Milorad Belančić

# FILOZOFSKE MRVICE

Grafička obrada: Dina Belančić

Beograd, 2015

# Filozofske mrvice

## Peta knjiga

## I. Mudrost batine

Bez središta ili hrama – Postmoderni turizam – Dodirivanje nemogućeg – Tautološko skoro-ništa – Patogeneza univerzalnog – Novo je već dekonstruktivno – Linija i pregib – Diktatura relativnog – Nemoguće dešifrovanje – Istoriju piše pobednik – Protiv beznačajnosti – O koherentnom mišljenju – Mudrost batine – Protivurečnost kao razlika – Umetnost bez filozofije – Predah dekonstrukcije – Nije mistično kako istina jeste, već da uopšte jeste – Doba rasredištenja – Tajna lišena odgovora – Sapripadnost mišljenja i bića – Paradoks humanizma – Pregovaranje s nepredstavljivim – Moć idealnog – U sudnjoj instanci: komično – Pitanja koja se ne postavljaju – Papirnata načela

### *Bez središta ili hrama*

Latinski termini *originalno* i *original* nastali su negde u XIII veku i zatim su usledile raznolike geneze njihovog značenja. Danas je moguće, u grubim crtama, govoriti o rasponu između klasičnog shvatanja o originalnom/izvornom i modernog shvatanja o originalnom/novom. To nam, u stvari, govori da su merila originalnog uvek bila podeljena, odnosno u napetom, protivurečnom odnosu, a u ređim slučajevima i u skladnoj ravnoteži između izvorno-tradicionalnog i inovativno-modernog. U pojmu

originalnog se ili ponavlja, oponaša, re-prezentuje ono primordijalno (prvo, utemeljujuće) ili se stvara nešto potpuno novo (inovativno). Ako postoji napetost između re-prezentacije i inovacije, onda je ta napetost prisutna već u samom dvoličnom pojmu *originalnog*. U svakom slučaju, taj pojam je oduvek morao da sadrži oba ta momenta, bez obzira što se oni često isključuju. Čini se, dakle, da je u pojedinim trenucima i razdobljima u pitanje samo to *na čemu* je naglasak. A naglasak onda zavisi od konteksta i, svakako, može da se pomera u različitim pravcima. U tom naglasku nema jednoznačnog progresizma, već samo kolebanja koje nam govori da klatno pravednosti može da se pomera s jednog na drugi kraj,

U klasičnoj estetici središte originalnog je bilo centripetalno, profilisano počev od vladajuće metafizike, sadržano u onom već-usidrenom, primordijalnom, izvornom, dok je u modernosti središte prebačeno u polje još-ne-datog i još-ne-viđenog, dakle, inovacije. U moderni se srediđte uvek obnavlja. Bez obzira na pomeranja koja moraju da se uvaže, i u jednom i u drugom slučaju imamo uvek nekako usredišteno i u tom smislu *tradicionalno* shvatanje originalnog. Drugim rečima postoji i tradicija inovacije. Ali, shvatanje o svekolikoj tradiciji originalnog je danas zahvaćeno krizom. To je kriza koja se, u isti mah, profiliše i kao kriza koja pogađa mehanizam *reprezentaciju* ukoliko on ponavlja bilo ono izvorno bilo inovacije, dakle, ukoliko je ponavljanje kojim komanduje isto ili, bar, slično. Takva kriza je destruktivna, u smislu da ona raskida sa identitarnom re-prezentacijom, isključujući mogućnost da reprezentacija bude bilo šta drugo. Mnoge zabune u vezi s pojmom *reprezentacije* (*predstavljanja*) proizlaze iz činjenice da merila originalnog nikad nisu bila jedinstvena, stabilna ili potpuno koherentna. Čak ni samo oponašanje (ili: podražavanje) onoga što je dato kao izvorno (primordijalno) nije shvatano na jedinstven način.

Pa ipak, postoji jedno metafizičko tumačenje izvornog koje je bilo formativni princip ne samo klasične umetnosti nego i onoga što bi moglo da se nazove zatvorenim horizontom re-prezentacije. Po tom tumačenju, *izvorno* (ili: *primordijalno*) nije to što je (po redosledu) bilo *pre*. Ne, izvorno je ono što *prethodi* svemu što se pojavljuje ili bi moglo da se pojavi u nekom redosledu, dakle, ono je bezuslovno i dolazi pre svakog (relativnog, regulativnog) *pre*, pa prema tome i pre svakog sleda i redosleda. Ono je ono prvo (konstitutivno, zakonodavno) u datoj (običajnoj, mitskoj, religijskoj, filozofskoj itd.) hijerarhiji vrednosti, od čega sve drugo potiče ili iz čega

izvire... U svakoj hijerarhiji vrednosti izvorno ima suverenu poziciju, poziciju vrednosti po sebi koja se ne dovodi u pitanje.

Kad je reč o klasičnom slikarstvu, onda je izvorno uvek bilo nešto što se nalazilo (pro-nalazilo, otkrivalo) najpre u nekim pretpostavljenim vrednostima izvan slike, i tek zatim, kao još jedna potvrda, u samoj slici. Slika samo (ma koliko to kreativno činila) *oponaša*, *re-prezentuje* transcendentni poredak. A sam poredak tako i shvata njenu funkciju, jer bi, u protivnom, slika bila strano telo u datom poretku koji je, podsetimo, u isti mah poredak ili hijerarhija moći. Dakle, u klasičnom shvatanju (ili: shvatanjima) *središte* je uvek *prvo* (ili: *najpre*) dato izvan likovnih predstava, u društvenim, vladajućim predstavama. Na prvi pogled to protivureči klasičnom shvatnju *mimesisa* kao oponašanja prirode... Ali, umetnik nikad nije imao punu slobodu da podražava čistu prirodu, jer je priroda *društvena Pojava* i kao *čista*, po sebi data Stvar – ne postoji! A društvene predstave o prirodi imaju konvencionalni smisao, bez obzira na imanentna verovanja tih konvencija. Sve klasične hijerarjije vrednosti su na ovaj ili onaj način koincidirale s „prirodom“. Priroda je čulna strana svake hijerarhije vrednosti, koja traži za sebe dodatna tumačenja, tumačenja izvesnih tumačenja, a ne same (čiste) stvari (po sebi).

Priroda je, dakle, ono što slikar *vidi* kada *želi* da naslika neku mitsku, religijsku ili vladarsku predstavu. Zato je klasični slikar uvek slikao „po prirodi“, tj. onako kako vidi ili kako mu neka hijerarhija vrednosti dopušta da vidi prirodu. Reč je bila ili o stvarnoj ili o verovatnoj (distinkcija je Aristotelova) prirodi. U svakom slučaju, teorija *mimesisa* bila je ključ klasičnog shvatanja originalnosti. Pri tom, *mimesis* je imao instrumentalno-hermeneutički smisao. Zato je i uloga same umetnosti u društvu morala da ima naglašeno instrumentalno značenje. Uostalom, u klasičnom razdoblju umetnost je i shvatana kao umeće, veština, tehnika, što je, bez sumnje, odgovaralo instrumentalnom karakteru samog (klasičnog) *mimesisa*. U stvari, re-perezentacija je bila sredstvo kojim se potvrđuje prezentnost, prisustvo prisutnog u njegovoj (metafizičkoj, religijskoj itd.) suštini. Umetnost danas razdelotvoruje svaki oblik društveno nametnutog, stereotipnog i sedimentiranog predstavljanja. Ako ona instrumentalizuje neke oblike društvenih predstava, ona to ne čini da bi im našla novo središte ili hram nego s ciljem da u njima otkrije onu drugu, ne-funkcionalnu i skrivenu stranu. Cilj korišćenja društvenih predstava u savremenoj

umentosti, dakle, nije pohvala izvornom, ali nije ni pohvala nekoj inovaciji koja postoji radi sebe same, radi vlastitog usredištenja, nego je pohvala istini kao (hajdegerovski rečeno) *neskrivenosti*, istini koja raskriljuje i dekonstruiše postojeće interferencije društvenih i artističkih predstava. Da li je, možda, takva istina u središtu jednog novog koncepta originalnosti? Ako je danas tako nešto još uopšte moguće, to bi sada, bez sumnje, morala biti jedna originalnost bez središta.

## *Postmoderni turizam*

Može da izgleda paradoksalno, ali dekonstruktivno rasredištenje koje na globalnom planu isključuje moderne pretenzije na apsolutni, realni ili eshatološki identitet, u sebi ipak trpi prisustvo razno-raznih „relativizovanih" kulturnih identiteta. Mnogi kulturni gestovi, koji su se distancirali od moderne dogmatike i neuroze, bili su skloni da to distanciranje shvate kao *destrukciju* (a ne *dekonstrukciju*) same (totalitarne, autoritarne, patološke ili paranoične) modernosti. Operacija je uspela, bolesnik je mrtav. Ovi hirurzi su se, naravno, ponašali po starom, beskompromisnom principu dijalektike negativiteta i na taj način su ustanovljavali (na meta nivou) jedan drugi, više ne modernistički, već postmodernistički – ekskluzivizam.

Ako je sve, pa i svaka kultura *u osnovi* nešto neistovetno sa sobom, to onda podjednako važi kako za modernu tako i za postmodernu megakulturu. Ali tu se, sada, profiliše i ključna razlika između ove dve megakulture. Naime, moderna je verovala u sopstveni identitet, čak i kad ga je shvatala kao još-ne-dovršeni projekt ili projekt stalne nedovršenosti. Nasuprot tome, postmoderna je od početka bila nepregledna, rasredištena priča koja ne veruje u to da mišljenje-kao-predstavljanje uopšte ima ili da može sebi da osigura, bilo na nivou transcendencije bilo na nivou transcendentalnog, bilo kakav zaokrugljeni, pouzdani, zauzdani identitet, u jednini ili množini. Ipak pokazalo se da *opozicija* između modernog i postmodernog ne ide sasvim glatko. Ključni problem je u sledećem: postmoderno, "relativizovano" kretanje može da se na meta nivou tretira kao moderni ekskluzivizam. Zato su recidivi avangardne isključivosti mogući i u savremenoj umetnosti, a možda se može reći da ih tu ima čak *na pretek*. Međutim, umetnost je samo vrh brega. U razdoblju u kojem živimo aksiološki relativizam je, u mnogome, izigran monotonom jednoličnošću koja mu stoji u temelju.

Tako onda *imamo* neobična i donekle patološka kretanja unutar kojeg se konstituiše avangarda "relativizma", a na fonu negacije/destrukcije modernog koncepta avagarde. Odgovor na taj problem glasi: avangardu, bilo da je moderna ili postmoderna, ne traba destruirati nego dekonstruisati. To, zatim, znači da u avangardnom identitetu (koji se ima ili kojem se teži) uvek treba imati u vidu tu primordijalnu (ili: aksiomatsku) diferencijalnu uslovnost. To je smisao dekonstruktivne operacije shvaćene kao kritičko dešifrovanje, a ne kao tvrdi moderni, metodički vođeni projekt koji produkuje negaciju (dijalektičku ili ne) svega drugog. Kao što legitiman nije ekskluzivizam modernog projekta, isto tako legitimna nisu ni isključenja koje vrši postmoderni (prividno meki) projekt ukoliko on u svojim kritičkim dešifrovanjima ide predaleko, te, recimo, *a priori* isključuje svaku modernost, shavatajući svoju kontra-poziciju bezobalnom. Takav turistički postmodernizam i sam završava u jednom "novom" ekskluzivizmu.

Sve u svemu, postmoderna ne podrazumeva negaciju ničega, pa ni moderne. Ili, što se svodi na isto, ta dva pojma nisu obeležena klasičnom metafizičkom isključivošću (opozicijom). Postmoderno nije sušta suprotnost modernom. Rehabilitacija traga kao strukturalnog, jezičkog, upisujućeg fenomena, ne podrazumeva puko poništavanje koraka, akta, produkcije, već samo ukazuje na specifičnu (post-strukturalističku) uslovnost u kojoj se, ubuduće, bilo kakva produkcija vrednosti odvija. Pa ako imamo, realnu ili hipotetičku, situaciju u kojoj se u današnjoj umetnosti post-strukturalistička uslovnost često shvata po modelu moderne *isključivosti*, onda to zaslužuje kritičku korekciju. U tom se slučaju, naime, javlja potreba za uspostavljanjem jednog drugačijeg, znatno *mekšeg* odnosa prema pojmu *projekta* i *avangarde*. Potrebno je zauzeti afirmativan stav prema onome što u pojmu *avangarde*, toj oštrici modernog, upravo nije podložno destrukciji. Ujedno to je poziv na upitnost i odgovornost. Ne može (samo i samo) nevidljiva ruka tržišta da odlučuje o onome šta prolazi...

I evo sada pitanja: da li u ovom trenutku produkcija, praksa i stvaranje umetnosti, kako kod nas tako i u svetu, stoji pred nezaobilaznim nalogom i potrebom da se obnovi i re-definiše jedan koncept *avangarde* koji, u stvari, i ne bi bio u strogom smislu *jedan*? Može da izgleda neočekivano, ali na ovo pitanje ipak je moguće dati sasvim eksplicitno potvrdan odgovor! Stvar je *neočekivana*, zato što bi se od pripadnika (među koje autor ovih reči i sebe svrstava) orijentacije koja je, u drugoj polovini XX veka, pod (okvirnim)

imenom *postmoderne*, dovela u pitanje holistički koncept (modernog) projekta/progresa, pre mogao očekivati negativan odgovor: ne, avangarda više nije moguća. Ali, to se pokazuje kao pogrešno! Jer, naprosto, takava negacija nije dekonstruktivni postupak. Dekonstrukcija ne isključuje nego uključuje ili dopušta izvesnu (kritičku, angažujuću) *intervenciju* koju, međutim, ne vidi kao usidrenu u nekom klasičnom ili modernom metafizičkom postavu. Naravno da se tu, odmah, postavlja pitanje: šta bi značilo to mnoštvo (taj pluralizam) avangardnog kretanja u aktuelnom, diferencijalnom polju nepreglednosti? Za to pitanje ne postoji jedan unapred, *a priori* dati jedninstveni odgovor. Svako je odgovoran u toj igri odgovornost, odgovoran je pred upitošću i to ne samo onom koja prethodi odgovorima nego i onom koja, neumorno, sledi posle njih. Naravno, budući da nema definitivnih odgovora. Ostatak je: samorazumljivost, tržišna razmena, turizam. I slepilo neupitnog življenja.

### *Dodirivanje nemogućeg*

Apoklipsa, to je, između ostalog – dodirivanje nemogućeg. Takođe, to je rezime zapadne metafizike ili, još bolje, zapadnog logocentrizma. Ona je težnja za identitetom koji se raspada, izvrgava bolesti, destrukciji, ništavilu, jahačima apokaliptičke drugosti. Sve u svemu – ne-mogućem. Na rubovima mogućeg mi, dakle, živimo apokalipsu: dodir ili, bolje, sudar s ne-mogućim. Mada nam se ova uslovnost, po pravilu, neprimetno nameće.

Povest zapadnih apokalipsi, kako klasičnih tako i modernih, može se odrediti još i kao smena razdoblja u kojima imamo uvek obnavljane uspone i padove, dekadenciju i iscrpljivanje neodmerenih namera da se mir između onoga "što jeste" i onoga "što nije to što jeste", između identičnog i neidentičnog uspostavi najčešće kroz višak nasilja. Taj višak se, po pravilu, centrira u želji da se nešto što je već-ustanovljeno, po svaku cenu – *sačuva* i *dovrši*.

Ali, avaj! *Očuvanja* i *dovršenja* nema. Kao što nema ni obećane istovetnosti sa sobom... budući da *isto* funkcioniše samo kao idealna konstrukcija, tako da u praktičnoj ravni postoji uvek raskol između dobrih namera i zlih učinaka. A ta asimetrija namera i učinaka, ciljeva i instrumenata vremenom je morala biti, samo, inovirana i produbljivana. Gomilanje neuspeha je, konačno, definisalo povest kao svojevrsni napredak-

u-propadanju, kao progres u *greškama*, a, možda čak, i u *grehovima*! Istorija, šta god da je još, u isti mah je i – apokaliptična!

Naravno, moderno/performativno posredovanje apokalipse je nepovratan pomak kako u odnosu na klasična kontemplativna, metafizička otkrivenja tako i u odnosu na palanačku (čak i ako je reč o Globalnoj palanci ili selu) usidrenost u blatu (recimo: razmenske, neoliberalne) neposrednosti lišene svakog "filozofiranja"?

Bez totalnog i, zapravo, totalitarnog obavezivanja, hilijastičke priče bi, doduše, bile lišene performativne igre s opasnim, ali bi, zato, neiskušana mogućnost totalitarizma i dalje bila njihov stalni izazov. Ono post-totalitarno je bolje! Iako, opet, samo iskušenje totalitarizma ne može da ne bude najgore što je moglo da nam se desi. Zato, najzad, prva pouka dvadesetovekovnog totalitarizma glasi: tek kada neka objava postaje program na vlasti ili kada zadobije praktičnu moć, tada postaje moguće i to da se njeni efekti rastvaraju u stvarnim kontraefektima. Pred-modernu i modernu apokalipsu ne čini različitima sâmo odsustvo ili prisustvo linearnog napretka, već i različiti ritmovi uspona i padova: ritmovi razlikovanja koja su uvek konkretna i podložna redefinisanju.

Ali, ključna razlika data je kao razlika između mogućnosti i nemogućnosti iskoraka. Reč je, naravno, o iskoraku u dekonstruktivnu uslovnost. Nužnost modernosti je nužnost posredovanja ili, što se svodi na isto, nužnost uvođenja posredovanja na putu od predmodernog ka postmodernom. Neposredni upad nije moguć, naprosto zato što je pred-modernost sva investirana u neposrednost, tako da bi *neposredni* upad bio samo potvrda antecedentnog stanja: ponovnog *utemeljenja*.

Samo ozbiljenje *univerzalnog* (ako takvog uošte ima) ima za pretpostavku potpunu koherentnost ili eliminaciju rastrzanosti i razdrtosti, odsustvo apokalipse, jer nasuprot potpuno koherentnom stoji rastrzan diskurs, u sebi protivurečan, pocepan, sa delovima koji vrše nasilje jedni nad drugima… Onda kada se univerzalnost *ima* kao otkrivenje, objava i nalog, onda se ona nužno pojavljuje kao deo jedne egzistencijalne rastrzanosti koja je sve drugo samo ne ozbiljena umnost.

U svetu nasilja um može biti samo nalog; on tu jedino može da se poseduje kao nalog ili kao norma; zato što svet nije uman, zato što umno nije stvarno i zato što stvarno nije umno… I sam nalog otkrivenja i konačne objave, i sama apokalipsa, kakva god da je, uvek je izmaknuta, nedovršena,

podložna ponavljanju, iterabilnosti… A suviše često je podložna i – katastrofi.

### *Tautološko skoro-ništa*

Da li je moguće reći za neke stavove da su uvek istiniti? Uzmimo, na primer, stav koji ima implikativnu formu: "Ako kiša pada, onda kiša pada." Da li je taj stav uvek istinit? Sa stanovišta čisto logičkog shvatanja istine, on bi, bez sumnje, morao biti uvek istinit. Zašto bi to bilo tako? Zato što, kad je u implikativna forma jednog stava ono što se stavlja pod *ako* istovetno s onim što se stavlja pod *onda*, tada je taj složeni stav koji nazivamo implikacijom "uvek" istinit. To, međutim, važi i za implikaciju u kojoj su njeni momenti materijalno lažni. Recimo: ako je sadašnji kralj Francuske ćelav, onda je sadašnji kralj Francusle ćelav. Mi znamo da sadašnji kralj Francuske ne postoji, ali sama implikacija je, naravno, istinita. *Otkud* ta njena istinitost koja, očigledno, nema veze sa lažnošću svog materijalnog sadržaja? Bez obzira na *poreklo* te formalne istinitosti implikacije, činjenica je da se ona konstituiše nezavisno od sadržinske istinitosti stavova koje sama implikacija podrazumeva. Iz toga sledi tvrdnja da je stav "Ako kiša pad, onda kiša pada" uvek istinit – bez obzira da li stvarno kiša pada i da li je ikada igde u pustinji sveta kiša i jedan jedini put pala.

Sve to do sada izgleda poznato i razumljivo. Ali, sad se postavlja pitanje: koju funkciju reč *ako* ima u rečenoj implikaciji? Na prvi podleg reklo bi se da ta reč (naravno, u iskazu "ako kiša pada, onda kiša pada") svedoči o izdvajanju svih onih trenutaka u kojima je iskaz *kiša pada* istinit. Implikacija bi u tom slučaju podrazumeva sledeće: ako stanje *kiša pada* postoji u trenutku kada kažemo da kiša pada, onda je istina reći da kiša pada. Ili, još bolje: ako je materijalna istina reći da kiša pada, onda je bezuslovna, logička istina reći da kiša pada. Međutim, tu imamo dva različita pojma istine, jedan materjalni, drugi formalni. Da li oni zaista zavise jedan od drugog i kako? Šta nam garantuje činjenicu (ako je to činjenica) da su oni povezani? Pa čak, možda, i neraskidivo povezani? Neko bi mogao da kaže da nam to garantuje bikondiconalana veza između iskaza *kiša pada* i stanja u kojem imamo činjenicu da kiša pada. Po Tarskom i Dejvidsonu to, bez sumnje, može da se izrazi satvom: "*Kiša pada* je istinito ako i samo ako kiša

pada". Ali čime je garantovana ova garancija? Kojom vrstom istine? Da li je to neka materijalna istina?

Jedina garancija stava – *ako kiša pada, onda kiša pada* – tautološke je prirode. Tautologija je uvek istinita, bilo da je njen sadržaj materijalno istinit ili lažan. Odnosno istinitost složenog implikativnog stava *ako kiša pada, onda kiša pada* ne zavisi od istinitosti dva jednostavna (i ista) stava na koja se on može raščlaniti, već od tautološkog odnosa koji se implikacijom uspostavlja između ova dva stava. Pošto je tautologija uvek istinita, onda je i stav *ako kiša pada, onda kiša pada* uvek istinit. Ali vrednost te istine je tačno onolika kolika je i vrednost bilo koje tautologije! Dakle, rekli bismo ništavna ili, što se svodi na isto – apsolutna.

To što nam tautološka priroda logičke istine *garantuje* to je, dakle, jedno skoro-ništa! Bezuslovne logičke istine su, takođe, jedno skoro-ništa. Zato su bezuslovne istine koje se mogu naći još jedino u logici, tj. svida gde funkcioniše ligičko (ili: tautološko) načelo identiteta, jedno sve-i-ništa. I najčešće, u stvari: sve ili ništa. Budući da nas logika u životu suviše često stavlja u tu situaciju gde imamo sve (1) ili ništa (0).

U svakom slučaju, tautološki karakter logičkih istina, uključujući tu i ono merilo istine koje nam nude Tarski i Dejvidson, ne može u sebi da izbriše svoje metafizičko poreklo. Zašto: metafizičko? Engels je u *Ravitku socijalizma od utopije do nauke* tvrdio da za metafizičara "neka stvar ili postoji ili ne postoji: jedna stvar nipošto ne može istodobno biti ona sama i ujedno nešto drugo". Engels kritikuje to metafizičko i u isti mah zdravorazumsko shvatanje, naravno, sa stanovišta koje naziva *dijalektičkim*. Ali, pomenuto metafizičko stanovište biva sačuvano u temelju svih naših tautologija i, naravno, u temelju (tautoloških) načela na kojima počiva logika. Ali i Engelsova dijalektika, ukoliko i za nju važi kao neprikosnoveno pravilo koje glasi: dijalektika je dijalektika. U jednom trenutku je izgledalo da će potreba za dijalektikom i sam *dispozitiv* (termin je Fukoov) koji se na fonu te potrebe formira, jednostavno da istisne logičko-tautološki dispozitiv. Pa ipak, to se nije desilo. Da li to znači da je metafizika istog neizbrisiva?

Pakazalo se da nju dijalektika ne može da "izbriše", zato što je u sudnjoj instanci i sama dijalektika takođe identitarna misao. Čini se, najzad, da tu operaciju "brisanja" ne može da izvede ni dekonstruktivna misao koja nema identitarna obeležja. Zašto ne može? Verovatno zato što su logika i tautologija deo jednog dispozitiva (u fukoovom smislu) ili ideološkog

aparata (u Altisetovom smislu) za kojim savremeni čovek ima neizbrisivu i čak, možda, dominantnu potrebu. Nije li to, u stvari, potreba da se od istine ima *bar nešto makar ono bilo i skoro-ništa*?

## *Patogeneza univerzalnog*

Svaki normativni nalog nužno ide protiv otpora sa kojima se sudara. Ali, na taj način on se suočava sa neželjenom, spolja pristiglom, selektivnošću vlastitih naglasaka u zahtevu za ostvarivanjem. Ali, bez ovih otpora, to i ne bi bio normativni nalog, pošto bi odmah bio realizovan, a time bi njegova normativnost iščezla, tj. izgubila bi svoju relevantnost, svoj predmet, pa i svog subjekta. Norme postoje zato što nikada nisu do kraja ostvarene. Zato što nailaze na otpor. Ali, šta znači ovde – *do kraja*? To takođe znači da norne nikad nisu, niti mogu biti univerzalne, tj. legitimno važeće i ostvarive za sve i svakog. Preciznije rečeno, čak i onda kad su „univerzalne", norme nisu sasvim univerzalne. Svaki univerzalni nalog se praktički suočava sa otporima, sa selektivnošću vlastitog normativnog ostvarivanja, isto kao bilo koja „obična" norma. On je zahtev za *jedninstvom* (baš kao što je to, u političkom ključu, Rusoova *opšta volja*) koji se, međutim, sudara sa *mnoštvom*.

Kada nalozi pretenduju da budu univerzalni, onda su oni, po pravilu, apstraktni, tj. na distanci ili udaljeni od praktične konkretnosti. U njima selektivnost ne mora da bude vidljiva. Štaviše, oni su, po pravilu, slepi za svoju selektivnost. Ipak, selektivnost u normativnoj hijerarhiji postaje vidljiva onda kada se pređe sa „opšteg" na zbir „posebnih" i „pojedinačnih" volja. Tada se pokazuje da se univerzalni nalozi ne sudaraju samo sa pojedinačnim voljama nego, često, i sa drugim voljama koje pretenduju na univerzalnost. Da li to znači da opšte volje, zapravo, nikada ni nemamo? Da je demokratija volja suverenih pojedinaca? Ili, možda, oligarhije? Da su sve volje posebne ili pojedinačne, da svaki normativni nalog krije u sebi svoju granicu?

U prirodi svake vlasti koja donosi zakone nužno je prisutan taj momenat selektivnosti. On može da bude i najčešće jeste „neprepoznatljiv" ili, čak, „zastrašujući". A to je tako zato što vlast želi da svoju opštu volju potvrdi kao volju svih, da univerzalnost vlastitih naloga prikaže u obliku prava „važećeg za sve". Pošto, u protivnom, slede sankcije. Ali, ako je

selektivnost integralni deo univerzalnog, to onda znači da ona u univerzalnom, jednostavno, krije ono potisnuto, ali i da, neki put čak, razvija njegove ponorne, podzemne efekte koji ciljaju na „povratak potisnutog“. U trenutku izvesnog obrta, potisnuta strana selektivnosti svoja ekskluzivna prava, koja podržava, želi i sama da prikaže drugima kao nešto „univerzalno“, mada ta prava po definiciji to nikada nisu. Iz ovoga ne sledi da, u stvari, nema univerzalnih prava/zakona, već samo to da in nema i kad ih ima... Drugim rečima, ni jedno pravo/zakon po definiciji nije sasvim, definitivno, do kraja univerzalno, tako da ono to ne može biti ni u slučaju kada se upotrebi golema silu kako bi se neka univerzalna, recimo, „liberalna“, „ljudska“, „demokratska“ itd., prava – realizovala.

Da univerzalno nikad nije sasvim ili do kraja univerzalno vidljivo je na primeru najprečeg ljudskog prava koje je, bez sumnje, pravo na opstanak. Ono, u sudnjoj instanci, nije uključeno, jer se, često, kosi sa pravom na posedovanje moći, bogatstva i svojine. Svako ko umire, uključujući tu i gladne kojih danas u ogromnoj količini ima u svetu izobilja, ima prirodno pravo na opstanak, a to znači da ima pravo da jede, da energetski reprodukuje vlastiti organizam, odnosno da ima pravo koje jedino priroda „ima pravo“ da ukine. Svet koji svojom globalizacijskom ideologijom „bezrezervno“ podržava univerzalna ljudska prava ovo najelementarnije ljudsko pravo često nipodaštava. Ta dominantna, hegemona, ekspanzivna i intervenišuća *ideologija* u svetu danas se kiti ideologijom ljudskih prava, a da, pritom, o ovoj asimetriji (univerzalnog i isključenog) ne nalazi za shodno da uopšte i razmišlja, a još manje da vodi brigu.

### *Novo je već dekonstruktivno*

Ono što je novo-po-samorazumevanju oduvek je, na izvestan način, razuveravajuće. U stvari, novo je, po svojoj uslovnosti, *dekonstruktivno*, iako ono to još ne (mora da) zna, iako (još) nije hermeneutički (= u sopstvenom razumevanju) sebe kao takvo *ustanovilo*. Dakle, novo mora najpre po svojoj uslovnosti da bude dekonstruktivno, da bi uopšte i moglo da bude novo. Pri tom, uslovnost još uvek nije intervencija. Međutim, dekonstrukcija je u isti mah intervencija, ona poseduje moć intervencije, svoju obaveznost ili etički aspekt. Ta dvosmislenost dekonstrukcije, gde je ona u isti mah uslovnost i intervencija, zapravo je dvosmislenost istorije u

kojoj živimo i koju pokrećemo...

Priča o post-modernoj uslovnosi ima smisla samo ukoliko se u njoj podrazumeva da granicu čini moderno slepilo za vlastitu uslovnost. Sam previd ili razlikovanje po osnovu previda podrazumeva to da moderno u svom samorazumevanju (samorefleksiji) uvek nekako previđa *svoju* uslovnost. Moderno je podjednako slepo za svoju uslovnost kao što je to i primitivizam. Ovde se postavlja pitanje: da li je danas moguća modernost/moderno/moda/novo/novost/inovacija kao jedan refleksivni mehanizam koji ne bi previđao svoju dekonstruktivnu uslovnost? Da bi to bilo moguće, očigledno je potrebno da odnos između modernog i dekonstrukcije *ne zamišljamo* kao odnos protivurečja i isključivanja, ali ni kao odnos u kojem se postmoderna proglašava samo jednom fazom moderne ili u kojem se dekonstrukcija shvata kao novo, diferencijalno polje za stari dobri rad totalizacije.

Dakle, stvar bi trebalo da posmatramo sasvim drugačije. Naime, dekonstrukcija ima moć da rasredišti svaku totalizaciju. Pri tom, uslovnost koju ona definiše *ne isključuje* logiku modernog/novog, a time ni logiku angažmana, avangarde, projekta itd. Ona, samo, ovim pojmovima ograničava metafizički domet, podvodi ih pod uvek moguću diferencijalnost, pod moguću interferenciju modernih oblika (performativnog) predstavljanja. U tako shvaćenoj dekonstruktivnoj uslovnosti modernog više nije reč o metafizici subjektivnost, odnosno o metafizičkom samopredstavljanju (samorefleksiji) ili o autonimnim umetničkim projektima, anagažmanima, avagardnim kretanjima itd.

Ne tu je sada reč o rastvaranju monokulture modernizma u kulturu mnoštva, reč je o rasredištenju, raspršenosti, što je znatno više od onoga što se obično naziva kulturom multikulturalizma. Kultura projekta, angažmana, avangarde je u moderni bila monokultura. Nasuprot tome, kultura simulacije, citata, ponavljanja s razlikom, drugosti i neidentičnog se u razdoblju posle moderne uspostavila kao kultura verodostojsnog pluralizma. Međutim, ova druga ne bi trebalo da ukine projekt, avangardu ili angažman, mada je u svojoj ranoj ("transavangardnoj") fazi dolazila u takva iskušenja. Dakle, kultura dekonstruktivne diferencijalnosti nema razloga da ukine projekt, avangardu, angažman, i naročito ne onda kad su ovi pojmovi opravdani i u tom smislu razložni, racionalno upotrebljivi. Kultura dekonstrukcije ukida samo njihovu imanentnu i redukcionističku veru da

zastupaju jednu-jedinu Istinu ili logiku Istog.

Zato dekonstruktivni pluralizam ne podrazumeva jednostrano opredeljivanje između dve isključive strategije, recimo, između tradicionalnog i avangardnog. Ne, on samo podrazumeva jednostavnu, ali teško shvatljivu stvar: da su moguće u isti mah kontradiktorne istine, i tradicionalnog i avangardnog – *iako se one isključuju*! Zašto su one moguće, *iako se isključuju*? Zato što njih isključuje naš metafizički, logički, zdrvorazumski profilisani jezik, u kojem se razlike iskazuju kroz negaciju. Već u nauci postoji evidencija o tome da se mnogi verifikovani stavovi iz različitih sistema ipak uzajamno isključuju. To još više važi u umetnosti. Recimo, jedan umetnik je u galerijskom prostoru uljanom bojom intervenisao na Maljevičevoj slici (što je ravno uništenju te slike ili ogromnom trošku za njenu restauraciju) tvrdeći da je to njegov umetnički rad. Ovde, očigledno, u koliziju stupaju pravo umetnika da interveniše i pravo vlasnika da ima stvar u nepormenjenom obliku. Ostaje da su i jedno i drugo pravo, na svoj način, u pravu. Mada je umetnik, izgleda, završio u zatvoru.

## *Linija i pregib*

U ponavljanju, "već viđeno" nije suprotnost "nikad viđenom". Ti momenti su sa-određeni, doživljeni jedan u drugom, jedan kroz drugo. Dakle, i ponavljanje kao "već viđeno" dato je u "nikad viđenom" i obrnuto, "nikad viđeno" dato je u "već viđenom". Uvek je reč o nekom ipseitetu, sopstvu ponavljanja u kojem se *razlika* – između već viđenog i nikad viđenog – uspostavlja kao razlika *u sebi*, a ne kao različito *od sebe*. Zato ponavljanje može da se definiše i kao, najpre, rad razlike u sopstvu, a onda šta preostane za ono izvan... Samo, šta sve to znači?

Pored ponavljanja imamo i ideju istog, istovetnog sa sobom/sopstvom, dakle, ideju *identiteta*, što je, naravno, znatno češće upotrebljavana reč. Samo, ni tu nemamo potpunu suprotnost. Ponavljanje nije čista neidentičnost, čista neistovetnost sa sobom. kao što nije ni čista istovetnost sa sobom, čisti identitet. U njemu neistovetno-sa-sobom (ili ono: nikad viđeno) samo je jedan momenat. Drugi momenat je momenat istovetnog ili oduvek već viđenog. Ali, to je *isto* koje je uvek uhvaćeno u mreže razlika, a s druge strane i samo uspostavlja razlike u svojoj mreži, u svojoj mašineriji

ili uređenosti (*agencement*). Ponavljanje je "gibanje" između ta dva momenta, ali gibanje u kojem rad razlike ima strateški primat.

U *Mille Plateaux* se, umesto *žudećih mašina* iz Anti-Edipa, uvodi termin *uređenost* (*agencement*) koji pokriva širok spektar ponavljanja kojim komanduje isto. Isto je, naravno, ono u čemu se *apstrahuje* od razlika. Ono je, zato, nalik na apstraktne linije ponavljnja. Ali, Delez nije sklon da te apstraktne linije svede na geometriju. Njemu su one "žive", ali ne zato što su usidrene u praznoj formi identitarne logike, već zato što te žive/životne linije ovu logiku izneveravaju, zato što su sklone uvek jednom retro-upadu iz idealnog u realno ili, a to se svodi na isto, zato što su sklone *živim mutacijama*. Zato u jednom razgovoru sa Catherine Clément (v. u *L'arc*, br. 48, 1980. god.) Delez može da tvrdi : "Apstraktna linija nije nipošto geometrijska linija, već je to najživlja i najkreativnija linija. Realna apstrakcija, to je ne-organski život. Ideja jednog ne-organskog života je konstantna u *Mille Plateaux*, a upravo to je život koncepta". Apstrakcija koja je, pre svega, apstrahovanje od razlika ovde se umeće u život, postaje neorganski život, postaje dakle *živa* apstrakcija, a to je moguće samo na pregibu između istog i drugog, sličnog i nesličnog. Taj pregib, kao nešto *živo* (makar to bilo i *neorganski-živo*, recimo, izvesna konceptualna, projektantska, tehnološka ili "društvena" uređenost) pregib je samog ponavljanja u kojem apstrakcija živi, ali i umire kao "realna apstrakcija". Apstrakcija nema znagu da život, putem vlastite (ne-organske) intervencije, zatvori u jedan apsolutni sistem ekvivalencija koji bi bio zaštićen od organskih mutacija. Zato ponavljanje ne predstavlja samo uslov mogućnosti "realnih apstrakcija", nego i uslov mogućnosti njihove detronizacije, mutacije ili kritičke dekonstrukcije.

## *Diktatura relativnog*

Bolest svake filozofije, i naročito one koja se danas praktikuje, ogleda se u tačkama njene čvrste samorazumljivosti, potpuno lišene sumnje i kritike. Ali, šta je to samorazumljivost? Najpre, to je izvesno odsustvo razloga ili, što se svodi na isto, preveliko prisustvo neupitnih razloga. Naravno, ima raznih načina da se isključe/uključe razlozi za neku tvrdnju. U tom smislu samorazumljivost može da bude puka navika da se nešto prihvati bez razmišljanja. U filozofiji takvih navika danas ima previše... Međutim,

samorazmljivost može da se shvati i kao odluka da se nešto prihvati kao razumljivo samo sobom. U tom smislu, samorazumljivost nije lišena razloga, jer razlog neupitno dat u njoj. To zatim znači da je ona tu gde jeste bez ikakvog dodatnog razloga, odnosno da je njen unutrašnji razlog njoj sasvim „dovoljan“. Prema tome, samorazumljivost je oslanjanje na sebe puten unutrašnjeg razloga koji se ne ispituje, jer je „samorazumljiv“ ili samome sebi „dovoljan“. Nasuprot tome, tradicionalni, filozofski diskurs počela (ili načela), u isti mah je i diskurs metodičke sumnje, tako da se on oslanjanja na sopstveni razlog, ali kroz razložnost tog razloga. Dakle, tu se razlog načela ili načelni razlog *odnosi* upitno, refleksivno, umno ili, ako hoćete, filozofski prema sebi samom kao razlogu. Zato je neophodno praviti razliku između banalne, zdravorazumske ili pred-filozofske samorazumiljivosti, s jedne strane, i diskursa načela kao refleksivog ili umnog oblika utemeljenja filozofske misli.

Mnogi filozofi danas veruju da je filozofija, u stvari, bespredmetna. Da li to legitimiše samorazumljivu upotrebu filozofskih stavova? Svakako – ne. Ako je filozofija zaista bespredmetna, onda se nameće pitanje: može li ona nekako da reši, sama ili pomoću nečeg drugog, problem vlastite bespredmetnosti? Može li ona (ili bilo koji drugi, relevantni oblik znanja) na iole *uverljiv način* (da li je taj izraz dobar?) da dopre do bilo kakve istini u njoj ili izvan nje? Jer, šta bi filozofija bila bez istine? Makar i uvek iznova osporavane? I da li stvari stoje tako da svi epistemički obdareni subjekti moraju, bar u našem vremenu, pred istinu da idu vezanih očiju? Očigledno, ovde nije reč o pojedinačnim, kontekstualnim istinama, odnosno o ovako ili onako uslovljenoj, naučnoj/naučenoj istini. Reč je o nečemu što bi u samoj istini bilo bezuslovno istinito. Ili, još bolje, reč je o onome po čemu istina tek jeste istina i ništa drugo do istina. Dakle, reč je o utemeljenosti istine u sebi samoj.

Ako bilo ko teži istini, on bi hteo da ta “njegova” istina bude bezuslovna, a ne čas ovakva i čas onakva. Međutim, biti bezuslovna istina to znači ne samo uslovljena sobom samom, svojom “samorazumljivošću”, a ne nečim spoljašnjim, promeljivim ili odnosnim, nego i biti istina o sebi ili po sebi samoj. Dakle, reč je o istini koja iz same sebe istrže vlastito sopstvo (ipseitet), da bi važila *kao takva*. U isti mah, ona bi pretendovala da zna za to svoje važenje. Da li je takva *samouslovljena* istina uopšte moguća? Još preciznije: da li takva istina postoji van (recimo, metafizičkih) iluzija o sebi

samoj? Na to se nadovezuje i pitanje: da li je moguća bilo kakva (uslovna, kontekstualna) istina, ako već nije moguća bezuslovna? Ako je znanje, kako veruju mnogi epistemolozi, istinito opravdano verovanje, čime je onda opravdana istinitost? Možda mi ne možemo teorijski (dakle: znanjem) da opravdamo bilo koju vrstu istine, jer za to opravdavanje istina nam je već unapred, u dogmatskom, tj. "samorazumljivom" obliku potrebna, tako da do svog opravdanja ona može da stigne samo puten izvesne *petitio principii*.

Ali, šta znači život bez istine? Da li je tako nešto moguće? Takav život bi, verovatno, bio nepodnošljiv. Bar isto onoliko koliko je nepodnošljiv sa dogmatski pretpostavljenim, "samorazumljivim" istinama. Najzad, iskustvo nam kaže da je život bez te dve krajnosti teško zamisliv! Naravno, ostaje još pitanje: šta se nalazi "između" njih? Da li nekakva aristotelijanska "mera"? Ili, možda, prostor izvesnog "diktatorskog" relativizma? Budući da je danas aktuelnija sumnja u moći metafizike, nego vera u njih, onda je na pitanje – da li je moguća istina o istini? – u ovom trenutku, mnogo rasprostranjeniji i skoro samorazumljiv odgovor koji glasi: ne, takva istina nije moguća. A s njom je, reklo bi se, definitivno izgubljen i predmet filozofije.

Tvrdnja o odsustvu istine o istini, bez sumnje, proizlazi iz iskustva o neuspelim modelima (metafizičkog) utemeljenja istine. A zatim i iz isvesne logike. Naime, bar na prvi pogled, takav zaključak deluje *logično*. Jer, reč je o odgovoru na pitanje koje glasi: *da li je moguća istina o istini*? Reklo bi se da je odgovor na to pitanje uvek morao biti izričit: *da* ili *ne*. Reklo bi se. Pa ipak, stvar nije jednostavna. Čim se u filozofiji pojavi nešto što izgleda *samorazumljivo,* to je dobar znak da je neophodno vratiti se upitnosti, tj. samom pitanju: nije li ono, možda, pogrešno postavljeno? Pitanju o istini istine ili, što se svodi na isto, o tome da li bezuslovna istina postoji, poseduje neku manjkavost, neki nedostatak u značenju zbog kojeg direktan odgovor na njega ne može biti ni čisto *da* ni čisto *ne*? Zašto onda to pitanje uopšte i postavljamo? Zato što nas priznavanje rečenog nedostatka (u pojmu istine) nužno upućuje na izvesnu afirmaciju – relativnosti.

Istorija (filozofije) je pokazala da se svaka metafizika Aposlutnog u trci za sopstvenim marketinškim tragom, na ovaj ili onaj način, urušavala u sebi samoj. Obezvrediti bezuslovnost svake druge vrednosti, ukoliko bi ona htela da bude vrednost po sebi, prvi je uslov mogućnosti beskonačnog kruženja svih vrednosti. Samo to kruženje s jedne strane može da se shvati

kao sveopšte uslovljavanje ili relativnost, ali, s druge strane, ono u sebi skriva nepriznati Apsolut. Ona je prikrivena hegemonija nekih, po svoj prilici bezobzirnih vrednosti. Nismo li mi, ipak, izgubljeni u jednoj mreži odnosa, jednom relativizmu koji ne sme da bude ni sve ni ništa? Sve je uslovljeno ili u odnosima, i ta uslovljenost i vezanost za nešto drugo vrti nas u kugu iz koga ne možemo da istrčimo? Pa najzad, ne možemo čak ni da kažemo da li je to tako ili nije! Taj krug bi onda bio lavirint u kome smo *definitivno – izgubljeni*.

Alternativa bi bila: ipak, ipak, sačuvati načelo isključenja trećeg. Samo, ako njega proglasimo bezuslovnom istinom o istini i neistini (gde onda nema trećeg), nismo li time stupili na prag jedne druge diktature, diktature logičkog? A time onda i diktature formalnog, proceduralnog, analitičkog? U stvari, pitanje je sledeće: može li opozicija uslovno/bezuslovno uopšte i da se misli izvan navodne nužnosti da se privileguje jedan njen pol i da se, zatim, u njemu usidri neka dikatatura? Ako iz opozicije uslovno/bezuslovno ne možemo *na bezuslovan* način da iskoračimo, da li onda, unutar nje, moramo naprosto *sektaški* da se ponašamo? Bez sumnje, ne. Ali kuda to onda vodi? Da li uopšte i postoji neki srednji put? Ili: putevi? S one strane diktature relativizma? Zaista, možda postoji neki lavirint u kojem, jednostavno, ne bismo bili izgubljeni?!

## *Nemoguće dešifrovanje*

Budući da *ne znamo* šta savremena umetnost predstavlja, iz toga onda, strogo uzev, slede dve mogućnosti koje treba razlikovati: jedno savremeno umetničko delo (rad) ili ne *predstavlja* ništa ili *predstavlja* nešto o čemu mi malo šta ili skoro ništa ne znamo, niti možemo da znamo. U ovom poslednjem slučaju, umetničko *predstavljanje* (*a predstavlja b*) bi bilo bi u toj meri šifrovano da nikakvo dešifrovanje ne bi bilo moguće, bar ne do kraja. Tada bi *nemogućnost* artističkog šifrovanja koje bi se dalo u potpunosti dešifrovati bila granično obeležje umetnosti. Iako je šifrovanje važan deo umetnikovog posla, iako je ono u stanju da opredeli i ponese samog umetnika, ipak za njega bi ono bilo dobrim delom, ako ne i potpuna – *tajna*. U toma slučaju, umetnik bi vršio šifrovanje a da, pritom, doslovno *ne zna šta radi*! Naravno, onda bi i sama umetnost bila *predstavljanje* (to *a predstavlja b*) koje, međutim, ne zna šta (je to što) predstavlja, mada ona

uvek „nešto“ (neko *b*) predstavlja i mada, takođe, pred-nas-stavlja (prezentuje) svoje objektivirane predstave, opredmećene u materijalnom prenosniku – slici, instalaciji, performansu itd. To bi, zatim, takoreći ušlo u definiciju umetnosti: *ona šifruje nešto, a da zapravo niko* (uključujući i umetnika) *ne zna šta*. No, sada još jednom vidimo da *idiotsko* pitanje koje postavlja tzv. običan posmatrač – *Šta to predstavlja?* – u stvari, nije toliko idotsko koliko je *uzaludno*. Ono bi bilo idiotsko samo ukoliko bi se na njemu previše insistiralo i iz nedostatka odgovora izvlačio vrednosni sud.

U zapadnoj, logocentričkoj kulturi nije se štedelo na veri u istinito predstavljanje svih vrsta. Po Hajdegeru, osnovna crta mišljenja u njegovom istorijskom pojavljivanju, sve do danas, bila je *predstavljanje* (*repraesentatio* je, tvrdi on, „naziv za predstavljanje, koji se kasnije uobičajio“, v. tekst: *Šta znači mišljenje?*). To shvatanje o mišljenju kao predstavljanju obavezivalo je ne samo ontologiju i epistemologiju nego i moguće promišljanje o umetnosti. Zato se smatralo da je odgovor na pitanje *šta jedno umetničko delo predstavlja* ne samo moguć nego i neophodan. Naravno, nije mogla biti reč o bilo kakvom odgovoru nego o odgovoru kojim komanduju različiti oblici *znanja*. Ujedno se smatralo se da je znati šta nešto predstavlja moguće samo u slučaju kad je uz to vezana kategorija *istine*. Za lažno, iskrivljeno, simulirano predstavljanje, naprotiv, moralo se reći da ono, naprosto, ne predstavlja ništa, odnosno da predstavlja pre izvesno *ništa* nego *bilo šta*. Dakle, da bismo rekli šta neko umetničko delo predstavlja potrebno je, s tog stanovišta, da njegovo predstavljanje bude istinito, da nam ono, kako bi rekao Sezan, *duguje istinu*. I to je, bez sumnje, klasično verovanje koje u različitim, recidivnim oblicima ostaje živo sve do danas. Uz činjenicu da su tako shvaćene pretenzije na istinu uvek i nužno – izneveravane.

Ipak, čini se da je savremena umetnost donekle izgubila iluzuju o nužnosti istinitog predstavljanja. Iako nije istupila iz ravni predstavljanja, iz tog *a predstavlja b*, ipak savremena umetnost je, reklo bi se, istupila iz epistemološke perspektive (koju sugeriše već samo pitanje *šta*) i pristala je na to da bude oblik *neuspešnog predstavljanja*. Drugim rečima, u njoj se spokojno prihvata činjenica da je ona sama predstavljanje koje *ne predstavlja ništa*. Time umetnost danas samo preokreće, izokreće tradicionalni koncept *reprezentacije*. Ona istovetnost sa sobom *predstavljenog* izvrgava, izobličuje, transformiše u nešto drugo ili nešto u

sebi neistovetno. Zato je, po zdravorazumskim merilima ispravnog predstavljanja, savremena umetnost samo „izopačena“, „izokrenuta“ reprezentacija. A ona je to *i* kao reprezentovanje nečega *i* kao prezentovanje samog tog predstavljanja, odnosno kao samopredstavljanje. Naprosto, savremena umetnost više ne želi da ponudi bilo kakav uverljiv (= zdravorazumski) odgovor na (Derida bi rekao: *par excellence* metafizičko) pitanje: *Šta je to?* Umetnost uvek nešto reprezentuje i to na više (šifrovanih) načina. Samo, problem je u tome što mi (kao uostalom i sama umetnost) nikad *ne zamo šta* ona zapravo predstavlja. Jer svako od tih predstavljanja je uvek *iznevereno*. Smisao predstavljanja u savremenoj umetnosti je skroz-naskroz obeležen *izneveravanjem* i *nepredstavljivim*.

Zato je moguće reći da se umetnost naprosto *igra* s pitanjem *sta*. U isti mah, ona pothranjuje *očekivanje* da se *u njenim dubinama krije odgovor* na to pitanje, ali i da skrivenost tog odgovora nije apsolutna, da je moguća i izvesna *neskrivenost*, a to znači – *istina*. Sve u svemu, umetnost se igra s istinom ili s krutim epistemološkim nalozima. U toj igri, događaj umetničkog predstavljanja za nas uvek ostaje, s epistemičke tačke gledišta – nedostupan ili tajna. Platon se zbog toga nervirao, ali, bez sumnje, nepotrebno. Drugi su, kao recimo Hegel ili Hajdeger, verovali u mogućnost istine u umetnosti i u tom pogledu su bili mnogo *naivniji* od Platona. Svaki pokušaj da se da konačan odgovor na pitanje *šta to predstavlja*, nužno i sam predstavlja banalizaciju ili svođenje zagonetke/tajne artističkog predstavljanja na hermeneutičku ili semantičku prozirnost koja se pre ili kasnije pokazuje kao plitka. Ako smo u stanju da nedvosmisleno odgovorimo na pitanje *šta to predstavlja*, onda je to znak da je tu moć predstavljanja izgubila artistički smisao i da je postala, u najboljem slučaju, uspomena.

## *Istoriju piše pobednik*

Verovatno najvažnije istorijsko iskustvo, koje nam govori o identitetu same Istorije, sadržano u drevnoj izreci koja tvrdi: *Pobednik piše istoriju*! Iako je tu reč o pisanju u, kako bi Derida rekao, *užem smislu*, ipak istina (svakog) identiteta (svake) istorije se najpotpunije profiliše upravo unutar ove izreke. Negacija neprijatelja kao onoga koji i sam preti negacijom ili, sve u svemu, negacija spolja pridošle i zadate *smrti*, u sudnjoj istorijskoj

instanci, rezultira potvrdom jedne Pobede. Tako, najzad, i nastaje sama istorija. Hobs nam sugeriše da je zamislivo *prirodno stanje* koje prethodi Istoriji i koje se rukovodi načelom *bellum omnium contra omnes* ili, što se svodi na isto, *homo homini lupus*. U prirodnom stanju nema pobednika i zato nema onoga koji bi pisao istoriju!

Tek je pobednik taj koji učvršćuje pozitivitet kako prošle, tako i sadašnje ili buduće istorije. Reč je, dakle, o onome po čemu istorija jeste istorija, dakle, o njenom identitetu. Ali, identitet Istorije nije jedini koji se uspostavlja na fonu negacije drugog/drugosti. U stvari, svaki identitet je takav. Prema tome, nema načela identiteta (A = A) bez načela protivurečja (A ≠ ne-A) ili, drugim rečima, bez negacije neidentičnog. Samo, da li svako uspostavljanje identiteta podrazumeva svojevrsnu Pobedu? Možda bi i to moglo da se tvrdi u nekom meteforičkom smislu. Ali, sigurno je i sledeće: opstanak je doslovna pobeda života nad smrću...

Ono Realno istorije – koje često spontano definišemo kao *traumu* – utemeljeno je, dakle, na pobedi koja vlastiti identitet uspostavlja kroz negaciju (negacije) i, prema tome, upravo posredstvom izvesne traume! Sam pojam *identiteta* se uvek uspostavlja negativno, pomoću isključenja drugog, koje (isključenje) nije samo trenutna, već i strateška odluka. Naravno, prvi je uvek – opstanak. On već na prvom mestu podrazumeva negaciju drugog, a time se implicitno tvrdi da je drugo, bez obzira što je potisnuto ili isključeno, ipak Prvo! Drugo je uvek prvo, sem u slučaju kada je drugo zapravo treće; jer, u tom slučaju, to treće je u stvari Prvo.

U istoriji koju piše pobednik nikad nemamo datu bilo kakvu istorijsku neposrednost, nekakav njen čisti, objektivni identitet, nego je, u toj neposrednosti, uvek dato i ono negacijom-posredovano-Realno koje je, po pravilu, traumatično. Logocentrizam je naprosto egzistencijalni udes koji nas neće zaobići. Ako ne pre ili kasnije, onda svakako na kraju. Identitarna opsesija je trauma. Čim se rodimo mi odmah počinjemo da umiremo. Eto zašto je objektivni pristup istoriji (čak i ako je reč o *moralnim pobednicima*) samo farsa koja je, pre toga, bila drama. Srećom, mi danas znamo da pored merila *objektivnog*, realnog, istorijskog i pobedničkog postoji i merilo *dekonstrukcije* svega toga.

*Protiv beznačajnosti*

Genij je izvestan *duh* koji je, ujedno, "oživljujući princip", tvrdi Kant. Takvo poverenje u duh (sablast ili avet?) genija danas je, čini se, izbrisano. Zavladala je surova prosečnost i beznačajnost. Iskopračenje izvan ili preko te kulturološke granice postaje skoro uvredljiv gest. Međutim, po Kantu, genij ima sposobnost da "duševne moći svrhovito zahuktava", to jest da ih uvlači "u takvu igru koja se održava sama sobom i uz to čak te moći ojačava. Ja sad tvrdim: taj princip nije ništa drugo do sposobnost prikazivanja *estetskih ideja*; a pod estetskom idejom razumem onu predstavu *uobrazilje* (naglasio: M. B.) koja podstiče na mnoga razmišljanja, a da joj pri tom ipak nijedna određena misao, to jest nijedan pojam ne može biti adekvatan, koju, prema tome, ni jedan jezik ne dostiže potpuno, niti može da je objasni" (*Kritika moći suđenja*, Nolit, 1975. str. 197). Pa šta se, onda, zbilo ne samo sa genijem nego i sa rečenom uobraziljom koja je morala biti prisutna kako u filozofiji i umetnosti, tako i u nauci i tehnici? Jedno je sigurno. U svetu u kojem sve jeste uobrazilja, više nema uobrazilje. Pa prema tome, nema ni genija. Nastaje carstvo beznačajnosti.

Danas je, čini se, dovršen proces u kojem se estetska ideja trensformisala u artistički koncept. A tu se genije – ta velika neponovljiva uobrazilja – još jednom zagubio. Konceptu više ne odgovara ni jedan *pojam* u estetici, naročito ako se ona shvata kao nauka. Estetika je već u modernosti bila uzdrmana, ako ne i odbačena kao sredstvo za razumevanje artističkih ideja, strategija, koncepata. Možda se umetničke ideje još uvek rađaju u izvesnoj uobrazilji koja, sada, na nov ("originalan") način tumači predstave ili re-prezentacije ukoliko one nude motive za stvaranje. Ipak, umetnička re-prezentacija je izgubila iluziju (ili: uobrazilju) da je ona bilo šta drugo sem izvesno preoblikovanje prisustva (prezentnosti) putem ili počev od nekog koncepta. Zato se za uobrazilju zamenjenu sa konceptom može reći da je, bez sumnje, "vrlo moćna u proizvođenju tako reći jedne druge prirode iz onog materijala koji joj daje stvarna priroda" (197). Priroda doduše toj konceptualnoj maštovitosti "može pozajmiti materijal", ali ona taj materijal može da preradi u "nešti sasvim drugo, naime u ono što prevazilazi prirodu" (198).

Predstave uobrazilje, dalje tvrdi Kant, mogu se nazvati idejama (konceptima) zato što one streme izvan granica iskustva, a čisto podražavanje, lišeno ikakve kreativne intervencije u sebi, drži nas, naprotiv, unutar granica iskustva. Ne znači li to da umetnost niukom slučaju ne može

da bude jednostavni *mimesis* bilo čega, počev od *prirode,* bilo da se ona shvata kao *natura naturata* ili kao *natura naturans*? Oponašanje prirode, bilo kakvo da je, ipak je nužno restriktivno u odnosu na višak značenja koji se uspostavlja unutar produktivne uobrazilje, višak koji nikakav pojam ne može da kontoroliše. Tu situaciju Kant opisuje na sledeći način: "Ako se namesto jednog pojma postavi neka predstava uobrazilje koja je potrebna radi njegovog prikazivanja, ali koja sama za sebe podstiče da se zamisli toliko mnoštvo kakvo se ni u jednom određenom pojmu nikada ne može sažeti, te, dakle, koja sâm pojam estetski proširuje na bezgraničan način, onda je pri tom uobrazilja stvaralačka, i pokreće moć intelektualnih ideja (um) da, naime, povodom jedne prestave više zamisli (što doduše spada u pojam predmeta) nego što se može u njoj obuhvatiti i razjasniti" (198).

Ali, ne znači li to da uobrazilja u spoju (sintezi, jedinstvu) sa razumom uvek daje nešto što je više od prirode, više od mogućeg iskustva i pojma? Da je ona po sebi jedna konceptualna snaga? I da je ta konceptualnost, u stvari, nasledila staru, sad već oveštalu, funkciju *genija*? Druga priroda umetnosti prevazilazi stvarnu prirodu, pa i drugu prirodu stvarnog, kao i sve one moći, na čelu sa razumom, koje datost prirode drže pod epistemičkom kontrolom. Kant upravo i može da tvrdi da je priroda lepa zato što ona (iako je samo priroda) izgleda kao umetnost, a da je umetnost lepa zato što (iako je umetnost) izgleda kao priroda. Možda u tom hermenutičkom krugu doživljavanja lepog pomoću prirode *i* umetnosti, zapravo, i nema one prve (»utemeljujuće«) instance, sem, naravno, ako se to zamišlja po redosledu, pošto se lepo *prvo* vidi u prirodi, da bi se tek kasnije stvarali predmeti koji otelovljuju tu svrhovitost bez svrhe?

Ipak, ako je ovaj hermeneutički krug prirodne i umetničke lepote usredišten u nekoj privilegovanoj tački, i ako se ta tačka shvata kao *natura naturans* ili *genij prirode*, onda razlog za takvo utemeljenje treba tražiti izvan samog tog kruga, a ne u njemu. Dakle, razlog zašto analogija između dve svrhovitosti bez svrhe – one prirode i one umetnosti – mora, ipak, da se centrira u stvaralačkom geniju prirode jeste, po Kantu, sistemski razlog. Priroda nije samo kategorija razuma nego je i središte sistema koji ne može da ne bude jedinstven. Um je jedan, kao i istina, tvrdio je Kant, tako da svaki višak smisla u bilo kojem polju filozofije (u ovom slučaju reč je o estetici ili, još uže, o shvatanju umetnosti), ne može da se prepusti vlastitoj prekomernosti, rasejavanju, diferenciranosti... Kantova zasluga je u tome što

on nije želeo da unapred odbaci ove diferencijalne momente koji su se afirmisalni kroz konkretno ispitivanje (u ovom slučaju produktivne uobrazilje); on nije želeo da ih nasilno inkorporira u identitarni sistem. Ne, on je išao do ekcesnog kraja (ili: skoro do kraja) u svom ispitivanju, s idejom da će na kraju, ipak, identitarnom sistemu nekako dati ono što mu "pripada", tj. da će ga uobličiti u sistem *rešenih* antinomija.

Zato je moguće da umetnost, u jednom trenutku, ispadne iz sistema, budući da protivureči njegovim stabilnim i dominantnim momentima (to naročito važi za umetnost suverene konceptualnost), a drugi put, da se vrati u sistem koristeći dijalektičku sintezu koja rešava tu protivurečnost. Kanta zanima samo ovo završno jedinstvo razuma i uobrazilje, prirode i kulture. Zato u njegovoj estetici nema mesta za one privilegovane, heterotopijske mogućnosti iz kojih će nastati savremena umetnost.

Pisac *Kritike moći suđenja* je bio ubeđen da ove, naizgled suprotstavljenje momente – razum i uobrazilju, prirodu i kulturu – spaja istovetna krajnja svrha, a "jedino kultura može da bude ona poslednja svrha koja se u pogledu ljudskog roda može s razlogom pripisati prirodi" (311). Dakle, krajnja svrha, koja, kako kaže Kant, leži izvan prirode, jeste, u stvari, njena najviša svrha koja je, kao takva, upisana u sam tekst/pismo prirode, nagoveštena u njemu. Najviša svrha je upisana u prirodi kao trag/mig njene svrhovitosti bez svrhe, jer u svrhovitosti bez svrhe na delu je ono krajnje koje Kant definiše kao nešto čemu nije potrebna nikakva druga svrha kao uslov njegove mogućnosti.

Nije li lepota onda samo znak prisutnosti onog krajnjeg u prirodi? To bi, sa stanovišta teorije genija tako trebalo da bude. Međutim, misija koju, na prvi pogled, ima priroda u oblikovanju čovekove *kulturne* misije na tlu zemlje, ipak, po Kantu, nije misija prirode. Priroda ne nudi neposredno onu krajnju/bezuslovnu svrhu stvaranja. Ta svtha je čovek, i to ne čovek kao deo prirode koju on izvan sebe ili u samome sebi posmatra. Dakle, krajnja/bezuslovna svrha nije priroda u granicama vlastitog kauzaliteta (razuma) niti priroda o kojoj se kao o svrhovitoj sudi, i koja, u krajnjoj instanci, predstavlja Stvar izvesne kulture ili moći estetskog suđenja.

Iznad te kulture (vezane uz prirodu) stoji jedna druga, viša, koja je kultura bezuslovnog moralnog suđenja. Kant se tu vraća starom nepoverenju u genij prirode. Ma koliko da priroda ide na ruku krajnjim svrhama u svetu, ona ipak ne nudi bezuslovni zakon, tj. u stanju je da pogazi čovekovu

samozakonitost u svetu. Umetnost kao *mismesis* prirode, ukoliko se ona shvata kao *natura naturata*, kao samostvaranje, ipak nije neposredni zakon stvaranja, jer ne može da ne bude potčinjen moralu i njegovoj bezuslovnoj zakonitosti.

To može da se posmatra na dva načina. Prvo, na kritički način: ako je moralna sloboda nešto što je postavljeno iznad uslovnosti prirode, zašto iznad nje (uslovnosti prirode) ne bi bila i artistička sloboda? Drugo, ako lepota ili svrhovitost bez svrhe, bilo da je reč o prirodi ili o umetnosti, nužno ima ili treba da ima nekakvu svrhu iznad sebe, a to bi, onda, naravno, bila moralna svrha, onda to još nije nikakva garancija sistema ili, modernije rečeno, potpune koherentnosti. Pre bi se moglo reći da tu nešto "škripi". Pa ipak, po Kantu, umetnost koja se ne potičnjava moralu nije u pravom smislu umetnost. Nije li to Kantov dug nekom tradicionalizmu, iako je sam pisac *Kritike moći suđenja* više nego jednom nogom zakoračio u modernost! Ipak, slobodna lepota je samo privid lepote, jer prava lepota je ona koja je slobodno obavezana, koja slobodno pristaje na moralni zakon kao intervenciju krajnje svrhe... Ali, već po modernoj, a još više savremenoj umetnosti, nije reč o unapred zadatoj koherentnosti, već o ekscesnom, tarnsgresivnom, subverzivnom, kritičkom odnosu arta kako prema prirodi tako i prema kulturi. Isti taj odnos umetnost demonstrira i naspram razuma i uobrazilje, odnosno praktičnog delovanja i kategoričkog imperativa.

U stvari, ekscesna, transgresivna, subverzivna i kritička strana umetnosti je konceptualna bitka – da li unapred izgubljena? – protiv beznačajnosti arta danas. Pošto je genij umetnosti posrnuo, pošto se njen višak vrednosti utopio u razmenskoj nivelaciji svih vrednosti, onda su umetnosti preostale samo još izvesne strategije otpora. Hoće li se i te strategije utopiti u opštoj stereotipiji turističkog spektakla koji je, u ovim oskudnim vremenima, postao najviši i, zapravo, hegemoni koncept kulture? Na to pitanje odgovor može da da samo vreme. Pri tom, nešto je, kao i uvek, sigurno. Za umetnost se, sada, naprosto »nema vremena«. Umetnost je izgubila svoje vreme, sem ako utopija i heterotopija mogu da se shvate kao dimenzije vremena.

## *O koherentnom mišljenju*

Koherentnim se može smatrati: (1) mišljenje koje je saglasno sa samim sobom ili – što je isto – koje ne protivureči sebi; zatim i (2) mišljenje koje je saglasno s onim što se smatra istinom, odnosno koje ne protivureči istini.

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

Međutim, drugo određenje koherentnog mišljenja (kao onoga što je saglasno sa istinom) nije lako prihvatljivo. Naime, prvo što uočavamo u vezi sa određenjem br. (2), jeste to da ono isključuje koherentnu teoriju istine. Jer, ako je neko mišljenje istinito zato što je sastavni deo uzajamno saglasnog skupa mišljenja (što je stav koherentne teorije istine), onda reći da je neko mišljenje „saglasno s onim što se smatra istinitim" znači isto što i reći: ono je saglasno s onim što se smatra saglasnim. Ili: koherentno mišljenje je ono koje je koherentno, to jest saglasno sa istinom kao koherencijom/saglasnošću... Ako nam takvo (tautološko) određenje koherentnog mišljenja ne bi bilo prihvatljivo, onda bi još ostala varijanta sa *istinom* koja se definiše na drugačiji, odnosno na *ne-koherentistički* način. U tom slučaju bi istina prethodila koherentnosti i, eventualno, bila njen uslov mogućnosti. Teorije su koherentne ne samo kada u sebi nisu protivurečne nego i onda kada su saglasne sa istinom ili, bar, s onim što se smatra istinom. Samo, šta se uopšte smatra istinom?

Znamo da je, po Vitgenštajnu (iz *Tractatusa*), iskaz istinit onda kada je nešto tako kako tim iskazom tvrdimo da jeste. Da li iz ovog određenja možemo da izvučemo sledeći zaključak: iskaz je istinit onda kad je ono što on tvrdi saglasno sa istinom ili ne protivureči, tj. nije različito od istine? Da takva tvrdnja ne bi bila cirkularna ona, u mogućem tumačenju, mora da ustanovi razliku između istinitog iskaza i istine. Naime, istina više nije stvar iskaza (mada se u iskazu potvrđuje), već onoga što *jeste*. Reći za nešto da jeste istina isto je što i reći da ono *jeste*, ali tako da to njegovo postojanje (kao istine) prethodi svakom iskazu. Istina bi, dakle, bila to što prethodi svakoj saglasnosti ili nesaglasnosti i na taj način ona bi bila objektivna (realna) bez obzira da li i do koje mere mi nju možemo spoznati. Teškoća tog shvatanja ogleda se u činjenici da ova teorija istine isključuje mogućnost

da se istina integriše, uključi u mišljenje: ona uvek ostaje spolja, nedodirljiva, jer ono što jeste nepopravljivo ostaje izvan mišljenja. Da li to što "jeste" zaista jeste, to nikada nećemo sasvim pouzdano znati! Možda naše "istinito" mišljenje nije istinito, jer *tvrdi* da jeste ono, što, u stvari – nije. Možda je, dakle, naše mišljenje sudbinski nekoherentno ili nesaglasno sa *istinom*, dakle, s onim što *jeste*? A pri tom, istina onoga što jeste u isti mah je apsolutna i nedosežna.

Ako bismo ostavili po strani ovu sudbinsku nekoherentnost našeg mišljenja, njegovu nemoguću saglasnost sa (apsolutnom) istinom (ili istinom nad istinama, računajući da je to *nad*, u stvari, instanca *nedosežne neposrednosti*, tj. onoga što neposredno, ali neposredno *bez nas – jeste*), onda bi se obična koherentnost svodila na saglasnost mišljenja sa samim sobom. Ipak, mišljenje može da bude saglasno sa samim sobom na dva načina. Najpre, (1) tako što je ono neposredno istovetno sa sobom. Recimo, iskaz "Pravda nije pravda" deluje kao da je u sebi protivurečan, ali, ako on, u stvari, znači da "Zvanična pravda nije pravda", onda njegov logički i semantički identitet, a time i koherentnost bivaju sačuvani. Međutim, (2) ako imamo iskaze koji ne protivureče jedan drugom i, u isti mah, pretenduju da budu teorijski koherentni, onda oni i jesu (formalno) koherentni, bez obzira da li (sadržinski) odgovaraju istini ili onome što jeste, recimo, bez obzira da li "pravda jeste pravda" ili "pravda nije pravda"... Pa ako mi nikada nećemo sasvim sigurno znati da li pravda jeste pravda ili nije pravda (ma koliko mogućnost greške bila mala), onda iz toga sledi da će sposobnost ljudskog mišljenja za koherentnost uvek biti samo formalna, ako ne i simulativna. Da li iz toga treba da zaključimo da, zapravo, ni nema koherentnog mišljenja?!

Sa takvim zaključkom bismo, verovatno, otišči predaleko. Ali, u svemu rečenom, jedno je sigurno. Ima niz misaonih situacija u kojima je koherentnost neophodna; pa ipak, slepo insistiranje na koherentnosti, u raznim fazama mišljenja, može da deluje i sputavajuće. Često je nedoslednost u teoriji uslov *sine qua non* uspešnog ili heuristički plodnog istraživanja...

## *Mudrost batine*

Da li je na počletku XXI veka, bar kod nas, legitimno batinati narkomane, homoseksualce i žene u crnom? Na brdovitom Balkanu, postoji

jedna popularna filozofija koja svojom "mudrošću" isključuje svaku drugu. Njeno najvažnije geslo glasi: "Nemoj da filozofiraš". Za tu protiv-filozofiju odgovor na sva pitanja (uključujući i pitanje s početka ove filozofske mrvice) nalazi se u najneposrednijem, prirodnom, zdravom, "narodskom" životu. Eto zašto je ta protiv-filozofija, ujedno, sklona *organskoj* misli. Ona nam sugeriše da je mudrost "narodskog" života moguća na osnovu dva ključna principa. Jedan se odnosi na batinu koja je iz raja izašla, a drugi na batinu koja vreba iz pakla, koja je zaverenička i tuđinska. Prvu treba prigrliti, druge se treba kloniti…

Organska misao je sklona disciplinovanju. Ona je spremna da na svakog ko bitno drugačije misli ili zbori, ako treba, odmah potrgne batinu. Jer, postoje elementarne, "domaćinske" činjenice života o kojima nema šta da se misli ili priča. One su takve kakve jesu i tu "niko ne može ništa". Zato je sloboda mišljenja i sloboda govora, u stvari, pogana izmišljotina nekih modernih vremena…

Kad je bio mali, Dositej je iz čiste radoznalosti krenuo da uči grčki jezik. To je doznao njegov učitelj i počeo je da ga odgovara od tog nauma, i to tako što je zapovedio četvorici učenika da nesrećnog Dositeja polože ne klupu: "Držeći me tako protegnuta kao volovsku kožu, jedni za ruke i za glavu, a drugi za noge, stade lupnja dvostruke kamdžije po goloj koži. Jednom reči, odvali mi dvanaestinu udaraca tako vrućih, da usijano gvožđe ne bi moglo gore žeći."

Ova poučna priča pokazuje, bez sumnje, da je pre Dositejevog prosvetiteljstva postojao jedan izvorniji, "narodski" oblik prosvećivanja i prosvetljavanja koji se uzdao u neprevaziđenu pedagošku ulogu – batine. Pre nego što će reči "gorku i čemernu" reč "Položi!", učitelj je Dositeja prosvetlio: "Da znaš, Dimitrije, da ljudi mladi koji starije nad sobom imadu, iz svoje glave ništa ne valja da počinju ni da preduzimlju; ako li kad po nesreći u takvo iskušenje upadnu, valja im dati poznati da im neće posao na dobro izaći". A to se, naravno, postiže lekovitom i odmerenom ulogom bola i u sudnjoj (= teološkoj) instanci: batinom koja je iz raja izašla... Mudrost prirode, njenog potčinjavanja putem bola naprosto je nenadmašna! A to je, ujedno, razlog što danas na ovim prostorima imamo dva konkurentska oblika prosvetiteljstva. Jedan je s batinom u mislima i ruci, a drugi bez batine.

Čini se da je prosvećivanje na našim prostorima uvek bilo dramatičan sukob ove dve nepomirljive strategije. Ili dva sveta: sveta nasilja i sveta

nenasilja. Svet nasilja ne zna za *dramu* nasilja. Zato je i *organska misao*, kao svojevrsni *argumentum ad baculum*, operisana od osetljivosti za dramatičnost života. Nje nema. Prokletstvo batine ne zna za tragičnost, te zato i nije prokletstvo. Ono zna samo za opoziciju između raja i pakla. Pretući neistomišljenike u isti mah je sveta i prirodna dužnost zbog koje nema potrebe za žaljenjem. Organska misao kao filozofija batine svojevrsna je primitivna teodiceja, opravdanje zla, korisna upotreba zla i zlog čina (ili: zločina). A zločin je opravdan ako se služi svetom batinom kao natprirodnim sankcionisanjem onoga što je neprirodno, bolesno, zlo.

Apriorna vera u upotrebu zla koje služi dobrim ili uzvišenim ciljevima nužno isključuje svaku pomisao na tragično. Takva stvar ne postoji, dakle, moguć je savršeni, sveti zločin. Zločin bez zločinačkih posledica i bez kazne. Ovakvim pravednicima sankcije ništa ne mogu. Jer njihova kazna je zločin s unapred obezbeđenim alibijem: s čistim rukama i čistom dušom... Ovaj sveti zločin svoju uverljivost crpi, upravo, iz apologije jednog u isti mah "prirodnog" i "narodskog" života. Reč je o savršenoj neposrednosti ili o savršenom neprokletstvu.

Nevolja organske misli se ne sastoji samo u činjenici da je ona lišena osećaja za životnu dramu/tragediju, već i u činjenica da je lišena katarze, pročišćenja, a time i *osetljivosti* za fatalne greške. Budući da je "naše" nasilje iz raja izašlo, onda *kod nas*, zapravo, nasilja ni nema; nasilje je moguće samo na drugoj obali; ono je uvek "tuđinsko", "njihovo". Za organsku misao nema zločina u "jatu" ili "gnezdu", sem u slučaju kada je to zločin izdaje, zločin "naših" koji su, u stvari, "njihovi", dakle, zločin protiv samog jata/gnezda ili protiv "zdravog", "prirodnog", "narodskog" života. Eto, najzad, zašto je po organskoj mudrosti danas sasvim legitimno batinati narkomane, homoseksulace, žene u crnom, kao i sve one koji su se izmetnuli iz jata/gnezda… Srećom, organska misao je sada, čak i u Srbiji – na izdisaju.

## *Protivurečnost kao razlika*

Pretpostavimo da su načela, kao ono *bezuslovno*, moguća samo pod uslovima koji ne narušavaju sopstvenu *bez*-uslovnost. Taj iskaz, za sada, deluje apstraktno. Ali on je, ovde, potreban iz konkretnih razloga koji će uskoro biti jasni. Pošto ne narušava *bez*-uslovnost, uslov *x* u odnosu na bezuslovno *y* nužno ostaje – spoljašnji. Recimo, to bi bio spoljašnji okvir,

kontekst ili indiferentna okolnost u kojoj se pojavljuje bezuslovno *y*. Očigledno, taj okvir (kontekst, okolnost), iako bi morao biti materijalno-konkretan, ipak bi se (u jeziku) predstavljao (re-prezentovao) jednom značenjskom prazninom koja (kao prazna jezička konstrukcija, tj. izvesno *ako*) onogućuje da – *ako* je nešto bezuslovno ono bude bezuslovno. Time se, naime, omogućuje da *bezuslovno* $\supset$ *bezuslovno*. Što, naravno, može da se shvati i kao stav identiteta, ali i kao tautologija: bezuslovno je bezuslovno. Bezuslovnost istine (a time i svih načela ukoliko su istinita) garantovana je istinitošću (jezičke) tautologije i (logičkog) načela identiteta. Domašaj analitičke teorije koja otuda proizlazi, bez sumnje, nije krupan. Videli smo već da su tautologije bezuslovno istinite. One su, naravno, jezički ekvivalent logičkog stava koji cilja na identitet. Pri tom, u živom jeziku ni tautologije ni identiteti ne mogu da spreče pojavu rascepa, jaza, protivurečnosti u pojmu *istine* i *istog*.

Pod kojim uslovima se javlja taj rascep? On se javlja onda kada je unutrašnja referenca iskaza usmerena na podudarnost (identifikaciju) sa spoljašnjom, a rezultat ipak nudi nepodudarnost i nesaglasnost. Recimo: nešto bi trebalo bi da bude spojivo, kompatibilno, sapripadno, koherentno, jedinstveno i jedno – a to ipak nije! Tamo gde nema potrebe za koherentnošću, tu ne može biti ni nesaglasnosti. Tu imamo, samo, *razliku*. Budući da u logici imamo načelo prtivurečnosti iz toga bi, možda, mogao da se izvede zaključak da ispravno mišljenje računa s *jednom* istinom i *jednom* mudrošću.

Međutim, načelo protivurečnosti (A nije ne-A) može da se tumači na dva načina. Na to je ukazao još Branislav Petronijević (u *Stavu razloga*, 1898. god; v. *Metafizičke rasprave*, 1991, str. 44-48.) Naime, to načelo može da se shvati kao (a) stav koji (samo) potvrđuje identitet i isključuje sve drugo i, zatim, (b) kao stav koji potvrđuje (ne toliko identitet tog A, koliko) *razliku* između A i ne-A. U slučaju (b) načelo protivurečja nam, zapravo, kaže da (uvek) postoji i nešto *drugo*, odnosno da (u svemu) postoji izvesna složenost (mnoštvenost, pluralizam) koja je nesvodiva na "bezodnosno jedninstvo", odnosno, grubo rečeno, na puku tautologičnost svega što jeste. Zato, smatra Petronijević, načelo identiteta ne može da se shvati kao prvo načelo logike i filozofije, a to takođe znači da filozofija ne može da se *svede* na logičku analizu bilo čega... Jer, "stav protivurečnosti A nije B (B kao pozitivan izraz za non A) je, dakle, nasuprot stavu identiteta, sintetički sud, pošto je odnosni

sud, u kojem je izražen odnos prema dvema tačkama odnosa" (str. 46). Problem se javlja onda kada se od nečega *različitog*, nečega što ne može da se mislu isključivo u analitičkom ključu, očekuje potpuna i ne bilo kakva nego, upravo, analitička (u krajnjoj instanci: tautološka) koherentnost. Tada se i razlika, recimo, između dve istine ili dva tipa istine, shvata kao protivurečnost ili kao nedopustiva kontradikcija.

Dakle, ako načelo protivrečnosti nije samo i isključivo potvrda načela identiteta, onda i protivurečnost između (različitih) istina ili tipova istina nije, bar ne nužno, nešto *nedopustivo*, jer može da bude i (sintetička) potvrda ili afirmacija *razlika* između njih. Ali, s druge strane, mišljenje koje bi htelo da se ravna prema načelu identiteta kao *dominantnom* načelu, pre ili kasnije bi završilo u ispraznim tautologijama. "Što je odlučujuće protiv stava identiteta kao najvišeg načela saznanja – jeste to da se njemu, ako se stav protivurečnosti ukloni kao nešto sasvim drugo od njega, ne može dati nikakav sadržaj mišljenja" (47-48). Prema tome, nasuprot reduktivnom, identitarnom tumačenju stava protivurečja Petronijević daje prednost jednom tumačenju koje afirmiše razlike, koje *u* ili *iza* protivurečja vidi moguće razlike. Bez sumnje, ta *diferencijalna* interpretacija stava protivurečja bi zasluživala mnogo širu tematsku obradu nego što je to, ovde, moguće. Ipak, ova interpretacija stava protivurečja, koja je na posredan način i interpretacija načela identiteta, a možda i svakog drugog načela, ukazuje na činjenicu da se svaki bezuslovni konstrukt (identitet) pojavljuje u izvesnom diferencijalnom okviru/okruženju, da je umrežen u njega, ta da je, zato, svaka, čak i analitička berzuslovnost uvek uslovljena nečim drugim, različitim. Ili, što se svodi na isto: da nikad nije apsolutna.

## *Umetnost bez filozofije*

U moderni su postojala različita, često isključiva, nametljiva ili neprikosnovena, najčešće „avangardna" merila za procenu dela likovne umetnosti. I to je bilo tako sve dok slikarstvo nije počelo da zapada u seriju ozbiljnih i neozbiljnih kriza. Tim krizama uzdrman je ne samo presto, mesto usredištenja likovne umetnosti, nego i prenosnik likovne „poruke" – belo, preparirano platno – koji je posao-prenošenja te „poruke" obavljao na najbrži, najagilniji način. Sve u svemu, uzdrman je nemi, ćutljivi, samorazumljivi primat slike u poretku likovne umetnosti. U svakom slučaju,

iskorakom iz slike (ili „belog platna“) izgubljena je osobena, vizuelno-likovne teritorija...

Budući da nije navikla da govori, u trenicima krize, slika nije mogla lako da re-definiše svoj status. To je ključna posledica njene krize, posledica koja se dodatno-neugodno reflektovala na sam status likovne umetnosti. Jer, posao redefinisanja statusa nije mogao za sliku da učini bilo ko „spolja“, dakle ni estetičar, ni teoretičar, ni ideolog, ni filozof. U samoj moderni, slikar je pokušavao da preuzme, manje ili više neuspešno, ulogu sopstvenog filozofa: počeo je da piše manifeste, programe, nacrte... Time se ipak nije promenio status slike kao slike izvesnog, „svog“, subjektivno, samozakonito profilisanog sveta. Za upad koncepta u prostor umetnosti – što je bio događaj koji je uzdrmao *nemi* status slike – trebalo je da se formira izvesna *predstava* (nju prvi put imamo kod Dišana, što, svakako, znači da je ta predstava imala osobenu, subjektivnu genealogiju) po kojoj je status slike, uključujući tu i priču (manifest itd.) o njenom statusu, *sudbinski zastareo*. Tradicionalna (kako klasična tako i moderna) slika bila je osuđena da lagano odumire (kao stari zanat koji pada u zaborav), ako već nije bila osuđena i na trenutnu smrt. U toj situaciji, iskorak iz slike javlja se kao uslov *sine qua non* redefinisanja umetničkog statusa umetnosti i, zatim, kao uslov svakog budućeg, inovativnog kretanja umetnosti...

Sve to je proizvelo još jedan, nimalo zanemarljiv efekat. Naime, rečena kriza je samu umetnost dovela u situaciju da ne može da bude zadovoljna efektima *kritičkog* posla, na fonu tradicionalnih, *likovnih* merila. Otuda se javila nužnost da se etablirana merila *preispitaju*. To preispitivanje morali su da na sebe preduzmu, najpre, sami umetnici, naprosto zato što su stara merila, kao i stare institucije, po običaju, bile podložni otporu, inerciji, konzervativizmu. No, da bi sami umetnici mogli da se upuste u prevrednovanja etabliranih merila, oni su, ujedno, morali da raskinu sa likovnim/vizuelnim „prtljagom“ koji im je u nasleđe ostavila *moderna*. Zato je izvesna de-vizuelizacija ili de-materijalizacija umetničkog dela bila, takoreći, obavezujuća procedura. Tako je dobijena nova umetnost s implicitno datim novim merilima kritičke i teorijske procene vrednosti „dela“.

Ta nova, samoreflektujuća (ili: samoreferentna) umetnost najpre je nazvana *konceptualnom umetnošću*. Njoj estetika, kritika i teorija/filozofija više nisu bile potrebne, pošto je sama odlučivala o statusu vizuelne

umetnosti. To je, generalno uzev, ostavilo traga na umetnost koja je iskoračila iz slike i stupila na jednu potpuno novu teritoriju, da bi se onda (reč je o artističkom kretanju koje je danas postalo skoro predominantno), bavila uslovima i granicama umetničke prakse u datom kontekstu/stvarnosti. Tu u stvari imamo početak kontekstualne umetnosti.

Ta umetnost više nije konceptualna umetnost u strogom ili čistom smislu te reči, ali je svoj pristup vizuelnoj ravni još uvek upotpunjavala slobodnom upotrebom koncepta... Međutim, kontekstualna umetnost se ne zadovoljava samo artističkom autonomijom, odnosno samozakonitom ili samodovoljnom konceptualizacijom, već teži izvesnoj *intervenciji* u stvarnosti. Možda je to još jedna umetnost koju pokreće *utopija*, samo sada ne ona tradicionalna utopija koja teži kritičkom preobražaju postojećeg, već utopija nemogućeg, mesta koje podriva, razdelotvoruje stvarnost i pri tom joj ništa ne obećava. Pa ipak, i to optiranje za intervenciju u stvarnom, ukoliko ne želi da bude puko koketiranje s datošću ili srozavanje na izvesne svrhovitosti i ritmove te stvarnosti, ne može da ne nosi u sebi, makar implicitno, jedan koncept artističke re-interpretacije stvarnog, a time onda i samog statusa umetnosti.

Ako je implicitna ili eksplicitna prisutnost koncepta kao „mehanizma" samodefinisanja umetnosti u savremenoj umetničkoj situaciji *neizbežna*, onda to, ujedno, znači da toj situaciji više kritičar, teoretičar, ideolog ili filozof nisu potrebni. Njihovu funkciju sada obavlja sam artistički koncept i, naravno, oni koji taj koncept zastupaju (re-prezentuju), dakle, umetnik, kustos, kurator itd. Ipak, ostaje još samo pitanje koliko je to opravdano. Jer, odavno postoji maksima koja glasi: sloboda nije isto što i samovolja. Pa ako je u konceptualnom samodefinisanju umetnosti reč o slobodi, a ne o samovolji, onda je tu reč i o izvesnoj *odgovornosti*. A tu gde imamo odgovornost tu je nužna i upitnost. Nužno je prisustvo drugog koji pita. A to znači da filozof, teoretičar i kritičar ipak neće moći, bar ne do kraja, bez rđave savesti da se eliminišu...

### *Predah dekonstrukcije*

Naravno, čak i kada bi Deridine knjige i tekstovi bili, posle autorove smrti, sačuvani samo u „zakonom utvrđenim depoima biblioteka" (to je hipoteza koju razmatra i sam Derida), sve bi to i dalje bio pisani trag. Ili,

kako bi „otac dekonstrukcije“ rekao: *pismo u užem smislu*. Mi bismo onda, naravno, mogli reći da je tu i *dekonstrukicija* prisutna u učem smislu. Odnosno, da nam je tu dat izvestan možda i neizbrisivi *trag nastanka dekonstrukcije*. Da li iz tog traga dekonstrukcija i dalje, posle Deridine smrti, razastire svoje zračenje u jednom nepreglednom polju *pisma u širem smislu*? Možemo li, danas, uopšte i misliti dekonstrukciju mimo njenog (deridijanskog) pisanog traga? Bez obzira na svoje zračenje, to bi još uvek bilo pismo, tekst, trag u užem smislu, pa i sama dekonstrukcija u užem smislu. Naime, svaki pisani trag dekonstrukije će uvek biti samo dekonstrukcija u užem smislu. A s pozicije tog užeg smisla, mogli bismo reći da je i sam Derida, zajedno sa svime što je napisao i objavio, morao biti samo Derida u užem smislu. I da bi, prema tome, tu njegovu poziciju, njegovu *prisutnost* unutar dekonstrukcije bilo krajnje opasno fetišizovati ili obogotvoriti, jer to bi bio protiv-dekostruktivni gest ukoliko, naravno, dekonstrukciju shvatimo u širem i, zapravo „neuhvatljivo“-širokom smislu.

Očigledno je sada da raz,išljati o „temi“ *dekonstrukcija posle Deride* na neki način zavisi od razlike koju je sam Derida ustanovio između užeg i širem pisma, teksta, traga... Ta razlika se pojavljuje iza leđa svim tekstovima, uključujući tu i Deridine, dekonstruktivne. Zato, čini nam se, kako god da stvar obrnemo, da su dekonstrukcija, mišljenje rAzlike, pismo, tekst, trag, pa i sam Derida (na kojeg se osvrćemo), uvek dati u užem smislu, ali da u sebi nose i izvesnu perspektivu prekoračenja ili otvorenosti za uvek-širi, pa i nedosežni smisao. Pa ako bi Deridin tekst uvek samo čitali u užem smislu, onda i pored najtačnijeg ili najpreciznije čitanja, ostali bismo zarobljenici jedne prećutne metafizike, metafizike teksta u užem smislu. Taj „argument“, u izvesnom smislu, pogađa svako naše čitanje. Mi svako čitanje moramo, na prvom mestu, da uperimo protiv samog čitanja, protiv njegove fetišizacije. A to nije nimalo laka stvar! Akademizam u filozofiji, pa i drugim znanjima, usmerava nas u potpun suprotnom pravcu, koji se po pravilu pokazuje kao jalov.

Naravno, sad se postavlja pitanje: od čega zavisi hoćemo li „u rukama“ imati pismo, tekst i dekonstrukciju ne samo u užem nego i u širem smislu? Odgovor je koliko jednostavan, toliko i nezgodan za razumevanje. Ako širi smisao pisma, teksta i deridijanskog duha, duha (ili: sablasti, aveti, bauka) dekonstrukcije, od *nečega* zavisi, onda to ne bi ni bio njegov širi smisao, jer širi smisao se ovde definiše kao ono što nije nikada dovoljno

široko, jer je dekonstruktivna širina nedosežna! Recimo to i ovako: dekonstrukcija u svom najširem smislu (ako takvog ima) *ne zavisi od ničega*! Dekonstrukcija je, dakle, ne-zavisna ili nezavisnost sama. Ona je ono drugo, rAzličito od zavisnosti, uslovljenosti ili determinisanosti. Ona je u sebi, pred sobom – neuslovljena bilo kakvom heteronomijom. Ona je, čak bismo mogli reći, kontingentna, slučajna, naravno, ukoliko je slučajnost ono drugo od nužnosti ili od dovoljnog metafizičkog razloga. Eto zašto dekonstrukcija ne zavisi ni od Deride, niti od njegovih knjiga, tekstova, iskaza, formulacija shvaćenih kao dovoljan Razlog nje same. Naizgled paradoksalno, mogli bismo reći da Derida nije *dekonstruktivist*! Njegova dekonstrukcija nije ničim određena ili nadodređena (nad-determinisana), već je igra stalnog pomeranja smisla izvan njegovih pozitivnih određenja i granica.

Sam Derida bi na ovom mestu taj pomak, to iskliznuće smisla u pravcu drugog, mogao da okarakteriše na veoma različite načine, što bi, manje-više, zavisilo od konteksta (ili: teksta) u kojem se taj pomak/iskliznuće događa. Ali bez sumnje najmarkantniji način da se to obavi dat je u zaćuđujućoj Deridinoj tvrdnji da je dekonstrukcija u stvari – pravda. Kako je to moguće? Bez sumnje, moguće je samo zato što Derida i samu pravdu shvata u širem, odnosno najširem (= nikad dovoljno širokom) smislu, što znači s one strane njene usidrenosti u dato, pozitivno pravo. Zato je pravda ono čega nikad nema dovoljno. Ona je čisti nedostatak. Ona nikad nije *tu* gde smo mi ili nikad do kraja. Pa tako, pravda nije svodiva ni na datost ili prisutnost jednog pravnog ili filozofskog teksta, dakle, nikad usidrena u bilo kom tekstu u užem smislu i pogotovu ne ako taj tekst/papir počinje sa nekim načelima.

Dakle, moguće je i o samoj pravdi govoriti u užem i u žirem smislu i između ta dva smisla postoji napetost koju dekonstrukcija prepoznaje i u kojoj optira za odgođeni i odgađajući koncept pravde. Dekonstrukcija se, rekao bi Derida, razastire ili širi u pravcu tako shvaćene pravde koja uvek ima značenje izmicanja i drugog, a nikad usidrenog i istog. Njeno širenje je igra stalne odgođenosti ili stalne deteritorijalizacije predstava, smisla, slika, pojmova i istine. Dekonstrukcija nije samo podrivanje logocentričke saglasnosti, konsenzusa ili umišljene koheterntnosti, već je i produbljivanje same dekonstruktivne operacije, ukoliko je ova, kojim slučajem, sklona da se zaustavi u ravni neke kodifikacije, zarobljenog pisanja ili strogog teksta, i

sve to, naravno, u užem smislu. U stvari, to zaustavljanje se uvek profiliše kao žrtvovanje dekonstrukcije, žrtvovanje igre i odgode smisla. Pitanje je, samo: ima li *pravo* onaj koji se bavi dekonstrukcijom da u jednom trenutku, na nekom mestu, *predahne*? On na to, bez sumnje, ima pravo, ako je u pitanju individuelno rešenje i individualni gest. S tim što nam taj predah ili zaustavljenje u radu dekonstrukcije/pravde ne nudi pravo na jedan zauvek zaustavljeni, kodifikovani smisao koji samu pravdu reintegriše u pozitivno zakonodavstvo i pozitivnu praksu.

### *Nije mistično kako istina jeste, već da uopšte jeste*

Po Aristotelu, pravo znanje započinje sa prvim neposredno datim načelima (principima) i zatim se nastavlja putem procedura dokazivanja. Pri tom, pisac *Organona* (v. odeljak: *Shvatanje principa*) ne propušta priliku da postavi pitanje: da li je uviđanje prvih/neposrednih načela isto tako nauka kao što je i rasuđivanje putem dokaza nauka? Bez sumnje, načela se ne izvode iz znanja-putem-zaključivanja, naprosto zato što je njihovo prethodno postojenje uslov da se sa znanjima-putem-zaključivanja uopšte i krene. Ali, kako ili čime se onda stiče znanje o načelima? Jedno je sigurno: taj posao ne obalja nauka. Jer, po Aristotelu, to je takva vrsta saznanja koja je, zapravo, "istinitija od nauke". Nju Aristotel naziva *intuicijom*. Zašto intuicijom? Zato što je ta intuicija "princip samog principa". Dakle, Aristotel odbacuje ideju da postoje nauka ili istinito zaključivanje o načelima. Nauka i zaključivanje se samo *služe* već gotovim, intuicijom donetim načelima. Takođe, mišljenje i rasuđivanje ne mogu da budu osnova za sticanje uvida u načela, jer su te dve moći pogrešive, dok su načela po sebi, a to znači po sopstvenoj intuiciji, istinita i pouzdana.

Očigledno je da je ovo Aristotelovo shvatanje ne samo produbilo potonje razlikovanje između nauke i filozofije nego je, na neki način, ostalo aktuelno sve do danas. O toj aktuelnosti svedoči, recimo, Raslova tvrdnja iz *Problema filozofije*: "Naše neposredno znanje *istina* možemo nazvati *intuitivno* znanje, a tako saznate istine *samoočigledne* istine. Te istine obuhvataju one koje samo izlažu ono što je dato čulima, kao i izvesna apstraktna logička i aritmetička načela i (mada sa manje izvesnosti) neke etičke iskaze. Naše *izvedeno* znanje istina sastoji se od svega što možemo da dedukujemo iz samoočiglednih istina pomoću samoočiglednih načela

dedukcije. Ako je ovaj prikaz tačan, sve naše znanje istina zavisi od našeg intuitivnog znanja" (v. kraj desetog poglavlja).

Ali, po Raslu pojam (teorija) *istine* ne može da se zasnuje samo na *samoočiglednim istinama*, pošto istina "mora da ima mesta i za svoju suprotnost – neistinu" (v. dvanaesto poglavlje). Pri tom, Rasl ne kaže da li i intuitivna znanja bazirana na samočiglednosti moraju u sebi da imaju mesta za svoju suprotonost, za neočiglednost i neistinu. Drugim rečima: da li ono što može da se smatra bezuslovnom istinom na osnovu svoje "samoočiglednosti" ipak, ipak, ima u sebi mesta i za pojavu neistine? Da li dvojstvo istina/laž prestaje tu gde počinje intuicija bezuslovno istinitog ili ono ipak nekako obuhvata i ti intuiciju?

Cilj ove analize nije to da se Rasl uhvati u nekavoj kontradikciji, već da se ispita odnos *bezuslovnih* (Raslovom terminologijom: *samoočevidnih*) i *uslovnih* istina. Uslovne istine su one koje zadovoljavaju neka merila, pa ako ih ne zadovoljavaju onda nisu istine. Dakle, merila (kriterijumi) istinitosti nužno podrazumevaju dilemu između istinitog i lažnog, dok bezuslovne istine tu dilemu isključuju. Sada se postavlja pitanje: da li *uslovne* istine naprosto isključuju *bezuslovne*? Po toj hipotezi jedina bezuslovna istina bi bila da nema bezuslovnih istina. Ipak, i to je samo hipoteza. Da bi postala uverljiva za nju bi se morali iznaći dobri razlozi. Ali, svet bez bezuslovnog je svet bez razloga, tj. kontingentni svet u kome su razlozi uvek drugi, svet koji se ne da zaustaviti (sem, možda, privremeno) u razlogu bilo koje "samoočevidnosti".

Po Raslu, *ako* je nešto istina, onda je i sve što putem ispravnog zaključivanja sledi iz te istine takođe istina. Problem je u tome što mi nikad ne znamo da li je nešto *zaista* istina, te zato sve što sledi iz tzv. *ispravnog zaključivanja* nikad nije apsolutno istinito. Sve to i dalje ostaje bar malo sumnjivo, tj. ostaje trajno podložno uslovnosti tog neizvesnog, nepouzdanog, nezauzdanog *ako*. Ma koliko "pametno" izgledalo neko zaključivanje, ono može da nas i te kako obmane u vezi sa svojom "istinitošću".

Sada bismo mogli reći: to što važi za zaključivanje, važi i za svaki drugi način potvrđivanja nečega kao istine. Moglo bi se, čak, reći i sledeće: ako je nešto istina onda je to bezuslovno istina. Dakle, ne samo: ako je nešto istina, onda je ispravno zaključivanje koje iz njega sledi takođe istina nego i sledeće: ako je nešto istina onda je to bezuslovno istina. Ali, šta to znači? Šta

znači ovo hipotetičko *ako*? Ako su sve istine, uključujući i one "samoočigledne", u stvari kontingentne, tj. "oslonjene" na svet koji je svet kontingencije, onda je svaka istina trajno hipotetična. I posle najačeg "dokaza" i najveće "samoočiglednosti" istine u svojoj "temeljnoj" uslovnosti, ostaju – hipotetične. Ali to hipotetičko *ako* još uvek sadrži u sebi jednu formalnu nužnost, koja glasi: istina nije ne-istina, jer suprotno bi protivurečilo načelu protivurečja. Međutim, u svetu kontingencije ova nužnost ne važi. I gde onda ona važi? Nije li ona puka spekulacija? Zašto bi nešto *moralo* da bude istina unapred (bezuslovno ili, čak, dogmatski) da bi ono samo i njegove konsekvence moglo da se potvrdi kao istina, upražnjavanjem nekog merila, recimo pomoću dokazivanja, putem empirijske evidencije i tome slično? Po toj *hipotezi*, nešto mora da bude bezuslovna istina da bi moglo da se potvrdi kao uslovna (= pod izvesnim merilima data) istina... Ali, to ne može da ide dalje od hipoteze, od jednog kontingentnog *ako*.

Parafrazirajući ovde Vitgenštajna (koji govori o svetu) mogli bismo reći: nije mistično *kako* istina jeste, već *da* jeste. Mistična je njena bezuslovnost. Danas je ta mističnost utoliko pre izazovna ako znamo da svet istine ili istina sveta mnogo više performativna nego konstativna. Performativna uslovnost kroz koju se konstituiše istina ipak ima isti taj problem kao i konstativna istina. Naime, i u njoj nije mistično kako istina jeste nego da jeste. S tim što je u performativnosti još mističnije, ako tako može da se kaže, to *da* istina uopšte jeste to što jeste, i štaviše, da to što jeste – bezuslovno jeste.

## *Doba rasredištenja*

Živimo u dobu rasredištenja. Samo to ne znači da ne postoje izvesni pokušaji novog usredištenja... Ipak, danas više ne postoji satrahopoštovanje prema ideji usredištenja. Nekada se usredištenje uzimalo kao fatalna tendencija ili kao nedodirljiv poredak. Zatim je došlo (moderno) vreme u kojem je avangardizam odbacivao postojeći ili tradicionalni poredak/tendenciju, s idejom da se on zameni korenito boljim ili utopijskim. Pri tom, naravno, u sam princip usredištenja nije dirano! Konačno, danas je izgubljena bezrezervna vera u usredištenje. Zašto je to tako?

Pogledaćemo to iz perspektive teorije reprezentacije. Više ne postoji privilegovana tačka interferencije različitih oblika predstavljanja. Neoliberalni koncept razmene je od samog početka bio u krizi, mada se to još nije znalo! Ljudstvo u njega sada više nema bezrezervno poverenje. Mada naravno postoji strah. Bezobalna razmena je prestala da bude legitimaciona osnova za priču o kraju velikih priča. Ona i sama može sada da se ubroji u propalu veliku priču... Ali, šta ostaje posle konsekventno sprovedenog kraja velikih priča? Da li je tako nešto uopšte moguće? Ovo pitanje može da se formuliše i ovako: šta se gubi činjenicom da više ne postoji privilegovana tačka interferencije različitih praksi predstavljanja? Šta se dešava ako imamo haos reprezentacija? To je pitanje za svakodnevnu upotrebu! Umetnost njega ne može da zaobiđe. Može li etika?

Kakve su posledice toga da više ne postoji holistički lik umetnosti? Taj *udes* (ako je to udes, ako nije sreća!) eufemistički se danas prikazuje kao *nepreglednost* savremene umetnosti. Ali, konsekvence ove raspršenosti su strukturalne ili, još preciznije, diferencijalne. To najpre znači da mi više u jednom umetničkom delu ne možemo da prepoznamo čitavu umetnost, umetnost u njenom identitetu ili njenoj suštini. Ne postoji jedan, unapred dati, u nekom prenosniku predstavljanja usidreni i privilegovani Oblik/Uzor umetničkog.

Ali, šta se gubi činjenicom da više ne postoji usredištenje u privilegovanom prenosniku predstavljanja? Gubi se čvrst okvir, ram. Umetnost zapada u sferu rasplunutosti. I dokle, onda, to može da ide? Da li umetnost još uopšte može da se nazove osobenim oblikom predstavljanja (oblikom koji poseduje moć samoprezentacije), osobenim u odnosu na sve druge, ne-umetničke oblike? Ako bi se ta osobenost izgubila, ako bi ona prestala da bude univerzalno obležje umetnosti, onda bi pojam arta bez sumnje bio temeljno uzdrman. Zato osobenost umetnosti nije moguće poreći, a da se, time, ne porekne i sama umetnost. Pa ipak, to ne znači da ta osobenost postoji kao *unapred dati*, *esencijalni* oblik predstavljanja (sa svojim nužnim prenosnikom, medijem). Ne, ona postoji upravo kao učinak interferencije različitih praksi predstavljanja u umetnosti. Umetnost nikada nije bila u toj meri otovorena za upad najrazličitijih spoljašnjih oblika predstavljanja u nju, kao već konstiuisanu artističku sferu. Zato se može reći da je danas ona takoreći prazno mesto, fikcionalna tačka interferencije različitih (društvenih) praksi. Odnosno sama interferencija različitih praksi

predstavljanja je, sada, postala „privilegovani“, jer „prazan“, oblik artističkog (samo)predstavljanja.

Ova u isti mah osobena i univerzalna (jer u osnovi prazna, ničim predeterminisana) interferencija različitih praksi predstavljanja ne može da se shvati kao još jedan gubitak *umetnosti*, još jedna njena smrt. Mada bi konezrvativni čuvari tradicija to priželjkivali. Ona ne može da se shvati ni kao potvrda novog instrumentalizma, gde onda nastupa povratak umetnosti njenom izvornom značenju *veštine* (*techne*, *ars*) koja se ni po čemu ne razlikuje od drugih veština/praksi predstavljanja... Funkcija interferencije koju obavlja umetnost *nesvodiva* je na predmetni nivo interferiranja. Baš kao što funkcija predstavljanja nikada nije bila svodiva na ono predstavljeno ili predstavljivo. Umetnost je osobena „tačka“, „prazno mesto“ u kojem se interferiranje praksi predstavljanja vrši. A samo interferiranje je, na meta nivou, svojevrsno predstavljanje, prezentacija, zastupanje tih, na predmetnom nivou, raspoloživih praksi predstavljanja.

Prema tome, *nomos* umetnosti nije nešto što se jednostavno raspršuje, gubi unutar interakcije umetničke prakse s drugim praksama predstavljanja (mada tako neki put izgleda kod manje talentovanih umetnika). Još manje je moguće da se taj *nomos* „prihefta“ uz neki koncept *služenja*, bilo da je reč o služenju ideologiji ili tržištu. Nema novog instrumentalizma. Tj. ima ga, ali onda više nema umetnosti. Ili, što se svodi na isto, ima pritvorne, patvorene, „slugeranjske“ umetnosti, kako bi, bez sumnje, rekao Niče. Najhitniji zadatak savremene estetike je u tome da se njoj vrati kritička dimenzija koja bi reafirmisala samozakonito kretanje umetničke interferencije različitih praksi predstavljanja, tj. različitih modela drugozakonitosti. Upad umetnosti u druge, „tuđe“ oblike predstavljanja ne može da bude nikakvo služenje, kao ni sopstveno gubljenje u drugozakonitosti (heteronomiji), jer bi se u tom slučaju izgubila i sama umetnost.

## *Tajna lišena odgovora*

Najveća tajna je ono što nedostaje. A šta to nedostaje? Ono što je tajna. Ali, do tog odgovora treba tek doći.

Za početak, moguće su dve relevantne hipoteze. Jedna je antropološka i ona je na radikalan način razvijena u teorijskoj psihoanalizi. Ta hipoteza glasi: nedostaje čovek, pošto je on, zapravo, ključni nedostatak. Naime,

čovek je subjekt koji se u (diferencijalnim) mrežama jezika (teksta, traga) postavlja kao „fundamentalni“ nedostatak. Naime, on nije fundament bez ostatka (koji samo treba da se spozna i ostvari), kako ga je videla ili priželjkivala metafizika subjektivnosti nego je, zapravo, ostatak bez fundamenta. Njegov temelj je bestemeljnost, nedostatak temelja i mesta.

Druga hipoteza koja razvija temu nedostatka upućuje na dekonstrukciju, kao implicitnu ili eksplicitnu kritiku logocentričke strategije onda kada ona privileguje poziciju označenog i referenta. Ova kritika je, bez sumnje, na najrelevantniji način artikulisama u misli Žana Bodrijara. Ključna hipoteza Bodrijareve misli glasi: nedostaje realno. Ili, što se svodi na isto: stvarni referent. Sam taj nedostatak nije benigan ili mestimičan, on je, po Bodrijaru, radikalan. Što znači: Realno je, naprosto, mrtvo. Posle Boga i Čoveka. Ostatak se, međutim, konstitiše kao hiperrealnost. Šta to znači? Možda bi trebalo reći: šta god da znači, to – *znači*. Ili: to znači samo i samo to *da znači*. Virtuelna realnost je realnost koja znači mnogo više od svakog referencijalnog značenja. Ali, ona nije odgovor na pitanje o tajni. Ona je, reklo bi se, čak, nipodaštavanje tajne. Sem, ako se hiperrealnost shvati kao neka vrsta zavođenja.

Ovaj obrt zastupa i sam Bodrijar. Zato kod njega čitamo: „Postoji nešto tajanstveno u spoljašnjosti, upravo zato što ne dozvoljava tumačenje. Ona ostaje nerešiva i nerazbirljiva.“ I kako, onda, da ovo shvatimo? Da realno i referent ili nisu mrtvi ili da, ako i jesu mrtvi, onda njihova smrt predstavlja jednu nedosežnu misteriju, tajnu? Već i sama moderna strategija podrazumeva, kaže Bodrijar, razaranje metafizičke spoljašnjosti i oslobađanje smisla. A biti radikalan u odnosu na spoljašnjost, izaći na kraj (samo, šta tu uopšte znači *kraj*?) s njom podrazumeva neku vrstu revolucije, makar ta revolucija bila i „kopernikanski obrt“... Pri tom, Bodrijar napominje: ja ovde „ne iskazujem nekakvu reakcionarnu nostalgiju. Jednostavno, pokušavam da iznova pronađem neki prostor tajne, jer zavođenje nije ništa drugo do ono zbog čega spoljašnjost kruži i kreće se kao tajna. Šta je zavodljivije od tajne? (...) Kao što je zavođenje izazov upućen poretku proizvodnje, tako je i tajna izazov upućen poretku istine i znanja“ (v. *Drugo od istog*, Bgd. 1993, str. 42). Tajna je izazov koji ostaje u nemogućem iščekivanju odgovora. Zato *lakovernost* tajnu shvata kao ono što podstiče na ne-odgovornost. Ali, odgovora i odgovornosti (pred memogućim, ne-odgovornim) nema jer da ih ima onda ne bi bilo tajne. Eto

zašto ni zavođenje, ni hiperealno, ni virtuelna realnost nisu odgovori.

### *Sapripadnost mišljenja i bića*

Standardna tumačenja Parmenidove misli polaze od stava da je identitet nešto što pripada biću, da je njegovo svojstvo ili njegova temeljna crta. Ipak, Hajdeger, u tekstu "Načelo identiteta" (v. *Mišljenje i pevanje*, Nolit, 1982), smatra da je Parmenidov naum znatno složeniji. Tako, Hajdeger nudi jedno originalno tumačenje čuvenog Parmenidovog fragmenta u kome se izjednačuje mišljenje i biće. Taj fragment se (obično) prevodi sa: ... *jer je (jedno te) isto: misliti i biti.*

Po Hajdegeru tu se, međutim, tvrdi nešto sasvim drugo od tradicionalnog metafizičkog shvatanja, po kome je identitet *nešto što pripada biću*. U samom tom fragmentu, u stvari, progovara prvobitna suština identiteta, njegovo počelo, načelo ili sama izvornost! – "mišljenje i biće pripadaju istom, potiču iz istog." Dakle, identitet je ono Prvo. On je počelo ili prvo načelo i to počelo/načelo kako mišljenja tako i bića. Ovaj povratak izvornom Parmenidu, takođe, legitimiše shvatanje o identitetu kao svojevrsnoj *sapripadnosti* čoveka (odnosno: mišljenja) i bića. To shvatanje *sapripadnosti*/*identiteta*, starije je od apstraktnog, metafizičkog shvatanja po kome identitet pripada svakom bivstvujućem, jer je i sam "temeljna crta bića".

Hajdeger ne misli da sapripadnost naprosto *ukida* apstraktni identitet. Ne, ona ga, pre bi se reklo – omogućuje! A ako stvar posmatramo obrnuto, onda moramo reći da nam metafizički koncept identiteta u izvesnom smislu zaprečuje pristup Parmenidovom shvatanju *sapripadnosti* (mišljenja i bića).

Zaista, reklo bi se da je Hajdeger uočio važnu nijansu. Nema biće nekakvu istovetnost (sa sobom) nego, izvorno gledano, sama istovetnost ima (ili: drži u svojoj vlasti) kako biće, tako i nas koji, na tlu bića, mislimo o biću. Ono do čega je Parmenidu i njegovim sledbenicima stalo, to nije – reći će Hajdeger – samo mišljenje ili samo biće nego upravo ova istovetnost mišljenja i bića. Identitet sveta u kojem su živeli! Celovitog ili, ako hoćete, globalnog sveta! Tek taj primarni identitet, koji je oslonjen na samoga sebe, dakle, ta sapripadnost mišljenja i bića omogućuje bilo koji drugi, po sebi apstraktni identitet. Mišljenje i biće su u našem svetu, opsednutom reklamama i turizmom, ipak najvažnije stvari i već zato je potrebno da se

njihova istovetnost posebno podvuče, a to je moguće samo ako se istovetnost postavi na rang načela ili onog Prvog.

Pri tom, motiv čitave te operacije koji može da se pripiše Parmenidu je – pravda. S pozicije tog motiva, potrebno je pomiriti zaraćene stvari: mišljenje i biće. Trebalo je naći sklad među njima. A to se pokazuje kao moguće samo ako se istovetnost/sapripadnost (mišljenja i bića) uzdigne na rang najvažnijeg načela filozofije: na rang same istine. Isto ili istina jeste samo Načelo ili ono prvo svekolikog mišljenja i/ili bivstvovanja… Šta da se kaže o takvom shvatanju/tumačenju Parmenida?

Važna ideja koja je implicirana Hajdegerovim tumačenjem glasi: iza teze o primatu bića krije se jedna još značajnija teza, o primatu identiteta. Identitet je, u stvari, načelo svih načela, pošto je on ono po čemu jesu sva druga načela, počev od bića pa do mišljenja, a pritom, naravno, preko istine. Ideja o sapripadnosti mišljenja i bića neutrališe rascep ili jaz koji se među njima stvara onda kada se polazi od primata bića, koje mišljenju prepušta pasivna uloga pratioca koji tu svoju "šargarepu" nikako ne može da dostigne. Ali, šta ako je ova sapripadnost više nalog (norma, fantazma) nego nešto što pripada biću? Šta ako je ona samo još jedna "šargarepa" koja podjednako ne može da se dostigne? Nazovimo je onda *logocentrička šargarepa*... Sve u svemu : šta ako mišljenje i biće nikad nisu bili niti će ikad biti *sapripadni*? Ili ako i jesu sapripadni, to mogu biti samo donekle? Nedovoljno.

## *Paradoks humanizma*

Humanista, zacelo, teži da ostvari (etičko) stanje u kome će čovek, s one strane svake instrumentalizacije, biti vrednost po sebi. Međutim, pokazalo se, u tegobnim okolnostima istorije, da on to može da ostvari samo tako što i sebe i druge (oko sebe) instrumentalizuje, upotrebljava (sve do samog žrtvovanja!) kao *sredstvo* za taj cilj. Angažovani čovek angažuje, dakle, i sebe i druge, instrumentalizuje, upotrebljava, raspolaže, koristi za ciljeve čiji praktični, instrumentalni momenat ukida (neposrednu) čovekovu autonomiju. Humanistički ciljevi mogu ljudima da *obećaju* autonomiju, ali onog trenutka kada oni od konkretnih ljudi traže da postanu sredstvo za njihovo ostvarenje, odnosno da se bore i čak žrtvuju za ta *obećanja*, oni ljude, neposredno uzev, lišavaju autonomije, odnosno podvrgavaju pod

izvesna heteronomna pravila istorijskog života. Humanizam veruje da će neposrednim odricanjem u sadašnjosti od onoga što se obećava u obećanju (= čovekova autonomija, samosvojnost, vrednost-po-sebi) ljudi, ipak, u budućnosti ostvariti obećano stanje. Humanizam se bori protiv stanja u kojima su ljudi instrumentalizovani; ali, on se bori na jedino mogući način: tako što ih takođe instrumentalizuje; s tim što je, ovog puta, reč je o *instrumentalizaciji-protiv-instrumatalizacije*. Da li je ta strategija ostvarljiva, ako ne u celini, onda bar delimično?

Ako se humanizam ogleda u tome da je čovek samome sebi najviša vrednost ili vrednost-po-sebi (= ona koja se ne može upotrebiti za nešto drugo), onda bi to trebalno da bude važeće uvek kada je u pitanju neki *slučaj*. Ipak, nasuprot takvom konkretnom humanizmu koji uvek završava u izvesnoj prisili, ako ne i nasilju, moguć je apstraktni humanizam koji se oslanja isključivo na um i na svetost. Um je čovekova sposobnost da putem refleksije uviđa ono što je opšte. Ali, kada se um suoči sa zadatkom da mora da izmajstoriše jedan zaista konkretno-opšti ili potpuno koherentni koncept humanizma, pokazuje se da on tu može da ponudi samo apstrakcije koje u stvarnost ne mogu ničime da se zakrpe… Naravno, uvek je moguće da se ono što je u stvarnosti disonatno, što je "remetilački faktor", dakle, čovek-nasilja, ukloni, potisne i uništi, ali opet samo i samo – nasiljem. Um je tek putem zaborava nasilja u stanju da na koherentan način misli stvarnost, ali to je, onda, stvarnost koja u sebi *gubi* stvarnost. Dakle, izgubljena stvarnost.

Govoreći o *pobudama čistog praktičkog uma* Kant tvrdi: "čovek je, istina, ne-svet, ali mu čovečnost u njegovoj osobi mora biti sveta" (*Kritika praktičkog uma*, Beograd, 1979, str. 105). Kako pomiriti ono ne-sveto, sa svetim? Čini se da takvog pomirenja nema. Protivurečnost, rascep i jaz ostaju u čoveku kao nerazrešena i nerazrešiva pometnja. Kant bar vidi u čemu je problem: "U celom svetu se sve ono što čovek hoće i nad čim vlada može upotrebiti i jednostavno kao sredstvo; samo čovek, a s njime i svako umno stvorenje, jeste *svrha sama po sebi*." Da li sam Kant rešava ovaj problem? Po njemu se, naime, rešenje sastoji u izvesnom kompromisu između instrumentalnog i intrinsičnog. Ovaj kompromis sastoju se u tome da je svaki subjekt dužan da se rukovodi ne samo instrumentalizmom i heteronomijom nego i zakonom autonomije subjekta, a to znači da je dužan da subjekta "nikada ne upotrebljava samo kao sredstvo, neko istovremeno kao svrhu" (*isto*). Nije li to rešenje u stilu: malo ovog i malo onog? Ili: malo

manje ovog, malo više onog? Kant kaže: ne samo kao sredstvo, nego *istovremeno* kao svrhu. Problem je upravo u tome što jedna stvar ne može *istovremeno* da bude i sredstvo i cilj (po sebi).

"Svemu ima vrijeme", kaže *Knjiga propovednikova*, "i svakom poslu pod nebom ima vrijeme." Ali, mogu li vreme na zemlji (profano) i ono na nebu (sveto) da budu *istovremeni*? Čini se da dve kontradiktorne stvari ne mogu biti jedna ne-kontradiktorna stvar. Realna delovanja i idealni nalozi ne mogu da se na istom mestu u isto vreme pomirljivo sintetizuju. Čisti humanizam je čista svetost i čista pravda – dakle, uslovnost koje nikad i nigde *nema*. Ta uslovnost je nešto za čime možemo, jedino, da čeznemo, s nadom bez nade da ćemo je ikada dostići. Jedno takvo duhovno i emotivno stanje je, nekim ljudima, u pojedinim trenucima, bez sumnje – neophodno. I to se, onda, zove moral. Ali, problem je u tome što apsolutna (umna) saglasnost moralinih i ne-moralnih bića nije moguća, tako da to onda dovodi u pitanje "najviši cilj" o kome (*čisti*) humanizam govori. Pa ako najvišeg cilja u nekom apsolutnom smislu nema, onda je on još samo deo jedne etike koja uvek pomalo šuplje ili, kako bi rekao Hegel, loše-beskonačno odzvanja (mada pritom, a suprotno Hegelovom verovanju, ni dobre beskonačnosti – nema), jer je sazdana od jednog nikad do kraja ostvarivog *treba-da*. Zato, nije čudo što stvarni čovek suviše često nema nikakvu potrebu za etikom/humanizmom ili ako je ima, ima je u sasvim ograničenom smislu.

## *Pregovaranje s nepredstavljivim*

Nije reč o tome da nema transcendencije shvaćene kao svet po sebi, da postoje samo reprezentacije bez referenta; niti je reč o tome da se svet svodi na predstavljanje, na sliku sveta. Najzad, nije reč ni o tome da je materija – po Bergsonovom shvatanju – zapravo, skup „slika" (šta god da reč slika tu znači). Razlika između sveta i predstava/slika i dalje postoji, pre svega zato što je svet jedno traumatično mesto, izvor naše nesaglasnosti sa nama samima i sa njim samim, tj. samim svetom (po sebi). Svet o kojem govorimo i koji je uključen u naše simboličke artikulacije nije nešto sasvim drugo ili suprotno od procedure predstavljanja/reprezentovanja/oslikavanja. On se predstavljanju nudi u isti mah kad ga i odbija, jer *za nas* nema sveta koji već nije re-prezentacija, nesvodiva na njegovu prezentnost, prisutnost, prozirnost; nema predstave sveta koja već nije višestruko posredovana

interferentnom stvarnošću predstavljanja. Zato je svako predstavljanje uvek izvesna međudejstvo, interakcija različitih modusa predstavljanja. Uvek je reč o (diferencijalnim) *odnosima* predstavljanja. Bez tog mehanizma ponovne-prezentacije (re-prezentacije) sveta mi ogoljenom svetu (svetu „po sebi“) ne bi mogli da pristupimo čak ni kao iluziji. To je tako zato što naše re-prezentacije nisu pogled bačen na nešto spolja, na nekog apsolutno spoljašnjeg, antecedentnog referenta, nego je to, uvek, pogled jednog predstavljanja u drugo predstavljanje. To što svet po sebi jeste, za nas, naprosto, nije *ništa*, jer ako je on dat po sebi onda nije dat za nas i obrnuto... Ali, mi moramo da računamo sa ne-u-računljivošću sveta. Svet po sebi je neuračunljivi haos i mesto mnoštva neistovetnosti sa sobom koje nikakvo predstavljanje/oslikavanje – ma koliko logocentrički strogo bilo usmereno – ne može da iscrpi, kolonizuje i pronikne bez ostatka. Svet po sebi je haos zato što ono što je najvažnije u njemu može da bude samo *ostatak* u koji nikad nećemo moći da proniknemo.

Savremena umetnost zna da van tih interakcija u kojima se predstave susreću i razilaze, prepliću i raspršuju nema, u epistemološkom ključu, nikakve apsolutne uporišne tačke koja bi, onda, nudila rešenu enigmu istinitog predstavljanja. Mi smo bačeni u haos niotkud, a sve što možemo na tom tlu sebi da predstavimo graniči se s nepredstavljivim. Ipak, umetnost od te insuficijencije želi da za sebe načini izvesnu prednost. Naime, za nju ono nemoguće upravo postaje moguće i, čak, nužno. Pa ipak, ona, umetnost, na svoj način računa s nemogućim. To je svojevrsni upad u nepredstavljivo, s one strane semantički prozirnog predstavljanja koje ima svoju granicu u *haosu sveta*. Artistički gest ne teži da ukroti apsurdne nesaglasnosti haosa sa sobom, niti teži da povrati i reintegriše ono „suštinsko“ od čega se u svakom predstavljanju nužno apstrahovalo. Taj gest teži samo da sebe zasnuje unutar sopstvenih granica. A te granice nisu pogložne nikakvoj logici Istog. Pre bi se reklo da logika Istog njih ograničava. Granice bez ograničenja u artističkom predstavljanju mogu biti samo one granice u kojima jedno *a predstavlja b* ima sposobnost da u isti mah kominicira sa nepredstavljivim. Umetnost nema logocentičku pretenziju da u vlastitom predstavljanju sintetički *sabere* sve što se sabrati može, ili da analitički izvede sve što se izvesti može, i to tako da, onda, sferi sveta po sebi ništa ne ostane ili, bar, ništa značajno. Ne, umetnost samo teži da preokretanjem logocentričkog predstavljanja, onog koje (uzalud) teži da identifikuje svoj objekt,

interferentnu strukturu predstavljanja dovede do samih granica nepredstavljivog. Adept dekonstrukcije bi rekao: do samih granica rAzlike.

## *Moć idealnog*

U filozofiji uvek iznova iskrsava pitanje: može li istina da preživi u domenu idealnog? To pitanje nas, naravno, vraća Platonu, kao i represivnim implikacijama svake identitarne logike. Ipak, nije primereno u tom pitanju tragati za izravnim totalitarnim implikacijama. Kod Platona to je bio samo jedan misaoni eksperiment bez praktičnih konsekvenci s izuzetkom onih koje su se njemu samom obile o glavu. Ali, sfera idelanog sama po sebi ne smeta nikome. Platon je verovao u moć idealnog. Kakva je to moć? Bez sumnje, ideje imaju moć da upućuju na same sebe i one to najbolje čine bez jezičkog ili tekstualnog posredovanja, dakle, neposredno. Misleći samu sebe ideja se osvedočuje kao istovetnost sa sobom, kao identitet u sebi sa sobom. Jedino tako imamo *garantovanu* istovetnost. Identitet je istina samoprisutnosti. Ono što jeste može biti neposredno prisutno u mišljenju samo ukoliko je i samo sazdano od misaonog tkiva, ako je ideja. Kad ideja misli ideju, ona time potvrđuje ono što jeste u njegovoj istovetnosti sa sobom. Time se, u ograničenim okvirima (idealizma) potvrđuje Parmenidova teza po kojoj su mišljenje i biće isto. Ali, u odnosu *a predstavlja b* ta dva momenta predstavljanja (*a* i *b*) nikad nisu *isti*. Ne znači li to, onda, da Parmenidovo i Platonovo poistovećenje mišljenja i bića (u celini ili u idejama) u stvari *nije odnos predstavljanja*, ne može biti odnos *a predstavlja b*?! Svaki odnos predstavljanja mora, generalno uzev, da se definiše kao odnos u kome jedno predstavlja drugo. Tu, drugim rečima, uvek imamo odnos nečeg neistovetnog. A to neistovetno je, upravo, ono realno/životno što u njemu postoji. Realna je neistovetnost, što znači da istovetnost može da bude samo idealna. U idealnom koje glasi, recimo: A = A, nemamo nikakvo predstavljanje. Jer šta bi značilo *a predstavlja a*? Tautologija je uvek istinita i uvek besmislena.

Recimo, A = A i 2 + 2 = 4 su odnosi idealne (logičke i matematičke) jednakosti. Ali, naravno, to nisu odnosi predstavljanja. Ako bi tu ipak imali nekakvo predstavljanje, onda bi takvo predstavljanje moralo da bude tautološko. Što, naravno, nije nemoguće, jer tautološka istina je istina u kojoj nema stvarnog predstavljanja. U iskazu *jabuka je jabuka* imamo idealni

konstrukt istovetnosti u kojem se izjednačavaju dva označitelja koji, međutim, ništa ne znače, ništa ne pred-stavljaju. Jer da oni nešto predstavljaju, to bi bilo ili dve različite jabuke ili jedan pojam jabuke i jedna stvarna jabuka ili dva različita označitelja jabuke. Pa ipak, *zamislivo* je idealno predstavljanje kao realno. U čemu bi se ono sastojalo? Bez sumnje, u apstrahovanju od stvarnog predstavljanja, od predstavljanja kojim komanduje razlika.

Moć idealnog pretvaranja nesumnjiva je kao što je nesumnjiva i granica te moći. Ta moć postaje nasilje onog trenutka kada prekorači svoju granicu, kada počne da vrši idealističku represiju nad procesima koji predstavljaju život i koji su procedure predstavljanja u životu. Dakle, postoji rascep, napetost i jaz između idealnog i stvarnog predstavljanja. Idealno predstavljanje je predstavljanje Istog. Ono je prožeti i nošeno logikom Istog ili, naprosto, logikom. Logika je jedno *a priori*. Ali, mi nikad ne znamo i pogotovu ne znamo *a priori* šta nam logika donosi, kao što danas više ne znamo ni šta nam prosvećenost donosi...

### *U sudnjoj instanci: komično*

Danas se u različitim filozofskim modelima razumevanja sveta, društva, istorije i politike, često insistira na izvesnoj dramatizaciji empirijsko-označizeljske dimenzije pojmova. Iako se mnogi teoretičari tome protive, ipak, ova *estetizacija* je legitimna, čini se, čak i onda kada insistira na komičnom usred užasa, na smehu usidrenom i u najdubljim ponorima drame i tragičnog. Ovo relativizovanje naših političkih pogleda i samog užasa/tragičnog kao datog prizora – ali posle jedne produbljene kritičke faze – izgleda nam neminivno, ako uopšte hoćemo da shvatimo, recimo, preteranu količinu apsurdnih obrta i komičnih zapleta, recimo, u našem u sudnjoj instanci neosporno tragičnom bitisanju. Ono tragično čeka nas na kraju, u sudnjem času, u pet do dvanaest, čak i onda kada je to tragično samo za nas i ni za koga drugog.

U stvari, i komično i tragično nisu samo nezaobilazni egzistencijali čovekovog bitisanja, pošto oni, na čudan način, obeležavaju i temeljnu strukturu istorijskog događanja. A možda i sveta ili "univerzuma". Entropija pogađa sve i svakog. I Keopsa i Keopsovu piramidu... Kad je reč o tragičnom tu, zaista, nije potreban naročiti trud da bi se ovo pokazalo.

Istorija ne samo što je prepuna tragičnog, nego je tragično, možda, upravo njena najviša istina! A ta istina glasi: nema najviših istina! Najviše istine su propale, skrhane, urušene. One su postale nepovratno prošle. Naprosto, tragično je fatalni susret sa *sasvim drugim* kao zadatom smrću. A smrt je, bez sumnje, protiv-predmet svake Istine. Prema tome, doživljaj tragičnog je, u istoriji, doživljaj jedne krajnje situacije, sudnjeg nasilja i, kao takav, ima značenje repera koji ukazuje na puteve kojima se nije moglo, nije smelo ili nije trebalo ići. Zato bi veliku Istoriju, istoriju br. 1., možda, mogli nazvati tajnom povešću ljudskog idiotizma. Jer, od nje se nikada ništa nije naučilo! A to je, zacelo, i njena komična strana. Komična strana koja, međutim, nije nespojiva s junaštvom, deljenjem ordenja, dizanjem spomenika, hramova, piramida... Ukratko, sa – grobljem. Uključujući tu i Kopsa i njegov udes.

### *Pitanja koja se ne postavljaju*

Upitnost u vezi sa statusom istorije moguće je posmatrati i kroz analogiju sa aktuelnim istorijsko-političkim iskustvom. Ako jednoumlje danas nije dopustivo ni u politici ni u ideologiji, da li to znači da ono nije dopustivo ni u tumačenju istorije? Ko bi se danas usudio da o istoriju izusti bilo kakvu krupnu reč? Mnoštvenost u tumačenju istorije postala je sada neprikosnoveni nalog. Pa ako je pluralizam (da li svuda?) neiskorenljiv, a on to poprilično jeste ne samo u tumačenju aktuelnog kretanja umetnosti nego i tumačenju velike, globalno-krećuće istorije, da li se za njega, u tom slučaju, može reći da je ne samo opravdano moguć nego i da je nužan kao novokomponovano metafizičko načelo?

Dosledno shvaćeno, to načelo bi legitimisalo mogućnost, a možda čak i nužnost govora o mnogim, raznovrsnim istorijama, a ne samo Jednoj, sa sobom istovetnoj. Takođe, ono bi legitimisalo smislenost govora o korenito različitim, uzajamno nesvodivim, zasebnim, samozakonitim kretanjima u istoriji. Da li postmodernom, modernom, pa, najzad, i klasičnom istorijom komanduje neukrotivi, nesavladivi, radikalni pluralizam tumačenja, kakav je moguć samo ukoliko se bazira na shvatanju istorije kao Stvari koja je bitno neistovetna sa sobom, pošto je performativna realnosti kojoj konstativna ravan neumoljivo izmiče iz ruku? U radikalnom pluralizmu reč je o istoriji koja nema istovetnost sa sobom, nema suštinu i u kojoj, onda, ne postoji ni identiteti koji bi bili povezani, grupisani u sistem ili u koherentna istorijska

razdoblja koja se zalančavaju. Supstantivizacija istorije (davanje opštih ili posebnih imena istoriji, počev od samog imena *istorija*), na koju smo se navikli, ne znači i njenu supstancijalizaciju.

Danas su se nagomilala brojna pitanja u vezi sa statuslom istorije na koja se niko ne osvrće i još manje nudi smislen odgovor. Takva pitanja se ljudima koji se na bilo koji način bave istorijom rađe ne postavljaju! Mnogi se i danas, počev od ideologa, naučnika, teoretičara, filozofa, književnika i budala, bave istorijom, ali retko kome pada na pamet da se upita o statusu predmeta kojim se bavi i, pre svega, o tome: da li je on jedinstven ili mnoštven? Da li je moguće jedno, jedino-ispravo tumačenje istorije ili su legitima bojna tumačenja? Takva pitanja se ne postavljaju, ali odgovor na njih se, po pravilu, unapred zna! Što znači da korisnici pojma *istorije* s istorijom konceptualno manipulišu *kao da* je ona u osnovi jedna, jedinstvena ili pravo govoreći – jednoumna. Razlozi zdravog razuma (kao pred-filozofske, neupitne naivnosti) nalažu nam da verujemo kako je istorija jedna kao što je i bilo koja osoba, od svog rođenja pa do svoje smrti (a i posle) – Jedna.

A opet, bar u filozofiji, stvari nisu baš tako sigurne. Aktuelna filozofska upitnost sve više podriva kako metafizičko, tako i zdravorazumsko spokojstvo s kojim se istorija neupitno shvata kao jedna, sa sobom istovetna. Nastaje, čini se, razdoblje u kojem fantazam o jednoj/jedinstvenoj istoriji iščezava kao izmaglica u svitanju zore. Samo, kako shvatati tu istoriju koja je zasnovana na tezi o *mnoštvu*, počev od mnoštva tumačenja? Kada kažemo da je mnoštvenost u mogućim tumačenjima modernog u istoriji neiskorenljiva, šta time kažemo? Da li to podrazumeva da u istoriji dva (ili više) koncepta modernog stoje jedan kraj drugog i da nemaju nikakvih dodirnih tačaka, da ne protivureče jedan drugom, jer kad bi protivurečili, onda bi se uzajamno isključivali, pošto od dve *protivurečne* (a ne tek različite) tvrdnje samo jedna može biti istinita?

Ima više praktičnih i teorijskih shvatanja modernog koja su u sebi nosila pretenziju na isključivu Istinu i, naravno, na isključenje svega što toj Istini protivureči, na gospodarenje dijalektičkim kormilom. Da li svaku modernost moramo da posmatramo po tom modelu? Ili je, ipak, moguć i jedan beskonfliktni, pluralistički koncept modernog u kome nema dijalektike i isključenja, koji je liberalan i tolerantan, koji toleriše protivurečnosti *kao da* je u njima samo reč o razlikama? O različitim projektima koji ne povlače

za sobom logiku isključivosti karakterističnu za preambiciozna shvatanja modernosti. Takvo *meko* shvatanje *projekta* sebe, svakako, ne bi videlo na kormilu, kao istorijsko-političku *hegemonu tendenciju* ili *avangardu* u tradicionalno-modernom smislu, ali bi u sebi ipak sadržavala, kao legitimni momenat, *mnoštvo* mogućih i nemogućih intervecija i angažmana.

## *Papirnata načela*

*Kula od karata* je metaforički sklop koji dobro opisuje ono što u nad-individualnim režimima često živimo kao „naš životni stil“. Tim kulama se dešava da u toku „našeg“ bitisanja više puta budu urušene… Pritom, ne postoji apriorna izvesnost da je to dobro ili loše. U svakom slučaju, jednu kulu, „koja nam je dodijala“, zameniće druga koja, i sama, može uskoro, kad prođe fazu optimizma, da nam „dodija“. Uvek je moguće da jednu lošu kulu od karata zameni još gora. Ne postoji sklop takvih načela koja, s jedne strane, imaju samo regulativni, simulativni ili „kao da“ smisao, a da, s druge strane, imaju tvrdo, neprikosnoveno uporište u biću. Ukratko, takva načela na kojima je izgrađena kula od karata nude, ma koliko to uporno ili silovito činila, samo smisao – *nemogućeg*.

Dakle, bez obzira u čemu živimo, u zamku ili straćarama, svejedno, naš boravak u tom prestoru predstavlja samo jednu performativno-matafizičku utopiju koja ne poseduje strogo onto-teološko uporište u stvarnosti, ma koliko da u svojim načelima (u ime boga i policije) propoveda neprikosnovenu veru u vlastitu verodostojnost. Volja naših institucija sklopljena je počev od pravila igre koja su upisana u njihove papire, statute, zakone, ustave. S epistemičkog stanovišta posmatrano, ti papiri mogu da imaju samo post-metafizički smisao, tj. nemaju više nikakvo uporište u biću, u zakonima bića, pošto su ovi već odavno, kao i klasični metafizičari – izumrli. Dakle, u rečenim papirima samo se sugeriše izvesna pravilnost koja može da liči na neprikosnoveni (večni) zakon, ali to nikad nije. Ukratko, u institucionalnoj praksi ljudi, načela su performativna realnost koja nema *verodostojni* metafizički temelj, počelo ili uporište. Naravno, tako shvaćena načela mogu da se „pozivaju“ čak i na „Boga“, mogu Boga da uzimaju za svedoka i potpisnika („U ime Boga...“) jednog papira, odnosno mogu da falsifikuju bilo koju onto-teološku garanciju... Ipak, u svakom slučaju, ostaje

činjenica da poredak koji se na taj (performativni) način zida, može biti samo i samo – kula od karata.

U ovom kontekstu, pozicija dekonstruktivne kritike je, rekli bismo, nužno pomalo ambivalentna. To dolazi od činjenice da nema (savršeno) *čiste* pozicije. Nema je ni u okviru konstitutivnih načela, što je mogućnost koju je već potrošila klasična metafizika, nema je ni u okviru regulativnih načela kojima je Kant *ipak* hteo da pripiše izvesnu praktičku nužnost ili rigoroznost. Problem je u tome što su načela, generalno uzev, uvek pomalo *trošna*, kao što je tršna i kula od karata. Pad nije bio na početku. On je sada i ovde, uvek prisutan, uvek celishodan. Ako je u toj uslovnosti moguće „sazidati" jedan poredak to ne može da bude ništa trajno, a ponajmanje večno. Nikakva unutašnja nužnost, fatalnost ne može da učini da jedna kula od karata bude postojanija od vlastitog simulativnog sklopa.

Sama dekonstrukcija nije rušitelj ni jedne kule od karata. Jer se svaka, pre ili kasnije, ruši sama od sebe. Ona svoj (utopijski) identitet učvršćuje kroz ponavljanje kojim komanduje razlika, dakle, kretanje upereno protiv tog identiteta. Najzad, svaka kula od karata se pre ili kasnije ruši putem autoimunosti, putem kontracelishodnih, kontraindikativnih efekata u vlastitom postojanju. Zato nema nikakve sumnje da će se jednog dana i ta najvažnija, hegemona kula koju danas zovemo *neoliberalna globalizacija* srušiti na fonu spekulativnih načela vlastite ekonomije... Samu tu destrukciju ne uzrokuje, ne determiniše mišljenje rAzlike, ali je, svakako, „pozdravlja", posebno onda kada se njom otvara prostor/vreme drugog, heterotopija jednog obećanja, jedne pravde u dolasku.

## II. Mi jedemo zaklano

Istina kao bljuvotina – Nepojamna razlika – Praktični motiv u filozofiji – Decentriranje prestola – Da li sam identitet ima identiteta – Fatalni previd – Izobličena demokratija – Nedosledni obrt – Istina kao rašomonijada – Razuveravajuće značenje – Dvosmislena emancipacija – Alogičko poreklo logike – Nomos umetnosti – Tumačenje nepredvidljivog – Robusna stvarnost – Istina koja se jede zaklana – Politika depolitizacije – Mit koji ne priča – Konkretno i apstraktno

## *Istina kao bljuvotina*

Za stvar za koju kažemo da je *istovetna sa sobom*, odnosno za skup takvih stvari koji (skup), obično, s dobrim razlozima zovemo *stvarnost*, moguće je i opravdano je reći da je to nešto – *nepredstavljivo*. Ta tvrdnja, zacelo, protivureči našim najstarijim verovanjima po kojima nam je stvarnost, u životu, data kao ono što unutar različitih oblika predstavljanja ili predstava mi kao takvo, tj. Stvarnost, pred sebe uvek nekako – stavljamo. Naravno, ova teza o nepredstavljivosti kaže nešto sasvim suprotno: stvarnost nije to što sebi kao takvo pred-stavljamo nego je nešto nezamislivo, pred-misaono, presimboličko, neizrecivo i, naprosto, nepredstavljivo. Dakle, to je ukleta protiv-stvarnost, takoreći protiv-egzistencija „onoga koji nije“. Sve u svemu, stvarnost je to što đavolski, ukleto, patološki izmiče svakom obliku re-prezentacije. Ono što u našim predstavama jeste ili tzv. *objektivna istina* o tome što jeste (odnosno, još preciznije: objektivna strana te istine) naprosto je nedostupna simboličkim moćima predstavljanja, te, prema tome, i nije objektivna (istina).

Sad se postavlja pitanje: ko je „kriv“ za tu nepredstavljivost realnog?! Nešto je sigurno. Nepredstavljivost stvarnog nije puka mana subjekta, njegova nemoć predstavljanja, dakle, nemoć epistemičkog subjekta da putem predstavljanja dopre do stvarnog. Takođe, nepredstavljiva stvarnost nije puki i po pravilu beznačajan ostatak, talog stvarnosti, koji preostaje (recimo, kao *stvar po sebi*) onda kada različiti modusi predstavljanja obave svoj posao, kad oni (u granicama kantovski shvaćenog iskustva) predstave to što *mogu* da predstave. Najzad, nepredstavljiva stvarnost nije ni benigni ostatak stvarnog koji se dobija pošto predstavljanje obavi svoj posao astrahovanja od svega slučajnog, različitog, neidentičnog, svega što ne može

da se uklopi u „čistu“ istovetnost sa sobom stvari čiji uži ili širi skup nazivamo *stvarnošću*. Pa ako za tu nepredstavljivost stvarnosti nije kriva ni subjektivna (ne) moć predstavljanja, ni objektivna stvarnost koja se uvek odupire asimilaciji, u kom đavolu se, onda, uopšte i sastoji ta krivica (ako je reč o krivnji) zbog nepredstavljivosti? Čini se da ono što stvara problem nije ni subjekt ni objekt nego njihov odnos. Kako da to shvatimo?

U odnosu (subjektivnog) predstavljanja i (objektivne) predstavljenosti bitno je to da se taj odnos nikada ne iscrpljuje u svojoj referencijalnosti, već da je on uvek u isti mah i diferencijalan. Predstavljanje ne nudi nikad samo i samo lice predstavljenog, već i njegovo skriveno naličje kao ono što, na neki način, izmiče predstavljanju. Nasuprot tome, predstavljeno, kao stvarnost na koju predstavljanje cilja, takođe ne nudi nikad samo i samo svoje lice, već uvek i „đavolski“ skriveno naličje: (ukletu) stvarnost koja izmiče samoj sebi, koja po sebi uzev nije istovetna sa sobom. Šta god da je još, stvarnost je uvek i izvesno prokletstvo. Njeno skriveno naličje, kao naličje predstavljanja ali i predstavljivog isključuje potpunu koherentnost, odnosno nužno ima decentrirajući, pa i razorni uticaj na odnos prdstavljanja i predstavljenog. Za logiku identitarnog predstavljanja (a druge ni nema) ono nepredstavljivo je – *ništa*. Razlika od koje se apstrahuje je *ništa*. Nepredstavljiva *stvarnost* je – *ništa*. Ali to navodno *ništa* ipak postoji, ono je stvarno, tako da se, putem logocentričkog predstavljanja, samo potiskuje, ali ne i negira. Iza tog potiskivanja uvek imamo mogućnost povratka potisnutog. Odnosno: povratka nepredstavljivog, nepojamnog, čudovišnog.

Sa stanovišta estetskog, artističkog predstavljanja, ono nepredstavljivo je, rekao bi Kant, a sa njime i Derida, izvestan *izbljuvak* ili *bljuvotina*. Naime, u *Ekonomimezisu* Derida tvrdi: „izbljuvak ostaje nepredstavljiv“. On je najpre *estetski* nepredstavljiv, ali isto tako je moguće reči da je i *epistemološki* nepredstavljiv. Generealno uzev, nepredstavljivo je bljuvotina, a to znači da je to što ne može da se proguta, primi, vrati, i što onda kad nam se „vraća“ iz potisnutosti mi, u stvari, ne možemo da primimo nazad, po cenu da čitav (logocentrički) poredak predstavljanja mora da se sruši. Šta onda predstavljanje uopšte i može da učini sa onim nepredstavljivim? Moguće su dve strategije.

Jedna je nevoljno-logocentrička: da se intencionalna vrednost predstavljanja gura do kraja, a kraj je ambivalentan; s jedne strane, to je verovanje u vrednost-po-sebi nekog predstavljanja (recimo, nekog

filozofskog ili artističkog *izma*), ali, s druge strane, to je slom te vrednosti-po-sebi, provala kontrasvrhovitog, neočekivanog, nepredstavljivog, ludog „haosa“. To je, dakle, strategija u kojoj se stvarnost „vraća“, ali kao bljuvotina koja naprosto nije mogla da se proguta ili, finije rečeno, da se „interiorizuje“. Srećom, postoji još jedna strategija koja nepredstavljivo ne potiskuje već na neki način dopušta kao ono *drugo* koje nije integrisano u istovetnost sa sobom bilo čega što je već predstavljeno... Međutim, ovo drugo može da bude samo u dolasku, i da nikad u definitivnom, apsolutnom smislu ne dođe. Dakle, drugo je istina tek-u-nastanku koja nastaje posle svake istine koja je već nastala.

### *Nepojamna razlika*

Pošto se racionalno mišljenje bez razmišljanja povodi za logičkim načelima, onda je jasno da ono može da bude blokirano na nivou svake svoje sadržinske ili formalne determinacije. Zato, Delez u *Ponavljanju i razlici* kaže: "pojam može uvek da bude blokiran na nivou svakog od svojih određenja, svakog od svojih predikata koje sadrži." Pojmu ne piše na čelu gde će da smesti svoje predikate. On uvek može da pokuša da ih smesti u ravan analitičkog izvođenja (kojim komanduje tautologija). Ali svaki takav pokušaj rizikuje da upadne u ono što Delez naziva *blokiranje*. Blokiranje je bolest identitarnog zatvaranja pojmovne logike koja se, onda, u sudnjoj instanci koja je instanca smrti, svodi na puku ispraznu tautologiju. Uostalom, i u samoj pozno-analitičkoj ili post-analitičkoj filozofiji (imam u vidu Kvajna) blokoranje je kritikovano u ključu dogmatičke deobe između dve vrste istine: prve analitičke, zasnovana na značenju nezavisnom od činjenica i druge sintetičko-činjeničke.

Bez sumnje, analitičko-tautološka strategija nije jedina moguća strategija blokiranja. Međutim, ovde je važno reći da nas svaka predikacija, uključujući tu i analitičku, spontano otvara za drugo i da je, zato, ona uvek, zapravo, rascepljena između istog i drugog, da je ono što sadržaj pojma čini beskonačnim (= nikad dosežnim do kraja). "Pojam je ovde, dakle", kaže Delez, "konstituisan na takav način da, u realnoj upotrebi, njegova sadržina ide u beskonačno, ali je u logičkoj upotrebi podložan veštačkom blokiranju. Svako logičko ograničenje sadržine pojma obdaruje ovoga obimom većim od 1, *de jure* beskonačnim, dakle takvim obimom da nijedna postojeća

individua *ne može* da mu odgovara *hic et nunc* (pravilo obrnutog odnosa sadržaja i obima). Na taj način se princip razlike, kao razlike u pojmu, ne suprotstavlja najvećoj mogućoj igri u poimanju sličnostî, već je, naprotiv, dopušta." Međutim, slično nije Isto. Privilegiju pripisivanja Istog, reklo bi se, ima samo logika i to, naravno, ukoliko je principijelno ili opsesivno, svejedno, usmeran na strategiju blokiranja ili zatvaranja.

Verovatno nije ni moguće napraviti besprekornu deobu i klasifikaciju svih oblika, pa i strategija veštačkog blokiranja. Ipak, Delez uvodi neke važne distinkcije. On s pravom naglašava mogućnost i, možda, samu nužnost blokiranja ne samo u običnoj logici nego i u transcendentalnoj logici koja se, zahvaljujući Kantu, još zove i *dijalektika*. Zašto je u dijalektici blokiranje nužno (naravno, *ako* je nužno)? Zato što dijalektika svoju tetiku, antitetiku i sintetiku (u različitim strategijama, ne samo hegelovskoj) želi uvek da odelotvori, da privede realnom, činjeničkom poretku, a ne da bude isprazna transcendentalna priča.

Dijalektika nije igra pojmova, narcizam uma koji se ogleda u samome sebi, već je zasecanje pojma u ono realno/činjenično, dramatika i, čak, tragika ozbiljenja. Ali, to ozbiljenje se kao projekt i kao čin profiliše kao strategija *konačnog* (ili: *beskonačnog*, jer to je ovde isto) poistovećenja esencije i egzistencije. Strategija konačne/beskonačne sinteze. Odnosno sinteze čije je konačno zadovoljenje beskonačno odgođeno… Svejedno, bilo da je na delu ili da je suspregnuta, ova logika teze-antiteze-sinteze uvek je upućena na poistovećenje/ozbiljenje. Ona je identitarna. Otuda Hegelova fantazma o realnom kao umnom i umnom kao realnom. Zaista, u meri u kojoj je dijalektika sintetičko mišljenje, tj. mišljenje koje bi htelo da s umnšću zahvati poredak stvarnog/činjenica, ona se nužno suočava s fenomenom blokiranja koji nju zaustavlja upravo onda kada se ona kune da je "nezaustavljiva". Na kraju se, uvek, pokazuje da dijalektika može samo *na silu da dodeli* pojmove stvarnom/činjeničkom poretku.

Evo kako Delez na tu vrstu dodeljivanja pojma gleda: "Pretpostavimo da je neki pojam, u određenom trenutku u kojem je njegov sadržaj konačan, na silu dodeljen nekom mestu u prostoru i u vremenu, to jest egzistenciji koja normalno odgovara obimu = 1. Tada bi se reklo da neki rod, neka vrsta, prelazi u egzistenciju *hic et nunc* bez uvećavanja sadržaja. Dolazi do cepanja između obima = 1, koji je nametnut pojmu i obima = ∞, koji u principu zahteva slab sadržaj. Rezultat će biti ‘isprekidani obim’, to jest množenje

apsolutno istih individua kada je reč o pojmu, a koje (individue) u egzistenciji učestvuju u istoj singularnosti (paradoks dvojnika, odnosno blizanaca). Fenomen isprekidanog obima implicira *prirodno blokiranje pojma* (podvukao : M. B.), koje se po prirodi razlikuje od logičke blokade…" Ipak, u meri ukojoj je blokada posledica Istog koje se primenjuje kako na pojmove tako i na stvari, onda je odblokiranje ili povratak razlike, nužno, proces koji se odvija u sferi nepojamnog/nestvarnog. A opet, ponavljanje i razlika se pre ili kasnije pojavljuju, probijaju, vraćaju, ako ne voljno, onda nevoljno, kao kontraefekat ili kontraindikacija. Tako ono "nelogično" postaje logičnije od najtvrđe, najrigidnije logike! Ono bezumno postaje umnije od svake dijelektike… Ludi život postaje pametniji od umnog života... Nepojmovne ili nepojamne razlike između objekata koji su podvedeni pod *isprekidani obim* svedoče bolje o tim objektima od njih samih, u njihovoj navodnoj istovetnosti sa sobom.

Ali, sada se postavlja ključno pitanje, ako ni obična ni transcendentalna (spekulativna, dijalektička) logika nisu u stanju da izađu na kraj sa nepojmovnim, nepojmljivim i nepojamnim kao razlikom, da li s njom uopšte i može na bilo koji način bilo šta da izađe na kraj? Jedno je sigurno: logika nije kraj, nema kraj. Tamo gde se ona nameće kao kraj, tu se, pre ili kasnije, pokazuje kao – jadna. Kao nepodnošljivi višak blokiranja.

Ima li takve vrste mišljenja koja bi bila *osposobljena* (da li je ta reč dobra?) da ipak nekako sa nepojamnim izađe na kraj? Jedno je sigurno. Takvo mišljenje neće biti osposobljeno za tu operaciju ako je njegova polazna i završna tačka data u formi identičnog (u pojmu, predstavi ili samoj stvari). Zato Delez može da kaže: "Ponavljanje se, dakle, pojavljuje kao neka razlika, ali jedna razlika apsolutno bez koncepta i, u tom smislu, nerazlikujuća razlika." Izmicanje stvarnog ponavljanja kojim upravlja razlika ne može da se objasni putem njegovog uklapanja u bilo koju shemu pojmovne/opojmljene razlike. To je smisao tvrdnje da nam ponavljanje naprosto *izmiče*. Naličje tog izmicanja je doživljaj blokade. Zato se mogu suprotstaviti „formalni identitet, koji odgovara prostom logičkom blokiranju, i realni identitet (*Isto*) onako kako se pojavljuje u prirodnom blokiranju. Ali samom prirodnom blokiranju potrebna je neka pozitivna, nad-pojmovna snaga koja je u stanju da ga objasni i da, u isti mah, objasni i ponavljanje.“ Pitanje je, samo, o kakvoj pozitivnoj, nad-pojmovnoj snazi je tu reč? Da li

čovekova intuicija ili njegova umnost uopšte i raspolaži jednom takvom snagom? I gde se danas krije ta snaga?

### *Praktični motiv u filozofiji*

Ako je razvijanje praktičnog motiva u filozofiji i socijalnoj kritici *nedovoljno* (rekli bismo: sloro "slepo") ukoliko nije posredovano teorijskom racionalnošću koja ima odlučujući, jer *utemeljujući* značaj (u tradicionalnoj metafizici temelj je uvek bio ono što odlučuje!), onda to još ne znači da je svako "iracionalno" razvijanje praktičnog motiva pogrešno. Zato teza o primatu prakse u teorijskim diskusijama nije nužno fraza, kako su mislili mnogi teoretičari, uključujući tu i Zorana Đinđića iz faze *Jeseni dijalektike*. Nama se, u tom slučaju, nameće pitanje: s kojim motivom je Đinđić, u rečenom razdoblju, mogao da izjavi: ...*fraza o primatu prakse*...?

Jedno je sigurno. Po njemu, pitanje o utemeljenju kritike nije se u Marksovom delu ni u jednom trenutku postavilo. Naprosto, Marks "ne formuliše problem utemeljenja svog postupka. Svaki pokušaj da se ova problematika dovede u vezu sa njegovim delom znači traženje odgovora u tom delu na pitanja koja tu nisu postavljena." Iz ovoga sledi da ni utemeljenje putem prakse, jednostavno, nije nikakvo utemeljnje. Jer nema "slepog" utemeljenja. Zaključak, dakle, glasi: kao filozof prakse, Marks svedoči – za sebe i za sve one koji su, takođe, predimenzionirali praktični motuv u filozofiji – o neutemeljenosti sopstvene filozofije. Pa ako ni pitanja ni odgovori o proceduri utemeljenja nisu u njegovom opusu dati, onda, naravno, ostaje još samo "fraza o primatu prakse"! Nije li to poslednja konsekvenca temeljne kritike Marksove teorije koja ostaje obeležena ovom ne-metafizičkom (jer kakvom drugom?) – neutemeljenošću?

Ipak, ostaje nam da se upitamo: da li pisac *Jeseni dijalektike* malo prebrzo pretrčava preko praktičkog motiva, bez obzira što on veoma lucidno detektuje mnoge druge Marksove zablude? Naime, po Đinđiću u *Kapitalu* i drugde Marks ne samo što "ne pokušava da racionalno izloži normativnu osnovu svoje 'kritike' (da pokaže pretpostavke na kojima ona počiva, isključi višesmislenost i razgraniči sedimentirana značenja itd.), već on upravo pokušava da objektivizuje normativnu bazu 'kritike', da je pokaže kao 'empirijsku činjenicu' sa objektivnim i univerzalnim važenjem". Dakle, praktičko-kritička norma postaje objekt, stvar koja jeste i koja ima

sveobavezujuće (univerzalno) važenje. A to je, smatra Đinđić, ipak – previše. Mi bismo u tome, naravno, morali da se sa njime složimo.

Međutim, tu ipak postoji jedan problem koji je problem utemeljenja. Naime, moguće je reći sledeće: Marks je svoj praktički motiv utemeljio u spekulativnoj konstrukciji o vlastitom primatu, odnosno prikazao ga je kao bazu (reč je Đinđićeva) kritike. Na taj način Marks je svom shvatanju praktično-kritičkog motiva dao najviše metafizičke ili (hegelovski rečeno) spekulativne dimenzije. Tek, zahvaljujući takvom utemeljenju, on je mogao da taj svoj primat praktičkog shvati i kao empirijsko-transcendentalnu sintezu, odnosno, kako Đinđić kaže, "'empirijsku činjenicu' sa objektivnim i univerzalnim važenjem". Ali, iz svega ovoga sledi da Marks, zapravo, nije svoj praktički motiv lišio utemeljenja, već mu je ponudio jedno nekritičko, metafizičko ili spekulativno utemeljenje, te mu je, na taj način, upravo oduzeo tu osobenu crtu praktičnog, odlučujućeg motiva. Ono što je u praktičnom motivu odlučujuće, utemeljeno je u nekoj unapred datoj (= metafizičkoj) odluci. Dakle, nije mana Marksove ideje o primatu prakse u teorijskoj raspravi u tome što nije utemeljena, već, upravo obrnuto, što je ona spekulativno/metafizički utemeljena. A to znači: bolje bi bilo da nije!

Sve u svemu, kod Marksa je normativna *baza* (= spekulativni/metafizički temelj) kritike smeštena u ravni praktične subjekt-objekt sinteze ili, što se svodi na isto, u ravni supstance-koja-postaje-subjekt. Nasleđe transcendentalne filozofije je tu vidljivo. Ali, on (Marks) suviše često naglašava upravo taj supstancijalni ili objektivizovani (opredmećujući) aspekt praktične baze. Uvođenjem poma *proizvodnih snaga*, pisac *Kapitala* nudi najviši stupanj, odlučujući u krajnjoj instanci, vlastitog shvatanja supstance-koja-postaje-subjekt. Tek tada sama *baza* može da se posmatra i kao empirijska činjenica sa objektivnim i univerzalnim značenjem. Međutim, u trenutku svoje "razvijenosti" ona preti da postane revolucionarni, violentni, subjektivni gest. Ali kako je to moguće?

Treba uočiti izvesne nijanse. Sintezi (ili: jedinstvu) teorije i prakse, na kojoj Marks insistira, *ipak* prethodi jedna osnovna, prva sinteza koja ovu drugu čini mogućom. Naravno, reč je o već pomenutoj sintezi između supstance i subjekta (ili: proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa). Marks je tu sintezu, očigledno, pozajmio, odnosno preuzeo od Hegela. On je naime smatrao da je tek na njenom fonu moguće razlikovanje, interakcija i spoj između teorije kao naučne teorije i kritike kao projekta buduće i ispravljene,

drugim rečima kritički korigovane sinteze supstance i subjekta. Ali, to je, ne treba to izgubiti iz vida, spoj klasičnih, metafizičkih motiva sa probuđenim motivima metafizike subjektivnosti.

Odnos između supstance i subjekta nije stabilan, fiksan. On je podložan istorijskim preinakama, redefinicijama. Ipak, u tom odnosu najvažnije je pitanje: šta ima prednost – drugozakonitost (heteronomija) supstance ili samozakonitost (autonomija) subjekta? Materijalističko (= supstancijalističko) tumačenje istorije zahteva da se pođe od bazičnih procesa koji zakonito vode u *fundamentalnu krizu građanskog društva*, a zatim i u njeno *razrešenje* (= slom sistema, tj. revolucionalni prevrat i emancipaciju). U tom procesu postavlja se pitanje šta je tu supstancijalni, a šta subjektivni momenat, što je oduvek bilo i ključno pitanje za revolucionarnu strategiju i taktiku.

Ali, sa stanovišta logocentričkog poistovećenja (ili: identiteta) suštine i postojanja, upravo je samo razdvajanje, sam rascep između subjekta i objekta uzrok krize. Zato nije izvoran sam taj rascep, nego *buduća sinteza*. Ona mora da se re-konstruiše i ponovo zadobije. Izvoran je, takođe, nosilac, subjekt sinteze. Zato Đinđić može da kaže: "Kao nosilac buduće socijalne sinteze – i time kao snaga pozvana da razreši krizu i organizuje novi svet – javlja se 'proleterijat' kod Marksa već 1844. U prvim skicama je puno jasnije da 'proletarijat' zapravo samo popunjava prazno mesto filozofsko-istorijske konstrukcije: kasniji spisi delimično prikrivaju metafizički karakter sinteze, pre svega neizjašnjavanjem o istorijsko-empirijskom statusu subjekta revolucionarne promene sveta."

Kod Marksa je postojalo kolebanje u vezi sa snagom koja će da iznese buduću sintezu supstance i subjekta. Ključno pitanje moralo je biti: da li ta snaga dolazi, najpre, od supstance (odnosno: od neumoljivih zakona istorije) ili od subjekta (proleterijata i njegove organizovane praktično-kritičke delatnosti)? Kada Marks zagovara partijnost kritike, onda on – tvrdi Zoran Đinđić – napušta izvorni prosvetiteljski pojam kritike čija obeležja su neutralnost i objektivnost *uma*. Međutim, kada "objektiviše subjetivnost vlastite partije" ili kada nju proglašava "zastupnikom *logike istorije*", tada se Marks, ipak, ponovo približava (poznom) prosvetiteljstvu, kako je ono dato u Hegelovom sistemu apsolutnog znanja.

U krajnjoj liniji pisac *Kapitala* je potpuno nesklon svakom socijalnom skepticizmu. On prihvata, reći će Đinđić, "isključivo ovu teoriju koja skepsu

natkriljuje begom u sintezu, naime, Hegelovu teoriju apsolutnog znanja." Pri tom, njemu gubitak empirijskih izvesnosti ništa ne znači, kao ni Hegelu, tako da je filozofija onog "utoliko gore po činjenice" predstavljala pronađeno rešenje za raspad hegelijanske sinteze; ovog puta je reč o rešenje koje, samo, zahteva materijalističku reinterpretaciju i odgodu sinteze u budućnost.

Pri tom, naravno, pokazalo se da ta "sintetišuća perspektiva" (izraz je Đinđićev) koju Marks preuzima od Hegela ne samo što upravlja njegovom recepcijom čitave transcendentalne filozofije nego ona, ujedno, predstavlja kompenzaciju za odsustvo, kod Marksa, produbljene samoreflesije koja bi dala odgovor na pitanje: u čemu se, uopšte, temelji ta *sintetišuća perspektiva*. I najzad, zašto bi ona *morala* da bude sintetišuća (ako to, ujedno, znači i homogenizujuća, ujedinjujuća, jednumna)? Odnosno: zašto ne bi, pre, bila mnoštvena, pluralistična, otvorena?

Očigledno je, dakle, u samoj *bazi*, u samoj supstanci (objektivizovanoj, empirijskoj činjenici) upisana mogućnost preokretanja opozicionih vrednosti (kod Marksa opozicija između otuđenja i razotuđenja simboliše čitav taj kompleks mogućih preokretanja) tako da postajanje-supstance-subjektom postaje, najzad, violentni revolucionarni gest. Naravno, sve to ne bi bilo zamislivo da nije, upravo, zamislivo na fonu jednog ambivalentnog koncepta *prakse* ili *praktičkog* (nasuprot teorijskom).

Već u prvoj tezi *Teza o Fojerbahu* Marks navodi razloge zašto je bazični (= utemeljujući) pojam *prakse* neophodno posmatrati unutar njene dvostruke: *empirijske* i *transcendentalne* ravni. Naime, kroz primedbu upućenu Fojerbahu, pisac *Teza* naglašava da praksa ne može da se shvati i fiksira samo u njenom "prljavo-judejskom" obliku nego i u značenju *revolucionarne, praktično-kritičke* delatnosti. Dakle, praksa je u isti mah pakao i raj. Ona je poprište na kojem nastaju opozicione vrednosti i, zatim, na kojem jedino i može da se dogodi obrt, prevrat, negacija ili revolucionisanje postojećih vrednosnih hijerarhija. Taj prevrat, ujedno, koincidira s rečenim *postajanjem-supstance-subjektom*.

Ali, u prvoj tezi o Fojerbahu Marks kritikuje sav "dosadašnji" materijalizam zato što on stvarnost ili supstancu shvata samo kao predmet običnog ili teorijskog opažanja, a ne kao čulnu čovekovu delatnost, ne kao *praksu* i zatim dodaje: *ne subjektivno*! Da li je ta primedba – ne samo materijalizmu nego i svakom mišljenju supstancijalnog – umesna? Bilo kako

bilo, ona, u izvesnom smislu, protivureči ideji da je Marksova namera bila da samo *objektivizuje* normativnu bazu *kritike*, odnosno da je pokaže kao *empirijsku činjenicu sa objektivnim ili univerzalnim važenjem*. O čemu je onda reč? Normativna baza kritike je praksa i, prema tome, ona je nešto *subjektivno* u raspoloživoj subjekt-objekt sintezi.

Marks je hegelijansku i, zapravo, moderno-progresističku ideju *supstance koja postaje subjekt* zloupotrebljavao, naročito u okolnostima u kojima su revolucionarna kretanja trpela poraz. Tada je, sasvim razumljivo, uloga *supstancijalnog* jačala na račun *subjektivnog*. Ali, sa stanovišta praktičnog utemeljenja teorije i samo to supstancijalno uvek je i ono *praktično* (ali, naravno, u stanju *otuđene prakse*), pa prema tome i tu imamo nešto što je već-subjektivno, što je po sebi, ako ne i za sebe, izgubilo svojstvo supstance.

Ideja praktičkog utemeljenja teorije može, uvek, lako da se zloupotrebi. Pitanje je jedino: da li je ona već sama po sebi izvesna – *zloupotreba*? To je ono u šta veruje Z. Đinđić, bar u fazi *Jeseni dijalektike*. Da li je onda socijalna kritika (uključujući tu i *tranzicionu* kritiku društva!) uopšte moguća? Da li je praktično utemeljenje socijalne kritike uopšte moguće? Naravno, u praksi je svašta moguće. Ali, danas je moguća socijalna i politička kritika autoritarnih režima u svetu, koja je, najčešće, inspirisana moćima, uspehom i nagovorom liberalno-demokratskih modela u razvijenim državama u svetu. I sama socijalna i reformska kritika koju je, kao političar, predložio Zoran Đinđić inspirisana je sličnim motivima. Jedino je pitanje: da li u toj istorijskoj praksi treba potražiti početak i kraj socijalne kritike i, generalno uzev, praktičnog motiva u filozofiji. I zašto bi tu imali nekakav *kraj*! Nije li krajnje vreme da se izađe na kraj sa tim kao i svakim drugim *krajem*! Ili je to aporija koja može da se reši samo u jednoj apokaliptičkoj beskonačnosti?

## *Decentriranje prestola*

Za razliku od klasičnih i modernih načina preplitanja predstava, ideja, pojmova koji su (načini), bez obzira da li su bili heteronomno ili autonomno usredišteni, težili što većoj blizini samom središtu, savremena preplitanja su oveležena rasredištenjem i raspršenjem. Ideja središta (centra, centričnosti, centripetalne privlačnosti) i poretka (hijerarhije) u predstavljanju i slaganju

ideja, koncepta, strategija, 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 sada sa svih strana preplavljuju umetnost, a ona njih ili preuzima (kao ready made, sliku sveta, dokument) ili potiskuje, odbacuje, neutrališe, i u svakom slučaju *na njima interveniše*. Zato je umetnost sada jedan višestruko interaktivni 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 ili 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 (moderna slika) sada postaje skučen, represivan. Ne postoji više *privilegovana*, *legitimišuća* 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 samozakonitosti, ona je svoje linije, oblike i boje preuzimala iz heteronomije, odnosno iz drugih, ne-artističkih oblika predstavljanja. Ako je samopredstavljanje (ili: samozakonitost) umetnosti uslov *sine qua non* nje same, onda je to dato u načinu, a ne u iteraktivnim sadržajima predstavljanja. Sadržaji su uvek bili posledica izvesnih interferencija u nepreglednom polju produkcije predstava. Klasično i moderno doba je verovalo da može da pronikne u strogi oblik tih interferencija, dok, danas, mi u to više ne verujemo.

Za Grke *hegemonija* (*hegemonia*) je reč koja obeležava hijerarhiju i prevlast jednih nad drugima, bilo da je 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 i prevlast onoga „gore“ nad onim „dole“. Središta nad rubovima. A na samom vrhu su, uvek, naravno – načela. Zato su Grci bili u stanju da, kako nam svedoči Arsitotel (v. *Metafiziku*, 1013a), nazovu *načelom* čak i monarhije, oligarhije, tiranije itd. 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 taj “klasični” zadatak da zaustave divlje preplete ideja, pojmova i predstava u društvu, da preoblikuju haos u red, poredak. Kakav god da red/poredak jeste, on je – smatralo se – bolji od haosa… Sem, naravno, ako sam ne proizvodi “najveći” haos. Što se suviše često dešava.

### *Da li sam identitet ima identiteta*

Uobičajene formulacije načela identiteta su podložne kritici. Prigovori su klasični i mogu se naći već kod Aristotela. Naime, već je on primetio da “kad se kaže, na primer, da je izvesna stvar istovetna sa sobom: sa njom se tada postupa kao da ih ima dve” (*Metafizika,* 1018a). Bilo kako da se iskaže stav identiteta uvek će u korišćenoj formulaciji izgledati “kao da ih ima

dva". Uzmimo, na primer, sledeće formulacije: A je istovetno sa A; A je A; A = A. U svim tim formulacijama pojavljuje se dva A. I to je izvesna teškoća. Da li ona može da se otkloni?

Reči: A je identično, isto ili istovetno, naravno, izbeglo bi upotrebu za dva A, ali bi nas uvelo u neke druge teškoće. Reči *identično, isto, istovetno* su dvoznačne. Naime, one mogu da se odnose na dve stvari (koje su, navodno, identične, iste, istovetne) ili, pak, na jednu stavar koja je istovetna sa sobom. Prema tome, kada kažemo "A je identično, isto, istovetno", onda nedostaje odgovor na pitanje: sa čime? Da li sa sobom ili sa nečim drugim? Da li su, na primer, dve jabuke identične ili je jedna istovetna sa sobom?

Znači, prirodno je što u uobičajenoj formulaciji stava identiteta imamo uvek dva A koji na najprihvatljiviji način sugerišu pomisao da je tu reč o istovetnosti jednog A sa samim sobom. Naravno, formula A je A može da se pročita kao: jabuka je jabuka, i da se, pri tom, ne zna da li se misli na jednu jabuku ili dve. Čak i formula: "Svako A je identično sa A", može da se protumači kao: "Svaka jabuka jer identična sa jabukom"; što bi, onda, stvaralo još veću konfuziju: da li to znači identična sa samom sobom, sa nekom drugom jabukom ili sa svim jabukama? Iz svega toga neko bi mogao da zaključi da nema idealne formulacije stava/načela identiteta i da su ponajbolje upravo one uobičajene formule: A je A ili A = A, jer su one stvorile naviku da se tu podrazumeva *istovetnost sa sobom* nečega (pojma, stvari, događaja). Naravno, ostaje otvoreno pitanje: zašto u jeziku postoje smetnje da se na *odgovarajući* (da li je i ta reč dobra?) način formuliše načelo identiteta, odnosno zašto je neizbežno podvostručenje sibola u formulama za identitet?

Imamo više mogućih objašnjenja. Za ovu priliku izdvajamo dva:

(1) Najpre, teškoće oko formulacije načela identiteta ne pogađaju nimalo sam identitet označenih predmeta. Označeni predmeti mogu da imaju identitet bez obzira na teškoće koje postoje samoj formulaciji identiteta. Ako formula A je A ukazuje na dva A, ipak, to je samo ravan znakova (ili : označitelja) koju (ravan) treba razlikovati od ravni označenih predmeta. Formula A je A ukazuje na dva A, ali cilja na jedan predmet.

(2) Međutim, moguće je i drugačije tumačenje navedenih *teškoća* oko formulacije načela identiteta. To drugo tumačenje bi reklo da pomenute teškoće, u stvari, i nisu nikakve teškoće. Jer, nužnost podvostručenja simbola govori o tome da u stvarnosti (u onome što jeste, u stvarnim

entitetima) čisti (ili: apsolutni), po sebi dati identitet zapravo nije ni moguć, odnosno svaki "identitet" nužno podrazumeva izvesno posredovanje ili podvostručenje, odnosno izvesnu intervenciju *razlike*. Dakle, formula *A je A* cilja na jedan predmet, ali u stvarnosti takav predmet ne postoji, u njoj ni jedan predmet nije nikada samo *jedan, po sebi* identičan nego je uvek podvojen, identičan ili sa samim sobom ili sa nečim drugim. Njegov identitet uvek je (i u jednom i u drugom od gore navedenih slučajeva) *drugi*. Dakle, formula A je A, ukoliko znači da je jedna stvar istovetna *sa* sobom, ali ne i istovetna po sebi, bila bi odgovarajuća stanju stvari. Pa ako u njoj ipak postoji neka teškoća, to onda nije teškoća samog formulisanja nego same stvari. Svaka stvar je uvek (i) druga.

Standardan prigovor toj tvrdnji glasi: *da*, to je tako, ali u vremenu ili, još preciznije, *u različitom vremenu*, *ne i u istom vremenu*. Odnosno: svaka stvar je u istom vremenu (i na istim mestu) istovetna sa sobom. Međutim, prigovor tom prigovoru bi glasio: ne postoji *isto* vreme; vreme je uvek drugo; i da nije *sada* drugo, ne bi drugo nikad ni postalo. Ili, da je vreme u svakom svom trenutku istovetno sa sobom, Ahil nikada ne bi mogao da pretrči kornjaču... Sve što se ponavlja (a ponavlja se – sve) ponavlja se ili kreće se uvek u drugom vremenu. Ponavlja se sa razlikama od kojih, doduše, može da se apstrahuje, ali tim postupkom one ne postaju manje-razlike! Dakle, ni u prostoru ni u vremenu nije moguća arhimedovska tačka identiteta/istog uz koju bi mogle da se prilepe stvari kako bi, time, i same postale istovetne sa sobom.

Tu, dakle, imamo dva moguća tumačenja. Da bismo mogli da odgovorimo na pitanje koje od njih je bliže istini potrebno je, prethodno, razrešiti jedan važan problem. Naime, pomenuta tumačenja nude izvesno određenje pojma identiteta. No, o čemu nam, u stvari, govori pojam identiteta? Da li je tu reč o pojedinačnom slučaju (nekog) identiteta ili o klasi (takvih) slučajeva? Reklo bi se da s pojmom identiteta stvar stoji isto kao s pojmom jabuke: naime, jabuka (shodno upotrebi te reči) znači i pojedinačan slučaj i opšti slučaj, odnosno klasu slučajeva. To se takođe vidi i u samom načelu identiteta. Ono može da se interpretira i sa: A je istovetno sa sobom, ali i sa: u datoj klasi slučajeva A, svako pojedinačno A je identično sa samim sobom ili sa A. Taj stav, međutim, ne kaže da je svako A u svakom trenutku identično sa svakim drugim A. Odnosno: da je svaka

jabuka identična sa svakom drugom jabukom (u prostoru i vremenu). To bi, bez sumnje, bila metafizička besmislica, a ne načelo identiteta.

Ukratko, stav identiteta tvrdi da se u svim slučajevima u kojima postoji identitet, odnosno u kojima se o njemu može govoriti, identitet javlja kao pojedinačni entitet koji je istovetan sa sobom, ali ne i sa svakim drugim identitetom iz te klase slučajeva (klase identiteta). Drugim rečima, istovetnost jedne jabuke sa sobom naprosto nije identična istovetnosti jednog pojma sa sobom. Čak i ako, recimo, pretpostavimo da je taj pojam, u stvari, pojam jabuke, ipak, ostaje da istovetnost sa sobom jabuke ne može biti identična istovetnosti sa sobom pojma *jabuka*. Ako je *svaki* identitet samo i samo istovetan sa sobom (ako poseduje identitet identiteta), onda je to, s jedne strane, opšte obeležje samog i svakog identiteta (da se razlikuje od svakog drugog), ali, s druge strane, to je i priča o nužnoj osobenosti, o nužno osobenoj istovetnosti sa sobom svakog identiteta. Tek u tom slučaju bi svaki identitet svedočio o razlici u odnosu na svaki drugi, što je čini se i logično, odnosno saglasno sa zakonima mišljenja na čijem čelu stoji načelo identiteta!

Ali, tu se, kao i uvek, javlja problem. Da li je uopšte moguće *govoriti o* identitetu (pojma/stava) identiteta? Da li je takav meta-diskurs moguć? I nije li to pitanje ekvivalentno pitanju: da li je moguća klasa svih klasa? Najzad, ako ne može da se govori o identitetu svih identiteta, da li to onda znači da sam pojam identiteta, zapravo, nema identitet? Odnosno, da ima nešto drugo od vlastitog identiteta? Da je to uvek *drugi* identitet ? Da on, zapravo, nikad ne znači to što znači, odnosno da može u isti mah da znači i nešto drugo, a možda i samu drugost? Čak i kada se, s dobrim razlozima (ako takvih ima), apstrahuje od svega drugog? Pa ako i *pojam* identiteta ima u svakoj mogućoj upotrebi svoj *osobeni* (*singularni*) identitet, neuporediv sa bilo kojim drugim, ne znači li to, onda, da se takvim shvatanjem o identitetu pojma identiteta u stvari bacamo u zagrlaj problema, ako ne i aporije iz koje nećemo lako isplivati držeći se samo i samo za logiku, kao davljenik za slamku?

## *Fatalni previd*

Adorno i Horkhajmer su, još uvek, mogli da misle da je fatalna greška u tome što se prosvetiteljstvo "ukrutilo u strahu pred istinom". Bodrijar,

naprotiv, misli da je *sve* već smešteno u "štetnom izvrtanju", te da "ni jedan sistem ne može da se zasnuje na istini, da dotakne tajnu, niti da razotrije makar šta. *Govor istine je jednostavno nemoguć*. On sam sebi izmiče. Svaka stvar izmiče sama sebi, igra se sa sopstvenom istinom, i izmiče pred zavođenjem" (*L'autre par lui même*).

Doduše, ovde se takođe previđa – što je dobro, što je neophodno – da postoji i jedna *istina o zavođenju* i da je ona, u ovom kontekstu, uslov-modućnosti da sam govor istine bude "jednostavno nemoguć". Drugim rečima, da bi uopšte i bila moguća istina o istini-kao-nečemu-što-je-"jednostavno nemoguće", potreban je, neophodan je opsceni *previd* koji, onda, tek utemeljuje ovo *ne* u onom *da*, ovo *nije* u onom *jeste*. Apokaliptički previd je, u krajnjoj, u sudnjoj instanci, upravo opsceni previd, previd u ime samog Logosa. To je konstitutivni, zakonodavni previd koji je neophodan uslov mogućnosti same istine, odnosno otkrivenja kao Istine.

Da li smo mi ukleto (ili prokleto) zatvoreni u jedan *circulus vitiosus* apokaliptičkog *viđenja-i-previda*, tako da ni samo raz-otkrivanje tog *circulusa* nije moguće a da, pritom, ne zapadnemo, ponovo, u poročni krug nekog pritvornog otkrivenja/previda? Da li je, ne toliko s one strane koliko na fonu same samosveti, naša sudbina, u stvari, ovo prokletstvo previda? Nije li apokaliptičnost – upitaće se Derida – "transcendentalni uslov svakog diskursa, čak svakog iskustva, svake oznake ili svakog traga?" Tako da apokaliptički "žanr", možda, na primeran način otkriva izvesnu transcendentalnu uslovnost takoreći svakog diskursa?! Nije li, čak, i u pismu ili tragu zakonodavno *upisano* prokletstvo izvestnog *previda*: nešto što fatalno prethodi svakom vidu ili svakoj, uključujući i teorijskoj, vidovitosti? Što, sve u svemo, mnogo lakše uviđa umetnik od filozofa.

Zaista, da li mi uopšte možemo da izađemo iz zatvorenog kruga tog previda-u-previđenju i, možda, samog privida-u-previdu? Jer, postoji i jedan *privid u previdu*. Postoji jedno *previđenje*, ne samo u svakom apokaliptičkom otkrivenju (ako tako može da se kaže), već i u diskursu o apokaliptičkom diskursu (kao previdu). Zato je Derida mogao da tvrdi, da *konačnog* izlaska, prekida ili raskida sa apokaliptičkim tonom u filozofiji, zapravo, ni nema, niti će ga ikad biti. Svaki takav raskid bi se – možemo u to unapred poverovati – pokazao kao već-suviše apokaliptički *intoniran*!

Izigrati fatalni previd jednostavno – nije moguće. Ono na čemu raz-uveravajuća misao može još uvek da insistira jeste, u najboljem slučaju

(mada ni to, možda, nije dovoljno), jedna praksa previđanja lišena slepila, odnosno lišena tog previda-da-se-previdelo. Možda bi se, čak, moglo reći da tu imamo ono Sokratovo: *znam da ništa ne znam*. Što pripada najboljoj tradiciji filozofske upitnosti. Nije li to onda i, kantovski rečeno, naša transcendenatalna apercipcija previda koja mora da može da prati sve naše diskurzivne gestove?! Što, složićemo se, nije mala stvar. Kad već nije moguć kraj, slom, kataklizma, katastrofa ili smrt – Apokalipse.

*Izobličena demokratija*

Ona nije moguća kao koherentni sistem racionalnih odgovora na ključna životna pitanja. Nije moguća kao takav odgovor zato što ne može u sebi da sabere one odgovore koji se ne sukobljavaju jedni s drugima. Zato što nije moguća racionalnost bez pluralizma. Naravno, ako imamo sukobljene odgovore, onda koherentnost može da se osigira samo neprikosnovenim pravom jednih odgovora/pozicije da budu u pravu, uz isključenje svih drugih, dakle – *na suvereno-dogmatski način*. Ali autoritarna koherentnost se, pre ili kasnije, osvedočuje kao podložna slomu. Eto zašto su propale i narodne i nacionalne (nacionalističke) demokratije.

Kad je reč o opštem obeležju liberalne demokratije, moguće je reći da se u njemu ističu dva ključna momenta koji osujećuju mogućnost da se ta ideologija uobliči u potpuno koherentni sistem. Najpre imamo kontradiktornu činjenicu da se takva demokratija postavlja kao meta-pozicija ili bar prividna meta-pozicija u odnosu na svaku drugu poziciju. Naime, to je meta-pozicija koja isključuje svaku drugu *meta*-poziciju. U tom slučaju, bez sumnje, postavlja se pitanje: da li je uopšte moguća *meta-pozicija* čiji univerzalizam *legitimno* isključuje svaku drugu meta-poziciju. U ovom kontekstu se nameće i pitanje: šta uopšte znači reč *legitimno*? U rečniku čitamo da legitiman (lat. *legitimus*) znači: zakonit, pravedan, opravdan, pravilan. Na osnovu čega bi jedna meta-pozicija bila pravednija od druge? A ona neprikosnoveno-Jedna, čak, *najpravednija*?

Nešto je u svemu tome izvesno: ne postoji unapred data, metafizička ili apriorna legitimnost ni jedne meta-pozicije. Zato ni sama demokratija, makar bila i liberalna, nije unapred legitimna. Izobličenja su uvek moguća. Potrebno je, najpre, pogledati učinke date demokratije, kakva god da je ona, pa onda suditi o (privremenoj, a ne *fatalnoj*, *večnoj*) legitimnosti njene

pozicije. Ukratko, nema pozicije koja je *a priori* legitimna ni kao pozicija, a još manje kao meta-pozicija. Prema tome, ni nasilno uvođenje demokratije, liberalizma, neoliberalizma, „otvorenog" društva itd, ne može u svetu *legitimno* da proširuje polje njihovog uticaja. Iz svega toga sledi teza da demokratija nije ničim osigurana od mogućnosti da zapadne u kontradikciju sa samom sobom ili, što se svodi na isto, da nije u stanju da na racionalan način dostigne sopstvenu koherentnost kao meta-poziciju. Zato ona mora u sebi i u svom susedstvu da toleriše postojanje i drugih pozicija, odnosno mora da prihvati, a ne da unapred isključi, mogućnost *drugog od sebe* (ili: *sopstva*) i zatim *drugog kao drugog*.

Sama po sebi demokratija ne može zauvek da osigura u sebi mogućnost vlastite pozicije. Zato je njoj potreban spoj ili sinteza sa drugom demokratijom koja ne bi bila njena sluškinja. A možda, i sa nečim drugim od demokratije. Dakle, jedino u simbiozi demokratije sa drugom demokratijom ili sa drugim od demokratije moguće je „utemeljenje" tzv. *otvorenog društva*. Odmah se, naravno, postavlja pitanje: otvorenog – za šta? A to, naprosto, ne može da se zna unapred. Danas se demokratija transformisala u neolibezalizam koji bi hteo da bude rešena enigma (tržišno) otvorenog društva, i naravno, otvorenog najpre za bogaćenje lišeno svake odgovrnosti. Ipak, „otvorenost" takvog društva se po pravili zatvara u sivilo jedne nove bezličnosti i na taj način se kontrasvrhovito preobraća u svoju suprotnost, u jednu zatvorenost koja je spremna, ako je to potrebno, i nasiljem da osigura sopstvenu (meta-) poziciju. Prema tome, ono što u polju liberalne-demokratije još uvek – *možda* – čuva taj aspekt otvorenosti, to je sam koncept dekonstruktivno shvaćene *demokratije*, one koja nije spremna da bude sluškinja neoliberalizmu nego želi da bude „samo" odluka koju pokreće ideja solidarne pravde. Bez te ideje, mada – to se mora odmah reći – i bez ideje liberalnih prava pojedinaca, demokratija bi bila samo stara, „dobra" – tiranija većine.

### *Nedosledni obrt*

Deoba između uspelog i neuspelog predstavljanja veoma je stara i možda najtradicionalnija vrednosna deoba u estetici. U svakom slučaju, ta deoba je bila odlučujuća u staroj umetnosti koja je uvek na pritvoran način bila odana načelu *istinitog predstavljanja.* Kant je izvršio kopernikanski obrt

u pojmu *predstavljanja (reprezentacije)*. On je mišljenje-kao-predstavljanje lišio transcendentnog referenta, tj. stvari po sebi, a to znači da je tim obrtom umetnost *izgubila* uporište u onto-teološkoj slici sveta. Predstavljanje više ne temelji svoju istinitost na antecedentnoj stvarnosti, već ono postaje zakonodavna osnova za artikulaciju svakog (predstavljenog) sadržaja. Pitanje je, samo, koliko je pisac *Kritike moći suđenja* bio dosledan u izvedbi tog „kopernikanskog obrta".

Za Kanta se post-kopernikanska situacija postavila kroz pitanje: da li je posle obrta moguća jedinstvena strategija predstavljanja? I zatim, ako je moguća, u čemu se ona sastoji? Obrt na kojem je insistrao Kant sastojao se, najjednostavnije rečeno, u sledećem: naše moći predstavljanja se ne upravljaju prema predmetima, bar ne onako kako je to prekopernikanska metafizika pretpostavljala, već prema sopstvenoj transcendentalnoj prirodi. Tek na taj način su, smatra Kant, moguće i neke predstave *a priori*, tj. predstave koje se ne pozivaju ni na šta izvan i pre sebe, već na sebe same. Ali ta utemeljenost (ukoliko je to utemeljenost) u samopredstavljanju podrzumeva nužan obrt: predstave se više ne upravljaju prema predmetima nego se predmeti upravljaju prema predstavama, počev od čulnih pa do najviših intelektualnih predstava. Kant to eksplicitno tvrdi u predgovoru drugog izdanja *Kritike čistog uma*. Naime, tvrdi on, predmeti koji nas okružuju kao pojave upravljuju se, zapravo, prema *prirodi našeg predstavljanja*.

Naravno, tu se, sada, kao ključno, postavlja pitanje jedinstva. Da li različita predstavljanja mogu da se okupe oko nekog reprezentativnog modusa predstavljanja, oko neke/nekih privilegovanih *moći* predstavljanja? Pisac *Kritike moći suđenja* verovao je u tu mogućnost, ali se pokazalo da ona nije lišena teškoća. Naime, ukoliko reprezentativnost nekog predstavljanja ne dolazi od predmeta koji se u njemu re-prezentuju, od čega ona dolazi? Kant kaže od *prirode* samog predstavljanja. Ali, šta tu znači reč *priroda*? Očigledno, ta reč ima metaforičko značenje. Šta god da, u datom kontekstu, ona znači to nije značenje nekog predmeta koji postoji pre predstavljanja. U Kantovom shvatanju *priroda predstavljanja* je ono reprezentativno u samom predstavljanju. Ona nije sasvim jedinstvena, jer postoje različite moći, modusi i polja predstavljanja. Ali, izvesno „mekano" jedinstvo sadržano u toj prirodi (predstavljanja) upućuje na činjenicu da se ni jedna od naših moći predstavljanja ne upravlja prema predmetima. Ako po

rečenoj prirodi u samom predstavljanja, u njegovoj imanenciji postoji nešto re-prezentativno, nešto što se pred-nas-stavlja i pred-postvlja kao predstavljanje, to je onda takođe moguće nazvati predmetom (predstavljanja), samo što to nije transcendentni (recimo: materijalni) predmet, već transcendentalni (ili: idelani) predmet. Kant bi mogao da doda da je to sama *forma* predstavljanja.

Da li sve to vodi zaključku da je Kant svoj kopernikanski obrt u odnosu između predmeta i predstavljanja na sasvim dosledan način sproveo? Ili se u njemu, na prikriven način, čuva ideja o prvenstvu predmeta u odnosu na radnju, akciju, događaj predstavljanja? Možda već sama analogija o primatu *prirode* predstavljanja na paradoksalan način čuva ideju o primatu predmetnosti? Možda je Huserlova fenomenologija bolje otkrila ili raskrilila taj paradoks. Naime, po fenomenologiji predstavljanje je uvek predstavljanje nečega, dakle, *predstavljenog*. Kako pre tako i posle fenomenološke redukcije. Priroda predstavljanja je, u svakom sluju, takva da zavisi od predstavljenog, od svog intencionalnog predmeta. Dakle, kopernikanski obrt, ako se shvati kao obrt ka transcendentalnoj ravini kao utemeljujućoj za predstavu sveta, u stvari je obrt ka transcendentalnim predmetima/suštinama i on podrazumeva fenomenološko jedinstvo svih fenomena predstavljanja (Huserl bi rađe rekao: svesti). Problem je u tome što tu nekog radikalnog (kopernikanskog) obrat, u stvari, i nema. Tako shvaćene moći predstavljanja raskriljuju u sebi svoju suštinsku mogućnost, mogućnost modernizovanog platonizma.

U jednom trenutku moglo je da izgleda da Huserl svojim obrtom ka predmetima/suštinama definitivno rešava probleme koje je imao Kantov obrt ka prirodi/moćima predstavljanja kao onome što je utemeljujuće za našu sliku sveta. I taj problem se zvao subjektivnost predstavljanja, ili čak psihologizam predstavlanja. Huserl, reklo bi se, iz transcendentalnog obrta eliminiše svaki psihologizam, a time i sam relativizam, da bi, onda, mogućoj slici/predstavi sveta dao strogo naučno značenje. Da li je time Kant, taj veliki pobednik nad starom metafizikom, usidrenom u transcendenciji dogmatičkog predstavljnja, lišen svoje najveće teškoće – subjetivizma i psihologizma? Ili je, možda, Huserlov obrt u (kopernikanskom) obrtu samo još jedan povratak staroj metafizici, dakle, jedan postupak koji će posle svih obrta i okreta ponovo postati žrtva *platonizma*?

Zaista, ako se moći predstavljanja gurnu u kategoriju psihologizma, šta onda od samog predstavljanja ostaje? Platonovo rešenje je bilo da su ideje u isti mah i subjekt i objet predstavljanja. Huserl govori o intuiciji suština ili ejdetskoj intuiciji i smatra da je to dobra osnova za jedan „novi pozitivizam“. Nije reč o bilo kakvom pozitivitetu, već o nečemu što je *izvorno* (= u fenomenološkom smislu) *pozitivno*. U samoj strukturi predstavljanja postoji ono što je izvorno dato i to nije nikakav empirizam i, zapravo, nije bilo koji sadržaj predstavljanja, bilo koje *predstavljeno*, već je to ono predstavljeno u kome je putem intuicije data sama suština. Neki filozofi će u tom Huserlovom shvatanju da nađu suptilne razlike u poređenju sa Platonovom idejom o Idejama kao metafizičkim uzrocima. Ali, te razlike, u isti mah, podrazumevaju razliku između dve teorije koje podjednako daju prednost onom predstavljenom nad predstavljanjem ili, što se svodi na isto, pozitivnom stanju nad prikazom tog stanja.

Sada vidimo da je to, kada je u pitanju Huserl, ipak samo korak nazad u odnosu na Kantovo dostignuće oličeno u tzv. *kopernikanskom obrtu*. U tom obrtu bilo je moguće da se ustanovi primat predstavljanja nad predstavljenim samo zato što se intuitivno polazilo od pretpostavke da je život neprestavljiva osnova predstavljanja. Kant je, da bi to izrazio, upotrevljavao pomalo nespretnu (u sebi kontradiktornu) sintagmu *stvar po sebi*. Ali, šta ako tu nije reč o nikakvoj stvari „kao takvoj“? Šta ako je život nepredstavljiv samo zato što je, u sudnjoj instanci – kontingentan? Šta ako ono predstavljeno samim predstavljanjem (o bilo kojoj moći predstavljanja da je reč) ne može svoju „stvar“ da uhvati „ni za glavu ni za rep“, jer mu ona, po svojoj kontingentnosti, svom ponavljanju ili događanju u vremenu uvek izmiče u nešto drugo od onoga što jeste?

## *Istina kao rašomonijada*

Iskaz “*kiša pada* je istinito ako i samo ako kiša pada” ne sugeriše nikakvu činjeničku istinu ili njenu mogućnost, već samo ukazuje na precizan semantički identitet koji ima iskaz *kiša pada*. Taj identititet bi postojao čak i kad bi ovaj izraz bio višesmislen, kad bi pored uobičajenog značenja imao i neko drugo, skriveno. Šta god da taj iskaz znači (čak i ukoliko bi se upotrebljavao recimo kao lozinka), on bi, naprosto, sa izvesnim predumišljajem značio da *kiša pada*. Otuda bi se reklo da je konstrukcija

semantičkog identiteta (rečenog iskaza), naprosto – neuništiva. Kao što je neuništivo i samo načelo identiteta. Reč je, dakle, bar tako izgleda, o bezuslovnom važenju svakog *identiteta*. Drugi naziv za ovaj jezičko-semantički identitet je – *tautologija*. Tvrdnja po kojoj reći da *kiša pada* znači *da* kiša pada u stvari je tautološka. Tautologija je čuvar semantičkog identiteta. I ona nam, takođe, izgleda neuništiva.

Jedna T-rečenica, tvrdi Dejvidson, "fiksira istinosnu vrednost u odnosu na izvesne uslove, ali ne tvrdi da je rečenica objekt jezika istinita *zato što* ti uslovi važe" (*isto*, 84). Situacija je hipotetička. Ako ili kada ti uslovi važe, tada imamo istinu. Da li oni važe, to *pre* ispitivanja ne možemo da znamo. Znači, teorija istine koja se zastupa u T-rečenicama samo je *formalna.* Dejvidson to, uostalom, i otvoreno tvrdi: "U središtu je formalna teorija, teorija istine, koja u rečenice unosi jednu složenu strukturu sa primitivnim pojmovima istine i zadovoljenja. Ovi pojmovi bivaju primenjeni zahvaljujući formi koju daje teorija i sadržaju koji pruža svedočanstvo" (83). Pri tom, svedočanstvo ne mora da bude verodostojno. Uslovi verodostojnog svedočanstva ne moraju i da stvarno važe. Svedočanstvo o bilo čemu može uvek i da se prevari. Da li nas ono vara ili ne, to više nije pitanje teorije koja nudi formu. To je sada, u stvari, ograničenje za teoriju koja nudi formu. Naime, suviše često se pokazuje da ta teorija nudi samo praznu formu ili puku tautologičnost.

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

Ipak, problem je u tome što je tautološka istina nužno *druga* vrsta istine (da li i sasvim druga?) od one koja funkcioniše unutar opozicije istinito/lažno. Naprosto, istina koja se javlja unutar opozicije istinito/lažno, već zato što se unutar nje javlja – *nije* bezuslovna. A to nas, sada, vraća na problem: da li su te dve istine uopšte spojive? I kako? Bar danas, priča o velikoj, sistemskoj sintezi je isključena. Jer, u protivnom, takva sinteza bi u svom zadovoljavajućem obliku već odavno bila nađena. Neuspeh velikih i malih filozofskih sistema svedoči nam da Istina (nad istinama) ipak *nije* nađena.

Istina nad istinama, dakle, nije nađena, a nije nađena između ostalog i zato što načelo identiteta nikada nije *bez ostatka* (= bez *drugog*) moglo biti spojivo s istinom. Ostaje pitanje: zašto je to tako? Odgovor na to pitanje glasi: zato što na načelo identiteta, kao i na bilo koje drugo načelo (aksiom, postulat, pretpostavku, tezu, hipotezu itd.), nije primenljiva formula *p je istinito samo i samo ako p*. Drugim rečima, *p* može da bude istinito čak i ako imamo *ne-p*. Kako da to shvatimo?

Za špočetak, jedno je sigurno: to deluje paradoksalno. Ali, pošto paradoks ne može da se *a priori* odbaci, u tom slučaju ga je potrebno protumačiti. Evo mogućeg tumačenja. Ako je (logička ili tautološka) formula *A je A* primenljiva na koncept istine, to ne znači da je konacept istine (uvek) primenljiv na formulu *A je A*. Bez sumnje, kao prvo načelo logike, načelo identiteta je primenljivo na *svaki* sud (stav, iskaz), pa je time već primenljivo i na sud koji formuliše koncept istine; ali, obrnuto – nije slučaj. Dejvidsonova formula koja istinu određuje kao nešto uslovno nije primenljiva na *načelo* identiteta, zato što ono jeste načelo iliti bezuslovna istina. Dakle, reći: *A je A istinito je ako i samo ako A je* A, naprosto, nije moguće pošto je, sa logičkog-jezičkog stanovišta, A je A (= identitet ili tautologija) bezuslovno istinito.

Neko bi (s namerom da izbegne gornje teškoće) mogao da tvrdi kako formula *A je A*, zapravo, i ne pretenduje na istinitost nego na nešto drugo, recimo na *važenje*. U tom slučaju, načelo identiteta ne bi bilo bezuslovno istinito nego bezuslovno važeće. Čitava operacija bi podrazumevala: ako A jeste, onda je ono istovetno sa sobom (A je A). Tačka, to je sve. Ipak, takav način razmišljanja bi bio pogrešan. Jer, tu bi i dalje važilo pitanje: da li to što načelo identiteta tvrdi (a ono tvrdi: *A je A*), jeste tako kako ono tvrdi da jeste ili je drugačije? Što, naravno, nije pitanje važenja nego istine.

U logici se sumnja u istinosne kompetencije načela identiteta odbacuje potpuno prećutno. Eksplicitno uzev, ta sumnja se odbacuje počev od *samorazumljivog* (Kvajnovog) postulata koji glasi: nema entiteta (= onoga što jeste; dodajmo: bilo kako – metarijalno ili idealno) bez identiteta. Postoji i jedna znatno starija (Labnicova) formulacija načela identiteta koja, takođe, isključuje sumnju u istinosne kompetencije tog načela. Ona glasi: sve je ono što jeste (dodajemo: o čemu god da je reč, o svari, događaju, pojmu, vrednosti, fikciji, iluziji, laži itd.).

Izgleda da je u prirodi mišljenja (ostavljamo u ovom trenutku po strani pitanje da li je to njegova ograničenost ili moć – verovatno je i jedno i drugo) da svaku (duhovnu ili materijalnu) stvar zamišlja u njenoj istovetnosti sa sobom. Bar u logici nikome ne pada na pamet da osporava vrednost tvrdnje koja glasi *A je A* ili *A = A*. U najboljem slučaju, moguće je reći da su te tvrdnje trivijalne. Pritom, nije teško uočiti da je načelo identiteta *zaštićeno* drugim logičkim načelima. Jer, po načelu isključenja trećeg (od dva protivurečna suda jedan mora biti istinit, ne mogu oba biti lažna) ako sud/stav *A je A* nije istinit, onda bi istinit morao da bude sud A nije A, pošto mu on protivureči, ali to, opet, nije moguće, jer se takav sud/iskaz (*A nije A*) kosi s načelom protivurečja. Zato mora da se prihvati da je u logičkim okvirima istinosna kompetencija načela identiteta *neprikosnovena.* Ipak, tu i dalje ostaje nerešen problem (in)kompatibilnosti bezuslovnih i uslovnih istina. Ostaje, naime, nerešeno pitanje: da li se istinitost stava *A je A* uklapa u Vitgenštajnovu formulu (istine)? Odnosno, da li možemo reći: iskaz *A je A* je istinit onda kada je (ili: ako je) nešto tako kako se tim iskazom tvrdi? Ili: "A je A" je istinito *ako* A je A?

Načelo identiteta, potrebno je još jednom naglasiti, u logici nije istinito pod nekim *ako* (kondicionalom) ili pod nekim *uslovom*, već *bezuslovno*. Dakle: u svim slučajevima. Ipak, formula *p je istinito ako p* formuliše istinu kao nešto uslovno, nešto što važi *pod uslovom da* ili *ako su ispunjeni određeni uslovi*... Da li tu imamo dva radikalno nepomirljiva shvatanja istinitog, gde bi onda, jednom, istina bila bezuslovna, a drugi put uslovljena opozicijom između nje same i laži? Mogu li ta dva shvatanja, ipak, nekako da se pomire? Da zadovolje nalog koherentnosti? Da izravnaju protivurečja koja, reklo bi se, *zjape* između njih? Ukratko, da li je moguće *bez protivurečnosti* reći sledeće dve stvari: (1) Iskaz *A je A* je bezuslovno istinit i (2) iskaz *A je A* je istinit pod uslovom da A jeste A, a ne nešto

drugo? Srž te dileme može da se iskaže i na sledeći način: da li je moguće da bez ikakve kontradikcije nešto bezuslovno bude uslovno, a uslovno bezuslovno? Ili, još bolje: da li je ipak, ipak moguć *četvorouglasti trougao*?

Može li logika da zažmuri i da *dopusti nedopustivo*: saglasnost ili skladan spoj protivurečnih iskaza? Ili, što se svodi na isto: da li može da dopusti (bar neke) paradiksalne iskaze? Čini se da je potpuno koherentan spoj istine i istog strogo uzev nemoguć, da nije moguć bez tegoba koje na kraju uvek prerastaju u opasne paradokse. Ali, to nije samo problem spoja istine i istog nego je, u stvari, problem koji je imanentan i samom pojmu *istine*. Naime, i sama istina kao naizgled potpuno koherentni pojam nosi u sebi izvesnu kontradikciju koja je vidljiva već unutar Vitgenštajnove formule koja nam bez predumišljaja kaže da je iskaz istinit onda kada je nešto tako kako se tim iskazom tvrdi... O kakvoj je kontradikciji reč?

Vitgenštajnova formula takođe pretenduje da bude uslovno bezuslovna, tj. da važi u slučaju svih iskaza koji pretenduju na istinitost. Neobično je to da ona važi u svim slučajevima *sem u sopstvenom*. Kao da sama ta formula *nije* iskaz koji *pretenduje na istinitost*. Po njoj sve istine su uslovne, sem same te istine o istinama koja je bezuslovna. Zato što je bezuslovno istinita ona *ne pretenduje* na istinitost, ona je *u istini*. Ona samu sebe izuzima iz uslovnosti koju propisuje "svim" istinama... Ona je *drugi* (ili možda: *sasvim drugi*?) tip istine. Ali to bi onda značilo da su uslovne i bezuslovne istine u osnovi nespojive i da, prema tome, ne postoji jedan koherentan pojam istine, odnosno jedna jedina mudrost, kako bi rekao Tales. Zaista, da li postoji izvesna rašomonijada unutar različitih tipova istine u ljudskim diskursima?

U govoru koji se oslanja na logiku postoji težnja da se premosti jaz između različitih tipova ili vrsta istine, pa time onda i između bezuslovne i uslovne istine. Ako hoćemo da taj jaz premostimo, da pacifikujemo konflikt koji uvek, pre ili kasnije, iskrsava između ovih (tipova) istina, i istina o istini, onda bi svakako trebalo naći takvu formula istine koja će da važi kao bezuslovna (ili: bez *ako*) i, *u isti mah*, kao uslovna, odnosno pod određenim uslovima (pod određenim *ako*). Možda je za taj problem rešenje u tome ako bi se reklo: formula/načelo istine je moguće samo ako sebi protivreči, ako svoju *bezuslovnost uslovno* dopušta, odnosno *pod uslovima* koje nikada neće moći da ispunimo do kraja... Nisu li istina i logika *sapripadni* upravo u toj njihovoj *uzaludnoj* težnji da se ustanove kao neprikosnovena načela koja se

spoznaju sama sobom?! To bi onda značilo da su istina i isto bezuslovno koherentni, ali pod uslovom da to, zapravo, u stvarnosti – nisu! Dakle, spoj istine i istog bi bio paradoksalan, tj. moguć ukoliko je nemoguć. On bi se temeljio na u isti mah nužnom i nemogućem spoju uslovnog i bezuslovnog.

Naravno, mi suviše dobro znamo da u filozofiji svašta može da se izmajstoriše i iskonstruiše. Znamo da je njena sposobnost spekulisanja često nadživljavala slom i same spekulatine filozofije... Ipak, ne postoji privilegovani kontekst u kojem bi takav postupak bio bezuslovno, bezrezervno ili *a priori* legitiman. Svaki pokušaj da se konstruktivno *zakrpi* rascep ili jaz između uslovnog i bezuslovnog je naprosto – uzaludan. On uvek produbljuje kontradikcije za koje je teško reći da su poželjne, ali se moraju trpeti.

### *Razuveravajuće značenje*

Kako odgovoriti na jednostavno pitanje *šta je značenja*, a da taj odgovor ne bude podložan metafizičkim zabludama, već da bude dekonstruktivan? U ovom pitanju, naravno, postoji jedna teškoća koji se, odmah, nazire. Sama dekonstrukcija veruje da nas pitanje koje počinje sa *šta je* (*nešto*) neminovno baca u orbitu metafizičkih pretpostavki i metafizičkog ispitivanja, ako ne i metafizičkih zaključaka. Kako, onda, ući u krug takve upitnosti i u isti mah hteti iskoračiti iz tog kruga? Ovo poslednje je bez sumnje, legitimna težnja ne samo dekonstrukcije nego i mnogih teorija koje su se bavile značenjem. Ali ovo je teškoća koju, do pojave dekonstrukcije, mnoge teorije/filozofije nisu primećivale, jer generalno uzev nisu primećivale metafizičke implikacije pitanja: *šta je nešto*, neki *entitet*, *odnos* ili *događaj*?

U XX veku mnogi filozofski i naročito analitički pokušaji koji su imali za cilj radikalnu kritiku metafizike polazili su ne samo od tradicionalnog preispitivanja upotrebe nekih reči nego i od samog pitanja: *šta je značenje (nečeg)*? I pored veoma preciznog ispitivanja koje je često donosilo korisne uvide, takvi pokušaji su, negde na svojim rubovima, zapadali u neupitnu metafiziku. Taj neočekivani obrt pokazao se mogućim zato što ova semantikom obeležena kritika metafizike nije sebi postavljala jednostavno pitanje: kako izbeći da nas već samo pitanje *šta je značenje* ne uvuče u orbitu metafizike?

Dekonstrukcija se prva kritički suočila sa metafizičkim karakterom pitanja *šta je nešto*. Po njemu metafiziku nije moguće izbeći pošto je već jezik kojim govorimo skroz-naskroz *metafizički*. Naprosto, nije moguć potpuni iskorak iz metafizike, jer sam jezik uvek sadrži u sebi izvesnu implicitnu (ili: nereflektovanu, netematizovanu, pa ako hoćete i primitivnu, naivnu) *metafiziku*. A budući da jezik u filozofiji nije moguće *ne upotrebljavati*, to onda, bez sumnje, stvara problem.

Po dekonstrukciji rečeni problem može u načelu da se reši počev od stava po kome je moguće koristiti metafizički jezik za nemetafizičke ciljeve. Samo, kako je to moguće? Dekonstrukcija bi nam rekla da *za to nema recepta*. Eto zašto ovaj načelan stav – da, u dekonstrukciji, ciljna tačka korišćenja metafizike nema metafizičko obeležje, odnosno da se ne može metafizički definisati – predstavlja neku vrstu načela bez načela. Naime, načelna upotreba metafizike u korist nemetafizike ili postmetafizike ne cilja na nikakvo načelo (koje bi se onda po starom dogmatskom maniru moglo da se nazove „načelom dekonstrukcije“), tako da za dekonstruktivni iskorak iz metafizike nema unapred garantovane mudrosti. Dekonstrukcija nam samo nalaže izvesnu dobro odmerenu predostrožnost u vezi sa upotrebom jezika.

Naravno, neko bi mogao da kaže kako je to, zapravo, klasičan i u filozofiji trajno prisutan nalog i s tom opaskom on bi, zacelo, bio u pravu. Oduvek je filozofija bila u situaciji predostrožnosti (= sumnje) vis-à-vis neumesnih ili pogrešnih upotreba jezika. Ipak, ona je vlastitu predostrožnost ograničavala ili zaustavljala tamo gde su počinjali njeni upravo metafizički ciljevi koje ona sama nije prepoznavala ili nije htela da odbaci. Zato imamo naizgled paradoksalnu situaciju: dekonstrukcija, iako priznaje da *svaki jezik* (pa i njen) ima nužna metafizička obeležja, ipak cilja na izvesnu radikalizaciju nužne, nezaobilazne predostrožnosti prema jeziku.

Sada se postavlja pitanje: zašto klasična, pa i moderna filozofija nisu uspele da nađu pravu meru svoje predostrožnosti prema jeziku i njegovim značenjima? Zašto čak i mnogi oblici analitičke filozofije nisu, u tom pogledu, bili uspešni? Na to pitanje odgovor dekonstrukcije glasi: naći pravu meru predostrožnosti prema jeziku nije moguće ako se, najpre, nema jasan uvid u *nužno metafizičko* obeležje ne samo jezika kojim se obično služimo nego i specijalnih, veštačkih jezika koje konstruišemo.

Ali, šta čini jezik *nužno* metafizičkim? (Naravno, reč je o njegovoj implicitnoj metafizičnosti.) Filozofi su, generalno uzev, smatrali da je jezik

ili *namerno* (u govoru) ili (ali to se svodi na isto!) *slučajno* metafizički orijentisan, odnosno da je to tako zahvaljujući greškama koje počine oni koji ga upotrebljavaju, čak i ako su teoretičari, odnosno filozofi. Dakle, ti teoretičari/filozofi uglavnom nisu mogli da daju valjan odgovor na pitanje *zašto je jezik metafizičan*, jer samo to pitanje nisu ni postavljali. A kad se to pitanje u svom radikalnom obliku jednom postavi, onda je odgovor na njega jednostavan: to što jezik čini *nužno metafizičkim* nije pogrešna upotreba značenja u njemu nego je sama prisutnost značenja *kao takvog*. Dakle, već samo značenje je to što jeziku nudi nužno metafizičko obeležje, a ne neko pogrešno upotrebljeno značenje. Da li to znači da je i brbljanje svojevrsna metafizika? Svakako: ne. To znači da je, s one strane neartikulisanog brbljanja, u značenju koje se javlja u jeziku spontano data (implicitna, netematizovana i neki put naivna) *metafizika prisustva* ili fantazma o realno-prisutnom. Značenje čini mogućim prisustvo, a prisutvo je metafizička konstrukcija koju nam na spontan način nudi sam jezik, odnosno njegova značenja.

Neko bi sada mogao da postavi pitanje: nije li preterano izjednačiti značenje sa metafizikom? Bez sumnje, značenje nije isto što i metafizika, ali ono ima neizbrisiva metafizička obeležja. Koja su to obeležja? Odgovor na to pitanje je nagovešten već govorom o metafizici *prisustva* koja je u isti mah izvesna metafizika usredištenja. Cilj dekonstrukcije je da, u metafizičkoj upitnosti (koja počinje sa *šta je*...), najpre objasni/razume samu prisutnost značenja i da, zatim, ta značenja razdelotvori, tj. liši njihovog usredištenja. Kako je to moguće? To na prvi pogled izgleda nemoguće ili protivurečno. Ipak, pogledajmo pažljivije čitav „slučaj“. Samo objašnjenje ili razumevanje započinje, najpre, opisivanjem. Dakle, problem je: kako opisati (ili: razumeti) metafizičku konstrukciju koja se zove *značenje*, a da taj opis ne podlegne logocentričkom usredištenju, da on u isti mah ima značenje (ili: post-značenje?) *dekonstrukcije*? Kako da razumemo značenje, a da cilj te operacije ne bude njegova konstrukcija (ili da ne bude samo to) nego da bude i de-konstrukcija? Kada opis, objašnjenje ili razumevanje prestaju da budu logocentrički postupci i postaju de-konstruktivni?

Ako su metafizičke konstrukcije iluzija i ako su razuveravanje, raščinjavanje, razdelotvorenje i raspršenje tih iluzija stvar dekonstrukcije, onda je pitanje: kako konstrukcija i dekonstrukcija mogu da idu zajedno? Odgovor na to pitanje biće nam dostupan čim shvatimo kako jedno

metafizičko sredstvo može da posluži *ne-matafizičkom* ili *post-metafizičkom* cilju? U svemu tome jedno je sigurno: ako ne bismo imali konstrukciju, onda ne bismo imali ni šta da de-konstruišemo. Ali, šta znači *imati konstrukciju*? U pitanju je metafizičko nasleđe jezika. Ono što mi, posredstvom tog nasleđa, „imamo", to je samo stara, ponavljanjem izlizana konstukcija nekog značenja/prisustva. Ukoliko takav opis teži da nam odgovori na pitanje *šta je značenje*, odnosno šta je njegova suština, pojam ili identitet, onda je on metafizički. Suština značenja ili predstava po kojoj značenje ima neki identitet nužno je metafizička iluzija koja je, međutim, neodvojiva od samog značenja kao metafizičke iluzije prisustva. Cilj dekonstrukcije je *i* razumevanje *i* kritika te iluzije. Pitanje je, samo, u kom redosledu. Ako se kaže *u isti mah*, što je iskušenje koje se nameće, onda se postavlja pitanje: šta tu uopšte znači to *u isti mah*?

Zašto je neophodna faza razumevanja? Ona je neophodna zato što *značenje* može na krivi način da se razume. Dakle i samo razumevanje značenja kao metafizičke iluzije može da bude iluzirno. U tom slučaju imamo *višak iluzije*. Mnoge teorije značenja (načinjene u XX veku) na iluzoran način tumače pojam *značenja* i time nužnoj iluziji samog značenja po sebi (ili: metafizici prisustva) dodaju i nepotrebnu iluziju pogrešnog razumevanja. To pogrešno razumevanje se, po pravilu, u tim teorijama značenja, sastoji u verovanju da za značenje postoji jedno pravo, ne-metafizičko rešenje. Dekonstrukcija nema takvih iluzija. Ona smatra da je najveći deo njenog posla obavljen onda kada se pokaže zašto (ili: za-sto) je neko značenje metafizički konstrukt. Upravo onda kada teoretičar značenja teži da ustanovi pravi (nužno normativni), epistemički učvršćeni pojam (verifikvanog) *značenja*, on stvara *dodatnu* iluziju, pomoću koje, navodno, značenje postaje ispravno, istinsko, istovetno sa sobom, odnosno učvršćeno u svom (semantičkom) identitetu i tome slično.

Značenje (najčešće) teži identitetu, ali ono *nema identitet*. To je pouka koju nam nudi dekonstrukcija. Značenje je voljna struktura u jeziku. Ono je efekat voluntarističke metafizike, rekao bi Derida. Značenje nam nešto *hoće reći* jezikom i u jeziku. Njegov *cilj* kao voljne strukture u jeziku je *da nešto kaže, da iskaže neko prisustvo*... Značenje ne samo da jeste to što jeste nego ono, ujedno, hoće da bude to što jeste, značenje hoće da bude značenje, da ima čist identitet značenja. Ali ono ga nema i da bi se to videlo potrebna je izvesna procedura raz-uveravanja.

## *Dvosmislena emancipacija*

Rikardo je verovao da je kapitalistički način proizvodnje najkorisniji za proizvodnju uopšte, odnosno za stvaranje bogatstva. Ta vera postoji i danas i mogli bismo reći da ona nikad nije bila postojanije nego upravo danas, a to pre svega znači: posle sloma levog totalitariuzma. Ipak, po Marksu, Rikardo je samo *u svom vremenu* legitmno mogao da veruje u najvišu korisnost kapitalističkog načina proizvodnje. Pri tom, on je u to verovao, tvrdi dalje Marks, tako što se u isti mah zalagao za *proizvodnju radi proizvodnje*. A kapitalizam je, navodno, oličenje takve proizvodnje. Samo, šta je Marks podrazumevao pod *proizvodnjom radi proizvodnje*? Za njega, to je pre svega razvitak ljudskih proizvodnih snaga, dakle, „*razvitak bogatstva ljudske prirode kao svrhe po sebi*“ (v. *Teoreije o višku vrednosti*, II, Bgd. 1954. god, str. 272-3; podvukao K. Marks). Ukratko, u svojoj optimističkoj fazi kapitalizam koincidira sa razvitkom proizvodnih snaga. Ali, po Marksu, taj brak ne može da potraje večno. U jednom trenutku, očigledno, kapitalizam prestaje da koincidira sa razvitkom proizvodnih snaga. Samo pitanje je: koji je to trenutak? Po piscu *Kapiala* to je onaj trenutak u kojem kapitalizam dovršava svoju misiju, tj. realizuje sve svoje unutrašnje potencije... A tada, po logici *istorijskog materijalizma*, nastupa „epoha socijalne revolicije“.

Međutim, takav način razmišljanja se pokazao kao pogrešan. U čemu se sastojala greška? U tome što je Marks smatrao da kritika kapitalizma podrazumeva nužni kraj ne samo samosvrhovite, totalizujuće moći tog „izma“ nego i potpunu negaciju ili destrukciju svakog kapital-odnosa, pa čak i robno-novčanih odnosa. Naravno, to su dva prilično različita momenta. Marks nije uvažavao ovu razliku, budući da je verovao da se, tek onda kada robno-novčani odnosi zajedno sa kapitalizmom i kapital-odnosom *nastradaju*, otvara perspektiva nesmetanog ili pravog razvitka proizvodnih snaga. U istoriji se ova vrsta revolucionarnog projekta i eksperimenta pokazala kao teška greška. U čemu se, onda, sastojao Marksov strateški promašaj? Očigledno, u samom svatanju o odnosa koji se uspostavljaju između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa.

Pođimo od pitanja: kako je uopšte moguće da kapitalizam koincidira sa rastom proizvodnih snaga? To je moguće, najpre, zato što je on jedna

forma samosvrhovite, intrinsične instrumentalnosti. Ali, očigledno, to nije dovoljna forma. Uloga kapital nije da stvara upotrebne vrednosti koje služe nečemu izvan njega. Naime, njegova uloga nije ni da stvara samo vrednosti za drugo. Njegov cilj je da stvara vrednost za sebe, tj. da uveća sopsvenu vrednost. Zato je on intrinsična instrumentalnost ili cilj po sebi robne proizvodnje. On ne stvara robu da bi se ona upotrebila za tzv. „ljudske potrebe“ i pogotovo ne za „ljudsku solidarnost“, već zato da se ona razmeni ili proda i time donese profit, tj. uveća količina kapitala. Za kapital je potpuno svejedno kakvu upotrebnu vrednost roba koju on proizvodi ima, važno je samo to da ona uveća postojeću količinu kapitala. Dakle, on se, u odlučujućoj instanci, orijentiše na sveopšte služenje, na instrumentalizaciju koja, s jedne strane, postaje samosvrhovita vrednost i, s druge strane, uvek ostaje u okvirima zadatog entiteta: kapitala.

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

Međutim, na putu tog razvitka, kapital ima ograničenu ulogu. On kao forma intrinsične ili samosvrhovite instrumentalnosti jednog dana postaje kočnica za rast *proizvodnih snaga*. A proizvodne snage se javljaju kao taj najviši, nadmoćniji koncept intrinsične-instrumentalnosti. Nama ostaje da se upitamo: zašto je Marks verovao da kapital kao samosvrhovita instrumetalnost pre ili kasnije postaje kočnica i ograničenje za razvoj proizvodnih snaga? Razlog tome je dvostruki. Najpre, pisac *Kapitala* je smatrao da su *proizvodne snage*, oličene u tehnološkoj racionalnosti, naprosto *nadmoćniji* oblik samosvrhovite instrumentalnosti, i dakle, oblik

koji će, zahvaljujući toj svojoj *nadmoći*, da sa sebe odbaci ovu ograničenu „ljušturu“ koju čini kapitalski samosvrhoviti instrumentalizam. Reklo bi se, dakle, da je ključna Marksova ideja bila u tome da jedan instrumentalizam zameni drugim, višim. Ipak, ni to nije sasvim tačno.

U samosvrhovitoj instrumentalnosti proizvodnih snaga Marks je učitavao i samosvrhovitost bogatstva ljudske prirode kao takve. Dakle, tu imamo još jedan, treći koncept samosvrhovitosti, samo što on, sada, više nema instrumetalno obežje. Bogatstvo ljudske prirode kao takve je bogatstvo njenih intrinsičnih vrednosti, vrednosti po sebi koje ne mogu da se dalje instrumentalizuju, koje ne mogu da se zatvore u bilo kakav krug insrtrumentalne samosvrhovitosti. To su vrednosti koje raskidaju sa instrumentalnošću... Jedna od takvih vrednosti je, recimo, solidarnost. Ali, kako samosvrhovita upotreba sredstava može da se transformiše u cilj koji raskida s lancem instrumentalizacije i koji (cilj), onda – kako bi rekao Marks – postaje: bogatstvo ljudske prirode kao svrhe po sebi? Kako iz kruga samosvrhovite instrumenatlnosti (bilo da je reč o kretanju kapitala ili proizvodnih snaga) možemo, negde na kraju tog kruženja ili samog kretanja u krugu, odjednom da se nađemo izvan, u nečemu drugom, u krugu vrednosti koje *ne mogu* da se instrumentalizuju?

Da li Marks *neopravdano* verovao da će samosvrhovita instrumentalna umnost po nekom čudnom automatizmu jednog dana rezultirati bogatstvom svrhe po sebi, tj. ljudske prirode? Da li današnji neoliberali, s piscem *Kapitala* zajedno, *podjednako iluzorno* veruju u tu mogućnosti, mogućnost da se taj obrt od instrumentalnog ka intrinsičnom nekakvim istorijskim hokus-pokusom ili nevidljivom rukom istorije i čarobnim štapićem u njoj – dogodi? Zašto nije zamislivo nešto sasvim suprotno, naime, to da ovekovečenom instrumentalizacijom sama ljudska priroda bude (u svom „bogatstvu“), zapravo, trajno unižena, sputana, obespravljena i, naprosto, poništena?

Marks dopušta i takvu mogućnost, ali je smatra privremenom. Naime, u kretanju samosvrhovitog instrumentalnog uma nužno je da se, u različitim fazama, pomalo teodicejski žrtvuje nešto od ljudske prirode, kako bi celina na kraju trijumfovala. Evo načina na koji Marks to objašnjava: „Ljudi ne shvataju da taj razvitak sposobnosti vrste *čovek*, iako se u prvi mah vrši na račun većine ljudskih individua i izvesnih ljudskih klasa, naposletku savlađuje taj antagonizam i poklapa se s razvitkom pojedinačne individue,

pa se prema tome viši razvitak individualnosti otkupljuje samo jednim istorijskim procesom u kome se individue žrtvuju; da ne govorimo o jalovosti takvih razmatranja, budući da interesi vrste u carstvu ljudi, kao i u životinjskom i biljnom carstvu, uvek pobeđuju na račun interesa individua“ (*isto*, 273).

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

Očigledno, u Marksovom tekstu je na delu dvosmislenost po kojoj se, s jedne strane, veruje da proizvodna, instrumentalna racionalnost mora pre ili kasnije da reši sva istorijska pitanja, a, s druge strane, da ipak ta racionalnost ne može da reši sva pitanja, već da je, za to, s one strane instrumentalne delatnosti, potrebno da se otvori perspektiva jedne samosvrhovitim služenjem nesputane, dakle, emancipovane, smislene prakse. Ovo poslednje je, bez sumnje, utopijski konstrukt. Ali, on je važan zato što čuva mogućnost, ravan, instancu nečega drugog, nekih egzistencijalnih mogućnosti s one strane totalizujućeg služenja. To, naravno, ne podrzumeva destrukciju instrumentalizma. Kao što ta destrukcija nije moguća (sem kao globalna destrukcija poretka na Zemlji), tako nije moguća ni u dosadašnjem i budućem istorijskom životu destrukcija čisto *intrinsičnih* odnosa. Nije moguća destrukcija stvaranja, nasleđivanja, zastupanje, prihvatanje onih vrednosti koje se *ne mogu* upregnuti u lanac služenja, jer se shvataju kao čist (recimo: „božanski“) *dar* koji ovde figurira kao sinonim vrednosti po sebi. Sfera takvih ne-slugeranjskih (izraz bi mogao biti Ničeov!) vrednosti deo su tzv. *ljudske prirode kao svrhe po sebi*. Vrednosti koje *ne služe* ili *ne koriste* ničemu, koje *ne mogu* da se potčine ili žrtvuju

radi nekih drugih vrednosti, ukratko, vrednosti koje nalaze za sebe, u egzistenciji, jedan suvereni prostor izvan svake pokornosti bez sumnje su neuništiv sastavni deo ljudskih odnosa, a to su bile pre, a biće i posle kapitalizma.

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

Dogmatizam Marksove (= revolucionarne) anticipacije sastojao se u *sintezi* supstance (rasta proizvodnih snaga) i subjekta (emancipovanog individuuma/društva), sintezi koja se nužno pokazuje kao nasilje nad momentima koje sintetiše. Takođe, ta sinteza je nasilje i nad onim što preostaje, što se kao *drugo* nikako ne uklapa u datu sintetičku shemu. Nasuprot tog dogmatizma, nasuprot slepila kapitalističko-komunističkih odnosa, jedna nedogmatska anticipacija istorijskog kretanja moguća je tek u obliku socijalne (ekonomske, pravne, ekološke, moralne itd.) kritike koja se razvija u političkoj formi demokratije i koja, tu, brine o vrednostima i kvalitetu življenja s one strane perpetuiranog služenja. U toj političkoj formi, forma demokratije nije jednom za svegda ili zauvek data, već je to vrednost koja je uvek u dolasku, vrednost koja je otvorena za sopstveni preobražaj, pa i sopstvenu drugost...

## *Alogičko poreklo logike*

Predugo je vladalo uverenje da je istina izdvojena od svega prolaznog, prevrtljivog, efemernog, da je u sebi smirena kao večna i nepromenljiva. Filozofi su sebi postavljali ambiciozni zadatak da takvu Istinu – spoznaju. Ali, čim su uspostaljali neki (jezički) odnos prema njoj, ona je time odmah gubila svoju nepromenljivost i večnost, svoju bezuslovnost ili neuslovljenost. Zato se Platon ustezao da jezički artikuliše svoju teoriju

istine ili istinu o Istini. Problem je bio sledeći: kako filozof može istinito da govori i misli o bezuslovnoj istini, kad čim on o istini misli i govori, on već time nju uslovljava mnogim pravilima: jezika, logike, opravdanja, znanja itd. Dakle, unutar svog mišljenja/govora subjekt nužno uspostavlja *uslovljavajući* odnos prema istini, čime je lišava njene bezuslovnosti.

Zato, ako bismo tvrdili da bezuslovne istine postoje, to bi odmah značilo da je reč o istinama koje su u isti mah uslovljene našim saznajnim moćima, što, naprosto, nije moguće bez izvesnog paradoksa. Jer, Istina po sebi bi morala da bar u načelu bude nespoznatljiva, pošto bi sa spoznajom upravo izgubila status nečega što egzistira po sebi.

Subjekt govorom/mišljenjem o istini nju bezuslovno odmah uslovljava. Iz toga sledi, pored ostalog, važna konsekvenca: šta god da istina jeste, ona to jeste za nekog, dakle, za subjekte u bilo kom licu jednine ili množine, za mene, tebe ili za nas, njih… Istina mora da može da bude raspoloživa za čovekovu spoznaju i čovekov govor o njoj, bez obzira kakve to po nju ima posledice. Zato kada kažemo da je ona potpuno nezavisna od našeg govora, mi i tada govorimo o njoj, a to, u stvari, znači da ona i nije potpuno nezavisna od (našeg ili bilo čijeg) govora. Govor je uslov mogućnosti istine kao istine, šta god da pri tom od nje ostaje! Zato istina mora da bude izreciva, izgovorljiva ili, naprotiv, nije istina. Pčele i mravi koji ne govore ne poseduju uslov-mogućnosti istine, za njih istine, naprosto, nema.

To shvatanje je, na osobeni način, zastupao Niče: "nešto po-sebi, nešto neuslovljeno (...) ne može se spoznati, jer ono inače *ne* bi bilo neuslovljeno! (...) Spoznati znači sebe staviti u uslovljenost prema nečemu: osećati se uslovljen nečim (...) – to je, dakle, u svim okolnostima jedno *utvrđivanje*, *označavanje*, *osvešćivanje* uslova (ne utemeljivanje suština, stvari, onoga 'po sebi')" (citirano po W. Stegmaieru: "Ničeovo novo određenje istine", Theoria, 1982. br. 3-4, st. 109-110). Očigledno, Niče ovde zastupa stanovište koje relativizuje tradicionalno, metafizičko shvatanje o (bezuslovnoj, apsolutnoj) istini po sebi.

Pisac *Volje za moć*, takođe, relativizuje shvatanje o identitetu svih stvari i pojmova. Ne postoji nikakva po sebi data istovetnost bilo kojih stvari ili pojmova. Takvi identiteti su, samo, kočnica na točku vremena! Oni su konstrukcije koje mogu odgovarati (korespondirati) stvarnosti, *ali nikad do kraja*! Zato identiteti, da bi se uopšte i ustoličili kao takvi, moraju da ukinu

razliku koja postoji između njih i same stvarnosti... A ta operacija se najuspešnije izvodi tamo gde se rađaju ili gde (*a priori*) gospodare večne i nepobitne istine.

Po jednoj staroj neupitanosti, i u samoj logici osnovna načela misli takođe re-prezentuju istinu kao datost po sebi. Niče je bio spreman da i to ospori. U jednom fragmentu *Vesele nauke*, čiji naziv je *Poreklo logičkog,* on tvrdi da su logika i logičke istine nastale u ljudskim glavama iz – nelogike!

U stvari, nekada davno logika je bila samo oruđe opstanka. Onaj koji ne bi znao da nađe isto u različitom, odnosno da različito ili slično svede na isto, taj bi svoj opstanak doveo u pitanje. "Onaj, dakle, koji je suviše sporo supsumirao, bio preoprezan u supsumciji, imao je, samo, manju verovatnoću daljeg življenja od onoga koji je kod svega sličnog odmah savetovao jednakost. Ali pretežna težnja da se slično obrađuje kao jednako, nelogična težnja – jer nema ničeg jednakog po sebi – prva je stvorila čitav temelj logike" (fr. 111).

Možda su Ničeove opaske o poreklu logičkih istina suviše uprošćene i jednostrane. Ipak, one podstiču na razmišljanje i sumnju. Reč je o sumnji u bezuslovno poreklo i svrhu kako logičke istine, tako i iz njih analitički izvedene filozofije. Da li je ta sumnja jednostrana i destruktivna? Da li nas ona uvlači u bezobalni relativizam? Ili nam, što izgleda verovatnije, sugeriše "heretičku" ideju da su logičke istine ma koliko bile bezuslovne ipak uslovljene ne-logičkim istinama? Toj hipotezi možemo dodati i sledeću: možda su *uslovnost* i *bezuslovnost*, tamo gde uopšte i mogu da se uspostave, dati uvek u izvesnim bikondiconalanim odnosima? Bez obzira što to, iz perspektive *bez-uslobnosti*, može da izgleda paradoksalno.

### *Nomos umetnosti*

Umetnost je spoj između obavezujućeg i slobodnog, između drugozakonitog i samozakonitog. Obevezujuće ideje mogu u umetnosti, u jednom vremenu, da izgledaju kao ono dominantno ili, čak, fatalno; ali to tako samo *izgleda*. U drugom vremenu *izgleda* da je u umetnosti dominantna ili, čak, jedino moguća apsolutna sloboda od svakog obavezivanja. Ta sloboda-od ustanovljuje umetnost kao bespredmetnu, nefigurativnu ili nepredstavljačku. Reklo bi se: ako umetnost ništa ne re-prezentuje, onda ona nema razloga da bilo čemu bude obavezna. Pa ako u njoj još uvek ima nekog

predstavljanja, a ima ga i u bespredmetnoj umetnosti (budući da tu ima linija, apstraktnih oblika i boja), onda je to predstavljanje (performativna) posledica čistog akta samopredstavljanja.

Možda je moguće reći ovako: onda kada su predstave u umetnosti izgledala obavezujuće (ili: dobro, uverljivo instrumentalizovane) u odnosu na nešto (recimo: ideološki dominantni poredak), u njoj se tada, ipak, pre ili kasnije pojavljivala i sloboda, ali kao incident, transgresija ili kontrasvrhoviti efekat. Nasuprot tome, čak i kada je umetnost izgledala kao potuni (apsolutno) spontano stvaranje, lišeno bilo kakvih obaveza prema bilo čemu *spolja*, onda se u njoj uvek, pre ili kasnije, iznova rađala potreba, žeđ za spoljašnjim obavezama, za povratkom spoljašnjem životu i njegovim problematičnim nalozima. Taj povratak heteronomiji postaje za umentost nužan, kao što postaje nužna i njena kritika ili bar intervencija u onome što ta egzistencijalna, praktička, strukturalna i superstrukturalna heteronomija umetniku nudi.

Navedena situacija može da se rezimira i ovako: ono „glavno“ uvek je nešto drugo: ili heteronomija ili autonomija. To, bez sumnje, podrazumeva neravnotežu ili poremećaj u nužnoj interferenciji društvenih oblika predstavljanja. Nasuprot ove neravnoteže nastupaju procesi uravnoteženja ili propasti. Izvesna ravnoteža nije, samim tim što je ravnoteža, i Zakon, jer ona uvek ima alternativu – propast onoga što je u igri. Pozicija umetnosti je, pri tom, samo jedan simptom. Ona nema metafizičko uporište u bilo čemu, kao što ga nema ni ravnoteža interferencije. Pa ipak, u društvu je „važno“ (šta god da to podrazumeva) da se omogući uravnotežen protok energije kako u globalnim tako i u parcijalnim sklopovima predstavljanja. Ta uravnoteženost podrazumevaju i odgovarajuću distribuciju flukseva i fluktuacija koji stupaju u odnose interferencije. Predstave bez energije nisu ništa. U umetnosti to znači da je prezentacija bez fascinacije kao jaje bez soli.

Ali, pojam *drugog* ne operiše samo u polju transcendencije (onoga što je spoljašnje umetnosti) nego i u polju imanencije, odnosno artističkog ipseiteta koji je obeležen neistovetnošću sa sobom, dakle, takođe *drugim*. Ne znači li to da je u umetnosti na neki način „glavna“ *sloboda*, naprosto zato što je ona polazna tačka i tačka stalnog povratka. Ona je glavna, samo što se to ne vidi dovoljno. U modernosti momenat (individualne) slobode bio je naglašeniji nego u bilo kom drugom istorijskom razdoblju. Danas, u polju

nepreglednosti, singularnost je postala totalna i u isti mah beznačajna. Preostaje služenje onome što još ima nekog značaja.

Srećom, u istoriji je uvek postojala deoba između rada i dokolice (ne-rada, slobodnog vremena itd.). Ali, ta deoba, u kojoj se otvara prostor za umetnost kao nešto više od obaveze, zanata, služenja, ne može da se svede na kapitalističku deobu između *slobodnog* i *radnog* vremena. Umetnost, u tome što je bila više od zanata ili više od puke veštine i rutine, bila je ako ne uvek, onda svakako u „srećnijim" istorijskim trenucima, energetski fluks u grancina jasno defisane slobode i samozakonitosti. To što je ona stvarala nije učinak čistog raskida s obavezujućim, već pokušaj da se obavezujuće transcendira, da se „utemelji" u nekom momentu umetničke samozakonitosti. Najzad, i onda kada se potpuno prepušta obavezujućem, unapred propisanom, ritualnom i stereotipnom, umetnički gest se slobodno opredeljuje za to samouzimanje slobode. To je važno istaću, zato što je moguće da se umetnik pre ili kasnije probudi iz svog dogmatskog dremeža. Takvih primera ima puno u istoriji umetnosti. Najzad, već i samo prvo upućivanje, podučavanje ili šegrtovanje u umetnosti podrazumevalo je izvestan oblik služenja. Kad umetnikovo služenje ne bi bilo samooduzimanje slobode, onda ne bi bila moguća ni pobuna protiv heteronomije. Ne bi bila moguća utopija umetnosti!

## *Tumačenje nepredvidljivog*

U XX veku je istorijska pogrešivost (to treba shvatiti samo kao najblaži mogući izraz) u svojim kritičnim tačkama dostigla vrhunac: paroksizam suverenog sloma svih civilizacijskih nada. Na prvom mestu je, naravno, "greška" koju su počinila dva velika, svetska rata. Ali, ozbiljnom civilizacijskom greškom mogu se nazvati i veliki totalizujući projekti, počev od dijalektike prosvetiteljstva pa do dijalektike na vlasti. Takva greška je ugrađena i u samu dijalektiku Hegelovog i Marksovog snevanja o "kraju istorije", pa zatim i u Koževinom i Fukujaminom *remakeu*. Sve to nam sugeriše, skoro kao *pretnju*, pomisao da su sva traganja za umirujućim, smislenim, umnim životom na tlu Zemlje, jednostavno propala. Veliki projekti se, sada, standardno definišu kao *uzaludna stavr,* ako ne i kao napredovanje u grehu, dakle, u onome što su Adorno i Horkhajmer – iako su bili lišeni mnogih iluzija – još uvek zvali *nazadovanjem*. Povratak u pred-

civilizacijsko varvarstvo ili, što se svodi na isto, u pred-modernu uslovnost zacelo je finalni učinak ovog *nazadovanja*. I stalna pretnja.

Više ne znamo *gde, kako* i *šta*… Živimo u razdoblju pune istorijske neizvesnosti. Pri tom, ipak, prodor ove globalne neizvesnosti u naše predstave o svetu nije slučajna stvar. Na kraju drugog milenijuma svet je definitivno izgubio svoj *odraz u ogledalu*. Izgubio je referentnu tačku. I ne samo izgubio. On tu (arhimedovsku) tačku više ni ne traži. Ovaj svet-ne-svet lišen je iole uverljivih predstava o sebi samome i, pre svega, bilo kakve privilegovane slike-sveta, počev od slike bipolarnog sukoba u kome se profiliše nepomirljiva alternativa: ili komunizam ili kapitalizam. Time je svet, na definitivan način, izgubio i svoj predvidljivi lik.

Ova tvrdnja može da deluje paradoksalno. Jer, u osnovi, svet nije samo nekakva datost, on je i praktični odnos prema sebi. On je samouspostavljanje. On je performativna realnost. Kraj velikih priča nije ukinuo tu realnost. Pošto svet nastanjuju ljudi on je sazdan od izvesnih (najpre jezičkih) odnosa. Unutar tih odnosa on se, ujedno, odnosi i prema sebi kao prema svetu. Čini sebe – svetom. Zato su njegov izuzetno važan sastavni deo i razno-razne "slike sveta", pa onda i "likovi" (sopstva) koji se u njima javljaju... tako da tu nije reč o nečemu što bi moglo lako da se izgubi. Moć samorefleksije (iako je ograničena) *u načelu* nije nešto što se gubi! Ta istina se neće lako poreći. Jer samorefleksija je ono što, ujedno, garantuje prisustvo izvesne subjektivnosti u svetu. Pritom, ostaje pitanje: da li je lik koji svet o sebi stvara unutar vlastitih slika-sveta svojevrsna suština ili identitet samog tog sveta? Ako je reč o identitetu, onda je on dobrim delom iluzoran. Ali, u isti mah, mi drugog nemamo.

Svi novi pojmovi koji su namenjeni profilisanju (novomilenijumske) slike-sveta-u-globalu zahtevaju – umesto lakomislene, neupitne upotrebe – ozbiljan rad na kritičkom tumačenju. Tek zahvaljujući ovome doprlo bi se, možda, do konceptualnih kristalizacija koje su za uvažavanje. Suprotno tome, odnosno bez tog posebnog hermeneutičko-kritičkog napora, problem nesnalaženja i dezorijentacije u svetu obeleženom, danas, golemom globalnom neizvesnošću svakako bi se, samo, dodatno zaoštrio.

### *Robusna stvarnost*

Za istinu kako se ona shvata u običnom govoru važno je da postoji ono "nešto", čvrsto ili pouzdano na šta se ona odnosi ili oslanja. Pri tom, za nju je manje važno u kom kontekstu se to postojanje naznačuje. U filozofiji, obično, ne određuje kontekst postojanje, već postojanje određuje kontekst. Naravno, ustanoviti da je "nešto" istina moguće je i unutar mnenja (doxe, mita, fantazme, ideologije itd.); ali to onda znači da je, za samu govornu veru, robusna stvarnost data u samoj doxi, mitu ili nečemu tome sličnom. Filozofi su odbacivali takvu "istinu", tako da su bili skloni da diskriminišu pojedine doksatičke "svetove", počev od onih mitskih. Oni su davali prednost stvarnom kontekstu, tj. onome koji stvarno, a ne umišljeno, postoji, dakle, koji postoji i pre i posle nas, i dok spavamo i kad se probudimo...

U to se, naravno, uvek uključivala teza o primatu bića kao sinonimu robusne strvarnosti. Ova teza je polazila od pretpostavke o ispunjenosti bića bivstvujućim, za razliku od inferiornosti nebića, uključujući tu i ono, "nešto" što je prividno, i što, kao takvo, zapravo *nije*. Dakle, stvarnost se smatrala bezulovno istinitom i jedinstvenom. Ono što postoji može da se menja, ali istina o tome što jeste ili što je bilo ne može biti promenljiva ili prevrtljiva. Odnosno: ona ne zavisi od prevrtljivog, neodređenog, neuhvatljivog konteksta, pošto u samoj sebi ima vlastitu bezuslovnost (= apsolutnost) kao jedini kontekst ili kontekst br. 1. Svet br. 1.

U ovom trenutku važno je konstatovati: nije sporno to da vera u istinu postoji u najrazličitijim oblicima govora (tvrđenja, iskaza). Sporno je pitanje: da li je ta navodna istina (u koju se veruje) *zaista* istina? Da među iskazima postoje i oni u koje je ugrađena *vera* u njihovu bezuslovnu istinitost, to niko neće sporiti. Sporno je to da li se ova vera poziva na nešto što njoj prethodi, što jeste/postoji spolja i nezavisno od same te vere, u nekoj transcendenciji, stvarnosti koja tu istinu učvršćuje. Sama dilema može da se formuliše i na sledeći način: da li bezuslovnoj istini prethodi nešto što takođe bezuslovno postoji? Ili je ona dovoljna samoj sebi? Drugim rečima, da li je apsolutno *a priori* moguće kao dovoljno samome sebi?

Ako neki iskaz potvrđuje činjenicu da jeste nešto što jeste, onda je njegova istinitost posledica te činjenice i te potvrde, na koji god način da se ta činjenica utvrdi/potvrdi. Jer, ne može biti istina ono što nije istina. Niti može biti neistina ono što je istina. Iz toga, očigledno, sledi da primat bića možda jeste nužan, ali ne i dovoljan uslov da se za nešto kaže da je istina. Tu se odmah nameće pitanje: na osnovu čega možemo reći za nešto *da* je

upisano u biće? To pitanje ne pogađa samo postojanje bezuslovnih istina nego još više uslovnih, slučajnih i privremenih. Ako istina postoji samo u iskazu (mnenju), to nije dovoljno da bi moglo da se priča ne samo o bezuslovnoj nego ni o uslovnoj istini. To bi značilo da je istina *kontingentna*.

Zaista, da li je istina kontingentna? Bilo kakva da je, istina nam ne kaže samo da jeste nešto što jeste nego i da *bezuslovno* jeste to što jeste. To je intuicija koju posedujemo kad god govorimo o istini: ona i njen predmet su bezuslovno to što jesu, tj. istina. Doduše, ta naša intuicija, ovde, izostavlja jedno *ako*: ako je reč o istini onda je bezuslovno reč o njoj, a ne o laži, prevari, doxi, ideologiji... Ali tu se, odmah, javlja problem. Ako bezuslovna istina nije bezuslovna samo pod uslovom da je istina nego i pod uslovom da je bivstvujuće na koje se ona odnosi takođe bezuslovno dato, onda ona mora da bude dvostruko bezuslovna; možda je već tu umesno reći – *aposlutna*. Samo, nije li to, ipak, malo previše?! U svakom slučaju, postavlja se pitanje: šta bi značilo bezuslovno postojanje? Antisten i njegovi savremeni nastavljači bi, bez sumnje, rekli da tako nešto zapravo i ne postoji ili – a to se svodi na isto – da u jeziku sve na neki način postoji kao bezuslovno.

Pozitivne nauke su nasledile od filozofije pretpostavku o bezuslovnom postojanju vlastitog predmeta, odnosno o *robusnoj* stvarnosti koja je njihov neprikosnoveni predmet. Najrobusniji predmet koji nam nauka nudi je, svakako, kosmos. Samo, da li za njega, njegove svetove i njegov očigledni haos možemo reći da je *robusna stvarnost*? Nauke se, naprosto, ne bave dokazivanjem *da* njihov predmet jeste to što jeste. Prisutnost ili predmetnost njihovog predmeta je unapred (zlonamerni filozofi bi rekli: *naivno*!) osigurana. Samim tim, pozitivne nauke uvek imaju na raspolaganju mogućnost da o onome što jeste govore kao da ono bezuslovno jeste. One se bezbrižno bave pitanjem *kako* jeste njihov unapred osigurani, robusni predmet. Ali taj robusni predmet, ta navodna "stvarnost" nešto je što naukama beskonačno izmiče, kao haos, kao ono ancestralno, presimboličko i nedostupno, kao radikalno ne-znanje. Da li je *istini* uopšte i potreban bilo kakav robusni predmet ili robusna stvarnost, oko koje bi se okupljala slika sveta?

Šta god da je istini "potrebno", ostaje da je njen premet kontingentan, a to znači da je i ona sama kontingentna. Mi nemamo drugu istinu sem one koja je i sama uvek druga. Istina kao i biće nije u stanju da se zaustavi, usidri, fiksira u nekoj *robusnoj* stvarnosti. Kontingentnost je obeležje same

korelacije između istine i njenog predmeta. To znači da je primarno obeležje te veze to da je ona mogla, da može i da će moći da bude i drugačija. Zato je osnovni pojmovni okvir svih istina, uključujući tu i one naučne, dat u kategorijama haosa i kroz modalitet kontingentnosti.

### *Istina koja se jede zaklana*

Ozbiljna, u-ozbiljena, ka-zbilji-usmerena umetnost *predugo je* živela pod nalogom istinitog (verodostojnog, adekvatnog, autentičnog, konvencionalno-doličnog) predstavljanja, bez obzira što se uvek u isti mah pokoravala i protivila tom nalogu. Možda čak i danas postoje ti duboki razlozi zbog kojih umetnost nije mogla da postoji ni *bez* ni *sa* istinitim predstavama. Ipak, prisutnost Istine kao odlučujućeg merila suviše dugo je bila prva. S tim što se u njoj uvek pojavljivao problem nemoći. Samo protivljenje nalogu istinitog predstavljanja proizlazilo je iz nemoći. Protivljenje se ogledealo u nužnim odstupanjima od *strogih* naloga, normi, konvencija. Nijedno predstavljanje nikada nije bilo dovoljno dobro. Ili: dovoljno istinito. Ključni razlog je u tome što nema ničega što bi bilo u stanju da predstavi neprestavljivo.

Platon je imao pravo: umetnost je simulacija predstavljivog. Samo, ta činjenica nije bila za žaljenje. Bar ne za apokaliptičko žaljenje. Jer, šta mari ako je umetnost privid ili čist simulakrum predstavljanja, i to smulakrum bez komplementarne istine? Sam platonizam je propao, a umetnost – kakva-takva – ipak je o(p)stala. Ona je morala biti (virtuelno) nasilje nad Istinom ili, što se svodi na isto, (realno) nasilje bespogovorne Istine nad njom. Slika je oduvek stavljala i danas pred nas stavlja svoje *nastajanje iz ničega* ili svoje (referencijalno) *ništa*, i to je, bez sumnje, njena „tiranija“, jer rečeno ništa nije neko indiferentno, neutralno, s one strane svakodnevne „buke“, postavljeno ništa; to ništa je ništa koje ništi sve što mi jesmo ili, bar, mislimo da jesmo, ostavljajući nam jednu-jedinu realnost koja je realnost privida. Ono *šta* njenog predstavljanja nije „ni-šta“, jer je uvek drugo u predstavljenom i od predstavljenog.

Tako predstavljeno, u stvari, postaje nepredstavljivo, tj. neistovetno sa sobom, samome sebi izmaknuto. Njegovo jedino određenje je prividno, simulativno, virtuelno, jer ono nema neko unapred dato, esencijalno ili supstancijalno određenje. Čak i kada zna za sebe kao privid, slika je nasilje

nad sobom kao slikovnom realnošću. Ona je privid čiji pad u realnost sama trpi kao usud ili, kako bi rekao Bodrijar, nesretnu sudbinu. Čak i kada se ono predstavljeno u slici svodi na samog prenosnika predstavljanja, na samu sliku, sliku-kao-privid, ono je i dalje po definiciji nepredstavljivo, sa sobom neistovetno, podložno neurozi uvek novih tumačenja. Kada potreba za tumačenjem presahne, onda nešto što nam je izgledalo kao još uvek živa umetnost, prestaje da to bude. Nepredstavljivo pokreće neurozu tumačenja koja, opet, pokreće umetnost... Umetnost je patologija koja ne teži Zdravlju, jer zna za zamku koju u sebi nosi nalog Zdravlja, zna da eshatologija Zdravlja vodi samo višku patologije.

Da li je filozofija, za razliku od umetnosti, našla rešenje za eshatologiju Zdravlja? Da li je filozofija ili nauka rešila enigmu *istinitog predstavljanja*? Svakako, *ne*. Nisu li, onda, u pravu oni filozofi koji tvrde da se nauka i filozofija, u pogledu mišljenja-kao-predstavljanja, ne razlikuju mnogo od umetnosti?! Umetnost nije istinito predstavljanje i ona na svoj način, dakle, „intuitivno“ zna da to *nije*. Filozofija i nauka još uvek, dobrim delom, ne znaju da nisu istinito predstavljanje, da u njima pojam istine ima drugačije funkcije. U jednoj radio drami Radomira Konstantinovića može se čuti tvrdnja: „Ne, mi ne koljemo, mi jedemo zaklano...“ Te reči, možda ponajbolje, naravno na metaforički način, ocrtavaju situaciju današnje filozofije. U njoj se istina ne kolje, ona se jede zaklana... Filozof, prema tome, nije dželat, ali je, zato, neko ko svakodnevno obavlja posao pogrebnika koji još nije čuo da je Istina mrtva...

## *Politika depolitizacije*

Svaka logika je uhvaćena u mreže razlika (čitaj: jezika, tragova, upisivanja). Ta uslovnost se, u prvi mah, reflektuje u kulturnoj svesti kroz obavezujući konzervativizam, kao inercija *bilog*. Logika teži da sačuva, ona je, dakle, konzervativna. Zato nije čudno što je logika nastala onda kad je nastala i metafizika. Danas smo u situaciji da nam se konzervativizim, u liku analitičke filozofije koja, u svom opsesivnom redukcionizmu, ne brine o svojim nužnim (sintetičkim) pretpostavkama, deluje kao pobedničko uniženje savremene filozofije. Pa ako govorimo o kraju modernih totalizacija i utopija, kritika i projekata, o kraju velikih priča, onda to implicira izvestan deklarativni, na rečima dobro “utemeljeni”, “logični” –

konzervativizam. Ali, kad se malo bolje pogleda, to je strategija koja se temelji i na utopijskoj perspektivi. Mi ne živimo, niti ćemo ikad živeti logično, makar to bila i analitički-svedena logika.

Aktivni koncept savremenog *pluralizma* smisla, istine i znanja, podrazumeva mogućnost ne samo analize nego i sinteze, angažmana i kritike (čak i kada ih ne priznaje), i naročito onaj angažman i kritiku koji cilja na izvesno kretanje napred ili ispred. Pa ipak, prednjačenje nije sredstvo koje bi moglo da izvuče iz krize *moderni* pojam *kritike* i *avangarde*, odnosno ideju *izmene sveta*. U tom pogledu, i same reakcije onih koji su osporavali radikalni pluralizam bile su, najčešće, takođe radikalne, to jest puka re-afirmacija ("dovršenog" ili "nedovršenog"!) projekta moderne. Tako se Stvar, samo, vrtila u krugu. Rezultat čitave priče mogao je biti, tek, ideološki spor ili sukob nekih previše isključivih intelektualnih strategija.

Zato su mnogi teoretičari u modernosti, koji su pokušavali da sa konzervativnog stanovišta kritički izađu na kraj sa post-fenomenima, smišljali oprobani manevar: postmodernizam je samo još jedna i, reklo bi se, efemerna faza modernosti... Ne postoji radikalni pluralizam, postoji samo fantazam, opsena, mit ili projekt postmoderne uslovnosti. I sve to treba baciti na đubrište istorije. Jer sve to je razumljivo samo u koordinatama modernog kretanja, jer je njegov škart, otpadak. A možda je i neko izobličenje, neka ideološka perverzija modernog kretanja. U svakom slučaju, to je, smatraju svi optimistički sledbenici modernog, samo simptom produbljene krize modernosti iz koje će se ona izvući. Tu imamo, dakle, simptom uvek-novog započinjenja koje ne nalazi pravi put, pa se zato iznova vraća na početak.

Mnogi protagonisti postmodernizma, iako su na rečima bili veliki kritičari moderne, iako su po svaku cenu izbegavali ključne koncepte modernizma (*napredak, emancipacija, oruđenje/razotuđenje, dijalektika* itd.), ponašali su se po ovim sad već konzervativno-modernim receptima: hteli su po svaku cenu da budu akteri nečeg *novog-novcatog* i u tom smislu *vrlo modernog*, ili bar nečeg što je *u modi*. Dakle: oni su "meku" postmodernu intervenciju shvatili kao vlastito prethođenje, kao avangardu. Ali, to je morala biti prethodnica čija modernost pre ili kasnije postaje ekskluzivizam koji zapada u inerciju i konzervativizam. Kao takav, on brzo postaje utopija jedino-mogućeg zadovoljenja. I prethodnica koja zaključuje fantazam avangarde, objavljujući kraj utopije, mada je, pri svemu tome, i

sama ta objava u sudnjoj instanci – utopijska. Dakle, reč je o "poslednjoj" intervenciji ili "poslednjoj" avangardi/utopiji (o trans/post avangardi?), poslednjoj izmeni sveta, što je onda funkcija (to: *biti poslednje*) koju su, mora se priznati, na svoj način sebi prisvajale i "svetsko-istorijske" avangarde, a neki put i finalizovale u ideji *konačnog zadovoljenja* ili *kraja istorije*.

Dekonstrukcija je pokazala da sastavni deo kulture post-fenomena može da bude i izvesna *intervencija*, dakle, kako etička tako i stvarna kritika, pa i izmena istovetnosti sa sobom sveta. Intervencija? – u redu, samo: u kom *pravcu*? To je pitanje koje će uvek i neizbežno da se postavi. Da li je ono presudno? Svaka kulturna intervencija sadrži u sebi, čini se, i izvesnu kulturnu *politiku* ili, bar, otpor prema njoj. Ona nije tek jedan obavezujući-praktički-gest nego je i obavezujuća samorefleksija. Ideja, pravac i možda čak projekt.

Zato, bilo da se svodi na tvrdi ili meki konzervativizam – što ipak nije ni obavezujuće niti nešto što bi bilo *a priori* podložno inkriminaciji – svaka post-strategija bi, na prvom mestu, morala biti refleksija vlastite uslovnosti kao *utopije*, pa onda i kao svojevrsne utopije sveta bez promena, bez kritike i bez preobražaja. Reč *utopija* ovde znači da se pomišlja na jedan svet koji nije moguć. Pa pošto je svet-bez-utopije i sam svojevrsna utopija, pošto ni on nije moguć, pošto je nemoguće ono što njega pokreće kao događaj, onda je i političnost te postmoderne kulture, u stvari, jedna političnost bez politike ili, što se svodi na isto, politika *depolitizacije*. Ona kao takva nije realna, a to se u svetu suviše često pokazuje na jedan prilično patološki način, jer *politika* depolitizacije jeste zapravo nešto što nije to što jeste, tako da je, samo, još jedna selektivna, ekskluzivna, prisilna politika u svetu koji je, navodno, lišen politike.

Ipak, depolitizacija je kao spontani proces, kao proces izvesne neutralizacije uvek moguća, ali – i to se mora reći – ni u toj ravni, a ni u bilo kojoj drugoj, ona se ne može ustanoviti kao Apsolut, kao priča bez priziva i ograničenja. Ništa se ne može ustanoviti kao Apsolut. Jer, ako, naprosto, nije moguć svet lišen utopijskih ili heterotopijskih težnji, onda je on bez tih težnji ujedno i "nezamisliv" ili, što se opet svodi na isto, zamisliv je tek kao negativna utopija! Ne znači li to, dakle, da se postmoderna – ukoliko je *prvobitno* i pomalo *naivno* (ova ograda je ovde, naprosto, obavezujuća) bila artikulisana kao svojevrsni *laissez faire* konzervativizam, kao relaksiranje

pozitivizma (uključujući tu i onaj logički) – svela na neku vrstu negativne utopije koja nalaže život bez tajni, bez drugog i nemogućeg? Bez kontrafaktičkog. I bez želje, možda? Sa "emenacipacijom" sada i ovde, onom *bez* stvarne emnacipacije? Bez energije? Bez projekta? Bez događaja? I najzad, bez intervencije?

Ipak, videli smo već, priča o kraju svih metanaracija i sama vrši intervencuju u svetu i to na, upravo, prilično paradoksalni način: odricanjem od "svih" intervencija (sem sopstvene!). I tu je sada neophodno otvoreno reći da je takva intervencija nužno *sektaška*, kao, uostalom, i svaka druga! I sama njena "širokogrudost" je sektaška, tako da ona može da bude legitimna (ali ne *a priori* nego *a posteriori*, dakle, posle uvida, rasprave i kritike) jedino ako sebe priznaje, upravo kao sektašku.

### *Mit koji ne priča*

Mnogi filozofi bi rekli da načelo identitet, u stvari, nije *načelo* nego *stav*. Razlog tome mogao bi da bude: izbegavanje starinske terminologije, pošto je ona opterećena metafizičkim nasleđem. Ipak, promena terminologije ne znači automatski da je, time, problem metafizičkog nasleđa rešen. Da bi on bio rešen potrebno ja da reči *načelo* i *stav* uspostave izvesnu razliku u značenju koja nam, onda, omogućuje da se oslobodimo metafizičkog nasileđa. Pretpostavimo da je to, u stvari, sledeća razlika: načelo identiteta označava bezuslovnu istinu, dok stav identiteta govori o istini pod određenim uslovima. Da li to razlikovanje može da nam pomogne da se oslobodimo metafizičkog nasleđa? Bolje je, možda, pitanje: da li bi time što bezuslovno načelo postaje uslovni stav sama logika izgubila formalno-bezuslovni karakter svoje identitarnosti? To nas navodi na razmišljamo o još jednom rešenju, koje glasi: kako god da nazovemo načelo/stav identiteta, tu uvek imamo paradoks jedne bezuslovne istine koja važi pod određenim (= logički propisanim) uslovima. To jest ne važi u svim kontekstima, recimo ne važi u poeziji, cirkusu, naučnoj fantastici itd. U svakom slučaju, stav/načelo identiteta bi, po tom trećem rešenju, bilo uslovno-bezuslovna istina. Šta god da to znači.

U svakom slučaju, u vezi sa načelom ili stavom identiteta može se reći da je tu uvek u pitanju sama uslovnost pod kojom identitet *važi* (da li je ta reč dobra? Šta znači to da identitet *važi*? Na šta nas to važenje obavezuje?

Šta dugujemo tom važenju? Na čijem ili kojem autoritetu se zasniva rečeno važenje?) U filozofiji, naročito u XX veku, smatralo se takoreći samorazumljivim to da preteranu, nekontrolisanu metafizičku uslovnost po svaku cenu treba eliminisati. To se, u nekim zaoštreno-kritičkim slučajevina (kakav, recimo, imamo u ranoj analitičkoj filozofiji), činilo tako što će se iskazi koji eksplicitno govore počev od svekolike metafizičke uslovnosti ili koji nju implicitno tematizuju, proglasiti, jednostavno – besmislenim. Ipak, pokazalo se da ono što se izbacuje na vrata lako može da se vrati kroz prozor. Šta je to što nas zaista otерećuje u metafizičkom nasleđu? Da li je to njegova besmislenost? Možda bi pre trebalo reći da je ono *suviše* smisleno! Ne stvara li problem upravo preterana količima smisla koja je ugrađena u metafizičkim strategijama?

Ako načelo identiteta, u stvari, nije načelo (= bezuslovna istina) nego stav (= istina koja važi pod određenim uslovima), da li to znači da jedan takav stav ne isključuje mogućnost postajanja izvesnih uslova (ili: uslovnosti) u kojima ne važi pravilo identiteta nego, naprotiv, pravilo neidentičnog (drugog, rAzličitog)? Recimo, u poeziji bez sumnje važi pravilo neidentičnog. Logika *tropa*, počev od metafore i metonimije, je protiv-logika jedne uslovnosti u kojoj načelo/stav identiteta sasvim vidljivo ne važi. Ali, šta ako i sam život, kao i sve vrednosti u njemu, u sudnjoj instanci, nisu istovetni-sa-sobom? Mi tu raspršenost još uvek možemo da identifikujemo, da se prema njoj odnosimo kao prama istini. Ali, ova adekvatvost je upravo neadekvatna! Jer, neistovetno-sa-sobom mi možemo da identifikujemo samo ako poistovetimo neistovetno sa istovetnim. Ako neistovetno proglasimo identitetom koji se, onda, identifikuje kao takav. U nesimetričnoj adekvatnosti te dve strukture (ako su to strukture) ono što nedostaje jeste upravo – izomorfnost. Teorija korespondencije je jedina relevantna terija istina, s tim što njoj nedostaje, „samo“, izomorfnost onoga što je „korespondentno“...

Da li to onda znači da su sve naše spoznaje, zapravo, mitovi? Jer, kaže nam jedan veliki filozof: „Ono što nikad nije i što uvek samo postaje, ono što ne ostaje identično određeno poput proizvoda logičke i matematičke spoznaje, ono što se iz trenutka u trenutak pojavljuje drugačije, može se prikazati jedino mitski“ (Kasirer: *Filozofija simboličkih oblika*). Ipak, postoje i suptilniji pristupi ovoj problematoci. Takav je, recimo, dijalektički. Po Hegelu postajanje nikad nije *samo* postajanje. Ono je uvek u isti mah i

sinteza bića i ničega. Ta sinteza, kao i sve druge, ugrađena je u jedan sistem pojmova kojim komandije pojam identiteta ili jednostavno: *Pojam*. Zato Hegel nema problema sa racionalnošću, odnosno sa epistemičkom prozirnošću *postajanja*. Međutim, moguća je misao koja ne samo biće nego i ništa i postajanje „posmatra" izvan logike identiteta ili, naprosto, logike, a da to ipak nije ni mitska ni dijalektička misao.

Naprosto, ta misao ne želi da stvori neku drugu logiku, ni mitsku ni dijalektičku, jer bi se, pre ili kasnije, pokazalo da je takva druga logika, u meri u kojoj je podložna načelu identiteta, istovetna onoj prvoj. Zato je, na neki način, u pravu Kasirer kada tvrdi da se ono neidentično može prikazati samo „mitski". To jest: izvan epistemički kontrolisanog diskursa, recimo, u književnom, poetskom, likovnom/vizuelnom i uopšte artističkom diskursu. Ali Kasirerovo shvatanje mita je tradicionalističko i suviše pričljivo.

Mnogi filozofi su bili skloni da na sasvim tradicionalan način *s arogancijom* posmatraju ovu deobu između mitskog i logičkog, ne prihvatajući *činjenicu* da nam mitotvorna strana svesti nudi, o onome što se „iz trenutka u trenutak pojavljuje drugačije", čija istovetnost sa sobom/sopstvom je uvek nastanjena i nečim drugim/drugošću, mnogo zanimljivija i suptilnija iskustva od bilo koje logocentrički nastrojene filozofije ili nauke. Umetnost poseduje a-logička sredstva koja joj omogućuju da dopre do „uvida" u to što „uvek samo postaje", u „ono" neistovetno sa sobom... Logocentrizam za takva sredstva, jednostavno, ne želi da zna. Ipak, ova teškoća može da se reši na dva načina. Ili tako što će osluškivati „mitski", odnosno književni i umetnički diskurs; ili tako što će se logika instrumentalno uperiti protiv vlastitih identitarnih konsekvenci. I jedan i drugi od ta dva načina koristi dekonstruktivna misao.

### *Konkretno i apstraktno*

Dekonstrukciji je moguće staviti primedbu, koja je u novijoj filozofiji česta, da se ona, u stvari, ne bavi ničim konkretnim, da je suviše apstraktna i da, čak, ne poseduje vlastiti predmet. Na to bi dekonstrukcija mogla da odgovori na „hegelovski" način: u redu, možda ste i u pravu, ali i sam pojam *konkretnog* je prilično apstraktan! Mnogi filozofi su insistirali na konkretnosti i to su radili na veoma različite, često uzajamno isključive načine. konačno, moglo bi se reći da i sama dekonstrukcija insistira na

konkretnom. Ali njeno shvatanje konkretnog se temeljno razlikuje od uobičajenih filozofskih shvatanja konkretnog.

Pogledajmo, za trenutak, kako se u filozofiji *konkretno* obično shvatalo. Najpre traba reći – a to i nije mnogo, ali je neophodno – da je konkretno ono što se u različitim filozofijama identifikuje kao takvo. To je formalni i mnoštveni momenat. On može još više da se „zaoštri". Ako asptrahujemo od razlika, pa i kontradikcija, koje se među različitim filozofijama javljaju, onda je moguće reći da je konkretno samo ono što se identifikuje kao istovetno sa sobom. Dakle, konkretan je identitet identifikovanog entiteta. U kom god registru (realnom-idealnom, teorijskom-praktičnom, konstativnom-performativnom) da se on pojavljuje. Sve ostalo je apstraktno i neodređeno, pošto, naprosto, skreće sa putanje jasne i (semantički) prozirne istovetnosti sa sobom. Ali, rekli smo, takav pojam *konkretnog*, hteo-ne hteo, apstrahuje od razlika na koje različite filozofije vide sopstvene privilegovane reference, entitete i identitete, dakle, sve ono što te filozofije, po sopstvenom uverenju, uspešno identifikuju.

Dekonstrukcija, koja ne želi ni od čega da apstrahuje (ako ne mora), očigledno *ne prihvata* takav strogo identitarni pojam konkretnog i u zaista konkretnom u stvari vidi povratak rAzlike. Šta to znači? U kojem god registru da se pojavljuje, identitarno shvatanje konkretnog nužno apstrahuje od razlika koje ograničavaju ili smeštaju u uske, tesne okvire svaku našu identifikaciju. Šta god da identifikujemo – takva je priroda našeg mišljenja – uvek će u samoj toj „stvari" nešto biti ispušteno, „zaboravljeno", previđeno. A to je, upravo, ono što izmiče istovetnosti, makar i minimalna razlika i, u krajnjoj instanci – rAzlika. Dekonstrukcija, dakle, traži da se stvarima vrati ta unutrašnja ili spoljašnja rAzlika njihove konstitucije. Ukratko, ona teži da same stvari vrati njihovoj diferencijalnoj konkretnosti. U tom se slučaju pokazuje da reč *stvar* više nije sinonim za neku istovetnost sa sobom, za identitet.

Sada vidimo i zašto je mišljenje koje polazi od identiteta, od stava ili načela identiteta, dakle, zašto je *logično* mišljenje uvek pomalo – apstraktno. Razlog leži u činjenici da apsolutni identitet u identifikovanim stvarima, strogo uzev, ne postoji. Misao ili logika *pripisuje* (ili: *propisuje*) identitet stvarima i time ih čini apstraktnim, budući da u njima apstrahuje od razlika. Identit *postoji* kao lični, kao identitet nečeg pojedinačnog ili kao identitet vrste, samo ako je tim entitetima pripisan. Dakle, on u samim tim entitetima

ne postoji bez ostatka, bez drugog i bez rAzlike. Pri tom, ni sama rAzlika nije nešto što *postoji*, pošto je takvo postojanje nužno ontološka, teološka ili ontoteološka datost.

Naš logički aparat identifikacije identičnog, pomoću načela identiteta i načela protivurečja, omogućuje nam da ono što je diferencirano i u sebi različito od sebe, odnosno da ono što se ponavlja sa razlikom, tumačimo kao *isto*. Ako su neke razlike nebitne i zanemarljive, onda logički aparat u mišljenju čini dobar posao. Samo, počev od samog načela identiteta mi nećemo nikad znati koje su razlike zanemarljive, a koje nisu. Dakle, merilo tog diferenciranja mora da se nađe negde drugde, ne u logici. Šta god da *logičko razjašnjavanje misli* razjasni to neće biti dovoljno, tj. misao će ostati mutna po pitanju vlastite konkretnosti/apstraktnosti. To traba shvatiti generalno uzev kao udes analitičke misli. Jer, ova nedovoljnost opterećuje analitičku filozofiju ukoliko ona sredstvo i cilj filozofije vidi pre svega u logičkom razjašnjavanju misli. Takva filozofija je, zapravo, uzaludno cepanje dlake na četvoro, odnosno pokušaj da se strogo misaono utvrdi neka (minimalna) konkretnost pojmova u njihovoj istovetnosti sa sobom. Nije sporno to da je metafizika oduvek tragala za identifikovanjem (utvrđivanjem) nekih identiteta (ili suštine, pojma). Samo, ni analitička filozofija koja je htela da destruira metafiziku nije u tom pogledu izuzetak. Ipak, ova njihova zajednička strategija je, u stvari, pogrešna.

Greška se najbolje vidi iz perspektive dekonstrukcije. Svaka (filozofska: metafizička ili analitička) konkretnost koja se uspostavlja kroz apstrahovanje od razlika i rAzlike loša je, pogrešna ili lažna konkretnost. Upravo obrnuto, konkretno je ono što ne apstrahuje od rAzlike, od diferencijalne ekonomije razlika. Prema tome, konkretno mišljenje uzima u obzir i brine o diferencijalnom (za-razliku-od onog identifikovanog) obeležju vlastitog predmeta. Diferencijalni odnosi su važniji od tog što reči označavaju ili na šta se pozivaju (referiraju). Drugim rečima, u mnogome nevidljive označiteljske veze su podjednako važne kao i veze sa onim označenim (= predmetom i odnosima u njemu).

Problem je u tome što naše mišljenje, po svojoj prirodi, od tih nevidljivih veza teži da apstahuje i, zatim, da se usidri samo u onom vidljivom. Naime, misaono označavanje i pojmovna identifikacija neke stvari ili nekog identiteta (budući da *stvar koja jeste* već podrazumeva prisustvo identiteta, po principu da nema entiteta bez identiteta) uvek

apstrahuje od diferencijalnih veza ili ih samo ograničeno i funkcionalno uzima u obzir, dakle, samo u meri u kojoj one potvrđuju taj pretpostavljeni identitet. Međutim, identitet ne može da apstrahuje od razlike koju sadrži u sebi ili izvan sebe. U svakom slučaju, on to ne može u apsolutnom smislu. Pa ipak, on stalno teži da tu vrstu apstrahovanja „uspešno“ obavi. U logici je to neprikosnoveni, načelni zahtev: A je samo i samo A, i nipošto nije ne-A. U logičnom mišljenju identiteti datih stvari, pojmova, „entiteta“ nužno apstrahuju od razlika i protivurečnosti, od razlika koje se, ako nisu drugobvstvo istog, odmah transformišu u protivurečnosti.

Logika ili pripitomljava razlike ili ih evakuiše u protivurečnosti. Ali, tu sada vidimo paradoks upotrebe identiteta (stava/načela identiteta) u logičnom mislenju: istovetnosti su moguće samo i samo kao apstrakcije ili idealni konstrukti. Drugim rečima, logički identiteti su mogući samo ukoliko su, u isti mah, nemogući, tj. ako ne mogu u apsolutnom smislu da apstrahuju od diferencijalnih odnosa ili veza koje ih (iz pozadine, sa „druge scene“) ko-determinišu u jeziku.

Ovo uslovljavanje identiteta *razlikom* uočljivo je već u elementarnoj ravni u kojoj se i sama reč *identitet* pojavljuje kao reč, ime, označitelj. Naime, etimološki posmatrano, on ima značenje *istovetnog-sa-sobom*. Već tu vidimo da identitet sintetizuje i, zapravo, krije izvestan odnos *sebe prema sebi* ili da uvek apstrahuje od njega. Identitet je apstrakcija, idealni konstrukt koji ne želi da sebe zna kao apstraktnog. U stvari, on „veruje“, on u sebi nosi „nepobitnu“ veru da je najkonkretnije i, zapravo, neizbežno obeležje svakog *entiteta* (lat. *ono što jeste*; mi bismo dodali: u bilo kom, realnom ili idealnom, registru). Bilo da je reč o *konju* ili o *pojmu* konja, svejedno, za logiku je i jedno i drugo nužno istovetno sa sobom. I tu onda sledi tačka. Jer, to je sve.

# III. Na đubrištu istorije

Logika svojine – Univerzalnost posle boga – Neizrecivi kontekst – Biznis demokratija – Tautološka istina – Zgrabiti bika za rogove – Umrežena istorija – Traumatična estetizacija – O suvišnosti teorije suvišnosti – Zamenjena mesta – Suficit i deficit identiteta – Logika je kratka – Na đubrištu istorije – Nagodba sa metafizikom – Utopija dekonstrukcije – Održivo načelo – Razastiranje drugog

## *Logika svojine*

Ako pogledamo šta je u istoriji ideja mogla da znači reč *svojina*, videćemo da je ona uvek podrazumevala dva elemantarna modela: svojinu (ili: vlasništvo, gospodarenje) nad ljudima i svojinu nad stvarima (novcem, robama, kapitalom, vrednosnim papirima itd.). Još preciznije, moguće je reći to da postoji koncept svojine nad ljudima i, zatim, preko ljudi nad stvarima i, s druge strane, postoji svojina nad stvarima i preko njih nad ljudima. To su dva sasvim distinktna i jasno prepoznatljiva modela svojine, iako se oni, često, u konkretnim istorijskim okolnostima prožimaju i prepliću. Van toga nema nekih drugih modela koji bi imali značajniju strukturalnu ulogu. U istoriji se ovi modeli naravno dele: postoji robovlasničko društvo, feudalno, socijalizam, u kojima se onda "ozbiljuje" taj koncept *svojine nad ljudima* kao dominantni tip svojine; što samo znači da, bar kada je reč o socijalizmu, nomenklatura (odnosno hijerarhija, partija, vođa, organizacija itd.) kao dominantni oblik *svojine* odlučuje o tome kakav će tip subjektivnosti da se formira u čitavom društvu. Faktor veće ili manje rigidnosti, naravno, ima odlučujući značaj. Sve, pasivne i aktivne procedure priznanja su, ubuduće, posredovane datim svojinskim odnosom i konjunkturom.

Ovaj koncept svojine je u samoupravnom socijalizmu, za razliku od “realnog”, bio vladajući u jednoj mekšoj formi; a ipak, njegove rđave strane je istorija više nego dobro "verifikovala". Samo to još uvek ne znači da je onaj njemu suprotan koncept – fetiška vladavina stvari nad ljudima – definitivno "pobedio", jer je “najbolji”. Zašto to nije moguće reći? Zato što

*vladavina-nad*, čak i kad se čini neminovna, naprosto ne donosi krajnju legitimnost. Možda je moguće reči, samo, da je model svojine nad stvarima i, onda, preko tih stvari, roba, novca, kapitala, vrednosti, vrednosnih papira itd., nad ljudima *manje loš* od onog u kome imamo direktnu, diktirajuću, diktatorsku svojinu nad ljudima. Liberali često koriste izraz "najmanje loš". Možda je liberalno-tržišni model planetarnog života danas "pobednički"; ali njegove mane time neće biti izbrisane, tako da će ta "pobeda" uvek u sebi nositi izvesnu senku. Reč je o modelu artikulacije elementarnih ljudskih odnosa: on je u sferi predominacije svojinskih odnosa (bilo koje vrste) nužno ophrvan konstitucionalnim teškoćama ili manama.

Da li je ta svudprisutnost teškoća utešna ili je, čak, svojevrsni alibi? Ako je utešno to što *svaki* model svojinskih odnosa, koji osmišljava ovu ili onu regiju praktičnog čovekovog bivstvovanja, pati od izvesnih konstitucionalnih teškoća, onda to ne znači da je uteha najviša vrednost do koje dopiru ljudski odnosi. Postoji jedno *biti* s one strane svakog *imati*. U stvari tu je reč o intrinsičnim odnosima. Takvi odnosi postoje u svemu što je u stanju da, u svetu kakav jeste, dakle, svetu predominantnih svojinskih odnosa, osigura sebi kakav-takav i, zapravo, utopijski (ili: heterotopijski) prostor za manifestaciju onoga što bi moglo da se nazove vrednostima po sebi. Dobar nam primer (ali to je samo jedan primer) za to nudi pozicija savremenog umetnika (ili: odmetnika). A možda i filozofa (ili post-filozofa)...

## *Univerzalnost posle boga*

Mnogi autori, među njima i Zoran Đinđić, zastupaju mišljenje da "individuum nastaje kao rezultat raspada hrišćanske univerzalnosti". To zaista i jeste ključna procedura nastanka modernog individuuma. Samo, "raspad hrišćanske univerzalnosti" je efekat jednog šireg procesa koji bismo mogli nazvati *sekularizacijijom*. Posvetovljenje, profanizacija ili desakralizacija unuverzalnih, ontoteoloških vrednosti – a to, naravno, nije podrazumevalo i njihovo ukidanje – moralo je biti veoma složen proces u jednom svetu nastupajuće složenosti. Zato, uostalom, raspad hrišćanske univerzalnosti nije bio jedini način inauguracije individualnosti u povesni sklop čovekovog bivstvovanja. Najzad, ni samo hrišćanstvo nije bilo jedini (iako je bilo najmoćniji) skup normi-delovanja kojima je bilo priznato

univerzalno važenje. Sam gubitak autoritativne ili autoritarne i u svakom slučaju nad-individualne opštosti nije rezultirao, kako kaže Đinđić, "razrešavanjem iz skupa *svake* univerzalne vezanosti". Naime, smrću Boga i konsekutivnim stvaranjem individua, sama individa biva još vezana – a to je neizbrisivi minimum njene vezanosti – uz *vlastitu* prirodu (a ne uz neku *drugu*) i ta vezanost je takođe morala biti unuverzalna (= važeća za sve *individue*). Zato je, ukratko, i sam liberalni individuum individuum univerzalne vezanosti za pretpostavke koje ga, uopšte, i čine mogućim. I koje su mnogo složenije nego što liberalni um to može da shvati! Ukratko, liberalni individuum je prozvan kao subjekt, i onog trenutka kada se njemu oduzme to obeležje subjekta on, u isti mah, prestaje da bude individuum. Smrću boga ne umire i univerzalna vezanost individua uz samu mogućnost individualnog.

Pa ipak, nije reč o tome da metafizika subjektivnosti izgubljenu univerzalnost pokušava da nadoknadi nekom drugom, minimalnom, nego je, pre, reč o tome da, od početka (od Dekarta i zatim Kanta), metafizika subjektivnosti nije mogla da se zadovolji minimalnom subjektivnošću, koja je, onda, subjektivnost individuuma kao individuuma, već je pokušavala da u temelju individualnog delovanja pronađe jače, transcendentalno uporište ili zajedništvo. Ono transcendentalno proziva subjekta, a da on to ni ne zna. S druge strane, pojam *subjekta* je morao biti i rezultat sekularnog, liberalnog raskida sa nad-individualnim suštinama. Time se nešto izgubilo, pa je minimalni subjekt izgledao *nedovoljno*, odnosno *nedovoljno ispunjeno* i, zapravo, *nedovršeno*. Individuum kao individuum je već *subjekt*, samo ne dovoljan. On, drugim rečima, još nije zadovoljavao logocentričke pretpostavke filozofa o njegovom ispunjenom, dovršenom *identitetu*.

Pa ako se liberalni individuum rađao iz protivurečnosti starog i novog sveta i ako u njemu ta protivurečnost nije ukinuta nego "pacifikovana" (Zoran Đinđić) ili "depolitizovana", "neutralizovana" (Karl Šmit), onda je strukturalni uslov same pojave takvih individua morao biti upravo iščezavanje Boga kao principa univerzalne sinteze, iščezavanje te prevelike sinteze koja ne može da opstane u svetu složenosti, koja rađa sporove, nepremostive razlike i/ili kontraindikacije. Ali, samo iščezavanje Boga bilo je moguće tek pod uslovom ustanovljenja jedne druge *sinteze* koja za svoju univerzalnu pretpostavku, naprosto, ima apstraktnu individuu – ono ništa koje može da bude sve!

Ova poslednja formula se, međutim, pokazala kao mač sa dve oštrice. Ona ne sugeriše samo liberalno rešenje, koje u sebi još uvek nosi protivurečnist, nego i jedno više, sintetičko rešenje koje, navodno, *izmiruje* protivurečnosti. Modernost nije propustila priliku da iskuša ovu sintetičku perspektivu u više njenih dimenzija. I to iskušavanje bilo je moguće zato što prazna univerzalnost individuma, posle smrti Boga, jednostavno, nije isključivala mogućnost da se u pluralizam individualnih delovanja projektuje neki jedinstveni, univerzalni, homogenizujući princip. Đinđić s pravom tvrdi da je Marks nekritički preuzeo sam nalog ovog homogenizovanja shvaćenog kao rezultat praktičkog i dijalektičkog kretanja emancipacije, kojim (kretanjem) subjekt sve više produbljuje svoju samo-zakonitost (autonomiju) i samo-dovoljnost (autarkiju). Rezulat tog procesa mogao je, u praktičnom domenu, biti samo kontrasvrhovito nasilje! Smrću nasilnog Boga projektovan je i uspostavljen Čovek čije dobre, humanističke namere se neće pokazati ništa manje nasilne, ali ne toliko prema Bogu koliko prema čoveku, prema apstraktnoj individui. Tu možemo da dodamo i to da je razlika između Marksa i Hegela u stvari razlika između dve greške, jer je Hegel smatrao da je građanski svet moguć kao neprotivurečna sinteza, dok je Marks smatrao da je neprotivurečna sinteza sveta moguća tek sa ukidanjem građanskog sveta. Ni u jednom ni u drugom slučaju neprotivurečna sinteza ili projekt harmoničnog identiteta sveta nije dovođen u pitanje, a to je, naravno, zabluda.

Za Marksa problem nastaje, smatra Đimđić, onda kada "utvrdimo da on tu kritiku vrši sa sanovišta temeljnih kategorija same te (građanske: M. B.) civilizacije" (*Jesen dijalektike*, 80). Prethodno je Marks izvršio *univeralizovanje* tih kategorija, odnosno oslobodio ih je "istorijskog konteksta nastanka", odnosno ideološke pripadnosti "novom veku". "Kritikujući građansku civilizaciju Marks je propustio da uvidi da ona nije samo folija transcendentalne subjektivnosti kao stvarnog subjekta istorije, nego istorijski sklop u kome se i sam Marksov projekt emancipacije smisleno može formulisati (možemo reći, jedini civilizacijski sklop u kome je to moguće). Drugim rečima, da bi mogao kategorijama svoje teorije pripisati univerzalno značenje, Marks je morao izbrisati njihovu organsku vezanost za građansku civilizaciju, i to tako što je nju proglasio jednim 'načinom proizvodnje'. Na taj način je poverovao da se kriteriji formirani u njoj mogu takoreći 'prenositi' – kao univerzalni – ne samo na druge

civilizacije, nego i projektovati u budućnost, u neku post-građansku civilizaciju" (80-81).

Eto zašto se Marksova socijalna kritika javlja kao svojevrsna objava građanskog rata ili, još bolje, protiv-građanskog rata koji se, pre ili kasnije, pokazuje fatalnim za samu stvar emancipacije. Buduća sinteza (= realni socijalizam) poprima značenje pred-modernog, šmitovskog jedinstva koje se, kao političko jedinstvo, iznutra i spolja konfrontira sa 'neprijateljima'. Jedanput objavljeni građanski rat nema više načina da se zaustavi, sve dok se ne iskorene pretpostavke na kojima sama ta logika diferencijacije između "nas" i « njih » ili "neprijatelja" počiva. Ali, to su pretpostavke filozofije subjektivnosti, tako da njihovo iskorenjivanje podrazumeva i sečenje grane na kojoj čitava ta strategija počiva! Kopajući grob "građanskoj civilizaciji" i "kapitalizmu" socijalna kritika, na kraju, iskopava grob samoj sebi. "Pošto ne uviđa da njene osnovne normativne kategorije nisu univerzalne, nego da je njihovo poreklo u građanskoj civilizaciji, Marksova socijalna kritika postupa autodestruktivno, budući da za svoj cilj postalja ukidanje te civilizacije".

Ali, čime je inspirisana ova autodesrukcija ? Marksovo shvatanje *emancipacije* čoveka (s one strane sužene, građanske emancipacije) kao dinamike njegovog oslobađanja s ciljem potvrđivanja vlastite *generičke sištine* inspirisano je – smatra Zoran Đinđić – upravo novovekovnom metafizikom subjektivnosti. Ovu metafiziku Marks pokušava da formuliše s jedne strane u praktičkoj ravni (refleksija je, po njemu, predmetna refleksija ili, što se svodi na isto, sama proizvodnja ima već izvesno refleksivno značenje), a s druge strane on toj metafizici nudi najšire, univerzalne ili svetsko-istorijske razmere. Zato sama čovekova suština kao suština roda predstavlja, kod Marksa, "sintetički princip udruživanja istorijskog događanja u celinu". Metafizika je po svojoj prirodi sklona mišljenju celina; ovde je celina samo dobila svoju unutrašnju dinamiku. Ali, tu se, naravno, lako prepoznaje hegelijansko (= dijalektičko) poreklo te dinamike, a još više i samog principa koji se na klasičan način rezimira stavom: *istina je celina*. Pri tom, ipak, u ovom aspektu postoji značajna razlika između Marksa i Hegela.

Za Hegela istina je celina i celina se iscrpljuje u tom sagledavanje sebe kao istine, teorije, pojma, mudrosti itd. Za Marksa to, međutim, nije dovoljno. Naime, celina mora da se praktički transformiše da bi, na taj način,

dostigla svoju istinu kao ozbiljenu istinu ili kao istinsko bivstvovanje. Za pisca *Komunističkog manifesta* istina nije kontemplacija totaliteta nego, pre, ono istinsko-stanje-celine koje, u strateškom smislu, legitimiše socijalnu kritiku. To istinsko-stanje-celine Marks određuje na razne načine (odnosno kao komunizam, emancipovano društvo, razotuđeni čovek, generička čovekova suština, razvijene proizvodne snage itd.), ali samo finalno stanje ne dobija obeležje istine/istinskog zahvaljujući pukom teorijskom posmatranju ili konstativnim iskazima nego zahvaljujući refleksivnoj moći prakse. Naime, sama praksa, ljudska delatnost (čak i kao predmetna delatnost), u stanju je da iznese vlastitu istinu ili nagoveštaj vlastite istine kao *istine same celine*! U praksi je *već upisana* istina celine! Prema tome, nju je potrebno, ubuduće, samo isčitati. Ali, kako je to čitanje moguće? Jedino tako što se i sama praksa shvata kao refleksivna kategorija. Utemeljenje putem prakse nudi, u stvari, kontekstualno opravdanje norme. Marksov problem je "samo" u tome što je mislio da celina i njena istina mogu da budu taj prozračni, univerzalni i obavezujući kontekst u kojem svaka kritika ima bezrezervno, neprikosnoveno uporište. Pre ili kasnije to se pokazuje kao dogmatičko ograničenje za kritiku.

### *Neizrecivi kontekst*

Govor iskaza o iskazima ne bi bio moguć kada sama fukcija prikazivanja (koja je, bez sumnje, ima najvažniju ulogu u iskazu) ne bi u isti mah bila i nešto što se *pokazuje*. Ali kako se pokazuje samo prikazivanje ili re-prezentovanje? Nužan uslov za to je da se *ideja* ili, modernije rečeno, ono *označeno* pojavi unutar diskursa, reči ili označitelja. To što je izvan iskaza, a na šta se iskaz poziva, bez ove mogućnosti da se pokaže, bilo bi u izvesnom smislu neizrecivo i mistično. Iskazi o iskazima ne mogu biti izravno iskazi o idajama/označenom, već moraju biti, u isti mah, i iskazi o onome što se (u drugim iskazima, koji su nosioci ideja) *pokazuje*. Iz ovoga dalje sledi da iskaz br. 1. ne bi mogao da re-prezentuje re-prezentaciju koja se zastupa unutar iskaza br. 2., jer *o* njenom *šta* (na *šta* ona cilja) nije moguće ništa reći bez pokazivanja reči/označitelja. Ukratko, svaka reprezentacija se najpre *pokazuje*, da bi tek onda preuzela na sebe funkciju nekog *prikazivanja*. Tek tako iskazi poseduju tu neobičnu sposobnost da se pozivaju na druge iskaze, da ih opisuju, komentarišu, navode itd. Oni to *mogu* da učine samo onda

kada te iskaze u vlastitom kontekstu najpre – pokazuju. Reprezentacija mora prvo da pokaže, da bi, tek tada, bila u stanju i da prikaže. Pa ako iskazi govore o drugim iskazima tako što ih pokazuju, onda to znači da su oni u isti mah iskazni kontekst u kome se pojavljuju drugi iskazi. Ukoliko je to pojavljivanje ujedno pokazivanje jedne neposrednosti, onda je iskaz mesto na kome vrvi od neizrecivog i mističnog. Vlastito iskazno pokazivanje biva dopunjeno pokazivanjem drugih iskaza. Mesto na kome se to događa možemo nazvati *iskaznom ravni.*

Nijedan iskaz ne zna ništa o svom kontekstu, jer ono o čemu on nešto zna više nije njegov kontekst, već njegov tekst. Iskaz *p* koji cilja na kontekst iskaza *q* nije ni epistemološki ni bilo kako superiorniji od ovog drugog, dakle, iskaza *q* (koji ne zna ništa o svom kontekstu), jer ni on sam (tj. iskaz *p*) ne može ništa pouzdano da nam kaže o *svom* kontekstu. Iskaz *p* (možda) može da reši problem koji *q* ima s kontekstom, ali ne može da reši *svoj* problem s kontekstom. Bilo kako da su iskazi aktivni u svojoj nameri da obuhvate i osiguraju svoj kontekst, oni u tome nikada ne uspevaju do kraja, jer, posle svih rekontekstualizacija, uvek preostaje jedan nesavladani kontekstualni ostatak koji nužno ima vaniskazno obeležje. Drugim rečima, postoji izvesna epistemička manjkavost koja pogađa *svaki* iskaz i, konačno, samu iskaznu ravan. A to je, bez sumnje, činjenica da jedan iskaz ne može da nam pruži pouzdanu informaciju o bilo kakvom radikalno-vaniskaznom kontekstu, mada, pri tom, može da pred-stavlja kontekst za neki drugi iskaz, može da taj kontekst re-prezentuje.

Pogrešno bi bilo verovati da je ova epistemološka manjkavost, u stvari, neka teška, nepopravljiva mana samih iskaza. Pre bi se moglo tvrditi suprotno, da je to vrlina i možda čak znak izvesne superiornosti iskaza u odnosu na vastiti kontekst. Jer ako bi iskazi i uopšte iskazna funkcija bili pupčanom vrpcom (dakle, nužno, a priori ili metafizički) vezani uz vlastiti kontekst tek tada bi oni zaista bili *inferiorni*. Svaka instrumentalizacija iskaza, u cilju potvrde nekakvih vaniskaznih entiteta (realnog konteksta itd.), pre ili kasnije ove samo porobljuje, lišava njihove suverenosti, osobenosti, samosvojnosti. Ako bi iskazi po svojoj funkciji bili samo potvrda spoljašnje (transcendentne) istine/istog, to jest samih stvari koje jesu takve kakve jesu, dakle, jednog supstancijalnog poretka ideja ili stvari, koji se pojavljuje kao apsolutni kontekst svih mogućih iskaza, tada bi inferiornost tih iskaza bila nesumnjiva. Oni bi bili takoreći zanemarljiv ostatak sveta, mala

instrumentalna smetnja na periferiji Sveta br. 1., koja, ipak, samo podupire hijerarhiju onog metafizički Prvog ili date formacije načela. Srećom, iskazi i iskazna funkcija nisu svodivi na ovaj prisilni kontekst, niti je njihov kontekst nužno nekakav Svet br. 1.

Iz toga proizlazi neophodnost da se drugačije protumači ta istrgnutost iskaza iz bilo kog nemetljivog konteksta. U stvari, treba reći sledeće: iako su istrgnuti iz svakog konkretnog konteksta, uključujući tu i kontekst Sveta br. 1., iskazi, ipak, nisu istrgnuti iz konteksta *ponavljanja/iterabilnosti/traga*?! Da li se *ponavljanje* može smatrati kontekstom nekog iskaza? Još preciznije: da li se ono antecedentno (ili konsekutivno) u ponavljanju može smatrati kontekstom u kome se sada pojavljuje iskaz *x*?

Apsolutno odsustvo pouzdanih uvida u vaniskazni kontekst nekog iskaza ima dobru osobinu da nas podstiče na izvesno *unutariskazno* traganje za kontekstom – dinamičnu produkciju konteksta... *ad infinitum*. Unutar iskazne ravni vrše se stalne deobe i redistribucije spoljašnjeg i unutrašnjeg referiranja, čitava jedna antitetika ili, ako hoćete, dijalektika ospoljenja i pounutrenja "referenta" i "referencijalne ravni" ("stvarnosti", "događaja" itd.). Stalni pokušaji da se referencijalno učvrsti i savlada spoljašnji, vaniskazni kontekst predstavljaju beskonačno primicanje nemogućem, neizrecivom, koje je, međutim, na vrhu jezika, ali koje se upravo zato nikada neće izreći. "Objektivistički" iskorak u vaniskazni kontekst se uvek, na kraju, osvedočuje kao uzaludna metafizička strast.

O kakvim god iskazima da govorimo i kako god da o njima govorimo, mi njih uvek nekako rekontekstualizujemo. A to isto činimo i onda kada ih ispisujemo ili čitamo. Da li je moguće reći: svaka rekontekstualizacija nekog iskaza je zanemarljiva, jer ne može da dovede u pitanje semantički identitet datog iskaza? Da li je iskaz "Vreme je lepo" uvek isti iskaz, bez obzira na kontekst u kome se pojavljuje? Može li se reći da uvek postoji onaj pravi, najznačajniji ili sasvim prihvatljiv kontekst, kontekst *br. 1*? I gde bi bio (strukturalno) smešten taj kontekst *br. 1*? Gde ako ne u Svetu br. 1? Može li se reći da je standardni ili uobičajeni kontekst ono što jeziku zadaje ponajmanje semantičkih i logičkih problema, te da je zato taj kontekst "pravi" ili, ako hoćete, "autentičan"?

Nije moguće potpuno zasićenje konteksta, ni u pravcu nečega vaniskaznog (transcendencije, realnog), a takođe ni u ravni same iskazne produkcije. Kakvo god da je kretanje iskaznih događaja, koji god da su

pravci iskaznih rekontekstualizacija, zasićenje konteksta ostaje nemoguće. Šta god da znamo o mnoštvu mogućih konteksta jednog iskaza, to neće biti dovoljno da bi se išta *apsolutno pouzdano* znalo. Stalna mogućnost rekontekstualizacije nekih iskaza, što je u teorijskim istraživanjima regularna pojava, produžuje u beskonačnost moguće polje iskaznog pojavljivanja i sugeriše ideju *nedovršenosti* ili *nezasićenosti* samog konteksta. To bi, onda, značilo da je svaki kontekst upleten u seriju zamena ili rekontekstualizacija, tako da je uvek samo efekat izvesnog izmicanja, prenosa, pomaka ili redefinisanja.

Tekstualni izmak i rekontekstualizacija su mogući *ad infinitum*. Pri tom se, unutar ovih rekontekstualizacija, "isti" iskazi, "iste" reči, "isti" jezik nesmetano ponavljaju. Međutim, u toj ravni umesno je sledeće pitanje: da li ono što se u datom ponavljanju ponavlja ima obeležje nenarušivog semantičkog identiteta ili se, u tom ponavljanju, bar minimalno *pomera* značenje datih reči/iskaza, tako da možemo reći da s promenom konteksta ovi navodno "isti" iskazi nužno gube svoj *apsolutni* semantički identitet? Nije li to onda život i sudbina znaka u jezičkom životu i sudbini?! Jedno je sigurno: iskazi nisu ophrvani samo označiteljskim izmakom smisla (polisemija, metaforički ili metonimijski prenos itd.), već i kontekstualnim izmakom značenja u jezičko-semantičkom ponavljanju.

## *Biznis demokratija*

Većina teoretičara danas bi reklo da je kapitalizam nužan uslov demokratije. Demokratija se definiše kao slobodan izbor različitih opcija, a među svim tim razlikama koje se (liberalno) tolerišu ono jedno i jedino koje stoji u osnovi i čije se odsustvo ne toleriše jeste, dakle – *kapitalizam*. Po tom shvatanju demokratija kao oblik slobode je, samo, *spoznata nužnost*, što se obrni-okreni svodi na – kapitalizam. Naravno, mi znamo da se ta vrsta razumevanja demokratije („vladavine radnog naroda“) i slobode kao spoznate nužnosti praktikovala i u komunizmu, s tim što u njemu, najčešće, nije postojao čak ni privid neke alternative. U kapitalizmu, postoje prividne alternative. One počivaju na liberalnoj mogućnosti svakog pojedinca da se uključi ili isključi. Zašto je to privid? Zato što je uključivanje prisilno, a isključivanje suočava pojedinca sa krizom opstanka. Ukupnost tih opcija se, po pravilu, uobličava u ono što su neki teoretičari nazivali reperesivnom

tolerancijom. Nas ovde zanima pitanje: da li liberalna demokratija otvara mogućnost jedne (u iskušenju smo da kažemo: *radikalne*) alternative s one strane kapitalizma kao neprikosnovenog (ili: nužnog) totalizujućeg postava? Odnosno: kao velike fatalne priče? To pitanje je ekvivalentno sledećem: da li je s one strane institucionalne i sitemske povezanosti kapitala i rada uopšte i moguć opstanak ljudi u sadašnjem svetu? Ili važi pravilo: ako hoćeš da stojiš u mestu, onda moraš da trčiš?

Pogledajmo, za trenutak, šta su o toj mogućnosti mislili radikalni kritičari kapitalizma. U radikalne kritičare ubrajamo sve one koji su smatrali da je *destrukcija* kapitalizma neophodna, da ona podrazumeva i uništenje kapitala kao samooplođujuće moći novca (N – N') i, najzad, da sve to može da se ostvari samo putem revolucije i diktature proletarijata. Jedan od najeminentnijih takvih kritičara kapitalizma bio je, svakako, Lenjin. Polemišući sa Kauckim, on je (u tekstu: *O „demokratiji" i diktaturi*, 23. 12. 1918) odbacio ideju da proletarijat ne može da preuzme vlast putem „demokratskih" izbora. Jer „demokratski" izbori su laž, budući da „kapitalisti, eksploatatori, spahije, špekulanti drže u svojim rukama devet desetine najboljih zgrada koje su pogodne za skupove, i devet desetina rezerve hartije, štamparije i ostalo. Radnik u gradu, batrak i nadničar u selu u stvari su odstranjeni od demokratije kako tim 'svetim pravom svojine'... tako i buržoaskim aparatom državne vlasti, tj. buržoaskim činovnicima, buržoaskim sudijama i dr." Takva „demokratija" je, tvrdi dalje Lenjin, licemerstvo, pošto je to, u stvari, sloboda za bogataše da kupuje i podmićuje štampu, odnosno da „opijaju narod rakijom novinarskih laži". Neobično je to da Lenjin, na kraju, zaključuje kako tu lažnu demokratiju treba da sruši diktatura projetarijata koja će od kapitalista da oduzme sve te monopolske (propagandne) instrumente i da ih zauvek usmeri protiv njih. Ako je *demokratija* još uopšte upotrebljiva reč, ona se mora svesti na diktaturu proletarijata, na čijem čelu stoji, naravno, komunistička partija i njen vođa.

Ako je u biznis-demokratiji bilo još nekog prostora za represivnu toletanciju, u Lenjinovom modelu demokratije-diktarure taj prostor se gubi. Ubuduće toleriše se samo represija bez tolerancije. Istorija je jasno pokazala u čemu je tu razlika. Ipak, Lenjin je u vezi s tim imao optimističko mišljenje: „To će biti zamena demokratije za bogate, demokratijom za siromašne. To će biti zamena slobode zbora i štampe, za eksploatatore, slobodom zbora i štampe za *većinu* stanovništva, za trudbenike. To će biti ogromno svetsko-

istorijsko proširenje demokratije, njeno pretvaranje iz laži u istinu, to će biti oslobođenje čovečanstva od okova kapitala, koji unakažava i sakati svaku čak i 'najdemokratskiju' i republikansku *buržoasku* demokratiju. To će biti zamena buržoaske države *proleterskom* državom, jer je zamena jedini put ka odumiranju države uošte" (*isto*). Tu imamo čitav jedan program komunističke demokratije koji se, naravno, nije ostvario na očekivan, optimističan način. On se nije ostvario zato što je sloboda, naprosto, nespojiva sa diktaturom. Eto zašto se pokazalo da ona ne može da bude *spoznata nužnost*.

Ali, ako to važi za komunizam, to onda takođe važi i za kapitalizam. Kapitalističko shvatanje slobode kao spoznate *nužnosti* (= *rast profita i hiperprofita*) polazi od toga da ono što već jeste, dakle, kapitalizam, to i treba da bude; dok u komunizmu, ono što treba da bude, to već i jeste. Na prvi pogled bi se reklo da je kapitalizam *realističniji* od socijalizma i da je ovaj drugi sklon da zida kule u zraku... Međutim, aktuelni povratak kriza u kapitalizmu govori nam o tome da normativni aspekt tih strategija ima slično doktrinarno-spekulativno značenje.

Neko bi mogao da kaže da kapitalizam može i bolje od ovoga što je, pre svega ali ne i jedino, u finansijsko-kreditnoj ravni danas sam sebi priredio. Bez sumnje, to je tačno. Socijal-demokratska opcija u evropskoj politici druge polovine XX veka bila je na demokratskim izborima moguća zato što je kapitalizam, zbog straha od levog totalitarizma, bio prinuđen na kompromis sa reformskim (ne-revolucionarnim) strankama. Taj kompromis se sastojao u povremenom prepuštanju političke, ali naravno ne i ekonomske vlasti tim strankama. Ipak, u ovom razdoblju „balagostanja" formirao se znatno uravnoteženiji odnos u društvenoj raspodeli bogatstva nego što je to danas slučaj.

Danas je moć kapitala/novca postala apsolutni (slobodno-razmenski) pokretač svega i to u globalnim razmerama. U tim uslovima, svaka druga moć iščezava ili postaje inferiorna i fikcionalna. To, naravno, važi i za (političku) moć demokratije, zatim „slobodene" javnosti, medija ili informacija generalno uzev, i naročito važi za mogućnost iole ozbiljne *socijalne kritike*. Pa ako sama kritika ne može da se sasvim ukine, ona biva sužena i temeljno marginalizovana, potisnuta u akademske getoe itd. Na taj način javna svest o društvenim i političkim opcijama biva kupljena i potkupljena, a slobodni demokratski izbori bivaju (infra-) strukturirani kao

apsolutna moć novca, kao unapred osigurana pobeda biznis partije. Naravno, demokratija koja je ugrožena od kupovne moći novca nema svojstvo pravedne demokratije. Pri tom, subjekt kupovne moći ne mora da bude neposredno sam kapital, već mogu da budu i njegove transmisije (koje su već kupljene), počev od političkih partija i državnih institucija, pa do same biznis partije.

## *Tautološka istina*

Mnogi teoretičari danas smatraju da su iskazi tipa a=a trivijalni. To shvatanje je, u izvesnom smislu, zastupao i sam Vitgenštajn kad je u *Tractatusu* tvrdio: "Reći da su dva predmeta identična je besmisleno, a reći o jednom da je identičan samom sebi, to nam ne kaže ništa" (5. 5303). Možda je tvrditi a=a zaista trivijalno, jer nam to ne kaže ništa ili ništa naročito, ali taj iskaz ipak stoji u osnovi svih naših drugih iskaza. Svaki pojam bilo kog iskaza (uzmimo, recimo, suda S je P) ima smisla samo ako je istovetan sa sobom ili, što se svodi na isto, nijedan pojam nekog iskaza ne može biti ono što nije. To je, dakle, nužan uslov ispravnog promišljenja. Sa pojmovima koji ne bi bili ono što jesu ne bi bilo moguće *logički* ili, ako hoćete, *logocentrički* korektno mišljenje. Pitanje o identitetu je centralno pitanje za logocentrizam! Zato tvrdnja a=a može da se posmatra ne samo kao obična trivijalnost koja nam ništa ne govori nego i kao osnovni zakon ili načelo mišljenja. Ali, kako da shvatimo činjenicu da je taj trivijalniji iskaz (a=a) može da se shvati i kao najvažniji zakon logike (A = A)?

Šta je trivijalno u tvrdnji da je jedan pojam ili predmet istovetan sa sobom? Reč *trivijalan* (lat. *trivialis*) je višeznačna. Ipak sva značenja ciljaju na to da umanje vrednost stvari na koju se ta reč odnosi. Pri tom, obično se govori o saznajnoj vrednosti iskaza a=a. Njegova trivijalnost hoće da kaže: takav iskaz ima nisku, ako ne i ništavnu saznajnu vrednost. Neko ko ga čuje neće *ništa* saznati i zato će reći da se njime, jednostavno, *ništa ne kaže*. Iz toga možemo da zaključimo da osnovni zakon (načelo) mišljenja onima koji misle ne nudi nikakvo saznanje ili znanje. Drugim rečima, stav identiteta ne nudi nikakvo *istinito opravdano verovanje* (ni u šta).

Ali, kakav je onda epistemološki status tog stava? Da li on uopšte ima bilo kakav *epistemološki* status? Sem ako i nulti status ipak uračunavamo u status? Oni koji stav identiteta nazivaju načelom verovatno polaze od

pretpostavke da je načelo identiteta samo sobom opravdano. Budući da je načelo, ono ne zahteva nikakvo drugo, dodatno opravdanje. Načela su samorazumljiva. Ona se, kako kaže Aristotel, spoznaju *sama sobom*. Zato se po sebi razume da je A = A. A opet, ako neko to tvrdi, onda je to trivijalno. I zapravo, lišeno epistemološkog značaja!

Vratimo se, ipak, pitanju: zašto je načelo identiteta lišeno epistemološkog značaja? Ne zato što je potpuno lišeno svakog opravdanja, pošto je reč o načelu, a vidimo da je načelo opravdano njim samim, budući da je samorazumljivo do trivijalnosti. No, ako načelo identiteta nudi (putem načela ili metafizički) opravdano verovanje da A je A, za to verovanje se, ipak, ne može reći ni da je istinito ni da je lažno...

Međutim, logika je "neumoljiva" – kao, uostalom, i na logičku analizu orijentisani filozofi – jer u njoj sud A je A podrazumeva da je A istovetno sa sobom. Da li je A zaista (i uvek) istovetno sa sobom? Sud A je A *to kaže*. Pri tom, on ne govori o nekom A nego o svakom A (svakom pojmu, predmetu, stvari, događaju i entitetu za koji se može *reći da predstavlja* A). On je ili bezuslovno (načelno?) istinit ili je, u protivnom, bezuslovno lažan. Stav identiteta pretenduje da je nešto, neki entitet (koji jeste) uvek istovetan sa sobom. To je njegova (tog entiteta) prva istina: da je isti/jednak sa sobom. Pa ako neko tvrdi: A je ne-A ili ako misli tako da dopušta mogućnost da A ne bude A nego nešto drugo, on onda s logičke tačke gledišta naprosto greši. Ali, zašto greši? Jedini mogući odgovor je sledeći: greši zato što je sud A je A istinit, a sud A je ne-A neistinit. Naravno, ako je načelo identiteta istinito, onda je istinito i načelo protivurečnosti (A nije ne-A).

Ipak, ovde se sada postavlja pitanje: šta tu znači reč *istina*? To nas vraća Vitgenštajnovoj formuli, po kojoj je iskaz istinit onda kada je nešto tako kako to njime kažemo. Ako je iskaz A je A u stvari načelo, to onda znači da je on uvek bezuslovno (ili: samorazumljivo, trivijalno) istinit, to jest da entiteti (pojmovi, stvari, događaji) jesu onakvi za kakve taj iskaz kaže da jesu. Ukratko, oni su istovetni sa sobom. Sve ostalo je laž. Međutim, stav identiteta uvek govori ne samo o nečemu što jeste, o *nekom* entitetu nego, ujedno, i o *svakom* entitetu. On kaže da jeste ono za šta je već pretpostavio da jeste. Ukratko: *sve* je ono što jeste. Dakle, A ili nešto/sve što jeste (svaki entitet) jeste A, tj. jeste to što jeste. Ako je taj iskaz istinit, onda bi trebalo da nešto/sve (svi entiteti) bude tako kako se njime i tvrdi.

Logičari oko toga nisu nikada imali neke prevelike dileme. Oni su imali samo problem da ustanove na šta se, zapravo, odnosi A. Ili: šta je taj entitet (to nešto što jeste) umesto kojega u logici stoji jedno A? Ključna dilema morala je biti: da li je to samo pojam ili je i stvar? Ali već to nagoveštava problem: ne može se reći: sve je ono što jeste. Drugim rečima, ustanoviti identitet nečega je selektivna procedura čija istinitost, ipak, nije ničim garantovana. .

Pogledajmo stvar izbliže. Stav A je A tvrdi da A jeste A. Dakle, njime se ne tvrdi samo da A jeste nego i to da A jeste A. U svakoj formulaciji načela identiteta imamo sud u kome *je* subjekt sopstveni predikat ili, a to se svodi na isto, imamo sud u kome subjekt poseduje predikat koji *je* istovetan sa njim samim. Šta god da je A ono *je* uvek jednako sa sobom, ravno sebi, istovetno sa sobom ili identično sebi. Pre nego što smo doznali da li A zaista jeste ili nije, da li postoji ili ne postoji, da li je A i u isti mah ne-A, dakle, pre toga logika nam kaže, a sve u ime "osnovnog zakona mišljenja", da moramo najpre verovati da A jeste A. Postavlja se pitanje: da li je to (normativno) verovanje istinito? I šta bi uopšte značilo reči, za njega, da je istinito?

Ima logičara koji ne govore o osnovnim zakonima mišljenja, odnosno koji iz svoje logike isključujučuju formulacije stava/načela identiteta, protivurečja, isključenja trećeg i dovoljnog razloga. Međutim, u samoj njihovoj logici, ukoliko je to još uvek formalna logika, nećete naći ništa štose ogrešuje o te *zakone*. Time se, očigledno, sam problem ne otklanja. A problem je: prihvatajući (implicitno ili eksplicitno – svejedno) stav/načelo/zakon identiteta koji glasi A je A, šta mi time u stvari prihvatamo? Šta mi tu prihvatamo ukoliko znamo da to načelo apstrahuje od svakog saznanja/znanja, budući da u mišljenju, recimo, u sudu S je P ono tvrdi samo S *je* S, P *je* P i, konačno, tvrdi da to *je* (u S je P) jeste *je* (a ne da *nije*)? Pa ako se van toga ništa drugo ne tvrdi, valja odmah reći da je već i to previše!

Tvrditi da nešto jeste takvo kakvo jeste znači, najpre, tvrditi da ono na neki način (naravno, ostaje u rezervi pitanje: na koji nači) *jeste*. Drugim rečima, stav A je A nam sugeriše da A na izvestan način učestvuje u *biću* (= imenički oblik od glagola biti). Pritom, reč je samo o misaonoj/logičkoj pripadnosti biću, što znači da ni A je A ni S je P ne pripadaju nužno *stvarnom* biću. Da li je sud S je P istinit, to, jednostavno, ne zavisi od logike. Ona ne može da kaže da li A u stvarnosti jeste (postoji, prisutno je) nego

samo da ako to A jeste (šta god da ta reč *jeste* znači), ono onda jeste to što jeste, tj. A i, naravno, nije ne-A. Zahvaljujući načelu identiteta logika garantuje sudu S je P samo formalnu pripadnost biću, zbog čega se ona, najzad, i zove formalna logika.

Ali, sud S je P još uvek može da govori o nečemu što *je* i stvarno, kao i o nečemu čega u stvarnosti – nema. Da bi se doznalo o čemu taj sud zaista govori potrebno je konsultovati njegov sadržaj. Logika govori o (logičkom, formalnom) biću koje, u stvarnosti, može da se potvrdi kao stvarno, ali i pokaže kao nestvarno. Logika jedino isključuje mogućnost da u stvarnosti nešto (neki entitet) u isti mah i jeste i nije. Ako je A sadašnji kralj Francuske, onda nije moguće da on u isti mah i postoji i ne postoji. Istina je, naime, da on ili postoji ili ne postoji. Mi *znamo* da sadašnji kralj Francuske ne postoji. Ali načelo identiteta kaže da on *jeste* to što jeste iako u stvarnosti ne postoji. On jeste kao idealna (logička) konstrukcija koja se može, ali i ne mora potvrditi kao stvarna.

Prema tome, bez obzira da li je A "sadašnji kralj Francuske" ili "sadašnji predsednik Francuske", i u jednom i u drugom slučaju sa stanovišta stava identiteta važilo bi da A jeste A, a ne ne-A. Logika od nas zahteva da prihvatimo (kao zakon) to da sadašnji kralj Francuske jeste sadašnji kralj Francuske, a ne nešto drugo. Isto važi i za četvorouglasti trougao, za pesničke metafore i metonimije... kao i za mnoge druge, slične stvari. Šta god da *je* A, ono uvek *jeste* to što jeste. Da li je njegovo jestanje ili biće stvarno ili zamišljeno, materijalno ili idealno, realno ili fiktivno, u prostoru i vremenu ili van prostora i vremena, to je sasvim *svejedno*: njegovo ključno logičko obeležje i, zapravo, zakon biće to da ono jeste takvo kakvo jeste. A kakvo u konstatisvnom smislu jeste, to nije stvar kojom se logika bavi.

Dakle, sve u svemu, mišljenje misli biće i kad ne misli ono što stvarno jeste, što se pojavljuje u stvarnom prostoru i vremenu. Dakle, ono misli biće čak i kada se mora reći da je to biće izmišljeno, idealno, fiktivno, fantastično itd. Nije li, onda, logika podjedanko opremljena za laž, kao i za istinu? Da bi mišljenje bilo ispravno, ono mora da misli biće koje još ne pravi razliku između istinitog i lažnog mišljenja o biću. Moguće je reći da sadašnji kralj Francuske nije ili ne postoji, ali nije moguće reći da sadašnji kralj Francuske nije sadašnji kralj Francuske, *a da se time ne iskorači iz logike*… Mišljenje, to jest logika ne zna unapred koje mišljenje je istinito, a koje lažno i zato je

ispravno ono mišljenje koje misli biće kao biće, bez obzira da li ono u stvarnosti (= vremenu i prostoru) jeste ili nije. Da li nešto što jeste jeste onakvo kakvo se misli da jeste, odnosno da li je mišljenje o njemu istinito – o tome logika nema šta da nam kaže. Ona nam samo kaže da ono (sve) što jeste, jeste to što jeste, a ne nešto drugo. Ukratko, logika je nesposodna za istinu, odnosno istinito opravdano verovanje, odnosno znanje. Istina je za nju haos koji mora da se disciplinuje. Ali, to u isti mah znači da su epistemološke kompetencije logike bedne. Zato je neobično to što su mnogi filozofi u XX veku, zajedno sa Vitgenštajnom, verovali da je svrha filozofije *logičko razjašnjavanje misli*. Čini se da je to ekvivalentno tvrdnji da je svrha filozofije da ništa ne zna. Sve u svemu, s epistemološke tačke gledišta, logika ne razjašnjava ništa, ništa što već nije po sebi trivijalno.

### *Zgrabiti bika za rogove*

Ako se filozofija zaista rodila iz *sumnje*, onda je to, svakako, morala biti sumnja u prethodno date predstave, u lažne slike i mnenja koja su se njima hranila. Nije svaki način oslikavanja, predstavljanja, opisivanja onoga što jeste *dobar*. Dobro je samo *istinito oslikavnje/predstavljanje.* Samo, da li tako nešto uopšte i postoji? Tu, rekilo bi se, imamo drevno logocentričko shvatanje o oponašanju, *mimezisu*, shvatanje koji je normativno obavezivalo sve čovekove predstave, počev od onih slikovnih, artističkih do filozofskih. Na pitanje šta predstavlja „ovo“ ili „ono“, po tom shvatanju, smisla ima samo *istinit* odgovor. Ali, kakvo ili koje predstavljenje je istinito? Istinito je ono predstavljanje koje predstavlja „isto ono“ što se želi predstaviti... Ono je dovođenje-u-prisustvo (ili: pred-nas-stavljanje) „onog“ što je već pred nama ili pred nas stavljeno, jer se u predstavljanju, re-prezentaciji samo ponavlja nešto već-dato.

Različiti filozofi imali su različita mišljenja o tome koja vrsta predstavljanja može biti istinita, a koja ne. Bilo je i onih veoma sumnjičavih koji nisu verovali da je istinito predstavljanje uopšte moguće. Platon je smatrao da jedino filozofsko, tj. misaono predstavljanje onoga što jeste može u pravom smislu reči da bude *istinito*. Misaono predstavljanje ima neobičnu privilegiju da idejama predstavlja ideje, tako da se tu ono predstavljeno (ili: *to što jeste*) predstavlja samim sobom. Razmak između bića i mišljenja time, reklo bi se, *kao da* iščezava. Naravno, mi danas znamo da je takav ili sličan

*idealizam* samo lep, ali iluzoran san. Ipak, od Platona do Hegela iskušenje idealizma je bilo prilično primamljivo, pošto je njime omogućena istina kao samoprisutnost mišljenja u biću ili bića u mišljenju. Kroz tu samoprisutnost istina se, u stvari, potvrđivala kao Isto. Kao logika bića ili kao istovetnost logike i bića.

Naravno, pokazalo se da su čak i u idealizmu bila moguća različita tumačenja istinitog predstavljanja. Recimo, za razliku od Hegela, Platon je bio suzdržan u pogledu mogućnosti da *umetničko* predstavljanje bude istinito. Za njega je umetnost u najboljem slučaju simulacija istine. On je verovao da je *ideal* (ili: *obavezujuća norma*) svakog predstavljanja da bude bezrezervno istinito, ali da i filozofija i umetnost imaju problema s realizacijom tog ideala. Međutim, dok je filozofija u stanju da taj nezgodni problem reši, dotle se umetnost suočavala s nepremostivim teškoćama na putu svog rešenja, teškoćama koje na njenu egzistenciju bacaju razno-razna zatamnjenja i senke. Od svetlosti ideja do same umetnosti dopiru samo senke ili senke senki... Svejedno, nalog istinitog predstavljanja postoji i, verovalo se, nije moguće da ne postoji. Iako je umetnosti nedostupan ili nemoguć, taj nalog se pred nju nužno postavljao. Ovaj platonovski stav, iako je delovao paradoksalno, ipak je bio mnogo realističniji od Hegelovog po kome umetničko predstavljanje, zajedno sa religijskim i filozofskim, dovršava tu priču o istini kao dostignutom Apsolutu, kao samoprisutnosti predstavljanja u biću i bića u predstavljanju.

U čemu se ogleda ova veća realističnost Platonove sumnjičavosti? Idealistički nalog istinitog predstavljanja, bez obzira što se odmah pokazao kao nemoguć, nužno se postavljao pred umetnost, takoreći od samog njenog početka. Samo, taj nalog ili kod (skup konvencija, pravila) pod kojima su predstave funkcionisale nije nešto što su izmislili filozofi. To je i pre njih postojalo. U filozofiji i posebno kod Platona nalazimo, samo, prve filozofske uvide u tu inače „nesvesnu“ kodifikaciju... Ljudi su oduvek i bezrezervno verovali u moć istinitog predstavljanja, a umetnici su bili svesni svoje nemoći. Oni su bili „svesni“ da u umetničkom predstavljanju nemamo jedno *a predstavlja a*, već *a predstavlja b*. Pa ipak, oduvek se verovalo da je istinito predstavljanje uslov *sine qua non* valjanog predstavljanja. U svakom obliku predstavljanja jedan minimum istinitosti morao je da ima neuništivu funkciju. U protivnom to ne bi bilo predstavljanje bilo čega. A možda, čak, i ne bi, po sebi, bilo ništa.

U čemu se, onda, sastojao taj minimum istinitih predstava? U iluziji po kojoj je istina reći (ili: vizuelno predstaviti) to da *jeste ono što jeste*. U isti mah, reč je o iluziji *izvorne* evidencije onoga što jeste. Filozofi su, naravno, odmah uočili da tako shvaćena istina povlači za sobom neka logička pravila. Recimo: ne može se reči za ono što nije da jeste ili za ono što jeste da nije. Takođe: nešto ili jeste ili nije, trećeg nema. Ipak, pre svega toga nameće se načelo *istovetnosti sa sobom* onoga što jeste. Nije dovoljna samo istina, tj. izvorna evidencija da jeste nešto što jeste; potrebno je i to da stvar koja jeste bude istovetna samoj sebi, da ne bude „to“ i nešto „drugo“... Dakle, potrebna je idealna egzistencija stvari po sebi. Ili, a to se svodi na isto, potrebno je da izvorna evidencija bića bude i logički krajnje dosledna. Ali, svi ti zahtevi su se pokazali kao uzaludni i u filozofiji i u umetnosti. Pokazalo se da je predstavljanje (re-prezentacija) u stvari bik koji ne može da se zgrabi za rogove. Pokazalo se da je nalog istine, ma koliko bio *nužan*, u isti mah i – *nemoguć*. Filozofi su taj nalog shvatali na dva, podjednako pogrešna načina. Naime, jedni su njega shvatali kao nužan i, dakle, nekako (maksimalno ili minimalno) moguć; a drugi su ga shvatali kao nemoguć i pogrešan. Pa ipak, reč je „samo“ o tome da se on shvati kao u isti mah nemoguć-i-nužan. Dakle, kao paradoksalan.

### *Umrežena istorija*

Da li su moguća u ključu istine dva oprečna, nepomirljiva tumačenja jednog te istog kretanja? Imamo, recimo, s jedne strane istoriju nastanka USA, a s druge strane u tom istom procesu imamo prljavu istoriju *genocida*, tj. *likvidacije* izvršene nad severnoameričkim starosedeocima... Koja od te dve istorije je temelj za razumevanje onoga što se dogodilo na tom kontinentu posle otkrića Amerike? Šta se od te dve Stvari *u suštini* desilo? Da li je USA genocidna tvorevina ili je genocid, samo, nesretna epizoda ili kolateralna šteta (pored mnogih drugih) unutar političko-pravnog nastanka USA? Po nekim starim navikama rekli bismo da je, u sličnim slučajevima, ili jedno od dva oprečna tumačenja lažno ili je, u protivnom, istorija u stvari – dvostruka, dvosmislena, ambivalentna. Ipak, postoji jedna još starija navika po kojoj se pomenuta dilema razrešava putem načela koje glasi: *Pobednik piše istoriju*. Nama preostaje pitanje: da li postoje valjani *epistemološki* razlozi da se o događaju ili objektu (ako je reč o nečemu od ta

dva) zvanom *istorija* govori kao o jednom/jedinstvenom? Kad je reč o navikama, priča je poznata. Još nas je Tales nagovarao: potražite samo jednu mudrost...

Naravno, uvek je moguće i naivno pitanje, koje ne vidi problem: zašto istorija ne bi bila jedna, bez obzira na to od čega i kako je sklopljena? Standardno naivni tzv. *zdravi razum* nam, bez dvoumljenja, sugeriše: tà, istorija je jedna/jedinstvena baš kao što je to i neka osoba, kakvo god da je njeno poreklo, mladost ili starost, njena prošlost, sadašnjost ili budućnost... Otuda bi sledilo da mi uvek govoriomo o jednoj, velikoj Istoriji, bez obzira na razdoblja (recimo: pred-moderno, moderno ili postmoderno) kroz koja je prošla ili kroz koja prolazi. Ali, sad se postavlja pitanje: od čega sve mora da se apstrahuje da bi moglo da se govori u *jednoj* Istoriji?

Ima i onih koji će reći da je istorija, bez obzira na sve priče o kraju velikih priča, u krajnjoj ili sudnjoj (= eshatološkoj) instanci nepopravljivo *jedinstvena*, *homogena*, pa i *hegemona* tvorevina... tako da njen ni jedan deo, ni jedna faza ne može da se, bar ne nepovratno, odvoji ili otuđi od njene celosti, njene istovetnosti sa sobom. Još rigidnija i preciznija tvrdnja glasi: hteli mi to ili ne, Istorija ima takav identitet koji, bilo da je ostvaren ili da tek treba da se ostvari, s njom mora da bude *neraskidivo* povezan. Za taj bi se identitet, dakle, moglo reći da *njega* istoriji ništa što bi (u) njoj moglo da se desi ne može da oduzme.

Ipak, prejakom ili neprikosnovenom verom u *identitet* – po nekim starim, metafizičkim navikama ovde bi mogla da se upotrebi i reč *suština*, jer to je, u stvari, isto! – svekolike istorije, u čemu god da se ona sastoji, previđa se deferenciranost činjeničkih i protivčinjeničkih kretanja istorije, zatim i njenih stvarnih i mogućih tumačenja, čime se onda pretpostavlja da kontingentnost istorije može da se podvede pod jedan predominantni determinizam, i da je, na taj način, moguće izravnanje svih nabora istorije, nabora njenih tumačenja i samotumačenja, njene ambiviolentnosti. Takav pristup uvek računa sa jednom, jedino relevantnom referencom istorije, koja je sama njena Stvar.

Problem je u tome što tumačenja nikada nisu nešto potpuno izvan istorije i postavljena nasuprot nje, kao pogled bačen na jednu kompaktnu ledinu. Razna tumačenja istorije su (performativni) deo same te istorije, pa onda i sastavni deo njene diferenciranosti, neistovetnosti sa sobom. Zato je pluralističko ili mnoštveno samorazumevanje istorije (koje, dakako, ima i

praktične učinke) njen integralni deo koji *onemogućuje* da se istorija shvati kao svudprisutna istovetnost sa sobom. Recimo, kao istorijski materijalizam, sa negativno-kritičkom notom ili bez nje. Ali, mora se reći da, u meri u kojoj su tumačenja istorije podložna Talesovom načelu: *potraži samo jednu mudrost*, mi ne možemo da tvrdimo da u istoriji ne funkcionišu identitarni nalozi. Bez sumnje, njih tu ima, samo što postoji i činjenica da svi ti nalozi, čak i kada su zaraćeni, kada formiraju istorijske protivurečnosti, bivaju «samo» uhvaćeni u mreže razlika.

Pa ako Stvari sa istorijom stoje tako, da li, onda, još može da se pretpostavi da iza i pre svakog njenog tumačenja i samorazumevanja ipak mora da se fantazira o jednoj jedinoj i jedinstvenoj Istorije? Da li je, recimo, za novovekovnu političku *modernost* moguće reći da je jedinstvena pojava koja nam nudi savršeno razumevanje onoga što se deslo? Ili se, ipak, mora reći da je ona, kao i svako drugo razdoblje, u sebi – mnoštvena, pluralistična, samoj sebi izmaknuta?

O *modernom* se govorilo na prilično ambivalentne načine i to više vekova unazad. Da li, ipak, postoji jedinstveni (dovršeni ili nedovršeni) projekt moderne koji pre ili kasnije (pobednički?) prekoračuje sve razlike koje se u njemu, odnosno u njegovim brojnim istorijskim individuacijama mogu otkriti? To bi podrazumevalo postojanje projekta koji bi isključio sva lažna svedočenja, kriva predstavljanja i patvorenja, ukratko sve surogate i simulakrume modernog... Ali, iskustvo nam govori da se svaki pokušaj uspostavljanja jedne suštine, odnosno identiteta modernog uvek završavao u kontraindikacijama. Najradikalniji primer su bez sumnje, projekti totalitarne modernosti.

Pa ako je modernost na kraju XX veka zapadala u tešku krizu, u kojoj je možda doživela i *slom*, to ne znači da samo pitanje o statusu modernog danas više nije umesno zato što na njega nije nađen definitivan odgovor. Naravno, kad je reč o shvatanju istorije po kome je ona *onto-teološki* ukorenjena u načelima koja su dobro raspoređena u totalitetu/svemiru, u tu priču danas, s razlogom, niko ozbiljan više ne veruje. Ako istorija ima nekakvu tendenciju, onda je ona data *u* njoj samoj, u njenom (performativnom) projektu, a ne izvan nje, u transcendentnim metafizičkim načelima ili suštinama.

Danas se nama nameće kao nezaobilazno i hitno pitanje: da li istorija koju živimo (kako u globalnom tako i regionalnom smislu) uopšte poseduje

bilo kakvu verodostojnu tendenciju, pravac, orijentaciju? Pri tom jedno sigurno znamo: svaka moguća tendenicja nužno je umrežena u skup diferencijalnih odnosa koji sprečavaju da se ona uspostavi kao idealni normativni konstrukt. Ovakvi diferencijalni odnosi, naprosto, ne omogućuju istovetnost sa sobom Istorije već je, pre, ispisuju kao neistovenu sa sobom. Budući da je uvek neistovetna sa sobom, odnosno da je, kako bi rekao Moris Merlo-Ponti, *ambigvitetna*, istorija ne može da se apsolvira kao pozitivistička, narcistička, metafizička ili eshatološka samoprisutnost jednog i jedinstvenog smisla.

### *Traumatična estetizacija*

Platonovo logocentričko shvatanja odnosa između *uzora* (modela, paradigme, originala) i *slike* (oponašanja, podražavanja, kopije) pretrpelo je u istoriji razno-razne kritike, preinake ili redefinisanja, ali sam logocentrički odnos ili relacija tih preobraženih, preokrenutih, redefinisanih momenata/sadržaja bio je, uvek nekako – sačuvan. Kao da je to bila neka ukleta procedura. Da li je ta kob i danas aktuelna? To je pitanje koje neće moći da se izbegne. Jer i danas je aktuelna priča o smrti slike kao re-prezentacije, odnosno kao slike sveta, ali same smrti logocentrizma još uvek nema. Dakle, ako bi se jedan od dva momenta (uzor i slika) iz datog odnosa potpuno ispraznio sadržajem, onda, bez sumnje, ni sam odnos više ne bi postojao. Da li se tek sa smrću slike objavljuje i konačna smrt i same teorije mimezisa, kao najstarije, najupornije, najdoslednije logocentričke teorije? Ovde ćemo pokušati, ne s preteranim entuzijazmom, da odbrnimo tezu koja glasi: nema konačne smrti ni slike ni koncepta mimezisa. Pa ipak, (skoro) sve ono što se danas dešava i što pripada tradiciji modernog, ustanovljenoj i razvijenoj u XX veku, *kao da* govori – suprotno. Reklo bi se, dakle, da je slika na izdisaju i da je teorija *mimezisa* već na početku XX veka, sa Kandinskim, Mondrijanom i Maljevičem definitivno usmrćena.

Pri tom, postoje i značajni teorijski napori da se objasni to *kao da* savremene situacije umetnosti. Najdalje je, u tom pogledu, otišla teorija simulakruma koju je, na fonu preokretanja platonizma, i pod izvesnim sugestijama Ničea, re-novirao Delez u delu *Logique du sens* (Paris, 1969), a finalizovao Bodrijar u svojim spisima i, naročito, u *Simulacres et simulation* (1985). Zanimljivo je da Bodrijar ne istražuje filozofsko poreklo pojma

*simulakruma*, odnosno njegovu poziciju unutar platonizma/logocentrizma, već da *polazi* od toga da je preokret i iskorak iz platonizma već dogođen, te da je koncept *simulakruma* uspostavio u sebi jednu post-platonovsku *uslovnost* koju ona, ujedno, vidi i kao *civilizacijsku uslovnost*. Čitava civilizacija je postala simulacija/simulakrum bez originala, paradigme, uzora, modela.

Da li je takvo shvatanje civilizacije *realno*? Tu je, rekao bi Bodrijar, reč o *virtuelnoj realnosti*; s tim što, po njemu, druge zapravo ni nema. Naravno, realnosti u platonovskom i aristotelovskom smislu zaista nema, sem u fikcionalnom poretku onto-teoloških predstava. Pa ipak, moguće je o relanosti govoriti u kantovsko-lakanovskom smislu, gde bi ona imala značenje onog *po sebi datog* i *presimboličkog* koje u različitim modusima (*simulativne, kao da*) simbolizacije stvara (na tome bi Lakan insistirao) traumu. Definicija realnog, prema tome, glasi: *ono je trauma*. Eto zašto je, recimo, „viruelna" realnost ekonomije – traumatska. Da li je moguće u „objektivnoj ekonomskoj zakonitosti" reprezentovati, pojmovno zastupati, predstaviti mogućnost traume, tj. realnosti? Svakako, *ne*. Trauma ne može da se predstavi jer ona je ono ništa koje nas ništi, poništava. Moguće je predstaviti tek njene posledice. Ona sama je neprestavljiva. Ali, ako iz naše životne „realnosti" izbrišemo sve traumatsko, onda brišemo i efekte traumatskog, pa nam ostaju sklopovi simulacija/simulakruma koji su, zapravo, estetizacija lišena traume.

Da li je moguće proširiti ovu estetizaciju i na nesimbolizovano polje realnog? Da li je, recimo, kontekstualna umetnost u stanju da potpuno, bez ostatka uvuče u svoju orbitu ralni (traumatski?) kontekst života kojem pristupa kao nekakvom *ready madeu*? Da li je moguće premostiti prepreku između *sistemâ* užitka i patnje, estetskog i paranoičnog? Da li je moguće proširiti estetizaciju i na onu životnu realnost koja je oduvek postojala izvan estetizacije i, posebno, izvan savremene visoke umetnosti? Ili, da na skoro surov način uprostimo sva ova pitanja: da li je moguća estetizacija smrti ili sasvim drugog? Odgovor je: svakako – ne. Bar ne u ovom životu.

### *O suvišnosti teorije suvišnosti*

Teorija suvišnosti istine ne ide ka tome da uzdrma referencijalni identitet nekog iskaza. Ona samo želi da kaže da istina nije neophodno

sredstvo koje garantuje rečeni identitet, već da je to sama činjenica da jeste nešto što iskaz tvrdi da jeste. U nekim situacijama pominjanje istine zaista izgleda suvišno. Ali, to se, očigledno, ne odnosi na semantiku.

Zato ima smisla reći: „*Sneg je beo* je istinito samo i samo ako je sneg beo“. Dejvdson ujedno kaže da su takve rečenice „trivijalno istinite“. I zaista one su trivijalno istinite isto onako kao što su to i rečenice tipa: „Sneg je sneg“ i „Belo je belo“. Ali za takve rečenice možemo reći i da su *bezuslovno* (da li je to, ovde, pravi smisao reči *trivijalno*?) istinite. One su bezuslovno istinite kao što je tautologija betuslovno istinita ili kao što je tvrdnja *tautologija je tautologija* bezuslovno istinita. Ali takve rečenice su bezuslovno istinito *pod uslovom* da reči u njima imaju čvrst semantički identitet. Ako takav uopšte i postoji! Naime, stav „*Sneg je beo*“ može biti istinit samo ako reč *sneg* (kao i reč *je* i reč *beo*) u njemu poseduje pouzdano (ili: zauzdano; pitanje je, samo: *čime*?) značenje tj. ako je ta reč *kompatibilna* sa samom sobom.

Međutim, zašto bi rečenica „*Sneg je beo* je istinito samo i samo ako je sneg beo“ bila trivijalno ili bezuslovno istinita? Zato što u njoj, po Dejvidsonu, „nema ukazivanja na neku činjenicu, svet, neko iskustvo, ili na neku evidenciju“. Da li je to dovoljan razlog da tu istinu nazoveno bezuslovnom i u tom smislu trivijalnom? Ili u njoj ipak postoji neki uslov, neka uslovnost? Možda nam taj uslov kaže: „*Sneg je beo* je istinito pod uslovom da je sneg beo“?! Kakvu funkciju ovde ima glagol *biti*, koji se, očigledno, javlja u dva navrata?

U rečenici „Sneg je beo“ glagol *biti* (ili kopula *je*) ima funkciju sintetičkog povezivanja subjekta i predikata. Ako je reč o iskazu u kome se pominje rečenica *Sneg je beo* onda tu glagol *biti* (ili kopula *je*) ima isključivo sintetičku funkciju. Međutim, u iskazu u kojem se kaže: „... ako i samo ako je sneg beo...“ imamo situaciju uslovnog referiranja, tj. pozivanja na stvarni sneg. Tu se, dakle, reči *sneg je beo* upotrebljavaju (pod hipotetičkim uslovom: *ako*), a glagol biti u njima govori o tome da nešto *jeste*, naravno, pod pretpostavkom ili uslovom *da* jeste. Da li je sneg beo? Da, sneg je beo, u *smislu* koji kaže da je on zaista beo. Ako bi glagol *biti* (kopula *je*) ovde, gde se reči *sneg je beo* upotrebljavaju, imala samo sintetičku ulogu, da spoji subjekta sa predikatom, onda te reči ne bi mogle biti *značenjski istinite*. Naime, iskaz *Sneg je beo* je istinit ne samo zbog toga što je kopula *je* uspešno obavila svoju suntezičku funkciju (jer ona bi nju

uspešno obavila i da se snegu tim putem pripiše bilo koja boja) nego i zato što postavlja izvestan *vaniskazni* referencijalni uslov pod kojim je taj iskaz istinit. Uslov istinitosti dakle glasi: „ako i samo ako sneg *jeste* beo“. Pretpostavimo, sada, da sneg *jeste* beo, donosno da je uslov istinitosti zadovoljen. Šta u tom slučaju znači to: *sneg je/jeste beo*?

Postoje bar dve mogućnosti tumačenja. Po jednoj iskaz „Sneg je beo“ je istinit onda kada tvrdimo da je sneg beo. Uslov („...ako i samo ako...“) ne iskoračuje izvan sfere jezika. U tom slučaju on, kako bi rekao Dejvidson, ne ukazuje na neku činjenicu, svet, iskustvo ili evidenciju. U čemu je onda razlika između *pomenutog* iskaza *Sneg je beo* i *upotrebljenih* reči po kojima je sneg beo? Reklo bi se da tu nema neke krupne razlike. Može li se reči: jedan *pomenuti* iskaz istinit je samo i samo onda kada (ili: ako) je *upotrebljen*? Iskaz *Sneg je beo* pominjemo i kada kažemo da taj iskaz ima tri reči; da li se, onda, može reći: „Da *sneg je beo* ima tri reči – istinito je samo i samo ako je sneg beo“? Nešto nam, bez sumnje, smeta da ovo prihvatimo.

Ipak, u Dejvidsonovom primeru iskaz *Sneg je beo* se pominje *u svojstvu iskaza* koji ima određeno *značenje*, a ne kao označiteljski niz od tri reči ili devet slova. S druge strane, tvrdnja „ako je sneg beo“ vrši upotrebu svog značenja i, reklo bi se, ne cilja na ništa izvan datog jezičkog sklopa. Iz toga (po jednoj interpretaciji) sledi zaključak da istinitost postoji samo onda kada su značenja pomenutog iskaza i njegovog uslova istinitosti na neki način adekvatna, korespondentna, ako ne i istovetna. U semantičkoj teoriji istine, ne postoji korespondencija između iskaza i stvarnosti, ali postoji značenjska korespondencija između pomenutog i upotrebljenog iskaza. Možda bismo tu „korespondenciju“ mogli nazvati i tautološkom jedankošću dva značenjska sklopa? Da li je ta korespondencija/tautologija, zapravo, rešena enigma teorije istine? Srećom, postoji još jedna mogućnost tumačenja tvrdnje koja tvdi da je sneg beo. A to je mogućnost koja nam kaže da se time, u stvari, tvrdi nešto što prekoračuje horizont jezika i što bi se moglo nazvati *verovanjem de re*. Problem je samo objasniti status tog *verovanja de re*. Ali, ako imamo ono što *jeste*, da li time istina ipak postaje suvišna? Problem je samo u tome što ga mi nikada nemamo sa punom izvesnošću. Zato nam je istina potrebna, a teorija suvišnosti istine je, pravo govoreći – suvišna.

## *Zamenjena mesta*

Umetnost je izvesno opredmećenje koje samo sebe uvek (čak i kad je to jedan *ready made*) predstavlja ili pred-nas-stavlja, prezentuje, a time u isti mah sebe uz-postavlja kao neku vrstu predstave kao mentalne konstrukcije, ali i predstave kao prezentacije, showa, spektakla, izložbe, parade, ekspozicije, demonstracije, pokazivanja, prikazivanja, egzibicionizma itd. Ipak, ta dva momenta su, reklo bi se, heterogene stvari. Kao da se tu ono unutrašnje i ono spoljašnje nelegitimno prepliće. Ali, šta ova dvoznačnost reči *predstava* hoće da nam kaže ili da naglasi? Najpre to da u individuacijama bilo kojih *predstava* imamo izvestan odnos unutrašnjeg i spoljašnjeg. Ili, u obrnutom odnosu – spoljašnjeg i unutrašnjeg – ako to obrtanje ima neki značaj. Dakle, *predstava* ima više i ima ih raznih, ali njihova višesmislenost je u svim varijantama uvek nekako prisutna. To je neizbrisiva napetost između spoljašnjeg i unutrašnjeg. Ipak, raznovrsna ispoljavanja predstava se ne uklapaju šematski u ovu strukturalnu napetost između spoljašnjeg i unutrašnjeg. Naime, život predstava u društvenom životu moramo da posmatramo i unutar važne deobe između sinhronije i dijahronije. Ta dva momenta su neraskidivo povezana i kada imamo u vidu jedan, ne možemo u potpunosti, grubo da apstrahujemo od drugog. Predstave nisu usidrene samo u onom unutra ili u onom spolja; one su to što jesu uvek kroz uzajamnost ta dva momenta. To je preplet u kojem se uvek decentrira i preokreće značaj ta dva momenta.

Grubo uzev, svekolika artistička predstavljanja/predstave mogu da se grupišu, ne po nekakvoj periodizacija (ili: istoričarskoj faktografiji koja je tu, ipak, sekundarna) nego po dijahronoj „ispravnosti“ tih uobličenja, kao, najuopštenije rečeno, *klasičnih*, *modernih*, *postmodernih*, pa najzad i *savremenih* predstava. Ljudi žive u imanenciji takvih i sličnih (ali manje važnih) uobličenja predstava. Život je imanencija koja iz sebe same nudi sebi samoj preplet i uobličenje različitih predstava, uključujući tu i one koje nju na privilegovan način zastupaju.

Da li umetnost, bez obzira na to koju vrstu predstava sebi *pripisuje* ili *umišlja*, uvek ima i jedno objektivno (predmetno) uspostavljeno uobličenje predstavljanja koje, po pravilu, malo zavisi od intencije ili umišljanja konkretnog umetnika? Recimo da je zaista tako. Ipak, ostaje činjenica da je ta stvar osetljiva. Sama namera, intencija, pa i umišljanje, umetnika ne definišu strukturu artističkih predstavljanja, ali oni su neizbežan sastavni *deo*

te strukture. S druge strane, ma koliko da je uobličenje podvrgnuto objektivnim merilima, ono ipak u sebi sadrži jednu važnu subjektinu pretpostavku, a to je gest samog umetnika. Nema umetnosi bez pretpostavke da su u nju umešani prsti nekog umetnika. Toj uslovnosti onda, naravno, ne izmiče ni sama objektivna struktura predstavljanja. Može se, dakle, reći da je strutura uslov mogućnosti gesta, kao što je gest uslov mogućnosti strukture.

Svaka struktura (način uobličenja) artističkog predstavljanja nužno ograničava slobodu artističkog gesta; ali ona sam gest, kao granu na kojoj sedi, ne odseca. Zato u svim tim sklopovim koje smo ovde dosta uopšteno nazvali *klasičnim*, *modernim* i *postmodernim* postoji jedan zajednički momenat, zajednička minimalna pretpostavka koja nam kaže da je umetnost uvek izvesno samopredstavljanje, samoprezentacija. Ili, u protivnom, nije umetnost. Odnosno, nije proizvod umetničkog gesta. Nebitno je to da je i sam gest nalik na izvesno jaje čiji nastanak podrazumeva postojanje neke kokoške, odnosno izvesne strukture koja je uslov njegove mogućnosti. Stvar ostaje u imanenciji koja je, u sudnjoj instanci, imanencija života. Zato, svakako, i sama kokoška pretpostavlja postojenje izvesnog jajeta. Istrgnuti iz ovog vrtložnog konteksta jedan od ta dva momenta, kako bi se to onda iskoristilo za neke teorijske operacije, jednostavno – nije moguće.

Kakva god teorija artističkog predstavljanja da se smisli i kakav god deterministički potencijal da ona u sebi nosi, ona ipak ne bi mogla da poništi činjenicu da je umetnost nešto načinjeno, tj. da ona uvek u sebi nosi izvestan *momenat* samodeterminacije koji je Kant nazivao *kauzalitetom slobode* ili *autonomjom* (*samozakonitošću*) umetničkog dela. Taj momenat je nesvodiv, mada on nikada nije sam! To je i Kant znao onda kada je tvrdio da je umetnička uobrazilja, iako je inicijalno sloboda (od spoljašnje deterninacije), ipak *ograničena* nalozima razuma, a to znači nalozima samoj umetnosti spoljašnjih oblika predstavljanja. Ipak, mi ne znamo unapred kojim oblicima i strukturama predstavljanja je umetnički gest spolja i iznutra (iz naloga koji postoje u samoj umetničkoj praksi) ograničen. Jedino što znamo jeste to da je on uvek nečim ograničen. Jer ne postioji apsolutni artistički gest čak ni u *apstrakciji* koja je htela da bude potpuno čista.

Umetnost nikad nije sama. Kroz nju cirkulišu životni sadržaji, a to znači i ne-artistički oblici predstavljanja. Ta cirkulacija ne može da se unapred definiše. Mada ona uvek teži da unapred definiše oblike koji ograničavaju i kanališu umetničku slobodu. Zato umetnost koja želi da se

otrgne od takvog spoljašnjeg ograničenja deluje kao borba slučajnog (slobodnog) sa nužnim, protiv nužnog. U stvari, nekada ta borba nije imala velikih izgleda, pa je zato umetnička sloboda imala izgled velike dovitljivosti samog umetnika da izađe na kraj sa zadatim ograničenjima. Takođe, nekad je moglo da se govori o usredištenju artističkog predstavljanja u logosu, istini, razumu, interesu ili vladajućoj ideologiji. Savremena umetnost nam je svedok da različite (spoljašnje) prakse predstavljanja mogu da interferiraju (a time i da postanu unutrašnje) na najrazličitije, često nepredvidljive načine. To deluje kao trijumf slučajnosti, nasuprot nužnosti, prisile, ograničenja. Takva umetnost promenila je i samu scenu predstavljanja, pošto je rasredištila klasične i moderne modele predstavljanja, ukinula je obavezujuća strukturalna udredištenja i hijerarhije u razmeni „materije“ između umetnosti i života. Nema više baze i nadgradnje, jer i jedan i drugi momenat mogu lako da zamene mesta, da budu i jedno i drugo, dakle, i kokoška i jaje...

### *Suficit i deficit identiteta*

Postkomunistička društva su, zahvaljujući vlastitim ideološkim mehanizmima identifikacije vladajućih vrednosti, bila na kraju aksiološki razdelotvorena, urušena i, svakako, poražena u vlastitom shvatanju identiteta. Pa ipak, avet totalitarnog identiteta nije mogao biti potpuno destruiran, već samo preoblikovan. Takve metamorfoze se mogu naći i u društvima koja su nastala na fonu raspada Jugoslavije. Kod njih razdelotvorenje važi za sadržaj, ne i za formu. Odnosno, u njima je socijalistički i samoupravni identitet zamenjen nacionalističkim i kapitalističkim u fazi prvobitne akumulacije (= korupcije) kapitala i (»demokratske«) moći (i oligarhije). Pokazalo se da su ta društva obeležena deficitom aksioloških merila, pa je malo nacionalni, malo politički, malo koruptivno-razmenski opšti ekvivalent postao ključni instrument uspostavljanja kako globalnog identiteta društvu tako i parcijalnih identiteta u društvu.

Ova ideja o *deficitu* identiteta u specifičnim kriznim okolnostima ukazuje na značajnu činjenicu da antropološki profilisani identitet (pojedinaca, grupa, institucija, društva itd.) implicira izvesnu vezu između sile i smisla. Razobručena sila i poništeni smisao onemogućuje odnose

unutar kojih se može bilo šta identifikovati *kao takvo*. Svaki smisao klizi iz jedne pozicije u drugu i čini svoj identitet lažnim. To nije odgoda smisla, već pozicija lažnih ovlašćenja. Radikalni oblik ove *proizvoljnosti* imamo u slučaju kada je, na jednom nacističkom suđenju, Gering izjavio: *Ja određujem ko je Jevrejin!* Identiteti su izobličeni opštim ekvivalentima i oni, u isti mah, promovišu njihove operacije. Zato antropološki identitet nije nikada samo efekat izvesnog smisla, odnosno saznajnih procedura, već je uvek, ujedno, oblik koji je silovit, ispunjen energijom i desrukcijom. Postoji izvesna energetika i ekonomija koja obeležava postojanje različitih identiteta u postkomunističkom bitisanju. Tvrdnja da jedno takvo društvo karakteriše *deficit* identiteta nije netačna, ali ona podrazumeva i mogućnost da se u njemu javi situacija u kojoj bi se moglo govoriti i o *suficitu* identiteta koji favorizuju inertne oblike društvenog života, odnosno osujećuju moguće preobražaje, inovativne procese, traganje za istinskim vrednostima i tome slično.

## *Logika je kratka*

Svako merilo istine moralo bi da ili teorijski (i konstativno) posvedoče o uslovu istinitosti nekog iskaza ili da normativno (odnosno performativno) doprinese njegovom stvaranju. I u jednom i u drugom slučaju, samo merilo potvrđuje se činjenicom da je iskaz istinit onda kada jeste nešto onakvo kakvo se tim iskazom tvrdi da jeste. Recimo, ako se tvrdi da je dati iskaz koristan (odnosno: da je istinit zato što je koristan) onda je sama ta tvrdnja istinita ukoliko je rečeni iskaz zaista koristan. Prema tome, jedan iskaz, kad je usklađen sa verodostojnim merilom istine, ne može da tvrdi da nešto jeste (takvo i takvo) a da toga "nečeg" u stvari nema ni od korova...

Sad se postavlja pitanje: da li je Vitgenštajnova formula iz *Tractatusa* (*iskaz je istinit onda kada je nešto tako kako to njime kažemo*) i sama jedno, pored mnogih drugih, merilo/kriterijum istinitosti? Da li je to isto onakvo merilo istinitosti kao što su to i evidencija, koherencija, smantička doslednost, pragmatičnost itd? Ili se ono, na neki način, postavlja iznad svih merila i predstavlja (formalni?) uslov njihove mogućnost? Jer, nije uvek korisno reći istinu, ali je uvek istina reći za nešto što je korisno da je korisno. Isto važi i za bilo koje drugo merilo istine. Recimo: sve što je koherentno

nije uvek istinito (koherentna može da bude i laž), ali reći za ono što je koherentno da je koherentno, uvek je istinito.

Pa ipak, pomenuta Vitgenštajnova formula mogla bi da se posmatra i kao jedan od mogućih opisa korespondencije i to ukoliko se korespondencija shvati kao ključni pojam teorije istine. To nas, sada, uvodi u problem: da li je tako profilisana *korespondencija* bezuslovni uslov istine ili je samo jedno od mogućih, *uslovnih* merila istine? A najzad, možda je ona i jedno i drugo? Time bi onda moglo da se kaže da ovaj (Vitgenštajnov, ali i izvorni, Aristotelov) opis korespondencije ne nudi samo način da se definiše *bezuslovni uslov* istine, nego nudi i jedan *uslov*, pored drugih, pod kojim se neki iskaz može smatrati istinitim. Ukratko: da li je korespondencija uslovna ili bezuslovna teorija istine ili je i jedno i drugo?

Evo šta je u svemu tome izvesno: ako je korespondencija uslov istinitosti, ona, ipak, nije uslov kao svaki drugi. Zašto nije? Zato što postoje uslovi za koje se ne može reći da su bezuslovni, dok Vitgenštajnova formula jeste ili bar pretenduje da bude *bezuslovni uslov* istinitosti svih iskaza na koje se odnosi. U izvesnom smislu, ona koincidira sa načelom identiteta i to je posebno vidljivo onda kad je identitet opisan (Lajbnicovim) rečima koje glase: *sve je ono što jeste*. Naime, identitet se postavlja kao bezuslovan, mada ne i dovoljan, uslov istine. Slično se može reći i za načelo korespondencije, po kome je istina reći da jeste nešto što jeste.

Kad se primeni na neke posebne sudove/iskaze, načelo identiteta se pojavljuje, ne kao bilo kakav, nego kao neizbežan, neophodan, nezaobilazan i, prema tome, bezuslovan uslov njihove istinitosti. Mnogi drugi uslovi/kriterijumi istinitosti su mogući, ali nemaju status bezuslovnog i/ili neizbežnog, pa se, zbog toga, profilišu unutar opozicije istina-laž, odnosno zahtevaju da se na osnovu njih nešto tek dokaže/dorekne kao istinito, nasuprot laži. Niko ne garantuje pre procesa dokazivanja, potvrđivanja ili opravdavanja da iskaz za koji se veruje da je istinit nije, možda, sama laž. Da li isto to važi i za načelo korespondencije? U Vitgenštajnovoj formulaciji – *iskaz je istinit onda kada je nešto tako kako to njime kažemo* – postoji izvesno *onda kada* (koje može da se prevede i s rečju: *ako*). Taj izraz je, bez sumnje, uslovnog karaktera. Da li otuda sledi da Vitgenštajnova formulacija ne nudi nikakvo bezuslovno merilo istine? Odnosno, da bi nešto bilo istinito, ono mora tek da se dokaže/dorekne kao istinito? Jedno je izvesno: korespondencija datog i istinitog važi u svim kontekstima, pa i u kontekstu

laži, ako se tvrdi da je izvesna laž – laž. Još je Aristotel upozoravao da je laž reći da jeste ono što nije, a da je istina reći da nije ono što nije. Prema tome, iskaz je istinit onda kada se za nešto što je neistinito kaže da je neistinito. Drugim rečima, ako je nešto dato, onda je istina reći da je ono dato (tako kako je dato), pa makar to bila i sama laž.

Čini se da nam takvo shvatanje korespondencije ne nudi "bog zna šta" i da, štaviše, deluje prilično trivijalno. Međutim, stara shvatanja korespondencije su bila opterećena metafizičkim konceptom stvarnosti kojoj navodno odgovara metafizički koncept mišljenja. Takvo shvatanje korespondencije imalo je ključnu pretenziju da po svaku cenu učestvuje u izgradnji metafizičke slike sveta. Međutim, Vitgenštajnova formulacija (koju je, ipak, anticipirao Aristotel), ako se uzme sama po sebi, strogo uzev, nema još nikakve metafizičke pretenzije. Ona zadržava obeležje bezuslovnosti, jer se ne vezuje uz nikakve posebne uslove i merila. Nazovimo to minimalnim (i u isti mah obavezujućim) konceptom korespondencije. Taj koncept se približava formalnoj uslovnosti koja je karakteristična za načelo identiteta i logiku. Pošto je načelo identiteta u isti mah "prvo" ili "najviše" logičko načelo, to onda znači da je poštovanje logičke ispravnosti, zapravo, uslov *sine qua non* istine. Zato bi se moglo reći da su korespondencija i logika intrinsični (po sebi dati) uslovi istine. Da li postoje i neka druga merila istine koja se mogu proglasiti bezuslovnim?

Budući da je beuzuslovno ili u svim slučajevima istinito, načelo identiteta samo po sebi nije podložno merilima istine, koja se primenjuju na druge iskaze/stavove. Isto važi i za načelo (formalne) korespondencije. Na pitanje: da li su načelo identiteta i korespondencije istiniti u skladu sa nekim drugim merilom istinitosti? – odgovor bi morao da glasi: ne, oni su bezuslovno istiniti. Ipak vidimo da ta načela na sebi svojstven način učestvuje u svim drugim uslovima i merilima istine, naravno, ukoliko se ona odnose na neki iskaz ili sud. Već u sudu S je P načelo identiteta *nalaže* da svaki element (*S*, glagol *je* i *P*) bude istovetan sa sobom i, zatim, da to bude i čitav sud. Isto to važi i sa stavnovišta istine kao korespondencije između onog izrečenog o nekoj datosti i same te datosti.

Dakle, da bi bio istinit, sud mora, najpre, da bude istovetan sa samim sobom: S je P = S je P, a zatim, u njemu mora da važi i sadržinsko merilo istinitosti: sud je istinit kada jeste, postoji, ono što on tvrdi da jeste, postoji. Odnosno: kada je S je P zaista S je P u svim svojim sadržinskim

određenjima. To važi i za svako konkretno merilo istinitosti: ono mora da ima čvrst identitet, tj. da bude to što jeste, a ne nešto drugo. Od samih merila istinitosti za moguće iskaze/sudove, načelo identiteta se razlikuje po tome što o njemu ne nože biti diskusije. Ono je nužan ili bezuslovan uslov istinitost bilo kog iskaza/suda. Njegovo kršenje izgleda nemoguće ili protivno zdravoj pameti, ako ne i skandalozno. Sličan status ima i Vitgenštajnova formula istinitosti iz *Tractatusa*.

Iz dosadašnje analize može da se konstatuje: u svakom merilu istinitosti primenjenom na neki iskaz važi pravilo: iskaz se ne može smatrati istinitim onda kada nešto nije tako kako se njime tvrdi da jeste. Dakle, da nešto bude onako kako se tvrdi da jeste (drugo pitanje je kojim procedurama i na osnovu kojih merila se to može utvrditi), to predstavlja nužan ili, ako hoćete, bezuslovan uslov istinitosti. On, u stvari, podrazumeva da je iskaz p istinit ako p, a ne ako ne-p. Ili: ako p onda p, a ne ne-p. Jer stav protivurečnosti kaže da od dva kontradiktorna suda ne mogu oba biti istinita, tj. jedan mora biti lažan. Pa *ako* je *p* istinito, onda je ne-*p* lažno. Ili: ako je iskaz *kiša pada* istinit, onda je nužno neistinit iskaz po kome *kiša ne pada*. Pema tome, kako načelo identiteta tako i teorija korespondencije predstavljaju bezuslovno važeći uslov za istinitost epistemičkih operacija. Samo, da li je sve to baš tako? Šta ako su načelo identiteta i korespondencije poslednja "istina" ili poslednja "odbrana" logocentričke slike sveta?!

U čemu je, u stvari, problem? Problem je u tome što istina voli da se skriva. Ako izuzmeno ono što je trivijalno, mi nikad nećemo biti načisto s tim da li baš jeste ono što jeste i da li je takvo kakvo tvrdimo da jeste. Čini se da tu važi stav: ako je istina neskrivenost, ona nikada ne dopire u punom (apsolutnom) smislu do svoje skrivenosti, nikada ne uspeva da je konačno dešifruje. Da li, onda, uopšte i postoji bezuslovna istina? Ovom sumnjom je odmah uzdrmano i samo načelo identiteta. Ukoliko istina (kao neskrivenost) ne dopire do svoje skrivene suštine, to onda znači da ona, zapravo, nije *istovetna sa sobom*. Odnosno: da nema čvrsti, postojani *identitet*. Pa ako nema postojani identitet, kako onda može da bude bezuslovna? To dovodi u sumnju i, recimo, tvrdnju da je istorijsko svedočenje po kojem je Brut ubio Cezara bezuslovno istinito. Najzad, da li je verodostojno pravilo koje glasi: jednom istina, zauvek istina? Ako se nešto, pod verodostojnim istinosnim uslovima (ukoliko takvih uopšte i ima), osvedoči kao istina, da li iz toga sledi da je to bezuslovna istina?

Vitgenštajn (u *Tractatusu*) tvrdi da tautologija nema istinosnih uslova, jer je bezuslovno istinita. To, onda, svakako može da se kaže i za onu tautologiju koja glasi: *istina je istina*. Samo, da li je moguća takva tautologija? Da li je moguće reći *istina je istina*, ako ona nije *uvek* istovetna sa sobom? Ako je istina čas skrivena čas neskrivena, ako je korelaciono (sa otkrivanjem/neotkrivanjem) uslovljena? U tom slučaju, u njenu uslovnost imamo integrisane razlike i ne možemo reći da tu postoji nekakava bezuslovna istina. Čini se, dakle, da istina u punom svom značenju nije dovoljno adaptirana za bezuslovnost tautološkog tipa. A kad bi bila, onda bi se svela na besmislicu.

Isto važi i za načelo identiteta. I sam identitet voli da se skriva. Petar od pre dvadeset godina i danas je istovetan sa sobom, mada mi ne znamo u čemu se ta istovetnost sastoji sem u imenu. Sve ostalo, do poslednjeg molekula i atoma u njemu je promenjeno. Bez sumnje, reći: ako je nešto istovetno sa sobom, ono je istovetno sa sobom – deluje uverljivo. Ali, tu se uvek od nečega apstrahuje. Tautologija *identitet je identitet* moguća je samo ako apstrahujemo od činjenice da ona prikriva razliku koja tu postoji između prvog i drugog *identiteta*. Identitet je ponavljanje kojim komanduje razlika, tako da on nikada nije (potpuno) isti. Istovetno sa sobom je moguće samo ako se opastrahuje od sopstva kao uvek drugog. Iz toga sledi da, faktički uzev, iskaz *identitet je identitet* nije bezuslovno istinit. Da li to znači da, u stvari, nijedna tautologija nije bezuslovno istinita, pošto nijedan njen mogući sadržaj nije bez rezerve (bez: razlike i drugog) takav kakvim (tom tautologijom) tvrdimo da jeste, tj. nije apsolutno istovetan sa sobom ili, ukratko, nije Apsolut.

Ovde, sada, nije moguće zaobići pitanje: da li, onda, uopšte i postoje bezuslovne istine? Nije li neka bezuslovna istina, recimo tautologija, jeste to što jeste (= bezuslovana) tek pod uslovom izvesnog apstrahovanja? Ili bezuslovna istina, *ako* je bezuslovna, zapravo isključuje mogućnost da prethodno bude uslovljena bilo čime, da bude uslovna? Čini se da stvar stoji, ipak, upravo obrnuto: tek ako je najpre bila uslovna, tek onda je neka istina moguća i kao bezuslovna. Ova dilema može da se iskaže i na drugačiji način: da li pravilo ili, čak, zakon koji glasi – *ako* je nešto istina, onda je to bezuslovno istina – važi bez obzira na svoju očiglednu uslovljenost, odnosno svoju *ako*-uslovnost? Dakle, da li je moguća uslovna bezuslovnost, tj. ona koja, na neki način, protivureči samoj sebi?

Logika je suviše kratka da bi mogla da nam odgovori na ta pitanje. Ona nam kaže: sve (pa prema tome i *istina*) je (ili: jeste) ono što jeste. Takođe, ona kaže: ako je nešto istina i samo istina, onda to ne može biti laž. Ukratko, logika nam kaže da istinom komanduje načelo identiteta i načelo protivurečja. Problem je u tome što mi nikad ne znamo da li je jedna istina zaista istina ili nam se to samo čini. Neko bi, na tragu Vitgenštajna, mogao bez predumišljaja da kaže: pa tautologije su uvek bezuslovno istinite. Ako tautologija nije samo poistovećenje dva (ista) označitelja, već i dva značenja, onda se za nju može reći da je, u stvari, jezički (označiteljski) izraz za stav identiteta. Reći da je tautologija bezuslovno istinita, isto je što i reći da je načelo identiteta bezuslovno istinito, a time i da je načelo korespondencije bezuslovna istina svih naših istina. Na našu sreću, istina nije samo istovetna sa sobom, ona je sebi samoj izmaknuta, pomerena, prenesena ili prenosna, i najzad, ona je nešto što uvek voli da se skriva.

## *Na đubrištu istorije*

Dekonstrukcije je bilo i pre Deride, pa onda nije čudno što će je ima i što će je biti i posle njega. Ta tvrdnja mogla bi da se iskaže i na drugačiji način: *rAzlike* – što je samo prevod Deridime reči *différance* – svakako je bilo i pre Deride, a biće je i posle njega. To zatim podrazumevalo stav: ako je Derida umro, to ne znači da su, s njime, umrle dekonstrukcija i rAzlika. Pa ako je rAzlika „živa“ ili ako je nadživela Deridinu smrt, onda se postavlja pitanje: kako je njoj to uspelo? Kako su dekonstrukcija i mišljenje rAzlike uopšte i mogući posle Deride, a možda i posle smrti čitave generacije francuskih poststrukturalista? Naravno, tu moramo odmah da dodamo i informaciju da je za mnoge filozofe čudno, neshvatljivo i, zapravo, neprihvatljivo da nečega takvog kao *rAzlike* uopšte i ima, odnosno da je ima bilo pre, bilo posle Deride. Pa najzad, zašto bi je bilo i sa Deridom i sa ostalim poststruktursalistima? Najzad, otkud taj skepticizam?

Otuda što su svi filozofi, dostojni svog imena, *bez predumišljaja*, implicitno ili eksplicitno pristajali na supoziciju izvesnog reda ili pravilnosti koja vrhuni u logičkim načelima identiteta, protivurečja i isključenja trećeg. A neki put i dovoljnog razloga. Po njima, filozofija ne trpi bilo kakvu proizvoljnost, grešku i ogrešenje o jezičke, odnosno logičke i metodološke pravilnosti mišljenja. A *rAzlika* je upravo jedno takvo ogrešenje. U njoj,

najpre, imamo ortografsku grešku (veliko *A* umesto malog), kao što je imamo i u Deridinom *différance* (slovo *a* umesto *e*). Ali, ta greška nije slučajna, već je nastala *s* predumišljajem. Neobičnost ove situacije ogleda se u sledećem: mnogi filozofi bi rekli da je Deridino mišljenje *rAzlike* greška, a, pri tom, ni sami ne bi znali u kojoj meri su u pravu!

Međutim, u Deridinim tekstovima ima još puno takvih leksičkih (a možda i ontoteoloških) ogrešenja, odnosno reči-ne-reči. Svaki neologizam koji se tu pojavljuje prikazuje se, pre, kao ortografska i logička greška, nego kao razložna dopuna terminološkog nedostatka ili smisleno razvijanje filozofskog teksta. Za filozofe dostojne najboljih tradicija filozofije stvar stoji tako da isto/identitet nije samo sredstvo (pojmovna ili logička procedura identifikacije) nego i cilj, u krajnjoj liniji: težnja ili za koherentnošću same filozofije ili za utvrđivanjem pune izvesnosti njenih mikro-stavova. Filozofija je oduvek bila misao onoga što *je* njoj dato (kao pojam, predmet) u svojoj istovetnosti sa sobom (i, naravno, u bilo kom registru da se pojavljuje: realnom ili idealnom, deskriptivnom ili normativnom, govornom ili pisanom). Ona se bavila *pojmovima* koji imaju semantički identitet. Sve izvan toga moglo je da bude samo *greška*. Stvari koje se pojavljuju izvan semantičke prozirnosti, filozofije se, naprosto, nisu mogle ticati. Mnogi analitičari su takve iskorake filozofskog diskursa, već u ravni dijalektičke spekulacije (koja je bila bezuspešni pokušaj savladavanja i prevladavanje rAzlike), nazivali – bez sumnje nepromišljeno i podrugljivo – *poezijom*.

Eto zašto se mišljenje ili diskurs rAzlike u tradicionalno profilisanoj filozofiji unapred i bezrezervno odbacuje, tj. shvata kao avanturističko ogrešenje o logiku Istog ili, jednostavno, o *logiku*. Zato se dekonstrukcija često definiše kao *mišljenje razlike* (bez ortografske greške), jer to deluje umirujuće u odnosu na suviše incidentno mišljenje rAzlike (sa ortografskom greškom). Ipak, najčešći prigovor dekonstrukciji cilja na njen „parazitizam“: ona kritikuje različita filozofska (čitaj: metafizička) stanovišta, a sama ne nudi nikakvo ili, čak, nudi takvo stanovište u kojem privilegovanu poziciju ima *greška*, to jest *ogrešenje* o ispravnost jezika, mišljenja, logike, metodologije i, u sudnjoj instanci, metafizike. Zašto ona, lepo, ne ponudi neko metafizičko stanovište, zašto ne stane pošteno na zajedničku crtu, pa ko, na kraju, stigne prvi na cilj?!

Ako dalje poguramo tu vrstu prigovora dekonstrukciji, onda bi moglo da se kaže da ona, u stvari, *uzurpira* sebi pravo na privilegovanu poziciju u odnosu na sva druga stanovišta. Ona, dakle, svim tradicionalnim filozofijama otima pravo da proglase ono što je prvo, počelo, načelo i da na tom temelju grade svoju kulu od karata. Bez sumnje, filozofi su uvek smatrali da imaju pravo na objavu nekog prvenstva, da idu pravo na ono što je prvo. Ali to je mogla biti samo prividna, izmišljena privilegija, jer Prvo nije nađeno. Krajnji rezultat tih traganja bio je nihilizam shvaćen kao čista destrukcija svih tradicionalnih vrednosti filozofije kao, upravo, „metafizičkih". Ali, destruktivna kritika metafizike već je dovela filozofiju skoro do prosijačkog štapa. Naročito u analitičkoj filozofiji. A upravo tu se dekonstrukcija izdvaja. Ona ne cilja na *destruktivnu* kritiku metafizike, jer zna da nema te *negacije* koja bi, samim tim što je negacija, iskoračila iz kruga metafizike. Ma koliko bila radikalna, negacija je još uvek podložna mišljenju istog, tj. načelu protivurečja. Zato se u njenoj orbiti još uvek ne izlazi iz okvira metafizičkih pretpostvki. Svaki redukcionizam (koji se u najrazličitijim varijantama pojavljivao u analitičkoj filozofiji) i dalje opstaje u identitarnoj, metafizičkoj galaksiji. Smisleni izlaz iz tog bezizlaza ponudilo je, samo, mišljenje razlike.

Kako onda objasniti činjenicu da je sa ekspicitnim ili implicitnim odbacivanjem mišljenja razlike danas, ipak, saglasna većina filozofa, mada je među njima najveći broj onih koji nemaju ni elementarnu predstavu o čemu je u samom mišljenju razlike i samoj reči *rAzlika* uopšte i reč. Bez obzira na to neznanje i nepoznavanje ovog „neprijatelja", pomenuti filozofi su odmah spremni da samo mišljenje razlike odbace zajedno s njegovim filozofskim značenjem („ako ga uopšte ima") na đubrište istorije. Pisac ovih redova smatra, ipak, da dekonstrukciji i rAzlici nije mesto na đubrištu istorije i veruje da mnoge od ovde prisutnih „filozofskih mrvica" to jasno pokazuju.

### *Nagodba sa metafizikom*

Budući da je termin *logika* potiče od grčke reči *logos*, onda je na neki način i pravedno da ona bude poslednji i nezaobilazni čuvar logocentričkog shvatanja o istini kao nečemu bezuslovnom. Bez sumnje, sam postupak razjašnjavanja ili rasvetljavanja misli počev od logike zaslužuje uvažavanje,

ali važenje tog postupka je *ograničeno* upravo činjenicom da njegova polazna tačka, a to su načela logike, i sama traži razjašnjavanje/rasvetljavanje... Čime će se, dakle, obaviti ovo poslednje (ili prvo?) razjašnjavanje/rasvetljavanja? Da li opet logikom? Naravno, to bi nas odvelo u regresiju *ad infinitum*. Preostaje još mogućnost da se refleksivno podvostručavanje ovog pitanja, jednostavno, zabrani. Ali u tom slučaju dobijamo logičko-analitički dogmatizam. A to je onda, naravno, problem. Da li su logičko-analitički potpuno razjašnjene ili rasvetljene misli – bezuslovno istinite? Ili je takvo razjašnjavanje u sudnjoj instanci jalov posao?

Postojala su vremena u kojima je logička formalizacija svedočila, navodno, o bezgraničnosti i svemoći logike. Tako shvaćena formalizacija raskida svaki odnos prema stvarnosti i time se oslobađa *tutorstva* epistemološkog realizma. Ali, time formalizacija raskida i (1) sa odnosom u kojem se mišljenje na istinit ili neistinit način poziva (referira) na stvarnost, kao i (2) sa metafizičkim pretpostavkama impliciranim u bilo kom pojmu stvarnosti. Ali, pošto i tako shvaćeni formalizam ipak mora da zadrži za sebe i u sebi jedan pojam *istine*, onda se postavlja pitanje: kakva je onda, zapravo, ta istina? Logičari su davno došli do zaključka da to može da bude još samo tautološka istina koja je, naravno, data bezuslovno. Tautologija je bez ostatka i zauvek istinita. Pa ipak, i tautologija i identitet su samo zanimljiv jezičko-metafizički konstrukt. Tako da i sama formalna istina koja se na fonu tautologije/identiteta profiliše – u obliku jednog: *istina je istina* – predstavlja samo izvestan jezičko-metafizički artefakt.

Logički postupak se obavlja u obliku obrazlaganja (već uspostavljene) istine, ali ne i njenog iznalaženja. Doduše, postoje logička istraživanja koja pretenduju na iznalaženje istine i ona se bave tzv. *metodom* (nauke, filozofije itd.). I u široj (metodološkoj) upotrebi reči logika i u njenoj užoj (*čisto* logičkoj) upotrebi, uvek se polazi od toga da je za bilo koju (formalnu ili sadržinski) logičku operaciju neophodno prisustvo pojma *istine*. Ako je reč o metodološkom traganju za istinom, to, naravno, nije sporno. Ali isto važi i u samoj logičkoj formi. Taj pojam (*istine*) može da bude sadržan u formi ili se preuzima izvan nje iz izvesnih znanja. U svakom slučaju, bez istine, makar i tautološke, sama forma se ne bi održala. Recimo, logika ne bi bila moguća ukoliko se u njoj, u svakom segmentu njenih analiza, ne bi uvažavalo pravilo (takoreći: zakon) koje glasi: neko mišljenje je ili istinito ili nije istinito, i ne

može u isti mah da bude i jedno i drugo. Tu se materijalna istina (koja je uslovna i prevrtljiva) povezuje sa formalnom (tautološkom) istinom koja je bezuslovna.

Logička forma u izvesnom smislu *zaustavlja* prevrtljivost materijalne istine. Potvrđivanje i poricanje istine isključuju se na takav način da nije moguće nešto treće između njih. Zato, po logici, ako je nešto istina, onda to, nužno, nije neistina. A ta pravila se sažimaju u ključnom koje glasi: ako je nešto istina onda je to istina. Ova tri pravila (isključenja trećeg, protivurečnosti i identiteta) mogu da se iskažu i na neke drugačije načine, u kojima reč istina ne operiše, ali ta pravila nužno čuvaju *duh istine* u logici! Bez tih pravila, odnosno bez mogućnosti bezuslovne istine (i njene bezuslovne negacije tamo gde nje nema), logika bi se, jednostavno, raspala.

Zato je, ovde, umesno još jednom postaviti pitanje: po čemu se razlikuje logika od tradicionalna metafizika, budući da obe polaze od pretpostavke o bezuslovnom prisustvu istine u sebi/sopstvu? Zašto bi soptvo/ipseitet formalizovane logike imalo prioritet u odnosu na sopstvo/ipseitet (ili: umnost) tradicionalne metafizike? Ili u odnosu na umnost Hegelove sadržinske/razvojne (= dijelektičke) logike? To nisu samo retorička pitanja. Ona traže da ono što nam izgleda samorazumljivo – mislimo. Tu možemo da uračunamo i ideju jezičko-logičke formalizacije kao rešene enigme svih filozofskih pitanja. Misleći prednost savremene logike u odnosu na tradicionalnu metafiziku to nas obavezuje da mislimo i o granici i ograničenjima svake ideje o prednosti, prvenstvu i isključivoj vrednosti.

I pored najbolje volje da raskrsti sa metafizičkim diskursom kao diskursom *bezuslovne istine*, savermena filozofija u tome ipak – ne uspeva. Da je opravdana sumnja u njenu sposobnost (ma koliko bila anti-metafizički orijentisana) da jednom za svagda "raskrsti" sa bezuslovnim istinama govori nam činjenica da u različitim filozofskim orijentacijama, stilovima i pokušajima danas po pravilu postoji jedna oblast koja se manje-više svuda uvažava, međutim, iz koje govor *načela* (ili njihovih metonimija) nikada nije bio sasvim proteran. Reč je, svakako, o logici. U njoj se još uvek uvažavaju izvesna načela, počev od načela identiteta, koja figuriraju, naravno, kao bezuslovne istine. Reč načelo nas u ovom kontekstu, bez sumnje, vraća tradicionalnoj metafizici, pa nju, zato, savremeni filozofi izbegavaju. Ali, u stavu ili zakonu identiteta duh načela ostaje prisutan kao neizbrisiv trag!

Ako bi, dakle, neko rekao da u savrmenoj logici nema nikakvih (metafizičkih) načela, brzo bi se pokazalo da iza te tvrdnje ne stoje čvrsti argumenti. Svakako, logička načela (identiteta, protivurečja, isključenja trećeg i, eventualno, dovoljnog razloga) mogu da se nazovu i drugačije, recimo: zakonima ili stavovima, moguće je, čak, o njima i ne govoriti, ali očigledna metafizička zasnovanost tih stavova/načela ili njihova bezuslobna istinitost (kao i bezuslovna istinitost tautologije) time se ne bi doveli u pitanje. Ti stavovi su u logici (koja se primenjuje) zaista bezuslovno važeći, te zato njihova istinitost nije podložna proveri. Kao i sva načela, tako i ta logička, nisu uslovno, već bezuslovno istinita. Ne postoji uslov ili merilo (kriterijum) istinitosti po kome bi, u logičkom polju, iskaz *svaki pojam identičan je sa sobom* bio proverljiv kao istinit ili ne. Taj iskaz je istinit u svim slučajevima (ili: za sve pojmove, naravno, ukoliko su to uopšte pojmovi) bez izuzetka. Drugim rečima, on je bezuslovno istinit.

Ako se načelo identiteta (A = A) posmatra kao *sud* (A je A), onda bi to, svakako, bio sud u kome subjekt ima predikat koji je istovetan sa njim. Sud A nije A bi bio sud koji kaže da postoji subjekt koji sebe ne sadrži kao svoj predikat. On bi, naprosto, protivurečio sudu *A je A*. Po načelu isključenja trećeg jedan od ova dva suda nužno bi bio istinit, mada, naravno, ovo načelo ne kaže koji. Ali, ukoliko se još uvek držimo logike, odgovor na to pitanje bi nam dalo načelo protivurečja. Naime, po njemu istinit ne može da bude sud A nije A, budući da ni jedan pojam ne može biti ono što nije. Ili, kako bi to formulisao Kant, nijednom subjektu ne može pripadati predikat koji mu protivureči. Prema tome, istinit i to bezuslovno mora biti sud A je A.

Ali, primetićemo odmah, da se u tom pogledu načelo identiteta razlikuje od običnih sudova tipa S je P. Naime, obični sudovi mogu biti kako istiniti tako i lažni. Kod načela identiteta (A je A), kao i kod tautologije (A je A), unapred se i bezuslovno zna da je tu reč o istini. Dok u sudovima tipa S je P mi nikad ne znamo unapred (pre provere, dokazivanja, opravdavanja itd.) da li su oni istiniti ili ne. Oni, naime, uvek mogu da budu i lažni. Sve zavisi od toga *da li nešto jeste onako kako neki sud ili iskaz kaže da jeste*, odnosno da li se to može potvrditi, dokazati ili opravdati. Ovde se, očigledno, služimo Vitgenštajnovim određenjem istine iz *Tractatusu*, po kome je iskaz istinit onda *kada je nešto tako kako to njime kažemo*. Ipak, naravno, tu imamo samo varijaciju na temu klasične Aristotelove definicije istine.

Ovde sada uočavamo još jedan paradoks koji se vezuje uz same bazične prepostavke logike. Videli smo, bezuslovna istinina identiteta nije podložni ispitivanju vlastite istinosne vrednosti počev od pretpostavke da iskaz striktnog identiteta (A je A) može da bude ne samo istinit nego i lažan, dakle, počev od opozicije istinito/lažno. Zbog te nemogućnosti bezuslovna istina identiteta se i označava kao bez-uslovna. Ako bi se identitet posmatrao izolovano, sam po sebi, onda bi se moglo reći da on, zapravo, predstavlja (ili: samopredstavlja) dogmu čija se istinosna vrednost *nikada* ne dovodi u pitanje. Ali, tamo gde stav/načelo identiteta važi, gde se primenjuje, tu imamo obične iskaze, stavove, sudove koji ako su uopšte istiniti onda su to uvek pod određenim uslovima, odnosno počev od opozicije istinito/lažno. Dakle, neki stav (*p*) je bezuslovno istinit (kao što je i stav *ne-p* bezuslovno lažan), to jest istivetan (istoznačan) je sa sobom, ali pod uslovom (1) da je istinit, a ne neistinit i (2) pod uslovom da su ispunjeni uslovi za njegovu istinitost. Paradoks bezuslovne istine logičkog identiteta je, dakle, u tome da je ta bezuslovnost ipak nekako uslovljena ili, da se poslužimo kantovskim jezikom, da nije čista. Da li se taj paradoks uopšte i može da se reši?

Tradicionalna filozofija se bavila nedodirljivim i neprikosnovenim bezuslovnim istinama koje, naravno, nisu preživele. Hoće li danas preživeti one filozofske strategije koje favorizuju logiku kao bezuslovni konstrukt? Ako prežive, to će biti samo pod izvesnim *uslovima*. Štaviše, moguće je reći i da tradicionalna metafizička upotreba načela može i danas nekako da preživi, samo *takođe* pod određenim uslovima. Filozofskom diskursu su potrebna načela, kao što su naučnom diskursu potrebni aksiomi, ali ta načela su, kao bezuslovne istine, moguća samo na paradoksalan način: pod određenim uslovima...

Prema tome, ukoliko su *ograničene* (ili: date pod uslovom *x*) *bezuslovne istine* su u filozofiji (možda) u stanju da prežive. Štaviše, to je moguće čak i u uslovima u kojima se pozicija logike u iskustvu, nauci, filozofiji slepo privileguje, čini nedodirljivom. Ipak, spolja posmatran ovaj *dogmatizam* je, zapravo, relativizam. I to je dosta neobičan relativizan, pošto se za bezuslovne istine uvek može reći da imaju metafizički karakter. To ograničeno (ili: ne-apsolutno) prihvatanje metafizičkih istina u savremenoj filozofiji ima značenje neprincipijelne nagodbe *ukoliko* ova ne poseduje strategiju s kojom bi tu nagodbu učinila principijelnom. Sama nagodba je neophodna naprosto zato što potpuna eliminacija metafizike nije moguća.

Destrukcija metafizike nije moguća a da se, time, ne podriju temelji i samih intelektualnih operacija koje su uperene protiv nje! To je uvid koji nam nudi dekonstrukcija. U tom uvidu imamo opipljivu granicu svih savremenih kritika metafizike, ma koliko one bile radikalne.

Logičko rasvetljavanje misli je, bez sumnje, neophodan postupak u borbi protiv metafizike i dogmatizma, ali, pri tom, moramo priznati neugodnu činjenicu da je *u stvari* i sama logika u svojim načelima dogmatički, metafizički konstrukt. Da li to diskvalifikuje logički, a zatim i epistemički postupak? Mi nemamo druga sredstva za "obračun" sa metafizikom sem mišljenja koje projektuje identitete u svom predmetnom polju, a to je mišljenje koje, svakako, i samo stvara metafizičke konstrukte. To deluje protivurečno, ali to nije protivurečnost koja delegitimiše svaku kritiku metafizike. Ne, reč je o paradoksu koji obeležava svaku moguću strategiju filozofskog mišljenja uperenog protiv dogmatičkih konstrukta. Pošto, sve u svemu, kritika metafizike nije moguća sem sredstvima same metafizike, iz toga onda sledi da su *instrumentalne* vrednosti bezuslovnih istina naprosto neuništive.

Pa ako su načela neuništiva, a u isti mah podložna stalnoj kritici, onda iz toga sledi da su ona moguća samo unutar izvesnih nagodbi. Čak i tradicionalna metafizika je imala problem da izvrši nagodbu između najvišeg i ostalih načela. A danas vidimo kako se nagodbe uspostavljaju ne samo između bezuslovnih (metafizičkih) i uslovnih (epistemološki profilisanih) istina nego i između samih metafizičkih stavova, odnosno između različitih bezuslovnih istina. Reč je o tome da su neki metafizički stavovi dopustivi, a neki ne. Upravo ta deoba nije nigde, u nekoj supstancijalnoj večnosti fiksirana, već je uslovljena konkretnim, kontekstualnim nagodbama među kojima se kao, danas bar, najvažnija ističe ona između uslovnih i bezuslovnih istina. Možda bismo mogli reći da je istorija filozofije, u krajnjoj instanci koja je, bez sumnje, indstanca nedovršene ili nedovršive mudrosti, izvesno kretanje u kojem se projektuju, razmenjuju i zamenjuju bezuslovne istine, a time i preoblikuju njihovi odnosi.

Naravno, epistemološke istine su one koje se proveravaju u uslovima važenja nekih merila/kriterijuma istinitosti. Pošto metafizičke iskaze nije moguće u potpunosti prognati iz govora koji pretenduje na istinitost, a nije ih moguće ni zadržati bez rezerve, onda se, u tom kontekstu, javlja kao moguće i spasonosno izvesno *nagodbeno* i svakako *neprincipijelno* rešenje, čiji

ključni stav glasi: pod određenim uslovima moguće su bezuslovne istine. Ta nagodba, očigledno, ne isključuje svaku načelnu poziciju. Niti vrši apologiju istine i istog kao nečega *bezuslovnog*. U stvari, ta (instrumentalna) ako-onda nužnost nagodbe ne kaže kako je nagodba moguća, odnosno pod kojim konkretnim uslovima je ona moguća. Ona kaže samo da je njena mogućnost nužna, jer nema drugog rešenja. Pa iako je mogućnost nagodbe nužna, ipak svaka pojedinačna nagodba je podložna kritici.

### *Utopija dekonstrukcije*

U strukturi koncepta rAzlike postoji naglasak u razlici između onoga što se govori i onoga što je napisano. I jedno i drugo se *izgovara isto*, a to onda deluje kao potvrda istine, odnosno onog kao potvrda identifikacije, prisustva, imenovanja. Ipak, ono napisano je nešto različito, drugo i nesvodivo na tu izgovorenu/istu stvar. Možda bi moglo da se kaže da je ova razlika između pisanog i izgovorenog slična frojdovskoj razlici između svesnog i nesvesnog. Ipak, u tom slučaju pojmovi *svesnog* i *nesvesnog* morali bi da promene uloge! Naime, pokazalo bi se da je svesno/izgovoreno, zapravo, nesvesno svog razlikovanja od nesvesnog/napisanog.

Šta dakle Deridino mišljenje rAzlike hoće da nam kaže? Da li to da je govor, ma koliko bio semantički proziran, ipak strukturiran kao nesvesno-u-svesnom, a da je pisanje (pri tom se, naravno, misli na dekonstruktivno pisanje) strukturirano kao svesno-u-nesvesnom? Derida odbacuje takav – naizgled privlačan – način tumačenja. Njemu čak i frojdovska opozicija *svesnog* i *nesvesnog* deluje previše – metafizički.

Naime, već na početku svog eseja *Frojd i scena pisanja*, Derida jesno daje do znanja da mišljenje rAzlike *nije* svojevrsna psihoanaliza filozofije. Mada tu neke sličnosti ima. Jer i u samoj psihoanalizi rad rAzlike je već u izvesnom smislu započeo. Postupak klasične psihoanalize to, doduše, ne uočava. Ona drži do sopstvenog identiteta, pa i do vlastitih metafizičkih pretpostavki koje su upisane u strukturu njenih opozicija. Zato Derida kaže da mišljenje rAzlike može da koristi pojmove psihoanalize samo sa znacima navoda ili – a to se svodi na isto – na neki način *prekrižene*, jer svi ti pojmovi, bez izuzetka, pripadaju istoriji metafizike. A to, naravno, važi i za pojmovni par *svesno* i *nesvesno*.

Ovde se nameće pitanje: zašto mišljenje rAzlike jednom za svagda ne „razbije“ mišljenje utemeljenja, načela, metafizike, materijalizma i drugih sličnih stvari? Bez sumnje, zato što nas takvo „razbijanje“ ne bi lišilo logocentričke more. Kakve dekonstruktivne koristi može da ima negacija ako je ona udružena sa logocentričkim načelom protivurečja (A nije ne-A)? Naprosto, nije u moći dekonstrukcije da jednom za svagda „razbije“ govor koji svet imenuje, opredmećuje, posuštastvuje, supstancijalizuje i, ukratko, uspostavlja u elementima metafizike prisustva. Naime, metafizika prisustva je neizbrisivo, „prirodno“ obeležje našeg jezika i naših znakova. Ona je na neki način nužna, kao što je to i mišljenje rAzlike. Tu sada imamo zaplet koji može da se reši samo dubljim uvidom u ambivalentni odnos između mišljenja rAzlike i mišljenja istovetnog sa sobom. I ponajpre, onako kako taj odnos i tu ambivalentnost vidi samo mišljenje rAzlike. Važno je još jednom ponoviti: za razliku od mnogih površnih tumača dekonstrukcije, ona u svom strogom obličju samu sebe *ne shvata kao destrukciju metafizike*, odnosno ne shvata kao temeljnu negaciju ili savršenu likvidaciju bilo čega, pa i same metafizike.

U istoriji filozofije bilo je puno različitih vrsta i načina kritike metafizičkih grešaka. Ali te kritike po pravilu nisu imale dekonstruktivni smisao. One su se uvek negativno odnosile prema prethodno datim, filozofsko-istorijskim “istinama”. Najzad, te kritike su verovala u mogućnost pravilnog, a ne pogrešnog, u mogućnost *bolje*, ako ne i *savršene* ispravnosti. Trebalo je mnogo vremana da prođe u istoriji metafizike da bi se shvatila uzaludnost destruktivne kritike. Tek počev od Deride i Deleza dekonstrukcija se pojavljuje kao nešto što ne želi sebe da svede na negaciju bilo čega. Takođe, ona ne želi ni da se konfrontira, kao “antiteza”, bilo čemu. Dekonstrukcija “samo” teži da izbegne zamku fatalnog metafizičkog ponavljanja, odnosno da se “otarasi” prisile ponavljanja kojim komanduje Isto.

Za nju je, dakle, mišljenje rAzlike nešto što klizi ispod svakog afirmativnog gesta i to u svim pravcima. Najzad, rAzlike je bilo ne samo pre i posle Deride, i ne samo pre i posle svakog činioca dekonstruktivne intervencije nego i pre i posle svakog objektivno datog logocentričkog sklopa, pa onda i onog *vladajućeg* kojeg nazivamo *istorijski materijalizam*, računajući na njegove savremene metamorfoze. Ovaj poslednji je u post-kritičkom (= više ne marksističkom) obliku i danas aktuelan u globalnom ili

globalizovanom svetu. Pri tom, sam materijalizam je oduvek bio nešto što usmerava ili determiniše sve *drugo*, počev od sićušnih subjekata izraslih na istorijskoj ledini. On je bio garant istorijske stabilnosti, pouzdanosti, čvrstine i opstanka. Otuda je insistiranje na njemu toliko dugo bilo popularna Stvar.

Materijalizam je bio jedno vreme i u (post) strukturalizmu obavezujuća priča. Da li je on uticao na dekonstrukciju? Ako jeste, taj uticaj bi mogao da se formuliše ovako: dekonstrukcija nije nešto čime se raspolaže, što ima privilegovanog refleksivnog subjekt, jer to nije ni sam Derida. Ona je, samo, nešto što preko označiteljske materijalnosti, pisanog (ili upisanog, pripisanog, komandujućeg) traga raspolaže sa subjektima. Pa često i proziva subjekte. I tu, onda, treba tražiti načine na koje dekonstrukcija raspolaže sa subjektima. Ona to čini kroz izvesno posredovanje: naš život se uvek vezuje uz neki logocentrički profilisani materijalizam, a sama dekonstrukcija nas oslobađa te vezanosti. Međutim, njeno oslobađanje ne može da bude apsolutni (hegelijanski) čin. Jer sama rAzlika nije ni nalik Hegelovom Apsolutu.

Pod reči *rAzlika* podrazumeva se čitav jedan složeni sklop ili ekonomija diferencijalnih odnosa. O toj uslovnosti može da se govori na razne načine, a u tom pogledu najvažnija mogućnost ogleda se u diskursu koji naglašava dijahroni (razastirući u prostoru i vremenu) aspekt rada rAzlike. Moguće je govoriti i o elementarnoj, topološkoj uslovnosti rada rAzlike. U tom smislu valja reći da nema rAzlike bez nekog mesta, toposa, tla ili teritorije na kojoj se ona „pojavljuje“. U stvari, mišljenje rAzlike nam sugeriše činjenicu da na teritoriji sveta koji je strukturiran kao istovetan sa sobom postoje mesta-drugog, *heterotopije* (izraz je Fukoov) koje dovode u sumnju samu tu identitarnu profilisanost sveta. Heterotopije su pukotine kroz koje se probija rAzlika.

Deridino mišljenje rAzlike donekle, ali samo donekle, koincidira s Fukoovim tumačenjem heterotopijske dimenzije sveta. Naime, Derida govori o razmeštaju rAzlike ne samo u prostoru nego i u vremenu, govori o razastiranju rAzlike „na sve strane“. Zato on može, u isti mah, da tvrdi kako *rAzlika nije*, nije upisana u bilo kakvo bivstvujuće. To znači da rAzlika nema *mesto, topos* u uobičajenom značenju te reči, odnosno da je njeno mesto, zapravo, ne-mesto, da je *utopija* u doslovnom smislu te reči. Pri tom, mi dekonstruktivnu utopiju, ipak, moramo da mislimo drugačije od onih prvobitnih, istorijskih utopija. Moramo da je mislimo drugačije i od

marksističkih utopija (recimo: blohovske ili markuzeovske). Pa najzad, i od savremenih kontra-utopija ili, bolje rečeno, *utopijskih anti-utopija*. Dobar primer za ovo poslednje je sada, bez sumnje, hiper-aktuelna utopija spekulativne, neoloberalne ekonomije ili imperijalne globalizacije.

Kao i svaka ekonomija, ekonimija diferencijalnih odnosa data je u obliku privilegovane, „bazične" uslovnost društvenog života u životu znakova. Pri tom, znamo: sve je znak. Ipak, sam koncept rAzlike nije *svodiv* na bilo kakvu uslovnost. U njemu, posle svakog svođenja, nešto uvek preostaje. Ili: nedostaje. O čemu je reč? O tome da čak i u samom konceptu rAzlike postoje izvesne razlike koje zahtevaju tumačenje. Pre svega, reč je o razlici između *uslovnosti* i *intervencije*. Odnosno: o razlici između dekonstruktivne uslovnosti i dekonstruktivne intervencije. U dekonstrukciji je instervencija ono što uvek nedostaje, čega nikad nema dovoljno. Tu imamo, dakle, pokretačku utopiju. Pritom, rAzlika „je" fatalna uslovnost unutar koje se javljaju naši logocentrizmi. Ipak, rAzlika „je" i *intervencija* koja se vrši u ime te uslovnosti. Zato, dakle, nije dovoljna priča o uslovnosti, potrebna je i intervencija u njeno ima, a to znači briga i angažman, pruzimanje odgovornosti. Tradicionalna filozofija bi na tom mestu napravila razliku između objektivnog (teorijskog, konstativnog) i subjektivnog (praktičkog, performativnog) aspekta dekonstrukcije. Takva određenja, ipak, treba uzimati s rezervom.

## *Održivo načelo*

Postavimo najstarije filozofsko pitanje: da li postoje načela koja su bezuslovno istinita? Da bismo to pouzdano znali, potrebno je, najpre, (pouzdano) znati da li sam izraz *bezuslovna istina* ima iole prihvatljiv smisao. Nisu li bezuslovne istine, a time i sama načela kakva se javljaju ne samo u filozofiji nego i u pravnom i institucionalnom diskursu, obični ideološki konstrukti koji će pre ili kasnije da se raspadnu ili su to konstrukti za koje ipak može da se kaže da su održivi? Da bismo se približili odgovoru na to pitanje, bez sumnje, potrebno je da dvosmislenu sintagmu *bezuslovna istina* interpretiramo na (hermeneutički) *najbolji mogući način*. Pri tom, reč je o razlici između njene teorijske i praktične održivosti. Ipak, to znači da ideju *bezuslovne istine* ne možemo tek tako da otpišemo. Dakle, u

interpretaciji je neophodno otkloniti sve što rečenu sintagmu olako osujećuje kao održivu.

Ako pažljivije pogledamo, videćemo da pitanje o *bezuslovnim istinama* ima skoro istovetnu sudbinu kao i pitanje o načelima. Naime, u filozofiji pojmovi *bezuslovnog*, *istine*, pa i samih *načela*, postali su teško održivi, ako ne i potpuno neodrživi. Međutim, u pravnom, institucionalnom ili administrativnom diskursu, to nije slučaj. U praksi se pokazuje da su ono bezuslovno, istinito i načelno (odnosno sama načela) i te kako održivi, mada je uvek i pitanje: dokle? Bez sumnje, ova Stvar nije sasvim nova. Jer, najtradicionalniji način da se dvostruka (spoljašnja i unutrašnja) referencijalna funkcija bezuslovnih istina kao načela očuva sastojao se u njihovoj "pravoj", "pravilnoj" ili, čak, "pravednoj" fiksaciji uz izvesne *sadržaje.* Ti pokušaji su u svom normativno-filozofskom zasnivanju ili »utemeljenju« propali, ali nisu propali kao praktični ili pragmatični pokušaji. Zato se predugo smatralo da je »pravi« sadržaj načela i svega što se iz te polazne tačke izvodi dobar temelj ili garant na kojem su, onda, mogući metafizički konstrukti zvani *bezuslovna istina*. Ako su teorijska rešenja propala, to ne znači da je propala i praktična upotreba načela. Pri tom, naravno, ostale su i teškoće. Ključna teškoća javlja se u obliku dvojne, spoljašnje-unutrašnje referencijalne funkcije načela.

Teškoća se sastoji u sledećem: u prirodi načela ta dva momenta, spoljašnji i unutrašnji, uzajamno se uslovljavaju, pa se, već iz tog razloga, za ovu (metafizičku) konstrukciju teško može reći da je *bezuslovna*. Šta znači reći da je neka istina bezuslovna, ali pod uslovom *p*? I šta tu uopšte znači *p*? Ako apstrahujemo od svakog mogućeg sadržaja tog *p*, onda ostaje činjenica da je *p* izvestan uslov i da taj uslov ima u gornjem kontekstu izvesnu funkciju. Reč je o sledećem: neka istina je bezuslovna, pod uslovom da je istina. Ili: neko načelo je bezuslovno, pod uslovom da je načelo, tj. da je istinito. To može da se kaže i na sledeći način: neka istina je bezuslovna (bilo kakav da joj je sadržaj) *samo i samo ako je istinita*.

Očigledno, problem leži u pojmu *istine*. Tradicionalno se smatralo da je istina odnos između spoznaje i onoga na šta se spoznaja poziva (referira), bez obzira koji je njegov (filozofski) status. Obično je reč bila (mada ne i nužno) o izvesnoj stvarnosti. Ipak, kad je reč o bezuslovnoj (načelnoj) istini, onda imamo čudnu situaciju u kojoj se ona, u stvari, spoznaje sama sobom. To znači da su subjekt i objekt pozivanja-na, jednostavno, *isti*. Ipak, ova

mogićnost iskrsava samo onda kada se razlika između spoljašnjeg i unutrašnjeg referiranja zanemari. Ta razlika (koja je najčešće razlika između govora i događanja ili pojma i stvari) zahvaljujući istini načela se briše, jer istina načela se sastoji u tome da se ono *spoznaje samo sobom*. A to, takođe, znači: spoljašnja strana načela se spoznaje unutrašnjom. Time se, dakle, u načelu ukida *razlika* između spoljašnjeg i unutrašnjeg. Samo, da li je takva procedura opravdana? I dokle?

Ako istina jedne bezuslovne istine nije njen spoljašnji uslov nego sastavni deo njene samouslovljenosti, njene istovetnosti sa sobom, onda je to moguće samo ako se napusti teorijska (kontemplativna, posmatračka) pozicija i prihvati praktična. Reći za jedno načelo da je bezuslovno istinito *ako je* istinito znači isto što i reći da je ono bezuslovno istinito *ako je* bezuslovno istinito. Po jednoj drugoj terminologiji: dato načelo je očevidno, ako je samoočevidno... To može da se kaže i ovako: istina jednog načela je performativna, jer samo načelo nju *čini* time što jeste, tj. istinom. Naravno, i dalje ostaje otvoreno pitanje: da li su bezuslovne istine (ili: načela) *zaista* moguće? Odnosno: da li su bezuslovne istine bezuslovno istinite? Ili su, ipak, samo uslovno "bezuslovne" istine? Jedno je očigledno: razjasniti puno značenje termina *bezuslovno* (unutar sintagme *bezuslovna istina*) nije moguće ako se, prethodno, ne razjasni značenje *reči istina*, kao i razlika između teorijske i praktične istine. Ali šta ako je sve to zajedno – nerazjašnjivo?

### *Razastiranje drugog*

Snaga i slabost Fukoovog razumevanja heterotopije ogleda se u tome što je on sklon da heterotopiju posmatra po strukturalističkom modelu, kao ono što se teorijski preuzima kroz sinhroni (od vremena apstrahujući) i pridodajući (klasifikujući) aspekt. Na taj način heterotopija postoji kao razmak, blizina ili udaljenost, odnosno kao jedno-kraj-drugog ili kao rasutost, raspršenost... Dijahronije tu, takoreći, nema. Ona je na neki način apsorbovana sinhronijom. Tako shvaćena heterotopija nudi ono *drugo* samo ukoliko je uhvaćeno u izvesne prostorne odnose i ukoliko je vezano uz realnog označitelja kojeg nazivamo *mesto*. Ipak, Fuko ne ide tako daleko da u svojoj zamisli hetrotopiji pripiše moć da, jednostavno, destruira vreme; ne, ona čini samo to da razlozi vremena gube prevashodno značenje, da bivaju

potčinjeni jednom skupu odnosa koji sve što se pojavljuje tretira kao dodato ili suprotstavljeno ili jedno drugim implicirano, ukratko – na sistemski i tipično strukturalni način! U tom načinu se ne negira dijahronija, već joj se nalazi *mesto*, naravno, u strukturalističkoj sinhroniji. A to je osnova na kojoj se, bez sumnje, profiliše i Fukoovo shvatanje arhiva i arheologije.

Arhiv je mesto koje označiteljski sabire artefakte. On može da se institucionalizuje kao osobeno, posebno mesto, recimo: muzej, galerija, biblioteka itd., koji su, po Fukou, u isti mah arhivi kulturnih heterotopija. Pa ipak, kulturni artefakti imaju različita heterotopijska značenja koja ne mogu da se bez ostatka uzajamno svedu na obrasce ili klasifikuju. Recimo, ako prihvatimo da značenje utopije ima značenje drugog mesta, ipak, osobenost tog značenja sastoji se u radikalnom brisanju svog označitelja. Utopija je ne-mesto i zato ona živi od brisanja vlastitog *realnog* mesta; ona *kao da* nije deo arhiva, kao da je dijahroni „otpadak"... U tradicionalnom shvatanju utopije označitelj se briše u ime budućnosti koje još nema ili je nikad neće ni biti. Takva utopija, ipak, može da sačuva svoju označiteljsku strukturu u nekom arhivu (muzeju, biblioteci). Pri tom, ona svoje utopijsko značenje poprima onda kad prestaje da bude knjiga ili artefakt, kad briše svoju materijalnu/označiteljsku prisutnost i kad se potpuno predaje označenom koje ima značenje radikalno-drugog mesta.

Nema sumnje, zasluga strukturalizma je u tome što je on pokazao da je pitanje o mestu, zapravo, pitanje o mestu u strukturi. Samo problem je: da li struktura može da bude isključivo sinhroni proizvod? U svakom slučaju, *mesto* više ne može da se shvati kao nekakva onto-teološka datost ili neposrednost. Fuko s izvesnim pravom insistira na tome da je pitanje o mestu zapravo pitanje smeštanja i rasporeda, odnosno razmeštanja i razmaka. Derida čini slično, s tim što upotrebljava reč *espacement* insistirajući na tome da *espace* može da znači i prostor i vreme, te da nije reč samo o prostornom nego i o vremenskom razastiranju ili o postajanju prostora vremenom i vremena prostorom. Tu je, dakle, na delu izvesno posredovanje sinhronije dijahronijom i dijahtonije sinhronijom.

U samom diferencijalnom kretanju ili produktivnom kretanju rAzlike (*différance*) Derida vidi osobenu moć univerazalizacije. Reč je o univerzalizaciji same deferencijalnosti kako kao traga tako i kao koraka (invencije, intervencije). "Ono što motiv rAzlike ima kao podložno univerzalizaciji (universalisable) u pogledu razlika, to dolazi otuda što on

dopušta da se proces diferencijacije misli s one strane svih ograničenja: bez obzira da li je reč o kulturnim, nacionalnim, lingvističkim ili čak ljudskim ograničenjima. Ima rAzlike (s velikim A) čim ima živućeg traga, izvesnog odnosa život/smrt, ili prisustva/odsustva" (J. Derrida: *De quoi demain...*, Galilée/Fayard, 2001, st. 43).

Ovo razastiranje u svim pravcima, na osi prostora i vremena, predstavlja, očigledno, specifično *post-strukturalističko* ili *dekonstruktivno* rešenje kojim se savladavaju ograničenosti svih teorija koje jednostrano privileguju sinhroniju o odnosu na dijahronju. Takvo rešenje, dakle, naglašava nužnost *iskoraka* iz sinhronih struktura i teorijskog oprostorenja, tj. reda koji na tom funu može da se ustanovi. Diferencijalnost kako je shvata Derida predstavlja *pokret razastiranja* (*mouvement d'espacement*) koji se kreće u svim pravcima i, pri tom, preuzima odgovornost za samo to kretanje, pa i moguće skretanje.

Ključna manjkavost strukturalističkog privilegovanja sinhronije je u tome što se time nužno zaustavlja ili skraćuje refleksija. To, zatim, stvara dva problema: (1) da bi bila moguća, sinhrona refleksija mora da se negde usidri, ona nudi strukturalnosti „mesto“, „središte“ ili „bazu“, a za to je uvek potreban metafizički diskurs, tj. diskurs utemeljenja, smeštanja na privilegovano mesto ili je potreban (kao bi rekao Fuko, u želji da izbegne teškoće tradicionalnog diskursa utemeljenja) jedan „srećni pozitivizam“; (2) drugi problem je: kako se otvoriti za ono *post* iz sklopa *post-strukturalizam*? Ili, što se svodi na isto: kako pokrenuti zaustavljenu refleksiju? Kako vratiti (oduzeta) prava dijahroniji? Ta prava koja su prošla kroz školu otpora i pubune ili kroz spontano prostorno/vremensko razastiranje?

Bez sumnje, tromo kretanje sinhrone refleksije može da nam otkrije „svašta“, mada ne previše toga u umetnosti koja se kreće, koja vri. Tromost ne može da *zaustavi* refleksiju u bilo kojoj bezbednoj istorijskoj ravni. Jer takve ravni u istoriji naprosto nema. Dijahrona refleksija je, bez sumnje, manje pouzdana i zauzdana, ona više rizikuje i zato lakše može da „zabrlja“, ali na njenoj strani je odvažnost i odgovornost za ono što je u dolasku, za drugo-u-istom, za heterotopijski aspekt razastiranja. I ponajpre, za nastupajući događaj umetnosti.

Da li u Fukoovom shvatanju *heterotopija* ima odvažnosti i odgovornosti? Jedno je sigurno. Postoji strukturalna napetost između hetero-topija i dobro utemeljenih toposa realnog života. Svi drugi prostori ili

prostori drugog latentno se razlikuju od onih društvenih prostora koji imaju čvrstu istovetnost sa sobom, odnosno društveno priznati i postojani identitet. Ta razlika često ide do suprotstavljanja, protivu-rečenja i isključivanja. Pa ipak, ti drugi prostori, iako su suprotstavljeni prostorima s čvrstim identitetom, ipak nemaju moć da se preko date strukturalne kodifikacije (koja računa samo sa sinhronijom) otvore za ono što će doći, za događaj, za dijahroniju, jer prelaz od istog ka drugom moguć je samo kao transgresija. A umetnost, bez sumnje, to ponajbolje zna.

Ključno pitanje je pitanje *razloga*: zašto bi diferencijalni odnosi bili dati samo u sinhronom, ne i u dijahronom ključu? Ili: zašto bi oni *pretežno* bili dati u sinhronom, a ne u dijahronom ključu? Odgovor na ta pitanja je sledeći: zato što generalno uzev diferencijalnošću komanduje prostorno/vremensko razastiranje. Ujedno, to je razlog što heterotopijski sadržaji mogu da se smeste u svakoj ravni prostora/vremena. Moglo bi, u izvesnom smislu, da se kaže da je heterotopija, odnosno drugost obeležje svih mesta koja se uopšte bilo gde pojavljuju. Nije reč o tome da postoje realna mesta koja su „baza“ ili „infrastruktura“, a da heterotopije pripadaju „nadgradni“ ili „superstrukturi“. Diferencijalnost je ono „prvo“, ono na „početku“, ona je uslovnost svih mesta (koja glasi: nema apsolutnog identiteta; identitetu može samo da se teži, ali ga, pri tom, nije moguće dostići) i zato je moguće da, u jednom trenutku, „baza“ izgubi uporište u materijalnoj egzistenciji i da se preseli na „nebo“.

Opozicija između realnog i utopijskog može da se preokrene, pošto i njom komandije rad diferencijalnog. Ono što je realno može da postane (negativna) utopija, a ono utopijsko može da postane realno u nastanku. Zato je, u stvari, svako mesto *heterotopijsko*. Utopija je samo jedan oblik heterotopije, baš kao što je to i svaka naša realnost! Prema tome, realno i utopijsko kao ekstremne artikulacije vremena (ili: sinhronog i dijahronog) nemaju nikavo apsolutno značenje, već su određenja kojima komanduje diferencijalnost. Pregrada između „baze“ i „nadgradnje“ uvek ostaje! Mada se ne zna jasno gde je „ovaj“ ili „onaj“ sadržaj.

Kod Fukoa se ideja *heterotopije*, u jednom trenutku, nagoveštava kao „središnja datost“ njegovog istraživačkog postupka. Da li je to podrazumevalo dvosmisleni odnos prema ideji *arheologije* (kao privilegovane sinhronije) i možda čak njeno napuštanje ili, bar, ozbiljnu korekciju? Ako su heterotopije postale „središnja datost“, u čemu se onda

sastoji to *usredištenje*? Pa ako tu nema u sadržinskom smislu nikakvog *temelja*, tada se postavlja pitanje: kakvo je to formalno ustanovljeno središte, taj temelj bez temelja? Baza bez baze. Odgovor bi trebalo da može da ponudi sama heterotopija kako je shvata Mišel Fuko.

Ali čini se da Fuko „u rukavu“ drži dva rešenja: jedno je staro i čuva naziv arheologije (logosa usredoštenog u arhivu); međutim postoji i drugo, koje putem genealogije cilja na opis disperzivne pojave moći, a pri tom s one strane svake totalizujuće ili globalizujuće „tiranije“. Problem s ovim strategijama je u tome što one, čini se, promašuju nasilje Istorije, odnosno nasilje velikih istorijskih priča koje, posle sloma *istorijskog materijalizma*, ipak u njegovim posmrtnim koordinatama, uspevaju nekako da – nadžive. Reč je, pre svega, o neoliberalnoj globalizaciji, toj *poslednjoj* (da li baš poslednjoj?) istorijskoj totalizaciji, prema kojoj se danas već bude najrazličitiji otpori, a da, pritom, još uvek nije nađeno zadovoljavajuće kritičko rešenje. Fuko, bez sumnje, može u krevetu svojih roditelja da sanja svoju heterotopiju, ali taj krevet će i dalje biti roba kupljena na tzv. *slobodnom svetskom tržištu*. Ili će, u protivnom, da bude poslat na veliko đubrište Istorije. Pa ipak, umetnost je na strani Fukoove fantazme. Nju zanima afirmativna strana ne samo te fantazme nego i svega što je „protivno“ hegemonom poretku Sveta.

## IV. Propovedanje vere

Namrgođena istina – Pohvala nedoslednosti – Zašto ready made nije bljuvotina – Spekulativni materijalizam – Prazno mesto interferiranja – Nedokazana izvesnost – Distorzija smisla – Prisila identiteta – Protivčinjenično, heterotopijsko i utopijsko u artu – Nedosežnost

konkretnog – Besciljna aksiomatika – Moć i nemoć analogije – Nenasilna umnost – Nula i jedan – Kako stići do istine – Tela nisu Telo – Umetnost u proširenom polju – Misliti početak – Podeljena suverenost – Ekonomija priznanja – Avangarda koja nije jedna – Nova zavisnost? – Istina koja iskače iz svoje kože – Treća poruka – Propovedanje vere – Ko sam?

## *Namrgođena istina*

Stari Grci su govorili o fronezisu kao praktičnoj, životnoj mudrosti koja se, naravno, razlikuje od teorijske, kontemplativne mudrosti. Filozofija danas nije stigla do praktične mudrosti, a naročito ne u vremenima u kojima ima zlih vetrova koji sa svih strana duvaju i remete čoveka u njegovim nastojanjima da postigne neku sabranost, da pojmom prati svoj čin i svoj nastup na sceni ulice, trga, biblioteke, fakulteta ili amfiteatra, svuda gde ima šansu da ispolji svoju unutrašnju fronezis. Naravno, student, ako je o njemu reč, jeste čovek koji se tegobno upućuje u filozofiju, ali većina onih koji su, kasnije, zaista postali filozofi, ne po imenu nego po vokaciji, imali su – bar nam iskustvo tako govori – afinitet za praktičnu mudrost i smatrali su da filozofija nije samo nekakva kontemplacija i rad za pisaćim stolom, za kojim se memorišu pojmovi i smišljaju teški ili opasni argumenti. Oni su, već u svakodnevnom ponašanju, uspevali, ako ne to da dostignu neku mudrost, onda bar da otvore neka pitanja, da se suoče sa upitnošću, čak i u zlim vremenima, i kroz tolerantnu komunikaciju sa drugima, da se približe rešenju tih zagonetki i problema koji su ih mučili. Ako je ovo karakteristično za većinu filozofa dostojnih tog imana, onda iz toga zaključujem da je potrebno imati izvesno osećanje ljudske odgovornosti i izvestan karakter da bi se uopšte i moglo baviti filozofijom.

Naravno, postoje spoljašnji izazovi, smetnje, prepreke koji mogu biti "jače"... Ali, filozof ne sme da bude podložan baš svim vetrovima sveta, mora biti otporan na velike mitove koji vladaju društvenom scenom. Neophodno je imati distancu u odnosu na ono što su stari Grci nazivali "doxom". Doxa je mnenje koje ljudi, ne razmišljajući mnogo, svakodnevno produkuju, obasipajući druge tim istim. A mi, to jest ti drugi, moramo da se od mnenja distanciramo kako bi sebe uopšte doveli u ravan latentnog znanja, episteme. Dake, potrebna je neka unutrašnja uzdržanost i ekstaza s kojom se

filozof stalno sumnjičavo, gotovo hamletovski, odnosi prema svim suviše samorazumljivim "idejama" koje ga okružuju. Gadno je kad se neko, iz konformizma, prepusti valu primamljivih i zavodljivih mitova koji vladaju na tekućoj duhovnoj sceni. Još gore je kada podlegne ideološkom zastrašivanju. Ako uspe da takve nepovoljne rasplete izbegne, onda, za njega, još ima šanse da stigne do fronezisa, mada će morati mnogo muka i iskušenja da prođe da bi do prave životne filozofije stigao. Jer, ona je vrlo retka pojava.

Može da zvuči neobično, ali kad se do "prave" filozofije stigne, u isti mah se stiže na rub nečega što bi moglo da se nazove i "krajnji smeh". U svakom bavljenju filozofijom postoji jedna faza ozbiljnosti koju svako mora da prođe da bi stigao do toga što bismo mogli da nazovemo "krajnjim smehom". Krajnji smeh je smeh u kojem se istina, na svojim rubovima, rasprskava u nekakvu beskonačnu odgođenost ili, što se svodi na isto, nemogućnost da jednom za svagda učvrsti svoj identitet. Nema tvrdih istina. Jer, kada bi bilo moguće da istina jednom konačno nađe sebe, da pronađe svoj nepobitni identitet, naša pitanja više ne bi bila neophodna. Da se to, kojim slučajem, već dogodilo u istoriji filozofije ili nauke, mi bismo, danas, bili samo doktrinarni sledbenici velikog učenja, adepti koji mogu još samo da sriču gotove dogme.

Ipak, ni ta beskonačna odgođenost istine na svojim rubovima, nije nikakav "relativizam" koji bi nam, onda, nalagao da se manemo samih pitanja. Pitanja nam se uvek iznova postavljaju, a mi nikad nećemo dati definitivne, već samo provizorne odgovore. To je pomalo ironična ili smešna situacija koja nas, ipak, ne nagoni na kikotanje ili pucanje od smeha, na nekakav zarazni smeh koji, odmah, kao epidemija zahvata i druge. Ne, to je, pre, jedan intimni smešak koji su, često, istočni mudraci imali na svojim licima, smešak čoveka koji je dogurao do granice ili blizu nje, gde nastupa jedno polje beskonačne odgođenosti, nemogućnosti da se stigne do krajnjeg i definitivnog, s tim što je trud nešto što na tom putu uvek biva nezaobilazno. To je, eto, profil jednog osmeha za koji verujem da je legitiman nasuprot svim namrgođenim odnosima prema svetu, koji tvrde: istina je autoritarna, ja znam šta je istina, dok ja govorim ti ima da ćutiš.

## *Pohvala nedoslednosti*

Klauzevic je negde tvrduio da je povlačenje najteže od svih ratnih pooduhvata. Hans Magnus Encesberger je u svom tekstu *Evropa 90-tih* napomenuo da se to podjednako odnosi i na politiku. Mi bismo mogli da dodamo da to pravilo pogađa, u pojedinim fazama, svaku vrstu delatnosti. Defanzivni odnos prema ciljevima bilo koje delatnosti, povlačenje, uzmicanje i uračunavanje neuspeha u vlastitu *strategiju* je nešto što se najteže postiže. Ali, privremeno uzmicanje je, često, uslov *sine qua non* budućeg uspeha. Obično, ni u politici ni drugde, ljudi nisu spremni da se upuštaju u tu vrstu suptilnosti. Oni idu glavom bez obzira napred. Samo još kroz ovaj zid. Ili još samo u ovaj ponor. I tako onda doživljavaju poraz (za porazom) koji ne podrazumeva kraj politike i političkog nego samo činjenicu da politika nastavlja svoju priču bez njih. Sa sasvim drugim početkom, počelom, načelom. Zato su, ubuduće, za politiku potrebni neki sasvim drugi ljudi ili drugi političari.

Uz male razlike, isto važi i za teoriju. Većina teoretičara se oseća obaveznim pred "fatalnom" doslednošću vlastitog nauma. Ako se pokaže da je ta doslednost trošna, kontrasvrhovita i grešna, teoretičar se, onda, premešta na drugo stanovište koje je podjednako sklono "fatalnoj" doslednosti. Većina nekad ostrašćenih marksista u oskudnim (po marksizam) vremenima se opredelila za preletanje na podjednako ostrašćeno stanovište liberalizma, (blanko overenog) demokratizma ili, čak, neoliberalizma. Ali danas se jasno pokazalo da ni te strategije nisu održive kao bezrezervno dosledne. Zato je neophodna jedna *pohvala nedoslednosti*, kako bi rekao još Lešek Kolakovski u jednom veoma lepo napisanom istoimenom eseju.

Nedoslednost u teoriji priznaje mogućnost i, u pojedinim trenucima, nužnost izvesnog uzmicanja, povlačenja. Svet nije savršeno dosledno konstituisan. Slučajnost i greška su njegov nužni i nužno prepoznatljiv deo. Potrebno je znati odstupiti, povući se. Zato je ispraviti grešku, u meri u kojoj je to moguće, zamislivo samo u jednoj defanzivnoj strategiji. Naravno, život ne može biti jedino defanzivno orijentisan, on se uvek, pre ili kasnije pokazuje kao ofanzivno, aktivno, angažovano kretanje, kretanje koje obara prepreke, koje traži uspeh, pa čak i pobedu. Ako to pravilo važi za život, ono važi i za teoriju. Pasivnost i aktivnost su momenti jednog strateškog kretanja u kojem su oni uzajamno uslovljeni. Dugo se verovalo da živimo u svetu optimističnog *status quoa*. Danas ima dovoljno znakova koji nas uveravaju da je to bila samo predsrasuda. Ali, nije više reč o negaciji te predsrasude,

već o njenoj dekonstrukciji. Da bi ova poslednja bila moguća, potrebno je razdelotvoriti *optimizam status quo* po cenu rizika i konzervativnih otpora. A to je, opet, moguće samo u jednom pulsiranju života u kojem su pasivni i aktivni momenti uzajano uslovljeni: fanatična doslednost koja nas gura u jednom pravcu neće nas nikuda odvesti.

### *Zašto ready made nije bljuvotina*

Umetnost koja se, počev od druge polovine XX veka, utemeljila na konceptu (odnosno: konceptima) pokušala je, u prvi mah, da radikalizuje vlastitu inovaciju u poređenju sa pred-konceptualnom umetnošću. Tako se ono što, na prvi pogled, nije umetnost (počev og ready-madea, instalacije, hepeninga itd.) na izvestan način rekontekstualizovalo, tj. unelo u artističku ravan i samim tim podvelo pod umetnost. Centralnu poziciju u tako shvaćenoj umetnosti mogao je imati samo koncept. Ali, postajući umetnost, ne-umetnost unosi zabunu u tradicionalno shvaćenu umetnost, a radikalni konceptualizam na toj zabuni (čuđenju, šoku, fascinaciji) gradi svoju inovativnost ili igra svoju igru. Teškoća i granica ove procedure ogleda se u tome što i sama zabuna može da postane prazna forma, rutinski gest ili ritual koji se panavlja ne donoseći više ništa novo. Dakle, proširivanje polja umetnosti u pravcu ne-umetnosti može samo na izuzetan (svakako ne rutinski) način biti radikalno-inovativno. Da bi konceptualno vođena umetnost i dalje živela kao inovativna, ona mora da uvede neka nova nerila inovacije ili da se odrekne svake inovacije; samo što se to, bez sumnje, ne bi završilo dobro po nju.

Kao što može da se odrekne inovativnog, konceptom vođena umetnost može da se odrekne i estetskog. Sam *ready-mede* po sebi deluje kao dovoljan ili dovoljno uverljuv razlog tog odricanja. Ali, šta uopšte znači odreći se estetskog? Da li to znači odreći se tzv. „lepe umetnosti“? Nije li već futurizam prihvatio *ružno* kao centralnu estetsku kategoriju? Čini se da je pretpostavka da konceptualna umetnost objavljuje kraj estetici puka predrasuda koju su mogli da zagovaraju konceptualni umetnici samo zato što nisu znali šta je zapravo estetsko. I sama uloga *ready-madea* u umetnosti je ono što ne može biti lišeno estetske poenta. Treba, naprosto, imati u vidu činjenicu da ono što se (u umetnosti) ocenjuje kao *ružno* (recimo: klozetska šolja; mada je ona, u isti mah, i dizajnirana, što može da se shvati kao deo

opšte Dišanove/dadaističke ironije) ipak može da poseduje izvesno estetsko značenje, pa i vrednost. Zašto je to moguće? Zato što je u umetnosti jedina van-estetska kategorija kategorija *bljuvotine* (Kant, Derida), a ne kategorija ružnog. Bljuvotina je granični pojam estetike (ukoliko se ona shvata kao teorija „lepe umetnosti"), jer bljuvotina je ono što se jedanput, u nekom drugom obliku, primilo i zatim izbacilo, ali na takav način da više nikad ne može biti primljeno nazad! U tom smislu, ružno (kao uostalom ni lepo!) nije, bar ne nužno, bljuvotina. Ono može da opstane u umetnosti, pa čak može da ima i zapaženu ulogi, a s njime, onda, zapaženu ulogu može da ima i sam ready-made.

Naivno je tumačenje ready-madea koje tvrdi da u njemu nije vidljiva nikakva konceptualna intervencija. Naravno, sam ready-made nije svodiv na već načinjenu stvar (= pisoar), kao što ni neka umetnička instalacija nije svodiva na gomilu đubreta. A ta nesvodivost dolazi otuda što je u svakom preuzimanju (apropriaciji), pa zatim i u ready madeu postoji momenat rekontekstualizacije kao promene značenja u kojoj (promeni) je ugrađena i atristička odluka. Upravo tom odlukom ready-mede prestaje da bude kako upotrebna tako i prometna vrednost, da bi postao artistička/intrinsična vrednost – sviđalo se to nekom ili ne!

### *Spekulativni materijalizam*

Istorijskom materijalizmu je zapala sudbinu *ironičnog* istorijskog ponavljanja: jedanput kao drame drugi put kao farse... Naime, aktuelni neoliberalizam je po drugi put dogođena i izjalovljena suština istorijskog materijalizma. Ako je on prvi put pretrpeo krizu, pa i slom vlastite (eshatološke) spekulacije, drugi put, tj. danas on trpi krizu spekulativne apologije *status quoa*. Njegova materijalna realnost (ili: baza) posle sloma bipolarnog poretka sveta postala je spekulatino-optimistička hiper-realnost. Ako imamo u vidu zemlje koje je neoliberalizam opustošio, onda se pokazuje da kriza ipak nije totalna. Pošto u opstošenosti nema šta da stupi u krizu, onda ostaje činjenica da kriza samo pogađa finansijski još uvek aktivne sredine. U krajnjoj instanci ona pogađa to što su Negri i Hart nazvali imperijom. Na udaru su, dakle, razvijene kapitalističke zemalje i njihovi spekulativno kreditno-finansijski sistemi, pošto na nivou opustošenosti kriza, jednostavno, nema za šta da se uhvati.

Ali, kako se kriza manifestuje u razvijenim sistemima? Ti sistemi se, u njenim okvirima, „otuđuju“ od vlastite proizvodne i materijalne celishodnosti. Ako se nekad proizvodnost mogla da izjednači sa rastom kapitala, ma koliko da je taj rast bio spekulativan, danas se javlja raskol između proizvodnosti i rasta kapitala, a to je raskol koji, bez sumnje, ugrožava rast i kapitala i samih proizvodnih moći. Neoliberalizam ne može predugo da se održi u stanju spekulativne, razmenske “otuđenosti“ od vlastite proizvodne osnove. Njegov bolesni kreditni sistem zahteva *korekcije* koje, videli smo, mogu da koštaju, ako treba, i milijarde dolara. Njih će, svakako, da platiti „noćni čuvar“, sa parama poreskih obveznika... Tako, bar, ta Stvar izgleda kad se u nju pogleda otvorenih očiju. Ali, naravno, time se zadaje smrtni udarac liberalnom konceptu države kao „noćnog čuvara“. Naime, reklo bi se da noćni čuvar niti može niti hoće da se meša u „dnevni“ život individua (što je ipak, samo, ideološki momenat ove liberalne priče), a zatim, a zatim on se ne meša ni u kapital-odnose kao odnose privatne svojine (što je nadmoćni metafizički momenat ove iste liberalne priče kao, prvenstveno, priče o privatno-svojinskim odnosima).

Kapital kao mera vrednosti nečega je sredstvo za to nešto, za nešto drugo, a ne za sebe kao cilj. Dakle, on ne može biti intrinsična vrednost ili vrednost po sebi a da ne unizi ciljeve za koje je sredstvo. Zato samosvrhovita dinamika rasta *spekulativnog* kapitala završava loše po kapitalizam. O tome za šta je kapital sredstvo ne odlučuje samo logika profita. Za to odlučuju, pre svega, demokratske i socijalne ili post-kapitalističke snage u društvu. Sve ostalo vodi u krizu. Ako recimo protesti kao što je bio *Okupirajmo Votergejt* znaju protiv čega jesu, a ne znaju protiv čega nisu, onda je to dobro! Jer, protesti protiv samosvrhovite, intrinsične, narcisoidne, zaslepljene funkcije kapitalizma (koju simboliše Votergejt) nije puka negacija kapital-odnosa u društvu, već pre afirmacija demokratskog odlučivanja o tome čemu će, u društvu i u svetu, da služi rast kapitala.

### *Prazno mesto interferiranja*

Nekad je moglo da se govori o osobeno umetničkim oblicima predstavljanja (predstave, oponašanja, slike) sveta. Na prvi pogled, moglo bi se reći da je danas slika sveta iščezla, da je okončano doba slike sveta. Da je nastalo doba sveta kao slike. Eto zašto je i samo artističko predstavljanje bilo

čega dovedeno je u pitanje. Dovedeno je u pitanje kao „naivno“. A neko bi, čak, ustvrdio da ta Stvar više ne postoji. Najzad, Stvar umetnosti je doskora mogla da izgleda kao upisana u večnost. Sada večnosti više nema. Danas nam umetnost, pre, deluje kao predodređena za efemernost i propadanje... Konačno, slika je uvek bila tipičan oblik (prenosnik) umetničkog predstavljanja. Sada to više nije slučaj. Pokazalo se da su moguće i sasvim drugačije strukture predstavljanja i prenosnika predstavljanja. Naravno, s one strane slike, u tradicionalnom značenju te reči.

U savremenoj umetnosti različite prakse predstavljanja interferiraju, odnosno interaktivno se odnose među sobom i to na najrazličitije načine, tako da u tom kontekstu ideja slike kao sinonoma za privilegovani, reprezentativni oblik predstavljanja postaje skučena i konzervativna. Ukratko: prenaseljen prostor. Nema više *privilegovane* tačke interferencije različitih praksi predstavljanja. Da li to znači da je umetnost izgubila samu sebe? Kao i filozofija. Da se razišla sa samom sobom? Da li je izgubila identitet, tj. istovetnost sa sobom? Ili je, a to se svodi na isto, *izgubila privilegovano mesto*, „presto“ s kojeg se uspostavlja osobeni ili osobeno-artistički oblik predstavljanja koji onda suvereno komunicira s drugim oblicima? Taj gubitak bi mogao da se opiše i kao gubitak usredištenja umetnosti u samoj sebi.

Priča o gubitku autonomije (samozakonitosti) ne samo umetničkog dela, nego i umetničke konstitucije generalno uzev, danas je, u izvesnim elitnim krugovima, veoma popularna. Ali, ona je popularna i kod onih koji oplakuju taj gubitak kao gubitak „prestola“, kao i kod onih koji priželjkuju da se gubitak još produbi, verujući da će time umetnost da se pomiri sa životom, sa simulacionim tehnologijama i sa kulturom. Verujem da su te pozicije podjednako pogrešne, naprosto zato što umetnost koja je utemeljena pre svega na konceptu, na vlastitim „zamislima“, a ne na (vladajućoj) slici sveta, ne može potpuno da izgube svoju samozakonitost. Ona to ne može, a da, pritom, ne izgubi i praktički osobeno sopstvo, ipseitet. Pitanje je, samo, šta se gubi činjenicom da u umetnosti više ne postoji gospodarska, privilegovana tačka interferencije različitih praksi predstavljanja, odnosno da ne postoji jedan, unapred dati, u nekom prenosniku (slika, skulptura) usidreni i zakonodavni oblik predstvljanja.

Da li to znači da umetnost više ne može da se nazove osobenim oblikom reprezentacije, osobenim u odnosu na sve druge, ne-umetničke

oblike? Bez sumnje, *ne*. Osobenost umetnosti nije moguće poreći, a da se, time, ne porekne i ona sama. Pa ipak, to ne znači da takva osobenost postoji kao *unapred dat, esencijalni* oblik predstavljanja (sa svojim nužnim ili obavezujućim prenosnikom). Ne, ona *se* uspostavlja kao estetska pojava upravo kroz učinak interferencije različitih praksi predstavljanja.

Umetnost je, danas to postaje vidljivo, prazno mesto, fikcionalna tačka interferencije različitih (društvenih) praksi. Ali, te interferencije nisu puki „anrho-liberalni" poredak. Njih vodi ili utemeljuje neki artistički koncept. Zato ta fikcionalna tačka, to prazno mesto ima zakonodavnu poziciju u odnosu na druge prakse predstavljanja koje ulaze u igru interferencije. Naravno, ovde je moguće postaviti pitanje: zašto umetnost vođena konceptom ima zakonodavnu poziciju? Zato što su drugi modeli predstavljanja vezani i ispunjeni unapred datim sadržajima i formama. Artistička reprezentacija je jedina koje više ne robuje nalogu poistovećenja sa onim predstavljenim. Umetnički zakonodavni gest je u isti mah intervencija. On je estetska intervencija koja preseca različite ne-estetske interferencije predstavljanja koje joj pristižu iz sveta ili koje ona „otima" svetu. Zato bi umetnost rado htela da bude drugo od onoga što se u njoj predstavlja. To nju čini reprezentativnim oblikom njene neistovetnosti sa sobom.

Dakle, specifično artistička interferencija različitih praksi predstavljanja (počev od umetnosti apropriacije) ne može da se shvati kao još jedan gubitak umetnosti, odnosno kao još jedna njena smrt. Ona ne može da se shvati ni kao potvrda novog instrumentalizma, gde onda nastupa povratak umetnosti njenom izvornom značenju veštine (*techne*, *ars*) koja se ni po čemu ne razlikuje od drugih veština/praksi predstavljanja... Funkcija (tekstualne, dokumentarne itd.) interferencije koju obavlja umetnost nesvodiva je na predmetni nivo interferiranja, lišen refleksivne ili konceptualne intervencije. Baš kao što je funkcija reprezentacije oduvek bila nesvodiva na ono što je u njoj reprezentovano. Umetnost je osobena „tačka", „prazno mesto" u kojem se interferiranje različitih praksi predstavljanja vrši. I samo to interferiranje je, na meta nivou, svojevrsno predstavljanje, prezentacija, zastupanje tih, na predmetnom nivou, raspoloživih praksi predstavljanja.

Prema tome, *nomos* umetnosti nije nešto što se jednostavno raspršuje, gubi unutar interakcije umetničke prakse sa drugim praksama predstavljanja

(mada to tako neki put izgleda kod manje talentovanih umetnika). Još manje je moguće da se ovaj *nomos* „prihefta“ uz neki koncept *služenja*, bilo da je reč o služenju ideologiji, tržištu ili velikim institucijama kulture. Sve u svemu, nema novog instrumentalizma. Tj. ako ga ima, onda u njemu nema umetnosti. Ili, što se svodi na isto, ima pritvorne, patvorene, „slugeranjske“ umetnosti, kako bi – pogađate – rekao Niče! Najhitniji zadatak savremene estetike u tome je da se njoj vrati kritička dimenzija koja bi reafirmisala samozakonito kretanje umetničke intervencije u polju interferencija koje nju dotiču, inteferencija različitih praksi predstavljanja. Upad umetnosti u druge, „tuđe“ oblike predstavljanja ne može da bude nikakvo služenje, kao ni jednostveni gubitak u drugozakonitosti (heteronomiji), jer bi se u tom slučaju izgubila i sama umetnost.

### *Nedokazana izvesnost*

Živimo u dobu hiperprodukcije mahinalnih načela. Manje-više, ona su bezvredna, i daju se lako kršiti. To je njihova pritvornost. A opet, reč je o svetu u kojem ta načela ipak nekako funkcionišu, iako su mahinalna. U odnosu na svet bez načela, bez temelja ili bez središta, razlika postoji. Reklo bi se da je svet lišen načela svet neskrivene bezočnosti. Ili razobručenog nasilja. Bez obzira što su mahinalna načela lišena prave upitnosti, jer predstavljaju uslovnost u kojoj kontingentni odgovori već obesmišljavaju sama pitanja, život bez mahinalnih načela bio bi skoro nepodnošljiv. Time što je, putem metodičke sumnje, antička filozofija potisnula u stranu *mit* i *doxu*, to još nije značilo da se “naivno” i “nekritičko” *osećanje neposredne izvesnosti* koje je bilo imanentno *doxi,* samim tim, izgubilo. To osećanje se ipak održalo kao instrument (mahinalne) produkcije ovih načela koja se, u svom klasičnom obličju, kako je tvrdio Aristotel, *spoznaju sama sobom*.

Nije li, prema tome, svekolika filozofska sumnja učinila samo to da se osećanje neposredne izvesnosti i, zapravo, slepe (dogmatičke) vere – u našem vremenu – samo premestilo iz sfere mita i doxe u sferu navodne spoznaje načela unutar kojih živimo? Štaviše, tako *očuvano*, to slepo osećanje izvesnosti moralo se smatrati utemeljujućim i za svaku drugu vrstu spoznaje, pošto i spoznaja putem dokaza – kako tvrdi 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). U temelju svakog dokazivanja uvek je prisutno ono nedokazano, u što se veruje, tj. sam "verodostojni" temelj i ono "ranije", dakle, Prvo. Čitava povest filozofije je zaista neobična i, bez sumnje, veličanstvena povest naše *nedokazanosti*. Jer svakom dokazivanju prethodi nešto nedokazano: načelnost (prvenstvo, prioritet, bezobzirnost) izvesnog načela. Filozof je svojim pozivom pozvan da to ne-dokazano (konačno) dokaže ili dorekne, ali, u isti mah, on je pozvan i da dokazano liši (definitivnog) dokaza, da ga učini, u odlučujućoj instanci – nedokazanim.

Nije li Hajdegerova priča o smislu i istini bivstvovanja – kakva god da joj se pripiše aksiološka namera – ipak samo jedna epizoda u ovoj veličanstvenoj povesti *nedokazanog*, na čijem pretpostavljenom fonu su, onda, tek moguća sva potonja (uključujući i *postmodernistička*?) dokazivanja?! Da li je ta tužna nedokazanost takoreći ontološki supstrat, kvintesencija svih naših uslovnosti? Nije li, možda, sam čovek kao zaista *nedokazana* racionalna životinja, pa onda i čitava ta strategija plača, u koju je on *bačen*, nedokazano-prva na jedan, ipak, bitno drugačiji način nego što je to slučaj sa uslovnostima klasične ontologije/metafizike? Zaista, prvenstvo bespomoćne uslovnosti (plača) je samo prvenstvo mahinalne *drugosti/razlike*, što bitno obeležava čitavu označiteljsku operaciju uspostavljanja slučajnih, kontingentnih načela. Šta onda znači, kakvu označiteljsku snagu danas nosi u sebi reč *prvo*? To jest: *počelo*, *načelo*, *princip*? Ma koliko nastojali oko "našeg" ili "nečijeg" (semantičkog ili ontološkog) identiteta, ostaje da smo mi/on, ipak, *prvo* usidreni u razmaku i odgodi, u haosu i slučajnom i, konačno, u konačno, graničnom ili smrti, dakle, u sasvim-drugom. Dakle, i naši identiteti su mahinalni. Zato čitavu povest zapadne metafizike, od njenih prvih početaka, obeležava struktura neuspeha, nemoći da se dokaže, iskusi, potvrdi, identifikuje sama *nedokazanost*. Sve u svemu, mi i danas živimo sa nedokazanostima za koje bez predumišljaja verujemo da su savršeno dokazane izvesnosti. Kad ćemo se (mi: ljudski rod) »otarasiti« te goleme iluzije? Možda – nikad.

## *Distorzija smisla*

Ideologija je, između ostalog, oblik distorzije predstava u ljudskim poslovima, pa onda, naravno, i u umetnosti. Drugi oblik takve distorzije je logocentrizam, mada iz pozicije logocentrizma iskrivljenje se vidi kao

nastojanje (ako *treba* i represivno) na pravom ili čak najpravijem. U svakom slučaju, ti oblici su povezani. Videćemo ubrzo *kako*. U ovom trenutku potrebno je reći samo to da se oni ne mogu svesti jedan na drugi. Zato se i kritika ideologije razlikuje od dekonstrukcije logocentrizma. Mada se može reći da je i dekonstrukcija neka vrsta kritike, ipak ona nije, bar ne nužno, kritika *ideologije*.

Kako stvar stoji sa artističkim predstavljanjem? Složenost artističke situacije sastoji se u tome što u njoj predstavljanje može da bude: (1) ideološko, (2) logocentričko, (3) kritičko i (4) dekostruktivno. Koji je smisao ove deobe? Njena polazna tačka je, bez sumnje, neophodnost da se povuče razlika između ideologije i logocentrizma. Naravno, to je razlika između dva oblika artističkog predstavljanja, gde i u jednom i u drugom slučaju postoji (opšta) shema: *a predstavlja b*.

Lako ćemo doći u iskušenje da, za početak, kažemo kako u ideologiji i u logocentrizmu *a* na *pogrešan* način *predstavlja b*. Samo, šta onda znači reč *pogrešno*? Ako je i u ideologiji i u logocentrizmu zaista reč o pogrešnom predstavljanju, onda je sasvim umesno reći i to da ideologija zahteva/traži kritiku, a logocentrizam dekonstrukciju, jer kritika i dekonstrukcija imaju moć ispravljanja grešaka koje se pojavljuju u polju ideologije, odnosno logocentrizma. Reklo bi se, dakle, da one imaju moća da stvari stavljaju na „njihovo mesto“. Greška u predstavljanju (gde imamo odnos: *a predstavlja b*) sastoji se u tome što tu dati elementi, odnosno to *a* i *b*, nisu *na svom mestu*, što su sklone iščašenju, izmeštanju sa „svog mesta“.

Kako kritika i dekonstrukcija ispravljaju ideološko i logocentričko iščašenje ili izmeštanje predstavljanja? One to, bez sumnje, čine na različite načine. Ako je reč o pred-dekostruktivnom shvatanju kritike ideologije, onda treba reći da se ona oduvek držala pojma istine. Nema izobličenja smisla samo i samo onda kada u relaciji predstavljanja to *a* na istinit način *predstavlja b*. (Ovde ostavljamo po strani pitanje da li je to uopšte moguće.) Kritika dešifruje izobličenje predstavljanja, u kome je sam odnos (predstavljanja) podložan ideološkoj heteronomiji. Ali, pred-dekonstruktivna shvatanja kritike su, s eliminacijom ideološke heteronomije, odnosno uklanjanjem te vezanosti predstavljanja uz *drugo* nekog tuđeg (otuđenog) interesa (čime se, onda, stvara distorzija), često odbacivala i sam pojam *drugog* i *drugosti* i tako zaprečivala put od kritike ideologije ka dekonstrukciji logocentrizma. Drugo nije nužno znak heteronomije. Ono

može da bude i znak otvorenosti jedne struture, otvorenosti za jedno istinski-drugo.

Cilj dekonstrukcije, međutim, nije istinito predstavljanje. Njen cilj nije ni to da elemente predstavljanja (to *a* i *b*) smesti na odgovarajuća, istinita ili istinska mesta. Njen cilj je da, pošto su stvari dovedene na svoje mesto, otvori samu tu strukturu za ono što je drugo u njoj i možda od nje. Po dekonstrukciji rečeni elementi mogu da *okupiraju svoje mesto samo kao mesto drugog*. Logocentrizam je uvek težio da izvrši redukciju ove drugosti, ovog alteriteta koji kvari svaku identifikaciju Istog i Istine. Otuda je izgledalo da je logocentrizam podjednako i s podjednakim pravom protivnik svih ideoloških iskrivljenja, kao i (dekonstruktivnog) skretanja od logike Istog ili istinitog prikazivanja. Tako da se po logocentrizmu ideološka insistiranja na heteronomiji inetresa, obzira, nagona i želja, s jedne strane, i dekonstruktivna insistranja na drugosti kao uslovu-mogućnosti same logike Istog, s druge, naprosto – izjednačuju.

Ukratko, ideologija i dekonstrukcija podrazumevaju isto skretanje od Istog. Ali, to je, naravno, samo *prividna* istovetnost. Jer, sama dekonstrukcija, budući da nema nikakvog afiniteta za ideološka skretanja, svedoči nam da to nije tačno. Distorziju koju stvara ideologija, ne legitimiše logocentričku ispravnost. Logocentrizam, pre ili kasnije, svojim represivnim uticajem na životnu dinamiku biva podsticaj za ideološka izobličenja. Zato dekonstrukcija prihvata kritiku ideologije samo pod uslovom da ona nije unapred podložna nekoj logici, recimo, eshato-logici Istog. Kritika ideologije koja se vezuje uz logocentrizam vezuje se uz uslove koji čine ne samo mogućim nego i nužnim ideološko iskrivljenje smisla. Ulogu logocentrizma u ljudskoj istoriji možemo razumeti samo pod uslovom da shvatimo činjenicu da distorziju smisla stvara i sam logocentrizam, odnosno samo apstrahovanje od drugog koje vrši njegova logika Istog i Istine.

Kritika dešifruje ideološko skretanje u drugo, tuđe, otuđeno, u sferu uvek, po definiciji parcijalnih, sebičnih interesa, ali ona ne izlazi na kraj sa logocentričkom distorzijom. Ipak, ona ostavlja dovoljan prostor za dekonstrukciju koja dešifruje Isto kao drugo, kao rasprskavanje istog, ali i kao tiraniju Istog koje po svaku cenu želi da se ustoliči. Po dekonstrukciji vrednost intrinsičnog, samostvrhovitog poistovećenja Istog i Istine *nema* svoju vrednost i nije nikad na „svom mestu“. Onda kada predstavljanje teži najvećoj ili najvišoj adekvatnosti, ono završava u distorziji smisla... Čini se

da kritika ideologije, sama po sebi, nije dovoljno naoružana, nije dovoljno kritična protiv navodne logocentričke „ispravnosti“.

U svakom slučaju, nužno je jasno podvući *razliku* (što ne znači i isključivanje) između kritike ideologije i dekonstrukcije. Ta razlika ne podrazumeva protivurečnost ili uzajamnu negaciju ova dva momenta: kritike i dekonstrukcije. Bar ne nužno. Što znači da kritika *ne mora*, ali *može* da bude dekostruktivna. Kritika ideologije, sama po sebi, to još nije. Ali, i dekonstrukcija ne mora, ali *može* da bude kritika (ideologije). Još preciznije: kritika kao kritika ideologije može da bude pred-dekonstruktivna, ali može i da se odvija paraleno sa dekonstrukcijom, kao i da bude post-dekonstruktivna. Od čega to zavisi?

Ideologija je, rekli smo, iskrivljeno predstavljanje, čak i kada želi da *tačno* re-prezentuje realnu distorziju života. Ona je verovatno najvažniji oblik izobličenja različitih modaliteta ljudskih predstava, uključujući tu i strateški opredeljne interferencije predstava. Ideologija nam često sugeriše hitnost svoje kritike. Međutim, dekonstrukcija se ne bavi, ili bar ne na prvom mestu, kritikom ideoloških izobličenja predstavljanja počev od heteronomnog delovanja etabliranih interesa, obzira, neobuzdanih želja itd. Ona to ne čini naprosto zato što se na prvom mestu bavi kritikom logocentričkih (identitarnih) fiksacija predstavljanja. Prema tome i dekonstrukcija je kritika, samo ne ideološki izvrnutih, iskrivljenih, pritvornih predstava nego previše ispravnih (svedenih, podobnih, uređenih) logocentričkih predstava sveta.

Neko bi, u ovom trenutku, mogao da postavi pitanje: ako ne valja ni iskrivljenost (izvrnutost) ni ispravnost (pravost), šta onda valja? Dekonstruktivni odgovor bi glasio: upravo preteranim (fanatičnim, dogmatičkim, autoritarnim itd.) insistiranjem na ispravnosti ili pravosti, na čistom redu i poretku, na ispravnom identitetu predstavljanja, zastupanja, projekta, na proširenoj (i zapravo suženoj) re-produkciji Istog, na identitarnom usredištenju ili homogenizaciji, pre ili kasnije se dobija iskrivljeni, kontrasvrhoviti, kontraindikativni efekat iza kog se kriju i neki korumpirani interesi i različite prakse distorzije smisla. To je iskustvo svih velikih avangardi u XX veku. Ali, to bi značilo da je dekonstruktivna intervencija uvek otvorena za kritičko dešifrovanje tih neočekivanih, slučajnih ili uvek-mogućih ideoloških skretanja (korupcije, patologije itd.) koja se javljaju u nedrima velikih logocentričkih priča o jedino ispravnom

putu. Kada identitarne logocentričke formacije počnu da pucaju, onda se odmah razobličuju interesne/ideološke sprege i strukture koje su iza navodno *čiste* logike logocentrizma obavljale svoj *prljav* posao...

Ipak, treba reći da sam logocentrizam nije ideologija. On to nije, jer se ne vezuje nužno uz izobličenje predstavljanja koje je, obično, uzrokovano heteronomijom interesa. Ali logocentrizam je na sekundaran način (dakle, ne putem vlastite intencije) usko povezan s (neželjenim) ideološkim efektima (ili: kontra-efektima) vlastitog postava i to naročito u trenutku kada taj postav počinje da puca. Zato se u savremenoj umetnosti (čiji jedan značajan deo je spontano, skoro instinktivno dekonstruktivan, a to znači kritički usmeren prema logocentričkom zatvaranju) kritika ideologije *regularno* pojavljuje kao svojevrsno rašćišćavanje ideoloških, distorzivnih efekata logocentričkog pucanja. Tada se pokazuje da ono što je doskora bilo privilegovana predstava/slika sveta, što nam je govorilo o suštini ili identitetu poretka, sada gubi svoje intrinsično značenje i pokazuje da se iza privida vrednosti po sebi u stvari krije instrumentalna heteronomija, iza logocentričkog uređenja ostaju još samo ideološke ruine.

Iako između ideologije i logocentrizma ne može da se stavi znak jednakosti, ipak, mora se reći da su ta dva „sklopa“ dati kao uzajamno uslovljeni, kao lice i naličje izvesnog života predstava u društvenom životu. Ideologija je distorzija predstavljanja po osnovu interesa, dok je logocentrizam distorzija predstavljanja po osnovu Istine i Istog, odnosno po osnovu onto-teološkog konzervativizma. Naravno, ni interes ni istina nisu stvari kojih možemo u životu da se odreknemo. Prema tome, oni nisu zlo po sebi. Pa ipak, te stvari su podložne praksama koje nas podstiču na kritiku ideologije, odnosno kritiku logocentrizma. Paradoks tih kritika – koji je samo prividan – jeste u tome što one izgledaju *kao da* protivureče jedne drugima. Kritika ideologije želi da ispravi distorziju koju stvara heteronomija interesa, dok kritika logocentrizma želi da razdelotvori, ukine nasilje logosa, odnosno represivnu intrinsičnu aksiologiju istinitog predstavljanja.

## *Prisila identiteta*

U jeziku i govoru logika može, ali i ne mora da se »koristi«. Njeni stavovi su konvencije među konvencijama. Ipak, u njoj ima nečeg *prisilnog*

– zato se njeni osnovnu stavovi često nazivaju *zakoni* – ali ta prisila je ponajpre prisila projektovanja identitetâ ili tautologija (kao logičkih formi) na semantičke sadržaje. Kakva je to prisila? Šta je u njoj prisilno? Ili, šta je u njoj bezuslovno, ako ne i fatalno? O kakvoj god da je prisili reč, ona ne podrazumeva kauzalnu odnos ili uzročno-posledičnu nužnost. Jedan takav odnos-nužnosti naprosto ne postoji u domenu mišljenja. Ništa nas *ne tera* da logično govorimo, mislimo i ponašamo se. To je uvek, samo, naš izbor i, svakako, norma koju prihvatamo. Može se reći samo: onaj koji je u životu rešio da se bavi naukom ili filozofijom češće se opredeljuje za tu vrstu izbora, pa zato neki put i može da misli kako je taj izbor »fatalan«. Ali, on naravno uopšte nije fatalan, već su samo »fatalne« implikacije tog izbora. Naime, ako prihvatimo logiku i zakon identiteta, onda smo »prisiljeni« da sledimo neke konkretne implikacije koje iz toga proizlaze.

Bez sumnje, mi možemo da kažemo da su neki semantički sadržaji pogodniji da se na njih projektuje identitet koji će da simulira »njihovo« logičko utemeljenje i formu. Takav je slučaj sa tzv. *predmetnim svetom* i *svetom prirode*. Ako želimo da identitet, koji je nešto ne-prirodno, odnosno jezički/kulturni artefakt, projektujemo na prirodnu »datost« (sintagma *prirodna datost* bi svedočila da smo tu operaciju projektovanja već obavili, otuda potreba stavljanja znaka navoda na reč *datost*) i ako želimo da rezultat te projekcije bude *prisustvo* prirodne ili supstancijalne istovetnost-sa-sobom nekih entiteta, onda se time pokazuje da tu jezička/logička forma, zapravo, teži da izađe izvan same sebe, izvan svog specifično semantičkog sveta... Pitanje je: da li je takav »iskorak« uopšte dopustiv i, ako jeste, u kojoj meri jeste?

Ako iskorak iz logičko-semantičke imanencije mišljenja nije dopustiv, onda bi ta situacija mogla da se rezimira na sledeći način: nijedna potpuno spoljašnja stvar nikada nije istovetna sa sobom. Istovetnost je forma koja se projektuje na »spoljašnjost«, odnosno na spoljašnje reference mišljenja, stavova, iskustva, znanja, teorija itd. Ta »spoljašnjost« sama po sebi, ne zna za istovetnost sa sobom. Zato i identitet koji se dobija u toj spoljašnjosti, u stvari, nikad nije potpuno istovetan sa sobom. Ono što *jeste* izmiče misaonom, logičko-semantičkom nalogu za poistovećenjem, identifikacijom. Kad nešto identifikujemo, mi to nikad ne dobijamo bez ostatka, jer identifikovanje je uvek i izvesna redukcija, izvesno apstrahuvanje iza koga

ostaje »skriveno« ono neidentično, ostaje izmaknuti smisao, pomereno znanje i tome slično.

Zato je identifikacija nečega u mišljenju uvek uspostavljanje forme koja, kad se ispuni sadržajem, odmah, u isti mah biva izmaknuta sebi samoj, pošto sadržinski uzev misao nikada ne može da se do kraja iscrpi u sebi sa sobom. Svaka pretenzija da se neidentično poravna, unapred je uzaludna ili pogrešna. Prirodno je da stvari ne budu istovetne sa sobom. Ipak, problem je u tome što ukoliko stvari nisu istovetne sa sobom, one, onda, ne mogu da funkcionišu kao stvari, kao pojmovi i kao elementi logičkih operacija. Kako da se reši taj problem? Postoji samo jedan način. Naime, operacija uspostavljanja istovetnosti/identiteta bilo čega je operacija izgradnje jedne *fikcionalne*, idealne, idealizovane stvarnosti, dakle stvarnosti koje u prirodi nema. Zato je i semantika, kao mehanizam projektovanja identiteta na van-jezičku datost, u osnovi vođena teorijom realne fikcije (ili: simulacije realnog), a ne teorijom pune, besprekorne istine. Težnja značenja da pripitomi van-jezičku stvarnost, recimo, *prirodu*, dakle, njena težnja da bude što bliža prirodi, unapred je uzaludna i, zapravo, predstavlja udaljavanje, a ne približavanje prirodi.

U tom smislu bi se moglo reći: *identitarna* logika (= ona koja teži neprikosnovenim identitetima) svih naših institucija, počev od jezika, predstavlja uvredu prirode. Međutim, u jednom drugom obrtu, kulturna težnja za projektovanjem istovetnosti nastavak je prirode *samo drugim sredstvima*. Naime, ona je nastavak prirode na dva načina. Prvo, tako što u svojoj praksi, svojoj teleologiji, stalno osvedočuje činjenicu (koja je *par excellence* činjenica prirode) da nema istovetnosti, da isto/identitet nije moguć, bar ne kao čista datost, da je priroda haos razlika. S druge strane, pošto ljudima stvari *po prirodi stvari* (po običnoj, svakodnevnoj svesti, zdravom razumu itd.) *izgledaju* istovetne sa sobom, pošto se njima *operacija* poistovećenja nameće kao *prirodna* i pasivno data, receptivna operacija, operacija koja dolazi od same prirode, od Sveta br. 1., iz toga onda sledi da performativnost te operacija ljudima nužno *izgleda* kao dobro ukorenjena u prirodi. Pri tom, naravno, taj izgled vara. U istovetnostima nema ničeg nužnog. Pre bi se moglo reći da njima komanduje *nemoguće*. Identitet je ono realno-nemoguće koje, u našim životima postoji kao idealni konstrukt, ali pri tom, ipak, igra veoma važnu ulogu.

## *Protivčinjenično, heterotopijsko i utopijsko u artu*

Estetičar koji bi, danas, hteo da razmišlja o aktuelnim kretanjima u umetnosti nalazi se u prilično neugodnoj situaciji. On je dužan da promišlja jednu prilično kontradiktornu situaciju: smrti umetnosti ili, bar, smrti slike, ali smrti koje u isti mah ima i nema. Umetnost danas živi i umire sa svojom slikom, vizuelnošću, prizorom. Kao što Bog umire sa hegemonijom vlastite religije. Kako je to moguće?

Naime, smrt artističkog prizora, u aktuelnim objavama, otkrivenjima (= apokalipsama), u obrednom žrtvovanju, pustim galerijskim prostorima i, najzad, u institucionalnoj, izlagačkoj praksi predstavlja fatalni uslov-mogućnosti života same umetnosti. Ipak, objava smrti bilo čega, počev od slike (u tradicionalnom smislu), najava je jedne apsolutne hetero-nomije (drug-zakonitosti) kao nekakvog metafizičkog ostatka koji donosi presudu, koji suspenduje jezički obrt u filozofiji, odnosno vraća na prikriveni način savremenu (post-strukturalističku) filozofiju na niske grane izvesne metafizičke uslovnosti. Što je, ipak, nemoguća misija.

Iz toga ćemo lako zaključiti da teza koja glasi *nema smrti slike* (u razdoblju digitalnog, ekranskog, virtuelno-realnog nastupa) povlači nužno za sobom i tezu koja glasi *nema smrti samo-zakonitosti* (*autonomije*) *umetničkog/likovnog dela*. Ipak, da li je to baš tako? U čemu se danas ogleda ova samozakonitost arta? Ako zaista nije moguća smrt autonomije umetnosti, to, ipak, ne znači da danas u praksi nemamo *objave/otkrivenja* te smrti. Očigledno je, naime, da u umetnosti kao prvorazrednoj (= elitnoj) kulturnoj datosti postoji, sada, izvesna institucionalno profilisana praksa koja ritualno objavljuje/potvrđuje smrt/kraj autonomnog umetničkog dela. Umetnost je rad među radovima ili nije ništa.

Tu se, naravno, postavlja pitanje: zašto nije moguća smrt/kraj autonomije likovnog dela, kad se već ta smrt, danas, prilično autoritativno objavljuje? Iz, rekli bismo, pogrešnih uvida! Da li se prostor autonomije arta zaista zatvara? Da li vizuelna umetnost danas gubi svoj heterotopijski i, čak, utopijski prostor da bi potpala pod jednu kodifikaciju koja joj je potpuno tuđa? U svemu je jedno sigurno. Ova kodifikacija, ovo redovno stanje krize seže do onoga što bismo mogli nazvati *modernom demokratizacijom visoke kulture*. Elitizam je, takoreći, postao stvar heteronomne, hijerarhijske, institucionalne, oligarhijsko-demokratske odluke. Kurator je postao šef

umetničkog pogona. Kritički razlozi za vrednovanje visoke, elitne kulture postali su po sebi nepotrebni. Demokratizacija umetnosti je samo podvukla tu paradoksalnu igru punjenja i pražnjenja elitizirane modernosti.

Čak i *mutizam* (tradicionalno ćutljive) likovnosti (ili: onoga specifično slikarskog: slikari uvek znaju šta je to!) bio je svojevremeno *posredovan* izvesnim značenjima koja mu dodeljuju nadležne institucije, od Boga, gospodara, do kupca itd., a ta značenja su (bila) navodno *likovna* značenja. Sada je stvar obrnuta. Usred proliferacije heteronomnog, instrumentalizovanog diskursa, javlja se jedan "mutizam" koji ne dopušta nikakvu reč, jer bi to mogla da bude reč prigovora, otpora, kritike. Sve u svemu, savremenoj artističkoj instituciji kritika nije nimalo potrebna.

Krajnja teza koja ovde može da se zastupa glasi: nema smrti one slike, onog arta koji pruža otpor, koji za sebe traži heterotopjsko ili, čak, utopijsko mesto, koji je, ako treba, čak prećutno kritički orijentisan. Ali, do takvog stava treba tek doći. Recimo, posredstvom jedne avangarde-bez-avangarde. Polazna tačka bi bila tvrdnja koja glasi: nema smrti u slikovnom jeziku ili jeziku slikovnog. Naime, u kulturi u kojoj se dogodio (poststrukturalistički, postmoderni) *jezički obrt*, naprosto, nema više logocentrički osigurane smrti/kraja, nema žrtvenih obreda, nema progresizma i ekskluzivizma, nema eshatologije i apokalipse, a to, konačno, znači da nema ni smrti artističkog prizora. Svega toga nema u nekom konstitutivnom, zakonodavnom ili, ako hoćete, onto-teološkom smislu. Mada, naravno, u praksi ta Stvar – postoji. Dekonstrukcija bi trebalo da bude gest koji teži da umetniku, u pogledu mogućeg, podari izvesnu lucidnost. Ubuduće, umetnik bi trebalo da zna da on, zapravo, radi kao arhivar, u jednoj arhivi koja nije od juče, koja, nužno, ima daleki nadindividualni smisao, koja ima svoju postfilozofiju, ali koja u svom polju radi sa osobenom svešću o vlastitoj odgovornosti, odgovornosti za ono što je u svetu moguće, drugo, protivčinjeničko, heterotopijsko ili utopijsko.

### *Nedosežnost konkretnog*

Apstrahovanje je procedura koja, ako je verovati Aristotelu, može da se shvati na bar dva, bitno različita načina: jednom kao *sabiranje* sličnih momenata, a drugi put kao *oduzimanje* nesličnih. Dobar primer za prvi oblik apstrahovanja je stvaranje filozofskih sklopova, pa i čitavih sistema. Možda

nam najbolji primer za apstrahovanje-kao-oduzimanje nudi nam matematika. Sve u svemu, po Aristotelu je apstraktno ono čime se bave i filozofija i matematika, s tim što one to čine na prilično različit način. Ali, šta bi onda bilo konkretno? I da li ono uopšte i postoji? Da li je konkretno, naprosto, pojedinačna stvar, ono što je uočljivo, što se vidi; recimo: konj nasuprot konjstva? I da li je konkretno nešto potpuno suprotno apstraktnom, odnosno ono što jeste pre svakog apstrahovanja, na čemu još nemamo učinak apstrahovanja, ni putem sabiranja ni putem oduzimanja? Nije li *konkretno*, dakle, izvesna neposrednost, datost koja nije posredovana ni sabiranjem ni oduzimanjem, nikakvom spekulacijom, nikakvim filozofiranjem ili duhotvorstvom?

Hegel je govorio o konkretno-opštem. Dakle, o sabiranju, o opštem koje nije apstraktno već je, upravo, konkretno. U opštem (ili u Pojmu) ono konkretno (= neposredno) u isti mah je ukinuto i sačuvano na višem stupnju. Ta hegelovska misao može da se iskaže i ovako: konkretno je dato na samom početku, kao ono prvo, koje sa svoje strane postaje prazno-apstraktno ako nije posredovano procesom uopštavanja. Ipak, to prvo je prvobitna izvesnost, a zatim sledi, sabiranje ili oduzimanje, matematika i filozofija, odnosno postupci koji na višem/apstraktnom stupnju ipak čuvaju ovu početnu konkretnost.

Ipak, da bi mišljenje moglo u sebi da čuva konkretnost ono mora da zna šta u sebi čuva, odnosno da zna šta je konkretno u njegovom početnom, elementarnom, neposrednom obliku (ako takvog ima). Pri tom, jedno je sigurno: konkretno je ono što se, kao takvo, *neposredno* ima ili, u protivnom, nije ništa. Konkretno je neposrednost pre svakog sabiranja i oduzimanja. Dakle, konkretno je izvesnost o konkretnom koja prethodi svakom sabiranju i oduzimanju. Već tu se profiliše jedna mala teškoća u razumevanju konkretnog. Ukoliko je ono uvek neka izvesnost *o* konkretnom, zar onda, već tu, nemamo jedno sabiranje konkretnog i izvesnosti (o konkretnom)? Zar već tu nemamo jednu refleksiju? Zar nam se samo to sabiranje stvari i izvesnosti o njoj ne nudi već kao izvesna apstraktnost?

Nije li konkretno čak i u svom najelementarnijem, početnom obliku jedno konkretno-opšte (opšte: jer ga ima dva: konkretno po sebi i konkretno za izvesnost)? Ako bismo hteli da izbegnemo ovu teškoću, onda bismo morali da kažemo sledeće: konkretno je ono što *po sebi* ili *kao takvo* postoji pre pre svake izvesnosti *o* njemu. Bez sumnje, to je kantovsko rešenje.

Konkretno je ono uvek drugo, nedosežno, nespoznatljivo... I ono je, zapravo, sve drugo samo ne neposredno postojanje stvari, ljudi, događaja i entiteta u svom identitetu ili istovetnosti sa sobom. A sve drugo je zato što takvog identiteta, naprosto, nema. On može samo da se pripiše kao apstrakcija. Ljudi stvarima pripisuju to da su stvari i ljudima da su ljudi, a svetu da je Svet., Zato mi ne znamo šta je konkretno pre ovog pripisivanja. Kant je imao iluziju da je konkretno moguće „naći" na nivou fenomena, odnosno u iskustvu. Ali, pokazalo se da svaka (metafizička) pretpostavka kad se premesti iz transcendentne u dobro učvršćenu transcendentalanu ravan i dalje ostaje (metafizička) pretpostavka.

Pokazalo se da filozofija nije znanje oslobođeno od svih metafizičkih i aksioloških pretpostavki. Ona nije „neutralno", „objektivno" i „nepristrasno" *episteme*, jer takvo episteme ne postoji nigde, pa ni u njoj. Pošto je svako *episteme* uvek „uprljano" nekim neprijavljenim pretpostavkama, može li se, onda, za filozofiju reći da je još bilo kakvo *znanje*? Bez sumnje, filozofija je uvek na neki način brinula o znanju i ne samo u okviru discipline koje se nazivala *epistemologija*. Da li, onda, može da se kaže da je filozofija ne-znanje koje brine o znanju, o konkretnom znanju, o njegovim eksplicitnim ili implicitnim pretpostavkama? Ili: filozofija brine o prisustvu i uvođenju pretpostavki u znanje, za razliku od nauke, religije, ideologije itd., a da, pri tom, sama ne zastupa nikakvo znanje? Međutim, ako u filozofiji ipak ima nekog znanje, to je onda znanje koje proizlazi iz njene brige o spoljašnjim znanjima, onim koja nisu filozofska? Pri tom, filozofija ne samo što brine o ne-filozofskim znanjima, već brine i o onim filozofskim znanjima u koje je izvesna briga o znanju već ugrađena. Dakle, filozofija nije samo ne-znanje koje brine o znanju nego je i briga o znanju koje brine o sebi, filozofiji, kao istorijski datom sledu raznolikih briga o znanju. Iz toga sledi da filozofija malo šta može da uradi bez poznavanja svoje istorije. Bez tog poznavanja ona, naime, lako zapada u naivnost, u naivno ponavljanje nekih pretpostavki koje su, u nekim drugim filozofskim kontekstima, već bile ispitivane...

Ali, za filozofiju je problem to što nema čistog polazišta, nema radikalnog početka, mesta očišćenog od svih „prljavih" pretpostavki znanja, s kojeg bi, onda, briga o (bilo kom) znanju bila garantovano efikasna, odnosno ideološki, metafizički i aksiološki „neutralna". Takvu poziciju ne može sebi da osigura ni jedna filozofija, pa čak ni ona koja se, pomalo neodređeno, više decenija unazad naziva *analitičkom*. Zato je, generalno

uzev, opravdano reći da filozofija nije ne-znanje, da nije metafizički „čista“, „neutralna“ pretpostavka ili polazna tačka za brigu o znanju, već da je uvek već neko znanje, znanju o znanju, odnosno da je uvek „uprljana“ nekim pretpostavkama koje nužno imaju metafizičko obeležje. Ukratko: nema filozofije bez znanja. Ali to znanje nije znanje o konkretnom, pa ni konkretno-opštem. Filozofija je, samo, znanje koje brine o znanju. Zato ona ne može ni da se „očisti“ od pretpostavke svog prethodnog znanja, ali može da „vodi brigu“ o manama i vrlinama vlastitog procesa. Filozofsko znanje je skup pretpostavki (pošto nema bespretpostavnog znanja) koje, onda kada se smatraju samorazumljivom polaznom tačkom brige o znanju, predstavljaju, u stvari, dogme.

### *Besciljna aksiomatika*

Izlaganje nekoliko aksioma umesto razvijenog teksta sugeriše ideju da u tekstu, ma koliko dosledno on sledio trag svoje namere, zapravo, ništa ne bi bilo definitivno rešeno. Jer šta je aksiom (grč. *axioma* – ugled, autoritet sam po sebi, istina koju je nepotrebno dokazivati) drugo do sušta nemoć ili nemogućnost da se u tekstu sama Stvar teksta dokaže ili dorekne s punom izvesnošću ili očevidnošću. U nedostatku metafizičke izvesnosti, koja bi nas definitivno informisala o tome *kako je danas moguća filozofija*, ovde se pojavljuju izvesni aksiomi koji nemaju pretenziju da bilo šta definitivno zaključe, već se postavljaju, takoreći, na početak mišljenja, kao zamisli koje tek treba ispitati. Međutim, i na kraju svakog teksta nemamo kraj nego početak. I naravno, ne početak kraja nego početak početka. Večitog počinjanja. Filozofije su filozofije radikalnog početka koji se sastoji u večitom ponovnom počinjanju. Početak je počelo, načelo, aksiom koji ne prestaje. Tako da se aksiomi uvek umnožavaju, rasipaju, uzalud pokušavaju da definišu igru rAzlike u koju smo bačeni. Ono što možemo da imamo, to su, samo, *zabrinuti* aksiomi koji nas pozivaju na promišljanje rAzlike, bez nade da će se tom Procesu naći konačna tačka. Zašto je to tako?

(a) Zato što mišljenje rAzlike niti gradi niti ruši kule od karata, računajući da su kule od karata konstrukcije ovog Sveta koji je u nama i oko nas. Mi ne znamo kuda taj brod plovi. Ne znamo kakav je njegov smisao ili njegov pravac. Ne znamo šta znače njegova lutanja. Konstrukcije/kule u kojima (donkihotski?) živimo samo su greške koje nemaju lice, jer su ono

što je upravo pogrešno (makar i minimalno) na svakom licu. Svet je greška koja se može ispraviti samo drugom greškom i koja se, dakle, koja se ne da ispraviti. Greška lišena komplementarne ispravnosti.

(b) Svojom intervencijom rAzlika vrši samo dekonstrukciju metafizičkih obeležja svake kule od karata. Život je konstrukcija, tj. kula od karata i raskid s njenom konstrukcijom. A taj raskid je započeo još pre same gradnje! Dekonstrukcija samo naglašava intrinsični karakter ovog raskida.

(c) Budući da su kako naše mišljenje tako i naš jezik nužno apstraktnog, metafizičkog obeležja, pošto teže da *srede* ono što se ne da srediti, što je uvek-drugo, a neki put i sasvim-drugo, iz toga proizlazi činjenica da mišljenju rAzlike preostaje samo da dekonstruiše matafiziku posredstvom ili pomoću same metafizike; svet je greška; on u osnovi, temlju, suštini nije ništa drugo do – ortografska greška!

(d) Mišljenje rAzlike koristi metafiziku kao sredstvo koje je upereno protiv metafizike kao cilja; zato je ono svojevrsna implicitna kritika metafizike koja u logocentričkoj kuli od karata raskriljuje to što je u njoj heterotopijsko, dakle, izvestan prostor/vreme u kojem se razastire rAzlika;

(e) Dekonstruktivna intervencija nema kraja; jer u njoj *nema kraja kraju* (koristim ovde jedan izraz iz *Filosofije palanke* Radomira Konstantinovića); svaki kraj je privremen, prolazan, trošan; utopija dovršenog i dovršenosti pripada metafizici, a ne mišljenju rAzlike; mišljenje rAzlike je mišljenje trošnog i same trošnosti. Ali mišljenje dorečenosti je opsesivno obeležje ljudskog mozga.

(f) Iz svega rečenog može da se saključi da je napetost između metafizičkog mišljenja i mišljenja rAzlike trajna. Ona je trajno *prisutna* i u samoj dekonstrukciji zato što mišljenje rAzlike instrumentalizuje metafiziku, ali, ipak, kao sredstvo koje je upereno protiv sebe (metafizike) kao cilja. Trajnost te napetosti upućuje na pomisao da nema „pomirenja“ između mišljenja Istog i mišljenja rAzlike. Takvo jedno pomirenje nije moguće, kao što nije moguće i poništenje te (još uvek metafizičke) opozicije. Postoji jedno *nemoguće* koje kao duh, sablast ili bauk opseda i metafiziku i dekonstrukciju, pa na kraju i sam njihov odnos. Ali, to samo još jednom potvrđuje Deridinu hipotezu o odgovornosti koja je odgovornost pred nemogućim. Zato se nećemo lako „otarasiti“ ni metafizike ni dekonstrukcije. Nemamo razloga da se „bojimo“: dugo će još dekonstruktivne sablasti da opsedaju naše mišljenje.

## *Moć i nemoć analogije*

Moderni umetnik, kao i svaki drugi, samo na izošteniji način, stvara putem slobodne i produktivne uobrazilje. Materjal te uobrazilje su slike ili predstave sveta. Nema radikalnog početka u umetnosti, kao ni u filozofiji. Postoji samo simulacija radikalnog početka: belo platno ili nespisan list papira. Umetnička uobrazilja, mašta, fantazija, fantazma, opsena, sanjarija, iluzija itd., uvek već nekako *tumači* predstave sveta (čak i kada je to samo svet linija i boja) težeći, pri tom, izvesnoj »originalnosti«. Ali, šta je *originalnost*? Da li je to oponašanje genija prirode? Dakle, onog genija koji se, obično, pririsuje samoj prirodi? Nije li to, suptilna varijanta stare mimetičke teorije koja, jednostavno, cilja na podražavanje (»genijalne«) prirode, računajući s time da priroda voli da se skriva, pa kad umetnik uspe da pronikne u nju, samo podražavanje postaje izvorno, originilano ili, što se svodi na isto, saglasno sa izvornim/originalnim. Alternativa tom shvatanju glasi: originalnost je čista kreacija (kreacija *ex nihilo*) umetnika-genija? Savremeno kretanje umetnosti nas razuverava: nije u pitanju ni jedno ni drugo!

Naime, originalnost je ono *novo* koje niti oponaša genijalnost prirode niti sledi intencije umetnika-genija za koje se, često, kaže da nastaju *ex nihilo*. Pa ipak, za originalnost se može reći, ma koliko to izgledalo paradoksalno, da uvek predstavlja izvesnu sintezu oponašanja i kreacije. I *ready made* je takva sinteza. Novo je uvek diferencijalno novo. Jer, naprosto, nema *apsolutno novog*, kao, uostalom, što nema ni aposlutno izvornog (starog, tradicionalnog). Toga bar u umetnosti i filozofiji nema. Zato je originalno uvek inovacija na fonu re-prezentacije: novo, diferencijalno inovirano i preusmereno tumačenje datog oponašanja/predstavljanja ili, ako hoćete, *mimesisa*. Ili preuzimanja, apropriacije.

Novo ne nastaje iz ničega pošto je njegov smisao oblikovan uvek za-razliku-od nečeg drugog. Originalnost je ili diferencijalna ili nije ništa. Van toga ona bi bila puka iluzija. Zato inovacija u predstavljanju ili re-prezentaciji suspenduje svaku referencu na ono uvreženo, prisutno, fiksirano, ali to čini putem tumačenja koje doslovnosti prisutnog nidi prenosni, metaforički ili metonimijski smisao. Originalno/novo, dakle, u

predstavljanju preokreće utvrđenu hijerarhiju oponašanja koje traga za Istim ili, bar, sličnim. Novo predstavljanje je, uvek, ono koje pokreće neslično u oponašanju, neslično koje je svojim iznenađujućim obrtom u stanju da postane događaj. Originalnost dakle polazi od datog matarijala naših predstava, od (naše) *slike sveta*. Kant u predstavama vidi privilegovani trag/mig prirode čiju poruku/pismo jedino genij uspeva da dešifruje. Originalnost putem uobrazilje podvrgava prirodu metaforizaciji ili estetskoj sublimaciji koja je, u isti mah, data kao izvesno samotumačenje. Preme tome, originalno umetničko delo nam ne nudi samo nešto novo nego novo-zajedno-sa-starim, odnosno ono nam nudi diferencijalni smisao novog, a ne njegov nastanak iz ničega.

Međutim, ono staro u novom, ukoliko je materijal pasivne re-prezentacije, nema za pojam *originalnosti* nikakav *odlučujući* smisao. Ono novo, dakle, produktivna uobrazilja odlučuje o smislu tog diferencijalnog spoja starog-i-novog. Zato je Kant izričiti protivnik klasične ideje podražavanja koja u onom starom/izvornom (ili: u originalu prirode, prirodnog poretka, date predmetnosti itd.) vidi privilegovanu referencu. Ta ideja je od samog početka pretrpela neuspeh. U čemu se, zapravo, sastoji ovaj neuspeh? Podražavanje je u klasičnoj zamisli re-prezentacija koja se nužno udaljava od prisutnog, datog, od onog što se obično naziva *priroda*. Platon je osuđivao podražavanje prirode kao udaljavanje od suštine, budući da je i sama priroda već svojevrsno podražavanje onog suštinskog, dakle, izvesnih ideja. Međutim, toj osudi podražavanja i, zapravo, same umetnosti doskočilo je klasično verovanje umetnika da originalnim (= izvornim) podražavanjem prirode umetnik ipak može indirektno da se približi suštini. Iako na prvi pogled neposredni, striktni, mehanički *mimesis* ne uspeva da se približi istini, već se, pre, od nje udaljava, ipak, originalni, inovativni *mimesis* uspeva nekako, često i posredstvom konvencija, da se primakne istini. A originalni mimesis je onaj kojim komanduje neslično, a ne slično.

Kant je, očigledno, odbacio ideju neposrednog, mehaničkog podražavanja, ali u isti mah je uvideo da je originalni, kreativni, inovativni, diferencijalni *mimesis* moguć. A da bi on bio moguć, potrebno je da bude vođen slobodnom produktivnošću umetničke uobrazilje. Sve što u obliku predstava (re-prezentacija) dobijamo od prirode/iskustva mora da se temeljno preradi u skladu sa slobodnom uobraziljom koju Kant shvata kao *moć opažanja a priori*, tako da rezultat, tj. umetničko delo nema nikakav i

pogotovo ne pasivno-podražavajući odnos sa onim predstavljenim ili prisutnim u datoj slici sveta. Odbijajući teoriju *mimesisa* prirode shvaćene kao *natura naturata*, Kant je odbacio tradicionalnu metafiziku prisustva, bilo da se njena privilegovana uloga potvrđuje pomoću neposrednog ili posrednog, mehaničkog ili inovativnog *mimesisa*. Ipak, on je ideju inovativnog *mimesisa* sačuvao, ali nju nije vezao uz odnos prema prirodi shvaćenoj kao *natura naturata*, već kao *natura naturans*. On je verovao u kreativnost, odnosno spontanu genijalnost prirode.

Time se Kant sačuvao od "opasnosti" da se njegov raskid sa klasičnim *mimesisom* shvati kao potvrda modernog shvatanja o *apsolutnoj* samozakonitosti umetnosti, shvatanja po kome se ta samozakonitost osvedočuje kao stvaranje *ex nihilo*. Odnosno, kao apsolutni raskid sa svakim *mimesisom*. Za pisca *Kritike moći suđenja* kreativni *mimesis* je oblik analogije unutar koje produktivna uobrazilja uspostavlja diferencijalni status svoje originalnosti. Kant s pravom nije mogao da do kraja (= fihteanski) prihvati modernu metafiziku subjektivnosti (u filozofiji se to definiše kao *subjektivni idealizam*). Najzad, apsolutizacija samozakonitosti (moderne) umetnosti nije bila moguća iz više razloga, a među njima se ističe onaj po kojem bi takva apsolutizacija nužno vodila u jednu onto-teološku hiperbolizaciju kreativne subjektivnosti, kojoj će, svakako, filozofski bliži biti Fihte i pozni Šelig, Šeler itd. Kantu je bilo nezamislivo da u središte svog sistema stavi izvesno estetsko-subjektivno božanstvo, tj. da raskid sa metafizikom prisustva finalizuje u jednoj metafizici estetske samoprisutnosti-samosvojnosti-samovolje. Iz svega toga sledi da je on zauzeo neko srednje rešenje između pasivnog podražavanja i apsolutne kreativnosti uobrazilje. O kakvom srednjem rešenju je reč?

Videli smo već da je Kant, raskidajući sa klasičnim *mimesisom* (koji referencijalno privileguje svoj objekt: prorodu), ipak sačuvao vezu s prirodom unutar jednog *mimesisa* koji se odnosi samo na njenu kreativni spontanitet ili genijalnost. Ukratko, produktivna uobrazilja je produktivna po analogiji sa estetskom produktivnošću prirode i, zatim, sa svakom drugom estetskom produktivnošću. Oponašajući drugog umetnika, početnik može da nađe podsticaj u geniju drugog umetnika za razvitak sopstvenog talenta. Zato, sam genij prirode nije nikakvo božanstvo, već deo jednog lanca uslovljavanja. Neko bi rekao da je Dišan genij prirode video u veštačkom/dizajniranom realitetu jednog pisoara, imenujući ga, zatim,

umetničkim delom, tj. "Fontanom"... Ako se prisetimo da je genij prirode, zapravo, genij lepog, tj. svrhovitosti bez svrhe, onda će biti lakše razumljivo što povod/inspiraciju za produktivnu uobrazilju umetnik može da nađe svuda ili bilo gde, a ne samo u prirodi u užem smislu.

Ipak, Kant je smatrao da priroda preko umetnosti, koja je oslobođena robovanju klasičnim nalozima, može da se savije/previje i vrati sebi, da bi, tako, potvrdila vlastitu središnju poziciju u svakoj teoriji stvaranja. Odbacujući klasičnu teoriju *mimesisa*, čije referencijalno uporište je u objektima prirode, Kant afirmiše slobodnu/produktivnu uobrazilju umetnosti koja, međutim, nije apsolut jer je ograničena nalozima razuma. Po njemu se, naravno (ili: prirodno), genij prirode ravna prema zakonitosti razuma (koja /zakonitost/ je prirodi propisana). Da li se time, u stvari, vraćamo klasičnoj teoriji *mimesisa*, odnosno onome što stoji u njenoj pozadini, izvesnoj *metafizici prisustva*? Drugim rečima, nije li Kant svojom s jedne strane suženom, a s druge proširenom teorijom *mimesisa*, omogućio samo da *priroda* svoju prisutnost savije/previje kako bi se preko slobodnog *mismesisa* umetnosti vratila sebe, dakle, svojoj time samo još jednom potvrđenoj, središnjoj – prisutnosti? Odnosno: logocentričkoj metafizici prisutva?

To je Deridino mišljenje. I imajući u vidu glavni, dakle, filozofski interes Kantovih meditacija, takvo tumačenje je sasvim korektno. Pa ipak, Kantova misao se u mnogim kritičnim tačkama (simpromalno) nudi jednom drugačijem, upravo dekonstruktivnom tumačenju. I sam Derida nagoveštava tu mogućnost onda kada iza onto-teološkog humanizma i opskurantizma učitava strukturu i genezu jednog *ekonomimezisa*. Ja ću, ovde, da sledim taj trag, insistirajući, najpre, na dekonstruktivnim implikacijama Kantove teorije genija, koja, opet, prikriva jednu teoriju *mimesisa* prirode ukoliko je ova shvaćena kao *natura naturans*. Zašto je Kant odbacio klasični *mimesis* zarad ovog "novokomponovanog", koje, međutim, nije imao hrabrosti ni da prizna/imenuje kao *mimesis*? Nas ovde ne zanima genealogija kritičkog odnosa prema *mimesisu*, koja počinje još sa Platonom. Kantovi ključni obziri su morali biti teorijski, ali teorijski ukoliko teorija ne baca pogled samo na prirodu nego i na ono *veštačko* (to je Kantova reč), dakle, na praksu umetnosti. *Mimesis* je odnos analogije. Zašto imamo analogiju umetnosti sa tom *natura naturans*, a ne sa *natura naturata*?

Pogledajmo, najpre, kako Kant shvata ovu analogiju. Analogija (ili simbolički: a / b = c / d) jeste, u stvari, potpuna sličnost dva odnosa između potpuno različitih stvari (v. *Prolegomenu za svaku buduću metafiziku*, par. 58). Ipak, potpuna sličnost nije istovetnost, tako da znak jednakosti (=) u simboličkom prikazu analogije važi samo pod uslovom da se *potpuna sličnost* shvati kao odnos u kojem je ono različito zanemareno i zanemarljivo. Analogija je, dakle, zanemarivanje razlike. Još bolje: ona je poistovećenje (uspostavljanje jednakosti, identiteta) dva odnosa kad se među njima zanemari nesvodiva razlika. Odakle dolazi ta razlika? Bez sumnje, od potpuno različitih stvari (a, b, c, d) čiji odnosi se porede. Sada se postavlja pitanje: koji odnosi su u igri onda kada se uspostavlja analogija između prirode i umetnosti? Ili: koji je to odnos u kojem umetnost teži da bude ista kao i priroda u svom odnosu? To su odnosi prema lepom. Dakle, a / b = c / d u tom slučaju znači: odnos prirode prema prirodnoj lepoti jednak je odnosu umetnosti prema umetničkoj lepoti.

Savremena umetnost je objavila kraj tom odnosu. Da li s pravom? Mnoge stvari su se umetnule u odnos između prirode i umetnosti. Pre svega, tu je veštački, dizajnirani svet. Zatim, tu je ružno koje nam govori da ne postoji samo dizajnirani svet. Ako je nekad izgledalo da ružno nema pravo pristupa u umetnost, to je, sada, revidirano. Ali, naravno, umetnost je izgubila i svoj radikalni početak, svoje stvaranje *ex nihilo*. I zapravo, svoju modernost. Pa onda, šta je u stvari ostalo? Ostao je samo događaj drugog. Dakle, ono nepredvidljivo. Ali, nepredvidljivo koje nadolazi, a da, pri tom, ne destrira analoške odnose u svetu. Umetnost je događaj, ne i destrukcija. Samo, umetnost danas ima razloga da se „ljuti“ na svet koji njenu tačku gledišta ne želi da razume. Ta „ljutnja“ je traganje za drugim mestom, za savremenim topološkim izmeštanjem iz sveta, takoreći „otuđenjem“, tj. heterotopijom ili utopijom umetnosti.

## *Nenasilna umnost*

Danas živimo unutar jednog procesa koji sve više uzima maha, postaje globalna tendencija i koji nalaže jedinstvenu formalno-pravnu regulaciju i političko i ekonomsko ograničenje suverenosti zemalja u Globalnom selu. U čije ime, u ime kog Subjekta se to događa? Naravno,

ukoliko se pitanje suverenosti posmatra samo kao političko i ekonomsko (ne i kao pravno) pitanje, onda će njeno ograničenje uvek i nužno da se shvata kao dokaz spoljašnje hegemonije i ništa više od tog. To bi, drugim rečima, bio dokaz spoljašnje predominacije neke moći, hegemonog poretka Imeprije... Nema sumnje da, danas, politički gledano, u svetu postoji izvesna globalna ekonomsko-politička hegemonija, s kojom se lokalne hegemonije ne konfrontiraju otvoreno. Ipak, ideja ograničene suverenosti u Globalnom selu se ne može *svesti* na tu hegemoniju, jer je ona ipak složenija.

Evo nekoliko reči o toj složenosti. Na prvi (ideološki) pogled, reklo bi se da je osnovni zadatak ekonomski vođene politike ili politički vođene ekonomije sa stanovišta globalizacije to da se pacifikuju sukobi, odnosno da nasilje između "suverenih" država i unutar njih podvede pod pravnu regulaciju Globalnog sela. Međutim, to je izgled koji vara. Jer, koliko ima istine u tako shvaćenom globalnom preocesu, toliko u njemu ima i ideologije. Paradoks ove istine-kao-ideologije odvija se na relaciji između ciljeva i sredstava. Naime, ona pravno-globalizujuća tendenciji koja se danas u svetu probija kao *normativno* dominantna često se obezbeđuje sredstvima nasilja, represije, rata, dakle, sredstvima koja s *pravom* nemaju nikakve veze. Naravno, tu se otvara prostor za najrazličitije ideološke manipulacije sa stanovišta logike Moći.

Pa ipak, neki teoretičari su taj proces nazvali *krajem politike* ili, bar, *krajem velike politike*, one koja se rukovodi idejom *rata*. I zaista, Drugi svetski rat je bio poslednji istorijski slučaj kada su se ne samo velike sile nego i sve zemlje u svetu ponašale u skladu s načelom svoje potpune suverenosti. Kraj politike/rata, ipak, danas ne isključuje ozbiljne recidive i odstupanja od globalizujućeg pravnog idealizma. *Uzurpacija* nasilja, odnosno politike-rata, od strane velike suverene Moći još uvek je realna ili realno moguća istorijska kategorija. Zaustaviti tu uzurpaciju na lokalnom palanu je lako moguće. To zaustavljanje se, najpre, vrši deklaracijama i pretnjama, a zatim i nasiljem. Kad su u pitanju manje moćne zemlje one se u sudnjoj instanci zaustavljaju intervencijom ili ratom protiv rata. Paradoks situacije je to što upravo rat protiv rata (koji je još uvek *rat*!) može da posluži i za uzurpaciju velike politike, one koja se motiviše "geo-strateškim interesima" i legitimiše ideološkim frazama. Ali, i to je veoma ograničen prostor: jer *ratom* treba dati povod za *rat protiv rata*. Taj povod se danas

otkriva u građanskom ratu, odnosno u unutrašnjem konfliktu koji se spolja podstiče.

Nasilje prevazilazi svaki čovekov pokušaj da ga ukroti, savlada ili nadzire. Kada jednom počne, a ono je uvek već započelo (ono je samo Počelo?), onda više nije jasno kako ga je moguće *zaustaviti*. Najveći je problem, bar za drevnog čoveka, bio problem *nezaustavljivosti* nasilja. Kada jednom *krene*, nasilje se osvetom ili odmazdom stalno uvećava ne nameravajući da se smiri sve dok njegov objekt ne bude potpuno uništen. Ako je prepušteno samo sebi, nasilje je namenjeno lošoj beskonačnosti (samo)uništenja...

Nasiljem čovek može da, sebi, priušti neku korist ili neko dobro. Hoće li ta korist/dobro ikada da bude *umna*? Reklo bi se: um nije moguće zadobiti nasiljem. To se čini kao nekakav zakon. Početak uma može biti samo u njemu samom. To je njegova samo-zakonitost usmerena na bilo šta spoljašnje ili drugo-zakonito. Čak i da se ne dobija sredstvima nasilja, um tim sredstvima može da se poništi još pre nego što je i nastao. Zato on mora sebi da osigura (uvek nesigurni) prostor samo-zakonitosti, autonomije. A to znači da mora da osigura i formativnu snagu samozakonitosti. Umni govor je Zakon u osiguranom prostoru! A to je, upravo, prostor produbljen negacijom prvobitne negacije, tj. heteronomije sveta. Na taj način da bi umni diskurs uopšte mogao da se pojavi, on se javlja na fonu izvesnog "negativiteta usred onoga što ga negira". U stvari, taj umirujući "negativitet" je ili sam um ili neka druga moć, izvan njega, koja mu nudi jemstvo pacifikovanog prostora, "duhovnog mira" i možda čak prostor izvesne ideološke zbrinutosti. Smo što, avaj, sve to ima i svoju *granicu*.

### *Nula i jedan*

Po nekim filozofima nula je broj koji pripada pojmu „neistovetnog sa sobom". Pošto nula nema ekstenziju (ne poziva se na *ništa* ili se poziva na *ništa*), ona ne može da se odnosi na bilo šta što je nešto, što ima identitet *nečega*. Drugim rečima, nema *entiteta* (= onoga što jeste) koji se zove nula. Nula ne može da se odnosi na bilo kakvo *jeste* jer bi, u tom slučaju, identitet tog „jeste" bio to da ono *nije*, da je ništa, tj. neistinito, neistovetno sa sobom ili neidentitet. U tom načinu razmišljanja, očigledno, nula ima ulogu da reprezentuje pojam neistinitog, pa se u logici tako i upotrebljava. Čini se da

je nula broj koji je nekompatibilian sa samim sobom kao brojem. U njoj (nuli) nema šta da se izbroji. A logički gledano *p/p* (*p* je nekompatibilno sa samim sobom) isto je što i *ne-pe*, pošto se tom nekompatibilnošću zapravo tvrdi da je *p* lažno.

Da li je taj način razmišljanja ispravan? Krećemo se, dakle, unutar pretpostavke da nula pripada pojmu *neistovetnog sa sobom*. Može li se reći: identitet nule je, zapravo, odsustvo identiteta. Kada napišemo broj deset, onda nula tu vrši funkciju ne samo kraja jedne brojne serije (od 1 do 10) nego naglašava odsustvo ili neprisutnost brojeva iz sledeće serije (od 11 do 20). Može li se reći za nulu da je prazan broj? Bilo da je ona prazan ili nekakav drugi broj, ona je, kad se pojavljuje u brojnom nizu, svakako *broj*, ona se *ubraja* u taj niz ili, u protivnom, nema nikakvog smisla. Da li bismo mogli reći da iako je lišena bilo kakvog neposrednog određenja, iako neposredo uzev (ne) re-prezentuje ništa, iako je, kao takva, zapravo identitet bez identiteta, ipak nula ima izvesno diferencijalno određenje, određenje *za razliku od* ostalih, „punih" brojeva koji se pojavljuju posle nje?

Prvi broj posle nule je jedan. On je ili apstraktan ili je konretan broj, (broj nečega, recimo: jedan konj). Kao *apstraktan* on je identitet nečega što (još) nije konkretno određeno (što nije ni konj ni krava, ni jabuka ni kruška). Ali, pošto svaki identitet mora da bude identitet *nečega* tako i apstraktni broj mora da bude identitet nečega. Da bi apstraktan broj bio identitet nečega i u isti nah apstraktan broj, potrebno je, onda, da to nešto čega je on identitet ne bude ništa konkretno, odnosno da i ono samo bude apstraktno. Kako u tome apstraktni brojevi uspevaju? Jedino tako što je to *nešto* njihovog identiteta i samo izvestan – identitet. Apstrktni broj, recimo broj 1., nije identitet neke stvari nego samog apstraktnog identiteta (bilo koje) stvari. Prema tome, broj je, pre svega, izvestan identitet identiteta. On je, moglo bi se reći, reflektovanost u sebi nekog identiteta. Ili: *istovetnost sa sobom* bilo čega (apstraktnog ili konkretnog). Zato su, najzad, filozofi *jedno*, *jedinstveno* i *istovetno sa sobom* često shvatali kao nešto sinonimno.

Po Aristotelu (v. *Metafizika*, 986b), Parmenid je tvrdio da je biće Jedno *zato što* je smatrao da Nebiće nije ništa. Putem logičke operacije negiranja Nebića (očigledno je reč o primeni načela protivurečja: A nije ne-A) ustanovljuje se biće kao Biće, u svom neposrednom identitetu ili istovetnosti sa sobom. Negacija drugog stavlja se u zaštitu identiteta. A sam taj identitet isključuje svako razlikovanje u sebi ili izvan sebe. Naporosto,

identitet bića mora, po Parmenidu, da bude jedan budući da on isključuje sve drugo. Ali, istovetnost sa sobom bića isključuje drugo u dvostrukom smislu. Najpre (1) drugo se isključuje kao poricanje bića, poricanje njegove istovetnosti sa sobom (kada bi nebića bilo, kada bi ništa ili nula postojala u stvarnosti, onda biće ne bi bilo istovetno sa sobom, odnosno uvek bi bilo i nešto drugo); ali (2) po Parmenidu, istovetnost sa sobom bića isključuje i sve što je numerički drugo i, prema tome, ono isključuje i mnoštvo bivstvujućeg u kojem su (po pitagorejskim shvatanjima) upisani i sami brojevi.

Sada se postavlja pitanje: zašto taj Jedan identitet Bića isključuje mogućnost postojanja mnoštva identiteta (i njihovog prebrajanja) u Biću/stvarnosti? Šta je sprečavalo Parmenida da „pogura“ jedno do mnoštva, da „numerizuje“ biće? U stvari, po njemu, numerizacija ili premeravanje moguće je u čulnosti, ali ne i u Biću. (Otuda slede Zenonove aporije.) Parmenid je verovao da bi numerizacijom istovetnost-sa-sobom-Bića bila ugrožena, uzdrmana, podrivena. Kako bi ona bila ugrožena? Tako što bi se u Biću otvorio prostor za Ništa, a time i za *nulu*. Ako ne bi postojalo samo jedno biće istovetno sa sobom nego više njih, onda bi svaki sledeći identitet podrazumevao negaciju (= nulu) prethodnog, a to bi značilo da nema *jedinstvene* istine o Biću. Zato, ako je Biće Jedno, onda ne postoje brojevi, sem naravno broja jedan, ako je to uopšte broj.

Ova priča je u nečemu veoma poučna. Poučna je, naime, Parmenidova greška. Pošto brojeva i brojenja *ima*, oni onda traže neko razjašnjenje. Da li deoba između čulnih utisaka (privida) i Bića (kao istine) razjašnjava činjenicu da neko može da kaže: „Evo pet jabuka“? U ravni pitanja o biću pitanje o broju jabuka ne bi imalo smisla, budući da je Biće jedno. Ali, ako odustanemo od ove (prebrze) *ontologizacije* pitanja o broju jabuka, onda se, naravno, taj problem stavlja u jedan moderniji kontekst koji je kontekst *značenja*. Šta *znači* tvrdnja: „Evo pet jabuka“?

Reč je, naravno, o izvesnim entitetima, odnosno o nečemu što jeste. Kakve god da su te jabuke, male/velike, kisele/zrele itd., njih je pet. Očigledno je dakle da izraz „pet jabuka“ apstrahuje od „nebitnih“ osobenosti jabuka i insistira na njihovoj *istovetnosti kao jabuka*. Ali, broj pet ne mora da se veže uz jabuke ili kruške. On može da bude i apstraktan. Šta to znači? To znači da je pet pet bez obzira da li je reč o jabukama, kruškama ili samo o broju pet. I šta *označava* broj pet ako nije reč ni o jabukama ni o kruškama? Evo jedne hipoteze: šta god da označava, to mora biti nešto

isto/istovetno u dvostrukom smislu: (1) istovetno sa sobom i (2) istovetno među sobom. Taj uslov, naravno, zadovoljava broj jedan. Pet kao apstraktni broj je, dakle, pet jedinica. Ipak, ta hipoteza ima izvesna ograničenja. Naime, i niz koji izgleda ovako – 1, 2, 6, 7, 9. – predstavlja, bez sumnje, niz od pet brojeva. Dakle, potrebno je razlikovati broj pet od pet brojeva. Pet brojeva je, sa stanovišta značenja, strukturalno isto što i pet jabuka. Nebitna je njihova različitost već činjenica da su to *brojevi*. Važan je samo identitet broja/brojeva koji je u isti mah jedan i mnoštven. Kada apstrahujemo od toga da je broj broj nečega (jabuka, brojeva itd.), onda nam ostaje to da je on broj izvesnih istovetnosti sa sobom i između sebe. Broj prebraja praznu formu identiteta. Pri tom, naravno, teškoće stvara broj nula. Kakav tu identitet imamo? Očigledno – nikakav. Nula je prazno mesti identiteta. Ona pripada pojmu neistovetnog sa sobom, tj. pojmu bez identiteta.

Svi brojevi posle nule, počev od broja jedan, znak su prisustva izvesnih identiteta (izvesne „količine“ identiteta), oni su identiteti *sa* (apstraktnim ili konkretnim) identitetom. S druge strane, nula je neidentitet koji je zahvaljujući ostalim brojevima ili *za razliku od njih* određena kao broj/identitet bez identiteta. Međutim, svaki broj se razlikuje od drugog broja, te je on, prema tome, negacija/nula tog broja. Recimo: tri *nije* dva. Ali, tri sadrži dva. Brojevi imaju tu čudnu osobinu da mogu da sadrže jedni druge, pa i iste brojeve. Zar i reč *nameštaj* ne sadrži u sebi i značenje reči *sto*? Bez sumnje, apstraktnost omogućuje brojevima veću „elastičnost“ u toj vrsti odnosa. Ipak, to što jedan identitet može da bude sastavni deo drugog, još uvek ne govori o prirodi *razlike* koja postoji među njima. Dokle ide ta razlika? I naravno, šta je s nulom, s neidentičnim?

Rekao sam da je identitet uvek identitet nečeg. To deluje kao prvorazredni logocentrički zakon: bez entiteta (koji ne mora da bude stvarni, materijalni entitet, jer može, recimo, da bude i broj) nema identiteta. Ali, šta bi to značilo kad bismo rekli da su apstraktni brojevi identiti identiteta? Tu postiji jedan problem koji može da se nazove problemom regresije. Pogledajmo kako nastaje regresija. Recimo, broj jedan može da ima konkretnu ili apstraktnu ekstenziju. U prvom slučaju, identitet broja jedan bi bio vezan, recimo, uz jednu jabuku;  u drugom slučaju reč je o apstrktnom broju, broju koji apstrahuje od svake supstancijalne ekstenzije. U tom slučaju, on ima apstraktnu ekstenziju, a ta ekstenzija se sastoji u praznom (nesupstancijalnom) identitetu. Dakle, broj jedan (bilo da se izgovori ili

napiše) ima konkretni semantički identitet, pošto je označen izvesnim označiteljem (jedan, 1 ili I). Kao takav, on je istovetan sa sobom. Ali, njegovo značenje je i konkretno (napisani broj) i apstraktno (pojam tog i tog broja).

Međutim, označitelj *nula* nam svedoči da postoji broj koji ima identitet neidentičnog. Dakle, nula je mesto ne-broja, odsustvo svega, uključujući i svaki broj. Ako je broj neka istovetnost sa sobom, onda odgovor na pitanje – čega je on istovetnost sa sobom? – glasi: same istovetnosti sa sobom. Brojevi iz tog kruga ne mogu da izađu, sem u slučaju kada u svoj „sistem“ integrišu i ne-brojeve. Tek zahvaljujući *nuli* broj može da „izračuna“ ili „izrazi“ pukotine u identitetu (ili: biću). Ali, ostaje pitanje: da li iz *P je neistovetno sa sobom* proizlazi *ne-P*? Problem je u sledećem: zašto bi nešto što nema identitet bilo nula? Zašto bi nemati istovetnost sa sobom značilo ne biti ništa? Recimo, Petar u prvoj, desetoj i podesetoj godini nije istovetan sa sobom. Da li je onda on nula? Odgovor bi mogao da bude sledeći: Petar pre Patra i Petar posle Petra je za Petra nula. Međutim, razlika između ovog pre i posle je značajna. Jer, pre ulaska u sistem i posle izlaska iz sistema svakako nije jedna te ista stvar. Sam „sistem“ ne može da se razume s tom razlikom, on mora od nje da apstrahuje.

### *Kako stići do istine*

U vezi s istinom u filozofiji se pored mnogih drugih problema javljaju i sledeća dva: (a) kako stići do istine ako se pođe od već date istine? i (b) kako do istine stići ako se ne pođe od već date istine? Ova deoba može da se formuliše i na sledeći način: (a1) kako stići do istine počev od (pretpostavljene bezuslovne) istine koja nije podložna dokazivanju pošto je dokazana sama sobom? i (b1) kako do istine stići bez (pretpostavljene bezuslovne i već date) istine? Ova druga mogućnost govori o istini koja se na osnovu nekih merila (kriterijuma) može naći i koja nije ničim unapred garantovana, sem, možda, samim tim merilima.

U savremenosti vlada uverenje da nikakvim merilima merena istina ne može da se ponudi kao apsolutna (= bezuslovna). Uvek ostaje izvesna sumnja “da li je to baš tako”. Istina po nekoj meri ili merilima bila bi izvor bezuslovnog samo i samo u slučaju da je bezuslovnost već ugrađena u sama ta merila, a to upravo nije moguće. Recimo, ako kažemo: *istina se stiče*

*empirijskim uvidom, i tačka*, time se, bez sumnje, favorizuje, ako ne i apsolutizuje jedno merilo istine, pa samo to merilo preuzima, u stvari, na sebe ulogu bezuslovne istine. Ali, s kojim pravom se to čini? S kojim pravom se propisuje normativna nadležnost, tj. nezaobilaznost ili nužnost ovog ili onog merila istine?

Načelo doslednosti nam kaže: ako nema bezuslovne istine kao takve, onda nje nema ni u merilima istinitosti. Samo, u tom slučaju bismo mogli reći da onda, zapravo, nema bezuslovne istine čak ni u načelu doslednosti. I tu nastaje paradoks. To bi značilo da neki put ima smisla biti i nedosledan sa istinom. Ako ima neke istine i u nedoslednosti, kao što je ima u doslednosti, onda se sa odbacivanjem bezuslovnih istina može biti ne samo dosledan nego i nedosledan. Neki put smo bliži istini kada smo dosledni, a neki put kad smo nedosledni. Krutost u prihvatanju, recimo, empirizma može u traganju za istinom da bude i korisna i nekorisna ili, čak, protiv-korisna.

Iz prethodnog mogli bismo zaključiti da nema bezuslovne istine kao konstitutivnog, onto-teološkog načela (ili zakona), ali je ima kao pravila koje se u pojedinim ("relativnim") situacijama koristi. Dakle, bezuslovna istina nije sama po sebi bezuslovna već je pod određenim uslovima, bezuslovna. Pod drugima nije. Da li je to njena unutrašnja kontradikcija? Recimo: 2 i 2 su 4, ali pod uslovom da je reč o standardnoj vrednosti tih brojeva. Ta bezuslovna istina bi odmah prestala da bude bezuslovna kad bi se vrednost tih brojeva promenila. Mogli bismo reći: za sve bezuslovne istine imamo mrežu uslova pod kojima se ta bezuslovnost tek osvedočuje kao bezuslovnost. Znači nema apsolutno ili beuzuslovno bezuslovnih istina.

Međutim, iz toga bi moga da se izvede pogrešan zaključak da onda, naprosto, nema nikakvih bezuslovnih istina, da je sve "relativno" itd. Ne, bezuslovnost postoji, ali samo u određenim okvirima, pod određenim okvirnim uslovima, pretpostavkama ili pod, ako tako može da se kaže, *privremenim načelima*. To se, naravno, kosi sa zdravorazumskim verovanjem da ono što jeste (što postoji) bezuslovno jeste i da bi laž bila tvrditi da ono ne postoji, odnosno da bi bila lagarija poslednje vrste tvrditi da bivstvujuće u isti mah postoji i ne postoji, da je u isti mah to što jeste i nešto drugo. Šta god da mislimo o onome što nije, o nebivstvujućem, jedno je sigurno: biće jeste i, prema tome, bezuslovno je istinito reći da ono jeste. Zdravorazumsko uverenje sebi ni ne postavlja pitanje: šta nam garantuje da jeste ono što jeste? Odgovor je, naravno: *ništa*. Nema garancija. A kad bi ih i

bilo, one bi svedočile samo o metafizičkim sadržajima na čelu s načelom identiteta, u čemu se živa, drhtava i sa sobom neistovetna stvarnost oseća kao u Prokrustovom krevecu!

## *Tela nisu Telo*

Manje-više svi socijalni oblici usidrenosti u Jednom i Istom, svi oblici homogenizacije, istorodnosti, jednoumnosti, stereotipnosti hteli bi, u sudnjoj instanci, da budu mimetički saobrazni svom idealnom i provobitnom uzoru: Telu, Organizmu. Međutim, oni to faktički, naravno, nisu, jer su umreženi u određene sklopove složenijih kulturnih uslovnosti, budući da homogenizacija, generalno uzev, predstavlja nalog kulture, a ne prirode, iako se stalno poziva na prirodu, na neprevaziđeni genij prirode... Ali, težnja duha palanke i prakse nacionalizma da budu Telo bez individua, odnosno sa svedenim individuama, da budu jednostavno Organsko jedinstvo, u krajnjoj liniji, nije vođena nikakvim naturalistički profilisanim kauzalnim nizom, nikakvom Prirodom, već samo drugom prirodom ili navikom, običajnošću i sterotipima, ukratko, kulturom u najširem smislu.

Potreba zajednice da u sebi ustanovi elementarnu, organsku istovetnost sa sobom, tu najneposredniju, tautološku istinu sopstvene ugroženosti i opstanka: istinu Identiteta potvrđenog dvostrukom negacijom (negacijom onoga što njega negira), ta potreba se, pre ili kasnije, pokazuje kao uzaludna i, štaviše, kontrasvrhovita namera. Nema idealno složenih tautologija. Nema sloge među tautologijama. Jedna može da se zanese i da poveruje u slogu-sa-drugom, u istinu druge, „više“ tatologije, ali ona ipak ne može da izbriše razliku između suštinski različitih tautologija. Tela ne čine jedno telo, iako im je to po pravilu i skoro po nekom zakonu – namera. Zato ni ideološko jednoumlje, kao ni patrijarhalno-patriotska sloga nipošto nisu dovoljni da iz sfere „nadgradnje“ definitivno učvrsti ona „bazična“ istovetnost sa sobom tamnog palanačkog vilajeta... Duh palanke može, u jednom trenutku, da se zanese nacionalističkom ideologijom, ali on ne može da se njom bezrezervno prožme, da se apsorbuje do kraja. Zato nacionalističke ideologije propadaju, a (infrastrukturni) duh palanke ostaje. Naprosto, ideološka podrška nacionalizma, nacizma ili rasizma nije u stanju da palanačkom Telu, tom telu-ne-telu, osigura umirujuću istovetnost-sa-sobom.

Nacionalistički duh, po pravilu, teži da vrati, reintegriše u sebi pleme koje je stupilo u agoniju. On želi da osiguira u sebi ideal čvrste, organske celine, ili ideal izgubljene prirode, i pošto u tom naumu ne uspeva do kraja, taj mu se neuspeh na kraju, uvek, osvedočuje kao jedina Istina, kao Slom. Ali, palanački duh se ne da lako integrisati sa neke meta.instance, jer on je odmah već duh koji iskušava *svoje* nemoguće, ide protiv njega, ali ne uspeva i zatim očajava zbog tog neuspeha. Struktura palanačkog duha je obeležena nečim nužnim koje je, u isti mah, nemoguće.

Sve u svemu, palančaki duh je izvrnuta, protiv-celishodna, oskrnavljena logika bitisanja koje se rastvara u paradokse, u mržnju, u klevetanje svega drugog i izvrgavanje ruglu. Zato je to, u isti mah, i duh pamfletizma, po kome, u palanci, pre ili kasnije svaka *dobra namera* biva popločana putem u pakao. Težnja za organskom homogenizacijom se na neki fatalan način izvrgava u svoju suprotnost koja skoro nikad nema značenje kosmopolitskog, evropskog, civilizacijskog otvaranja, budući da se svodi na očajni, razočaravajući, jalovi i izgubljeni, pijani individualizam, na poražavajuće bekstvo od palanke koje (bekstvo), samo, okolišnim putevima vodi još jednom padu u nju...

*Umetnost u proširenom polju*

U prvom trenutku konceptuelna umetnost nije znala šta je otkrila, nije znala kakva može biti uloga *koncepta* u vizuelnoj umetnosti. Nije čak znala ni to da konceptualna umetnost, da bi bila to što jeste, mora imati označiteljsko-čulni ili vizuelni aspekt vlastitog diskursa, jer bi, u protivnom, izgubila svojstvo umetnosti, tj. postala bi "čista", "dematerijalizovana" ideja. Naravno, nije loše to što je rana konceptualna umetnost težila da dozna smisao i razmere sopstvenog otkrića, već je loše to što je ona podlegla logocentričkoj iluziji po kojoj je koncept samo i samo ideja, dakle, iluziji po kojoj je on "u suštini" svodiv na ideju ili na sopstveno označeno. Ipak, pokazalo se da je koncept u artu odnos vizuelnog i ideje, čak i onda kada se ono vizuelno svodi na označiteljsku strukturu ideje. To znači da "čiste" ideje u umetnosti nisu moguće. Koncept je bilo posredno bilo neposredeno, *vizuelizovana ideja*. Time se još ne odgovara na pitanje: otkud konceptu ideja?

Za sada moramo reći da se veliki promašaj rane konceptualne umetnosti ogledao u njenoj nameri da privileguje čisto idejni aspekt umetnosti. Ova naglašena idejnost arta dovela je do dve značajne posledice: (a) umetnost je postala još jedna radikalna strategija samoispitivanja vlastitog statusa i u prvi mah se to samopreispitivanje svodilo na još jedan modernistički *progresizam* čiji cilj je bio potpuna dematerijalizacija umetnosti, odnosno svođenje na "čistu" idejnost. Međutim, (b) pokazalo se, takođe, da ukoliko je lišeno vizuelnog aspekta idejno/konceptualno kretanje umetnosti moglo je da stigne samo do potpune praznine ili, jednostavno rečeno, do – ničega. Odnosno do tautološke ispraznosti vlastitog koncepta.

Zato je "konceptualizam", ubrzo, odustao od ukidanja vizuelnog aspekta umetnosti, ali je, pritom, taj aspekt značajno "reformisao". Kako klasična, tako i moderna (pa i apstraktna) umetnost bile su – pomalo uprošćeno rečeno – slike kao medijskim/slikarskim posredovanjem uobličene slike sveta. Njihova vizuelnost se u tim (likovnim) okvirima kretala. Međutim, konceptualna umetnost je rešila da znatno proširi artističku vizuelnost, odnosno da iskorači iz tradicionalno zatvorenog horizonta likovnosti i slike. Putokaz za taj iskorak dao je Marsel Dišan, sa svojim *ready madeom*. Iskorak iz slike kao slike sveta pratila je jedna nova performativnost: artistička odluka i intervencija. Koncept je postao taj koji odlučuje šta je umetnost i kakva će ona da bude.

Reklo bi se da Dišanov ready-made na sasvim logičan način čini uverljivom tvrdnju da praktično sve (svaki predmet i sve što nije umetnost, svaka ne-umetnost) može da postane umetnost. Jer, šta bi u odlučivanju umetnika, koji se opredeljuje da neke fragmente, delove, pa i prizore sveta uvede u umetnost, moglo da dovede do cenzure, zabrane ili strogog (kategoričnog, imperativnog) odbijanja da se bilo šta takvo uvede u polje umetnosti? Ako takve (estetske) zabrane nema, onda je bez sumnje legitimno reči da, sa sanoviša praktične upotrebe ready-madea, odnosno počev od samog načela ready-madea postaje moguća i legitimna tvrdnja da *sve može postati umetnost*.

Dišanov kod je otvorio perspektivu novog *shvatanja* umetnosti. Nazovimo to, u ovom trenutku, umetnošću u proširenom polju... U vezi s tim novim shvatanjem umetnosti postavljaju se dva ključna pitanja: (a) da li sve zaista može postati umetnost? i (b) da li je umetnost u proširenom polju zaista umetnost ili je nešto drugo, neka druga duhovna aktivnost?

Kad je reč o prvom pitanju, moguć je i sledeći odgovor: u načelu *da*, sve može da postane umetnost, ali praktično *ne*, u praksi se to ne dešava! Kako da to shvatimo? Zamislivo je da bilo koji predmet postane ready-made, ali to se praktično neće desti ne zbog obimnosti posla, već zato što uvođenje u orbitu umetnosti ne može da nema izvestan artistički *razlog*, *ideju*, *koncept*. Iz toga sledi zaključak: nije svaka stvar (ili: svaka ne-umetnost) podobna da se za nju nađe razlog da postane ready-made, odnosno deo umetnosti. Sada se postavlja pitanje: o kakvom razlogu ili kakvim razlozima je reč? Time se primičemo drugom pitanju: da li je umetnost u proširenom polju zaista umetnost ili nešto drugo? Simetrično s tim pitanjem postavlja se i sledeće: da li razlozi za upad u polje ne-umetnosti zaista imaju („pravo“) artističko/estetsko značenje ili oni to nemaju, tako da to značenje mogu samo da *simuliraju*? Jednostavnije rečeno: da li je ready-made umetnost ili ne? U slučaju da se mora reći da tu nije reč o umetnosti, onda, bez sumnje, još uvek postoji mogućnost da se ready-madeu nađe neko drugo mesto u polju stvaralaštva.

Mnogi autori će reći da „dišanosvski kod“ nema estetsko obeležje i da, čak, predstavlja svojevrsnu kategorijalnu opsenu. Razlog tome – kako to vidi Vladan Radovanović – je činjenica da „umetnost u koju se uvodi bilo koji predmet, nije ujedno i umetnost za koju se stvarno zalaže. U stvari se i ne želi da bilo koja stvar podvlačenjem pod umetnost postane umetnost, nego kao da se hoće da ta stvar postane neka druga umetnost, različita od one pod koju se podvlači. Dakle, sve se čini da nešto postane prava umetnost, a u stvari se želi da to postane neka druga umetnost ili ne-umetnost. A opsena je u tome što se nešto postavlja kao umetnost, dok se u stvari ne želi da to bude umetnost. Svakako, kada bi se namera da bilo koja stvar postane neka ne-umetnost nedvosmisleno doznačila – ne bi bilo obmane“ (v. uvodni tekst u *Projektizam* V. Radovanovića).

Da li proširivanje polja umetnosti nužno podrazumeva stvaranje jedne druge umetnosti koja bi negirala ili čak destruirala tradicionalni koncept (klasične ili moderne) umetnosti? To bi moglo da se prihvati kad bi artifugalno proširivanje polja umetnost bilo avangardno kretanje, dakle, kretanje u pravcu jedne „prave“ umetnosti koja ukida staru, pogrešnu ili „nepravu“. Ipak, u onoj meru u kojoj savremena umetnost u proširenom polju ne pretenduje da poništi „nekad-pravu“ ili da afirmiše „sada-pravu“ umetnost, već samo teži da proširi, de-centrira ili de-teritorijalizuje artistički

dah i duh, u toj meri je sasvim legitimno reći da je to umetnost koja ne želi nikog i ništa da istisne, porekne ili proglasi mrtvim, niti želi da opseni prostotu, već samo teži jednom estetskom rasprskavanju čijem kraju se ne vidi kraj.

## *Misliti početak*

Filozofi se dele na one koji bi hteli da *misle početak* i na one koji *nastavljaju*. Ta razlika nije tako stroga kao što bi na prvi pogled moglo da se pretpostavi. Posle Talesa (tog prvog mislioca *početka*), drugi mislilac početka, Anaksimandar, bio je u situaciji da nešto nastavlja; ne Talesovu misao, već mišljenje početka (počela, načela) koje je započelo sa Talesom. Kasnije se, možda već sa Heraklitom, to mišljenje nazvalo *filo-sofija*, dakle, diskursom koji ne uspeva, a možda i ne želi, da stavi definitivnu tačku na zahtev za započinjanjem. U filozofiji se pokazalo da nema kraja započinjanju, kao što nema ni kraja kraju. Sve je, dakle, u nastavljanju, pa, prema tome, u nastavljnju je i samo mišljenje o početku ili počecima, počelu ili počelima. Samo, ne znači li to, onda, da u filozofiji nije moguće mišljenje radikalnog početka. Svaka, pa i Dekartova, meditacija o početku je već neko nastavljanje. Odnosno neko ponavljanje. I to je ponavljanje kojim komanduje samo razlika, ne i isključivost. Možda treba reći: ona filozofija koja veruje da je pre nje sve bilo pogrešno, na neki način i sama ponavlja grešku svih prethodnih filozofija koje su morale nekako da izađu na kraj sa početkom, odnosno koje su sebi postavile zahtev za pravim ili jedino ispravnim počinjanjem. Ne znači li to da svaka filozofija, a sa njom onda i nauka, nosi u sebi (diferencijalni) *trag* mnjenja, *doxe*?

## *Podeljena suverenost*

Da li može da se bezrezervno govori o podeljenoj suverenosti? Ili je suverenost uvek jedna i celovita? Da li je podela vlasti, ujedno, podela suverenosti? Da li je suverenost svodiva na vlast? Na ovo poslednje pitanje moguće je reći: ne, nije. Ali, u tom slučaju problem je: kako definisati razliku između suverenost i vlasti? Da li je moguće reći da suverenost nije vlast ili da vlast nije suverenost? Ali, kakva bi to suvernost bila, ako ne bi imala vlast? Odnosno, kad bi bila lišena re-prezentacije u vlasti?

„Suverenost ne može biti predstavljena“, kaže Ruso, „iz istog razloga iz kojeg ne može biti ni otuđena; ona se suštinski sastoji u opštoj volji, a ta volja se uopšte ne predstavlja“ (*Contrat social*, II, 15).

Mnogi teoretičari, počev od onog koji se zove Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu, i koji je poznatiji, jednostavno, kao Monteskje, smatrali su da takvo shvatanje suverenosti nužno vodi despotiji, odnosno da bi ono shvatanje demokratije koje bi bilo lišeno predstavničke transmisije volje, nužno, pre ili kasnije, vodilo tiraniji, odnosno, modernije rečeno, totalitarizmu. Da li to pravilo važi baš za svaki oblik suverenosti? Da li se može reći da suverenost umetnosti nije moguća bez predstavničke transmisije volje, makar se taj obrt u umetnosti teško primećuje, a još teže dešifruje? Ako je to tačno, to je onda samo delimično tačno. Artistička suverenost se nikakvom transmisijom volje – počev od vladajuće ideologije, pa do vladajućih institucija kulture: izložbenih prostora, galerija, muzeja, kataloga, kritika, teorijskih knjiga itd. – ne može zarobiti ili učiniti sluškinjom. Polje artističke suverenosti je, ujedno, polje njene utopijske ili heterotopijske egzistencije.

## *Ekonomija priznanja*

Priznanje je odnos koji često podrazumeva izvesnu silovitost, mogli bismo reći energetsku podršku subjektivnosti. Reč je o želji/žudnji za priznanjem koja obležava i, recimo, hegelovsku dijalektiku gospodara i roba. Baz sumnje, teško je imati nešto protiv takve konceptualne strategije u razumevanju fenomena priznanja kao istorijske kategorije. Ipak, pored silovitosti želje, potrebno je naglasiti i energetski momenat potrebe, odnosno interesa za koji se ona vezuje i, zatim, prisvajanja, svojine, što je takođe jedan važan momenat, ako ni zbog čega drugog, onda zato da se ne bi stvarala previše *idealizovana* slika energetike priznavanja.

Međutim, tu se, ipak, postavlja pitanje: zašto filozofima energetski momenat, u svojim različitim likovima, u samom fenomenu priznanja nikada nije bio naročito "važan", sem u onim teleološkim težnjama koje ga instrumentalizuju i tako stavljaju u službu metafizičkog subjekta i njegovih kognitivnih iluzija?

Postoji smer u refleksivnoj filozofiji koji skoro potpuno ukida ovaj energetski momenat. To je, recimo, ta linija koja ide od Dekarta prema

Huserlovoj fenomenologiji. Huserla, zaista, ne zanima nikakav energetski momenat, jer on svoj problem konstitucije transcendentalnog uma ne posmatra iz perspektive mogućeg priznanja i prava na priznanje. Tu nije reč ni o subjektivnom samo-priznanju, niti o intersubjektivnoj uzajamnosti priznanja. Huserl naprosto odbacuje kategoriju (sada o njoj možemo već da govorimo kao o *kategoriji*) *priznanja*, a time i ovaj energetski momenat o kome govorimo. Ipak, postoje i misaone tradicije koje polaze od toga da je iz bilo kakve telelologije uma ili samosvesti, ma koliko ona bila dopadljiva, nemoguće isključiti ovaj energetski momenat koji, zacelo, unosi *pometnju* u svaki normativni ideal. Zašto pometnju? Zato što je energija manje-više slepa, vođena uvek mogućim odstupanjem i preusmeravanjem razloga.

U stvari, oduvek je postojala težnja – koja možda upravo svaku metafiziku profiliše kao metafiziku volje – da se, pomoću izvesne teleološke usmerenosti, ukoliko ona cilja na puninu priznanja, dostigne suvereni subjekt koji može da se nazove *Čovek*, ali, takođe, i poredak punog zadovoljenja ili, recimo, kao što to čini Fukujama, poredak *liberalne demokratije*. Neodoljivi cilj, cilj "žudnje" je, dakle, izvesno puno, zasićeno zadovoljenje, ako ne maksimalno, onda bar optimalno, dakle, jedna suverenost koja ima izgled, takoreći, Apsoluta. Taj cilj se silovito *postiže* i pri tom se on profiliše kao *energični* zakon, kao sila zakona, kao prva teleološka/aksiološka prisila, tako da on onda, na neki način, *ukida* ("ozbiljuje", dovodi do happy end-a) ovaj energetski, instrumentalni momenat, taj inače "slepi" poriv potrebe, želje ili strasti. Naturalizam, na taj način, postaje humanizam. I to bi tu onda bila poslednja reč.

Slična situacija postoji i s rečju *filozofija*. Pošto etimološki *filozofija*, ne bez dobrih razloga, znači *ljubav prema mudrosti*, to onda može, takođe, da se, malo slobodnije, prevede i preobrazi u želju *za* ili *prema* mudrosti, pa onda i žudnju ili, čak, *interes* za mudrost; isti onaj energetski momenat o kome se maločas govorilo i ovde se pojavljuje, tako da on, kao senka prati samu logocentričku tradiciju. U stvari, to je oduvek bio momenat suspenzije mudrosti, dijaboličke heteronomije koja odvraća od punog zadovoljenja i čini da je posao mudrovanja uvek pomalo jalov, da se na tom putu, zapravo, nikad ne stiže do prave mudrosti.

Samo, zašto je to tako? Eto, bez sumnje, jednog prilično neprijatnog pitanja! Postoji, naprosto, izvesna težnja, tendencija, neprestani hod-ka, zev za savršenim-drugim koji se, po definiciji, *neće dostići*; nigde, sem, možda,

u iluzijama nekih logocentričkih strategija koje ne mare za činjenice (u stilu: utoliko gore po činjenice). Kod Marksa i njegovih utopiskih sledbenika ova finalna verzija zadovoljenja je samo odložena i utoliko podložna totalitarnim i revolucionarnim "zloupotrebama". A Fukujama upravo pokušava da reafirmiše jedan savremeni optimalni model (praktičke) mudrosti, tj. znanja kao priznanja, koji, unutar datih liberalno-demokratskih institucija ima osiguranu egzistenciju. Sa svojim idealom *kraja istorije*, ovaj autor, u stvari, samo još jednom postulira fantazmu apsolutnog zadovoljenja i time svedoči o svojoj pripadnosti jednoj vrlo staroj (jer neutaživoj) epistemološkoj čežnji.

E sad, u odnosu na čitavu tu logocentričku strategiju koja pre ili kasnije mora da se zaustavi na nekom apsolutu ovakvog tipa, danas postoji, a rekao bih da i datira već poodavno, *jedna* druga ili *više* drugih strategija koje dovode sve to u radikalnu sumnju. *Na udaru* je, pre svega, ideja suverenog subjekta, subjekta samospoznaje, mudraca kome sam Apsolut šapuće svoju Reč, Logos, neprikosnoveni zakon, i koji malo po malo, ako treba i sričući, uspeva da nauči ta pravila igre, da ih interiorizuje kao Svoja.

Ova strategija odbijanja je, najpre i možda s pravom, kritikovala bezovalni *humanizam*, tu ideologiju suverene subjektivnosti u njenim različitim "autentičnim" likovima. Reč je o kritici koja se, prvo, javila unutar hermeneutičke tradicije ili, još preciznije, u spontanoj hermeneutici kao što je, recimo, ona Frojdova ili Ničeova, a takvi motivi su, takođe, mogli da se nađu i kod Marksa, u njegovoj *kritici ideologije*, mada je i on podlegao osnovnim iskušenjima logocentrizma. U svim tim pokušajima dolazi do reči izvesna hermeneutika sumnje i suspenzije kognitivno suverene subjektivnosti. Ipak, kasnije, stvar je mnogo radikalnije i, rekao bih, mnogo promišljenije pomerena ka jednoj poziciji *drugosti*, a to se dogodolo onda kada se stiglo do *poststrukturalizma*, odnosno do ideja u kojima se, u stvari, sama energetika i sama ekonomija priznanja – jer kad kažemo *interes za priznanjem*, to takođe znači da tu postoji i jedna *ekonomija* – stavila u prvi plan. Postoji dakle izvesna energetika/ekonomija koja je smeštena u temelju same ideje *priznanja* i koja, prema tome, ima veliku važnost za razmatranja pokretačkih principa same istorijske teleologije. Ta energetika/ekonomija subjekta, njegovog priznanja i prisvajanja, naglašena je upravo u ovim poststrukturalističkim radovima i orijentacijama na jedan, rekao bih, sasvim odgovarajući način.

Recimo, kod Deride i još nekih drugih autora, postoji ideja da se, u stvari, sam subjekt na ključan način konstituiše kao *sila prisvajanja*, kao izvesna funkcija *svojine*, takoreći centripetalna teža za posedovanjem. Sama ideja svojine (= ekonomije) je možda ključna za poststrukturalizam, odnosno za tu filozofsku orijentaciju koja se, između ostalog, temelji na kritici filozofskog, eshatološkog *humanizma*. Posle obavljene kritičke faze, u kojoj se vrši dekonstrukcija autonomne, suverene subjektivnost, ostaje, naravno, otvoren prostor za jednu afirmativnu fazu, u kojoj se iskušava odgovor na pitanje o stvarnom statusu subjekta. Dakle, *sopstvo* ili biti svoj, priznati sebe kao sebe, biti priznat od drugih u stvari je odnos *svojine*, zajedno sa regulisanim (recimo, pravno) ili kodifikovanim nasiljem koje taj odnos podrazumeva. U tom smislu bi bila moguća i kritika Fukujame, i svih koji, kao on, imaju suženi koncept ekonomije, pošto se onda ekonomija shvata samo kao neka vrsta manipulativne delatnosti gde su u igri izvesne *stvari*. Fukujama jednostavno previđa da postoji koncept (proširene) ekonomije koji, na bitan način, formira i samog subjekta. Taj koncept važi, u stvari, i za samu ideju svojine, ukoliko ona gospodari strukturom refleksivnog subjekta. Dakle, ono što bismo mogli nazvati momentom priznanja i kretanjem priznanja u strukturi refleksivnog subjekta nužno je posredovano i decentrirano izvesnom ekonomijom, razmenom, prisvajanjem i svojinom. Sve ostalo je manje važno. Zato još uvek živimo u proširenom, redefinisanom razdoblju istorijskog materijalizma.

### *Avangarda koja nije jedna*

Može da izgleda paradoksalno, ali dekonstruktivno rasredištenje ili raspršenje koje na globalnom planu isključuje sveobuhvatnu modernu tendenciju, težnju ka dovršenom sveukupnom identitetu (= svetskom Poretku), u sebi ipak trpi post-moderno prisustvo kulturnih identiteta. Mnogi kulturni gestovi, koji su se distancirali od moderne dogmatike i neuroze, bili su skloni da ovo distanciranje shvate kao *destrukciju* (a ne *dekonstrukciju*) same totalitarne, autoritarne, patološke ili paranoične modernosti. Operacija je uspela, bolesnik je mrtav... Ti hirurzi su se, naravno, ponašali po principu dijalektike negativiteta i na taj način ustanovljavali (na meta nivou) jednu drugu, ovog puta postmodernu isključivost...

Ako je svaka kultura u osnovi neistovetna sa sobom, to onda podjednako važi i za modernu i postmodernu megakulturu. Ali tu se sada profiliše i ključna razlika između ove dve megakulture. Naime, moderna je verovala u sopstveni identitet, čak i kada ga je shvatala kao još-ne-dovršeni projekt. Nasuprot tome, postmoderna je od početka bila nepregledna, rasredištena priča koja ne veruje u to da mišljenje-kao-predstavljanje uopšte i može sebi da osigura, bilo na nivou transcendencije ili transcendentalnog, nekakav zaokrugljeni identitet, u jednini ili množini. Ipak opozicija između modernog i postmodernog ne ide sasvim glatko. Danas je sasvim vidljivo da i postmoderno kretanje može da se na meta nivou tretira kao moderni ekskluzivizam. Takvi recidivi avangardne isključivosti mogući su ponajpre (ali ne jedino) u savremenoj umetnosti, i mogućno je reći da ih tu ima *na pretek*.

Tako onda *imamo* neobično i donekle patološko kretanje unutar kojeg se konstituiše postmoderna avangarda, a na fonu negacije/destrukcije modernog koncepta *avagarde*! Rešenje tog paradoksa glasi: avangardu, bilo da je moderna ili postmoderna, ne traba destruirati nego dekonstruisati. Što, zatim, znači da u avangardnom identitetu (koji se ima ili kojem se teži) uvek treba imati u vidu tu primordijalnu (ili: aksiomatsku) diferencijalnu uslovnost. To je smisao dekonstruktivne operacije shvaćene kao kritičko dešifrovanje, a ne kao tvrdi moderni, metodički vođeni projekt koji produkuje negaciju (dijalektičku ili ne) svega drugog. Kao što nije legitiman ekskluzivizam (recimo: totalitarizam) modernog projekta, tako isto nisu legitimna ni isključenja koje vrši postmoderni (prividno meki) projekt ukoliko on u svojim kritičkim dešifrovanjima ide predaleko, te, recimo, *a priori* isključuje svaku modernost, shavatajući svoju kontra-poziciju bezobalnom.

Dakle, postmoderna ne podrazumeva negaciju moderne ili, što se svodi na isto, ta dva pojma nisu obeležena klasičnom metafizičkom (opozicionom) isključivošću. Postmoderno nije potpuno suprotno modernom. Rehabilitacija traga kao strukturalnog, jezičkog, upisujućeg fenomena, ne podrazumeva puko poništavanje koraka, akta, produkcije, već ukazuje samo na specifičnu (post-strukturalističku) uslovnost u kojoj se, ubuduće, bilo kakva produkcija vrednosti odvija. Pa ako imamo, realnu ili hipotetičku, situaciju u kojoj se u današnjoj umetnosti i sama post-strukturalistička uslovnost često shvata po modelu moderne *isključivosti*,

onda to zaslužuje kritičku primedbu. U tom slučaju se javlja potreba za uspostavljanjem jednog drugačijeg, znatno *mekšeg* odnosa prema pojmu *projekta* i *avangarde*. Potrebno je zauzeti afirmativan stav prema onome što u pojmu *avangarde*, toj oštrici modernog, upravo nije podložno destrukciji, ali ni fetišizaciji.

Eto sada pitanja: da li u ovom trenutku produkcija, praksa i stvaranje umetnosti, kako kod nas tako i u svetu, stoji pred nezaobilaznim nalogom i potrebom da se obnovi i re-definiše jedan koncept *avangarde* koji, u stvari, i ne bi bio u strogom smislu *jedan*? Može da izgleda neočekivano, ali na ovo pitanje ipak je moguće dati sasvim eksplicitno potvrdan odgovor. Stvar je *neočekivana*, zato što bi se od pripadnikâ (među koje i sebe svrstavam) orijentacije koja je, u drugoj polovini XX veka, pod (okvirnim) imenom *postmoderne*, dovela u pitanje holistički koncept (modernog) projekta/progresa, pre mogao očekivati negativan odgovor: ne, avangarda više nije moguća. Ipak, to bi bilo pogrešno. Jer takva negacija ne bi bila dekonstruktivni postupak. Dekonstrukcija ne isključuje nego uključuje ili dopušta izvesnu (kritičku, angažujuću) *intervenciju* koju, međutim, ne vidi kao usidrenu u nekom klasičnom ili modernom metafizičkom postavu. Naravno da se tu, odmah, postavlja i pitanje šta bi značilo to mnoštvo (taj pluralizam) avangardnog kretanja u aktuelnom, diferencijalnom polju nepreglednosti. Za to pitanje ne postoji jedan unapred, *a priori* dati odgovor. Svako je odgovoran u ovoj igri odgovornosti na svoj način; odgovoran je pred upitošću i to ne samo onoj upitnosti koja prethodi odgovorima nego i onoj koja, neumorno, sledi posle njim. Budući da nema definitivnih odgovora, nema ni definitivne, jednom za svagda rešene odgovornosti.

### *Nova zavisnost?*

Da li je predstva u umetnosti sama sebi (intrinsični) cilj i da li umetnost uvek iznova samu sebe, odnosno svoje predstave prezentuje (tj. re-prezentuje)? Ili je ona samo sredstvo kojim se dostiže cilj koji postoji izvan nje? U ovom poslednjem slučaju bila bi reč o izvesnoj *instrumentalizaciji* koja bi mogla, ali ne nužno da ima *ideološki* smisao. Sama distinkcija između cilja po sebi i cilja za drugo može ovde i pogrešno da se shvati. Već pojam *samozakonitosti* (*autonomije*) umetnosti u moderni podrazumeva ideju po kojoj je umetnost bezuslovno samoj sebi cilj, i to može da ide do

artističkog samoistrebljenja, samonegacije ili, što se svodi na isto, dematerijalizacije umetnosti.

Shvaćena kao figuracija, reprezentacija (slike) sveta se, već u apstraktnoj umetnosti, shvatala kao nepotrebna priča, brbljanje koje je ono tuđe likovnoj umetnosti, njenoj suštinskoj – nemosti. Ali, zatim se, u konceptualnoj umetnosti, pokazalo da i sama nemost nije neophodna stvar, jer je moguć govor koji nema instrumentalnu ulogu, kojim se ništa ne re-prezentuje. To je, dakle, govor koji sam sebe predstvlja, koji je sopstvena predstva. Ili „slika". Drugim rečima, pokazalo se da konceptualna umetnost dokazuje da sama priča nije strano telo u vizuelnoj umetnosti. Problem re-prezentacije nije problem priče, govora, jezika. Uostalom postoji i specifična označiteljska vizuelnost, likovnost ili čulnost samog konceptualnog izraza. Šta se tom čulnošću re-prezentuje? Tu se može dodati da je i sam *naziv* slike (mi i ne znamo sasvim dobro kad su slike počele da dobijaju nazive) jedan zakržljali, primitivni, naivni tekst, kvazi koncept i, kao takav, sastavni deo slike shvaćene kao učinak izvesnog artističkog stvaranja.

Konceptualna umetnost je bila upad govora u („nemu") likovnost. Ali, taj upad, bar u prvi mah, nije rezultirao raskidom s idejom umetničke samozakonitosti (autonomije) nego se njime, samo, raskinulo s *likovnom* samozakonitošću, da bi se uspostavila konceptualna samozanitost govora u umetnosti i o umetnosti. Zato bi se, možda, moglo reći (a to neki teoretičati i tvrde) da je konceptualna umetnost u svom radikalnom („čistom") obliku, u stvari, dovršenje modernističke ideje o autonomiji umetnosti, a ne raskid s njom. Ipak, postoje i oni koji bi rekli da post-konceptualni upad priče u vizuelnu umetnost otvara nju za novi nastup heteronomije. Prvobitni analitički, tautološki, samoreferencijalni koncept umetnosti potrošio je svoju energiju i zato se krenulo putevima koji proširuju polje konceptualne priče i njene vizuelizacije.

Da li to znači da je u savremenoj umetnosti nastupilo doba novog instrumentalizma i nove zavisnosti ili, ako hoćete, novog „slugeranjstva"? Odgovor na to pitanje, bez sumnje, nije lak. Mi danas vidimo svuda obrise jednog novog instrumentalizma. Ali, on nije zakon, nije nužan. On nije ni oličenje Pravde. Posle radikalizacije načela samozakonitosti, u modernoj apstrakciji je nastupio period povratka potisnutog. Nastupila je faza novih oblika interferencije između ritmova koji dolaze spolja i onih koji dolaze iznutra. Pokazalo se da u umetnosti više nije nužna oštra deoba, odnosno

nepomirljiva opozicija i isključivost između samozakonitosti i drugozakonitosti. Da li to podrazumeva afirmaciju nečega trećeg? Pokazalo se, paradoksalno, da umetnost može u isti mah da „služi“ samoj sebi, tj. da sebe uspostavlja kao cilj po sebi i, zatim, da *služi* (sa ili bez znaka navoda) nečemu drugom, vrednostima izvan njenog (osobenog) polja, gde onda ona sebe uspostavlja, ne samo kao vrednost po sebi nego i kao vrednost za drugo? Samo, kako je sve to moguće?

Upad govora u vizuelnu umetnost nije bezazlena pojava. On dovodi u pitanje samo strukturalno ustrojstvo radikalizovanih pozicija klasičnog *instrumentalizma* i moderne *samosvrhovitosti* arta. Pregrada između sistema koji artističko predstavljanje usredištuju ili spolja (heteronomija) ili iznutra (autonomija) nije iščezla nego je relativizovana. Čime je relativizovana? Pre svega, umetnikovom odgovornošću koja je i „unutrašnja“ i „spoljašnja“ pojava. Ipak, ovoj relativiziaciji uzrok je, pre svega, otvorenost savremene umetnosti prema svim oblicima interferencije između spoljašnjeg i unutrašnjeg koji su nastali upravo na fonu iskoraka iz tradicionalne (= klasične i moderne) slike sveta. Taj proces je iniciran, na prvom mestu, Dišanovim izumom *ready madea*, koji je, bez sumnje, najviša, nepresušna inspiracija za savremenu umetnost.

### *Istina koja iskače iz svoje kože*

Glagol *biti* i izraz *biti istina* (ili: *istina je da nešto jeste*) imaju neobičnu sposobnost da „iskoče“ iz sebe, takoreći, iz „svoje kože“ (kao čisto jezičkog ili značenjskog fenomena) i da se otvori za van-jezičku stvarnost ili stanje stvari. Ali, koja je funkcija tog *biti* ili kopule *je* u predikativnom iskazu tipa S je P, recimo iskazu: *kuća je bela*? Na to ćemo, možda, najbolje odgovoriti ako taj iskaz uporedimo s iskazom *kiša pada*. Koju funkciju u prvom iskazu ima kopula? Njeno odsustvo u drugom iskazu ponajbolje ukazuje na činjenicu da te funkcije skoro da i nema. Kopula, naime, ima samo ulogu da iskaz zaštiti od negacije, tj. od tvrdnje da sneg nije beo ili, što se svodi na isto, da nije istina da je sneg beo. Kiša je po prirodi takva *da pada*, jer nema kiše koja ne pada; za kuću se, međutim, ne možemo reći da je nužno bela. Budući da kiša može samo i samo da pada, onda je izlišno, ako ne i smešno, reći da *je* ona padajuća. Ipak, ova razlika ne objašnjava činjenicu da u jeziku imamo predikativne iskaze i one koji to nisu.

Teorija istine kao korespondencije uvek se, u svojim različitim individuacijama, držala osnovne pretpostavke po kojoj su *biti* i *biti istina* neraskidivo povezani. Ako nešto jeste, onda je istina da to jeste, a neistina da nije. Biti i biti istina su povezani čak i u stavu po kome, kad nešto jeste, onda je dovoljno reći da jeste, a suvišno ili izlišno tvrditi da je istina da ono jeste. Teorija izlišnosti, u stvari, tvrdi da je korespondencija između *biti* i *biti istina* potpuna i da nema veću vrednost od puke tautologije. Tautologija je, naravno, uvek istinita, pa je i sama ta opaska suvišna kao što je, u krajnjoj liniji, suvišna i sama tautologija.

Ali, u *kiša pada* ili *Petar peva* suvišna je i kopula. U iskazu *kiša pada* ono što je tu označeno sâmo sebe „baca“ izvan iskaza, u spoljašnjost koja ipak i dalje ostaje označena, koja je *ono* označeno, tj. stanje koje nazivamo *kiša pada*. Šta nam garantuje da iskaz kiša pada referira na neko „spoljašnje“, „transcendentno“ (rekli bi starinski filozofi) stanje? Svakako – ništa. Ono označeno u znaku ima tu neobičnu (i čini se suštinsku!) sposobnost da u isti mah bude i „spoljašnje“ i „unutrašnje“, da u tom pogledu bude ambivalentno. Označeno nas čas „baca“ u svet, čas „vraća“ u iskaz. Označeno je u sebi *rascepljeno*, tako da iako su sadržinski isto, spoljašnje-označeno i unutrašnje-označeno ne čine nikakav identitet. Iako *činjenica* da X jeste, kao i *istinita tvrdnja* da X jeste, imaju isti semantički sadržaj, ipak, ta dva stanja *označenog* – u prvom označeno je izašlo izvan sebe, u „svet“; a u drugom ono je još uvek deo iskaza – mogu u najboljem slučaju da uspostave odnos korespondencije (slaganja, saglasnosti). A to je onda svojevrsna nevolja koju ni jedna teorija istine ne može da izbegne.

## *Treća poruka*

Strukturalno posmetrano, prenosnik (medij) neke poruke ili smisla moguć je bar na tri različita načina: (1) kao instrument koji čim "odradi" svoj posao (prenosa) u izvesnom smislu se povlači, iščezava, da bi porika mogla da se pojavi u svom "čistom" obliku. Ipak, poruka se pojavljuje ili (a) u svom semantički-prozirnom obliku ili (b) u svom semiotički-prozirnoj predstavi (označiteljskom predstavljanju, prikazu, pričinjavanju). Međutim, prenosnik ima i (2) sposobnost da sam sebe uobiliči (pa i izobliči) u poruku. Naravno, ako on može da se uobliči/izobliči u poruku, to ne znači da može i da se svede na poruku. Geslo *medij je poruka* ne znači da poruka nema

izvesnu (ne aposlutnu) nezavisnost u odnosu na medij.

U umetnosti prenosnik ima veliki uticaj na ono što prenosi, tako da se u njemu ista porika oblikuje kao drugo, drugo-od njenog primarno-referencijalnog značenja, ako takvog uopšte ima. To je moguće onda kada se analoški odnos između nivoa referiranja ili između prve (doslovne) i druge (prenosne) poruke sintetizuje u jedinstvenu poruku. Najjednostavniji primer toga, bez sumnje, nudi metafora. Najzad, (3) imamo i slučaj koji je karakterističan za izvesnu sinesteziju. Ta sinestezija, na koju se ovde cilja, izvesna je vrsta sinteze dve poruke (u koje uključujemo i same prenosnike ili medije) pomoću kojih se uspostavlja nešto treće, nešto što se u odnosu na dve poruke (jedne koja potiče od poruke kao takve, a druga od medija) po pravilu pojavljuje kao neočekivano kontrasvrhovita ili, čak, kontraindikativna treća (post ili anti) poruka.

Možda je ova treća poruka zapravo naša prva poruka. Jer ta treća poruka, bez sumnje, najbolje opisuje ono što se događa u našim komunikacijama u kojima imamo međudejstvo, interferenciju izvesnih poruka.

## *Propovedanje vere*

Reklo bi se da postoje ljudi koji govore istinu i oni koji samo veruju da govore istinu. Razlika između te dve skupine nije tako jasna kao što bi se na prvi pogled moglo reći. Nije moguće da ljudi govore istinu, a da pritom implicitno ili eksplicitno ne verujue da je, to što izgovaraju, istina. Pa pošto ljudi uvek veruju u istinu, onda je pitanje s kojom opravdanošću to čine. S kojom opravdanošću neko tvrdi ili veruje da on ili neko drugi govori istinu? U samom po sebi verovanju, očigledno, nema još nikakve *garancije* da je to u šta se veruje zaista istinito. Govorom je moguće opravdati neko verovanje, ali tim se ne opradava sama istina, već samo verovanje u istinu. Opravdanje verovanja i opravdanje istine, očigledno, nije ista stvar. Ali, problem je u tome što mi istini možemo da pristupimo samo preko verovanja. Naravno, moguće je razlikovati verovanje srcem i verovanje umom. Ovo prvo, verovanje srcem, nema neke naročite probleme, sem što ono suviše često zapada u fanatizam i dogmatizam! Ostaje verovanje umom. Ipak, ono je od samog početka – skeptično. Ono veruje pre u sumnju nego u veru!

Ako je bilo kakvo jemstvo za istinitost nekog verovanja *uopšte moguće* (a jedan od zaključaka savremene epistemologije je da to jemstvo nikada nije moguće do kraja, u nekom apsolutnom smislu), ono se, onda, nalazi negde drugde, odnosno izvan samog verovanja. Samo, gde? Pitanje je umesno, jer ukoliko se to jemstvo nađe u jednom drugom verovanju (ili: verovanju nekog drugog), onda opet imamo isti problem: ni to (drugo) verovanje ne sadrži u sebi nikakvo apsolutno jemstvo/opravdanje. Zašto bismo onda bilo kom verovanju bespogovorno *verovali na reči*? Pitanje je, dakle: kako jedno verovanje može verodostojno da reprezentuje istinu, ako se ono kao *re-prezentacija*, odnosno kao *ponovljena prezentacija* uvek razlikuje od one neposrednosti koju navodno re-prezentuje?

Sve u svemu, reklo bi se da je istinito verovanje moguće jedino kao verovanje koje misli/veruje da je istinito. Istinito predstavljanje onoga što je postavljeno ili pred nas stavljeno moguće je samo ako je to predstavljanje u stanju da preuzme na sebe odgovornost za istinu, ako je u stanju da na neki način garantuje vlastitu istinitost. Svi konstativi su govor izvesnog *verovanja* koje ne može da bude istinito ako nije samo sebi vero-dostojno, ako u sebi ne pruža garancije za vlastitu istinitost. A te garancije su, rekao bi Derida, samo izvesno *propovedanje vere*. Jer, nema nikakvih garancija izvan propovedanja vere. Iz toga sledi da je istina, u sudnjoj instanci, nedokaziva propoved. Ili: nedokaziva dokazanost. Šta god da jedna istina želi da bude, ona može da bude samo izvesna vera u istinu, vera koja čak i kad se dokazuje nikada nije do kraja dokazana. To znači da je *sumnja* njen integralni sastavni deo i to deo koji ne dopušta da se propovedanje vere uspostavi kao zaokrugljena celina. Zato je svako propovedanje vere na rubovima svog govora i na najosetljivijim tačkama upravo nedokazivo, bez jemstva i, takoreći, ne-odgovorno, pa se, prema tome, može shvatiti ili kao ludost ili kao dogma bez koje se, ipak, *ne može*. Najzad, vera u istinitost vlastitog govora pripada svakodnevnom, spontanom, naivnom ili pred-epistemološkom, pred-razumevajućem govoru bilo kog čoveka, čak i ako je on, kojim slučajem, filozof. Bez te vere teško da bi se uopšte i moglo funkcionisati u svetu. A opet, to je samo izvesna vera ili izvesno propovedanje vere. Istina nikad nije konačna, ona je uvek u dolasku, pred-razumevajuća.

Praktički je nazamisliva ljudska komunikacija u kojoj ne bi postojao govor predstavljanja, govor koji se poziva na izvesnu stvarnost, odnosno na

*nešto* (antecedeno) što (navodno ili zaista) *jeste*. Kad ne bismo bili u stanju da *konstatujemo* kako *kiša pada*, da li bismo, tada, uopšte mogli da se na valjan način, praktično odnosimo prema toj "činjenici" i, recimo, da otvorimo kišobran?! Zato među brojnim praktičnim funkcijama govora posebnu i veoma značajnu ulogu ima – govor istine. Štaviše, čini se da je istina jedan od važnih razloga zbog koga ljudi govore. Ona može na veoma različite načine da se uklapa u složenu svrhovitost ljudskog govora.

Tako, recimo, u uobičajenoj jezičkoj praksi istinu je moguće izmišljati, ulepšavati, krivotvoriti, naduvavati; s njom je moguće varati ili zbijati šalu; najzad, ona se može uzimati i *za ozbiljno*; za istinom je moguće i tragati ili žudeti; s njom je moguće biti iskren; istini se može biti odan; u istinu se može verovati kao u Zakon... Konačno, istinu je moguće i dokazivati – bez nade da će ona ikada biti definitivno dokazana.

Sve to nam govori da postoji mnoštvo razloga-za-istinu. U ljudskim poslovima, istina je često povezana s najrazličitijim svrhama i motivima koji nju, često, prevazilaze. U tom slučaju, ona uvek nastaje i opstaje radi nečeg drugog, njoj spoljašnjeg. Ona se na različite načine upotrebljava, a često i – zloupotrebljava. Praktički gledano, moguća je deoba. Naime, o istini je moguće govoriti *ili* radi nje same *ili* radi nekih drugih, njoj spoljašnjih razloga i vrednosti. Bez obzira što je nedokaziva i nedokazana, istina u praktičnim kontekstima ima izvesnu vrednost koja može da bude instrumentalna ili intrinsična. Nijedan od ta dva aksiološka operatora nije po sebi ni *dobar* ni *loš*. Ali iz svega toga jedno se vidi kao izvesno: istina je praktična operacija pred kojom stoji problem odgovornosti. A odgovornost, naravno, podrazumeva i prethodno postojanje upitnosti.

## *Ko sam?*

Šta znači za mene pitanje: Ko sam?

Jedno je sigurno. To je pitanje koje sam sebi postavio, takoreći, istog onog trenutka kada sam počeo da se bavim filozofijom. Ili, možda, trenutak pre. U svakom slučaju, to je moje prvo filozofsko pitanje: Ko sam? U stvari, upravo zato što nisam imao odgovor na to i slična pitanja, počeo sam da se bavim filozofijom. Svih ovih godina, unazad, u meni se ovo pitanje samo produbljivalo, tako da bih, sada, rekao da sam samome sebi veća zagonetka nego što sam to bio na početku. Zato sam, konačno, počeo da verujem u to

da se ja, u stvari, određujem nizom tih pitanja koja me opsedaju, pre nego nekakvim gotovim odgovornima. Smisao je nešto što nam sa svih strana izmiče. Čak i onda kada je čovek najsigurniji da nešto što radi ili nešto za šta se opredeljuje ima smisla, pokazuje se da je taj smisao, na kraju, ipak nesiguran i nepostojan. To je neka vrsta kontraefekata ili kontraindikacija: kada smo suviše čvrsto opredeljeni za neku stvar, ona se uvek, nekako, rastvara i gubi iz naših ruku, kao voda koja nam promiče kroz prste. Na kraju stižemo do zaključka da je čovek pre znak pitanja nego odgovor na njega. Ja sam taj znak pitanja koji se samo premešta iz konteksta u kontekst, iz jedne u drugu situaciju, bez nade da će stići do svog definitivnog odredišta. Jer, naprosto: nema garantovanog smisla.

I da li je to, onda, neka moja nedoslednost?

U tom stavu, zacelo, ima nečeg pomalo hamletovskog i, reklo bi se – ali pogrešno – izvesne pomalo nedosledne kolebljivosti. Ljudi, najčešće, vole odlučnost i jasan, izričit vrednosni stav, naročito na ovom našem brdovitom Balkanu gde, rekao bih, ima odlučnosti, ako ne i zadrtosti, na pretek. Zato ja, možda, izgledam kao da "nisam odavde", pa sam se, zapravo, čitavog života "mučio" s tim znakovima pitanja, s tom upitnošću. Ali, dobro, ne moram sada baš da se žalim. Bila je to, ujedno, dosta ugodna situacija, simulacija čoveka koji ne zapada u kontraindikacije, ne pada iz krajnosti u krajnost. Imam neki svoj, unutrašnji ritam i pronalazim bar segmente, odlomke smisla za kojima sam oduvek tragao.

Ali, odmah moram da kažem da se ovom zagledanošću u unutrašnje ritmove ja ne odričem osetljivosti za drugog, ne isključujem nužnost bivstvovanja sa drugim, pa i solidarnosti u tom sa-postojanju. Filozofija je, neki put, sklona da sve podvrgava ispitivanju i sumnji, u toj meri da onda ne ostaje nikakvog prostora za optimizam, veru i nadu. Zaista, sudbina je svakog filozofa, ako je on to zaista, da svoja pitanja živi, mada je, u isti mah, dužan da "metodički" izađe na kraj s njima. Međutim, angažovanje često zahteva od nas troma značenja i projekte, koja podrazumevaju već fiksirane strukture i izvesnu etiku verovanja. S druge strane, ako je filozof već sumnjičav, on je sklon etici sumnje i tu nastaje konflikt. On je "hamletovski" postavljen naspram svake situacije i zbog toga nije dobar ili paradigmatičan primer čoveka koji se angažuje.

Naravno postoje trenuci kada je angažovanje apsolutna nužnost. Nemam vremena da u ovom kontekstu objašnjavam značenje reči

*apsolutno*... Ali ti trenuci kako dođu tako i prođu. Zato je neophodno reći da nema čistih modela, nema idealnih tipova ponašanja. Živimo život sazdan od kompromisa, pa pitanje angažovanja intelektualca, pa i filozofa, nije samo pitanje koje podrazumeva spremnost da se slede neke konkretne ideje. Intelektualac mora uvek da se malo distancira čak i od političkih istomišljenika, da bi bolje razumeo strukturalne mogućnosti koje postoje u datom političkom trenutku. Mislim da je ovaj hermeneutički stav razumevanja stvari važniji od stava projektanta koji *a priori* konstruiše, recimo "svetlu budućnost", i govori šta treba da se radi. To svakako nije posao filozofa-intelektualca. On, jednostavno, nije prorok. Po mom dubokom uverenju filozof je, na prvom mestu, upućen na kritičko razumevanje stvari koje se događaju. I to je njegov ključni angažman. Zato je možda moguće reći da filozofske mrvice na čiji peti tom ovde stavljam tačku, šta god da su još, u isti mah su i oblik mog filozofskog angažovanja. Smatram ih neizbežnim.

## I. Mudrost batine

Bez središta ili hrama – Postmoderni turizam – Dodirivanje nemogućeg – Tautološko skoro-ništa – Patogeneza univerzalnog – Novo je već dekonstruktivno – Linija i pregib – Diktatura relativnog – Nemoguće dešifrovanje – Istoriju piše pobednik – Protiv beznačajnosti – O koherentnom mišljenju – Mudrost batine – Protivurečnost kao razlika – Umetnost bez filozofije – Predah dekonstrukcije – Nije mistično kako istina jeste, već da uopšte jeste – Doba rasredištenja – Tajna lišena odgovora – Sapripadnost mišljenja i bića – Paradoks humanizma – Pregovaranje s nepredstavljivim – Moć idealnog – U sudnjoj instanci: komično – Pitanja koja se ne postavljaju – Papirnata načela

## II. Mi jedemo zaklano

Istina kao bljuvotina – Nepojamna razlika – Praktični motiv u filozofiji – Decentriranje prestola – Da li sam identitet ima identiteta – Fatalni previd – Izobličena demokratija – Nedosledni obrt – Istina kao rašomonijada – Razuveravajuće značenje – Dvosmislena

emancipacija – Alogičko poreklo logike – Nomos umetnosti – Tumačenje nepredvidljivog – Robusna stvarnost – Istina koja se jede zaklana – Politika depolitizacije – Mit koji ne priča – Konkretno i apstraktno

## III. Na đubrištu istorije

Logika svojine – Univerzalnost posle boga – Neizrecivi kontekst – Biznis demokratija – Tautološka istina – Zgrabiti bika za rogove – Umrežena istorija – Traumatična estetizacija – O suvišnosti teorije suvišnosti – Zamenjena mesta – Suficit i deficit identiteta – Logika je kratka – Na đubrištu istorije – Nagodba sa metafizikom – Utopija dekonstrukcije – Održivo načelo – Razastiranje drugog

## IV. Propovedanje vere

Namrgođena istina – Pohvala nedoslednosti – Zašto ready made nije bljuvotina – Spekulativni materijalizam – Prazno mesto interferiranja – Nedokazana izvesnost – Distorzija smisla – Prisila identiteta – Protivčinjenično, heterotopijsko i utopijsko u artu – Nedosežnost konkretnog – Besciljna aksiomatika – Moć i nemoć analogije – Nenasilna umnost – Nula i jedan – Kako stići do istine – Tela nisu Telo – Umetnost u proširenom polju – Misliti početak – Podeljena suverenost – Ekonomija priznanja – Avangarda koja nije jedna – Nova zavisnost? – Istina koja iskače iz svoje kože – Treća poruka – Propovedanje vere – Ko sam?