređenosti, govor jednog u isti mah "jeste" i "nije".

U odbrani svog načela neodređenosti Hajzenberg je bio spreman da tvrdi: „Ako zakon kauzalnosti formulišemo na sledeći način: 'ako nam je poznata sadašnjost, možemo predvideti budućnost' – nije u pitanju pogrešan zaključak, već podrešna premisa, jer nam sadašnjost nikada ne može potpuno biti pozanata." Ova vrsta logike važila bi i za logičko načelo protivurečnosti, recimo, u zaključku: ako znamo da A sada postoji, onda znamo i da nije moguće reći da A sada ne postoji. Ovde takođe nije zaključak pogrešan nego je to premisa, koja polazi od pretpostavke da mi znamo sadašnjost. Ali, budući da mi ne znamo šta znači sada/sadašnjost onda i premisa koja dogmatički polazi od prisutnosti jednog takvog znanja mora biti uvek proizvoljna.

Logika, a time i (ispravno) mišljenje, nudi nam jezičko-hipotetičke „izvesnosti" i nikad materijalnu izvesnost nekog *sada*. Ali, zašto ne i ovo drugo? Zato što sada podrazumeva isti trenutak; međutim, problem je u tome što isti trenutak ne može da se identifikuje van *hipoteze* o istom trenutku. Isti

trenutak u ovom i onom trenutku nije isti trenutak. Isti trenutak može biti isti (trenutak) samo u istom trenutku koji je, međutim, pretpostavljen. Identifikovati neko sada (recimo: S1) moguće je samo ako ga ne pobrkamo sa nekim drugim sada (recimo: S2). Eto zašto bi trebalo da je moguć ovakav zaključak: ako znamo da sada postoji neko S1, onda bi sa sigurnošću mogli da tvrdimo da to S1 postoji i, naravno, da ga je, kao takvog, moguće identifikovati. Zaista takav zaključak ne bi bio pogrešan, ali bi bila pogrešna njegova premisa. Jer, mi ne znamo da li postoji neko S1, odnosno da li postoji jedna sadašnjost istovetna sa sobom, odnosno da li postoji istovremenost. Svaki trenutak je uvek (i) drugi. Mi možemo da govorimo o istom trenutku samo ako zanemarimo njegovu stalnu drugost, odnosno ako od nje *apstrahujemo*.

Logika nužno apstraguje od drugosti ili od stvarnosti naših trenutaka. Zato nju svet i događaji u njemu uvek iznenađuju. Postojanje nju iznenađuje. Ili: postojanje je za nju iznenađenje. Zato je teza po kojoj postojanje postoji u logici, ali ne i u stvarnosti, jednostavno – pogrešna. Ako nam sadašnjost ili ono postojeće nikad ne može biti potpuno poznato, to ne znači da mi možemo da se ne pozivamo, da ne referiramo na njega. Utemeljujuće za svako naše znanje je to *biti* koje „nije“, to postojanje koje je uvek neodređeno, ta neistovetnost sa sobom koju logika želi da zaustavi, da podvrgne načelu identiteta. Ali u tome ne uspeva. Što se, kao neuspeh, pokazuje pre ili kasnije. I ponajpre u umetnosti i filozofiji.

Umetnost ne gubi ono što nikad nije ni imala

Za razliku od klasičnih i modernih načina preplitanja predstava, koji (načini) su uvek težili, bez obzira da li su bili heteronomno ili autonomno usredišteni, još većoj blizini središtu, savremena preplitanja su obeležena rasredištenjem i raspršenjem. Ideja središta (centra, centričnosti, centripetalne privlačnosti) i poretka (hijerarhije) u predstavljanju i slaganju ideja i koncepta, bar sa aspekta umetnosti (koja u svom artifugalnom kretanju, očigledno, prednjači u tom *rasredištenju*) izgleda danas potpuno uništena. Svakodnevne, reklamne, medijske, mitske, ideološke, religijske, političke i druge predstave danas sa svih strana preplavljuju *umetnost* koja njih ili preuzima (kao ready made, sliku, dokument itd.) ili potiskuje, odbacuje, neutrališe, ali u svakom slučaju *na* njima interveniše. Zato je

umetnost sada jedan višestruko interaktivan prostor koji ne operiše putem stabilnih opozicija jer i sami momenti koji stupaju u interakciju nisu stabilni, nemaju stabilnost koja bi bila zagarantovana nekim središtem, ramom, okvirom i, konačno, neprikosnovenim vidokrugom.

Bez središta i rama artističko predstavljanje neumitno gubi dostojanstvo Slike. Za razliku od razdoblja modernosti, gde je slike bila privilegovani, reprezentativni oblika predstavljanja nepredstavljivog, taj oblik sada postaje skučen, represivan. Ne postoji više *privilegovana* tačka prepleta različitih praksi predstavljanja. Ako je tu funkciju doskora imala slika, stvorena rukom slikara, onda je sasvim logično što se slika, sada, sve ređe sreće u galerijama u kojima se izlaže savremena umetnost. Ali, slika je u modernosti postala presto na kojem sedi suvereno umetničko delo. Ona je bila to središte na kojem je umetnost mogla da manifestuje maksimum svoje samozakonitosti (autonomije) i minimum svoje zavisnosti (heteronomije). Da li savremeno decentriranje arta znači da je umetnost, zapravo, *izgubila* samu sebe? Odnosno, da je prestala da bude privilegovano mesto, središte ili presto na kojem se uspostavlja osobeni ili osobeno artistički oblik predstavljanja koji onda suvereno komunicira ili ne komunicira s drugim oblicima? To bi, ujedno, moglo da znači da je umetnost sada izgubila i funkciju *privilegovanog* predstavljača i tumača svekolike i, pre svega, *ideološke* slike sveta. Pa ako je izgubila svoju funkciju i svoj presto ne znači li to, onda, da je slika izgubila i svoju auru.

Ma koliko da ove tvrdnje deluju uverljivo, one ipak nisu sasvim umesne. Naime, umetnost ne može da izgubi ono što nikada nije ni imala. Naprosto, njena autonomija nikada nije bila bezrezervna, neprikosnovena, apsolutna. Decentriranost prestola nema značenje njegovog rušenja, kao što nema značenje novog ustoličenja ili uzurpacije samog prestola. Presto i usredištenje su fikcije koje više nemaju konstitutivno uporište u nekoj antropocentričkoj ili, čak, onto-teološkoj filozofiji, već imaju samo regilativno, prolazno-kodifikovano uporište u različitim artističkim praksama.

U svakom slučaju, ostaje umetnost koja je svoje sadržaje uvek razmenjivala sa svetom. Strogo uzev, ona je njih pozajmljivala od ne-artističkih slika, predstava, ideja o svetu da bi, onda, u njih unosila izvesne intervencije. Čak i kad je bila u pitanju apstraktna umetnost koja teži apsolutnoj suverenosti, ona je svoje linije, oblike i boje preuzimala iz

heteronomije, odnosno iz drugih, ne-artističkih oblika predstavljanja. Ako je samopredstavljanje (ili: autonomija) umetnosti uslov *sine qua non* nje same, onda je to sadržano u načinu usredištenja umetničkih predstva, a ne u iteraktivnim sadržajima predstavljanja. Sadržaji su uvek bili posledica izvesnih interferencija u nepreglednom polju predstavljanja. Klasično i moderno doba je verovalo da može da pronikne u strogi oblik tih interferencija, dok se danas u tu potrebu više ne veruje.

Za Grke *hegemonija* (*hegemonia*) je reč koja obeležava hijerarhiju i prevlast jednih nad drugima, bilo da je reč o pojedincima, grupama ili narodima. Ali ta reč ima isto poreklo kao i reč *hegeomai* koja znači misliti i posmatrati. Očigledno, mišljenje nalaže uspostavljanje reda, poretka koji ustanovljuje prevlast onoga „gore" nad onim „dole". Središta nad rubovima. A na samom vrhu su, uvek, naravno izvesna – načela. Zato su Grci bili u stanju da, kako nam svedoči Arsitotel (v. *Metafiziku*, 1013a), *načelom* nazovu čak i monarhije, oligarhije i tiranije. Misaono predstavljanje poretka ima performativnu snagu koja gradi taj poredak u isto vreme kada "legitimiše" samo mišljenje kao verodostojno. Načelo, hijerarhija i moć su sredstva koja imaju "klasični" zadatak da zaustave divlje preplete ideja, pojmova i predstava u društvu, da preoblikuju haos u red, poredak. Kakvi god da red i poredak jesu, oni su bolji od haosa… Sem, naravno, ako se pretera sa redom, ako je uspostavi da on, u stvari, proizvodi *najveći* haos!

Isto kao spas

U istoriji metafizike oduvek je (prećutno ili izričito) postojalo, skoro kao sudbina, jedno načelo koje je moralo biti i niže i više od svega što se moglo nazvati apsolutnim, kako god da to *apsolutno* definišemo. Reč je naravno o načelu identiteta ili istovetnosti sa sobom. Kad ono apsolutno ne bi bilo to što jeste, dakle, kad ne bi bilo istovetno sa sobom, ono ne bi bilo ništa. To isto važi i obrnuto. Kada se A = A ne bi odnosilo na nešto što je apsolutno takvo kakvo jeste, onda ono ne bi vredelo ni pet para, odnosno ne bi bilo neprikosnoveno načelo, tj. ne bi pogađalo – ništa. Prema tome, odnos apsolutnog i istog je bezuslovan ili tog odnosa ni nema... Pa ipak, postoji još jedna mogućnost po kojoj ovaj odnos, čak i ako nije bezuslovno prisutan, čovekovom saznanju je naprosto *potreban*, tako da čovek ne može da se liši bezuslovne potrebe za tim odnosom, pa ako njega nema, onda ga, zbog te

potrebe, naprosto treba izmisliti.

Moglo bi se reći da je načelo identiteta na dvostruki način bezuslovno: i kao načelo i kao identitet. Odnosno: *i* kao načelo istog *i* kao isto načela. Zato se isto javlja ne samo kao obeležje savakog entiteta nego i svakog načela, pa najzad i samog Apsoluta. Drugim rečima, sve što dodirne, isto (identitet) u isti mah ograničava i konzervira u njegovoj istovetnosti sa sobom, apstrahujući od svega drugog. Zato je identitet ne samo načelo za sebe nego je i načelo svih načelâ, a to znači da je, u izvesnom smislu, postavljeno iznad svih načela. Načela i, zatim, pretpostavke, postulati, aksiomi itd., imaju *potrebu* za istovetnim sa sobom i zato se ova istovetnost, prema njima, odnosi kao načelo prema načelima, načelo nad načelima. U isti mah, identitet je *sveto* načelo logike. Kad ne bi bilo njega – ne bi bilo ni logike. Iz toga sledi da isto može da se beskonačno pridodaje svakom načelu i svakom sadržaju, da mu utisne duh zatvorenog, zaokruženog, dogmatskog, pa i doktrinarnog ponavljanja, odnosno da ga mitski, religijski i metafizički ovekoveči. Načelo istog je izvor socijalnog konformizma i konzervativizma. Ono je u načelu (načelu svog načela) represivno, zato što eliminiše, potiskuje ili apstrahuje od svega *drugog*. Ove poslednje tvrdnje su, naravno, preterivanje. Ali, preterivanje je postupak koji je neki put neophpodan da bi se Stvar u svojoj srži – razumela!

Kod mnogih filozofa kod kojih načelo (ili: stav) identiteta nema pretenziju da pokrije, zastupi ili re-prezentuje Apsolut, ono se, bar u *minimalnom* smislu, uspostavlja kao ono bezuslovno-istinito, dakle, kao sam Apsolut. Ili kao neka njegova metonimija. Zašto je ta minimalna i u isti mah samorazumljiva i prikrivena upotreba načela identiteta naprosto – neizbežna? Zato što bez nje, izgleda, ne bi bila moguća ni sama filozofija. Neki analitički filozofi su bili skoloni da sve što pruža otpor analitičkoj strogosti – ako traganje za strogošću već samo po sebi nije potpuno uzaludno – proglase *poezijom*, a ne *filozofijom*. Tzv. *kontinentalni* filozofi nisu išli tako daleko. Ipak, oni su smatrali da izvesni metaforički sklopovi (ili: "poezija", recimo prvih filozofa koji su pisali u stihu, Platonove pećine itd.) u filozofiji imaju pravo na postojanje samo ukoliko su usredišteni u jednom (minimalnom) jezgru sintetičke istovetnosti-sa-sobom, tj. u nekom središtu kojim ipak komanduje načelo istog.

Otkud u filozofiji taj afinitet za načelo identiteta? Otuda što rečeno načelo omogućuje da se svaki predmet, pa i Apsolut, spoznaje preko svoje

istovetnosti sa sobom, a ne putem iskustva, opravdavanja, dokazivanja ili istraživanja. Drugim rečima, identitet se (neumorno) dokazuje sam sobom i zato se *bespogovorno upotrebljava* kao načelo, čak i onda kada se eufemistički naziva *stavom*. Identitet jeste načelo ili nije ništa. Logika se u mišljenju primenjuje na *svašta* i uvek je podaritelj semantičkih identiteta, tj. smisla i racionalnosti svega što označi *kao takvo*. Ako je nešto laž, fikcija, iluzija, onda je, po načelu identiteta, to i dalje i zauvek – laž, fikcija, iluzija, a ne nešto drugo. Ali to je, bez sumnje, jedna prilično rigidna istina, istina u kojoj ne sme da bude bilo kakavih izuzetaka. Pri tom, nije važno što je sam sadržaj mišljenja, po pravilu, temeljno inficiran relativizmom. Nije važno što s one strane logike i načela identiteta, realtivizma ili, ako hoćete, "poezije" ima na pretek... U svakom slučaju, u toj "disharnoniji" se javlja težak problem.

Ostaćemo, u ovom trenutku, još neko vreme kod ideje o bezuslovnoj (formalnoj) istini istovetnog-sa-sobom. Čini se da svakom spoznajom koja je u isti mah samouspostavljanje vlastitog sadržaja/predmeta komanduje načelo identiteta. Tek zahvaljujući njemu druga načela (samorazumljive datosti, pretpostavke, postulati, aksiomi itd.) u sebi (performativno?) proizvode vlastitu prisutnost kao *samoprisutnost*. Za bezuslovne istine koje još uvek istrajavaju u filozofiji moglo bi se reći (u skladu sa logikom same bezuslovnosti) da one jesu to što jesu *po sebi* (ili: po sopstvu, sopstvenosti, po svom A = A), odnosno po vlastitoj istovetnosti sa sobom i to sve dok nema dokaza da je njihova bezuslovnost data po nečemu drugom, relativnom, uslovljenom ili uslovnom. Dakle, *bespogovornost* takve istine proizlazi iz činjenice da njoj nije potrebna nikakva dodatna priča, s izuzetkom one koja *dokazuje* da njoj nije potrebna nikakava dodatna, bilo čime spoljašnjim uslovljena – priča.

Pošto znamo da su mnogi Apsoluti propadali, a da se načelo istog u svemu tome ipak održalo, i da je čak uspevalo da, tu i tamo, promoviše neko novo najviše načelo, onda se postavlja pitanje: nije li logika danas, zapravo, naš jedini i možda poslednji Apsolut? Takoreći, poslednji Mohikanac? Nije li ona svojevrsni generator onto-teologije, koja se uspostavlja samo da bi, odmah, bila oklevetana? Nije li filozofski-cenjena-logika svojevrsna disciplina unutar koje se danas stvaraju samo mali, sitni, skoro kržljavi i brzo propadajući Apsoluti? Ali, već to bi bio dokaz da je i sama logika uzdrmana. Ono što se danas naziva *diktaturom relativizma* uzdrmalo je, čini

se, i samo načelo identiteta, a to znači logiku ukoliko se, u filozofiji, od nje očekuje potvrda makar i minimalne onto-teološke pozicije. Dakle: ništa više nije potpuno istovetno sa sobom. A taj zakon možemo konsekventno da mislimo samo ako u isti mah shvatimo da na prvom, što znači i na poslednjem mestu mi, zapravo, živimo u – *haosu razlika*. Što je, uostalom, izvorno civilizacijsko verovanje!

Teza o haosu uperena je i protiv samog mišljenja. Jer, kako bi mišljenje moglo da opstane unutar haosa? Može li ono da unese nekakav red ili neku bezuslovnost u haos? I koja bi njegova načela mogla to da učine? Jedno je sigurno. Taj red bi mogao da se uspostavi samo negde u rasponu, razmaku, putu između prvog i poslednjeg mesta na kojam se pojavljuje haos. I tu bi se, onda, smestila logika i samo mišljenje. Ali, haos uvek ostaje, jer je to "načelo" radikalnog relativizma. Logika kojom komanduje načelo identiteta i mišljenje koje bi htelo da nekako sledi tu logiku, danas, u ovoj sveopštoj dikaturi relativizma, stalno se sudaraju sa bezdanim početkom i krajem, dakle, sa haosom, te, zato, nikad nisu u stanju da učine bezuslovnom svoju poziciju, da je učvrste, fiksiraju ili apsolutizuju. To je, onda, situacija u kojoj imamo kako diktaturu relativizma tako i misaoni otpor relativizmu. Kao da te dve stvari, jedna bez druge, ne idu. Već to znači da logika može da opstane jedino na veoma ambivalentan način: kao uslovna bezuslovnost. Čini se da je ona poslednji čuvar bezuslovnog u našim životima. Ali, ako bezuslovno mora da se čuva, onda je to zato što njega, pravo govoreći, ni nema. Bar ne dovoljno, jer dovoljno nikada nije sasvim zadovoljno samim sobom.

Moguće kao ne-moguće

Čini se da aristotelijanska formula za istinu koja glasiti: *govorimo istinu onda kada tvrdimo da jeste ono što jeste i da nije ono što nije*, deluje neuništivo. Ipak, toj će formuli uvek nešto da nedostaje. Ona nikad neće moći da se protumači u ključu apsolutne istovetnosti mišljenja i bića. Ali, već time stižemo do jedne tačke otkrivenja (apokalipse) istine gde je istina nešto što je u isti mah *nužno* i *nemoguće*! Taj paradoksalni modalitet (nužno/nemoguće) obeležavao je klasične, post-parmenidovske koncepcije istine (kao *približavanja* Istom), mada one nisu imale jasan uvid u samu tu paradoksalnost. Filozofi (ili: epistemolozi) mogli su da se razlikuju po tome

da li su oprezniji (skeptičniji) ili manje operezni (više dogmatični) u pristupu (primicanju) toj neophodnoj, ali nedokazanoj (ili: nemogućoj) istini/istovetnosti mišljenja i bića.

Još jednom: istina je moguća jedino pod pretpostavkom referencijalne istovetnosti (govoriti o onome što jeste da jeste ili onome što nije da nije); a opet, sama ta istovetnost nije moguća, jer to što je dato po sebi ne može biti dato *i* za nas, odnosno: za naše mišljenje, a da se, pritom, ne uvede u igru i izvesna razlika. Drugim rečima, ono što je dato za nas/naše mišljenje iako nas nužno baca spolja, u pravcu spoljašnjeg referenta – a to bacanje može da se nazove *intencionalnost* – ipak ne uspeva nikad da dosegne potpunu spoljašnjost, dakle, samo biće po sebi.

Misliti svet kakav je on po sebi, paradoksalan je čin i, zapravo, besmislica, jer takvo mišljenje/osmišljavanje sveta na ovaj ili onaj način briše razliku između samog mišljenja i bića, tj. vraća nas Parmenidu. A smisao te rAzlike sastoji se, upravo, u izvesnoj odgodi smisla, odgodi koja pogađa i sam koncept istine, ne samo u njegovim klasičnim (teorija adekvacije/korespondencije) nego i u svim mogućim, pa i savremenim individuacijama.

Ali šta nam onda preostaje? – Činjenica da istina kao i merila (kriterijumi) istine mogu biti samo (utopijska) praksa primicanja, približavanja, aproksimacije toj istovetnosti (koja ne postoji, koja je, u najboljem slučaju, idealna konstrukcija), a ne efektivna praksa dosezanja same istovetnosti. Samo, upravo u tome i jeste problem: merila/kriterijumi istinitosti nisu kao takvi nisu mogući zato što sama istina kao istovetnost mišljenja i bića *po sebi* nije moguća?!

Nije li reč *podudarnost,* kao i sve druge na tom mestu isprobane reči, moguća tek zato što ona vešto prikriva činjenicu da u odnosu između mišljenja i bića istovetnosti/istine nema i da je, prema tome, besmisleno njoj težiti. Bilo da nas istina upućuje na ontičku, transcendentalnu ili performativnu ravan (stvarnost), svejedno, ona tu ravan nikada ne dostiže u potpunosti ili aposlutno, jer tako nešto naprosto nije moguće.

Istina je samo *potvrda* da jeste ono što neko misli da jeste. Ali kao ta potvrda, ona je, zapravo, potvrda – nemogućeg! Odnosno: potvrda istine kao nikad apsolutne ili definitivne Stvari. Protiv ovog (performativnog) shvatanja može da se navede prigovor: "Ne želim da znam da li se to potvrđuje, želim da znam da li je to istina." Ipak, i na taj prigovor moguć je

odgovor: iskaz *želim da znam da li je to istinito* ne znači ništa više i ništa drugo do: *želim da znam da li mogu da potvrdim* (recimo: počev od nekih merila) *da ono što mislim i jeste*? Po tome, dakle, tvrditi za nešto da je istina znači isto što i tvrditi ili hteti-potvrditi da ono jeste. Jedno merilo (kriterijum) istine bi *htelo* (a tu implicitno imamo datu izvesnu filozofiju volje/subjektivnosti) da (u intersubjektivnoj ravni) ojača performativnu snagu s kojom se istina potvrđuje "kao istina".

Ipak, ako je nekome stalo do istine pre svake potvrde ili poricanja, onda on mora uvek iznova, sizifovski da teži (nemogućoj) istovetnosti ili "podudarnosti" onoga što misli (ili što *se* misli) da jeste sa onim što zaista jeste. Drugim rečima, on mora stalno iznova da potvrđuje tu nemoguću istovetnost! S drige strane, ako bi neko tvrdio da istina nije potvrđivanje ničega, onda bi i ta njegova tvrdnja mogla biti istinita samo ako je u stanju da se potvrdi, a ne porekne. Eto zašto je istina, u isti mah, nemoguća i nužna.

Sam problem ponajpre počiva na ne-mogućem, a to je nemogućnost da se istina zauvek referencijalno fiksira uz ono stvarno. Stvarno je nemoguće, pošto ono ne može da se identifikuje, pa ni formalizuje. Ono je "iracionalni" ostatak sveke identifikacije. Samim tim i istine. Reč *iracionalno* ne znači da o stvarnom može da se fantazira kako kome padne na pamet. Iracionalno je druga strana ili metafizička opozicija racionalnom i to tako da među njima postoji proces stalne transformacije jednog u drugo. Ono što je bilo iracionalno (ili: stvarno) sada postaje racionalno ("naša" stvarnost) i obrnuto, ono što je bilo racionalno, tj "naša" stvarnost, to postaje iracionalno. Postaje ono neuhvatljivo-stvarno ili, još preciznije, ono što krije u sebi tajnu (možda: misteriju?) neuhvatljivo-stvarnog. Eto zašto je, dakle, stvarno – *nemoguće*. Ali, mi sa stvarnim/nemogućim moramo da računamo (račun se tu shvata kao najelementarniji oblik racionalnosti), a to je, u stvari, nešto što nam je nedostupno i u tom smislu nemoguće. Nemoguće ili stvarno je moguće kao *ne-moguće*, rekao bi Derida.

IV Misao svoga vremena

Globalizovati postmodernizam – Potreba za istinom – Umetnost i razjarena čudovišta – Nepokorna misao – Nenaplativi dug – Svet je trag predstavljanja – Patologija demokratije – Istina kao dogma – Sveto očekivanje – Primat bića – Neograničeno-ograničena sloboda – Mir nije moguć, a rat još manje – Protiv tuđeg/otuđenog sveta – Najbezbednije je najmanje bezbedno – Imperijalna istina – Lepa umetnost – Ružno mesto – Misao svoga vremena

Globalizovati postmodernizam

Može li se reći da ideja neoliberalne globalizacije pripada korpusu postmodernih ideja? Da li je svet mondijalizma, zapravo, postmoderni svet? Ili je, pre, neophodno reći da su postmoderne ideje samo slučajno našle svoje stanište u (okvirnoj) pojavi neoliberalne globalizacije? Evo, sada, istih tih istih pitanja, samo formulisanih na drugi način. Može li prelaz od moderne, liberalno-demokratske, nacionalne ili suverene države ka globalnoj političkoj regulaciji (ili: „samoregulaciji“) „slobodnog svetskog tržišta“ da se nazove prelaskom s moderne na postmodernu? Odnosno, da li procesi mondijalizacije predstavljaju deo postmodernih procesa koji su, reklo bi se, konstitutivni za savremeni svet?

Nasuprot ovim dilemama koje se na eksplicitan ili implicitan način javljaju u savremenoj literaturi, ovde će se zastupati jednostavno shvatanje po kojem globalizacija, kao organizovano kretanje, danas, bez sumnje, predstavlja poslednji i svakako hegemoni oblik *modernog kretanja*, te, prema tome, i svojevrsnu rđavu savest sveta u kojem (postmodernistička) objava o *kraju velikih priča* služi samo kao instrument favorizovanja ove još uvek velike (globalističke) tendencije... Ta tendencija bi logikom političke (neki bi rekli imperijalne) moći i nadmoći htela da nas uveri da je to, u stvari, spontano kretanje sveta u kojem caruju male priče: ljuduska prava, individualizovana demokratija, privilegovani razmenski odnosi i nevidljiva

ruka globalnog tržišta. Sve u svemu, neoloberalna globalizacija još uvek pripada modernosti, pošto ona sa svojim nalozima za homogenizacijom na fonu jedinstvenog projekta sveta bez sumnje *protivureči* postmodernom kretanju koje je inicirano u epohi društva obilja i afirmacije razlika.

Sve to, naravno, ne znači da neoliberalna globalizacija nema nikakvih dodirnih tačaka sa postmodernizmom. Te dve strategije, od kojih je prva homogenizujuća, a druga disperzivna, pojavile su se (približno) u isto vreme, pa se, ponegde, u istorijskim procesima i preklapaju, što, međutim, ne znači da se i podudaraju. Postmoderna refleksija u liku liotarovske priče o kraju velikih priča pomogla je (čak i ako joj to nije bila namera) neoliberalnoj ideologiji da izađe na kraj sa svojim neprijateljima, odnosno sa svim onim modernim, materijalističkim, progresističkim i totalizujućim shvatanjima istorije koje je ova smatrala *neprijateljskim*. Mnogi teoretičari su zato postmodernizam tumačili samo kao još jedan nastup moderne.

Dosledno diferencijalno kretanje postmoderne je, ipak, nespojivo sa homogenizujućom i hegemonom idejom globaliazacije. Zato je zabluda verovati da je *postmoderno* (ili: diferencijalno, dekonstruktivno) *mišljenje razlike* inaugurisalo bilo kakvu logocentričku epohu ili razdoblje, pa, prema tome, ni epohu globalizacije. Ovaj postmoderni otpor prema istorijiski veoma agresivnoj i lukavoj (lukavo umnoj?) ideji neoliberalne globalizacije može da se formuliše na način koji podrazumeva činjenicu da je *i sama globalizacija jedna velika priča*. Ona to nije na otvoren, teorijski jasan i razgovetan, već na prikriven, pa i pritvoran način. Dakle, neoliberalna globalizacija je jedna istorijska totalizacija koja ne reklamira sebe kao takvu, već, pre, simulira izvesnu spontanost, samoniklost, nudi sebe kao prirodnu i nužnu posledicu uklanjanja svih velikih priča.

Bacivši sve razlike koje je postmoderna pokušala da afirmiše na tle jedinstvenog, „biznis partijom“ kontrolisanog „slobodnog svetskog tržišta“, globalizacija je brzo pokazala da njen krajnji cilj nije diferencijacija i tolerancija razlika već upravo njihova nivelacija, ujednačavanje i obezličenje pod pritiskom nadmoćne instrumentalizacije. Tako su razlike postale reklamno-turistička kategorija. Pokazalo se, takođe, da globalizacija koja se zalaže za multikulturalizam, to samo naizgled čini. Ona to čini – što je veoma pohvalna stvar – da bi multikulturalna tolerancija ublažila, ako ne i poništila, antagonizam između suverenih država, društava i kultura, ali sve to, zapravo, nije njen primarni cilj, već je samo sredstvo za postizanje

primarnog cilja. Pa šta je onda primarni cilj? On se ogleda u tome da rečena tolerancija, u stvari, omogućuje upad neoloberalne homogenizacije i hegemonije u sve multikulaturalne razlike. Drugim rečima, krajnji cilj tog procesa nije diferencijacija koja dopušta potvrdu osobenih kultura i singularnih individualnosti, već poravnanje svih razlika na fonu „slobodne" tržišne razmene. Život svake osobenosti, na taj način, postaje proširena reprodikcija (i razmena) Istog. Kao i svaka homogenizacija, tako i ova, pre ili kasnije vodi ka entropiji, ka smrti ili slomu sistema. Međutim, ostaje pitanje: šta sledi posle sloma? Da li je revolucija valjan odgovor na to pitanje? Bez sumnje, *nije*.

Još je Kant u svom čuvenom tekstu o prosvećenosti izražavao sumnju u sposobnost revolucije da temeljno transformiše svet. Po njemu, naime, revolucija može da ostvari „pad ličnog despotizma i gramzivog ugnjetavanja koje žudi za vlašću, ali se nikad neće izvršiti istinska reforma načina mišljenja; nove predrasude će, upravo onako kao i stare, poslužiti kao uzica na kojoj se vodi velika, nemisaona gomila." Revolucija, po pravilu, olako veruje da će odsecanjem nekih glava „kao glavica kupusa" sve biti automatski rešeno. Ali, svaki sistem, ma koliko izgledao truo, u svom po definiciji predugačkom trajanju upravo je samim tim trajanjem uvek bio ukorenjen u starim predrasudama koje na lak i brz način mogu biti zamenjene novim, malo preoblikovanim, preimenovanim, ali i dalje uverljivim – predrasudama. Prema tome, žestoka negacija „ličnog despotizma i gramzivog ugnjetavanja" donosi to isto samo upakovano na drugačiji način. Ispod „promene" sve ostaje nepromenjeno ili, što se svodi na isto, postaje, kako bi Hegel rekao, „drugobivstvo istog". Navodna revolucija se pokazuje samo kao još jedna obnova Istog pod vidom radikalno Drugog i, svakako, taj privid se ostvaruje samo naizgled drugim, a u osnovi istim, dakle, nasilnim sredstvima.

Dok je u kapitalizmu ključni instrument homogenizacije poretka novac kao opšti ekvivalent svih vrednosti, dotle u komunizmu tu funkciju preuzima na sebe politički „novac", tj. politička podobnost i poslušnost kao takođe opšti ekvivalent koji se može na svakom mestu i u svakom trenutku zameniti za bilo koju vrednost. I u jednom i u drugom slučaju imamo model proširene reprodukcije Istog. Ovaj model se generalno uzev, uspostavlja kao model potiskivanja i nivelacije svih razlika. Individualne i kulturne razlike na taj način bivaju funkcionalno (Niče bi rekao: *slugeranjski*) potčinjene

utemeljujućem (ideološkom) obrascu Istog. Tako, recimo, i sam multikulturalizam postaje ideološko jednoumlje i, zapravo, logika Imperije.

Nastup postmodernih ideja koje iskazuju kritički odnos prema „velikim pričama“ i, pre svega, prema totalizujućoj strategiji emancipacije, u istoriji je koincidirao sa nastupom neoliberalne globalizacije. Da li je to bilo istorijski slučajno? Ili u tome ima neke pravilnosti, da ne kažemo zakonitosti? Jedno je sigurno. Rečena globalizacija se od samog početka izdavala, politički posmatrano, za desničarsku kontra-strategiju. To je, dakle, jedna totalizacija koja je, na prvom mestu, uperena protiv totalitarizma. Ona svu svoju legitimnost crpi iz ove kontra-levičarske usmerenosti. Ovoj tozalizaciji smetaju samo oni režimi koji su prepreka za ekspanziju njene monopolske tendencije.

Takođe, to je totalizacija kojom ne komanduje nikakav istorijski um, već tzv. *nevidljiva ruka tržišta*. Ovoj ruci se pripisuje izvesno *lukavstvo* koje u svim varijantama garantuje povoljan ishod ukupnog kretanja u poretku koji je utemeljen na konceptu slobodnih razmenskih odnosa. U stvari, nevidljiva ruka, o kojoj je bespredmetno diskutovati, predstavlja rešenu enigmu modernističkog optimizma. Samo, taj optimizam ne čini srećnim i bogatim sve ljudske odnose, pošto je on ograničen na nesmetano i razobručeno stvaranje viška vrednosti. Dakle, nevidljiva ruka na slobodnom svetskom tržištu garantuje – sve dok je neka druga ruka u tome ne spreči – nesmetanu produkciju hiperprofita. Pri tom, treba uočiti da je *globalno* tržište znatno „slobodnije“ od tržišta zapadnih, visoko razvijenih, liberalno-demokratskih zemalja. Ono je „slobodno“ ne samo za konkurenciju nego i za monopol i korupciju (kupovinu političkih usluga). Takođe, ono je „slobodno“ i za ekološko uništavanje okoline. Međutim, na globalnom tržištu, na kojem je slobodno kretanja kapitala svetinja, slobodno kretanje radne snage (preko nacionalnih granica) ne postoji. Odjedared, državna intervencija i ograničenje slobode kretanja ljudi na „slobodnom“ svetskom tržištu postaje dopustiva i poželjna... Naravno, u razvijenim zapadnim zemljama *liberalno* shvatanje slobode garantuje pokretljivost ne samo kapitala nego i rada.

Nevidljiva ruka garantuje činjenicu da će, u perspektivi, diferencijacija između bogatih i siromašnih biti sve veća. Takav „optimizam“ u samome sebi, bez sumnje, nosi izvesno ograničenje. To ograničenje nam sugeriše ideju da će se neoliberalni modernizam, pre ili

kasnije, suočiti sa svojim drugim, post-totalizujućim (a možda i post-totalitarnim) konsekvencama. Postmoderno mišljenje razlike je bilo preuranjeno. Zato se ono može smatrati i izrazom posustalog modernizma. Diferencijalni *praxis* postaće moguć tek kad se dogodi rasredištenje spekulativno-totalizujuće strukture kapitalizma. Ali, kada će to biti moguće? – To već niko u ovom trenutku ne može da zna!

Potreba za istinom

Reći da danas više nije moguć tvrd metafizički koncept istine nije izjava koja je podložna nekoj preteranoj sumnji. Ali sama potreba za istinom ostaje problem: Pošto je ona nesvodiva, nju nije moguće isključiti iz diskursa bilo koje vrste. Ali šta to znači? Da je potreba za istinom oveštalo očekivanje koje, međutim, nije moguće svesti na oveštalo očekivanje, na stereotipnu, «standardnu» epistemičku navike i u osnovi neopravdanu opravdanost. Postoje tekstualne situacije u kojima se istina ispisuje kao nešto veoma iznenađujuće i neočekivano, što će tek naknadno, *možda*, da se pridruži ili pokaže kompatibilnim sa (svakako: budućim, re-defisanim) kodom očekivanja. U toj fazi bi istina mogla da liči pre na protiv-istinu, anti-psihologiju (ili: anti-psihijatriju) datih očekivanja istine. Ukratko: pričom o istini i odgovornosti komanduje ne samo jedno događeno nego i neko odgođeno (nikada sasvim izvesno) – očekivanje.

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

Zadržimo se još, za trenutak, kod reči *očekivanje*. Bez sumnje, jedno od najvažnijih očekivanja koje se vezuje kako uz klasičnu tako i uz modernu

filozofiju definiše se nalogom koherentnosti ili unutrašnje neprotivurečnosti. Ipak, savremena situacija filozofije koja je obeležena mnoštvom stanovišta i, zapravo, njihovom nepreglednošću sugeriše činjenicu da je polje filozofije bitno – nekoherentno, heterogeno, protivurečno. Da li te istine, skačući jedne drugima u usta, u stvari skaču i same sebi u usta? Da li u-sebi-protivurečno polje filozofije poništava i samu ideju *filozofije*?

Mi znamo da su filozofi u stanju da na veoma različite načine pričaju o raznim temama i da se, zbog toga, niko preterano ne sekira! Zaista, mnoge, kako analitičke tako i ne-analitičke filozofije na veoma različit način pričaju o istini. Da li te priče mogu podjednako *odgovorno* da pretenduje na istinu? Problem iskrsava onda kada vidimo da se ti načini govora isključuju, odnosno da protivureče jedni drugima. Alternativa je nesvesno ukrštanje, interferencija različitih verovanja koja se, time, uzajamno podstiču ili poništavaju, jačaju ili slabe.

Strogo uzev (samo, *treba li* tu stvar uzeti *strogo*?), protivurečne koncepcije *ne mogu* da budu u isti mah istinite. Pri tom, ni ekskluzivizam jedne jedine istine nije moguć. Situacija s istinom nam zato izgleda beznadežna. S jedne strane, raskolnično mnošvo istina ne deluje previše uverljivo. Tome se, naravno, protivi tzv. *principium contradictionis*. Taj princip upućuje na jedan još važiniji, koji se zove *principium identitatis*. Protivurečnost se isključuje zbog toga što je neophodno da se *poštuje* (eto još jednog *očekivanja*! – ali šta znači reč *poštuje*?) identitet neke stvari, u ovom slučaju *istine*. Taj identitet nam kaže da je istina jedna i možda čak Jedno. A to je već teško podnošljivo. U polju mnoštva protivurečnih verovanja nema jedinstvene istine i pogotovu je nema kao velike hegelovske *sinteze*.

Može li, onda, istina da u isti mah bude to što jeste i nešto drugo, nešto sebi ili sa sobom istovetno i u sebi od sebe različito? Ali, kako bi to mogla da bude? Različite filozofije tragaju za istinom o istini. Neke to čine iskreno, neke ne. Ipak za njih je *istina* (podrazumeva se: o jednoj te istoj stvari, u istim vremenu i na istom mestu) uvek – *jedna*. Ili, što se svodi na isto: *um* (*nus*) je jedan. Da li je ta henološka tvrdnja prihvatljiva? Po nekim starim navikama reklo bi se da nema niti može da bude mnoštva istina ukoliko one protivureče jedne drugima. To je banalno. Ali, stara shvatanja nam bez predumišljaja sugerišu pomisao da pluralizam istinitog naprosto nije moguć. Zato, ako postoje dve ili više koncepcija istine koje se

isključuju, onda, *u najboljem slučaju*, samo jedna od tih koncepcija ispunjava ono što se od nje *očekuje* (da dâ istinit odgovor o statusu istine), dok druge to ne čine, naravno, ukoliko protivureče prvoj, odnosno ako, po tom pitanju, daju neistinit ili lažan odgovor.

Moguće je da neka pogrešna koncepcija iskreno teži da ustanovi istinu o istini, ali da do istine (iz nekih razloga) ipak ne uspeva da dopre. Moguće je iskreno tragati za istinom, a da se, opet, bude u zabludi. Sama zabluda, pri tom, ne bi bila laž. I zabluda i laž su neistine, ali laž je namerno izrečena neistina, dok je zabluda, naprotiv – nenamerna.

U toj deobi mogla bi da se nađe neka vrsta opravdanja, izvinjenja ili čak alibija za činjenicu da na teorijskoj sceni postoji (nepregledni) višak protivurečnih koncepcija i upotreba istine. To opravdanje bi glasilo: istina je jedna, samo, na žalost nas je mnogo, pa otuda sledi da je logično što postoje kako "objektivne" tako i "subjektivne" smetnje da se istina nesmetano utvrdi. U prethodno rečenom zacelo, ima *istine* i ona glasi: nije lako dopreti do istine. Još manje je lako dopreti do (filozofske) istine o istini. Ali, čak i kada bi sve teškoće mogle da se otklone, svejedno, ostala bi jedna koja se čini nepremostivom: istina je uvek jedna i, kao takva, ona je u isti mah nemoguća, budući da nje, ipak, ima previše, budući da je mnoštvena...

Pitanje je, dakle : kako ta dva obeležja istine – činjenica da je ona i jedna i mnoštvena – mogu da u nekom (diskurzivnom) polju miroljubivo koegzistiraju? Da li je uopšte moguće polje u kojem bi istine koje se isključuju ipak bile tolerantno, održivo *mnoštvo*? U polju mnoštva koje je održivo, koje nije isključivo, raskolničko, koje ne podrazumeva da jedna istina mora da destruira drugu, u takvom polju očekivanje istine je u isti mah nemoguće i nužno. Ono je, dakle, prožeto i nošeno izvesnom paradoksalnošću bez koje bi se istine svodila na uzajamno zaraćene dogme. U pomenutom polju protivurečnosti i mogu i ne mogu da se razreše. Ako razrešenje znači ukidanje, destrukciju protivničke ili, još bolje, neprijateljske istine da bi "moja" istina bila Jedina i suverena, onda takvo razrešenje nikada neće biti moguće bez dodatnih kontradikcija, odnosno bez viška protivurečja i antagonizma. Te protivurečnosti ne mogu da se razreše nikakvom logikom pobede, makar ona bila i dijalektička. Nikakve (hegelovske ili neke druge) sinteze neće u tom naumu uspeti, jer šansu za uspeh imaju samo one strategije mnoštva koje su u stanju da protivurečnosti (i antagonizme) rastvore u razlike.

Umetnost i razjarena čudovišta

Heterotopija je događaj u kojem se jednom „realnom mestu“ dodaje nespojivi, heterogeni prostor. Fuko navodi slučaj pozorišta, bioskopa, vrta, groblja itd. Ipak, svako takvo nabrajanje je ograničavajuće, jer bi se, po svoj prilici, moglo reći da je svaka predstava, ukoliko se vezuje uz neko mesto, ukoliko je „negde“ smeštena, nužno izvesna heterotopija. Dakle, ona (predstva, reprezentacija) je to bez obzira da li je njeno mesto dato u subjektu ili je opredmećeno, objektivirano u nekoj spoljašnjosti, recimo, u umetničkom delu, trgu, ulici itd. Prema tome, svaka takva predstava na ovaj ili onaj način *izmešta* sebe i svoj sadržaj, smešta ih (ili: se) na neko drugo mesto, odnosno lišava ga/se prvobitnog (kontekstualnog) značenja, nudeći mu neko drugo, koje je s prvim ili „spojivo“ ili „nespojivo“. Heterotopija je, u osnovi, deteritorijalizacija koju vrši sama predstava, slika, fantazma, umetnost... Ta deteritorijalizacija je, s jedne strane, odmak od realnih mesta, a s druge je odmak od sadržaja koji su nadomestili ono realno i vremenom se stvrdnuli, fiksirali kao nova realnost ili kao ono *realnije od realnog*, odnosno kao „hiperrealna“ simulacija.

Postoje, dakle, heterotopije koje simuliraju realno, a koje su, ipak, drugo od realnog ili drugi prostori od realnog prostora. To je moguće zato što je svaka heterotopija u isti mah i predstava (re-prezentacija) realnog, s tim što je samo Realno nepredstavljiva osnova samog predstavljanja. Sve u svemu, Realno uvek izmiče svakoj identifikaciji i zato je ono moguće samo i samo kao heterotopija. Dakle, nema Realnog po sebi. Nema ga u registru našeg bilo kakvog *posedovanja*, uključujući tu i epistemičko. Ono *po sebi* (ili: što je „dato“ *po sebi*) ne može da se poseduje (bilo čime, pa i znanjem), jer ako bi se posedovalo, onda više ne bi bilo (dato) *po sebi*. Prema tome, realno je moguće samo kao simulacija realnog ili kao nedosežno.

Isto to važi i za svaku topiku. Jer, svaki topos je, zapravo, heterotopijski. Dijahrona i dinamička napetost između datog i drugog toposa nužna je zato što prvog, izvornog i pravovernog toposa – nema. Svaki topos je post-izvoran. Danas umetnost više ne pristaje na heterotopiju koja samo simulira realno, a da za tu simulaciju ne zna ili ne želi da zna. U svakoj napetosti između onoga što „realno“ jeste i drugog (heterogenog) umetnost više ne daje (metafizičku) prednost ovom prvom. U stvari, savremena

umetnost je osetljiva za heterotopijsku uslovnost sveta koji, međutim, u sebi skriva tu svoju uslovnost. Realno, da bi bilo to što jeste, mora da apstrahuje od razlike, drugog, heterogenog i time ono na krivoreni način prezentuje svoj topos kao istovetan sa sobom, odnosno kao „realno“ dat takav kakav „jeste“.

Umetnost preokreće ovu istovetnost, ona je dekonstruiše, nalazeći u njoj nešto drugo, ne-isto, ne-mesto u svemu što svoj topos shvata kao neprikosnovenu datost. Svet je utopija, samo što fantazam Realnog u njemu to još ne zna. Fantazam se oslanja na svoje ne-mesto, svoju *hetero*-topiju i, pri tom, misli da stoji na čvrstom tlu. Ali, svaki epistemolog danas, ukoliko nije fanatik (ali u tom slučaju ne može ni biti epistemolog), ima svest o klimavosti same pozicije realnog. U najboljem slučaju on može da bude umereni optimista i da veruje da će „jednog dana“ slika (ili: predstava) o realnom da se „bar malo“ učvrsti. Dekonstrukcija i savremena umetnost, međutim, znaju za tu „nemoguću“ uslovnost realnog sveta i, pre, veruju u njegovu usidrenost u heterotopijskom.

A opet, za fanatika realnog i reda ovo odsustvo *izvorne* postavljenosti vodi u radikalni skepticizam. Budući da nema onog izvornog (utemeljujućeg, bazičnog), sve na neki način propada, puca, raspada se, i to, reklo bi se, još pre nego što je i nastalo. Mada, i to je samo donekle tačno. Re-prezentacija, bez sumnje, želi da zaustavi propadanje. Ali ona u tome ne uspeva, jer njen konstrukt je iluzija koja ne traje dugo, budući da ni sam nema i ne nalazi uporište u *izvornom*. Ulaskom u sferu simboličkog, ono presimboličko, kao neuhvatljiva i nespoznatljiva referenca, i dalje ostaje „izvorna“ datost. Metafizički konstrukti žive paralelni život „izvornog“ i nečega što je *ruina* još pre nego što je nastalo, što zapravo nikad nije na svom mestu. Ako su aksiološke i simboličke ruine i ruševine svuda oko nas, to znači da smo okruženi sa svih strana izvesnim nihilizmom: prevrednovanjem svih vrednosti. Stare vrednosti ne samo što više nisu na svom mestu, nego to nikad nisu ni bile. One su uvek već zahvaćene prevrednovanjem ili premeštanjem, ako nikako drugačije onda učinkom samog vremena. Ali nihilizam nije isto što i puka negacija ili destrukcija. Ne biti na svom mestu, u svom elementu, to ne znači, bar ne nužno, jedno čisto *ne biti*. Stvari jesu, postoje unutar napetosti između presimboličkog i simboličkog, nejasnog i jasnog, nedefinisanog i definisanog.

Naravno, i danas još postoji stara, veoma uporna logocentrička navika po kojoj sve što jeste već samim tim mora biti na svom mestu, istovetno sa sobom. Fiksirano bivstvovanje je garancija umesnosti. Ipak, u sistemu vrednosti to pravilo ne važi. U njemu nešto može biti, a da, pri tom, ipak nije na svom mestu, da je na mestu drugog, da je izmešteno. Štaviše, ne biti na svom mestu može da znači čak i to: biti otuđen, kako od okoline tako i od samoga sebe. Hetrotopija je mesto drugog koje, čini se, može da se shvati i kao mesto tuđeg ili, čak, otuđenja. Ipak, gubitak izvornog i zahtev da mu se izgubljeno vrati uvek je fikcionalan, kao, uostalom, i samo realno po sebi. Ne može se izgubiti ono što se nikad nije ni posedovalo, niti se može povratiti ono što se nikad neće dostići. Šta uopšte znači činjenica da je izvorno uvek-već-izgubljeno? I šta znači biti na svom mestu, ako, strogo uzev, ništa nije na svom mestu? Zaista, kad je jedno mesto na svom mestu? Kada? – ako, u načelu, ni jedan identitet nikad nije na svom mestu, ako *izvornog* mesta za njega i u njemu naprosto – nema?!

Bez sumnje, ukoliko izvornih mesta u svetu nema i ukoliko Svet sam po sebi nije izvorno mesto, onda i status umetnosti u takvom svetu mora da se *drugačije* posmatra. Najpre, umetnost u nečemu prednjači: u svetu složenosti ili raznovrsnih mesta ona samosvesno zauzima mesto-ne-mesta. Ona je – naizgled paradokslano – utopija sada i ovde. S jedne strane, umetnost je okružena drugim utopijama koje, međutim, nisu utopije sada i ovde, već su utopije nečega što će tek doći ili nikad neće doći. S druge strane, ona je okružena i heterotopijama Sveta koji ne zna za utopijski (i fantazmatski) aspekt svog izvornog statusa, svoje nepredstavljivosti.

Zato se savremena umetnost događa u Svetu koji njeno mesto ne priznaje kao mesto ili, što se svodi na isto, kao ono realno. Mesto Sveta odbacuje ili potiskuje mesto savremene umetnosti. Na taj način, status umetnosti postaje ne-mesto, a njeno ispunjenje ili otelovljenje se zove: umetničko delo, rad, performans, instalacija, kontekstualna umetnost, digitalni print, ekranska slika itd. Reč je o samozakonitom, autohtono uspostavljenom gestu umetnosti. Ipak, paradoks je u tome što mesto umetnosti u današnjem svetu u isti mah pripada i ne pripada tom svetu.

Utopija umetnosti ne traži ništa od budućnosti, ali isto tako ona se ne zadovoljava sadašnjošću. Njen projekt nije projekt budućeg mesta, već radikalnog, prevratničkog, transgresivnog *ne-mesta* u samom Svetu u kojem i nema mesta! To je projekt koji, kao i svaki moderni projekt, ne pristaje na

svet kakav jeste, ali on ne želi da svet holistički preobrazi, već teži da ga dekonstruktivno prevrednuje. Nema sumnje da takvom konceptu artističke heterotopije prete razne vrste pritisaka, odbijanja i zastrašivanja. Sile negacije su danas jače nego ikad. Sama umetnost može da svoje ne-mesto *zaštiti* upotrebom jednog drugog koncepta heterotopije. Reč je o staroj heterotopiji začaranog kruga ili spasa.

Čak i kad je služila, kad je bila temeljno instrumentalizovana, umetnost je i u tako osiguranom postavu morala biti, u sudnjoj instanci, ne-mesto, nesigurno mesto, mesto stradanja, opasnosti i smrti. Zato je ona uvek bila opčinjena predstavama Spasa. A to znači: nekom vrstom začaranog kruga koji iscrtava umetnik oko sebe i svog dela, da bi izvan tog kruga ostavio, spolja, „razjarena čudovišta“, odnosno sile destrukcije i smrti. To je, ujedno, način da se heteronomija sveta koja se, pre ili kasinije, osvedočuje kao „carstvo zlih sila“, nekako prevlada ili sublimira jednom logikom uzaludnog Spasa, jer, naravno, Spas koji ne traje večno je uzaludan. Savremena umetnost svoj raskid sa heteronomijom sveta duguje, između ostalog, i toj heterotopiji začaranog i u isti mah spasonosnog kruga koji ona, bez obzira na to što nju Svet gura u tu situaciju, ipak na prvom mestu opisuje oko same sebe.

Nepokorna misao

Reč *identitet* je, svakako, reč. Da li je još nešto? Mnoge stvari koje nisu reči imaju značenja. Da li i identitet, pored toga što je označitelj ima i neko značenje? Da li je to samo označitelj/reč ili je to reč koja nam i *hoće reći* nešto? I nije li to, čak, »nešto« što ima značenje nezavisno od reči/označitelja? Neko bi, ovde, mogao da kaže: valja otvoriti rečnik i videćete šta reč *identitet* znači. Ipak, utvrđivanje pravog značenja zahteva nešto više od otvaranja rečnika. U rečniku se nalaze i neke druge reči/označitelji koji mogu, u različitim kontekstima, manje ili više uspešno, da zamene reč identitet. Te reči su po značenju slične ili skoro iste kao reč identitet. U našem jeziku takve su reči: *isto, istovetno, istovetno sa sobom, jednako* (*sa sobom*) i neke druge. Ali, za utvrđivanje verodostojnog značenja neke reči nije dovoljno ukazati na druge reči koje imaju istu/sličnu značenjsku funkciju. Potrebno je razjasniti samu tu funkciju, odnosno samo

značenje te reči. Zato, ovde, moramo postaviti pitanje: šta u stvari znači reč *identitet*?

To što (označitelj) *identitet* označava njegovo je označeno (mentalna slika, predstava ili pojam). Označeno je, rekao bi Sosir, intelektualni ili intelegibilni deo reči. Šta empirijski uočljiva reč (ili: označitelj) *identitet* označava u racionalno-mogućoj (= standardno kodifikovanoj) pojmovnoj upotrebi? Da bi odgovorili na to pitanje rečnici se, ukoliko nisu u stanju da preuzmu odgovornost oko definisanja, obično pozivaju na struku koja je za to "nadležna". U našem slučaju, u pitanju je filozofija ili, još preciznije, logika. Tako, recimo, u Vujaklijinom *Leksikonu* imamo pozivanje na (log.) *zakon* (ili: načelo) *identiteta* (*principium identitatis*): "svaki pojam, svaki predmet jeste ono što jeste, znači ono što znači (A = A, čita se: A je A)".

Otkud ovaj skok od reči/označitelja *identitet* ka označenom koje je, izgleda, zakonodavno, svudprisutno obeležje svake stvari? Rečnik na takva pitanja, naravno, ne odgovara. U pitanju je izvestan logički skok. On nam kaže: u svakom pojmu, svakom predmetu, svakom entitetu (ili: svemu što *jeste*) prisutno je nešto tako kao identitet, izvesna činjenica koja se obično piše A = A, a čita kao A je A. Bilo da to A = A nazovemo zakonom, načelom ili samo stavom, svejedno, ono je svudprisutno i sveobavezujuće. Zašto je to tako? Zato što bi, sa stanovišta logike, suprotno izgledalo apsurdno. Sa njenog stanovišta naprosto apsurdno je pretpostaviti da neki pojam, predmet ili uopšte nešto što jeste nije to što jeste, da je neistovetno sa sobom. Recimo, da je ono to što jeste *i još* nešto drugo. Ako neka stvar jeste, ona onda jeste što jeste, i tačka. Čini se da je to logocentrički zakon br. 1. Sama logika je nepodmitljivi čuvar tog zakona. Ogrešiti se o njega, znači ogrešiti se o samu logiku.

Jedino što logika može da prihvati je to da se stvari u prostoru (njih više) i vremenu (jedna te ista), iako su identične, ipak pomalo razlikuju i menjaju, ali ne toliko da bi bile nešto drugo od toga što *u suštini* (= po svom identitetu) jesu. Dakle, za logiku, identitet je u isti mah trošan i postajan. Mada i to deluje apsurdno, ipak je manje apsurdno nego kada bi se reklo da je to što jeste u isti mah i nešto drugo, da je u stanju da potpuno izgubi svoj identitet. Naravno, mi znamo da postoje tipovi diskursa u kojima ono što je logički apsurdno nesmetano funkcioniše. Takva je, recimo, poezija. U njoj značenja bez problema mogu da budu i nešto sasvim drugo od onoga što

obično jesu. Generalno uzev, tropi se ne drže logičkih pravila, bar ne "dogmatično".

Dakle, moguć je jezik koji ne praktikuje zakon, načelo ili stav identiteta, samo to nije neki posebni jezik, jer svaki jezik je podložan tom "skretanju". Iako logikom vođena misao (u nauci, filozofiji itd.) neće nikad moći "blanko" da prihvati pravilo koje glasi: *nema identiteta*, ipak ta ista misao neće moći ni da univerzalizuje upotrebu načela identiteta. To nije moguće zato što nam iskustvo-mišljenja govori da ništa nije sasvim, potpuno ili do kraja ono što jeste. Čisti identitet je nešto što u stvarnosti, zapravo i ne postoji. Time se naravno ne poriče činjenica da u ljudskoj komunikaciji postoje razne upotrebe ideje identiteta koje na razne načine okupiraju interese ljudi. Naprosto, u ljudskim poslovima postoji veoma diferencirano zanimanje za identitet.

Ali, otkuda to zanimanje? Otkud interes za to nešto što se odnosi na stvarnost ali ga u stvarnosti naprosto nema? Da li tvrdnja da identiteta nema u stvarnosti znači, zapravo, da ga nema *nigde*? Odnosno, da ga nikako nema? Ako se kaže da, to što "ne postoji", dakle, identitet, mi ipak u svakodnevnom jeziku i u raznim teorijama, pa i u samoj logici prihvatamo, najčešće na potpuno samorazumljiv način, to je onda dobar razlog da se njemu posveti najskrupuloznija pažnja. Pri tom, odmah je potrebno reći da postoje i neki drugi razlozi koji legitimišu govor o *idetitetu*.

Ključna pretpostavka glasi: identitet (ili: ono istovetno sa sobom) je idelana konstrukcija bez koje logika ne bi bila moguća. No, potrebno je odmah reći i to da taj konstrukt s jedne strane omogućuje, a s druge ograničava spoznaju. Dakle, ako konstrukcija zvana identitet omogućuje identifikaciju nečeg/bilo čega, ona nju u isti mah i ograničava. To može da se iskaže i na sledeći način: istovetno sa sobom omogućuje spoznaju *nečega* upravo zato što je *ograničava na nešto*. Jer, da se spoznaja ne ograničava, ona ne bi bila moguća. Identitet, zato, može da se definiše i kao nužan instrument uvek-ograničene spoznaje. Problem je u tome što operacija ograničenja spoznaje, koju u načelu vrši identitet i logika, za samu spoznaju nije (do kraja) prihvatljiva. Saznanje bi uvek htelo nešto više, tj. više znanja. Ono što, međutim, njemu izmiče s operacijom učvršćivanja znanja putem učvršćivanja pojmovne konstrukcije identiteta jeste to *neidetično, drugo, različito* (Derida bi tu dodao: *rAzličito* /*différance*/) s čijeg puta ili, bolje, traga logika istovetnog nužno skreće.

Ali, zašto saznanju i logici izmiče razlika? Zato što identiteti ne upravljaju (sintetički i analitički) razlikama (u procesu mišljenja), već razlike upravljaju identitetima. Identitet, budući da poseduje (refleksivnu) moć identifikacije, može, ali tek naknadno, da preuzme upravljanje nad (izvesnim) razlikama. Ipak, ostaje činjenica da na tom „meta nivou" razlike i dalje upravljaju identitetom. I to, naravno, nisu one iste razlike koje je identitet (svojom refleksivnom moći) „pokorio". To su razlike koje preostaju i izmiču, koje on nikada neće biti u stanju da u apsolutnom smislu pokori. Šta znači to da identitet (ili: pojam, mišljenje) ne može da pokori *sve* razlike, odnosno: celinu, totalitet razlika? Ne znači li to, zapravo, da nije moguć skup svih skupova?! Celosni zahvat u razlike nije moguć zato što u svakom tekavom zahvatu nešto, neka razlika uvek „preostaje". Razlika je, po deviniciji, ne-Celo. Pokoriti sve razlike, to bi značilo svesti ih na vlastitu strategiju Istog, odnosno, pokazati da su razlike, ma koliko bile različite, ipak svodive na Isto ili da u osnovi jesu Isto. One, dakle, već po svom ustrojstvu, pripadaju svetu Istog. Sve se da podvesti pod pojmovnu/misaonu identifikaciju, uključujući i ono što se svakoj identifikaciji pojavljuje „iza leđa", čak i ako svaka identifikacija dostojna svog naloga od njega apstrahuje.

Po tom shvatanju, zapravo, nema onoga što je *nemislivo*. Sve što jeste, a tu spada i (reč ili ne-reč) *rAzlika*, podložno je misaonom „tretmanu". Time je *isključena* ideja o radikalno izmičućoj razlici, odnosno ideja o nemogućnosti skupa svih skupova. Ipak, to je *isključeno* samo unutar pretpostavke o svemoći pojmovnih/misaonih identidikacija. Odnosno: unutar svemoći mišljenja kojim upravlja načelo identiteta, logika, pa najzad i ortodoksna analitička filozofija. Ali, avaj (!), ta *nadmoć* logičko-analitičkog mišljenja je umišljena, preterana, lažna. Zato su različiti oblici a-logičkog mišljenja (počev, recimo, od konceptualnog mišljenja u artu) često *osetljiviji* za razilike koje se ne daju identifikovati, koje pružaju otpor unifikaciji i nivelaciji, dakle, za nepokorne razlike.

Nenaplativi dug

Na slobodnom svetskom tržištu razmena je samo prividno ekvivalentna, jednaka i pravedna. Tom prividu ima više razloga. Ključni je sledeći: bazični cilj razmene je neekvivalentnost, koji, najjednostavnije

simboliše formula: (N – N'). Cilj takve razmene je da se za uloženi novac (robu, kapital) dobije više novca, da se uveća dobit. Ali, razmena je neekvivalentna i zato što u njoj *dug ne može da se namiri*. Dug je „džak bez dna". U razno-raznim razmenama uvek se nešto duguje: državi, vojsci, otadžbini ili banci. U slobodnoj razmeni se prima neekvivalentna suma zato što ona (razmena) ima dvostruku ili višestruki smisao: zamene jednog s drgim, ali i vraćanje onoga što se duguje. A u slobodnoj razmeni se duguje najpre samom novicu! To je moguće, jer novac nije samo sredstvo razmene; on je, kako je tvrdio K. Marks, zapravo sam Bog!

Reklo bi se da je neekvivalentna razmena samo jedna negativna veličina. Ali, upravo zato što pretpostavlja dug, ona je, u isti mah, i pozitivna veličina. Neekvivalentnost je efekat duga koji se namiruje, ali nikada dovoljno, pa se uvek odgađa i još, dodatno namiruje. To namirivanje nije negativan proces, jer ni nedostatak/nemogućnost konačnog namirenja nije negativitet ili, bar, nije isključivo negativna vrednost, već je i mehanizam kretanja napred. Ako se dug nikad ne namiruje do kraja, to dolazi otuda što nema eshatološke perspektive namirivanja duga.

Neekvivalentnost u razmeni se socijalno doživljava kao nepravda, kao negativan pojam koji je *za osudu*. Ali, neekvivalentnost se doživljava i kao oblik duga koji se *delom namiruje*. Ova neekvivalentnst/nepravda u razmeni dobija izgled pozitivnog, pokretačkog principa i, prema tome, nečeg što deluje kao sušta pravda. Pa ipak, to je po pravilu samo izgled koji vara. Pošto u razmeni nema nićeg suštog ili supstancijalnog. Ona je forma lišena supstancijalnog sadržaja. Ona nema konstitutivno-ontološko, već samo regulativno-konvencionalno ustrojstvo. Ali to ustrojstvo nam, u danas aktuelnim uslovima, sugeriše naloge koji *izgledaju* fatalno.

Jedan takav nalog je dat u pravilu po kome je razmenska civilizacija poredak u kojem mora da se trči da bi se stajalo u mestu. Eto zašto nema bezazlene razmene. I sama potrošnja služi uvećanju dobiti. Zato ona mora, na prvom mestu, da se shvati kao proizvodna kategorija: ono krajnje, odlučujuće je dobit koja se postiže slobodnom razmenom. Ali, već samo uvećanje dobiti podrazumeva činjenicu da razmena nije ni sasvim slobodna (od imperativa dobiti) niti je ekvivalentna. Dobit je fatalni cilj razmene pred kojim su svi dužni. Ali, u njoj, ipak, neko uvek dobija više, a neko manje. Pitanje je samo: ko šta tu dobija? Odnosno: ko dobija više, a ko manje? U svakom slučaju, može se reći da slobodna razmena, ma koliko da je

slobodna, ipak, nije slobodna od *neekvivalentnosti*. To jest, da je upravo slobodna za – neekvivalentnost.

Problem je u tome što mi živimo u svetu ekonomske dobiti (viška vrednosti, profita, produktivnosti u smislu razmenske vrednosti), a razmena koja bi se svela na razmenu ekvivalentnih vrednosti osujetila bi mogućnost ekonomske dobiti. Pri tom, ova dobit je, ključni motivacioni faktor same razmene, ali, s druge strane, ona je i mogući razlog za otpor prema neekvivalentnoj, nejednakoj razmeni, onda kada ona postaje socijalno neumerena ili nepravedna. Dakle, strogo uzev: pravedne ili ekvivalentne razmene nema. Ali onda kada neekvivalentnost postaje *neumerena*, tada iskrsava višak socijalne nepravde, a kada postaje neumesna ili neprimerena, onda imamo situaciju u kojoj se u razmeni instrumentalizuju intrinsične vrednosti ili se homogenizuje ono što je po svojoj prirodi heterogeno. Kako shvatiti ovu asimetričnu jednačinu?

Za dekonstruktivnu poziciju razmena nikad nije ekvivalentna, već je diferencijalna. Šta to znači? To najpre znači da u razmeni uvek postoji onaj ostatak drugog/različitog koji se ne da pokoriti navodnom identifikacijom Istog. Zato ekvivalentna i u tom smislu pravedna razmena može biti samo ideološki konstrukt iza kojeg se krije apstrahovana ili potisnuta razlika. Eto zašto stanovište dekonstrukcije nije spojivo ni sa prisilnim apsolutnim egalitarizmom, niti sa neoloberalnom homogenizacijom slobode u ključu njene ideologije prividne-jednakosti, tj. prividno-pravedne raspodele na bilo kom, pa i na tzv. slobodnom svetskom tržištu.

Budući da jednakosti nema, kao što nema ni ekvivalentne razmene, to znači da nje nema ni u komunizmu ni u liberalizmu. Zato je danas aktuelni poredak neoloberalne razmene možda poslednji veliki logocentrički konstrukt, poslednja svetsko-istorijska kula od karata koja iščekuje svoju socijalno-odgovornu dekonstrukciju ili, ako ne to, onda lako predvidiv, protivsvrhoviti, kontraindikativni krah.

Suština svih naših dugova u svetu slobodne razmene svodi se danas na finansijsko-kreditni dug koji mora da se namiri. Naime, tzv. *nevidljiva ruka* tržišta je ruka tog centripetalnog duga i, u isti mah, sila koja garantuje progresističko kretanje bogatstva koje je gospodar na slobodnom tržištu. U svakom slučaju, reč je o nevidljivoj ruci istorijskog materijalizma. Ali, materijalizma koji danas, na čudan način, zapada u krizu. Evo kako jedan cenjeni ekonomista opisuje važan deo te neobične krize. „U srednjem veku

alhemičari su pokušavali da transformišu bazične metale u zlato. Savremena alhemija je zahtevala transformaciju rizičnih hipotekarnih kredita odobrenih nelikvidnim dužnicima u proizvode sa najvišim rejtingom AAA dovoljno sigurnih da bi ih kupovali penzioni fondovi. I rejting agencije blagoslovile su ono što su banke uradile. Konačno, banke su bile direktno angažovane u kockanju – ne samo kao posrednici za rizične aktive nego ih zapravo držeći u svojim portfeljima. Banke i njihovi zvanični kontrolori mogli su pomisliti da su na druge premestili neprijatne rizike koje su kreirali, ali kada je došao dan obračuna – kada su tržišta krahirala – ispostavilo se da su oni takođe bili izbačeni iz ravnoteže“ (Džozef Stiglic: *Slobodni pad*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2013, str. 36).

Ipak, nije li to samo simptom jednog ozbiljnijeg oboljenja. Po tom oboljenju, savremenom, neoliberalno profilisanom istorijskom materijalizmu preti generalna opasnost da postane alhemija. Da li je ova spekulativna, alhemijska teleologija tog materijalizma fatalna pojava? Možda. U svakom slučaju to je pitanje radikalnog duga, onog duga koji se ne namiruje, koji postaje nenaplativ. To svakako proizvodi višak nereda, uperenog protiv intendiranog reda ili „najboljih namera“ datog poretka. Svaki poredak se „temelji“ na optimističkoj hipotezi po kojoj su moguće determinacije koje trajno osiguravaju red, a to znači namirenost ili naplativost duga, onog koji se duguje državi, vladaru, gazdi, banci... Naprosto mi smo uvek nekako – zaduženi. Red se javlja kao rezultat preteranog, sistematskog potiskivanja nereda i neodređenosti, odnosno kao potiskujuće, represivno delovanje posle kojeg nužno nastaje faza povratka potisnutog.

Svet je trag predstavljanja

Stvarnost je trauma zato što je u suštini (= onom *za nas* bitnom) *ništa* koje nas ništi, poništava. To ništa u isti mah postoji kao „nešto“ nepojamno, što nam se „nudi“ u paradoksalnom, *presimobličkom* obliku. A to za nas znači kao predstavljanje – nepredstavljivog. Ili kao izricanje neizrecivog. Stvarnost je presimboličko ili nepredstavljivo/neizrecivo koje na nas utiče ponajpre na destruktivan način, kao to ništa koje nas uvlači u orbitu, vir, sinhronicitet ili crnu rupu ništavila. Po sebi uzev realnost je apsolutna onostrnost svakog prisvajanja, aproprijacije, svakog re-prezentovanja i,

ukratko, svakog *za nas*. Dakle, ona je smrt, ali smrt koja se nama pojavljuje kao jedno večito *još ne*, kao neshvatljiva, nedosežna odgođenost.

Naravno, mi smo navikli da stvarnost vidimo, slušamo, pojmimo u jednom pripitomljenom obliku. Šta su sve ljudi u stanju da ugrade u pripitomljenu stvarnost, u to ovde ne može da se ulazi. U svakom slučaju, nikad nije reč o radikalnoj (presimboličkoj, nepredstavljivoj) stvarnosti. Možda ljudi ne bi ni mogli da funkcionišu bez zaborava smrti. (Ovu temu *zaborava smrti*, iako je izuzetno važna, ovde takođe neće moći da se razvija.) Zaborav traume je uslov mogućnosti da stvarnost uopšte i bude nešto *za nas*, nešto što nikada nije *dovoljno stvarno*... Stvarnost nam je uvek predstavljena počev od naših (kantovski rečeno) moći predstavljanja.

Naravno, mi onda možemo da stvorimo iluziju da je stvarnost zapravo uzrok ili povod našeg predstavljanja, odnosno da nam je ona „kao takva" uvek data kroz izvesnu re-prezentaciju ili predstavljajuće posredovanje. Ali, u stvari, reč je o tome da je stvarnost (kantovski) raspeta između onog po sebi i onoga za nas, između nepredstavljivog (presimboličkog) i onog što, putem predstavljnja, shvatamo kao dato, prisutno, stvarno. Prema tome, naša stvarnost je predstava, i neki put cirkuska. Ona je naše pozorište. Možda čak svojevrsni performans. To ujedno znači da su naše *predstave* posredovane prethodnim predstavama; one su posredenik (prenosnik, medij) unutar koga se artikuliše i događa stvarnost. U Stvari, stvarnost *za nas* nije moguća drugačije nego kao prenosnik/medij informacija o „stvarnosti". Ona je, zapravo, ključni medij bez kojeg ne bi mogao da postoji ni jedan drugi medij, dakle, ni naš (obični ljudski) govor, kao ni mediji u užem smislu, uključujući tu i one elektronske.

U knjizi *Od znaka do smisla*, Novica Milić s pravom tvrdi: „Posredovanje je za čoveka suštinski proces, medijacija je suštinsko svojstvo ljudske vrste. Ako bismo o medijima mislili samo kao o sredstvima prenosa, ili samo kao o instrumentima medijacije, ne bismo stigli daleko, naročito onda kad ovakva instrumentalizacija sebe predstavlja kao tehniku koja navodno ne zalazi u suštinu (jer je ključna sama poruka, sadržaj), a posebno onda kad, kao u slučaju verbalnog govora, mišljenje traži da se on povuče, redukuje, izbriše." Zaista, posredovanje je od odlučujuće važnosti, naprosto zato što je ono svudprisutno, zato što nema čvrste, fiksne neposrednosti, odnosno zato što nam ona nikada nije istinski (verodostojno) dostupna. Zato je, nastavlja dalje Milić, „u prirodi medijacije da se otkriva ali i skriva – kao

što je, uostalom, u prirodi prenošenja da ne bude samo čist prenos, proziran i nevažan, već da ostavlja tragove – i oni su često od ključne važnosti – na ono što prenosi, kao i na sam proces prenošenja.“ (Beograd, 2007, str. 7-8)

Ukoliko je medijacija/prenošenje/posredovanje suštinska svojstvo čovekovog bivstvovanja, to je tako samo zato što ta procedura podjednako zahvata i individue i stvarnost u kojoj žive. Štaviše, moglo bi se reći da je stvarnost prvi i najpostojaniji prenosnik/medij mogućih poruka koje se razmenjuju među ljudima. Pored medija u užem smislu i jezika u najširem smislu čak i sama stvarnost je prenosnik poruka i ona je možda najvažniji (filozofi bi rekli utemeljujući) prenosnik... Ali, ujedno, to je prenosnik koji funkcioniše kao prenosnik (kao instrument) *samo onda kada se ne vidi*, kada njegova funkcija predstavljanja nije vidljiva, kada se ona povlači, kada nam stvarnost deluje kao *čisto prisustvo*, kao prezentacija, a ne re-prezentacija. Mi zato nju, stvarnost, doživljavamo kao prisustvo koje se nudi našoj predstavi ili re-prezentaciji, a pri tom nemamo utisak da je stvarnost bilo kakav posrednik (ili: instrument medijacije), već verujemo da je ona neposrednost koja je oduvek već *tu*. Naravno, ovo je nametljiva iluzija koja, kao takva, ne funkcioniše samo u običnoj svesti, u zdravom razumu itd., već i u različitim oblicima filozofske i artističke svesti ukoliko je ona opsednuta *stvarnim*, počev od prikazivanja i preuzimanja, pa sve do uplitanja, intervencije u toj navodnoj *stvarnosti*.

Patologija demokratije

Tegobno iskustvo XX veka je u kolektivni doživljaj demokratije unosilo izvesnu ambivalentnost, neuravnoteženost, višesmislednost. U stvari, pomalo grubo rečeno, to je bilo iskustvo značajnih uspona, ali i još značajnijih sunovrata demokratije. Ti ritmovi su iskrsavali čak i tamo gde se to nije očekivalo, u savremenom, post-totalitarnom razdoblju. U pitanju su politički modeli koji su bili u stanju ne samo da odbace neophodni kompromis između funkcije sredstava i funkcije ciljeva demokratije, već i da samu demokratiju svedu na nulu, odnosno na različite oblike samoponištenja. Ukidanje jedne od pomenutih funkcija – sredstva ili cilja – nužno je vodilo i vodi u patološko iskrivljavanje one druge. A opet, patološko iskrivljavanje jedne od tih funkcija pre ili kasnije vodi ukidanju druge. Zato je nedvosmisleni model ukidanja instrumentalne ili ciljne

funkcije demokratije, kao što je poznato, odvek je vodio u neku radikalnu patologiju: tiraniju, totalitarizam, rat...

Dobar premer za prethodno rečeno je "demokratska" odluka da se u Nemačkoj dovede nacionalsocijalistička ideologija na vlast. To je proizvelo odluku da se s nekoliko zakonskih odredbi ukine demokratija i, zatim, širom otvore vrata za desni totalitarizam i II svetski rat. Navodna *demokratska* odluka koja nipodaštava ili žrtvuje demokratiju kao vladajući pravni princip i okvir nužno završava u kolosalnoj političkoj patologiji. Ali sam primer sa *nacionalsocijalizmom* koji kroz demokratsku proceduru stupa na vlast previše je drastičan, tako da može i da nas obmane u pogledu toga koje sve opasnosti prete demokratiji, koji raznovrsni i raznorodni oblici njenog izigravanja postoje, čak i u post-totalitarnom razdoblju. Takve opasnosti su, neki put, jedva vidljive i "premazane" najraznovrsnijim ideološkim ili apologetskim zamajavanjima.

Ukratko, ima previše načina da se putem "demokratske" forme i odlučivanja *izigra* sama demokratija. *Svaka* negacija zakonskog/pravnog principa (makar i putem demokratski donetih, ali po svom duhu ne-demokratskih zakona) svojevrsna je patologizacija demokratskog okvira unutar kojeg ne može da se ne živi ukoliko se uopšte živi u demokratiji. Svaka odluka, izbor, nalog ili projekt, čak i ako prođe demokratsku proceduru, nosi sa sobom rizik fatalnog iskoraka iz demokratije. Neki put je to iskorak u *drugu* demokratiju, ali još češće je to put u *drugo od* demokratije... Najveći protivnih demokratskog poretka danas u svetu je njegov trijumfalizam.

Potpuni opis demokratije je, zapravo, opis jednog modernog projekta koji u sebi nosi najpre krizu, zatim kritiku i nazad korekciju, a sve to kao svoja "prirodna" obeležja... Takav projekt nema osnove za trijumfalizam, jer, na kraju svega u to "prirodno" obeležje se ubraja, možda, i sam slom! Najzad, već i sama mogućnost krize podrazumeva i mogućnost *krajnje* krize, odnosno neuspeha i iskoraka iz demokratije u nešto drugo... Na našu žalost (ili, možda, i na sreću!) *telos* demokratije nije i njen *eshaton*. To je tako zato što je *telos* svakodnevna pojava koja ne nosi u sebi nikakve svetsko-istorijseke garancije. Zato i najrazvijenija demokratska zemlja može, u tzv. *svetsko-istorijskim* okvirima, da se ponaša prilično nedemokratski.

U stvari, uvek kada *demos* i njegovi politički predstavnici (zastupnici, re-prezentanti) optiraju za neke unutrašnje ili spoljašnje (odnosno: spoljno-

političke) vrednosti moguće je da taj izbor teži jednom supstancijalnom, neprikosnovenom vrednosnom postavu. Pa čak i izvesnoj metafizici! Političke posledice su autoritarno ponašanje iza kojeg stoji ta ista *supstanca*, zajedno sa svojim razlozima i svojom fanatizmom. Još jednostavnije: ono što se proizvodi demokratijom – društveni poredak, organizam, sklop korporacija, aparat – može, u jednom trenutku, da izgleda važnije od same demokratije i da, na taj način, nju poništi. Zato se i u vrlo demokratskim društvima demokratija često žrtvuje u korist nekih vrednosti koje imaju nepobitnu performativnu snagu, budući da deluju kao "zakon", odnosno kao *neprikosnovena* (demokratskim odlučivanjem neponištiva) vrednost po sebi.

Naravno, *vrednost po sebi* (dakle: ona koju ne možemo upotrebiti za "nešto drugo") može zaista da bude *svašta*. Svaka vrednosna sfera (politika, moral, religija, ekonomija, tradicija, pravo, ideologija) poseduje, u svojim hijerarhijama, i one najviše, "nedodirljive" vrednosti koje, međutim, same po sebi *ne služe* ničemu. Demokratskim optiranjem za takve vrednosti dešava se, često i neprimetno, da sama demokratija postaje instrument negacije same demokratije.

Dobar primer za to je ona vrednost *nad* vrednostima (a upravo to njeno *nad* je ono što izaziva problem!) koju nazivamo – *kapital*. U modernim demokratijama on se postavlja – i ne samo unutar ekonomije – kao neprikosnovena *vrednost po sebi*. Pa ako se može reći da je kapital neki put i instrument za nešto drugo, za neku drugu vrednost, to je tako samo privremeno i prividno, jer on (ukoliko je vrednost po sebi) vlastitom *upotrebom za drugo* u stvari uvek samo potvrđuje sopstvenu samodovoljnost i samozakonitost. Dakle: sopstveni višak vrednosti.

U *odlučujućoj* instanci, kapital instrumentalizuje sve druge vrednosti i u sklopu ili sintezi između liberalnih principa i principa demokratije (ili u sklopu *liberalne demokratije*), favorizuje uvek ono prvo, dakle, liberalno načelo, a pri tom, razume se, na štetu demokratije koja biva funkcionalno potisnuta... Taj proces se, počev od ideološkog nastupa tzv. *neoliberalizma*, početkom osamdesetih godina XX veka, prilično jasno ističe.

Ukratko: instrumentalizacija demokratije (kao "oblika odlučivanja") lako može da završi u očiglednoj patologiji: oligarhijskoj raspodeli i preraspodeli moći. To je moguće naprosto zato što je, čak i u svojim najrazvijenijim likovima, demokratija jedno krizno stanje, stanje koje je stalno podložno izopačenju i izigravanju. Pri tom, stabilni formalno-

proceduralni okvir ne predstavlja nikakvu prepreku za donošenje izopačenih odluka. Zato je proceduralna demokratija uvek riskantni i nikad dovoljno kritički proces. Ali, to njeno obeležje ne dolazi samo od njene instrumentalizacije od strane korporaciske, oligarhijske i hegemone moći, niti samo od suviše formalne, nezaiteresovane, proceduralne funkcije kojom se ta moć danas diči, već od paologizacije koja zahvata njenu dubinsku, intrinsičnu ravan gde demokratija jedino i može da se profiliše kao filozofija pravde, slobode i solidarnosti.

Istina kao dogma

Načelo protvurečja, odnosno tvrdnja da je nužno lažan sud koji protivureči istinitom ima u svim teorijama istine status *bezuslovnog važenja*. Name, načelo protivurečja, kao uostalom i načelo isključenja trećeg (od dva suda – *p* i ne-*p* – jedan mora biti istinit, ne mogu oba biti lažna) govori nam nešto o pojmu *istine* u logici, kao i u našim (eksplicitnim ili implicitnim) primenama logike. U logici izvesna istina bezuslovno važi. U njoj, naime, pojam *istine* funkcioniše kao deo bezuslovno važeće (i bez sumnje: metafizičke) opozicije istinito/lažno, koja isključuje mogućnost bilo čega trećeg. Nije bezuslovno da jedan sud bude bilo istinit bilo lažan, ali je bezuslovno da on bude jedno od ta dva. Pa ako je istinit on je bezuslovno istinit, odnosno nije moguć da u isti mah bude i lažan. Eto to je sva istina u logici.

Ali iz nje proizlazi i stav koji glasi: kad je nešto tako kako to iskazom tvrdimo, onda je to istina; a kada nije tako, onda je laž. Logička istina je formalna, ali i obavezujuća. A kako je ona u sadržinskoj, materijalnoj ili epistemičkoj ravni obavezujuća? Bez sumnje, ne samo uslovno (ako je nešto istinito, ono je istinito), nego i bezuslovno: kako istina tako i neistina su bezuslovno to što jesu. Prema tome, da bi opozicija između istine i laži bila zaista to što jeste, neophodno je da i (materijalna) istina i (materijalna) laž budu istoventni sa sobom, da poseduju čvrst identitet, da nisu podložni izmicanju značenja/smisla. Ukratko, potrebno je da, u svim slučajevima, istina bude istina, a laž – laž. Prema tome, nije moguć nikakav "relativizam" (između) istine i laži. Identitet istine, kao i laži, zahvaljujući logici je – bezuslovan.

Pitanje: da li mi opravdano tvrdimo *p*? – predstavlja pitanje koje u različitim situacijama sugeriše različite, neki put veoma teške načine utvrđivanja te opravdanosti, a time i same istinitosti... ali, ako se u skladu s bilo kojim merilom (kriterijumom) ipak nekako utvrdi da je *p* istinito, to onda znači da nešto jeste onako kako *p* tvrdi da ono jeste (a ne suprotno ili sasvim drugačije). Pitanje da li je ova ili ona procena o istinitosti nekog iskaza potpuno pouzdana uvek će biti moguće, ali čini se da ono nikada neće moći da uzdrma tradicionalni – od Aristotela do Vitgenštajna i dalje – uslov istinitosti bilo kog iskaza, koji je, naravno, njen *sine qua non* uslov. To neće biti moguće naprosto zato što je taj uslov ili dat u formi jednog bezuslovno istinitog iskaza ili on, naprosto, nije ništa. Čini se, dakle, da logičku istinu, pošto je ona bezuslovna (ili: "formalna"), nije moguće osporiti sa stanovišta bilo kojih konkretnih uslova ili merila (kriterijuma). Jer po njoj je istina uvek istina i istine i laži. Istina je za laž reči da je laž, ako je laž. Zato je uslovnost logičke istine načelna i svemoćna, odnosno bezobzirna, dogmatička. Pa, ako nije takva, onda ona i ne postoji. Logika, dakle, formatira istinu o istini kao neprikosnovenu dogmu kojoj se može samo uzalud protivurečiti. Ova bezuslovna istina (o istini) poseduje moć totalizacije, koja je apsolutna moć same logike. Ako ni zbog čega drugog onda zato što proizlazi iz nedodirljivih logičkih načela, zato što je njihova bezobzirna strategija-istine.

Izgleda da je, dakle, potpuno opravdano reći da je istina, u stvari, logička dogma koja, kao takva, podjednako važi u staroj metafizici, kao i u doskora postojećoj analitičkoj filozofiji. A možda i u svakoj filozofiji. Da li je to razlog što se dekonstruktivna misao (filozofija) usteže da sebe nazove filozofijom? Kod Deride je to više nego vidno. Pa ipak, dekonstrukcija je na instrumentalnom planu filozofija koja je uperena protiv same filozofije (= metafizike) koja počiva na bezuslovnosti logičke istine o istini. Nije li *načelo* istine podjednako važeće čak i u misli koja je krajnje skeptička *vis-à-vis* svih bezuslovno istinitih stavova?! Odgovor na ova pitanja je sledeći: da, istina je dogma koja funkcioniše u svakom tipu racionalnosti kojim *bespogovorno* komanduje logika i/ili načelo identiteta. A ta dogma je onda, bez sumnje, podložna izvesnoj kritici ili dekonstrukciji. Ona se mora upotrebiti protiv nje same. Ali, dopreti do nivoa na kojem je takva kritika moguća nije lako. Da bi se to postiglo potrebno je dalje ići korak po korak, pažljivo, kroz dogmatičko minsko polje filozofije do razuveravajuće,

dekonstruktivne misli... Ko je među savremenim filozofima spreman na takvu post-filozofsku avanturu?

Sveto očekivanje

Ciljevi pojavljivanja i ispoljavanja istine nisu nikada unapred dati, tako da je uvek umesno pitanje: *zašto* se ova ili ona istina označiteljski pojavljuje? Ili: ponovo pojavljuje, re-prezentuje? Da li radi sebe ili radi nečega drugog? Reč je o celishodnosti, ciljnosti, svrsishodnosti istine. Kad se o istini govori radi nje same, onda tu najčešće postoji težnja da se ona potvrdi kao izvesna *vrednost po sebi*. Ali pošto je istina uvek i izvesno propovedanje vere, ona je, u isti mah, nikad dovoljno dokazana vrednost. U stvari, kad stručnjaci za filozofiju govore o istini, oni, po nekim starim pravilima, govore s ciljem da o njoj kažu istinu, a ne nešto drugo. Tu skoro da nema nikakve dileme. Štaviše, reklo bi se, to je *sveta dužnost* filozofa! Tako, bar, tvrdi Aristotel: "Svakako se može smatrati za ispravnije, štaviše za dužnost, da se i prijateljstvo, kada je u pitanju očuvanje istine, odbaci ako je potrebno, a to pogotovu važi za filozofe: jer iako nam je i jedno i drugo dragoceno, sveta je dužnost dati prednost istini" (*Nikomahova etika*, 1096a). Znači, mi *treba* (ili: smo *dužni*, od nas se *očekuje*) *da* o istini govorimo radi nje same (odnosno, kao o vrednosti/cilju po sebi), a ne, recimo, da bismo slušaoce, zbog nečega, obmanuli, dezinformisali ili lagali.

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

Izvesnu nevericu izaziva činjenica da i sama odgovornost sadrži u sebi dvosmislenost: o njoj može da se govori kako radi nje same, tako i radi nekih drugih, njoj spoljašnjih (heteronomnih) razloga, svrha, vrednosti, normi. Zato je moguća ne samo odgovorna nego i (sa stanovišta *čiste*, *samosvrhovite* odgovornosti) neodgovorna priča o odgovornosti. Ipak, od filozofa se očekuje da odgovorno priča kako o odgovornosti tako i o istini.

Ili, što se svodi na isto: od njega se očekuje da istinito govori o istini i o odgovornosti. Samo, ipak, ostaje pitanje: da li su ta očekivanja umesna? Ili, bar: da li su *danas* umesna? I u kojoj meri? Nisu li se i ta stara shvatanja o posebnoj, izuzetnoj odgovornosti filozofa *danas* pokazala kao nedokazana? I zapravo kao nepotrebna, izlišna?

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

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

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

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

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

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

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

Primat bića

Mnogi filozofi u prošlosti mislili su da bezuslovne istine postoje, i to, naravno, ne u mnenjima nego u istinitoj spoznaju i, još više, u samoj stvarnosti. U stvari, *postojati* je za njih značilo postojati pre svega u stvarnosti (svetu, kosmosu, idejama itd.). Ako odbacimo zablude i mnenja, onda naravno ostaju još *istine*, a prva među njima je da sve što jeste (biće, stvarnost, svet ideja) bezuslovno jeste, tj. postoji. To je teza o (metafizičkom) primatu bića. Neki filozofi, počev od Parmenida, tu istinu su, promišljajući je, formulisali je na sledeći način: biće jeste, a nebiće nije... To je bez sumnje bilo "robusno" (termin je Raslov) shvatanje o koincidenciji

stvarnog i istine. Mnogi filozofi su, zatim, pokušavali da na različite, "mekše" načine slede ovu *robusnu* logiku što-većeg-približavanja onome što jeste, tj. samim stvarima, stvarnosti, biću, dobro raspoređenim suštinama, idejama itd. Polazna tačka uvek je bila ista: to što *jeste ne može da ne bude*. Ono *jeste*. To se, drugim rečima, može iskazati i Lajbnicovom formulom za identitet: sve je ono što jeste. Odnosno: sve što jeste istovetno je sa sobom. Ili: sve što jeste čuva u sebi načelo identiteta koje čuva njega... Zato, prvo načelo nije moglo biti nekakav poseban oblik prisustva nego je moralo biti načelo samog prisustva kao takvog. Sve ostalo je, počev od čulnog opažanja, samo privid ili mnenje. Pravo mišljenje o onome što jeste može samo da bude podudarno s bivstvovanjem toga što jeste, tako da za njega možemo reći da je *istovetno* s bićem. Po Parmenidu, ukratko: mišljenje i biće su isto. A to je, onda, čitava istina!

Tu se sažima polazna tačka teze o primatu bića. Sam Parmenid primat bića je shvatio na tako radikalan ili neumeren način da je, time, naprosto isključio sve drugo i pre svega samo nebiće ili ono što nije. Parmenid je, dakle, hteo da primat bića zamisli kao apsolutan, tako da ono što preostaje može biti samo mnenje (*doxa*). Pošto, nebića naprosto – nema. A to onda znači da nema ni prošlog, budućeg, kretanja, promene, razlikovanja itd. Biće je savršeno istovetno sa sobom. Zato je ono, ujedno, primer savršenog identiteta kojim se isključuje sve drugo.

Mnogi drugi filozofi, pre i posle Parmenida, nisu želeli da tezu o primatu bića misle na tako radikalan način. Po njima je primat bića moguć i nužan, ali on ipak ne podrazumeva isključivanje nepostojećeg, recimo, nečega što je bilo, što će biti ili što nikada neće postojati. Naravno, odmah se postavilo pitanje: kako postoji ono što (u poretku datog postojanja ili stvarnosti) ne postoji? Jedno je sigurno, ono postoji kao označeno u govoru. Ono nema spoljašnju referenci u stvarnosti, ali ima unutrašnju referencu u govoru. Takav je slučaj sa rečima: *prošlost*, *budućnost*, *Zevs*, *Utopija* itd. Sam Aristotel je – tvrdeći da je istina (između ostalog) reći za ono što nije da nije – u stvari dao do znanja da *u iskazima postoji* istina nebića, a ta se istina ogleda u tome da nebiće *jeste* nebiće. Ili: ono što nije zaista je takvo da *nije*.

Sa čovekovom moći govora, recimo, o prošlosti koja više ne postoji ili o budućnosti koja još ne postoji, nebiće, očigledno, postaje moguć predmet govora. Naravno, sam govor o nebiću (o nepostojećem) u klasičnoj filozofiji moguć je samo pod uslovom da se u njemu uvažava primat bića, tj. činjenica

da je istina pre svega reći za nešto što jeste da jeste, i da, zatim, tako shvaćena istina ono što pouzdano jeste nudi kao osnovu (temelj) za određenje onoga što nije. Eto zašto Aristotel, govoreći o istini, tvrdi i jedno i drugo: istina je reći za ono što jeste da jeste i za ono što nije da nije. Primat bića se, po njemu, ogleda u činjenici da je "zajedničko obeležje svih načela" to da su ona "ono prvo počev od kojega tek ima bića, postajanja ili saznanja" (Aristotel: *Metafizika*, 1013a). Primat bića je upisan u samu strukturu načela. Kao i obrnuto! Jer, najviša načela su ono po čemu je moguć primat bića, a opet, primat bića je to što omogućuje primat najviših načela. Te dve Stvari koincidiraju. To je upisano u samu sudbinu logocentričke metafizike. Naravno, ta je Sudbina u savremenoj filozofiji temeljno uzdrmana… Ali njeni tragovi i danas postoje ne samo u filozofskom nego u svakom diskursu. Metafizička priroda jezika kojim se služimo u filozofiji, nauci, umetnosti, sapontano u sebi "čuvaju" ovu tezu o primatu bića. Mi smo opsednuti metafizikom, a da to često i ne znamo.

Neograničeno-ograničena sloboda

Liberalna ideologija je istorijskom građanstvu sugerisala ideju da je ono u stanju da se definitivno oslobodi (od) svakog autoritarnog istorijskog okvira ili meta-pozicije. Taj aspekt liberalizma je i danas deluje kao neuništiv. U njemu se okrutnost među ljudima i nad ljudima posmatra kao ono najgore što može da se dogodi u društvu. Međutim, pitanje je koliki domašaj ima ova, kao i bilo koja druga *sloboda-od* (okrutnosti). Gde takva sloboda, u svetu kakav jeste, prestaje da bi ustupila svoje mesto upravo okrutnostima koje su, čak, u stanju da se pozivaju na sam čin oslobađanja, uključujući tu i na liberalnu slobodu-od? Može li svaka, pa i liberalna sloboda da se preobrazi u nešto sebi samoj potpuno suprotno? I šta bi onda bila istorijska garancija da će se nešto tako sprečiti?

Kako tradicionalni, tako i savremeni (neo) liberalizam (zajedno sa demokratijom koja mu se prilagodila) daje, nasuprot autoritarnih odluka, naloga i normi, prednost – individualnim slobodama, ljudskim pravima, demokratiji. Ali, među tim slobodama ključnu poziciju ima sloboda vlasništva, svojine, a zatim dolazi i sloboda potčinjavanja nalozima svojine/kapitala. Sloboda vlasnišva mora biti slobodna-od svakog

ograničenja, ona je utemeljujuća sloboda svih drugih sloboda i zato nema granicu.

Nasuprot tome, sloboda potčinjavanja podrazumeva, pre svega, obavezu i disciplunu u radu, odnosno slobodu-da se izabere rad ili radnu snagu kao ono što mnogi potrošaći jedino mogu da ponude u razmeni. Tako shvaćen rad, s jedne strane, oplođuje svojinu, integriše ekonomski poredak, organizaciju proizvodnje i, s druge, garantuje slododu-od gladi. Ovako shvaćena liberalna sloboda se obično opravdava kao suštinski deo individualnih sloboda. Ali, tu se, u isti mah, profiliše ekonomski aspekt liberalizma za koji se može reći da u sebi nosi ključnu aporiju liberalnog koncepta slobode. Ta aporija se već ocrtava u razlici koja postoji između neograničene slobode posedovanja i ograničene slobode za rad. Naime, ova druga je na više načina ograničena. Prvo, zato što već sam pristup radu nije slobodan-od potreba svojine. Zatim, kad mu se već „slobodno" pristupi, rad je onda ograničen radnom disciplinom i, konačno, čak i ako bi se pristanak na rad shvatio kao *slobodan*, to bi još uvek bila „sloboda" koja nema alternativu, jer „alternativa" je beda ili smrt od gladi. Iz svega toga sledi da je liberalna sloboda neograničeno-ograničena. Što je, naravno, paradoks.

Nama, sada, ostaje da se upitamo: kako je taj paradoks praktički održiv? Da li sam koncept *slobode* garantuje, nekako, tu održivost? Odnosno: na čemu ta održivost počiva? Odgovor bi morao biti jednostavan: na nasilju! Ali to znači da svojina kao *privilegovani oblik slobode u liberalnom društvu* nosi u sebi potencijal (da li i nužnost?) kontradikcije: mogućnost okolišnog (kontrasvrhovitog, kontraindikativnog) nametanja jednog autoritarnog okvira ili meta-pozicije koja je neprimerena konceptu slobode. Zašto neprimerena? Zato što se, u sudnjoj instanci, održava samo nasiljem. Ko vrši to nasilje? Bez sumnje, to mogu biti samo aparati prisile: policija, vojska, obezbeđenje itd. U najpovoljnijoj situaciji, rečeno nasilje se čuva putem funkcije „nočnog čuvata" poretka.

Kako da sve to shvatimo? Jedno je nesumnjivo: sloboda posedovanja je u liberalnim uslovima prva i poslednja reč slobode, alfa i omega *razmene* (životnih sadržaja). Ko ne poseduje ništa on ni nema šta da razmeni. Prema tome, razmena njega *isključuje* prepuštajući mu sumljivu privilegiju da sam sebe shvata odgovornim za sopstvenu isključenost. Ili, što se svodi na isto: da tu isključenost shvati kao sopstvenu, slobodnu odluku, isključenost-po-sopstvenoj-volji. Ali, problem nastaje onda kada shvatimo da i gladna deca

(u svetu) nemaju šta da ponude za razmenu i da zato ona, takođe, ne stupaju u razmenu koja osigurava život. Drugim rečima, ireverzibilno potisnuta van razmene, deca bivaju prepuštena metafizici sasvim drugog ili smrti.

Taj slučaj nam jasno ukazuje na granicu do koje važi priča o univerzalnom obeležju razmenskih sloboda ili, što se svodi na isto, o domašaju tzv. slobodnog svetskog tržišta. Može li se stanovište onog koji stupa ili ne stupa u razmenu izjednačiti sa stanovištem same razmene? Bez sumnje – ne. Najpre, zato što to (hipotetičko) zajedničko stanovište nije niti može da bude stanovište slobode. Bar kada je reč o onima koji ne stupaju u razmenu, to je više nego očigledno: oni to ne čine slobodno i odgovorno. Jer, razmena je uslov mogućnosti života, koji je, opet, uslov mogućnosti nadživljavanja, preživljavanja, odnosno trajanja u životu. Takođe, razmena se javlja, u svom „čistom", suverenom i globalnom, neoliberalnom obliku, upravo kao prisilna meta-instanca u odnosu na svaku individualnu egzistenciju, bilo da ona stupa ili ne stupa u njen okvir.

Pred tom meta-instancom čovek ili još nije čovek ili više nije čovek. U svakom slučaju, on nikada nije (sasvim) čovek, tj. nije suvereni liberalni pojedinac koji odlučuje šta će da radi ili da načini od sebe. Nije moguće na jednom te istom mestu smestiti dve suverenosti. Hegemona ideologija razmene, pre ili kasnije, obezličuje *liberalnog* (neki bi rekli: *demokratskog*) pojedinca, svodeći njegovu slobodu na, u najboljem slučaju, slobodu „nevidljive ruke" koja komanduje meta-instancom razmene. Sam liberalizam, u bilo kom obliku da se pojavljuje, ne može da razreši ovu unutrašnju aporiju. Da bi to ipak mogao nekako da učini on bi morao da se odrekne svojih totalizujućih pretenzija, tj. da odustane od svog *izma*. Liberalne vrednosti su nesporne, ali ne ukoliko su funkcionalno podređene suverenoj meta-poziciji (tržišnih) razmenskih odnosa.

Mir nije moguć, a rat još manje

Da li bi, umesto političkog polemosa, pre, moralo da se veruje u jedan, utopijski koncept *mira* koji bi *od samog početka* nudio poredak lišen *političkog*, ukoliko se političko nužno svodi na diferencijaciju i diskriminaciju? Da li je moguća pacifikacija koja ne bi bila samo cilj već i sredstvo u realizaciji sebe kao cilja? Problem je u tome što *političko* uvek izneverava svoje ciljeve. Da li je uopšte moguć, s one strane političke

diferencijacije, pobede i, konačno, rata-protiv-rata jedan poredak mira, etike i demokratije za sve? Ako bi takav Poredak bio moguć, on bi morao da se od samog početka zasnuje na politici prijateljstva, lišenoj komplementarnog i fatalnog neprijateljstva. Takva politika bi se, na neki način, nužno odrekla same sebe kao politike. Radikalna alternativa ovoj hipotezi je stav koji glasi: *depolitizacija je nemoguća*. Politika je to što jeste – diferencijacija i dikriminacija – i tačka.

Karl Šmit, taj radikalni filozof političkog prokletstva, bio je, u isti mah, (ograničeni) "optimista". Zašto optimista? Zato što je, u granicama političkog prokletstva ipak u nešto *verovao*, nečemu je *davao prednost*. Naime, na unapred odlučen način davao je prednost jednoj strani. A ta selektivnost je, ujedno, bila središnji problem njegovog shvatanja političkog grupisanja, prijateljstva, jedinstva, bezbedne hijerarhije moći itd.

U stvari, Šmit nije bio u stanju da do kraja shvati *relativistički* kapacitet politike kao diferencijacije. Bilo koji oblik antagonističkog političkog grupisanja ne može (mada to uvek čini) sebi da pripiše nekakvo metafizičko utemeljenje. Politika diferencijacije je nezaustavljiva, ukoliko se shvata kao počelo, osnovno načelo političkog života. U tom nezaustavljanju ona, pre ili kasnije, stiže do prvobitne borbe sviju protiv svih. Otuda ona mora da izgradi u sebi nekakav metafizički konstrukt koji će beskonačnost diskriminacije u nekoj tački da zaustavi, Zato ta digerencijacija zamišlja kao nužne izvesne metafizičke (ili: teološke) konstrukte, odnosno hijerarhijski utvrđene vrednosne (aksiološke) opozicije unutar kojih čovek sudbinski bivstvuje na tlu Zemlje.

Ipak, polazna tačka svih političkih diferencijacija je ona između političkog *grupisanja* (jedinstva) i *razdvajanja* (konfrontiranja, razgraničenja, diskriminacije). Ali šta onda znači kad se kaže da se tu, u stvari, krije i neka *metafizička* opozicija? Jednu stvar: da se na nekom polu političke diferencijacije po pravilu uspostavlja, izgrađuje, utemeljuje izvesno vladajuće, suvereno, hegemono ili "fundamentalno" načelo, a opet, na fonu tog načela se uzdiže umirujući, neprikosnoveni, jedino legitimni poredak, u kojem je svako delovanje u isti mah osvedočenje izvesne političke *pobede*... Šmit je ograničeni decizionist. Odlika prethodi normi, ne zato što je odluka, nego zato što postoji jedno *treba da* koje nam kaže da je odluka prva. U pitanju je usredištenje ili gospodarstvo tog *treba da*.

Logocentrizam koji omogućuje/utemeljuje ideju političkog jedinstva u

isti mah i nužno je – *polemocentričan*. Zato je metafizika moći, koja podrazumeva ideju o dobro hijerarhizovanom političkom jedinstvu, slaba strana svake konkretnošću inspirisane političke filozofije. Njena jača strana je *relativizam* same te ukleto-nezaustavljive, an-arhične strategije *političkog*. Ova nezaustavljivost temelji se na pretpostavci da su depolitizacija i pacifikacija Zemlje, putem jedne filozofije *ratobornog mira*, naprosto, nešto neuverljivo, utopijsko. Pobednička depolitizacija/pacifikacija je ideja bez temelja, performativ koji pre ili kasnije ruinira sopstveno načelo!

Svaka, pa i ideološka, hegemonija podrazumeva latentnu i, zapravo, trajnu *borbu*, a svakoj borbi je svojstvena zamisao *pobede*, odnosno poniženja, ako ne i destrukcije neprijatelja i, u svakom slučaju, eliminacije njegovog projekta. Ali to onda podrazumeva i nužan kraj ili dovršenje borbe. Zato se, u svemu tome, otvara pitanje: da li krajnji cilj ideološke i političke borbe uopšte i može da bude Mir? Da li se borbom može stići do legalizacije poretka u kojem nasilje doduše ne iščezava (jer to nije realno), ali koje (nasilje) u tom datom poretku postaje afirmativno, zakonodavno, umirujuće. Da li bi takav umirujuće-hegemoni poredak bio, zapravo, poredak ideologije *bez* ideologije, nacionalizma *bez* nacionalizma, politike *bez* politike? I da li bi to bio poredak radikalne (možda i zastrašujuće?) – *depolitizacije*? Mrtvo more jednog "mi" koje više ne mreška čak ni na površini? Konačno, zar to ne bi bio jedan savršeni totalitarni poredak, pošto bi se profilisao kao predak potpune, zastrašujuće homogenizacije i hegemonije? Ne bi li ova depolitizacija ili ova deideologizacija bila samo dobar povod za apsolutni raskid unutrašnje veze, propadanje i smrt jednog društva?

Ukoliko je *političko*, kako misli Šmit, nužan momenat – odluka nad odlukama – u ustanovljenju bilo kog aksiološkog sisteme na tlu zemlje (recimo, zato što je utemeljen u samom *logosu/polemosu*, što je *zakon* bivstvovanja ili egzistencije kojem ništa ne može izmaći), onda iz toga sledi da je ideja *sveta bez politike* (bez sukoba, borbe, diskriminacije) jedna fantazmatska, fikcionalna, u teorijskoj i praktičnoj ravni *utvarna ideološka konstrukcija*. Ustanovljenje pobedničkog i u tom smislu vladajućeg, hegemonog poretka kao poretka mira, na nacistički, komunistički, neoliberalni ili neki peti način naprosto je puka iluzija. Samo, ako mir nije moguć, rat je još manje moguć, jer je na direktan način autodestruktivan. Ne znači li to da iz čitave ove opozicije moramo da pošto poto iskoračimo? Pitanje je, samo: koja je cena tog *pošto poto*?

Protiv tuđeg/otuđenog sveta

Kada umetnik u poznoj, radikalnoj modernosti izusti reč *originalno*, on ne misli na bilo šta prvobitno, izvorno ili iskonsko nego na nešto čega nikad i nigde nije bilo, što nema nikakav uzor, što nije oponašanje/imitacija/kopija bilo čega. Dakle, originalno i dalje može da bude nešto izvorno, ali to je sada izvirno bez traga, pa onda i bez ponovljivosti, čak i bez *vlastitog* kao uzora, budući da bi i to bio nekakav trag. Umetnost visoke modernosti je, po svom preovlađujućem usmerenju, *reklo bi se*, potpuno anti-mimetička. Apstrakcija je, samo, finalni izraz ove moderne tendencije. Ona je njena „slava", ali i njena „smrt"!

U samom umetničkom delu, u njegovoj konkretnosti, originalno, dakle, nije ono što može da služi kao uzor, paradigma, program, jer, ukoliko je zaista originalno, uspostavlja se kao – nedosežno, neponovljivo. Zato se u modernosti cenila spontanost, ekspresivnost, inovativnost i nepredvidljivost, jer je izgledalo da su to procedure koje omogućuju kakav-takav „stvaralački" pristup originalnosti. Međutim, sama po sebi originalnost je mogla biti jedino produkt umetničkog genija. Uzor koji nam, u stvari, sugeriše izvesno nepostojanje, nemogućnost, nedosežnost uzora.

Da bi se bilo što bliže tako shvaćenoj originalnosti, moderna umetnost je težila da se isprazni od svakog saržaja. Ipak, u jednom trenutku, ni čista forma nije mogla više da zadovolji. Njena spontanost i inovativnost je postala prazna i jednolična. Svojevrsna – dosada. Zato se sadržaj ubrzo vratio, ali izvan forme, kao *ready made*, kao koncept, instalacija i događaj. Da li se, time, ukinulo radikalno-modernističko shvatanje pojma *originalnog* kao i paradoksa koje taj pojam povlači za sobom?

U stvari mi smo i danas u mnogome žrtve modernog koncepta originalnog iako se on, sada, skoro ideološki inkriminiše. Kako da objasnimo ovu situaciju? Ona podrazumeva, u novim, proširenim uslovima, radikalizovanu strategiju stvaranja *ex nihilo*. U modernosti, ono najbolje, dakle, novo/originalno u jednom umetničkom delu imalo je strukturu stvaranja iz ničega i nije se moglo ni sa čim porediti... Jedino tako se mogao ostvariti ideal visoke moderne, tj. savršene autonomije umetničkog dela. Ali, pokazalo se da je ta autonomija u izvesnom smislu autoimuna. Pokazalo se da u njoj imamo samo *fantazam* novog-novcatog. I neizbežne

kontraindikacije. Novo je postalo puki simulakrum (loša kopija) novog, koji (simulakrum) sebe često vidi kao oličenje *novog-novcatog*. Paradoks situacije je u tome što je umetnost uvek bežala od loših uzora, lošeg pravca, težeći ka onom pravom, želeći da ide pravo na umetnost, na art, i nadajući se da će, u konkretnom stvaralaštvu umetnika, po cenu ponavljanja, ipak dostići ovu izvornost (gde god da je ona smeštena). Ali šta je danas izvorno, u svetu koji ne priznaje original, sem u slučaju kada je zaštićen pravom raspolaganja koje potiče iz kapital-odnosa?

Bilo kako bilo, izvesna kriza originalnog je uslov *sine qua non* savremene umetnosti. Budući da je *ready made*, generalno uzev, oznqačio putanju iskoraka umetnosti iz estetizovanog slikarstva u svet, on je u pravi mah imao diferencijalno obeležje, obeležje umetnosti za-razliku-od slikarstva (kao privilegovane pozicije likovne umetnosti). Međutim, *ready made* je i neka vrsta rušenja mita o neponovljivosti, originalnosti modernog umetničkog dela. U isti mah, on je i instaliranje mita ponavljanja-sa-razlikom čija se celishodnost, u početku, nije sasvim dobro shvatala. Ni sam Dišan nije sasvim dobro shvatio kakav je iskorak svojim *ready madeom* načinio. On je, naime, tvrdio da *ready made* i nije umetnost... Međutim, pokazalo se da *ready made* to jeste i da je, zapravo, načelo, počelo, početak jednog drugačijeg shvatanja umetnosti.

U okviru dadizma ovaj prosede je mogao da se shvati kao incident ili parodija na račun moderne umetnosti koja, ciljajući na neponovljivo, završava, zapravo, u brutalnom ponavljanju. Ali, ovom „parodijom“ Dišan vrši preokret, jer brutalno ponavljanje koje imamo u *ready madeu* postaje, zapravo – inovacija. Čini se da savremena umetnost u mnogome živi od tog obrta: ne, mi nećemo originalno i neponovljivo koje postaje rutina i kliše, već hoćemo „autentičnu“ rutinu i kliše koji, svojim iznenađujućim, inovativnim, pa ako hoćete i parodijskim sklopovima (instalacijama, re-elaboracijama itd.) postaje potpuno nova, a možda i neponovljiva umetnost. Ukratko, „mi“ hoćemo oveštalu rutinu da bi pomoću nje iskoračili u parodiju, originalno ili neponovljivo, dakle, u umetnost.

U ovom post-modernom preokretu, neki su videli konačni udarac zadat modernoj *autonomiji* likovnog dela. Ta autonomija (samozakonitost) se decenijama borila protiv spolja nametnute i uvek iznova nametane heteronomije (drugozakonitosti, otuđenosti). Međutim, u post-modernom preokretu dogodio se jedan referencijalni lom. Najme, uvođenjem samog

prizora u art ili proširivanjem polja artistički-vizuelnog umetnost biva otvorena za ono što je njoj oduvek bilo heteronomno i heterogeno. Ali tim otvaranjem i preuzimanjem umetnik postaje sa-odgovoran za rečenu drugozakonitost (heteronomiju) sveta, i već tom svojom odgovornošću on postiže da ova tuđost/otuđenost sveta postane nešto drugo i u svakom slučaju da postane manje tuđa, da bude uzdrmana u svojoj ideološkoj fantazmi Realnog i Istorije. Dakle, ovo *preuzimanje* sveta se, ubuduće, odvija u diferencijalnom ključu, tj. tako da preuzeto više nije isto, nije rutina, prisila, heteronomija, već je nešto heterotopijsko, nešto što se otvara ka drugom/različitom.

Da li mi time dobijamo neku suštinu, recimo, suštinu jedne potpuno nove, nove novcate umetnosti? Svakako, ne. Jer suština, kako god da je shvatimo, nikada nije sama. Ona je uvek uhvaćena u mreže razlikovanja; uostalom, kao i identitet, kao i ono što je *ready made*, što je ponavljanje, rutina i, najzad, što je sama drugost onog heteronomnog. Sve u svemu, suština savremene umetnosti je uhvaćena u mreže razlikovanja. Jer, kao i uvek, suština je to što jeste, tj. Suština *samo za razliku od drugog*. Taj njen „relativizam“ se ne da izbeći. Ali, ako suština umetnosti jeste (ono što jeste) tek *po tim razlikama* koje sama ustanovljuje, onda je ona, u isti mah, vrhovni oblik samozakonitosti (autonomije). To uvek drugo prema kojem se ona određuje može, dakle, da bude kako drugo od suštine tako i drugo u samoj suštini. Ali, da bi umetnost sačuvala u sebi ono po čemu ona jeste to što jeste, tj. umetnost, ona uvek iznova mora da se otrese hegemonije tuđeg/otuđenog Sveta koji je, da li je to uopšte i potrebno reći, neprijateljski raspoložen prema umetnosti.

Najbezbednije je najmanje bezbedno

Standardno značenje *relativizma* podrazumeva verovanje da ništa ne vredi bezuslovno, već samo u odnosu prema nečemu drugom. U tom smislu od relativnizma se ne može očekivati da prihvati neka navodno nepobitna načela ili bezuslovne istine koje *kao takve* postoje pre tumačenja i vrednovanja. Iako su mnogi filozofi danas protivnici apsolutnog, ipak, iz nekih razloga, oni su spremni da *relativizam* shvate kao sinonim za *proizvoljnost*, dakle, kao neprihvatljiv, pežorativan izraz koji podrazumeva model svudprisutnog, digresivnog, razoružavajućeg i razočaravajućeg

uslovljavanja istine. Kako da se to shvati? Možda tako što apsolutno i relativno, zapravo, ne stoje u isključujućoj opoziciji? Tako onda: kraj apsolutnog, ne znači potvrdu svud-prisutne relativnosti ili relativizma. Drugim rečima, negacijom aposlutnog ne negira se nešto što stoji između apsolutnog i relativnog i što, onda, ipak sprečava da relativizam postane sila nad silama. Naravno, ostaje samo još pitanje: šta je to treće koje opstaje između apsolutnog i relativnog? Odgovoru na to pitanje ćemo pristupiti okolišnim putem, počev od pitanja o strogom relativizmu.

Po jednom takvom realtivizmu, sve je podložno izmicanju, preoblikovanju, raspršenju smisla, sve je razmenljivo, upotrebljivo, iskoristljivo, tako da ništa ne postoji što bi bilo čvrsto usidreno u vlastitoj istovetnosti sa sobom. Taj, reklo bi se, proizvoljni i nekontrolisani relativizam najčešće se izjednačava sa radikalnim, a to znači neprihvatljivim skepticizmom ili nihilizmom. Kad bi bio moguć, takav relativizam bi, izgleda, definitivno uzdrmao ne samo klasičnu veru u bezuslovne istine nego i veru u ono *treće* (što ipak nije Apsolut i apsolutno) što ipak sprečava ili onemogućuje pad u potpuni relativizam. Dakle, sa stanovišta potpunog relativizma, koji se danas često izjednačuje sa postmodernizmom, na prvom mesti ili mestu Prvog, bio bi izgubljen Apsolut, koji je, bez sumnje, najbezbednije uporište bezuslovnih istina. S tim što se to "najbezbednije" uporište bezuslovnih istina suviše često pokazivalo kao najmanje bezbedno. Ali posle mrtvog Apsoluta, što je vest koju je prvi objavio Niče, pokazalo se da uzdrmana mogu biti i sva druga uporišta bezuslovnog i bezuslovnih istina. Na kraju uzdrman može biti i sam pojam istine. Time relativizam stiže do svog vrhunca: nema više potrebe čak ni za samom, golom istinom. Nije potrebna ni *poslenja* bezuslovna istina koja glasi: istina je istina. Nije potrebna, čak, ni tautologija. Ali, šta nam onda ostaje? Siromaštvo ili bogatstvo?

Imperijalna istina

Ako nam neko kaže: "To nije istina", iz toga je moguće zaključiti da postoji bar jedna nemoguća istina. Naravno, pod uslovom da je uopšte i bila istina reći "To nije istina". Dakle, da bi istina bila nemoguća, da bi posedovala mogalitet nemogućeg, neophodno je da ona, na neki način, prethodno bude moguća. To bi značilo da je istina moguća kao nemoguća.

Ovde ćemo poći od razumne pretpostavke po kojoj je istina da nije baš sve što se kaže istina. Eto zašto postoji nemoguća istina. Ipak, ostaje pitanje: kako uopšte postoji nemoguća istina? Pošto je ona vezana uz "nas" i uz "našu" istinu, onda to znači da smo "mi" pred njom, ali i pre nje odgovorni za nju. Odgovorni smo i za istinu i za njeno odsustvo. Ali, s druge strane, istina je nužna ili, u suprotnom, nije istina. Njena istovetnost sa sobom poseduje modalitet nužnosti, pošto istina ne može da bude neistina. Međutim, ako samu nemogućnost istine proglasimo istinitom i, štaviše, nužnom istinom i, zatim, ako sebe proglasimo odgovornim za nešto što je već po svojoj prirodi nužno (nužno i kao moguće i kao nemoguće), onda se tu, paradoksalno, dešava da je sama istina podložna jednom kontrasvrhovitom kretanju. Šta to znači?

Istina je ono što jeste, tj. istovetna je sa sobom u svim svojim modalitetima, počev od nužnog, preko stvarnog i mogućeg, pa do nemogućeg. Ali, ako smo mi odgovorni za istinu, onda njena istovetnost sa sobom, jednostavno, iščezava, da bi svoje mesto ustupila neočekivanim skretanjima, upadima u drugo, u rAzličito, pa najzad i u kontraindikacije ili, jednostavnije rečeno, u *laž*. Čini se, dakle, da je istina uvek druga istina, kako u heteronomnom, tako i u dekonstruktivnom smislu. Jedini mogući oblik odgovornosti za činjenicu (= istinu) da jeste ono što jeste, predstavlja odgovornost za nemogući strogi identitet nečega što jeste, za identitet koji ima obeležje kontingencije, tj. da nešto bude drugo od onga što jeste. Kontengentana datost uvek može (i mora) da se re-definiše, jer ona uvek može da izmakne samoj sebi, da se premesti, prenese, re-kontekstualizuje drugde ili da se drugačije umreži.

Suočavanje s kontingentnim nije uvek i nije nužno suočavanje s nemogućim. Nemoguće je tek ono drugo koje je u isti mah i *strano* ili koje u sebi sadrži neku *stranost* (a možda, čak, i *nastranost*). Jedan nesumnjivi stručnjak za strano, Bernhard Valdenfels, zato s pravom tvrdi: "Sve strano je drugo, ali sve drugo ipak nije već i strano" (v. citat iz pogovora Dragana Prolea za knjigu B. Valdenfelsa: *Topografija stranog*, Novi Sad, Stilos, 2005). Strano je to moguće nemoguće koje ono drugo tek smešta s one strane ili izvan orbite Istog. U izvesnom smislu drugo je drugo, radikalno drugo, samo ako je strano, neprovidno telo tuđinca, tuđosti ili, čak, otuđenja. Istina *drugog* nikad nije naša Istina. Ona je unapred prognana iz orbite Istog. Iz te orbite ono zaista drugo se u najboljem slučaju doživljava kao žalosna

činjenica otuđenja/tuđosti. A u najgorem slučaju kao neprijateljstvo i smrtna pretnja koju valja suzbiti.

Pa ipak, apsolutna stranost stranog (jer postoji, reći će Valdenfels, i relativna stranost) ne čini bezbednim ili bezbedno zatvorenim istovetnost Istine i Istog. Jedan te isti subjekt ne uspeva uvek da bude sopstveni predikat, to jest on sam i svoj. Neki put taj subjekt kod sebe (*chez-soi*), naprosto, nije kao kod kuće (*chez-soi*). Ili, što se svodi na isto, kod kuće nije kao kod sebe. Čak i veliki Subjekt nemačke idealističke filozofije, taj sveopšti podaritelj smisla, za kojeg se, kako kaže Valdenfels, "učinilo da leži u temelju svemu što jeste, i koji se smatralo mestom i nosiocem uma, pati od *samouskraćenosti* koja se ne može ublažiti putem refleksivnog 'povratka samome sebi'." Iz toga Vadenfels s pravom izvlači opšti zaključak: "Ne postoji svet u kojem bi bili u potpunosti kod kuće i ne postoji subjekt koji bi uvek bio gospodar u vlastitoj kući". Dakle, ne samo što se stranac nikada neće osećati u tuđoj kući kao kod sebe, jer u protivnom ne bi više bio stranac, nego ni sam domaćin neće uvek biti gospodar u svojoj kući i osećaće se strano, tuđe, otuđeno. Ta *samouskraćenost* se ne može ničim osujetiti, kompenzovati ili natkompenzovati. Istina će uvek biti negde drugde. A to zapravo znači – nemoguća.

Nijedna istovetnost koja nam nešto *znači* ne ustanovljuje se s namerom da bude *neprovidno telo neprovidnog jezika* (izraz je Dridin) nego, pre, kao osobeni zapis opšteg na pojedinačnom, zadatog na datom, transcendentalnog na empirijskom, idealnog na materijanom… Uvek je to diskurs koji, iz neke posebne situacije, svedoči o nečemu nadilazećem, natprirodnom, trajnom i možda, čak, večnom. Jedna istovetnost koja nije raspoloživa-za-večno svedoči o svojoj trošnosti, o efemernosti svog konstitucionalnog (zakonodavnog) čina koji je čin iskoraka iz prirode (materjalnog, empirijskog, pojedinačnog) u kulturu (u ono idealno, transcendentalno, opšte i, najzad, ono univerzalno). Taj iskorak je, u stvari, iskorak samo s jednom nogom! S drugom nogom se ostaje u neprovidnom telu prirode, u nesvodivo osobenom i stranom svakom uopštavanju, pa čak i identifikaciji.

Ako se neka istovetnost ustanovljuje kao uzor, onda je to uzor počev od nečega što je dostupno kao pojedinačno i kao primer. "Uzornost primera je uvek jedinstvena", kaže Derida, "Zbog toga formira nizove i može da se formalizuje kao zakon" (v. *Drugi pravac*, Bgd., 1995). Ali, već samo načelo

identiteta (A = A) predstavlja, pretpostavlja jedan takav apsolutni niz. To načelo je, naime, zakon svih zakona, isto onako kao što je duh zakonodavno obeležje svih vrednosti. Jer, tvrdi Derida, "Duh je, svakako, vrednost, jedna od mnogih, kao zlato, žito ili nafta, ali je i izvor svih vrednosti, dakle višak vrednosti, apsolutna dodatna vrednost, i prema tome sublimacija nečega što nema cenu. Duh je jedna od kategorija analogije i vanserijski uslov, transcendentalan, transkategorijalan za svaku ekonomiju. On je primer i to egzemplaran primer, primer *par excellence*" (v. *Drugi pravac*). Duh, a u duhu logika, u logici načelo identiteta, u načelu identiteta moć identifikacije, a u moći identifikacije moć Istine, a u moći Istine opet moć Istog, takođe su premeri, ali primeri koji su, u isti mah, uzori svih uzora, dakle, zakoni koji se ne dovode u pitanje. Sve dok ih ono drugo (recimo: haos, kontingencija i nemoguće) u njima samima i van njih ne dovede u pitanje.

Bez sumnje, nasuprot Duha stajaće uvek nekakav Zloguh (Dekartov *Malin Génie*) koji mu je *stran*, koji je u njemu nemoguć, koji kvari igru… Kakvu god igru, uzor ili uzor nad uzorima da imamo, sveledno, ono što je u svemu tome tuđe/strano, ostaje na margini kao nešto što se ne da usisati u sistem ili uvući u orbitu egzemplarnog, ostaje na ivici, ali samo zato da bi stalno aficiralo i inficiralao procese u centru, da bi podrivalo svaku suženu ili proširenu reprodukciju Istine/Istog.

Strano dovodi u pitanje celinu. Po stranom, istina nije celina, jer ni isto nije celina. Po stranom, koje izmiče svemu našem, pa onda i našim pojmovima i verovanjima, celina je uvek samo nalog celine. Holizam je nalog holizma. I to je nalog kojeg nikava dogmatička, doktrinarna, totalitarna ili imperijalna sila neće u apsolutnom smislu dostići. Svaka, pa i teorijska imperija mora, uvek, da računa s uzvraćanjem udarca. A naša istovetnost sa sobom, ako je u sebi uopšte moguća, po definiciji nije izvan sebe moguća kao *zakonodavni* uzor. Zbog toga konceptualni nizovi koje naša zagledanost u sebe može da formira i formalizuje kao zakon nikada ne zahvataju celinu, ne zahvataju potpunu ili potpuno zaokruženu koherentnost ili, ne daj bože, sveobavezujuću univerzalnost i večnost.

Ti nizovi istovetnog sa sobom bivaju, uvek, u sebi ili izvan sebe aficirani/inficirani drugim/stranim. Zato je celinu moguće, samo – krivotvoriti. Svaki, pa i strogo koherentni zahvat nad celinom je rezultat jednog krivotvorenja, neprovidno telo jednog neprovidnog jezika. Još Kant je sposobnost krivotvorenja stranog (u njegovom slučaju: *stvari po sebi*)

nazvao *metafizikom*. Zaista, da bi istina postala celina, potrebna je izvesna metafizička dovitljivost koja mora da prikrije vlastitu *nedopustivu upotrebu uma*. A nedopustivo je, svakako, projektovati na drugo/strano tu, makar i imperijalnu, logiku identiteta ili, jednostavno, logiku. Zato i analitička filozofija, pored svih vrlina kojima raspolaže, nije ništa manje imperijalno-logocentrička nego što je to bila i klasična metafizika.

Lepa umetnost

Kant definiše *svrhu* kao „predmet nekog pojma ukoliko se ovaj pojam posmatra kao uzrok ovog predmeta (realni osnov njegove mogućnosti)“, dok se svrhovitošću (*forma finalis*) može nazvati „kauzalitet jednog *pojma* u pogledu njegovog *objekta*“ (v. *Kritiku moći suđenja*, odeljak: *O svrhovitosti uopšte*). Razum posmatra svet kao skup kauzalnih veza u kojima, prirodno, uzroci rethode posledicama. Međutim, u samoj sposobnosti mišljenja putem svrha, stvar razumnog kauzaliteta se preokreće: predstava posledice postaje „odredbeni osnov“ (ili: „razlog“) uzroka, te tako prethodi njemu. Svrhe i svrhovitosti, a time i najrazličitije praktične moći ljudi, preokreću svet s nogu na glavu. Umetnička uobrazilja koja stvara svrhe i svrhovitost takođe nužno preokreće svet s nogu na glavu. Da li se time definitivno raskida sa razumom ili, bar, sa uobičajenim shvatanjem razuma gde se on profiliše kao viđenje sveta u njegovim čvrstim uzročno-posledičnim vezama? Kant ne bi delio to mišljenje. Naime, *jedinstvo* (termin je Kantov) uobrazilje sa razumom je moguće zato što uobrazilja, zalažući se za neku svrhovitost, ne negira nego, samo, preokreće faktičku, stvarnu kauzalnost. Recimo, umetnost stvara realne posledice (ili: umetnički trag) čiji *uzrok* je dat u uobrazilji, a ne u prirodi. Međutim, to delo ne bi moglo da se napravi da nije napravljeno u skladu sa kauzalitetom prirode, odnosno sa onim što umetniku ona nudi kao realno moguće sredstvo (instrument, materijal itd.). Sve to važi i za ono što Kant naziva *kauzalitetom slobode*. Ako taj kauzalitet ne bi koincidirao sa kauzalitetom prirode, on, jednostavno, ne bi bio moguć (sem kao fantazma o sebi kao takvom).

Da stvar bude komplikovanija, Kant smatra ne samo da je poreklo *svrhe* čisto subjektivno, nego i da *svrhovitim* može da se nazove i neki predmet (ili neka predmetnost, poredak stvari), neko duševno ili društveno stanje, delanje, radnja, delo (recimo: umetničko), i to tako da te Stvari ne

moraju da budu vezane uz bilo kakvu posebnu svrhu, već da za svoj osnov pretpostavljaju samo „neki kauzalitet svrhâ, to jest neku volju koja ih je tako rasporedila prema predstavi o nekom pravilu“ (*isto*). Dakle, svrhovitost može da bude i objektivna, ne po tome što bi se ravnala prema nekim objektima posmatranim kao svrhe nego po tome što bi se ravnala prema nekim intersubjektivnim nalozima/pravilima.

Recimo, *posmatranje lepog* je jedna takva intersubjektivna pravilnost koja se kroz ponavljanje samo učvršćuje i potvrđuje. „Mi ostajemo pri posmatranju lepoga, jer to posmatranje samo sebe ojačava i reprodukuje...“ (odeljak: *Sud ukusa zasniva se na principima a priori*). To u načelu znači da je moguća svrhovitost nekog procesa ili, što je isto, neki kauzalitet svrhâ koji se održava bez neke komandujuće volje/svrhe. Tako je, onda, moguća *čisto formalna svrhovitost* koja se još može nazvati i *svrhovitošću bez svrhe*. Procenjivanje nečega kao lepog ima, po Kantu, za osnovu tu čisto formalnu svrhovitost. A to znači da *lepo* ne može da bude sredstvo za realizaciju neke druge vrednosti jer nam se ono dopada zbog njega samoga. Lepo je *oblik svrhovitosti* neke stvari ukoliko ona ne služi ničemu. Pri tom, naravno, znamo da umetnost ne služi ničemu, da je za nju svako služenje – skrnavljenje. .

Ali, Kant pravi i razliku između slobodne lepote i pridodate lepote. Da li je ta razlika relevantna za distinkcije koje mogu da se stvaraju unutar umetnosti, unutar „lepe umetnosti“? Počev od merila slobodne lepote, i sama umetnost bila bi slobodna da bira šta je za nju lepo, a šta nije. Međutim, merila pridodate lepote, koja lepotu ipak instrumentalizuju, podvode je pod pojam neke naročite (recimo: mitološke, religijske, ideološke itd.) svrhe, time nužno gube poziciju čisto formalne svrhovitosti ili, što se svodi na isto, gube samu lepotu. To je zaključak koji Kant ne izvodi. Međutim, njega je izvela moderna umetnost onda kada je proces odbacivanja same procedure pridodavanja lepote time što je, na kraju, odbačena i sama figuracija kao mesto na kojem se vrši pridodavanje spoljašnjih svrha i, prema tome, mesto koje omogućuje da se umetnost uspostavi kao pridodata, za neku van-umetničku svrhu instrumentalizovana lepota.

Govoreći *O umetnosti uopšte*, Kant tvrdi da se umetnošću može nazvati samo proizvođenje putem slobode. Da li to znači da umetnost, jednostavno, nipošto ne može da bude lepota koja je *pridodata* (bilo čemu)? Kant to ne tvrdi. On umetnost shvata samo *kao* igru ili *kao* aktivnost „koja je

prijatna sama sobom“. Zato ne postoji znanje (nauka) o umetnosti, niti lepo znanje/nauka, nego postoji samo „kritika lepog“ i „lepa umetnost“. Umetnost je takav način *predstavljanja* „koji je sam za sebe svrhovit, i koji, mada je bez svrhe, ipak unapređuje kulturu duševnih moći radi društvenog opštenja“ (*O lepoj umetnosti*). Ali, umetnost može da bude sama za sebe svrhovita samo ukoliko taj odnos prema sebi konstituiše kao *refleksivnu* (a ne *odredbenu*) *moć suđenja*.

U odeljku koji se zove *O moći suđenja kao moći koja je a priori zakonodavna* Kant već na početku tvrdi da nam moć suđenja generalno uzev omogućuje da nešto što je posebno zamislimo kao sadržano u onom opštem. Pa ipak, tu postoje dve mogućnosti. Prva podrazumeva da je opšte (pravilo, načelo, zakon) *dato* i u tom slučaju problem je samo kako izvesti ono što je posebno iz te datosti pravila/načela/zakona. Druga mogućnost podrazumeva da ono opšte *nije dato*, već da je dato samo ono što je posebno; tada moć suđenja tek treba da nađe ono opšte, tj. pravilo/načelo/zakon, a takva moć suđenja se, onda, naziva refleksivnom. U savremenoj umetnosti ovako shvaćena refleksivna moć suđenja bi mogla da se nazove i *konceptom* ili sposobnošću *konceptualnog* posmatranja svrhovitosti umetničkog dela/rada. Sama moć *konceptualnog* suđenja o umetnosti bi onda bila moć koja je *a priori zakonodavna* i nju bi trebalo razlikovati od produktivne *uobrazilje* (mašte, fantazije, fikcije, fantazme, fantazmagorije itd.) čija zakonitost (ili: samozakonitost) ne podrazumeva, bar ne nužno, relaciju posebno-opšte.

Međutim, kad se govori o jedinstvu uobrazilje i razuma u umetnosti, onda se postavlja pitanje: da li se to jedinstvo ostvaruje u *a priori zakonodavnoj* moći suđenja bilo kakva da je ona, odredbena ili refleksivna? Ili je uvek reć samo o refleksivnoj moći suđenja (bilo da je ona stvar kritike ili stvar ideja/koncepata koji pokreću umetnika)? Kant odbija mogućnost da umetnik bude pokretan odredbenom moći suđenja, da bude sledbenik ili podražavalac unapred datih pravila/načela/zakona. Prema tome, umetniku ono opšte nikada nije dato unapred; on može opštem samo da refleksivno/konceptualno teži, čak bez nade da će ga ikada do kraja dostići, odnosno bez nade da to „opšte“ može da se uobliči u *izam*, isključivi pravac, liniju, totalizaciju. U svojim težnjama, umetnik nije naučnik nego neko ko se – igra. To nije rad koji sistematski teži da stigne od pojedinačnog do opšteg nego je refleksivna/konceptualna igra koja nema iluzija o „naučnom“ karakteru svojih otkrića.

Igra je kategorija slobode, a nauka pripada determinisanoj uslovnosti (ili, bar, ona misli da tome pripada). Zato može da izgleda kao da postoji nepremostiv jaz između umetnosti i nauke ili, što se svodi na isto, između uobrazilje i razuma. Ipak, Kant nastoji da tu nepremostivost nekako premosti. Motiv nije samo to neophodno jedinstvo uobrazilje i razuma nego i jedinstvo ili, bolje, koherentnost čitavog filozofskog sistema kojeg Kant želi da ustanovi. On je uviđao da u celini prirodnog/ljudskog bivstvovanja postoje različite sfere kako determinisanosti tako i slobode, te da ta njihova različitost ne može da bude apsolutna. Čak ni smrt nije apsolutna (nije upad u *sasvim drugo*), budući da je podložna tumačenju počev od postulata o besmrtnosti duše. Zato i sfera umetnosti nije sfera *sasvim drugog*, već je povezana sa celinom svih ostalih sfera, ali tako da sama umetnost, pri tom, ne gubi svoju osobenost. Svako umetničko delo, bez ikakvih dilema, predstavlja nešto različito od prirode; pa ipak, tvrdi dalje Kant, svrhovitost koja je data u obliku umetnosti „mora izgledati tako slobodna od svake prinude hotimičnih pravila, kao da je ta tvorevina neki proizvod same prirode“ (*Lepa umetnost je utoliko umetnost ukoliko izgleda da je u isto vreme priroda*).

Ali, otkud sada taj obrt? Nije li sama priroda polje najstrožeg determinizma, dakle, najstrožih pravila/zakona? Kako je onda moguće da umetnost bude u isti mah priroda i, suprotno tome, slobodna od svake prinude hotimičnih pravila? Kant to objašnjava na sledeći način: „Priroda je bila lepa kada je u isto vreme izgledala kao umetnost; i umetnost se može nazvati lepom jedino kada smo svesni da je umetnost, a da nam ipak izgleda kao priroda“ (*isto*). Ovde je, bez sumnje, reč o jednom *kao da*. Priroda je lepa kad nam izgleda *kao da* je umetnost, a umetnost je lepa kad nam izgleda *kao da* je priroda. Ono što vezuje ta dva *kao da* je lepota. A lepota je, reći će Kant naglašavajući svoju tvrdnju: „*ono što se sviđa u čistom prosuđivanju* (ne u čulnom osetu, niti pomoću nekog pojma)“. Dakle, lepa priroda je ono što nam se u čistom prosuđivanju (vrednovanju, proceni) kao takvo sviđa. Samo to sviđanje nju čini lepom. Pa ako je umetnost lepa kada nam izgleda kao da je priroda, onda je to tako zato što nam se ona u našoj čistoj proceni kao takva (lepa umetnost) – sviđa.

Umetnost nam se sviđa *kao što* nam se sviđao genij prirode, pre nego što smo upoznali umetnost. Pri tom, „svrhovitost u tvorevini umetnosti, mada je namerna, ipak ne sme da izgleda kao namerna, to jest lepa umetnost

mora dati mogućnost da *se posmatra* kao priroda, mada je posmatrač svestan nje kao umetnosti“. Ove reči ponajbolje objašnjavaju Kantovu poziciju: prirodna lepota je paradigma svake lepote. Zašto? Zato što ona sponatno nastaje (u prirodi), dakle, bez neke namere, za razliku od umetnosti koju uvek vodi neka namera. Pa da bi umetnost mogla da *se posmatra* (prirodna lepota je čisto kontemplativna) kao priroda, ona mora da “zaboravi” na svoje namere, bilo da su one čulno ili pojmovno date, i da, zatim, sebe vidi kao čistu sponatnost/igru. Pri tom, naravno, posmatrač mora biti svestan da to nije priroda nego umetnost (recimo: da nisu obične, korisne stvari, već *ready made*). Umetnost, dakle, može da se definiše i kao prirodna lepota, ali bez prirode. Ili: veštačka lepota s prirodnim izgledom.

Neko bi mogao da Kantovu poziciju tumači kao analošku. Postoji analogija između dva *kao da*, prirode i umetnosti. Dakle i sam odnos između prirode koja kao da je umetnost i umetnosti koja kao da je priroda je analoški, odnosno odnos uzajamnosti tipa *kao da*! Drugim rečima, lepota prirode (koja kao da je umetnost) i umetnosti (koja kao da je priroda) jeste jedinstvena lepota samo u regulativnoj ideji tog *kao da*. U osnovi nema nikakvog *konstitutivnog* jedinstva između prirode i umetnosti. Reč je, pre, o hermeneutičkom krugu u razumevanju: odnos *a* : *b* se razumeva ne samo pomoću odnosa *c* : *d* nego i *obrnuto*.

Ipak, Kantove ambicije su znatno veće. On ne želi da ustanovi nekakvu mršavu analogiju već čvrsto jedinstvo. A to jedinstvo između prirode i umetnosti vidi u pojmu *genija*! Genije je prirodna obdarenost (ili talenat) koji umetnosti propisuje pravilo. O kakvoj obdarenosti je reč? Bez sumnje, to je obdarenost za lepo. Prirodna obdarenost za lepo je sredstvo pomoću kojeg priroda propisuje umetnosti pravilo. Zašto nije obrnuto? Zašto se ne bi moglo reći da, u stvari, obdarenost za umetnost predstavlja sredstvo pomoću kojega ova propisuje pravilo prirodi? Zar nije rečeno da je priroda lepa kada u isti vreme izgleda kao umetnost? Priroda izgleda kao umetnost, ali ipak nije umetnost, kao što i umetnost izgleda kao priroda, ali nije priroda. Da li iz toga sledi stav – niti priroda propisuje pravilo umetnosti, niti umetnost propisuje pravilo prirodi? Ukratko, nema (prirodnog) *genija* koji bi bio uzor umetnosti.

Pa ipak, Kant misli da ga ima. I on svoje mišljenje opravdava na sledeći način: samozakonita umetnost može refleksivno da teži nekom pravilu (načelu, zakonu ili, zašto da ne, konceptu) kao uslovu svoje

mogućnosti, ali ona nikad nema unapred, u racionalnom obliku dato jedno takvo pravilo/zakon. Zato lepota ili svrhovitost bez svrhe umetničkog dela ne može da se proceni na osnovu bilo kakvog *pojma*. „Dakle, lepa umetnost nije u stanju da sama sobom pronađe pravilo, na osnovu kojeg ona treba da proizvede svoju tvorevinu. Pošto se pak pri svemu tome nijedna tvorevina ne može nikada nazvati umetnošću bez prethodnog pravila, to je priroda prinuđena da u subjektu umetnosti (i blagodareći skladnosti njegovih moći) propiše umetnosti pravilo, što znači da je lepa umetnost moguća samo kao tvorevina genija“ (*Lepa umetnost jeste umetnost genija*). Eto jednog lepog zaključka koji je, ipak, pogrešan.

Kada umetnost ne bi bila u stanju da sama sobom pronađe pravilo (svoju ideju, koncept ili pojam o stvari koju hoće da načini) ona ne bi bila samozakonita (ne bi posedovala autonomiju, ne bi bila kauzalitet slobode). Da li samozakonitost važi samo za moral ne i za umetnost? Svakako, ne. Međutim, zakonitost je moralu *unapred* (*a priori*) data, ali umetnosti nije. Ne znači li to da je umetnost, u poređenju sa moralom, u još većoj meri *samozakonita*, pošto ona tek treba da stvori sopstveni zakon, nemajući, pri tom, uvid u bilo kakav prethodno utanačen, “zakonodavan” pojam o tome kako njena Stvar uopšte i treba da izgleda?

U svojim projektima, umetnost se služi refleksivnom moći suđenja koju Kant razlikuje od odredbene moći. Već smo napomenuli: odrebena moć suđenja podvodi posebno pod opšte (pravilo, načelo, zakon, ako je nešto takvo *dato*), dok refleksivna moć suđenja polazi od posebnog da bi našla ono što je opšte. Stvarajući umetnik koristi *refleksivnu* (ili, modernije rečeno: *konceptualnu* moć suđenja) pomoću koje on u toku svog stvaranja razmišlja kao zakonodavac koji polazeći od presedana želi da uspostavi opšte zakonodavstvo (recimo, jedan umetnički *izam*; mada to nije nužno). Ipak, u umetnosti opšteg zakonodavstva nema, pa je umetnik osuđen da se uvek izvova vraća pojedinačnom i da, eventualno, od njega pokuša da napravi nekakav presedan... Zašto nema opšteg zakonodavstva? Najjednostavnije rečeno: zato što pored autonimije postoji i heteronomija. Postoji ono što izmiče, što je nedosežno, drugo.

Ružno mesto i lepa umetnost

Svet je ružno mesto. Ili: mesto ružnog. I zlog. Umetnost je na strani lepog. Ali ne bez okolišenja, posredovanja, zaobilaženja, jer direktnost je opterećujuća. Mnogi umetnici i teoretičari bi se danas zakleli da lepa umetnost više ne postoji, da nije lepa. Pa ipak, lepo nas distancira od mesta koje je ružno, dakle, od sveta, od realnog, od spektalka i kiča. To distanciranje je najvažnija fukcija savremene estetike. Ukojiko takvo nešto još uopšte i postoji. Čak i kada prikazuje mesto ružnog umetnost, ona prava, to čini na distanciran način. Šta god da savremenici naše savremene umetnosti misle, umetnost (ili: art) je, u osnovi, ono što je oduvek bila: svrhovitost bez svrhe, dakle, lepa umetnost. Ostalo je bljuvotina. To je ovde sasvim brutalno rečeno, s uverenjem da jedino tako može da izazove razmišljenje.

Misao svoga vremena

Pošto nema čvrstih, nepobitnih, metafizičkih garancija, to znači da ima – odgovornosti. I to je odgovornost koja nema *samo* etički smisao. Etika, u izvesnom smislu, dolazi na kraju. Na početku ili od samog početka odgovorni smo na veoma različite načine za svet u kojem živimo. Pri tom, svaki smrtnik ima domašaj ili granicu svoje odgovornosti. Takođe, on je sposoban da zaboravi odgovornost. Štaviše, funkcija zaborava je izuzetna. Potreba za zaboravom dolazi, možda, otuda što je svako odgovoran za uslovnost koju, međutim, nije izabrao, u koju je, kako bi rekao Sartr, „bačen“. Da li dekonstrukcija kao misao odgovornosti može da nam pomogne da razumemo, globalini ili lokalni, svet u kojem živimo, kojim smo okruženi? Da li mišljenje rAzlike može da bude *misao svoga vremena*?

Pošto je tu sintagmu Hegel rado koristio, onda bi se po nekom automatizmu moglo reći da je u tekstu dekonstrukcije ona, naprosto, neupotrebljiva. Ipak, nije tako. Sitagmu *misao svoga vremena* može i sama dekonstrukcija da upotrebi, ali pod uslovom da se njeno (te sintagme) metafizičko značenje prethodno na bitan način razgradi, razdelotvori. Samo, kako je to moguće? U *Istoriji filozofije* (tom I) Hegel tvrdi da je filozofija „potpuno identična sa svojim vremenom“ (videti odeljak iz *Uvoda*: „Filozofija kao misao svoga vremena“). Dekonstrukcija, naravno, u tako nešto neće poverovati, pošto, u svakom vremenu postoji i neko drugo vreme, neko drugo razastiranje prostora/vremena. U svakoj istovetnosti sa sobom

dekonstrukcija otkriva, a neki put čak i „izmišlja“ (izraz je Deridin) ono *drugo*. To se dešava i u dekonstruktivnom pristupu *filozofiji kao misli svoga vremena*. Taj pristup je usmeren protiv svakog identiteta koji fatalno umišlja da je dat po sebi i za sebe.

Derida tvrdi da rAzlika mora da označava, u skoro apsolutnoj bliskosti sa Hegelom, (stalnu) tačku raskida sa sistemom *Aufhebunga* i sa spekulativnom dijalektikom (v. *Positions*, 1972. str. 60). Drugim rečima, „ako bi postojala jedna definicija rAzlike, to bi upravo bila granica, prekid, uništenje hegelijanskog *uzdizanja* (*la relève* – tu, naravno, imamo neobičan Deridin prevod Hegelove reči *Aufhebung*: M. B.) svuda gde ono operiše“ (str. 55). Dakle, raskid sa uzdizanjem (ili: nadizanjem) najznačajniji je zadatak mišljenja rAzlike. Ali, to mišljenje nije upereno samo protiv *istog*, *neposrednosti* i *prisustva*, već i protiv negacije *istog*, *neposrednosti* i *prisustva*. Ukratko, dekonstrukcija je uperena ne samo protiv „teze“ nego i protiv njene negacije, „antiteze“, pa se, dakle, samo po sebi razume da je uperena i protiv „sinteze“, odnosno protiv hegelijanske dijelektike generalno uzev. Pri tom, ovo *protivljenje* koje zagovara dekonstrukcija nije destrukcija same dijalektike, kako bi mnogi lakoverno pomislili. Mišljenje rAzlike ne vrši negaciju dijalektike, jer bi se na taj način i ono samo svrstalo na stranu još jedne „antiteze“, recimo na stranu (Adornove) *negativne dijalektike*. A to nije cilj (telos ili eshaton) dekonstrukcije.

Derida je u pokušaju identifikacije rAzlike kao rAzlike išao do (krajnje) tačke do koje se uopšte i moglo ići. Za tu priliku on je i skovao termin *différance* koji, bez sumnje, iskoračuje iz uobičajenog, semantički prozirnog jezika. Da li je tvorac dekonstrukcije u tom poduhvatu uspeo? Znamo da hegelovska i marksistička dijalektika nisu uspele da ukrote hirovitu i subverzivnu rAzliku. Jer, *dijalektika* je postojeće razlike (datu ekonomiju razlika) svodila na protivurečnosti koje je u sadašnjosti (Hegel) ili u budućnosti (Marks) videla u perspektivi identitarnog razrešena. Da li je Derida bio bolje sreće? Da li je uopšte i moguće identifikovanje rAzlike kao rAzlike? To je u ovom trenutku teško, a možda i preteško pitanje. Teškoće dolaze od same reči *identifikacija*. Da li je uopšte umesno govoriti o identifikaciji rAzlike? Nije li svako identifikovanje rAzlike/différance *kao takve* unapred uzaludna i prema tome pogrešna stvar?

Identifikovati neku stvar znači ustanoviti da ona jeste to što jeste. Lajbnicova formula za načelo identiteta glasu: sve je ono što jeste.

Identifikovati nešto, dakle, znači reći da ono jeste takvo kakvo jeste u svom identitetu ili svojoj istovetnosti sa sobom. Međutim, sam Derida je bio spreman da tvrdi kako „rAzlika nije“ (la différance n’est pas) (v. *Marges de la philosophie*, 1972. str. 22). Ali to nije cilja na poziciju s one strane i tog biti i tog ne biti. Ne postoji nikakvo carstvo rAzlike, niti je rAzlika spremna, tvrdi on, da odelotvori bilo kakvo Carstvo. Globalno ili lokalno. Pre bi se reklo da rAzlika deluje transgresivno u odnosu na svaki viši, metafizički poredak, poredak bilo koje „velike priče“.

Ova prestupnička budnost mišljenja rAzlike, naravno, nije nikakva *suština* ili *identitet* (setimo se da Hegel kaže: "... identitet... ili suština, što je isto", *Nauka logike* II, Bgd., 1977, st. 28) same rAzlike. To, naravno, uviđa i Derida kad kaže: „Nema suštine rAzlike, ova (je) ne samo to što se ne bi moglo prisvojiti u onom *kao takvom* svog imena ili svoje pojave, već (je) i nešto što preti autoritetu *kao takvog* generalno uzev, prisustvu same stvari u svojoj suštini“ (*isto*, 27). Zato ukoliko reč rAzlika imenuje rAzliku („kao takvu“), ona, tvrdi Derida, ostaje *jedna metafizička imenica* u našem jeziku koji je i sam mefizički profilisan budući da ni na koji način ne može da izbegne funkciju imenovanja. Samo imenovanje nas ireverzivilno uvlači u metafiziku. Ipak, Derida nalazi način da misli tu paradoksalnu poziciju dekonstrukcije/rAzlike ne padajući ni u kakvu krajnost. Zato, ono što se u *Marges de la philosophie* tekstualno pojavljuje jeste izvesna filozofija na margini, na rubu (tradicionalno shvaćene) filozofije. Neki put Derida, pomalo preterujući, tvrdi da to zapravo i nije filozofija. Ali, sam njegov tekst, koji, eto, „nije filozofija“, morao je da prođe (tradicionalno, logocentrički shvaćenu) filozofiju da bi stigao na njen rub. Kroz koju filozofiju mi danas moramo da prođemo? I sa kakvim efektom možemo da „računamo“? Taj efekat svakako nije – apsolutno znanje. Ali, dekonstrukcija nije ni nihilistička ili skeptička razonoda. Ona je odgovorna za misao svoga vremena ili, u protivnom, lako može da se nađe u zakonom utvrđenim depoima biblioteka...

Mi znamo da Hegelova spekulacija nije bila poslednja reč filozofije, pa ni dijalektike ili dijalektičke totalizacije. Ona to nije bila ne samo iz istorijskih razloga nego i zato što, u načelu, u filozofiji nema *poslednje reči*. U svakom slučaju, Hegel nam sada više ne nudi misao blisku našem vremenu. Strateški primat je, posle Hegela, preuzela misao koja se nazvala *istorijski* i *dijalektički materijalizam*. Ma koliko da je bila značajna,

Hegelova *spekulacija* se pokazala samo kao jedna od mnogih *identitarnih strategija* koje se bore da osiguraju istorijski primat. I taj post-hegelijanski materijalizam finalizovao se kao identitarna strategija, pretendujući da Hegela postavi s glave na noge. On je, najzad, hteo da u budućnosti izvrši totalnu transformaciju sveta. Ali, i ova totalizacija je zvaršila kao svojevrsna istorijska spekulacija ili kao virtuelno-realni totalitarizam.

Sa slomom istorijskog materijalizma ili, što se svodi na isto, s objavom kraja velikih pretenzija marksizma, ono što je od materijalizma još ostalo formatiralo se kao apologija sveta kakav on danas jeste, kakav je dat po sebi, usredišten u svojoj kapitalističkoj, materijalnoj bazi. Drugim rečima, posle kontrasvrhovitog sloma „izvornog" *istorijskog materijalizma*, usledio je, sada vladajući i hegemoni, post-dijalektički materijalizam ili, popularnije rečeno, materijalizam tržišno profilisane neolibetalne globalizacije. Taj materijalizam je postao misao-bez-misli našeg vremena, postao je u toj meri samorazumljiv da uopšte više ne mora ni da se *misli*. Ukratko, neoloberalni materijalizam isključuje misao, pošto je on, takoreći, rešena enigma spekulativnog logocentrizma. Danas više nema spekulativne misli jer ima spekulativne prakse, odnosno „finansijalizacije". Sama materijalna baza ljudskog života postala je, reklo bi se, *čista* spekulacija iliti virtuelna realnost.

Zato smo danas svedoci činjenice – koju je sam Marks na neki način anticipirao – da se taj novi/stari materijalizma (= Hegel postavljen sa svojom spekulacijom na noge) širi sve do svojih globalnih razmera. U stvari, materijalizam se ovde i dalje javlja kao „realna apstrakcija" (izraz je Marksov) koja komanduje istorijom. Ali, ako se jedan društveni proces pojavljuje u obliku „realne apstrakcije", to znači da je njegova opštost *apstrahovala* od ponavljanja kojim komanduje razlika, kao i od svake diferencijalne prakse koja bi vlast realne apstrakcije htela da razvodni, rastvori, desupstancijalizuje. Danas je ključno pitanje: od čega apstrahuju te realne apstrakcije unutar čijih koordinata živimo? Jedno je sigurno: one ne apstrahuju od logocentrizma. Jer, u aktuelnom potrošačkom, hedonističkom, spekulativnom i turističkom materijalizmu se samo ponavlja mehanizam smenjivanja različitih likova logocentrizma, jednih drugima. Mi danas u globalnim razmerama živimo u svetu istorijskog materijalizma lišenog negativno-kritičke, dijalektičke oštrice. Umesto jedne novokomponovane totalizujuće umnosti, taj materijalizam je, *u odlučujućoj instanci*, vođen tzv.

nevidljivom rukom tržišta. Od nje ćemo dobiti kao fatalnost šta god nam ta „realna apstrakcija“ *da*. Jednom, to može biti bogatstvo i efikasna pljačka drugih, drugi put, realna kriza, ako ne i slom spekulativno-finasijskog poretka. Pitanje je, samo: gde je tu uloga dekonstrukcije?

SADRŽAJ

I Razdelotvoreni svet

Nečastiva sila – Bezuslovna tendencija – Preokrenuti znak – Čovek-nasilja i um – Izmisliti treće – Impuls ka homogenizaciji – Parmenidova istina – Luda nedoslednost – Nedostupnost najboljeg – Logika kapitala – Dodirivanje nemogućeg – Tragovi bez tradicionalizma – Logičko razjašnjavanje misli – Sintetička moć – Filozofija koja to nije – Etika ne-moguće solidarnosti – Antagonizam između utemeljenja i rastemeljenja – De-sedimentacija taloga – Istina bez obaveze – Haos razlika – Moralno poboljšanje – Artistički nalog istine – Načelo koje to nije – Civilizovana smrt dece – Dokumentarno tkanje

II Pranačelo je želja

O ljudskoj nedokazanosti – Smisao de-reprezentacije – Poreklo predrasuda – Utemeljenje putem prakse – Kratak kurs dekonstrukcije – Biti na svom mestu – Pranačelo je želja – Telo je osuđeno na ne-mesto – O merilu svih stvari – O asketskom idealu – Formatiranje – O najlepšem među ljudima – Mrak je uvek tu – Neizrecivo je temeljni uslov govora – Obmanjujuća depolitizacija – Trauma realnog – Patos vrednosti – Umirujući postupak – Ironija našeg doba – Istina kao nedostatak

III Istina kao spas

Sve ili ništa – Odgovornost boravi trajno ispred istorije – Ogoljena suverenost – Mnoge reči ne čine misao mudrom – Kopernikanski obrt u umetnosti – Ćutnja zazidana utemeljenjem – Prosvetiteljsko “napred” – Moć neidentičnog – Pogrebno značenje reči – Kolektivni barbarogenije – Fantazma istine – Etičko zastranjivanje dekonstrukcije – Neoliberalizam i sotona – Rekognicija –

Neizrecivo kao apsolut – Apejron – Suvišna je istina po kojoj je istina suvišna – Postmoderni turizam – Da li postojanje postoji – Umetnost ne gubi ono što nikad i nije imala – Isto kao spas – Moguće kao ne-moguće

IV Misao svoga vremena

Globalizovati postmodernizam – Potreba za istinom – Umetnost i razjarena čudovišta – Nepokorna misao – Nenaplativi dug – Svet je trag predstavljanja – Patologija demokratije – Istina kao dogma – Sveto očekivanje – Primat bića – Neograničeno-ograničena sloboda – Mir nije moguć, a rat još manje – Protiv tuđeg/otuđenog sveta – Najbezbednije je najmanje bezbedno – Imperijalna istina – Lepa umetnost – Ružno mesto – Misao svoga vremena