Milorad Belančić

FILOZOFSKE MRVICE

1

Grafička obrada: Dina Belančić

Beograd, 2015

Filozofske mrvice

Prva knjiga

I Senka filozofije

Umesto uvoda – Koga je briga za filozofiju – Nužnost desedimentacije – Zbunjujući neuspeh – Povratak kritici – Sablast metafizike – Tradicija koje nema – Upokojenje autora – Istina istovetna sa sobom – Nepreglednost umetnosti – Beda zajedničkog života – Povratak odgovornosti – Za-razliku-od prethodi istovetnosti – Predstavljanje utkano u tekst – Koga je vladavina popravila – Prestrogi mimezis – Sablazan – Izigrana bezuslovnost – Jedinstvo teorije i prakse – Sredotežni stil palanke – Ne-mesto prenosnika – Na rubu civilizacije – Ne vredi se nervirati – Može li jesen da sudi proleću? – Nevidljiva ruka istorije – Nedolična uverenost – Vladavina većine i najviše dobro – Ono što nedostaje – Heterotopija digitalne slike – Izneveriti slobodu

Umesto uvoda

Filozofske mrvice mogu, ponajpre, da se shvate kao neobična, otpadnička dopuna svega što sam do sada napisao i objavio. Takođe, *Mrvice* mogu da se shvate i kao proširenje mojih filozofskih shvatanja u pravcu nečega što se odupire uobičajenom uobličavanju u tekst, ogled, knjigu. Razlozi za to opiranje uobičajenom različiti su, ali oni uvek sadrže i jedan subjektivni momenat: napisao sam *Mrvice* zato što nisam imao intelektuelne snage ili energije da svaku od tih fragmenata pretvorim u knjigu! Pa ipak, neke od mrvica poželele su da, u svom ograničenom prostoru, „idu do

kraja“, mada je i njima jasno da u „stvarima“ kojima se bave „kraja nema“ ili, bar, da ga nema kao nečeg što bi našim duhovnim moćima bilo dostupno. Tu onda imamo uvek izvesno eksplicitno ili implicitno dodirivanje granice, mesta na kojem se smisao rasprskava u aporije, paradokse, u radikalnu višeglasnost; ili na kojem se, naprosto i bez ostatka – rasprskava.

Danas postoje oni koji su plaćeni da misle i oni koji su plaćeni da ne misle. Razlika između njih nije tako velika kao što izgleda. U stvari, *tabu mišljenja* je svudprisutan. Čak i u samim *poslovima mišljenja*. Kao da je taj tabu uslov opstanka u civilizovanoj zajednici, a još više u necivilizovanoj. Male nacije su patološki nastrojene različitim oblicima uskraćivanja mišljenja, a to znači i filozofije. Kao da u običajnosti, svakodnevici i kulturi ima nečega praktički „veoma važnog“ što je preče od svakog mišljenja/filozofiranja. Platiti ili potplatiti mišljenje, bilo čime, znači – ograničiti ga, ustanoviti sistem obzira koji bezobzirno traže uvažavanje, ideologizovati, disciplinovati, cenzurisati sopstvenu misao, ako treba i „neprimetno“... Moglo bi se, dakle, reći da za neplaćenu, ničim korumpiranu misao ostaje veoma mali, skoro beznačajno mali prostor koji, i kad se pojavi, recimo, u velikom, relativno civilizovanom gradu, deluje transgresivno i incidentno, tako da od njega mnogi zaziru. Možda bi se, čak, moglo reći da mišljenje koje se tako formira može biti dato samo u obliku *mrvica* mišljenja, odnosno kao simptom nečeg što pruža otpor, što izmiče, što je nesagledivo unutar koordinata socijalno korumpiranog mišljenja.

Filozofske mrvice su svesne situacije da neka potpuno „čista“ pozicija mišljenja nije moguća. Mi ne možemo da ne mislimo u „prljavom“, „zagađenom“, „podmitljivom“ kontekstu, a to znači: tu gde smo rođeni, u sredini u kojoj živimo, sa kulturom i jezikom koji su nam „dosuđeni“, sa ličnim obdarenostima i ograničenjima... Zato su *Filozofske mrvice* predodređene da promišljaju i tu blisku uslovnost u čijem užem ili širem kontekstu i same nastaju. Ta okolnost bi mogla nekome da liči na nepromišljeno, neselektivno bavljenje „svim i svačim“ i nikad do kraja, nikad uz oslanjanje na neprikosnovene autoritete.

Ali, ovaj *sitem bez sistema* – koji u *Filozofskim mrvicama* neprimetno prolazi – ipak je pokušaj da se izađe na kraj sa onim što u našim današnjim uslovima temeljno unižava potrebu za filozofijom. Neko bi mogao da ustvrdi da je ovaj sistem bez sistema zapravo svojevrsni haos koji se protivi najboljim tradicionalnim namerama filozofije, da dostigne neki svoj pravac,

red, koherentnost i logocentričnost. Mrvice su sasvim hotimično usmerene na rasredištenje u sektoru tih tradicionalnih namera filozofije. Umesto odnekud diktiranog reda, one se, pre, opredeljuju za ne-red, ne-pravac, za izvesno mišljenje haosa, za diseminaciju smisla. Zato je i ono „sve i svašta“ kojim se bave *Filozofske mrvice* samo delić dekonstruktivne strategije koja u njihovom „sistemu“ ima dominantnu poziciju (ili, ako hoćete, protiv-poziciju).

Nemam pretenzije da ponudim konačno rešenje, definitivni ključ ili kamen mudrosti za rešenje ove zagonetke aksiološkog *haosa* koji u sudnjoj instanci živimo. Dekonstruktivno mišljenje je, samo, osuđeno na predostrožnost. Svako ovekovečenje reda, utemeljenja, svrhovitosti i celosnosti donosi nam višak bolnog haosa, odnosno umesto zdravlja donosi nam razorne kontraindikativne efekte. Dekonstrukcija se zalaže za red koji je čoveku dostupan, ali red bez iluzija, sa ironijom, sa redom koji je moguć samo kad se već prođe faza upitnosti i odgovornosti. Ali i sa takvim redom valja biti oprezen. Jer, pre ili kasnije se pokazuje da je i on nalik trščici koja misli i koja se slama.

Koga je briga za filozofiju

Danas se u svetu na sve strane objavljuje *smrt filozofije*. To, svakako, nije ništa novo. U palanačkoj Srbiji rečena smrt je već davno objavljena, putem čuvenog „nemoj bre da filozofiraš“! Ipak, čini se da belosvetska objava smrti filozofije, za razliku od naše, lokalne, nije sasvim neumesna. Jer, onako kako filozofija danas manje-više svuda „živi“, to više nije bog-zna-kakav-život! To što u njemu ipak *ostaje* od filozofije, lišeno je svake konceptualne privlačnosti i veličine. Filozofiji je, naprosto, oduzeta *aura* koju je u boljim vremenima zasluživala. Uniženo je i samo pravo-na-filozofiju, iako bi se na prvi pogled reklo da je to pravo u dobu poopštenih „ljudskih prava“ čak ojačano i svudprisutno. Samo to je opsena koja se mora raspršiti.

Važno je uočiti sledeće: živimo u razdoblju vladavine suženo shvaćenih liberalnih načela koja preotimaju ili uzurpiraju i samo pravo na filozofiju. Čini se da je i najtradicionalniji duh liberalizma nosio u sebi paradoks po kojem slobodu ima samo i samo onaj koji je spreman da se nje (donekle) odrekne. Ili bar: koji je spreman da se odrekne njenog *najvažnijeg*

dela. A najvažniji deo je, po definiciji, onaj kojeg se neko odriče. Šta, u tom slučaju, preostaje filozofu? Da li to da bude zanatlija, obućar koji krpi par cipela s kojima će jednog dana, možda, prohodati svetom... Savremeni neoliberalno profilisani turizam uzurpirao je i samu ideju šetnje po svetu.

Zaista, u svetu u kojem caruje *načelo* (*arhe*) slobodne razmene, *cogito* prodaje i *aksiom* tržišta, samoj filozofiji je, reklo bi se, mesto u muzeju taština. Šta mari što bi bez nje svet bio pustošan, bljutav ili lišen tajni. Šta mari što bi takav svet postao nepravedan prema ne-izračunljivim i ne-u-računljivim vrednostima, prema transcedentalnim moćima umnosti, a neki put i prema najelementarnijoj pameti ljudskoj.

Pravo na filozofiju uvek je pobuđivalo hod kojim se ide pravo na filozofiju, kojim se ustanovljuje izvestan *pravac* (Delez bi rekao: *plan*) u mišljenju. Nije važno što taj pravac nikad neće biti konačan. Što će uvek biti pravac-bez-pravca. U svakom slučaju, on će mišljenju, refleksiji, racionalnosti i kalkulaciji, zauvek biti potreban. Pa je, zato, potreban i nedostajućoj mudrosti (= filozofiji). Jedino bi u politici, operisanoj od mudrosti, pravac, ako ga uopšte ima, bio ogoljen, rutinski, praznoglav. To pokazuje da je životno neophodna bar minimalna interakcija, interferencija između filozofije i politike. Bez toga život bi bio nezrelo, nedoraslo benavljenje, komično ili tragično igranje sa životom. Kant bi to nazvao *samoskrivljenom nezrelošću*. Nasuprot tome, moderni čovek je, rekao bi Kant, čovek političke prosvećenosti i, prema tome, filozofije. Eto zašto su Francuzi nedavno doneli zakon po kome je filozofija obavezan predmet u svim razredima svih srednjih škola! To je politika mudrosti-koje-nikad-nema-dovoljno, koja će uvek nedostajati, životne mudrosti koja zbog svoje nedovoljnosti nije ništa manje neophodna, svuda, pa i u samoj Srbiji.

Verujući u doktrinarnu nadmoć vlastite filozofije jugoslovenski komunisti su tolerisali prevođenje, objavljivanje, istraživanje i raspravu sa svim filozofskim stanovištima. Iako na svoj način, oni su ipak *cenili* filozofiju! Verovali su u njen pravac i mogućnost da ga prisvoje kao svoju „liniju“. Današnja neoliberalna strategija spremna je da filozofiju surva u beznačajnost, arhivu, ako ne i na samo đubrište. To je deo opšte krize koja je zahvatila svet na kraju XX i početkom XXI veka. Ta kriza povlači za sobom invenciju novih oblika *kritike,* koji bi imali moć da redefinišu pravac kretanja. Ključno je pitanje: kako je moguća kritika u jednom vremenu koje je prošlo kroz rasredištenje, dezorbitaciju, deteritorijalizaciju svih

tradicionalnih, učvršćenih, borniranih vrednosnih sklopova? U vremenu u kojem je *doxa* postala *prvo načelo* (*arhe*) svekolikog života, u kojem je ona *istisnula* filozofiju?

Pitanje *kuda ide ovaj svet* danas se uzalud upućuje nevidljivoj ruci tržišta koja komanduje svim razmenskim procesima i, pre svega, onim dobro skrivenim između novčane i političke moći. Filozofija je ništavni deo tog Procesa čija igra se sastoji u tome da sve, uključujući i filozofiju – izigra. To je Proces u kojem filozofija postaje neodgovorna *doxa* koja zadovoljava još jedino kod, šifru i amblem jedne stare „discipline".

Zato je filozofiji sada više nego ikad potrebna politika *povratka*. Kako bi joj se vratio pravac, u jednini ili množini. To ne bi bio povratak na staro. Ili, bar, ne bi bio samo to. Ta mikro-politika povratka bila bi, ujedno, rehabilitacija moći filozofije koja ne želi da se potčini moći politike ili moći novca, već želi da sebi vrati pravo na kritiku svih moći, počev od sopstvenih. Počev od same moći ipseiteta, sopstvenosti filozofije. One moći ipseiteta koja se, u vremenu svudprisutne razmene i digitalnih čarolija, negde zagubila.

Nužnost desedimentacije

Ma koliko da nam danas svet izgledao podložan neprikosnovenoj pokretljivosti, on je, ipak, u dovoljnoj meri ušančen u svojoj istovetnosti sa sobom, tako da je ponavljanje kojim komanduje tradicija još uvek njegova primarna "tendencija". U stvari, tradicija je postala nalog koji obeležava sve tri ključne dimenzije vremenovanja: prošlost, sadašnjost i budućnost. Ona je "tu" možda samo zato da bi prikrila neka *još gore* ili *manje lepe* tendencije? Ipak, i sama moda radi mode ili modernizacija radi modernizacije bivaju podložne tradiciji ili ponavljanju kojim komanduje Isto. Zato je *sedimentacija* sveta svojevrsni *nomos* i ovog najnovijeg doba u kojem živimo, bez obzira na njegovu prividnu pokretljivost i promenljivost, preokretanja i izvrtanja.

Iz toga sledi da, ako je danas moguća nekakva intervencija *desedimentacije*, to onda više ne bi bio "novi", "radikalno novi" ili "novi-kao-uvek" projekt. Desedimentaciju ne pokreće inovacija nego razuveravajuća razlika. Ona ne podrazumeva nekakav projekt novog, u smislu neke treće ili pete mode/moderne, odnosno moderne posle druge ili

četvrte moderne... Ako je uopšte reč o projektu, to je onda projekt drugog-u-istom, u onom vekovima ponavljanom razočaranju tradicionalno-novim, novim-kao-uvek. Ili, ako hoćete, to je projekt desedimentacije okamenjenih, skorelih, dotrajalih vrednosti. Tradicija, ma koliko da se njom dičimo, često se uobličava u ritual bez smisla i često gubi svoju svežinu, prestaje da pobuđuje... Ona na taj način postaje ponavljanje kojim komanduje pohabano-isto. Zato je tradicionalizam nužno upućen na desedimentaciju. Potrebno je rasčiniti suviše krute spone, veze i naslage. Omogućiti stvarima da dišu. Lišiti ih prašine i moljaca.

Ovakva desedimentacija nije tektonski poremećaj, ona ne uzdrmava, već pre pomera, izmiče tlo na kome je jednog neobičnog trenutka, u istoriji, data vrednost bila, navodno, utemeljena. Za desedimentaciju je potpuno svejedno da li je ta vrednost klasična ili moderna. Cilj je: otkriti drugo u datom vrednosnom identitetu. Otkriti ono što jednu vrednost čini otvorenom za neku drugu. To je postupak koji ne traži spoj nespojivog, sinkretizam ili eklektiku, već traga za spajanjem onoga što je upravo spojivo. To je neka vrsta kalemljenja: detronizacija svetih vrednosti, da bi im se vratilo dostojanstvo samih vrednosti... Traganje za afinitetima koji jedni druge re-definišu, ali ne u ključu inovacije (koja bi tu bila sporedna stvar), već u ključu razlike koja naglašava beskrajnu aksiološku polivalentnost.

Sve u svemu, nema kulturalnih svetinja, nema *neprikosnovenog* kulturnog identiteta. Ni avangarda (istorijska, neo, trans itd.) nije, u tom pogledu, ničim zaštićena ili unapred osigurana, zbrinuta. Otkrivati drugo u Istom i drugo od Istog moguće je u najrazličitijim situacijama. Najpre, (1) onda kada je to Isto definisano klasičnim, onto-teološki uokvirenim shvatanjem vrednosti i zatim (2) kada je reč o lokalnoj, pred-modernoj viziji "originalnosti" kao (proširene) re-produkcije Istog počev od nekog posebnog senzibiliteta prožetog, najčešće, potpuno neosvešćenim, tradicionalnim, ritualnim kodovima i konačno (3) ukoliko se Isto shvati kao uvek-novo ili novo-kao-uvek jedne avangarde koja misli da je sve u brzini i preticanju, onom preticanju koje nipodaštava "patetiku večnih vrednosti". Takva avangarda, naravno, zaboravlja na svoje shvatanje večnosti, one večnosti koja je sadržana u tom ovekovečenom *ex nihilo* koje, u toj večnosti, samo sebe pretrčava...

Mogući su različiti postupci desedimentacije, različiti pokušaji reinterpretacije samih pojmova: “tradicija”, "projekt", "novo", "avangarda",

"modernizam", "anahronizam", "tradicija modernog", "moderna posle moderne" itd. Verujem da ova procedura desedimentacije sugeriše ideju da bi bilo neophodno da se redefiniše i sam status postmoderne ukoliko je ona danas postala izlizana tradicija, moda koja je prerasla u ritual i, takoreći, u talog jednog vremena koje je već duboko zahvatilo turističko obezličenje...

Zbunjujući neuspeh

Da bismo razumeli konstitucionalni (kako klasični, tako i moderni) neuspeh umetnosti da dosegne istinsku stvarnost, potrebno je, najpre, pogledati šta je mogao biti *nalog istinske stvarnosti*, šta je on *zahtevao* od umetnika? Po tom nalogu stvarno je bilo ono likovno-idealno, a uzorni lik, profil, slika tog idealnog ogledala se u platonovskoj/logocentričkoj paradigmi. To je, dakle, morala biti ideja koja vidi ideju, tj. samu sebe. U registru umetničkih slika, predstava i predstavljanja, ovaj ideal se sastojao u (danas osvedočeno nemogućoj) formuli koja glasi: *a predstavlja a*. Dakle, merilo vrednosti artističke re-prezentacije nije mogla biti puka sličnost, već puna (filozofi bi rekli: apsolutna) istvetnost između predstave (ili: slike) i predstavljenog (ili: naslikanog). Drugim rečima, ta vrednost je bila u samoj stvarnosti ostvarena, ispunjena, zasićena istovetnost umetničkog i stvarnog. Sve u svemu, to je morao biti izvesni – po definiciji nedosežni – Apsolut.

U pogledu bačenom na sliku taj (nedosežni) Apsolut se naivno doseže izrazom „to je to“. Zato jedno bespogovorno, tautološko *to je to* predstavlja možda nastariju od svih filozofskih i umetničkih *istina*. I zaista, iskustvo savremene konceptualne umetnost nam je, procedurama vlastite dematerijalizacije, predočilo činjenicu da se iza identiteta umetnosti krije samo puka, isprazna – tautologija. Jer, to je bio jedini način na koji je bilo moguće poistovetiti pradstavljanje i predstavljeno... i u isti mah izgubiti samu objektivaciju, materijalizaciju umetničkog dela, čiju čulnu (vizuelnu) stranu (= smetnju) je već sam Platon proglašavao senkom senke. A ipak, pokazalo se da život, uključujući tu i život umetnosti, takoreći svuda rađe optira za neistovetnost i rascep nego za ispraznu tautologiju. Stara je istina to da reč *pas* ne ujeda, tako da reći da *jeste nešto što jeste* nikada neće značiti: poistovetiti rečene stvari sa stvarima samim po sebi. Ništa, pa ni istina, ne može da učini da stvari i rečene stvari (ili naslikane slike) budu potpuno, bez ostatka iste.

Ipak, filozofi su govorili o istini kao isto-obličju (izomorfnosti) koja postoji između stvari i reči (rečenica, iskaza, mišljenja). U takvom shvatanju predstavljanja nemamo samo daleku sličnost, analogiju, nego i moguću isto-obličnost. Ipak, već je Platon znao da ideal isto-obličnosti u umetnosti nije moguć, da u njoj ne postoji *a predstavlja a*, već samo *a predstavlja b* i da je razlika između predstavljanja i predstavljenog, „avaj" – nesvodiva. Po Platonu, u stvari, čulni prenosnik artističkog predstavljanja i sam stvara nepremostivu smetnju da se *a* i *b* u predstavljanju poistovete. To je možda (mada i tu teško!) moguće u filozofiji (shvaćenoj u ključu Platonovog ili Hegelovog idealizma), ali ne i u umetnosti. Zato je Platon umetnost manje-više eliminisao iz vlastite/idealne zamisli života u polisu, a Hegel je objavljivao kraj ili prevladanost umetnosti.

Sve u svemu, nalog istinitog predstavljanja u umetnosti se stalno suočavao s neuspehom. S te tačke posmatrana, istorija umetnosti kao istorija približavanja Istini je, u stvari, istorija stalnih poraza. A sam zahtev za približavanjem Istini s time nije mogao da se pomiru. U meri u kojoj je taj nalog komandovao vizijom umetnosti i umetnošću kao vizijom/vizuelnim, logika poraza je morala biti podložna ispravljanju, uvek novim, ispravnim pokušajima približavanja likovnoj Istini. Tek se u modernom konceptu *avangarde*, na jedan definitivan način, prihvatilo to da je neuspeh prethodne umetnosti utemeljujući princip kretanja napred, preticanja, prednjačenja, odnosno da je taj neuspeh bitni pokretač umetnosti. Tako je neuspeh postao uslov *sine qua non* samog arta, a možda i filozofije. Čini se: umetnosti je potreban neuspeh, kao što je politici potreban „neprijatelj". Pa ako neuspeha i neprijatelja nema, onda ga po starom dobrom pravilu treba – izmisliti. Srećom, neuspeha uvek ima i čini se, u novijim vremenima, čak previše. Ipak, pošto se neuspeh, najčešće, definiše na klasičan način kao neuspeh istinitog predstavljanja ili predstavljanja istine, iz toga sledi da se u njegovom kontekstu uvek javlja novi, renovirani nalog (likovne) istine.

Dakle, da bi istorija umetnosti mogla da se profiliše kao priča o istorijskom uspehu, ona mora, prethodno, da se shvati kao priča koja priča o neuspehu. Nalog istinitog predstavljanja je motor neuspeha, ali on, kao takav, ni dan danas nije „likvidiran", a to, verovatno, nikada neće ni biti, bar ne u *apsolutnom* smislu. Jer, taj nalog uvek nekako istrajava i, štaviše, u primitivnijim sredinama zauzimao centralnu poziciju. On se tu, štaviše, shvata *bezrezervno*. U našoj sredini, koja već dugo *ne može* da se uračuna u

primitivnu artističku sredinu, umetnost je okružena krajnje primitivnim, tradicionalističkim slikama sveta koje arogantno traže da se ona „mane gluposti“ i da se saobrazi s hegemonim, neprikosnovenim pogledom na svet, kakav god da je on. Samo, čak i ako apstrahujemo od ovih ideoloških regresija, ipak ostaje da je prosečni posmatrač likovnog/vizuelnog dela i dalje konsekventni, dosledni čuvar logocentričkog naloga o nužnosti istinitog predstavljanja. Zato on, više nego ikad, biva zbunjen pred savremenom umetnošću. I sve ređe ulazi u umetničke galerije. Kao što sve ređe čita filozofske knjige.

Povratak kritici

Doskora je (filozofska) kritika bila alfa i omega mišljenja. Danas su veoma popularne procedure poricanja i samoporicanja, kastriranja i samokastriranja filozofije. U toj proceduri se neki put čak i uživa. Gubitak ne samo kritičkog potencijala postaje, takoreći, fatalni nalog filozofije... Izgleda kao da su filozofiji, sada, ostale samo bezlične, nezanimljive, bezopasne mrvice. Zaista, da li filozofija danas još uopšte ima pravo da iskorači iz svog akademskog, stručnog okvira, i da se, na vetrometini sveta, upusti u pitanja i dileme koje u tradicionalnom, akademskom smislu nisu dopustive? Nije li filozofija, naprosto, izgubila svoju razumevajuću i kritičku moć? Nije li ona definitivno, počev od uma, društva, ekonomije, kulture, pa i same filozofije, izgubila predmet svoje kritike, a time onda i samu sebe?!

Postoji danas mnenje po kome je u demokratskom društvu kritička filozofija, naprosto, izlišna. Ali, stvar stoji tako da se može tvrditi i sasvim suprotno, to da je kritička filozofija uslov *sine qua non* demokratije. Naime, ona je u demokratiji nužna i pre i posle odluke. Bez kritičkog mišljenja, a to znači i bez filozofije, demokratsko odlučivanje bi bilo slepo i, u najboljem slučaju, vođeno nevidljivom rukom tržišta...

U ovoj *mrvici* poći ćemo od pretpostavke da filozofija danas mora sebi da vrati („ljudsko“) pravo na kritiku. Ona ne samo što i dalje ima to pravo nego ima i obavezu da kritički iskorači svuda gde društveno ukorenjena ili razobručena *doxa* pokušava da je istisne, obespravi, obesmisli. Postalo je zamorno i dosadno to ustručavanje (ili: ustručenost) filozofije kojim ona sve više gubi dodir sa životom, previđa to što je u životu dobro ili zlo, lepo ili ružno, pravedno ili nepravedno, i naročito, negativnu stranu tih

opozicija. Zato filozofija, danas, ima pravo da se kritički bavi problemima koji izgledaju kao da nisu njeni i, ponajpre, da se bavi zloupotrebama inspirisanim ideološko-političkom *doxom*.

Evo kako Mišel Fuko vidi tu proširenu, a ne suženu, uloge filozofije. On, najpre, podseća na prelomni trenutak koji je Kant svojom kritikom uneo u filozofiju: „Uloga koju Kant dodeljuje filozofiji jeste da spreči um da pređe granice onoga što je dato u iskustvu; ali od tog doba, to jest sa razvojem modernih država i političkom organizacijom društva, uloga filozofije postaje i to da nadzire moć političke racionalnosti, da upozorava na njenu zloupotrebu; što joj daje nadu za dug život“ (v. Mišel Fuko: *Spisi i razgovori*, Beograd, 2010., str. 244). Fuko, odmah, napominje da je time rekao nešto što je skoro opštepoznata banalnost, ali on napominje i to da, iako je reč o banalnostima, to su banalnosti koje se *previđaju* i *postoje*. Mnogu kritičari filozofije, rukovođeni nalogom bezrezervne depotencijalizacije, ovu banalnost vešto zaobilaze! Zato je proširivanje uloge filozofije, naročito u pravcu njene kritike različitih zloupotreba ideološko-političke racionalnosti, danas postalo jedno od važnih pitanja njene *odgovornosti*. Kao što su stari Grci imali problem sa *doxom*, na ulici ili trgu, tako danas filozofi imaju problem sa moćima, počev od medijskih, političkih, socijalnih i ekonomskih, moćima koje nadziru kritičko mišljenje i vrše kolonizaciju filozofije različitim obzirima. Ti obziri nju, navodno, depolitizuju ili, bolje reći, kastriraju, a zajedno sa njom i sam um.

Posao filozofije, bez sumnje, nije da se potčini tim prisilnim, totalizujućim i svodničkim moćima, već da svoju kritičku oštricu uperi protiv njih. Na ovim prostorima, totalizujuća, homogenizujuća i hegemona moć ima, već suviše dugo, značenje našeg najprirodnijeg, recimo, patrijarhalnog ili palanačkog duha koji je u svojim (ideološkim i političkim) produžecima otvoren za više oblike homogenizacije, i pre svega za duh ili sablast nacionalizma. Iako danas živimo u razdoblju praktično poražene simbioze palanačkog duha i duha nacionalizma, ipak taj poraz traži za sebe okolišno izbavljenje, putem vlastite renovirane i inovirane ideologije, gde, po pravilu, nema mesta za filozofiju, jer caruje staro, oprobano načelo odbijanja svake pameti ljudske. Izaći na kraj sa tom prevarom moguće je, samo, ako duh, intelekt, um i filozofija ponovo otkriju u sebi sposobnost kritičkog dešifrovanja *doxe*, sposobnost koja je, u novijem, medijskom dobu, ovim moćima nepravedno oduzeta.

Sablast metafizike

Lako je biti radikalan i reći: apsolutnih, bezuslovnih istina naprosto nema, takvo nešto ne postoji... Iz nekih razloga, staru veru u filozofska načela danas je istisla sumnja u verodostojnost bilo kakvih načela, sem onih performativnih, ustanovljenih u institucijama i institucionalnom diskursu. Kao što je u staroj filozofiji problem utemeljenja ili utvrđivanja verodostojnih načela bio opsednut mogućom *naivnošću* različitih, po pravilu alternativnih pokušaja, tako je i danas radikalno odbacivanje upotrebe metafizičkih načela, tj. bezuslovnih istina, kompenzovano naivnom upotrebom, s jedne strane, neupitnih, samorazumljivih *pretpostavki*, a, s druge strane, performativnom upotrebom diskursa načela, koji (diskurs) međutim nema skoro nikakvu epistemičku vrednost, budući da se po pravilu svodi na skup propovedi koje su podržane izvesnom institucionalnom silom ili, čak, nasiljem.

Ali, danas većina filozofskih strategija polazi od takvih propovedi koje, u njihovom diskursu, kompenzuju ili natkompenzuju odsustvo eksplicitnih načela. To su diskursi koji bez ispitivanja uvode izvesne postulate, okružuju se njima, izvode iz njih, analitički ili sintetički, druge stavove i tome slično. Radikalna sumnja bi isključenjem svih propovedi u filozofiji na kraju stigla dotle da mora da isključi i samu filozofiju, i ne samo filozofiju nego i svaki oblik znanja (počev od naučnog), kao i praktičnih (pre svega institucionalnih) pravila ponašanja. Dakle, ako ne želimo baš radikalni skepticizam, onda moramo da se držimo nekih propovedi. Ali, šta znači *držati se propovedi*? I kako se *držati* njih?

U prošlosti filozofi su mislili da bezuslovno istinite tvrdnje (dakle, tvrdnje koje se mogu unapred, pre i mimo svake provere smatrati istinitim) moraju biti ne samo moguće nego i nužne. Da se zgrada metafizike ne bi srušila! Ili da ne bi u nju uletele mitske aveti i zamaglile "naše" bistre poglede. U odnosu na procedure sumnje i proveravanja, metafizički iskazi su se postavljali kao nedodirljive pretpostavke, načela, postulati, aksiomi, pa ako treba i dogme. To su bila prava/ispravna znanja, nasuprot predrasudama i praznoverju.

U modernosti se, bez sumnje, ova priča značajno promenila: u filozofiji bezuslovne istine teško su mogle bez ispitivanja da opstanu. Ali su,

u krajnjoj istorijskoj instanci, ipak mogle. U nauci još lakše! Svi filozozofi su, manje ili više, bili skeptični u vezi sa zatečenim načelima, a opet – i u tome je paradoks situacije – postojanje same filozofije, pa ni nauke, ne može *sasvim* da ih isključi. Prema tome, bezuslovne istine po pravilu opstaju prećutno, kao propovedi koje se ne podvrgavaju upitnosti. A to se dešava čak i u diskursu onih koji su, u vezi s njima, najskeptičnji. Kako da objasnimo ovu neobičnu činjenicu? Da li je opstanak metafizičkih načela ili bezuslovnih istina i neupitnih pretpostavki ipak nekako opravdan? Ili je potrebno da se nauka i filozofija od njih potpuno – očistiti?

Iako danas mnoge filozofske orijentacije nisu spremne da eksplicitno prihvate diskurs načela, one ga propovedaju na implicitan, skriven, pritvoran način. Kritika i još više prećutno distanciranje od *metafizike* (šta god da ta reč znači) danas je, takoreći, opšte mesto filozofije *mada* bi se, istine radi, moralo reći da tu stvarnog raskida s metafizikom, jednostavno – nema. Zato mi živimo u dobu simuliranih raskida. Takvi oblici"raskida" su najžešći u tzv. analitičkoj filozofiji. U toakvom "raskidu" važi pravilo po kojem su prihvatljivi jedino *uslovno* istiniti iskazi, odnosno iskazi koji su osigurani na osnovu nekog merila istine. Ali takve opcije se temelje na propovedima koje ostaju nerazjašnjene, čija intervencija ili čija "samorazumljivost" je krajnje nesvesna.

To bi mogao da bude kratak opis *pritvorne* situacije u filozofskim orijentacijama koje su danas, generalno uzev, spremne da radikalno poreknu svaku vrednost metafizičkom diskursu. One su, po pravilu, sklone da taj diskurs kriomice koriste. Zato se može reći da sablast (ili: bauk) metafizičkog diskursa posle svih kritičko-egzorcističkih pokušaja i dalje kruži filozofijom! Čini se da metafizika (a s njom i diskurs načela) ima neobičnu sposobnost da iskrsava tamo gde se to ponajmanje očekuje. Čim se istera na vrata, metafizika ponovo ulazi kroz prozor...

Dakle, još jednom: simptome povratka metafizici moguće je otkriti čak i u orijentacijama koje se smatraju radikalno kritičkim *vis-à-vis* same metafizike. Iako deklarativno odbijaju mogućnost bezuslovnih (ili: metafizičkih) istina, u stvari, te orijentacije prećutno propovedaju upravo takve istine pozivajući se na zdravi razum, prirodni govor, formalizovane sklopove, empirijsku evidenciju, nauku itd. Ako imamo u vidu opisanu situaciju, onda je, bez sumnje, još jednom umesno postaviti pitanje: da li su

bezuslovne istine uopšte moguće? I ako jesu, onda: *kako* su one moguće? Ili, još bolje: zašto su kriomice moguće, ako su već belodano nemoguće?!

Tradicija koje nema

Tradicija se obično shvata kao ponavljanje kojim komanduje Isto. Pri tom, ona se često brka sa sećanjem, a još češće sa zaboravom. I to je naročito uočljivo u uslovima u kojima se naglo budi interesovanje za jednu tradiciju koja je u prošlosti bila živa, delujuća, obnavljajuća, takoreći inovativna običajnost/navika, ali se u međuvremenu ugasila, da bi iza sebe ostavila samo prah sopstvenih ostataka. Tada se prisećanje o onome o čemu se manje-više ništa ne zna shvata, najčešće, kao simulativna (a često i ideološka) zamena za živo iskustvo predstava koje nedostaju. Takva zamena je, naravno, surogat, dakle, reanimacija, rekreacija jednog koliko živog toliko i mrtvog iskustva, surogat koji, po pravilu, ružno izgleda, a neki put, kao čin (»frankenštajnovske«) reanimacije, deluje infantilno. Iz toga sledi da smo mi, zapravo, uvek suviše mladi, takoreći nedorasli za vlastitu drevnu tradiciju. Tradicija je mesto interferencije naših predstava, ali mesto kojeg u stvari nema. Ona je usredištenje izmešteno onog trenutka kad je postavljeno.

Ali, to znači da je tradicija, to jalovo sećanje, šta god da je još, uvek ujedno i kakva-takva inovacija. Nju nije moguće *nastaviti*, a da se ono *isto* u njoj ne promeni i, najčešće, unakazi. Zato istorija umetnosti počinje *danas*, a završava se sa Lepenskim Virom ili nečim sličnim. Početak je drugo koje traži reinterpretaciju i tek onda dopušta preuzimanje istog. Oni koji insistiraju na izvornoj tradiciji, u najboljem slučaju, samo prikrivaju ideološko stanovište s kojeg to čine. Ponavljanje istog-po-sebi nemoguće je: ono nas, pre ili kasnije, stavlja u poziciju neodraslosti. Ono je tiranija nemogućeg: nemosti čiju šifru znaju samo umišljeni čuvari koda, skupa neprikosnoveno važećih pravila. To dakle znači da tradicija ima drhtavi, nesigurni, hamletovski smisao, ali samo ako je zaista inovativna, ako želi da bude inovativna i da, u tom smislu, ne haje za iščezli/izgubljeni identitet. Takva tradicija nas čini osetljivim za označiteljsku arbitrarnost svakog, starog i novog predstavljanja, pričinjavanja. Čini nas osetljivim za simulaciju i laž, za doksomimetiku koja će doći. I naročito, za ideološku zloupotrebu samih "tradicija". Tradicionalizam je dogmatizam ničeg.

Srećom, nema nezamenljivog, pošto i ono uvek može da se zameni drugim-nezamenljivim. Šta košta da košta. Eto zašto, kaže Adorno, nezamenljivo može biti samo ono što je nefunkcionalno. Isto važi i za neponovljivo. Ali, neponovljivo se upravo ponavlja *kao* neponovljivo. Baš kao što nezameljivo može da se zameni samo – nezamenljivim. Na kraju, vidimo da se ovim ponavljanjem nezamenjivog/neponovljivog dešava to da se u njih uvek unosi *razlika*. A time se sama ponavljanja podrivaju. Svaka re-kontekstualizacija je već sama po sebi razlika. U različitim vremenima stvari imaju različita (i nikada potpuno ista) značenja. Od razlike (re-kontekstualizacije) moguće je, iz nekih razloga, apstrahovati, ali nije moguće reći da ona ne postoji.

Dakle, svaki *pokušaj* tradicije, čak i onda kada strogo ili fanatično teži očekivanom, nužno se, pre ili kasnije, suočava s *neočekivanim*. Neočekivano je fatalni udes svih fanatičnih tradicija, svakog tradicionalizma. Simbolički rečeno, tražeći Indiju, tradicija po pravilu otkriva – Ameriku. Pri tom, kada je put u Indiju fanatizovan, onda Amerika postaje njegov neželjeni efekat, kontrasvrhoviti udes. Ipak, takav razvoj događaja nije nužan. Jer slučaj, incident i sretna okolnost konstitutivni su deo svake istinske inovacije. Prema tome, otkriće drugog u istom *može* da bude pasivni, kontraindikativni efekat jedne težnje koja se slama, ali, takođe, ono može da bude i aktivni momenat *invencije* koja iskoračuje iz zadatih okvira, koja u jednom ritualnom ili stereotipnom obliku predstava prepoznaje obrise jedne potpuno nove konfiguracije. Pri tom, ipak, za fanatično, zakleto poštovanje tradicije dovoljno je njeno džepno, skraćeno, simbolično iskustvo. Zato su najvatreniji zagovornici oni koji ne znaju, zapravo, ništa o svojoj tradiciji. Najtvrđi tradicionalisti su dogmatični modernisti koji pojma nemaju da su to što jesu.

Apstrahovanje je postupak koji je prilično uporno i uvek pomalo uzaludno obeležavao nastup svakog tradicionalizma koji ne zna da je svojevrsni (kvazi) modernizam. Njegova istorija je, u stvari, istorija neuspelih pokušaja vraćanja onome od čega se apstrahovalo, u krajnjoj instanci vraćanja – haosu. Ustanovljenje *izama* u umetnosti, filozofiji, nauci nije drugo do ustanovljenje uzvesne predaje/predanja, a možda i vere, propovedi, dakle, opet – tradicije. A to je, onda, *protiv-modernistički* instikt samog modernizma. Apstrahovanje od razlika ozakonjuje se nužno kao

predaja koja postaje stereotip, dakle, kao tradicija čije bar jedno lice teži zatvaranju, konzerviranju, rigidnosti, ako ne i mraku.

Upokojenje autora

U palanci je uobičajeno da autor svoje ime i svoja znamenja isturi ispred vlastitih uverenja i raz-uverenja. Ime i njegova usidrenost u običajnim, institucionalnim i drugim znamenjima su okvir i struktura koja uverenjima, šta god da ona »misle«, daje pravi smisao. Moglo bi da se pomisli da autor, time, naglašava svoju subjektivnost. Ali, subjektivnost se tu pojavljuje samo u liku rutine, klišea, predrasude, pohabanog rituala, izlizanog posredovanja, samoreklamiranja i tome slično. U stvari, u tim okvirima subjektivnost postaje ideološki aparat. Time se, dakle, daje prednost već ustanovljenim hijerarhijama, vrednovanjima, lokalnim obzirima, čaršijskim aršinima koji se, po pravilu, utvrđuju pre bilo kakvog ispitivanja, dijaloga ili komunikacije. Uverenje prestaje da bude misao. Važno je, samo, šta okruženje, šta palanka »misli«. Čak i ako je ona »globalna«. Na taj način dobijaju se umetničke ili tekstualne tvorevine koje uvek hramlju za vlastitim oportunizmom. Pri tom, po pravilu, ove vrednosti su vredne samo dok je njihov autor u stanju da ih podrži, odnosno dok je u stanju da ispred njih isturi, kao *jemstvo* ili kao *pretnju*, vlastita znamenja, ideološke relikvije, institucionalnu heraldiku i tako dalje. Kad se takav autor jednog dana, ipak, definitivno "povuče", onda iza njega, po pravilu, ne ostaju ni mrvice, ne ostaje ništa. Pokazuje se da je sve to bila samo jedna besmislena kvari-igra.

Ne znači li to da je za stvaranje istinskih vrednosti potrebno da već za života samozatajni autor, takoreći, sebe upokoji? Te da, tako, svom delu dopusti da samo nadživi tu smrt autora? Zaista, ideja sa smrću autora jedno vreme je bila u velikoj modi. Ali, iz nekih drugih razloga. Ona *nije dovoljna* ako bi se pokazalo da je rečena smrt, u stvari, metafizička likvidacija subjekta, tu gde ostaje samo čista struktura u kojoj je svaka subjektivnost unapred nad-određena (nad-determinisana). Ukoliko je to, onda, još uopšte subjektivnost, a ne nešto drugo. Nema sumnje, vreme je brzo pokazalo da strukturalizam, i pored zanimljivih otkrića koje je nosio u sebi, ipak nije dovoljan, da je previše restriktivan. Već zato autor nije, bar ne nužno, žrtva strukture. Da li angažovani ili kritički intelektualac u ovoj našoj globalnoj i

lokalnoj palanci ima smisla samo kao fatalno-ograničena figura? Kao subjekt bez subjektivnosti? To nije pitanje mesta na kojem se autor, intelektualac, angažuje za neke vrednosti, već načina na koji to čini. Nadživljavanje je proces u kojem on ne optira samo za samog sebe, već za one vrednosti koje nadživljavaju i njega i vreme, pa najzad, i srukture u kojima su začete i kojima su opkoljene. Ili čak izdate.

Istina istovetna sa sobom

Obično se smatra da je istina *svojstvo* nekog stanja stvari, nekih odnosa, događaja itd. Čini se da je sva zagonetka upravo u reči *svojstvo*, mada ona najčešće prolazi neprimetno. Pri tom, jedno je sigurno: to je svojstvo *da ono što jeste jeste*, *a ne da nije*. Zato ako je $\boldsymbol{E = mc^2}$, onda je istina reći da je $\boldsymbol{E = mc^2}$, a neistina da nije $\boldsymbol{E = mc^2}$. To svojstvo istine da potvrdi da jeste ono što jeste smatra se objektivnom istinom ili objektivnošću same istine. To objektivno obeležje istine važi ne samo za $\boldsymbol{E = mc^2}$, nego i za činjenicu da Petar Pan zna da leti. Naime, istina je *u svom* (realnom ili fikcionalnom) *kontekstu* objektivna, činjenična, stvarna, ili nije istina. Pri tom, istina se, u isti mah, manifestuje kroz mišljenje, saznanje, govor ili iskaz. Njom se kaže da jeste ono što jeste. Jer, da bi istina bila istina, ona mora i u ovom subjektivnom aspektu da saznaje, misli ili kaže, odnosno da potvrdi (činjenicu) da jeste to što, u bilo kom registru, jeste.

Reći da nije nešto što jeste ili da jeste nešto što nije kosi se sa logičkim načelom protivurečja i, prema tome, nužno je isključeno u svakoj epistemološkoj strategiji koja uvažava logiku. Ali logika je formalna; ona ne tvrdi da nešto (bilo šta) jeste, niti tvrdi šta jeste to što jeste, već samo kaže da ako nešto jeste, onda ne može biti da ono nije... Za logiku, svako ko tvrdi na ovaj ili onaj način nešto drugo od onoga što jeste, obična je varalica. Ali, na čemu logika zasniva ovu svoju ubeđenost? Bez sumnje, na izvesnim pretpostavkama ili, finije rečeno, načelima ili osnovnim stavovima. Neko bi mogao to da nazove i *nedokazanim dogmama*, a možda bi, čak, bio u pravu. Ipak, nije teško logička načela – identiteta, protivurečja, isključenja trečeg i dovoljnog razloga – kritikovati kao nedokazane dogme, samo, problem je u tome što bez tih "dogmi" logika, jednostavno, ne bi bila moguća. Štaviše, bez takvih dogmi ne bi bila moguća ni istina ne samo u (formalnom) logičkom, nego i u (sadržinskom) epistemološkom ključu.

A to nije sve. Logika obavezuje na doslednost kako u poretku onoga što jeste, tako i u poretku govora. Ako se kaže da je Petar živeo sto godina, onda iz toga sledi da nije moguće u isti mah reći da Petar nije živeo sto godina. Isto tako, ako se *kaže* da je Brut ubio Cezara, onda se ne može *reći* da Brut nije ubio Cezara, bez obzira da li je on njega stvarno ubio ili je to bila samo glasina. Međutim, ako kojim slučajem Brut nije ubio Cezara, nego neko drugi, svejedno, za logiku i dalje iz prvobitnog stava (Brut je ubio Cezara) sledi da nije moguće da Brut nije ubio Cezara. Ukratko, logika je neumoljiva.

Po njoj je istina svojstvo (ili: obeležje) nečega što jeste da jeste. I to obeležje mora kao takvo da se tretira u biću, mišljenju, govoru ili saznanju. Svejedno. Logika o istini ništa više od toga ne može da kaže. A to je, ujedno, njeno prvo načelo ili stav: *sve je ono što jeste*. Ako je verovati Lajbnicu, tu je reč o izuzetno važnoj formulaciji načela identiteta. Da li je to tako na našu sreću ili nesreću? Ostavimo, za trenutak, to pitanje po strani. Sada nam je jedno važno. Na logici nije da odluči kad, gde i kako imamo istinu; ona samo kaže: ako je imamo onda je imamo. Neko će reći: pa to nije bog zna šta!

Ali, iz svega toga vidimo da (logičko) načelo identiteta (čija uobičajena formulacija glasi: *A = A* ili *A je A* u izvesnom smislu deli istinu sa istinom. Šta se time hoće reći? Istina je iskazano svojstvo nečega što jeste da jeste, a i sam identitet je svojstvo nečega što jeste da jeste. Kako je to moguće? Zar to ne stvara neku konfuziju (zbrku, nered) u samoj istini kao *svojstvu* nečega? Problem je u tome što je istina materijalna, a identitet je formalan. Kako je onda moguće da oni dele istu formulaciju: *sve je ono što jeste*?

Ako istina ne može da se svede na identitet, niti identitet na istinu, onda se postavlja pitanje: šta njih razdvaja, razlikuje? U čemu se razlikuje to kada je svojstvo nečega što jeste da jeste oličeno u istini i kada je to isto svojstvo oličeno u identitetu? Često se suviše lakonski tvrdi da logika i njena načela imaju formalno obeležje, dok istina, kao epistemološka kategorija, ima sadržinske ili materijalne pretenzije. Sadržinska istina je obeležje nečega-što-stvarno-jeste, ali ona nije bilo kakvo svojstvo, nego je svojstvo tog nečeg *da jeste* ili *da bude to što jeste*. Drugim rečima, sadržinska istina je oličenje stvarnosti, šta god da pod rečju *stvarnost* podrazumevamo.

Formalno obeležje istine nam kaže: *ako* je nešto istina onda je *to*

istina; ali ne kaže samo to, već kaže i da je istina sve što iz toga sledi... Sadržinsko obeležje istine nam, međutim, kaže: budući da X jeste, iz toga proizlazi da je istina reći da X jeste. Naravno, pitanje je, samo: kako sadržinska istina zna da X jeste? I da li uopšte zna? Jedno je sigurno. Kada ne bi bilo sadržinske (materijalne) istine, onda nam ni formalna ne bi ništa značila. Problem je u tome što mi nikad ne znamo da li je jedna istina zaista – istina.

Pošto ne znamo da li je jedna istina zaista istina ili je samo privid, pričin, simulacija istine, onda to znači da nema garancije da bilo koja istina bude bezuslovno to što jeste, tj. istina. Ona nije bezuslovna istina, jer je uslovljena našim nesigurnim, nikad sasvim dovoljnim, potpuno izvesnim ili potpuno koherentnim znanjem. Naše znanje nikada nije potpuno ili apsolutno opravdano, odnosno nije tim opravdanjem garantovano verovanje. Mi samo znamo da je, ako znamo, to onda znanje, a ne neznanje. Ili: ako je nešto znanje, onda je istina da je to znanje, a ne nešto drugo. Da li je to sva istina koja je čoveku dostupna? Što znači: sva i u isti mah – nikakva.

Ali, i tu se javljaju ozbiljni problemi. Ako je tačno da nema apsolutno, bezuslovno ili nepobitno opravdanog verovanja, ne pogađa li to i samu logiku i njeno uslovno shvatanje istine? Logika nam kaže: ako je nešto istina, onda je to istina i ne može da bude ništa drugo sem – istina. Samo, da li je ta tvrdnja uslovna ili bezuslovna? Ili tu, možda, važi paradoksalni stav da je istina, u stvari, uslovno-bezuslovna? Pod *uslovom-da* ili *ako* je nešto istinito, ono je, uverava nas logika, *bezuslovno istinito*. Zar iz toga ne proizlazi činjenica da je upotreba načela identiteta *A je A* apsolutno, nepobitno opravdana?! Ukratko: da je savršeno istinita. Takav zaključak deluje primamljivo. Ipak, kad bi upotreba načela identiteta ili tog *A je A* bila bezuslovna, onda bi to učinilo izlišnim upotrebu načela protivurečja: *A nije ne-A*. Uslovno obeležje načela protivurečja je očigledno: *ako A jeste A onada A nije ne-A*. Dakle, *A je A* isključuje načelo protivurečja.

Naravno, niko neće sporiti važnost koju logika i istina imaju u našim životima. Samo, neophodno je shvatiti ne samo smisao nego i granicu te važnosti. Do sad smo stigli do zaključka: ukoliko nam logika nudi neku istinu, to je istina za koju moramo reći da je poprilično paradoksalna; da je u isti mah uslovna i bezuslovna, odnosno: uslovno-bezuslovna. Ali, pošto nema istine koja bi kršila načelo identiteta, tj. logiku, onda iz toga sledi da je istina generalno uzev paradoksalna. Drugim rečima, u svakoj svojoj

izvesnosti, ona je u isti mah ograničena. I s time se onda, nažalost, mora živeti.

Nepreglednost umetnosti

Razlog za nepreglednost umetnosti je u njoj samoj, ne u njenom neizračunljivom, pojavno rasplinutom mnoštvu. Ali pravo govoreći, taj razlog je uvek postojao, samo što ga teorijska, istorijska i praktična misao usmerena na umetnost nije uvek videla. Ipak, umetnosti je oduvek bilo više nego što se priznavalo da je ima, ali i manje nego što bi trebalo da je ima. U prošlosti se *prava* umetnost (ona koja je to bila u snažnom normativnom smislu) uvek brzo raščula. Zato nije reč o tome da je usled "demokratizacije" prava na artistički gest i izraz, o samoj umetnosti, odjednom, počelo da odlučuje "previše njih", ako ne i "svi". Kao što gestova i činova nikad nema dovoljno, tako nema dovoljno ni odluka. Zato uvek postoji ostatak onog neodlučenog i još-ne-viđenog.

Razlog za nepreglednost nećemo naći ni u, bodrijarovski rečeno, savremenoj orgiji estetskog, pa ni u tome što, sada, gotovo svaka veština može da se označi kao umetnost, jer je razlika između umetnosti i kulture "iščezla"; estetizacija je stupila u temelje proizvodnog procesa, pa je, tako, prestala da bude nadgradnja i postala – mada sumnjiva – baza života. Prema tome, sama nepreglednost, naprosto, nema razlog i uporište u sada više nego aktuelnoj rasplinutosti i svudprisutnosti estetskih fenomena, što su činjenice koje se, bez sumnje, ne mogu lako sporiti. Još manje to uporište treba tražiti u (navodnoj) činjenici da je umetnost u sebi definitivno otkrila način da se spoji sa životom, da se u njemu otelovi, ne tako da ostvari svoj projekt ili svoju filozofiju, kao što je htela u Moderni, nego da svoju telesnost ugradi u samu ekonomiju života. I da, time, izgubi želju za iluzijom. Sve su to činjenice koje se teško mogu poreći. Ali, one nisu odlučujuće. One ne nude odlučujući razlog za to što se danas umetnost profiliše kao nepregledna, rasplinuta, svudprisutna, razobručena i to u isti mah u prilično razuđenom ili, čak, razobručenom, razuzdanom polju života.

Ako je umetnost nekad bila *pregledna,* a sada je *nepregledna,* onda je ona, očigledno, nešto izgubila, nešto čiji nedostatak je za sobom povukao i sam gubitak preglednosti. Šta je, dakle, to čega u umetnosti više nema, a što je, svojevremeno, bilo njoj svojstveno i što je nju činilo preglednom? Mnogi

će odmah reći da je ona izgubila to što je u XX veku, tj. u Moderni imala, a to je, ponajpre, pravo na *izam*, projekt, identitet i, naravno, pravo na neprikosnovenu Istinu. I bez sumnje, to je donekle tačno, i važno. Pa ipak, pitanje je: da li je to cela istina? Generalno uzev: da li je istina o nedostatku Istine naša puna istina koja se sada, eto, tiče i aktuelne, savremene umetnosti? Da li je gubitak Istine osnovni razlog što se danas pogled u umetnost gubi u sopstvenoj daljini, u sopstvenoj *lošoj* (možda: heterotopijskoj?) *beskonačnosti*? Nije li problem u tome što danas nema iole pouzdane nevidljive ruke koja bi umetnost na opšte zadovoljstvo vodila napred? Da li sam gubitak projekta/izma, a to zapravo znači Modernosti, predstavlja fatalno razobručenje umetnosti, gde ova još fatalnije gubi svoju, počev od osamnaestog veka ustanovljenu *specifičnu diferenciju*, odnosno svoju (obećanu) istovetnost sa sobom, modernu samosvojnost, samodovoljnost, samozakonitost? Hipoteza o nevidljivoj ruci umetnosti je, možda, jedini izlaz iz neuspeha koji je u XX veku ostavila za sobom leva i desna metafizika Modernog i Avangardnog. Ta hipoteza nam nudi nešto između apsolutnog Ne i apsolutnog Da, nešto drugo: mek, kolebljiv, nesiguran, ali i odvažan, smeo, riskantan koncept jednog arta koji se bori za svoj heterotopijski, fikcionalni status.

Beda zajedničkog života

Politika je, najpre, život u državnoj zajedici, polisu. Ona prema tome podrazumeva izvesno grupisanje koje prekoračuje horizont individualnog ponašanja. To važi i za makro i za mikro politiku. Pošto je čovek po svojoj prirodi državotvorno biće, onda je razumljivo, reći će Aristotel, što "ljudi, i kada im nije potrebna međusobna pomoć, teže zajedničkom životu" (*Politika*, 1278b). Ipak, sam po sebi pojam *grupisanja* (ljudi/mnenja) se postavlja neutralno u odnosu na najznačajnija *istorijska* definisanja politike. Recimo: on se ne opredeljuje, bar ne unapred, između, s jedne strane, tradicionalne definicije politike kao grupisanja koje se profiliše na fonu razlikovanja između prijatelja i neprijatelja i, s druge strane, moderne (liberalne) definicije po kojoj se politika shvata kao delatnost grupisanja čija svrha je, u odlučujućoj instanci, da pravi zakone. Pri tom, naravno, liberalni zakoni su zakoni zajedničkog života u državi ili najšire shvaćenog *grupisanja*, te su oni, takođe, neutralni u odnosu na deobu prijatelj-

neprijatelj, s tim što je ta deoba pomerena u sferu vanrednih (spoljašnjih i unutrašnjih) situacija.

Svaki politički *entitet* (od *entis* - ono što jeste) pretpostavlja ili mogućnost ili prisutnost neke zajednice, odnosno nekog grupisanja, pa je, kao takav, taj entitet uvek najpre podložan logici grupisanja. A logika specifično političkog grupisanja jeste logika stalnog uvećanja moći. Grupisanje se obavlja radi moći i uvek, zapravo, radi veće moći. Liberalni koncept moći može da deluje benigno, kao noćna straža, ali u vanrednim situacijama on je spreman da podjednako izrazi svoju najvišu, suverenu moć.

Zauzimanje političkog (= grupnog, zajedničkog) stava je idealni konsenzus jedne skupine ljudi, koji se na pojedinačnim (svakodnevnim) političkim pitanjima stalno preispituje i redefiniše. I samo to (svakodnevno) preispitivanje može da se oblikuje u mikro-vanrednu situaciju, onda kada preti da ugrozi idealni konsenzus i njegov konformizam koji se ustanovljuje milom ili silom. Vešt političar je u stanju da ustanovi (stvori) konsenzus čak i kod potpunih neistomišljenika. U politici, naravno, može da se pojavi i neko načelno (principijelno, "programsko" itd.) uverenje, ali ono je u logici grupisanja uvek podložno promeni, preusmerenju, manipulaciji i izobličenju. Zato je politika, sa stanovišta drugih vrednosti ("našeg" vrednosnog sistema ili stila življenja) uvek – prljava. Oličenje prevare i bede.

Povratak odgovornosti

U filozofiji su oduvek postojali brojni nalozi koji su dati ili kao neupitni, samorazumljivi ili kao metodičnim radom utvrđeni/učvršćeni. Njihovo *kršenje* se, naprosto, smatralo *nedopustivim*. Zato se filozofija, i to svaka filozofija, uvek kretala unutar jednog prostora koji je osiguran *nedopustivošću kršenja* okvira, naloga, granica. U takvom konceptu filozofije naloženo je kretanje isključivo unutar unapred datog (ili: zadatog) prostora. U svojoj nevidljivoj srži filozofija je uvek bila epigonska. I to se smatralo njenom vrlinom. Danas, usled hiper-produkcije različitih filozofija, filozofskih pokušaja, strategija i stavova, usled izvesnog pluralizma i demokratizacije u filozofiji, procedura osiguranja je postala mnoštvena, uzajamno sporna i isključiva. Ako ne i besmislena. U stvari, filozofija je postala razmrvljena, previše diferencirana, a često i duboko protivurečna.

Reakcija je na to morala biti dvostruka: najpre, takva da sada postoje čitave filozofske orijentacije koje su se zabunkerisale u vlastite neupitne normativne okvire tako da nisu spremne čak ni da komuniciraju sa onima koji iskoračuju iz tih okvira ili im upućuju pitanja iz neke spoljašnje pozicije... Taj zabunkerisani konzervativizam doskora je bio vidno obeležje tzv. *analitičke orijentacije u filozofiji*. Ali, postoje orijentacije koje su se potpuno prepustile relativizmu komunikacije svega sa svačim, gde praktično nema nedopustivog i kršenja, pošto se "ne poštuje" ništa. Naravno, to je granična situacija u kojoj važi pravilo: nema Boga, dakle, sve je dopušteno. Bez sumnje, hitna obaveza filozofije danas jeste da nađe svoju izgubljenu odgovornost koja nije odgovornost pred živim ili mrtvim Bogom, niti je odgovornost pred jednim bezobalnim relativizmom. Trebalo bi vratiti izgubljenju etičku dimenziju filozofije, izgubljenu s one strane same etike kao discipline i, dakle, kao stege, koda, šifre.

Za-razliku-od prethodi istovetnosti

Mi ne možemo da govorimo o nečemu što jeste ako prethodno ne utvrdimo šta jeste to što jeste, njegov identitet, ako ga ne identifikujemo. Ako kažemo: X jeste, onda to znači da smo to X identifikovali kao X. Odgovor na pitanje *šta* podrazumeva identifikaciju onoga što jeste u njegovom identitetu ili, starinski rečeno, u njegovoj suštini ili pojmu. Ali, naravno, ta identifikacija nije *uvek* i nije *samo* identitarna. Ovo poslednje je samo njen ključni cilj. Međutim, svaka identifikacija se uvek kreće diferencijalno, ustanovljujući sebe za-razliku-od. Kad ne bi bilo tog za-razliku-od, onda ne bi bilo ni načela protivurečja: *A nije ne-A*. Ne bi, dakle, bilo tog ne-A. Sve bi bilo samo i samo A. Naravno, to je slučaj Parmenidove filozofije. Međutim, pošto protivurečnost postoji – da li samo u mišljenju? – onda je logično da identifikacija nečega u njegovom identitetu uključuje i uvek moguće diferencijalno, za-razliku-od viđenje i razmišljanje, a to znači i neophodno prisustvo logičkog načela protivurečja. S druge strane, *A je A*, i tu ne može biti nikakve zablude, jer to je bezuslovno tako; međutim, to je bezuslovno tako, ali pod uslovom da *A nije ne-A*. I tu već, onda, imamo mali paradoks. Ukoliko je A, zapravo, ne-A (samo, kad se to dešava?), onda ni A ne može biti A.

Kad bi A uvek bilo samo i samo A, onda bi načelo protivurečja bilo

izlišno, pa, prema tome, A je ne-A ne bi, zapravo, postojalo. Međutim, A je ne-A postoji (samo: gde, u mišljenju, biću?) i načelo protivurečja, tj. *A nije ne-A*, njega uspešno (da li baš uvek uspešno?) identifikuje. Drugim rečima, načelo protivurečja isključuje mogućnost protivurečja. Pitanje je samo: gde, kad i zašto? Ali, to su pitanja koja više nemaju veze sa logikom. Dakle, po načelu protivurečja stav koji glasi *A nije ne-A* je u mišljenju i govoru moguć, ali kao ono nemoguće, kao logički isključeno, nedopustivo. Otuda sledi da načelo protivurečja nema na prvom mestu deskriptivno, već normativno značenje.

Prema tome i bezuslovna istina logičkih načela može da bude samo normativna, a ne deskriptivna. Logičke greške i protivurečnosti su u mišljenju i jeziku prisutne, ali sa stanovišta logike, one tu ne bi trebalo da postoje. Logika govora/mišljenja mora da bude nepogrešiva, bez obzira što saznajna moć posustaje, ako ne i posrće, za tim visokim zahtevom! Ipak problem ostaje: šta ako u svemu onome što jeste i u svemu po čemu jeste to što jeste, ipak – A nije potpuno, do kraja, bezuslovno, samo i samo A? Mi bi takvu situaciju teško mogli *logično* da mislimo. Ali, kakav zaključak iz toga treba da izvučemo? Srećom, pored logike, ljudi poseduju i a-logičko mišljenje, poseduju poeziju i različite oblike paradoksalnog mišljenja kojima ne smeta to što A nije uvek A.

Da li iz ovog poslenjeg treba da izvučemo zaključak da nam je logika nepotrebna, nekorisna, da krije svoje greške, da je suviše monotona, da sve svodi na tautološke banalnosti i da je u obliku analitičke procedure filozofiju svela na prosjački štap? Ne, nećemo to reći. Logika nam je potrebna. Ali, zašto? Ima tome puno razloga. Ali, jedan je siguran: ne zato što je A uvek A. Štaviše, mogli bismo da se opkladimo da A nikad nije sasvim, potpuno, apsolutno, bezuslovno A. Postoji, dakle, uzvesna *razlika* ili, Derida bi rekao, *rAzlika* (sa ugrađenom ortografskom greškom) koja ima komandnu ulogu u svakom identitetu. Ona nam kaže da samom načelu identiteta prethodi načelo protivurečja, pošto uvek moramo da pretpostavimo sa stanovišta logike nedopustivu mogućnost jednog *A je ne-A*, pa je načelo protivurečja (*A nije ne-A*) neophodno da bi uopšte i mogli da konstatujemo kako je neko A zaista A, kako je načelo identiteta "vladajuće" načelo mišljenja. Naravno, u mišljenju nam se uvek ukleto vraćalo pitanje: šta ako ovo A nije A, odnosno ako ono nije uvek A, ako je u sebi diferencirano, ako je A samo ukoliko mi u mišljenju apstrahujemo od razlika koje ga nastanjuju? U tom slučaju bi se

moglo reći da postoje dva puta: na jednom načelo protivurečja obavlja posao ukidanja razlike u samom A; a na drugom, ono nagoveštava činjenicu da u polju identifikacija ne postoje toliko negacije ili protivurečnosti, koliko razlike od kojih se teško može apstrahovati. Ukratko: identitetima komanduje *rAzlika*, ta dekonstruktivna uslovnost, a ne logika.

U polju naših identifikacija onoga što jeste da jeste, a ne da nije ili, što se svodi na isto, u polju naših materijalno (epistemički) i formalno (logički) pouzdanih znanja, u stvari, nema pouzdanog! Pouzdanost može i treba da bude ono čemu znanje teži, ali nje nikad nema dovoljno i verovati da je neko znanje moguće kao bezuslovno pouzdano je, naprosto, zabluda. Greška je ono što u fatalnoj instanci komanduje našim znanjima i njihovom pouzdanošću. Greška je prisutna u razlici koja je usidrena u svakom identitetu i od koje (razlike) mišljenje apstrahuje.

Pouzdano znanje i greška su kao Romeo i Julija. Njih može da razdvoji samo smrt. Zato u polju naših identifikacija nije reč o tome da raskid predstavlja incident, ono problematično ili najproblematičnije, već je reč o tome da je raskid nešto što je imanentno samoj pouzdanosti, što svako pouzdano znanje nosi u sebi, ne kao pretnju, nego kao uslov vlastite mogućnosti. Zato pouzdana znanja, utemeljena na polju mogućih, sadašnjih ili budućih identifikacija, pretpostavljaju i čak zahtevaju vlastitu nepouzdanost, grešnost, grešku koja obeležava rAzliku, grešku koja se krije u njima samima. Više puta u istoriji se desilo da nam izgleda kako je *pouzdanost* izvesnih znanja i identifikacija stigla do same tačke usijanja, do apsoluta, odnosno do potpune samorazumljivosti. Ali, to je bilo moguće samo zato što se u njoj apstrahuje od *rAzlike*, s tim što je to apstrahovanje uvek privremeno ili efemerno. Kad se razlike nagomilaju, one jednostavno eksplodiraju. Zato je raskid sa pouzdanošću uvek *prvi*, iako nam često to tako ne izgleda! Štaviše, tek onda kada uviđamo prvenstvo ovog raskida, u stanju smo da uvidimo i mnoštvenost mogućih dekonstrukcija.

Predstavljanje utkano u tekst

Pojam *re-prezentacije* je najveća enigma estetike. Da li u razumevanju istorijskih kriza *re-prezentacije* mogu da se pronađu odlučujuća merila za deobu između rauzličitih perioda umetnosti i u krajnjoj instanci između klasične i moderne umetnosti? Da li nam najnovija kriza *re-prezentacije*

razjašnjava prethodne krize? Ima li tu nekog progresizma? Može li se govoriti o razdobljima u kojima je ta kriza bila samo „relativna“ i razdoblja u kojem je ona postala „apsolutna“? Da li je savremena umetnost objavila kraj, slom i smrt pojma reprezentacije? Takve apokaliptičke objave bile bi, kao i uvek, suviše ishitrene, ako ne i naivne. Danas je na delu izvesna namerna i još više spontana dekonstrukcija koncepta re-prezentacije. Ali, dekonstrukcija nije isto što i destrukcija. To treba razumeti.

Dugo je istorijsku genezu umetnosti pokretalo nezadovoljstvo datim uobličenjima re-prezentacije. U klasičnom razdoblju reprezentacija, odnosno zastupanje, predstavljanje bilo je centrirano i svedeno na logiku dobro utemeljenog i, zapravo, konvencionalno vođenog *mimesisa* koji je nudio ponajpre šifru pasivne instrumentalizovanosti ili pokornosti etabliranom poretku vrednosti. U isti mah, taj poredak je bio i poredak dominacije. U modernom razdoblju, reprezentacija i prenosnik reperezentacije, predstave i slike kao slike sveta bivaju oslobođeni antecedentnih obaveza i, po pravilu, instrumentalizujuće prisile, da bi se oslonili na sebe same, na svoju autonomiju ili, ako hoćete, na sposobnost modernih predstava da performativno izgrade svet za koji se zalažu, odnosno koji zastupaju, re-prezentuju. Ono što je zajedničko obeležje starog i novog sveta jeste sam pojam *reprezentacije* (*predstavljanja*). Zajedničko je i to što tim pojmom i u prvom i u drugom slučaju upravlja logika Istog, tj. Identiteta kome se teži. Razlika je samo u tome što klasična umetnost to Isto vidi kao antecedentnu datost (= Svet br. 1. ili Bog na Nebu ili Zemlji, dakle, kao vrednosni sistem dat u svojoj izvornoj, uzornoj istini/suštini), dok je moderna umetnost vidi kao konsekutivni nalog za dostizanjem vlastitog sveta kao u krajnjoj konsekvenci sveta apstraktnih oblika, linija i boja.

Posle dovršene krize klasične i moderne umetnosti shvaćene kao pasivna ili aktivna, prenoseća ili zastupajuća reprezentacija i, u svakom slučaju, kao predstavljanje kojim rukovodi strategija/logika Istog, ponovo se pojavila kriza, po kojoj su postala moguća ili primamljiva dva puta: jedan je put *raskida* s predstavljanjem (koji se, pre ili kasnije, pokazuje kao raskid ne samo sa slikom/predstavom nego i sa samom umetnošću), dok je drugi put, u stvari, put (dekonstruktivnog) redefinisanja samog koncepta *predstavljanja*. U ovom drugom slučaju, reprezentacija postaje nešto čime upravlja razlika, a ne Isto; ona nije ukinuta, ona se, sada, uspostavlja samo kao ponavljanje s

razlikom, bilo da je reč o ponavljanju antecedentnog (esencijalnog) ili zastupanju konsekutivnog (projektovanog).

Naravno, mi znamo da je danas aktuelna priča o kraju/smrti reprezentacije koja se smatra neizlečivo obolela bolestima starog sveta. Naravno, kad kažemo starog sveta, onda se time misli i na tradicionalno-moderni ili novi-kao-uvek svet. Ta smrt se profiliše, takođe, kao smrt slike/slikarstva. Ali, zašto je (simbolički) mrtvo slikarstvo? Zato što je (simbolički) mrtva reprezentacija, zastupajuća predstava. Samo, šta sada imamo umesto tih starih predstava koje su, čini se, u agoniji? Neko će reći: imamo umetnost izvan slike. Drugi će opet reći: imamo tekst. I to, čini se, deluje kao dekonstruktivna priča. Samo to, ipak, nije sasvim tako! Jer, sam način ovog zaključivanja je sporan. On se pre ogrešuje o dekonstrukciju nego što je zastupa. Evo u čemu je problem.

Istina je da logocentrički profilisano predstavljanje može i mora da se nadomesti idejom teksta, ali pitanje je: kakvog teksta? Da li teksta koji stoji u opoziciji sa predstavljanjem? Nešto slično je pokušala radikalizovana konceptualna umetnost (koja je težila dematerijalizaciji same umetnosti) i zahvaljujući njoj mi sada vidimo da predstavljačka funkcija ne može da se ukine, poništi, destruira, a da se time onda ne destruira ne samo sama umetnost nego i sam koncept. Jer, koncept ne može da sebe *ne predstavi* u nekom prenosniku, nekoj označiteljskoj formi. Dematerijalizacija koja se postavlja kao nalog radikalne konceptualne umetnosti ne doseže do sopstvenog označitelja, jer bi, u tom slučaju, iščezao i sam koncept, jer bi to bila njegova samodestrukcija. Dakle, pokušaj potpunog ukidanja funkcije predstavljanja u umetnosti je, naprosto, uzaludan, pošto se on, pre ili kasnije, suočava s paradoksom samodestrukcije.

Predstave su utkane u tekst, kao što je tekst protkan njima. Ali, ako je tekst (savremene umetnosti) satkan od predstava to ne znači da su te predstave logocentrički profilisane, niti da one taj tekst vraćaju u logocentričku orbitu. Naprosto, to više nisu predstave kojima upravlja Isto, već diferencijalni rad, rad razlike. I rad izvesnih interferencija predstava koje stižu sa najrazličitijih strana. Dobro shvaćena tekstuelnost i diferencijalnost funkcije reprezentacije, čak i onda kada je ona data u svom pasivnom (klasičnom) i u aktivnom (modernom) obliku, u stvari otrže samu tu funkciju iz orbite logocentrizma. Onog trenutka kada reprezentacijom ne komanduje

Isto nego drugo, onda ona sama postaje tekst, diferencijalni rad, iščitavanje tragova i naloga drugog, odgođenog, distance.

Koga je vladavina popravila

Tacit je o jednom vladaru rekao: „da nikad nije bio car svi bi ga proglasili vrednim da vlada carstvom“. Malu sumnju u ovoj priči izaziva reč *svi*. Jer, nikad *svi* nisu opredeljenji za ono *jedno*. Čak ni u situaciji velikog straha. Pa i situaciji velikog konformizma. Konsenzus može da bude samo idealan, tj. takav da se u njemu zanemaruju odstupanja, da se apstrahuje od njih. Iz te sumnjičavosti u volju *svih* nastala je moderna demokratija, dakle, volja većine. To je pravilo, koje važi za moderne političare koji voljom naroda stupaju na vlast. Mada su i tada narod i većina sumnjive kategorije. Da li se one ustanovljuju zbog straha, konformizma, običajnosti ili interesa koji zatvara oči za prave vrednosti i razloge?

Čak ni to nije sve. I na samoj vlasti, ma kako da su izabrani, vladari se kvare. Skoro po pravilu: počinje se dobro, završava bedno. Politička obećanja postoje da ne bi bila ispunjena. Izabranik je mnogo bolji kad stupa na vlast nego kad boravi na njoj ili silazi s nje. Međutim, to najčešće nije zato što su oni izneverili očekivanja nego zato što su uzalud pokušali da stvore privid nihove ostvarenosti, ili što su dopustili većina shvati kako od praznih obećanja nema nikakve koristi... Sam Tacit je tvrdio da postoji jedan vladar kojeg je vladavina popravila. I to se, bez sumnje, graniči sa čudom. Zaista, takva retkost dodiruje nemoguće, mada je u načelu (ali kom načelu?) moguća. Moguća je samo ukoliko je vladar spreman da preuzme odgovornost ne samo za ono što je moguće nego i za nemoguće. Samo, to se, onda, značajno razlikuje od zabluda, predrasuda i nerealnih očekivanja demokratske većine. Vladar kojeg je vladavina popravila može da bude samo neko ko je u stanju da na vrhuncu svoje vlasti iskorači iz populističke logike kako svih tako i većine. Takav vladar bi, na neki način, morao da iskorači i iz demokratije, da iskaže njenu nedovoljnost, da rizikuje korak dalje. Ipak, demokratija ostaje jedini put, uska vrata kroz koja mora da se prođe, kako bi se stiglo do tog *preko* i *dalje*, do odgovornog ponašanja „velikog“ političara. Ali, šta vredi kad su političari, uglavnom, kratkih nogu...

Prestrogi mimezis

Platon je sinonim za prvobitni logocentrizam. Reč je o izvornoj *motivaciji* (termin je Delezov) platonizma kao logocentrizma, kako u filozofiji generalno uzev, tako i u filozofiji umetnosti. Ove dve stvari su, kod Platona, nesvodivo povezane. Kad je reč o likovnoj umetnosti mora se, odmah, reći da Platonova motivacija nije bila unapred uperena protiv *predstavljanja*. Zato njegovo shvatanje likovnog nije bilo anti-predstavljačko, već je, reklo bi se, bilo prestrogo predstavljačko, odnosno suviše mimetičko! Platonova namera (ili: motivacija) bila je da umetničko/likovno predstavljanje uskladi sa središnjim motivom vlastitog idejnog centrizma. Zato je on bio kritičan prema svim oblicima predstavljanja kojima komanduje privid, pričin ili simulacija! *Istinsko* predstavljanje Platon je shvatao kao delatnost kojom se re-prezentuje, odnosno oponaša ono što *jeste* u njegovoj istovetnosti sa sobom. Problem je bio samo u tome što je takvo oponašanje bilo nemoguće! A to znači da je Platon, sa svojim logocentrizmom, od umetnosti tražio ono – nemoguće.

Čitava Platonova filozofija usmerana je na afirmaciju Istog ili, što se svodi na isto, na potvrdu onoga što jeste ne samo da jeste nego i da jeste onako kako u istini, u suštini, dakle, u svojoj ideji – jeste. Naime, jedino ideja jeste ono što ona misli o sebi da jeste. Jedino ona je u stanju da istinito (ili: adekvatno) predstavi samu sebe. Kada nema razlike između onoga što jeste i što mislim da jeste, a to je slučaj samo i samo sa idejama, onda je tu, bez sumnje, reč o istini koja je, kao takva, moguća pod uslovom da između bića i mišljenja nema razlike, odnosno pod uslovom da su biće i mišljenje istovetni. A da bi mišljenje i biće mogli da bude istovetni, oni moraju da u subjektivnom i u objektivnom smislu budu/predstavljaju istu stvar, dakle, Ideju. Jedino *Ideja* (Hegel će kasnije upotrebljavati reč *Pojam*) može da bude izraz te u isti mah subjektivne i objektivne *istovetnosti* koja je, onda, u isti mah uslov njihove istinitosti. Dakle, samo u (platonovskoj) filozofiji koja misli ideje imamo predstavljanje koje je strukturirano kao: *a predstavlja a*. U hegelijanizmu se, putem dijalektike, do toga tek mora doći. Ideje predstavljaju same sebe ili ne predstavljaju ništa; u svim drugim oblicima predstavljanja (oponašanje, kopiranje, simuliranje itd.) imamo strukturu: *a predstavlja b*; imamo neistovetnost predstavljanja i predstavljenog.

Problem umetničkog predstavljanja je u tome što je ono posredovano čulnim i materijlnim predstavama (= prenosnicima predstavljanja), a ne idejama. Zato, sa strogo logocentričkog (platonističkog) stanovišta, predstavljanje u umetnosti tek treba da se izbori za istovetnost sa sobom (identitet/ideju) predstavljanja i onoga što se njime predstavlja *nasuprot* raskoraka između predstavljanja i predstavljenog, raskoraka (između *a* i *b*) koji stvara (čulni) privid, opsenu, pričin, varku, fantazmu ili simulakrum! Po tom shvatanju, pravi umetnik, kao i filozof, nije opsenar i sofista, već tragalac za identitetom (ili: suštinom) onoga što jeste. Njega, dakle, pokreće čista, nepatvorena Istina. Ukoliko je u većoj blizini toga što zaista jeste, odnosno bivstvujućeg u njegovom bivstvovanju, umetnik je, kao i filozof, u tom slučaju *bliži istini*. Njegovim načinom rada upravlja, dakle, ista ona težnja ka poistovećenju koju imamo i u *filozofiji Ideja*. U filozofiji ideja objektivno postojanje koincidira s idejom koja se (subjektivno) saznaje. Iz toga sledi: što smo u likovnom oponašanju biliži bivstvujućem, to smo, u isti mah, bliži istini i, danas bismo rekli, *autentičnosti*. Najbolji umetnik je za Platona bio, dakle, onaj koji se najviše približi – istini.

Ipak, Platon je imao značajne probleme s likovnim oponašanjem (*mimesisom*). Ključni je bio u tome što je oponašanje/podražavanje veoma nepouzdano, ako ne i nemoguće sredstvo da se stigne do uvida u istovetnost sa sobom oponašane stvari. Misli i pojmovi su, u principu, znatno primereniji tom cilju. Ipak, sumnjičavi Platon smatrao je da čak ni svi pojmovi ne obavljaju taj zadatak na zadovoljavajući način. Tako, recimo, oni koji su *napisani* (podrazumeva se: na nedovoljno kodifikovanom, odnosno promenljivom grčkom jeziku) manje su pouzdani od onih koji su samo – mišljeni. Pisanje, kao i svaki dodir sa čulnošću, kvari proceduru poistovećenja (identifikovanja) toga što je u sebi istinito/istovetno sa sobom. Prema tome, u onoj strategiji kojoj je stalo do Istine na ceni je samo čisto mišljenje ili, ako hoćete, čisti platonizam. Čisti logocentrizam.

Platonovo nepoverenje u čulnost moglo je da izgleda kao nepoverenje u umetnost generalno uzev ili kao radikalni ikonoklazam, ali ono je, ipak, samo zahtevalo metafizičku re-definiciju likovnog predstavljanja. Umetnost ne treba da se prepušta lažljivoj, simulacijskoj strani čulnosti, već u čulnosti, pošto je ona neizbežna, treba da teži onome što je najprimerenije logocentrizmu, dakle, najvećoj blizini ideja. A ideje su, izričito tvrdi Platon, to što *zaista jeste*. Biti blizak idejama, znači biti u dosluhu s Istinom koja

nam govori da ono što (zaista) jeste u isti mah i treba da bude, da je *uzor* (*paradigma*). Platon ne ostavlja prostor za nekakvo *treba da* koje bi bilo izvan onoga što zaista/istinski jeste. Ni filozofija ni teorija umetnosti nemaju pravo da traže za sebe normativno uporište koje bi bilo smešteno izvan toga što u biti jeste, dakle, po Platonu, izvan Ideja i, naravno, njihove Istine.

Filozofi su, kasnije, odustali od ove Platonove onto-ideo-logije, ali ne i od ideje središta ili ideje jedinstvenog-usredištujućeg tumačenja ključnih motiva kojima se rukovode umetnost i filozofija. Središte je potraženo i nađeno izvan Ideja, negde – drugde. Potonji filozofi su, dakle, samo redefinisali to što (po Platonu) *u suštini* (= u svom identitetu) *jeste*. Sve do modernog razdoblja, oni su, ipak, zadržali ovu u suštini onto-ideo-lošku ideju da ono što (uistinu, zaista) jeste, to i treba da bude... Čak i u umetnosti. Zato se s pravom može reći da je platonizam nadživeo Platona. Teorija i istorija likovne umetnosti je mogla da menja svoje viđenje toga što zaista/izvorno jeste i što, u isti mah, treba da bude, ali odnos između (transcendentnog) uzora (modela, paradigme, originala) i slike (oponašanja, podražavanja, kopije) nije promenila. I to je onda morao biti njen – platonizam. Jer, odnos kojim se definiše platonizam preživeo je ne samo u najstarijoj *mimetičkoj* teoriji umetničkog stvaranja nego, u izvesnom smislu, i posle njenog sloma.

Štaviše, mogli bismo reći da je opozicija između originala (izvorne datosti) i kopije (koja je, u međuvremenu, više puta re-definisana) i danas, s pravom ili ne, sačuvana u umetnosti. Zato ostaje umesno upitati se: da li mi u ovom trenutku imamo jedno (prećutno, prikriveno) *mimetičko* shvatanje umetnosti čak i posle (modernog) sloma teorije *mimesisa*? To bi, onda, bio znak da platonizam ne samo što nije ukinut nego nije ni preokrenut... Ono što je u modernoj praksi i teoriji *arta* ostalo od njega pokazalo se mnogo otpornijim nego što nam se to čini.

Šta je to što u umetničkim strategijama shvaćenim kao igra *mimesisa* nadživljava bolest prvobitnog platonizma, da bi nas ipak vratilo drugostepenom ili petostepenom platonizmu/logocentrizmu? Moguće su dve vrste tumačenja današnje pozicije platonizma. Jedno tumačenje nam kaže da je platonizam trpeo razne preinake, ali da je njegovo tradicionalno jezgro ostalo u biti – nepromenjeno. Drugo tumačenje nam sugeriše ideju da se u svojim istorijskim preinakama platonizam, iako nevoljno, ipak, nekako otvarao za mogućnost *preokretanja*, o kojem je prvi počeo da priča Niče...

Ova mogućnost (preokretanja) bila je upisana već u Platonovom tekstu, u njegovom shvatanju likovnog *mimesisa*, ali onako kako je ono posredovano ili su-određeno shvatanjima njegovih savremenika-umetnika. Značajna dokumentacija o tome može se naći, pre svega, u Platonovom *Sofistu*.

Sablazan

Sablazan je stari, pomalo oronuli, ali još uvek provereni lek za dosadu. Ipak, on leči samo simptom, ne bolest. Buka se, pre ili kasnije, stišvava, magla biva raspršena, neuroza ponovo dobija svoje staro mesto, svoj benigni izgled dosade. Rđava savest, histerija i zgražavanje opet postaju neprilagođeni. Stvari se vraćaju na svoja mesta, kao da se ništa nije dogodilo. Kao da je život supstanca bez događaja. Ovaj scenario najavljuje stari, provereni epilog: povratak dosadi jednog-te-istog, jednog-uvek-istog, dakle, sužene ili proširene (svejedno) re-produkcije Istog. Okupljenima, sabranima, smorno zamrznutima u dosadi, zarobljenicima sivila na sivom preostaje još samo da kliču: bacil je mrtav, živeo bacil!

Kratkotrajno dizanje energije i senzacionalizam kojim zrači svaka sablazan samo je prividna emancipacija od dosadno-istog. Otpadništvo je dopustivo tek kao "dublja" potvrda pripadništva. Sablazan je proteza kojom dosada pušta svoje mlohave krake u otvorene pore naše egzistencije. Ona je prividno zadovoljenje svačijeg ukusa. Čistunci se sladostrasno – zgražavaju. To je hrana za njihovu pravovernost, pravolinijnost. Oni koji bez iluzija umiru od dosade, odjednom uspevaju da živnu. Hronični protunošci imaju valjan razlog da likuju. Ogrezli u dosadi imaju o čemu da pričaju i da se razonode. Ipak, razlika koju sablazan unosu u dosadnu prozu uvek-istog prividna je razlika, pa je, pre, okolišni dokaz o nemogućnosti radikalno drugog u svekolikom i sveukupnom bitisanju.

Sablazan je nalik na rđavu savest koja diže golemu prašinu kako bi sebe lišila muke oko malih, dosadnih koraka. Ona je prividna pukotina u homogenom biću, prividni protest protiv Istog. Samo, na taj način, ona je i pričin, opsena, simulacija kojom se uzurpira i neutrališe instanca otpora. Kao i svaki drugi *simulirani* protest, sablazan biva na kraju uključena, inkorporirana, klasifikovana i arhivirana kao opomena, kao potpuno iskontrolisana i poistovećena sa supstancijalno-istim. Ona je konzervativizam jednog odbijanja koje je unapred određeno kao

bespogovorno prihvatanje. Zato je sablazan moguće definisati kao "nesrećnu svest" koja ubrzo biva prevladana sopstvenom apsolutnom pred-svešću. Prema tome, sablazan je sve drugo samo ne slučajna i kao takva nepoželjna pojava. Naprotiv, ona je najpoželjnija. Jer, kada naše svakodnevno bitisanja počne da se profiliše kao red-radi-reda, onda tom redu preti opasnost da bude red još samo reda radi i tu, onda, nastupa intervencija sablazni. Ona je nezamenljiva. Ona nam otklanja ovu simulaciji reda iza koje probija ne-red, jačajući u nama potrebu za supstancijalnim redom, za nepatvorenom, neometanom dosadom uvek-istog, za egzistencijalnim obezličenjem, rutinom, klišeom, jedno-obraznošću… Sablast je, dakle, nužan momenat u proširenoj re-produkciji Istog, momenat koja naše svakodnevno bitisanje čini bezbednim i podnošljivim. Zato je orbitalno polje dosade moguće prevladati jedino iskrenim otporom, bespoštednim kon-frontiranjem snaga, bez sitnih lukavstava i podlosti, bez propovedi i makijavelizma.

Ipak, potrebno je praviti razliku između sablazni i šoka, naročiti onog šoka koji proizlazi iz kontrasvrhovitog, kontraindikativnog, autoimunog dejstva, ukoliko ovo dejstvo, pre ili kasnije, pogađa jednu suženu ili proširenu (svejedno) re-produkciju Istog. Zaista, u mnogim slučajevima efekat kontraindikacije je šok koji razoružava etablirani postav, u ime novih egzistencijalnih mogućnosti. Neki put je taj šok, u stvari, susret sa ne-mogućim. Ali, šok nije posledica traume; on "perpetuira" traumu, čineći je onim utemeljujuće-realnim, samom traumatičnom realnošću. Nama ostaje da se upitamo: ima li, uopšte, i neke druge?!

Izigrana bezuslovnost

Tradicionalna metafizika je imala izvesnu intuiciju o bezuslovnim istinama. Filozofi su uvek iznova bili kritični prema istorijski prethodnim, po njihovom mišljenju *pogrešnim* intuicijama *bezuslovnog* u filozofiji. Njih je pokretala vera u bolje. Pa ipak, metafizika nije uspevala da izgradi građevine koje bi bile čvršće od egipatskih ili acteških piramida... Od njigovih kula ostale su, danas, samo ruševine. Pa ipak, te ruševine su važne, zato što opominju i sadrže u sebi pregršt nerešenih problema. Zato se, uostalom, svaka građevina uporno rušila i iznova zidala. Sve dok filozofima ta procedura nije dosadila. Na kraju, pojavile su se skupine onih koji su prestali da veruju u dobro ili bezuslovno utemeljene građevine. Pa ipak, svi

koji su odbacivali prethodne definicije bezuslovnog (počev od Boga, Apsoluta itd.) po pravilu nisu uvek bili spremni da prihvate potpuni, ničim ograničeni, bezrezervni *relativizam*. Apsolut je neprihvatljiv, reći će skoro svi filozofi danas, ali ipak mora da postoji nešto što bezuslovno jeste. Postoje stvari koje postoje apodiktički. Kako bi se, inače, uopšte i moglo filozofirati? A da ne pričamo u kojoj meri bi odsustvo bezuslovnog ugrozilo nauku, zdravi razum, religiju itd.

Bertrand Rasl svoju knjigu *Problemi filozofije* (1912) započinje sledećim rečima: "Postoji li neko znanje na svetu koje je tako izvesno da nijedan razuman čovek u njega ne bi mogao da posumnja? To pitanje, koje možda na prvi pogled ne izgleda teško, u stvari je jedno od najtežih pitanja koja se mogu postaviti." Zaista, kome danas to pitanje *ne izgleda* teško? Možda jedino: preteranim skepticima (čiji je odgovor: ne) ili preteranim oprimistima (čiji odgovor je: da)!

Ipak, mnogi filozofi danas su skeptični, jer više ne veruju da ima bilo kakvih bezuslovnih istina. Pa ipak, to ne znači da u njihovim dikursima nema stavova koji *liče* na bezuslovne istine. Često, oni ne veruju u bezuslovnosti, ali ih upotrebljavaju; ne veruju u metafizičke stavove, ali ih kriomice koriste. Dobar primer toga imamo, takoreći na svakom koraku, naročito u tzv. *analitičkoj filozofiji*. Ipak, retki su oni koji i dalje, bez ikakvih dilema i rđave savesti, veruju u bezuslovne istine. Odnosno, koji bezrezervno prihvataju *metafiziku* kao obećanje: eto mesta gde se pitanje o bezuslovnim istinama na najbolji mogući način rešava... Sve u svemu, danas preovlađuju filozofi koji su u odnosu na pitanje o bezuslovnosti ili umereno skeptični ili prikriveno optimistični, što se, najčešće, pokazuje kao isto.

Karakteristično je i za jedne i za druge da u sopstvenu veru/sumnju ne unose previše upitnosti, analize, argumenata. Razlog tome je, po svoj prilici, ono što kaže Rasl: pitanje o bezuslovno istinitom je samo prividno lako, a u stvari je, verovatno, najteže moguće filozofsko pitanje. Pa ako stvar stoji tako, onda je sasvim razumljivo što veliki broj filozofa danas spokojno izvegava to pitanje. Eto zašto njima *proizvoljan* odgovor na (implicitno dato, ali nepostavljeno) pitanje o mogućnosti ili nemogućnosti bezuslovnovnih istina ne deluje nimalo "teško".

Rasl smatra da izučavanje filozofije počinje sa uočavanjem prepreka u pokušaju da se nešto nazove bezuslovnom istinom. "Filozofija je, naime, samo pokušaj da se na takva *poslednja* pitanja kritički odgovori, pošto smo

prethodno istražili sve što takva pitanja čini zagonetnim i pošto smo shvatili svu neodređenost i zbrku na kojima počivaju naša uobičajena shvatanja, a ne nepažljivo i dogmatski kao što to činimo u običnom životu, pa čak i u nauci." Rasl je, dakle, protivnik samorazumljivih istina običnog života, pa čak i nauke. Naravno, on je protivnik i bezuslovnih istina tradicionalne metafizike. Iz toga sledi da je on, zapravo, filozof pojačane sumnje. A opet, on veruje da su bezuslovne istine moguće... Formalno posmatrano, to pred svakog filozofa nameće isti, minimalni zahtev, da odgovori na pitanje: na osnovu čega ili na osnovu kog dovoljnog razloga se veruje da postoje ovakve ili onakve *bezuslovne* istine?

Nekada se to pitanje postavljalo u formi tzv. *radikalnog početka* ili *početne izvesnosti* od koje kreće filozof u svojim izvođenjima... Da li postoji bar jedna ("arhimedovska") bezuslovna istina, počev od koje bismo mogli da rekonstruišemo nekakvu pouzdanu sliku/predstavu sveta? Takvo pitanje je, čini se, i danas moguće u ovom previše relativističkom poretku istina. Ali, slična pitanja mogu da se formulišu i u jednom pomalo neugodnom obliku koji nas podseća na grešnu istoriju metafizike, odnosno istoriju njenih bezuslovnih istina: da li postoji ta imaginarna ili stvarna piramida, građevina, nedodirljiva Istina za koju bi se na pouzdan, uverljiv način moglo reći da je – bezuslovna?

Nama se sada nameće potreba da Raslovu potrebu za *potpuno izvesnim znanjem* i Badiuovu *potrebu za bezuslovnim* smestimo u ovaj ambivalentni istorijski kontekst u kojem se ta potreba, takoreći fatalno, pojavljuje i uvek iznova – propada, izjalovljuje; da bi se, zatim, ponovo pojavila. Dakle, prava metoda nije da se identifikuje jedna bezuslovna potreba (ili: istina), već da se ona posmatra u ambivalentnom istorijskom kontekstu, u kojem je, iz nekih razloga, sama bezuslovnost – bilo da je reč o filozofiji, nauci, politici, religiji ili ideologiji – uvek privremena, uslovljena, ako ne i izigrana. Pri tom, rečena uslovljenost bezuslovnog nije, bar ne uvek, njegova negacija ili destrukcija, već, samo, jedini – iako paradoksalni – oblik unutar kojeg ona, *beuslovnost*, uopšte i može da se pojavi. Kako da to shvatimo? Nije li to, ipak, izvestan relativizam? Tj. stanovište koje od uslovljenog i relativnog pravi *izam*, svudprisutnu totalitaciju? Ili, što je isto, stanovište lišeno uporišta u bezuslovnom?

Jedinstvo teorije i prakse

Interakcija i jedinstvo teorije i prakse ima prvorazredni homogenizujući (pa i borbeni!) značaj u polju društvene krize ili – a to se svodi na isto – u polju socijalnih protivurečnosti. Zato je mehanizam ovog jedinstva/interakcije između teorije i prakse morao biti izuzetno važan za Marksa i za potonji *marksizam*, budući da je *sinteza* ta dva momenta mišljena kao obavezujuća, kao ideal, bez obzira da li se ona odvija u opoziciji ili na vlasti. U svakom slučaju, ona je uvek i nužno u sebi (performativno) gradila jednu strategiju nepogrešivosti i takođe (logocentričku) strategiju jednoumlja, što je, zatim, podrazumevalo da se sve drugo i različito unapred isključuje kao neprijateljsko! Time je i teorija i praksa obezbedila u sebi dominantno *ideološko* značenje. Pa ipak, ideja o jedinstvu/sintezi teorije i prakse omogućila je i izvestan kružno-legitimišući proces *dvostrukog utemeljenja*: kritičke teorije u praksi i prakse u kritičkoj teoriji. S jedne strane, teorijska kritika je ubuduće primorana da stremi ostvarenju, ali, s druge strane, i sama praksa mora da stremi kako kritici tako i teoriji, odnosno da bude na visini umnosti. Jedinstvo teorije i prakse je upravo jedinstvo ta dva stremljenja.

Danas se takvo *jedinstvo* u pluralističkim društvima ne može da postigne. Razlog tome je jednostavan. Ukoliko bi se ono dostiglo, to onda više ne bi bila pruralističko društvo! Izuzetak čine izrazito krizne situacije – spoljašnje intervencije, rat, vanredno stanja itd. Dakle, situacije u kojima se, na simulativan način, putem medija i, posebno, televizije postiže izvestan *konsenzus* u ime "viših nacionalnih ciljeva"... Te situacije diktiraju dvostruku logiku diferencijacije (i dikriminacije): spolja sledi negacija (ili: borba protiv) *neprijatelja*, a iznutra – homogenizacija samih *prijatelja*... Pa ipak, takva društva nisu nužno totalitarna, tj. *mogu* u nizu svojih unutrašnjih, pa čak i spoljašnjih odnosa, i dalje da budu demokratska i pluralistička. U stvari, u njima se, po pravilu, konfrontira, s jedne strane, ovaj pluralistički princip i, s druge strane, princip homogenizacije.

Zato nije isključeno da se, danas, govori o tome da su savremena pluralistička društva (počev, recimo, od SAD) u isti mah (ili: sve više) u sebi homogenizovana protiv ne samo spoljnih nego i unutrašnjih neprijatelja (terorista), tako da nije neumesno upitati: koja je tendencija u njima strateški (na duži rok) primarna? U svakom slučaju, jedno je sigurno: sa krajem marksizma na vlasti u svetu, praktički gledano, još nije definitivno ukinuta

praksa jednoumlja, odnosno praksa homogenizacije i diskriminacije. A ta praksa po pravilu potiče od nasilja i vodi svojevrsnom višku nasilja.

Sad se postavlja jedno veoma važno pitanje: da li kružno-legitimišući proces *dvostrukog utemeljenja*: kritičke teorije u praksi i prakse u kritičkoj teoriji neminovno vodi ideji velikog jedinstva/sinteze teorije i prakse? Odnosno: da li to veliko (totalno, globalno?) jedinstvo/sinteza, pod svim uslovima, nužno upućuje na izvestan *višak nasilja*? I najzad, zašto bi to bilo *nužno*? S kog stanovišta mi možemo da kritikujemo sintezu kao takvu. A zatim i u obliku sinteze/jedinstva teorije i prakse?

Pitanje može da se postavi i na sledeći način (u kojem se naglašava jedna izuzetno važna distinkcija): da li je velika sinteza/jedinstvo loša Stvar zato što je velika ili zato što je sinteza/jedinstvo? Nisu li, možda, i sami krititerijumi veličine (= velika, svetsko-istorijska, totalna ili globalna priča) i sinteze/jedinstva, naprosto, pogrešni ili nedovoljni?! Recimo, zato što danas, i pored iskustva levog i desnog totalitarizma, postaje opet aktuelna jedna velika priča (ili tendencija) – priča o globalizaciji. Pa ako bi ta priča bila ispravna, onda, zacelo, ne bi bila (bar ne *a priori*) ispravna priča o kraju velikih priča. S druge strane, mi vidimo da u nekim posebnim kontekstima jedinstvo/sinteza teorije i prakse ili, bolje reći, njihova interakcija može vrlo uspešno da funkcioniše! Svet je danas prožet i nožen nizom (posebnih, parcijalnih) teorijsko-praktičnih projekata i to njemu, zacelo, ni malo ne smeta.

Sve to nas dovodi pred pitanje: zašto ne bi moglo da se govori o kružno-legitimišućem procesu dvostrukog utemeljenja – kritike u praksi i prakse u kritici – *ali ovog puta* u jednom pluralističkom svetu ili u pluralističkom društvenom okviru? Zašto ne bi sintetičko delovanje bilo moguće i u jednom diferenciranom i mnoštvenom kretanju kako procedura legitimisanja tako i procedura utemeljenja?! Kako teorijski, tako i praktički motiv u filozofiji je, jednostavno, neuništiv. Tim motivima je potrebno, jedino, naći granicu, horizont, odnosno prostor za legitimnu upotrebu. Ili, kako bi Kant rekao, prostor za javnu upotrebu teorijskoj i praktičnog uma. Jedno je sigurno: danas i u najcivilizovanijim društvima takvog prostora ima nedovoljno, mada su tim društvima, po pravilu, usta puna *nesputane*, *slobodne*, *liberalne* i *demokratske komunikacije*.

Sredotežni stil palanke

Palanka ne može biti puka činjenica ili perceptivna datost, ona mora da se shvati kao duh i stil: stil duha ili duhovni stil. Ako je nekakvo mesto u kojem su pacifikovani događaji, u kojem imamo, kako bi, u jednom drugom kontekstu, rekao Žan Bodrijar, štrajk događaja, onda je, što se palanke tiče, to tako samo zato što je njen duh uobličen u *stil*, ne u prirodu ili haos prirode, već u drugu, naviknutu, običajnu prirodu a, time, prirodu izopštenu iz prve prirode, osujećenu kao događaj (= ono nepredvidljivo, neproračunljivo), kao neposrednost. Događaj je, dakle, moguć samo kao protivljenje, otpor palanačkom duhu. Ali, i to u ograničenom smislu, jer palanka uvek na kraju odnosi pobedu, kroti i ukročuje otpor, savladava protivljenje. Najzad, palanka samu sebe hoće kao stil, kao duh jedno-obraznosti, jednoumnosti, jednoglasnosti, zato što hoće da porobi svako događanje, da razoruža svaki otpor i da kolonizuje čitavu neposrednost. Palanački stil i duh teže, zapravo, nemogućem: da dosegnu samu neposrednost ili prvu prirodu koje u palanci, strogo uzev, ni nema kao što je, uostalom, nema ni u plemenu.

Ali, pošto je ova privilegovana referenca duha/stila palanke skroz-naskroz fiktivna, nedosežna, iluzorna, to onda objašnjava zašto kritičko dešifrovanje palanačkog duha svoju polaznu tačku ne nalazi u dokumentima sadašnjosti ili prošlosti, već u stilu tih dokumenata i palanačkih tablica vrednosti u koje se urezuje taj stil. Naravno, tu gde važi pravilo da je stil sve, a čovek mnogo manje, ako ne i ništa, tu sam taj stil, naravno, ne može biti ništa individualno, kako se obično misli. U stilu jedno-obraznosti, kaže R. Konstantinović, "sve što je pretežno lično, individualno (ma u kom pravcu) nepoželjno je pre svega zato što je obećanje 'sveta', kao čista negacija palanke, dakle obećanje stilske polivalencije, a ova polivalencija je, za palanački duh, čisto otelotvorenje kakofonije, muzika samog pakla."

Naravno, negacija same Palanke nije ni moguća ni potrebna zato što Palanka kao događaj i mesto zapravo ni ne postoji, tako da tu nema *šta* da se *negira*. Dekonstrukcija je već nešto drugo. Palanka je sva u svom stilu koji je stil *urezivanja* (Sloterdijk bi rekao *tetoviranja*) u tablice vrednosti palančana, gde ona postaje alfa i omega, ono prvo i poslednje svekolikog života. Zato iskorak iz centripetalne sile palanačkog stila/duha nije moguć kao čisto obećanje sveta ili kao čista negacija. Taj iskorak nije moguć ukoliko nije posredovan kritičkim dešifrovanjem same orbitalne, sredotežne

sile tog stila/duha. Dakle, dekonstrukcijom. Palanka je avet koja vezuje energije i profiliše svojevrsnu ekonomiju identifikacije (stilizacije) i diskriminacije svakog otpora, po principu: ko nije s nama on je protiv nas, dakle: otpadnik, tuđinac, belosvetska protuva itd. Živimo u dobu ne samo lokalnog, nego i globalnog povratka palanke.

Ne-mesto prenosnika

Svaki materijalizovani prenosnik ideja, značenja, pojmova, slika, predstava i, jednom rečju, bilo kog *smisla*, bez obzira da li je reč o tekstu, govoru, pozorišnoj predstavi ili likovnom delu, nužno je strukturiran kao jezik ili slično jeziku, po analogiji s jezikom. Takve struktura sadrže u sebi u najširem smislu jedan precizan semantički, označavajući aspekt. Reč je o aspektu koji čini zaspoloživim razumevanje izvesnog značenja koje se datim prenosnikom prenosi. Ujedno, taj aspekt učvršćuje predstavu o prenosniku kao čistom instrumentu, koji ima funkciju da *služi* cilju koji ga uvek nekako prekoračuje. Da bi (označiteljski) prenosnik ispunio tu funkciju, on mora da se povuče istog onog trenutka kada svoju operaciju obavi. Dakle, svuda gde imamo potrebu za prenošenjem smisla, tu se, u isti mah, označiteljska strana pojavljuje da bi se, u konkretnoj upotrebi, brzo povukla pred epistemičkom funkcijom označavanja, koja upućuje na ono *označeno*. Označitelj (recimo: u iskazu) postoji zato da bi, odmah, iščezao i tako otvorio prostor za misao, pojam, ideju ili, čak, samu stvar. Slično je i sa slikom. Njena materijalnost (= ulje ili akrilik na platnu) postoji zato da bi u njoj postao vidljiv izvestan prizor...

Ali, očigledno, postoje različiti prenosnici smisla. Neki su "kabasti", recimo kao slika, instalacija, pozorišna predstava itd., dok su drugi, pre bi se reklo, "laki" ili "prozračni". U ovu poslednju vrstu ubrajaju se, pre svega – izgovorene reči. Izgovorene reči su prenosnik smisla koji bukvalno iščezava onog trenutka kada svoju funkciju obavi, kad bivaju izgovorene. Prisustvo smisla, poruke ili značenja, odnosno bilo čega označenog (u iskazu i kroz iskaz) moguće je tek na fonu ovog nužnog povlačenja ili odsustva označitelja, odnosno na fonu povlačenja/odsustva samog jezika (diskursa) da bi smisao došao do *izražaja*.

Semantički usmerena filozofija shvata iskaze kao nešto što, recimo, u nekoj argumentaciji, zauzima mesto ne-mesta ili odsustva. Naravno, u

filozofskom argumentisanju neophodno je, uvek, *koristiti* iskaze (jezik, označitelje) ali korišćenje tu nije svrha nego sredstvo koje mora da bude u funkciji vlastitog iščezavanja, da bi se napravilo mesto za cilj, za ono označeno i, dakle, za samu prisutnost iskazanog ili, što se svodi na isto, za iskazano kao prisutnost. Pri tom, treba reći da svašta može biti iskazano kao prisutnost... Nema sumnje da slika "iskazuje" prisustvo na drugačiji način od govorne reči. Ona je "kabasti" prenosnik smisla. Samo što to ne znači da i u njoj ne može da se dogodi povlačenje, zanemarivanje, apstrahovanje od prenosnika kako bi u prvi plan stupila označujuća, intencionalna ravan. I u krajnjoj konsekvenci ravan prisustva. Ali, naravno, u govoru apstrahovanje od prenosnika (jezika, označiteljâ) mnogo lakše prolazi. Zato je oko govora, *logosa*, na "najpouzdaniji" način centrirana celokupna zapadna filozofija – kako u svojuim eksplicitnim, tako i u implicitnim oblicima – kao metafizika prisustva.

U toj strategiji apstrahovanja od prenosnika Platon je, čini se, otišao najdalje, insistiranjem na *idejama* kao nečemu što (bi trebalo da) se prenosi bez prenosnika, odnosno što je u isti mah sredstvo i cilj vlastitog postojanja/prenošenja. Pa ipak, reči *ne mogu* da se *ne upotrebljavaju*. A onda vidimo da one mogu ne samo da se upotrebljavaju nego i da se pominju. Isto to važi za svakog prenosnika smisla. On sam može da se pominje, da bude predmet promišljanja, a to znači da, ukoliko je samo *pomenut*, on ima drugi smisao od onog kojeg nudi upotreba. Ukratko, iza semantičke ravni značenja stoji semiotička ravan smisla. Ako prva teži prepoznavanju, rekogniciji ili reprezentaciji nekog značenja u njegovom (semantičkom) identitetu, odnosno ako teži raskriljavanju prisustva u njegovoj prisutnosti, onda ova druga, semiotička ravan naznačuje neuspeh tog procesa, odnosno ukazuje na stalno izmicanje smisla, stalni povratak potisnutog, apstrahovanog označitelja, stalno osvedočenje činjenice da Isto ne može da potpuno potisne i obespravi (označiteljske) *razlike*, *ponavljanja* i *tragove*.

Povratak potisnutih razlika je proces koji je danas podjednako prihvatljiv kako u filozofiji tako i u umetnosti. Ali, ne treba se zavaravati. Taj proces je u civilizaciskoj ravni često iznuđen, uz velike otpore i pritiske. Često, on je bio violentan, proizveden kroz napetosti, isključivosti i aroganciju koja može da se slomije samo sredstvima kritičkog dešifrovanja. Pa ipak, u umetnosti i filozofiji ovaj proces se odvija kroz spontani ili

promišljeni rad dekonstukcije. Ostaje još samo pitanje o uzaludnosti. To pitanje je opšte. Da li je, danas, polje kritičkog dešifrovanja ili dekonstrukcije, zapravo, još samo jedna baštica koja se obrađuje na tlu sad već polu-opustošene planete?

Na rubu civilizacije

Dugi niz godina, pre i posle Tita, Jugoslavija je postojala kao sudbina, a onda se odjednom raspala kao kula od karata. Na tom raspadu su poradili mnogi, često iz sasvim "dobrih namera". Među njima se, bez sumnje, istakao Slobodan Milošević koji je hteo sve Srbe da smesti u jednu državu, ne shvatajući da je takva država mogla biti samo Jugoslavija, u federalnom ili, čak, konfederalnom uređenju. Budući da to nije shvatao, on je od Srbije uspeo samo da načini jednu spolja i iznutra *nedovršenu* državu. Ironija sudbine je u tome da se, posle svih iskušenja, u Srbiji ipak formirala svest o neophodnosti zajedničkog života, samo ovog puta u zajednici evropskih, a ne južnoslovenskih, država. Ta svest se javila kao nužnost u (skoro) svim onim državama koje su geografski vezane uz Evropu. Ali, Evropa je deo sveta i, zapravo, osobeni oblik zajedničkog života u svetu. U izvesnom smislu, ona je posvetovljenje sveta ili, ako hoćete, mondijalizacije na evropski način. Šta to znači? – da sve što *u* Evropi ostaje *izvan* Evrope ili *u* svetu *izvan* sveta može da bude samo jedna "varvarska" teritorija koja *uzalud* pruža otpor tom procesu. U čemu se ogleda ta uzaludnost? Upravo u kontrasvrhovitom, kontraindikativnom efektu svakog pokušaja da se ostane *izvan*. Ostati izvan procesa posvetovljenja sveta, ne znači ostvariti neki svoj, bolji svet, već samo znači zapasti u jednu izolaciju koja dobija smisao prvobitnog značenja reči *kolonija* (lat. *colonia*), dakle, značenje male naseobine, naselja i, zapravo, varvarske palanke na rubu civilizacije. Civilizacijski, evropski život, ma koliko on danas bio tegoban i ma koliko bio pun grešaka, predstavlja život u svetu i sa svetom, pa, kao takav, on je sada podjednako naša sudbina i naš izbor. Pa ipak, iako je *i* sudbina, taj izbor nas ne amnestira od kritike savremnog civilizacijskog kretanja, odnosno od vlastite odgovornosti za ono što se u tom kretanju može i što se ne može činiti i korigovati. Birajući Evropu, mi biramo, pre svega, *evropejstvo*, a to ne znači apologiju svega što Evropa u svakom trenutku faktički ili politički jeste, već znači davanje prednosti onome u čemu je Evropa oduvek

prednjačila i što je krunisala svojom slobodnom upotrebom uma ili filozofijom.

Ne vredi se nervirati

Može li kretanje napred da se zamisli bez odnosa prema prošlosti? I može li prošlost da se misli bez odnosa prema budućnosti? Hoće li kretanje napred/nazad moći da za sebe konačno nađe pouzdano uporište, čvrsti oslonac, s one strane "pogubnog" relativizma i nihilizma? Gde bi, u tom slučaju, trebalo potražiti takvo upotrište? Gde, ako ne u samom temelju, početku ili počelu koje se, naizmenično stavlja bilo u prošlost bilo u budućnost?

Nezgoda vremena u kojem živimo u tome je što njemu zahtev za *utemeljenjem* zvuči kao prazna priča, u jednom svetu koji opstaje samo kao rezultanta slučajnih susreta. I možda, zapravo, haosa? Sveta u kojem je i sam red u sudnjoj instanci efekat haosa? Ali, jedno je sigurno: mesto ne prethodi susretu. Ništa što je nalik na *temelj* nije nađeno, ni nazad ni napred, ni gore ni dole, pa ni u sred srede. Ali, u temelj se uvek bezrezervno verovalo. To verovanje je upućivalo na uzaludni fanatizam, ali i na nadu. Verovalo se, konačno, u spasonosnu, obećavajuću *utopiju*, utopiju koja nema mesta, ali ga obećava. Ipak, zahvaljujući nekom ukletom obrtu ili neočekivanom, kontrasvrhovitom kretanju, u političkoj praksi je skoro svaka utopija postajala *negativna* utopija. Na kraju je i sama vera ili nada u emancipovanu istoriju – iščezla. U ispražnjenom svetu komandnu ulogu preuzela je nevidljiva ruka slučajnih susreta, razmene, prodaje, kupovine i tržišta.

Kuda nas vodi ta nevidljiva ruka, koja, ipak, ne sledi samo *tržišnu* logiku? – mi to ne znamo. Mada znamo da ta situacija, neki put, može da nas iznervira. I to zaista previše dobro znamo. Ipak, danas retko kome među filozofima pada na pamet da potraži neko solidnije uporište za kretanje napred, solidnije od ovog "relativnog" i "prevrtljivog", koje u najboljem slučaju zavisi od naših vrednosnih procena i njihovih prevrednovanja, dakle, od strategije tumačenja koju je Niče, ne bez razloga, nazvao *nihilizmom*. Bez sumnje, neizvesnost i nesigurnost, neutemeljenost i odsustvo pouzdanog uporišta podjednako su pretnja kad se baci pogled na bilo koju vrednosnu sferu, uključujući tu i onu posebnu koju imenujemo kao *umetnost*.

Naravno, mi znamo i to da su političke predstave kojima se objavljuje

kraj ("elitističke") umetnosti, zapravo – ideološke. Takve predstave mogu samo *uzalud* da ciljaje na kraj umetnosti. Umetnost nije trenutno nedovršeni, već zauvek nedovršivi, a možda i izgubljeni projekt. Ona ne može da ne bude izgubljena, jer jedino tako, onda, i mora stalno da sebe traži. I da se nikad ne nađe u definitivnom obliku. Ona je dakle suštinski nedovršiv projekt, zato što je dar nevidljive ruke kojoj ne može da se upiše krajnji cilj. Eto zašto hodom artističke svrhovitosti u savremenom društvu komanduje nešto bitno različito od Eshatona ili Cilja koji traži konačno ostvarenje. Ukoliko u heteronomiji ili u "otuđenom svetu" uopšte i ima dobre volje da se *pravo* na umetnost i na njeni mesto kao ne-mesto dopusti, onda, ma koliko da se nepregledne umetnosti "namnožilo", svejedno, tu neće biti nepotrebnog, hiperprodukcijskog viška, viška arta. Sem ako, zapravo, više i nije reč o artu, ako je reč o zaustavljenom kretanju koje lagano prerasta u ne-umetnost ili, čak, protiv-umetnost. Ta pretnja, bez sumnje, nije bezopasna. Ali, ono estetsko, kao i uvek, u obliku savremenog arta, ako ne otvara, onda bar simptomalno naslućuje jedan utopijski put, kojim se prekoračuje sadašnji bezizlaz.

Može li jesen da sudi proleću?

Ako je negde, nekad i zbog nečeg moguće da jesen sudi proleću, ipak, ta osuda biva kratkotrajna, suviše zagrižena i zato, u stvari, efemerna. Može li identitet da se zaustavi u jednoj tački kruga? Ili on nužno klizi iz jedne sezone u drugu, sve dok bilo kakvih sezona uopšte i ima. Čini se da nam nešto korenito zabranjuje da pomislimo kako jesen defrinitivno sudi proleću ili zima letu. Ništa manje nedopustivo bi bilo da proleće sudi jeseni ili leto zimi. Pa ipak, čini se da su sva ta doba ili razdoblja, rađanja i propadanja, istovetna sa sobom samo zato što se uzajamno sude i u toj nepomirljivoj osugi priželjkuju vlasti mir ili spokojnu uverenost u sebe. Ali avaj, mira naprosto nema. Posle proleća dolazi jesen, kao što i posle jeseni dolazi proleće. Izgleda da je uzajamna osuda jeseni i proleća neophodna da bi se uopšte i uspostavo mir u njihovom sopstvu. Ali, zašto je uopšte tako? Možda zato što je – kako kaže Heraklit – put na gore jednak putu na dole? Možda zato što je put od A do ne-A u suštini jednak putu od ne-A do A? Ali, sve što mi imamo kao moć samog uma, fatalno je nošeno logikom i njenim načelom protivurečja: *A nije ne-A*. Da li baš *fatalno*? Jer to načelo nam nužno prikriva

istinu da je A uvek na putu za ne-A. Kao i obrnuto. Samo, zašto to može i mora da se kaže? Zašto postoji nezaustavljivo kruženje između A i ne-A? Zašto sezona jednog A pre ili kasnije završava u sezoni zvanoj ne-A? Najzad, zašto isto završava u drugom? Eto pitanja koje će vekovima da proganja mišljenje, bez nade da će nam ono ponuditi odgovor dostojan ljubitelja mudrosti. Pred tim post-filozofskim, akrobatskim saznanjem preostaje nam ipak daleka uteha: i proleće i jesen znaju da budu lepi u toj meri da smo savršeno sposobni da zaboravimo na njihovu uzajamnu osudu.

Nevidljiva ruka istorije

Živimo u razdoblju goleme neizvesnosti. Nekada je sve (celina, totalitet) bilo izvesno. Metafizika je imala funkciju utehe, zbrinjavanja, garantovanja smisla. Danas više nemamo (takvu) metafiziku, ili nam se to bar čini, jer nemamo ni celinu, totalitet, pa onda ni traženu totalizaciju. Filozofija je u sebi izgubila teološko nasleđe. Kao što se teologija srozala na svakodnevnu religijsku *doxu*. Velike epske priče su iščezle, sem ako kosmički haos ne shvatimo kao "veliku priču". Ali, specifičnost naših neizvesnosti nije u bilo kakvom odsustvu, već, pre, u prisustvu jednog događanja koje nam svaki čas izmiče tlo pod novama. Neizvesnost je sazdana od malih priča koje nas u svakodnevici "potresaju", iako je možda njihovo potresanje moguće shvatiti kao veliku, sveobuhvatnu priču naših možda suviše savremenih života.

Ta neizvesnost ne tiče se samo onoga šta će da (nam) uradi nevidljiva ruka tržišta, već i toga šta će da uradi nevidljiva ruka društva, kulture, istorije. Ukratko: događanja. Urlih Bek u jednom tekstu tvrdi da je danas vladajući neoliberalni trend nametnuo svuda prisutno pravilo da, "ukoliko želi da preživi u toj trci pacova, čovek mora da bude izuzetno aktivan, inventivan i dovitljiv, mora da razvija sopstvene ideje, da bude brži, spretniji i kreativniji – ne samo u jednoj prilici, nego konstantno, iz dana u dan." Tek je na taj način on u stanju da ponudi nešto za razmenu, za apologiju razmenskih odnosa. Pa ipak, skrivena logika razmene može u sudnjoj instanci lako da pokaže da ni to nije dovoljno! Zato čuvena nevidljiva ruka tržišta koliko doprinosi obogaćivanju individualnih sloboda i razlika, toliko, i vrši njihovo obezličenje, svođenje, stereotipizaciju. Isto važi i za nevidljivu ruku istorije. Pa i, generalno uzev, svekolikog događanja.

Danas se jasno pokazuje da u kriznim trenucima iza nevidljive ruke tržišta – koja u interpretaciji neoliberalnih ekonomista nudi romantičnu predstavu da će slobodna razmena, u svetskim razmerama, sve da sredi na najbolji mogući način – stoji, u stvari, vidljiva ruka Moći najrazvijenijih država koje su spremna da uloži milijarde dolara u korist krupnog, finansijskog kapitala budući da ga prihvataju kao neprikosnovenu, intrinsičnu vrednost samog tržišta. Iz toga proizvlazi činjenica da nevidljiva ruka, simbolički rečeno, favorizuje jedan posto, za račun preostalih devedesetdevet posto društva... Time, očigledno, pojam liberalne *slobode* biva korumpiran, ako ne i uzdrman.

Doskora smo živeli u dobu čvrstih, strateški osiguranih pravaca, alternativa i orijentira. Sada smo svega toga lišeni. Zato se, neki put, hvatamo naše slobode kao pijan plota. Ako je razdoblje strateške osiguranosti bilo opterećujuće i skoro nesnosno, danas smo, takoreći, u stanju da za njim zaplačemo. Jer, ovo je, na neki način, doba prevelike zaslepljenosti i prevelikog blještavila. U stvari, to je doba čije katastrofe nas jedne za drugim pretiču. Bez sumnje, u rečenom dobu moguće je, samo, veoma oskudno razumevanje datog stanja. Pošto, kad nam nevidljiva ruka tržišta, politike, društva, kulture i istorije konačno ponudi svoje izvesnosti onda nam ostaju još samo mrvice, fragmenti smisla i lična ili privatna znatiželja. Ideolozi su mogli to da uobliče u negativnu poruku koja glasi: danas više nije moguć veliki, istorijski neprekidni tekst Istine. Radikalna levica i desnica izgubili su uporište u sopstvenom fundamentalizmu. Ali samim tim i centar je izgubio svoju diferencijalnu (= za razliku od ekstrema) pouzdanost. Politika je izgubila bezbedno uporište. Uporiste je izgubilo samo sebe. Šta nam je onda ostalo? Bez sumnje, nešto nevidljivo i nepojmljivo: nevidljiva/nepojmljiva ruka političkog delovanja. Osuđeni smo, više nego ikad, na odgonetanje, dešifrovanje, dekodiranje značenja koja vođeno i spontano događanje oko nas ima. Ali, naravno, moguće je i opuštanje. Religija je jedno takvo mesto opuštanja. Zato se ona danas u svetu posvuda politički favorizuje. To je nalog: nemešanja, nedelovanja, neangažovanja. Jer, sve što još ima da se reši, rešiće nevidljiva/nepojmljiva ruka politike...

Srećom, postoje i strategije otpora. Kritičko dešifrovanje događanja kojim komanduje nevidljiva ruka ima smisla samo ako je otvoreno za tu

strategiju otpora koja je spremna da se upusti u razdelotvorenje post-metafizičkih iluzija koje danas živimo.

Nedolična uverenost

Shavatanje identiteta je u svojoj istoriji – a to znači u našoj istoriji – prošlo kroz više kriza koje se nisu reflektovale samo u filozofiji. Kriza je uvek bila sazdana od izvesne napetosti između onoga što jeste i onog što nije, s tim što sa odrečnom pozicijom ili tom "zveri iz bezdana" nikad nisu bila čista posla. Već zato regularna pojava krize svedoči o jednom trajno nerešenom i nerešivom pitanju, tj. pitanju »zveri iz bezdana«. Kriza identiteta nosi u sebi nerazrešivo teološko nasleđe. Ako nam identitet tvrdi: sve je ono što jeste, onda pri njegovoj krizi ova vera biva uzdrmana, pošto se pojavljuje jedna pukotina bez dna u toj suviše samorazumljivoj uverenost po kojoj je sve zaista, fatalno, neizbežno ono što jeste. Ali, ova pošast u nečemu što jeste pogađa i ono što jeste i ono što nije. Kada je identitet zapadao u krizu, s njime zapada i to što nije, što njega poriče i što on poriče. Zašto je tako? Zato što kriza identiteta ne pogađa samo iznenadnu pojavu toga što (tvrdimo da) *nije* – gde ostaje otvoreno i nerešivo pitanje kako uopšte *jeste*, kako postoji ta "zvijer iz bezdana", u obliku tog *nije*. Naime, kriza pogađa i sam identitet onoga što bi moralo da bude "od početka do svršetka" nešto što samo i samo *jest*, što je punina bića i što nije bilo šta drugo ili, ne daj bože, sasvim-drugo.

Ukratko kriza, na taj način, pogađa i sve što bi moralo da bude potpuno, savršeno (a to onda i dolikuje jednom Savršenstvu) istovetno-sa-samim-sobom. Ako je – kako kaže Jovan pisac *Jevanđelja* – onaj koji "nije", u stvari, *laž i otac laži*, onda ta protivurečnost u njegovom određenju (da jeste ono što nije) ima smisao samo potvrde ove laži kao njenog najvlastitijeg krivog prestavljanja. Uzdrmanost istovetnosti-sa-sobom onog *koji jest* bila bi, zaista, neprirodna ili patološka uzdrmanost nečega što se oduvek smatralo ontološki neprikosnovenim. To bi, dakle, bila uzdrmanost samog *vrhovnog bića*. Pri tom bi ovu onto-teološku pometnju morali posmatrati samo kao simptomalnu najavu, danas već sasvim produbljene, krize istovetnosti svega što (potencijalno i aktualno) *jeste*, svega *prisutnog* (uključujući i ono: *još-ne*), a time i same *prisutnosti* Boga. Onto-teologije kao diskursa vrhovne prisutnosti.

Pojačana vera u večni Hristov identitet je, prema tome, nesumnjivo sredstvo kojim hrišćanska religija nalazi načina da se bori protiv zveri koja "nije". Ipak, zver dolazi ili, bar, ona ostaje latentno prisutna u raspoloživom bivstvovanju kao prokletstvo krajnje negacije i, prema tome, kao apokaliptičko iskušenje. Naravno, dobri identitet bi trebalo da uvek trijumfuje nad zlom negacijom, ali on to ne čini, nikad do kraja! I to je, onda, *prokletstvo*. S teološke tačke gledišta čovekova egzistencija se definiše kao prokletstvo. Ipak, ova priča nije samo religijska, odnosno hrišćanska. Ona manje ili više obeležava čitav zapadni logocentrizam, uključujući tu i njegove savremene najviše oblike: neoliberalno, kapitalističko i globalističko *samozadovoljstvo*. Osugurati *identitet* svakako je vrlo dobra, sjajna, vizuelno besprekorna, iako nemoguća Stvar.

Problem je što to što ta Stvar ima cenu koju neko uvek plaća. Budući da nam se bezdan drugog, pred očima, u umu, strastima i željama, uvek nekako otvara. U tom smislu mogućno je reći da je priča o poželjnom identitetu, kao i ona o "zbunjujućoj jednostavnosti ontološkog problema" – o čemu je Kvajn pisao – u stvari religijsko ili teološko nasleđe u savremenom mišljenju. Ona (ta priča) nam sugeriše da je izvestan pojmovni, intelektualni, duhovni, pa ako hoćete i ideološki konsenzus oko onoga što *jeste* i njegove *istovetnosti sa sobom* oduvek bio *nesporan* za bivstvujuće koje misli, dakle, za onog koji jeste i koji u isti mah misli. Samo nemišljeno u tom konsenzusu ipak je nedolična ubeđenost da krize, zapravo, nema i da je nikad neće ni biti. Da je sama Stvar »zbunjujuće jednostavna«.

Vladavina većine i najviše dobro

Po Aristotelu bog je *nepokretni pokretač*. Dokaz za to je izvesna analogija koja sugeriše ideju da je bog sličan čoveku! Analogija je, naravno, neka vrsta jednakosti koja podrazumeva odnose tipa: $a: b = c: d$. U slučaju Aristotelovog dokazivanja da je bog nepokretni pokretač analogija se sastoji u sledećem: isto onako kako se čovekove želje i misli odnose prema svom predmetu, tako se i bog odnosi prema svetu. Naime, želje i misli deluju kao pokretači a da se, pri tom, same ne kreću. Isti slučaj je i sa bogom. Međutim, bog se misaono odnosi ne samo prema svetu nego i prema samome sebi. On je mišljenje koje misli samo sebe, ali, u isti mah, i drugo od sebe, dakle, svet. To mišljenje, naravno, nije nikakvo kretanje u fizičkom smislu, a ipak je –

nepokretni *pokretač*. Kako je to moguće? Same misli (ideje) nisu ni materija ni energija, pa ipak one nekako pokreću stvari. Kako? Aristotel na to pitanje ne daje jasan odgovor. U onome što se može shvatiti, što je shvatljivo samo po sebi, postoji i nešto što bi moglo da se nazove *dobro po sebi*. Dobro po sebi je u isti mah i ono poželjno po sebi. Jer, cilj nas privlači. On je poželjan.

Ali, Aristotel će odmah da odbaci ideju da bi želja mogla da bude ono odlučujuće. Jer, "predmet želje je prividno dobro, dok je prvi predmet razumne volje stvarno dobro. Mi želimo izvesnu stvar zato što nam izgleda dobra, više nego što nam izgleda dobra zato što je želimo: pranačelo je misao. A misao se pokreće pomoću shvatljivog, i pozitivan niz suprotnosti je shvatljiv sam po sebi. (...) Međutim, dobro po sebi i poželjno po sebi pripadaju i jedno i drugo istom nizu..." (*Metafizika*, 1071b). Očigledno, Aristotel nema poverenja u želju samu po sebi, ni u individualnoj ni u grupnoj formi. Želja grupe ili većine nije pametnija od želje pojedinca, i naročito ne onda kada se on rukovodi istinom. Zato je Aristotel autor koji nije bio sklon da bezrezervno prihvati vladavinu većine, tj. demokratiju.

Naprosto, nije, bar ne uvek, najbolje ono što ljudi (demokratski) žele. Potrebna je, dakle, i misao, ali ne bilo koja već najviša misao. Tvrdeći, da je najviša misao, u stvari, misao o najvišem dobru, Aristotel nastavlja, pa kaže: "Um postaje svestan samog sebe shvatajući natčulno, pošto stupajući u dodir sa svojim predmetom i promišljajući o njemu on sam postaje shvatljiv, tako da postoji istovetnost između uma i shvatljivog: um je stecište shvatljivog i same supstance." (1072b). Ali, za dva milenijuma vlasti aristotelizma pokazalo se da u političkom životu koalicija uma i shvatljivog nisu doneli ljudima predominaciju najvišeg dobra, već, pre, razno-razna i neželjena zla.

Danas je u političkom životu ukinut pokretački koncept najvišeg dobra, ali nas ni to nije usrećilo! Ono većinski-željeno se suviše često izjalovljuje u svoju suprotnost – krajnje neželjeno. Demokratija postaje paravan za neodgovornost. Razum, um i shvatljivo su u njoj izgubili svaku ulogu. Proceduralna simulacija demokratije, ukoliko je lišena uma ili – kako bi Kant rekao – *javne upotrebe uma*, postala je standardni pokretač sopstvene *autoimunosti*. Sopstvenog raspadanja. Demokratija se danas više no ikad blamira u svojoj nepsosobnosti da sačuva svoj umni potencijal, svoju misaonu borbu za visoko, ako ne i najviše dobro u društvu.

Ono što nedostaje

Među našim, balkanskim, nepisanim/običajnim pravilima pravni formalizam shvaćen kao navika nikada nije imao svoje mesto: ljudi u našoj sredini nemaju naviku da poštuju zakon po sebi nego pre poštuju vlast ili pravo jačeg, a zakon samo iz straha. Zato i načelo legaliteta na ovom tlu lako može da se instrumentalizuje i kolonizuje ovom ili onom voljom, tako da, onda, umesto pravne države imamo uvek neko izigravanje prava: naše, autohtono (evropejstvu nedoraslo) viđenje demokratije, pa i Evrope. Izlišno je reći da i sami ti termini, u "našoj", stereotipnoj upotrebi, jednostavno, gube svoje pravo značenje. Ključni otpori otvaranju ka demokratiji/Evropi, kod nas, koincidira sa još uvek supstancijalnim shvatanjem prava, koje je usidreno u nepisanoj, ali unapred, a priori propisanoj, običajnoj, plemenskoj, patrijarhalnoj ili palanačkoj zajednici. Ta običajnost je, takođe, izvesno pravo, ali ono s (formalnim) načelom vladavine prava, podelom vlasti itd., nema nikakve veze.

Naravno, u situaciji u kojoj forma izostaje, imamo činjenicu da običajno pravo (i sve što se na njega nadovezuje), pre ili kasnije, biva instrumentalizovano, obično demagoški zloupotrebljeno ili jednostavno odbačeno u jednom poretku u kojem odluka i volja imaju suvereno pravo ili pravo jačeg. Onog ko je u stanju da što jače tresne rukom o sto. Međutim, isti ili bar sličan problem nastaje onda kada u datom društvu izostaje potrebna običajnost. Ona koje je u isti mah formalizovana. Tada se dešava da pravne norme bivaju instrumentalizovane i zloupotrebljene, da nudi kontrasvrhovite učinke. Da budu norne za druge, ne za "nas". Najzad, moguć je i slučaj u kojem izostaje politička volja i odluka da se bilo šta uradi na poboljšanju društvene situacije. Koji je od ta tri izostanka – po kojima izostaje forma, izostaje običajnost, izostaje politička volja da se situacija promeni – privilegovano obelava postkomunističko društveno kretanje u Srbiji? Ako bismo rekli sva tri, to bi bilo tačno, samo ipak ne i dovoljno. Nedostajao bi odgovor na pitanje: šta tu još izostaje ili nedostaje?

Heterotopija digitalne slike

Ukoliko *ready-made*, a s njime i čitava savremena umetnost-izvan-slike, pre ili kasnije vodi ka jednoj (estetizovanoj) virtuelnoj realnosti i ako je iskorak u tu realnost sam *nomos* savremene umetnosti, onda je i

ponavljanje kojim komanduje isto, čini se, njena definitivna sudbina. Srećom postoji mišljenje i viđenje razlike. Zato je, ovde, umesno pitati: šta bi uopšte bilo ponavljanje kojim komanduje razlika?

Potiskivanje doslovne slike, odnosno slike kao slike sveta, danas se na hegemon način profiliše kao potiskivanje u ime prenosne (ekranske) slike. Ova poslednja je postala realnija (doslovnija) nego što je to slikareva slika (sa svim tim stvarima koje je *otkrivala* i *objavljivala*) ikada bila ili mogla da bude. Ali, ne samo to. Ekranske slika postala je doslovnija i od doslovnog prizora svega što bi danas, u savremenoj umetnosti, hetelo da bude prizor izvan slike (instalacija, performans itd.). Zato je jedina *prava* stvarnost sada postala virtuelna stvarnost; ostatak je fikcija… Realno je fikcija i naročito onda kada je traumatično, a ono je uvek, u sudnjoj instanci – traumatično. Zato je virtuelna stvarnost, s jedne strane, teodiceja pravedne stvarnosti, a s druge, bez sumnje, stara, dobro nam poznata *igra* između stvarnog i fikcije, samo ovog puta preokrenuta.

Pa ukoliko je zaista prenaseljenji prostor ne samo slike nego i savremene umetnosti generalno uzev, postao ujedno čuvar onog ne-stvarnog ili fikcionalnog, a time i heterotopijskih prizora, to je tako zato što je savremena umetnost danas potisnuta globalnom (globalizacijakom) eshatologijom i teodicejom, tj. privilegovanom stvarnošću ekranske slike. Povremena provala tragičnog, te zaboravljene, antičke „veštine“, u stanju je samo da poremeti, ne i da uzdrma poredak virtuelne realnosti. Živimo u razdoblju u kojem, je razlika između istine i laži postala beznačajna. Najzad, živimo u poretku poopštene beznačajnosti. Ali, moramo verovati i to da je ekranska slika sama pripremila svoju „smrt“.

Niko nije očekivao da ona može da postane doslovnija od same doslovnosti. Zanimljivo je, i skoro nemoguće za odgovor, pitanje: kako je heterotopijska geneza savremene umetnosti mogla da završi u toj, kako bi Bodrijar rekao, hiperrealnosti. Očigledno, to je napetost koja traži razrešenje. Da li, možda, u Istom koje ima značenje opravdane smrti? Ako nam nije sasvim zatvoren prostor s one strane savremene, globalne teodiceje, onda se nećemo začuditi ako nam se umetnost ipak vrati, ali u svom iznenađujućem liku, ako ne u galerije, onda, svakako, na najrazličitija ne-mesta, pa i u ekranske slike, ukoliko su one još u stanju da nam ponude nešto drugo, nešto što se protivi virtuelnoj hiperrealnosti. Da li je digitalna, ekranska slika danas u stanju da se otvori ka heterotopijskoj dimenziji umetnosti? Ili se

takvim zahtevom, kao i uvek, traži previše?

Izneveriti slobodu

Paradoks liberalnog koncepta slobode sastoji se u tome što on dopušta slobodu svakom pojedincu da sam sebe slobodno liši slobode u ime discipline, obaveze, zakona, patriotizma, svojine itd. Posebnu i privilegovanu ulogu ima patriotizam-svojine, odnosno patriotizam kao ”noćni čuvar” poretka. Bez sumnje, zamisliv je i obmanjujući oblik liberalizma koji, zapravo, favorizuje pred-liberalno stanja društva, čak i u formi organske stopljenosti zajednice u kojoj su nad-individualna “pravila igre” duboko ukorenjena ispod »papirnatih« sloboda. U svim tim slučajevima, individua »na papiru« zadržava svoju individualnu slobodu. I štaviše, takva »papirnata« sloboda traži za sebe da bude zaštićena od individualnih sloboda koje ne priznaju slobodu kao »papirnatu«, koje svojim primerom nipodaštavaju organsku »slobodu« zajednice. Sama papirnata sloboda iza koje stoji ovaj Organizam nužno osuđuje ili ne trpi individualne slobode ukoliko zadiru u njen zabran!

Ali, liberalni koncept slobode sebe smatra zaštićenim kako od organske zajednice koja simulira slobodu-za-sve, tako i od individualnog zadiranja u slobodu-za-sve. Svaki zastupnik liberalizma bi rekao da je slobodno odricanje od slobode u ime spoljašnje obaveze i discipline dopustivo samo u meri u kojoj druge ne lišava njihove slobode. Dakle, najbolje rešenje je da spoljašnja obaveza bude minimalna, a da njena institucionalna zaštita bude maksimalna. Zato se liberalni koncept sloboda temelji na spletu minimalnih, ali jakih institucija, dakle – državi. Ipak, ovo shvatanje ne objašnjava šta se u društvu dešava sa ostalim institucijama koje, bez sumnje, imaju nad-individualni karakter. Tu više nije reč o simulaciji slobode koja se zove Organizam. Pitanje je: da li institucija zvana *kapital* ima prava da zadire u slobode pojedinaca; da li novac ima pravo da zadire u slobode drugih vrednosnih sfera u društvu, kao što su, recimo, moral, umetnost, obrazovanje, zdravstvo itd?

Mnogi kritičari liberalizma su odbacivali njegov pravno-politički postav upravo zbog tog *formalizma* koji funkcioniše kao način da se izigra sadržaj, tj. sama sloboda u individualnoj i vrednosnoj društvenoj sferi. Formalizam može da bude prividna zaštita slobode onda kada u društvu

institucionalno favorizuje jednu vrstu slobode (recimo: slobodno kretanje kapitala) potcenjujući mogućnost da ta vrsta slobode zadire u druge instritucionalne/vrednosne sfere i u slobode samih pojedinaca. Takva opasnost, očigledno, danas postoji i ona kvari idealizovanu sluku liberalizma i njegovih načela.

Ali, problem je u tome što, odbacijući liberalni formalizam ili papirnatu slobodu koju on promoviše, nije moguće odbiti i sam liberalnu poziciju ukoliko se ona nudi u simbiozi sa načelima i praksom demokratije. Tek demokratska odluka može da nam odgovori na pitanje: kada su liberalna načela ili načela slobode primerena aktuelnim istorijskim institucionalno-vrednosnim i individualnim sadržajima života? Problem liberalizma, ukoliko je lišen ove simbioze sa stvarnom, a ne simuliranom ili pokorenom demokratijom, u tome je što on nudeći mogućnost stvarne slobode individua (koja se danas bezrezervno ideološki reklamira), *u isti mah* nudi moguću jalovost te slobode, njeno svođenje na papirnatu egzistenciju. U liberalizmu ne postoje merila koja bi izvršila jasno i nepobitno razgraničenje između papirnate i efektivne slobode. Zato se, generalno uzev, može reći da liberalni poredak ne znači automatski negaciju čak ni patrijarhalne, palanačke ili organske zajednice.

Eto zašto nije čudno što je na ovim prostorima, posle 5. oktobra, umesto raskida sa neslobodom imamo stalne pokušaje navodno slobodnog, liberalnog konsolidovanja patrijarhalno-palanačke zajednice! Imamo drveno gvožđe ili liberalni privid iza koga se krije patijarhalno-pakanačko namigivanje. Pri tom, može se reći da zlo nikad nije samo. Generalno uzev, liberalni poredak ne dopušta samo mogućnost palanačke zajednice nego i mogućnost nekih drugih, opasnijih oblika sistematskog osujećenja slobode. Takav je, recimo, politički populizam koji simulira demokratsku vladavinu većine. Ali, danas je *globolno* aktuelno neo-liberalno svođenje ljudske slobode na tzv. slobodnu tržišnu razmenu. To je redukovanje u kojem sve druge ljudske vrednosti bivaju prokrustovski svedene na ono što, na lokalnom i globalnom tržištu, može da prođe kroz sito i rešeto tzv. *slobodne razmene* roba, kapitala, ali i političke i socijalne Moći. U stvari, u takvom poretku nema mesta za one vrednosti koje su nerazmenljive za novac i bilo koji opšti ekvivalent. Pri tom, bilo bi naivno poverovati da simbioza liberalnog i demokratskog rešava sve zagonetke praktičnog života u savremenom društvu. Problem je u tome što nizašta nema *apriornih*

garancija. Demokratiji ne garantuje da će naći kamen mudrosti, tj. onu pravednu raspodelu slobode koju je liberalizam po pravilu uvek izneveravao. Zato mi ne znamo unapred, pre odluke i njenih učinaka, šta je efektivna demokratija, a šta je njena puka simulacija, patvorina, izigravanje.

II Kula od karata

Najveća opasnost – Samorazumljiv početak – Rat bez bitke – Kula od karata – Platonova zagonetka – Dug bez nadoknade – Nedokazivo – Odluka i događaj – Proširena likovnost – Pritvornost načela – Društveno samoporicanje – Bez koje definiše umetnost – Trčati veselo put ponora – Govor po diktatu bića –

Ako je svet slučajan – Ispraviti iskrivljeno – Smrtna kazna – Žrtveni obred metafizike – Mašina koja proizvodi događaj – Arogantna istina – Talesova voda – Grupisanje i okvir – Povratak Polifema – Smokvin list

Najveća opasnost

Delaz smatra da ima mnogo "opasnosti u prizivanju čistih razlika, oslobođenih od identičnog, koje su postale nezavisne od negativnog." Nije li to, možda, prikriveni prigovor Deridi i njegovom shvatanju rAzlike? U načelu, to je moguće zato što su Deridine knjige: *Pisanje i razlika*, *Glas i fenomen* i *O gramatologiji* objavljene nešto pre Delezovog *Ponavljanja i razlike*. Međutim, iz ovih veoma važnih Deridinih knjiga doznajemo da rAzlika nikada nije "čista razlika"… Ona, naime, nije *čisto a priori*, dakle, nije takvo *a priori* koje nema ime, koje je očišćeno od svakog odnosa-prema, svake reference, supstantivacije ili identifikacije, bilo empirijske, bilo nadempirijske.

Ukoliko bismo, dakle, hteli da u vezi sa *razlikom* upotrebimo termin *čisto*, onda bismo, čini se, nju morali da mislimo, ponajpre, kao čistu od svake vezane, relativne, odnoseće "čistoće"… Oduvek i, dakle, u tradicionalnoj metafizici čisto je bilo ono apsolutno. Zato je Derida s pravom mislio da diferencijalna strategija (u post-filozofiji) ne bi mogla da se misli u okvirima jedne takve kvazi-kategorije kao što je čista rAzlika. Naprosto, rAzlike se postavlja s one strane tradicionalne metafizičke opozicije između *čistog* i *prljavog*, jer se u opozicionoj logici ta dva momenat pojavljuju kao uzajamna negacija, prorivurečnost, a često i kao nasilje. Zato dekonstrukcija nije negativna dijalektika, mada ona negativnu dijalektiku, zajedno sa njenim aparatima negacije, antagonizma i nasilja, ne negira, već "samo" razdelotvoruje. Tako Derida na više mesta u svom opusu insistira na tome da ključni motivi dekonstrukcije ne mogu biti opozicioni termini, pa, samim tim, ni opozicija između čistog i prljavog ili odsustva i prisutva. Zato se ni rAzlika ne može misliti u registru pukog, čistog odsustva ili, što bi trebalo da se svodi na isto, kao čista *opozicija* metafizici prisustva. Negacijom metafizike dobijamo samo opet metafiziku… Možda drugačiju, ali ipak – metafiziku.

Dakle, instanca (ako tako može da se kaže) rAzlike potrebna je da bi

se izbegla mogućnost da jedna kritika metafizike zapadne ponovo u metafiziku, a to onda znači da se vrati, posle kraće ili duže ekskurzije u mišljenju razlike, opet izvesnoj identitarnoj strategiji. Pri tom, moramo imati u vidu da pozicija rAzlike (čime Derida definiše dekonstrukciju, što, međutim, ne isključuje i druge definicije) nije puki, umirujući konstrukt koji lebdi iznad opozicije prisutno/odsutno. Ne, reč je o uslovnosti, ali o uslovnosti koja je u stanju da *interveniše*. Zato dekonstrukcija u svom "vidokrugu" može da zatekne i čisto i prljavo i, zapravo, svaku moguću opoziciju prisutnog/odsutnog kao, naravno, i njen trag ili njeno nasilje. Štaviše, ona takve opozicije može da prožme i da ih ponese… Eto zašto dekonstrukciji prljavost sveta nije strana, kao što joj nije strano ni kritičko uplitanje u prljavu igru sveta. Koji su onda motivi nagnali Deleza da govori o "opasnosti u prizivanju čistih razlika"? Nije li, možda, reč o nekom pomalo paranoičnom motivu?

Po Delezu, motiv tog pozivanja vidljiv je iz "najveće opasnosti" koja je opasnost "da se upadne u predstave lepe duše: nema ničeg osim pomirljivih i združivih razlika, daleko od krvavih borbi" (v. *Ponavljanje i razlika*, *predgovor*). Bez sumnje, svaka pozicija koja bi se postavila "daleko od krvavih borbi" bila bi pozicija koja zaobilazi istoriju i koju istorija zaobilazi. Ipak, neko bi mogao da kaže da u ovom slučaju u Delezu ne progovora istorija nego izvesno shvatanje o legitimnosti borbe u istoriji i zatim bi moglo da se tvrdi kako je takvo njegovo shvatanje blisko marksističkoj klasnoj borbi. Naravno, Delez ne krije svoju sklonost da preuzima motive bliske marksizmu. Ali, to teško mogu da mu ospore oni koji nisu svesni da to i sami često, ali kao gospodin Žurden, čine.

Bez obzira na ovu Delezovu sklonost, u svakom pokušaju da se razlika i ponavljanje misle na mestu identičnog i negativnog, javlja se problem koji detektuje Delez, a to je, svakako, problem nasilne, krvave borbe, odnosno problem svekolikih istorijskih problema koji rezultiraju simboličkom ili doslovnom borbom. Naravno, sve to može da se podvede ili rezimira s rečju *destrukcija*. U istoriji destrukcije je oduvek bilo, pa i dan danas je ima, što nam sugeriše pomisao da je mišljenje razlike, tj. mišljenje koje na mesto tvrdih identiteta, negacija, protivurečnosti i antagonizama postavlja razlike, naprosto previđa činjenicu da te "novokomponovane" razlike ne mogu da ublaže bol i tragičnost koje, kao trag, za sobom ostavljaju istorijska razaranja.

Takođe, deluje, bar na prvi pogled, utopijski pomisao da bi jednostavna zamena protivurečnosti/antagonizma razlikom bila moguća tamo gde su u istoriji uspostavljene moćne homogenizacije oko neprikosnovenih, isključivih i ratobornih identiteta, odnosno gde su protivurečnosti i antagonizmi izuzetno zagriženi. Izgleda kao da je na destrukciju, ipak, jedini mogući odgovor uništenje nanositelja destrukcije ili, recimo, rat protiv rata… Pa ako još uvek postoji pravedna borba, onda zahtevati da se stavi razlika tamo gde je doskora bio antagonizam, zaista može da izgleda kao zahtev "lepe duše" koja, naprosto, apstrahuje od istorije i istorijske odgovornosti.

Zato po Delezu: "Lepa duša kaže: mi smo različiti, ali ne suprotstavljeni... Čini se da i *pojam problema* – koji je, videćemo, vezan za pojam razlike – hrani lepe duše: računaju se samo problemi i pitanja... Ipak, verujemo da kada problemi dostignu stepen *pozitivnosti* koji im je svojstven i kada razlika postane predmet odgovarajuće *afirmacije*, oni onda oslobađaju moć agresije i selekcije, moć koja uništava lepu dušu lišavajući je čak i njenog identiteta i kršeći njenu dobru volju. Problematično i razlikujuće determinišu bitke ili destrukcije u odnosu na koje su bitke ili destrukcije negativnog samo prividi i želje lepe duše, odnosno mistifikacije uhvaćene u prividu" (*isto*).

Ali, zaista, *kada* problemi dostižu stepen *pozitivnosti* koji im je svojstven? I šta to uopšte znači? Da li to, naprosto znači da je reč o problemima koji su životno i istorijski izuzetno važni? Naravno, ostaje i pitanje: kada razlika postaje predmet odgovarajuće afirmacije? I šta znači *odgovorajuća afirmacija* (*affirmation correspondante*)? Evo u čemu je problem u vezi s ovim pozitivnim problemom i odgovarajućom razlikom. Ako je reč o stvarnom, životnom i istorijskom problemu i, zatim, ako je reč o odgovarajućem rešenju (razrešenju) tog problema putem unošenja razlike (ili putem odgovarajuće afirmacije razlike), onda se postavlja pitanje (a to, svakako, nije čisto retoričko pitanje ili pitanje *lepe duše*): kako je moguće taj put preći a da se (1) afirmacija ne dostigne prethodnom negacijom onoga što nju negira; da se (2) pozitivitet i identitet problema ne postavi kao sila iznad svih razlika; da se (3) ono različito (skup razlika) koje u pogledu na problem traži *svoju* afirmaciju kroz samu tu ("odgovarajuću") afirmaciju ne transformiše u zatvoreni identitet, u beskompromisni projekt, u autoritativni, ali i autoritarni zahtev za uspostavljanjem agresivne i selektivne Razlike?

Sada, dakle, vidimo u čemu je *opasnost* i, zapravo, *najveća opasnost*. Ona se sastoji u (logocentričkoj) sklonosti istorije (shvaćene kao borba koja razrešava svoje probleme) da, sve ono što se u njoj afirmiše kao različito ili drugo (drugo rešenje), ipak po pravilu zatvara u jedan pobednički identitet koji, zatim, zaustavlja dalje kretanje razlike. To, naravno, nije kritika Deleza. To je, samo, insistiranje na izvesnoj predostrožnosti. Dakle, nije reč o tome da se pozitivni problemi izbace iz istorije, pa i filozofije istorije, kao što nije reč ni o tome da se izbaci mogućnost istorijske afirmacije razlike putem agresije i selekcije… Već je reč o tome da se bilo koje rešavanje i rešenje istorijskih problema ne obogotvori! Posle smrti Boga i Čoveka, mrtva je i Klasna Borba, ali ne samo ona nego i svaka Borba u istoriji ukoliko nije u stanju da ostane otvorena za mogući (Derida bi rekao i *nemogući*) nastup razlike (ili: rAzlike). Između Deleza i Deride na delu su veoma suptilne razlike u graničnim konceptima u inače jednoj strategiji za koju bi se moglo reći da je "ista"…

Samorazumljiv početak

Danas se filozofija po pravilu svodi na diskurs bez početka (počela, načela). Ali, budući da je filozofski diskurs po definiciji diskurs početka, onda je jasno da se on u savremenom kontekstu profiliše kao diskurs lišen pravog početka ili, što se svodi na isto, kao diskurs početka-bez-početka. Ali, šta to u stvari znači? Da danas filozofski diskurs ima negde osiguranu polaznu tačku o kojoj i ne mora da se filozofski raspravlja? Za takvu polaznu tačku konkurišu pojave kao što su: logika, nauka, zdravi razum, liberalizam, religija, mitopoetika i tako dalje. Nije li, dakle, u filozofiji danas dopustiv spoj sa razno-raznim samorazumljivim stvarima, tj. sa stvarima neupitnog neposrednog verovanja? Tako da se, onda, takve stvari postavljaju kao *kvazi* početak-počelo-načelo filozofije, odnosno kao dogme jednog neupitnog započinjanja i zapovedanja? Te dogme bi u sebi imale ugrađene sankcije: svako ko ih dirne, ko se ogreši o njih i njihovu neprikosnovenu polaznu tačku biva automatski ekskomuniciran iz uže ili šire, kako filozofske tako i društvene zajednice. Ipak, danas ova vrstu dogmatičke samorazumljivosti „najbolje" se u filozofiji iskazuje u bezrezervnom prihvatanju logičkih načela identiteta i protivurečja. Na tom fonu se filozofija profiliše kao analitička procedura ili kao nalog za potpunom koherentnošću (čega god).

Ova strategija *bez filozofskog početka* nužno je zaboravila na vlastitu izvornu upitnost. Zato nije čudno što se takva strategija profiliše kao strategija filozofskog započinjanja, ali bez filozofije, bez ispitivanja i opravdavanja pretpostavki koje se uvode u igru. Naravno, pretpostavka koja se uvodi u igru bez opravdalja zapravo je doksatična, a ne filozofska pretpostavka. Filozofija koja polazi od ne-razmatranih, jer unapred osiguranih pretpostavki nužno gubi status filozofije. Tzv. *analitička filozofija*, u meri u kojoj *nije spremna da preispita* svoje logičko-analitičke pretpostavke (a njih, u stvari, i nije moguće ispitati isključivo logičko-analitičkim postupkom, pošto bi to bio *petitio principii*) zapravo i nije filozofija! Odnosno, to je samo još jedna filozofija nalik oku koje ne vidi svoju slepu mrlju. U stvari, svaka filozofija lišena preispitivanja i provere vlastitih pretpostavki, vlastitog početka, samo je rđava savest koja se kreće u prevcu ne-filozofije.

Ono što je dato pre *provere* ne može biti ni polazni stav, ni neupitna istina. Drugim rečima, filozofija koja se osigurava krugom neproblematičnih pretpostavki pre ili kasnije zapada u ne-filozofiju i ne-istinu. Jer, nema unapred datih i nedodirljivih pretpostavki i istina. Ali, ni ono što je dato posle *provere* ne može biti čista ili bezuslovna istina, pošto nijedna provera nikad nije dovoljna, nije velika dovršena priča. Svaka rekontekstualizacija uvek zahteva nova ispitivanja. Misao u dva različita konteksta nije potpuno ista misao. Razlika se može zanemariti, ali ne i poništiti. Pa pošto nema konačne provere, pošto nema konačne vero-dostojnosti, pošto svaka re-kontekstualizacija iskaza (ili: njegovo izricanje na drugom mestu) zahteva uvek novu proveru i pošto je, najzad, apstrahovanje od kontekstualnih razlika moguće, ali i *opasno*, onda iz svega toga još jednom sledi da konačno datih, metafizički-bezuslovnih istina – nema. Makar to onda bile i »fundamentalne« istine logike. Naravno, mi znamo da su moguće nedokazive »istine«, ali one su moguće samo van epistemičkog procesa. Recimo, unutar ideološkog fundamentalizma, makar to bio i fundamentalizam jedne »neprikosnovene« filozofske orijentacije.

Rat bez bitke

Nekada su kultura, umetnost i filozofija bile slike i misli svog vremena, svoje epohe, svog sveta; u jednom trenutku one su, bar

simptomalno, postajale *gnev* uperen protiv svog vremena/epohe/sveta. Sličnu tvrdnju nalazimo u jednom razgovoru Žila Deleza koji dodaje opasku, da nam filozofija, ipak, pruža i *vedrinu*. Imamo dakle gnev, ali i vedrinu. Pri tom, tvrdi Delez: filozofija nije Moć. „Religije, države, kapitalizam, nauka, zakon, javno mnjenje, televizija – to su moći, a ne filozofija. Filozofija može imati svoje velike unutrašnje bitke (idealizam–realizam itd.), ali te bitke su smešne. Kako nije moć, filozofija se ne može upustiti u bitku protiv moći, ona umesto toga vodi rat bez bitke, gerilski rat."

Stavivši te tvrdnje na sam početak svojih *Pregovora* (v. izdanje: Karpos, Loznica, 2010) Delez nam posvedočuje njihovu važnost. Budući da filozofija nema moć, njoj ostaju još samo gnev i vedrina. Beskrajna vedrina, jer se ona filozofiji ničim ne može oduzeti. Kao ni stari dobri filozofski mir! Ali ta ne-moć i protiv-Moć koju Delez pripisuje filozofiji može možda još više i pre da se pripiše umetnosti. Naravno, savremenoj umetnosti više ne pada na pamet da bude umetnost svog vremena, pa bi taj konvencionalni naziv – *savremena umetnost* – mogao da se, po uzoru na Ničea, zameni s nazivom: *nesavremena umetnost* iliti *umetnost koja ne ide sa svojim vremenom*, koja ga, čak, možda, potajno *mrzi*.

Svoje bitke protiv Moći (dakle: religije, države, kapitalizma, nauke, zakona, javnog mnjenja, televizije i tako dalje) (*ne*)*savremena* umetnost vodi kroz mešavinu mržnje i vedrine, kroz vedru mržnju ili mrzovoljnu vedrinu... Računajući da su vedrina i odbijanje (ili: mržnja) njene krajnje doživljajne strukture. One koje su se, nekad, nazivale *egzistencijalima*. Možda je istina i to da su mnoge „velike unutrašnje bitke" umetnosti isto tako smešne kao što su to i one u filozofiji. Samo, hoćemo li reći da su i tragične bitke koje je, recimo, vodio Arhimed sa samim sobom i sa drugima bile pomalo smešne?

Dobro, možda su one bile i smešne, ali pod uslovom da je, u tom slučaju, sve, ali baš sve u životu – smešno. Pa ipak, ostaje činjenica da umetnost nije nikakav urnebes. Iako bi i ona, kao uostalom i filozofija, zbog svoje ne-moći, lako mogla da se proglasi *smejurijom*, a kada se instrumentalizuje, onda i *dvorskom ludom*. Naravno, mi znamo da je umetnost predugo bila sluškinja Moći, da bi danas mogla s tom ulogom olako da se pomiri. Ona će rađe da odbija/mrzi sve uloge koje joj namenjuje bilo kakav funkcionalizam ili instrumentalizam, makar i potajno. Tako da joj preostaje, samo, *rat bez bitke*, rat protiv jednog Sveta kojem su usta puna slatkorečive slobode, dok iza te „slobode" stoji nalog služenja i parada Moći.

Pa čak i ako bismo njenu sadašnju poziciju shvatali kao *donkihotsku*, ipak bismo morali znati da se veličina Servantesovog dela ne ogleda u smešnom, već u izgubljenom i poniženom idealizmu.

Parafrazirajući još jednom Deleza, mogli bismo reći: umetnost je bežanje od poistovećenja, i to bežanje u svim pravcima. Ona pokazuje da je svako primicanje, u stvari, odgađanje i da se hod napred uvek, onome ko hoda, završava – iza leđa. Kao da je prohodao čitav svemir. Delez kaže za svog prijatelja, Gatarija: „Feliks pisanje shvata kao šizofreni fluks koji se uvlači u sve vrste stvari." Zaista, umetnost, kao i pisanje, pomalo liči na šizofreni fluks. Štaviše, ona lako nalazi u sebi opravdanje za ovo pounutrenje *rascepa*. Delez to vidi kao deo diferencijalne strategije koja beži u svim pravcima, koja u svim pravcima nalazi ono neistovetno. Ili: ne-pravac, ne-mesto pravca, prokletstvo iskliznuća iz pravca, iz suviše „očvrslih", „stvrdnutih" pravila, prava i pravde.

Da bi takva skretanja bila moguća, potrebno je da pisanje (ili: umetnost kao svojevrsno pisanje) bude u stanju da s njime ovlada. Umetnost ne može da se bezrezervno prepusti ne-pravcu, neidentičnom, cepanju, šizofrenosti. Ona je fluks, ona se prepušta fluksu, ali fluksu kojim ona, u isti mah, gospodari. Recimo, to jednostavnije: mi nosimo ono što nas nosi. Ili, još bolje: umetnost je deo igre koja se zove *čas* autonomija *čas* heteronomija. Pritom, ona je uvek preplet, interakcija, interferencija jednog i drugog momenta. Intervencija u umetnosti je nužna, zato što život nije umetnost, kao što ni umetnost nije život. Za razliku od Moderne koja je uzalud htela da o istom trošku transformiše i život i umetnost, sada se postavlja pitanje: kako izvući živu glavu, a ne: kako artistički preoblikovati život sam. Naći apsolutno rešenje za opoziciju između života i umetnosti, u najboljem slučaju znači sakriti rascep, šizofreniju. Ili: traumu. Realno je trauma, ali, već Artoovo iskustvo nam govori da nikakvi elektro šokovi kao lek neće biti od pomoći. U svakom slučaju, oni to neće biti ni u umetnosti ni u filozofiji. Ostaje, naravno, to da umetnik i filozof žive u realnom, u traumi, a protiv te uslovnosti mogu da vode samo gerilski rat, rat bez bitke.

Kula od karata

Možda je životu preko potreban – logocentrizam. Ako je logocentrizam, najpre usredištenje u izvesnom *zakonu* (= *logosu*), o kakvom

zakonu je onda reč? U modernom, pa i u ovom „postmodernom“ dobu to bi značilo da je logocentrizam usidren u izvesnoj materijalnoj „bazi“. U stvari, njemu je potrebno „utemeljenje“ ili društveno profilisano središte koje, ako se shvati bez iluzija, oličava izvestan *materijalizam*. Jer, šta bi drugo mogla biti „baza“ (grč. *basis* – osnova, temelj, uporište, oslonac)?! Potreba za logocentrizmom je zato unapred određena, tj. pred-određena samim tim logosom centriranim u bazično-materijalnom životu ljudi. Iz toga još nismo izašli. Ili, drugim rečima, posle marksizma nastupila je faza neoliberalizma. U svakom slučaju, ideološka i idealistička „nadgradnja“ su uslovljene ovom materijalnom „bazom“ koja menja likove, ali ne i ćud. Sve u svemu, idealizam logosa u osnovi je meterijalizam ovog našeg trošnog i uništivog života.

Ipak, istorija nam je u više navrata pokazala da nadgradnja može da ironično demantuje bazu. Pokazala je da je i sama materijalna baza nužno sklona padu. Pa najzad da su i različiti logocentrički, bazični, sredotežni nalozi često sloni korupciji, kvarenju, izvitoperavanju, kontrasvrhovitosti ili kontraindikaciji. Prema tome, čak i sa svojim *materijalističkim* temeljima ili bazom, logocentrizam je uvek pomalo nalik na *kulu od karata* koja je, po definiciji, sklona rušenju. To što mi živimo i umiremo unutar regulativnog (a ne konstitutivnog) sklopa jedne kule od karata, to se, zapravo, ne pokazuje kao bilo kakav izuzetak. Jer, pre nego što će se definitivno učvrsti, na vrhuncu svojih vrhunaca, u svom paroksizmu, kula će se neumitno – urušiti. Baš kao što se „ruše“ i naši životi. To nam je zajednička „sudbina“, budući da se, pre ili kasnije, pokazuje da je svekolika materijalna egzistencija svojevrsni zamak od isparenja. Nema zauvek izgrađenih konstrukcija, piramida, zauvek podignutih hramova i zamkova. Dekonstrukcija istoriju posmatra kao naizmenično sklapanje i rasklapanje logocentričkih i polemocentričkih kula od karata, dakle, građevina koje ne nude, niti mogu da ponude *konačno rešenje* za enigmu arhitekture života, pošto konačnog rešenja nema, ako ne računamo ono koje vodi u smrt.

Razlozi za ređanje karata mogu da postoje i čak da, u početku, budu sasvim umesni, da izgledaju neizbežni, a sama gradnja kule može da se odvija „uspešno“ i „lepo“, pa ipak, ona se pre ili kasnije ruši i postaje istorijska uspomena, ako ne i zaboravljena stvar. Postaje ne-stvar ili sa-zemljom-sravnjena-stvar. A onda se, po pravilu, pojavljuju neki ideolozi i teoretičari koji tvrde da razlozi za gradnju takve kule nisu ni bili

verodostojni, da je trebalo verovari u nešto drugo, sasvim suprotno, dakle, u jednu savršeno novi arhitektonski projekt. Samo, i to novo se pokazuje kao novi/drugi raspored karata, drugo mesto za kralja, žandara, damu itd., pa se na kraju ipak može imati samo jedna zgrada od katara, sklona padu... Pouka je to da pad nije jedan, da njega ima mnogo. Zato se u istoriji logocentrizma središta prepuštaju jedna drugima, bez nade da će naći konačno ili zauvek verodostojno, metafizički-nedodirljivo usredištenje. Ili: krug svih krugova.

Iz prethodnog rečenog mogli bismo „pesimistički" da zaključimo da je civilizacija serija uzaludnih pokušaja građenja i rušenja različitih građevina koje nisu predodređene za večnost. Tu se, sada, postavlja pitanje: da li u svemu tome ima mesta za dekonstrukciju? I kakvo je onda to mesto? Jedno je sigurno: dekonstrukcija je misao rasredištenja, odnosno ona ne traži da bude *u središtu*. Njena operacija je marginalna, pa zato i ona sama uvek ostaje na margini. To bi moglo da se nazove i optimizmom margine! Rušenje jedne kule od karata da bi se sazidala druga nije posao za mišljenje rAzlike. Takvo mišljenje ne vrši *negaciju* bilo kog logocentrizma i naročito ne jednog u ime nekog drugog. Iz pozicije dekonstrukcije upliv na usredištenje, kakvo god da je, deluje – nemoguće. Pa ipak, upravo na tome je Derida često insistirao: dekonstrukcija je *odgovorna pred nemogućim*. I šta onda to treba da znači?

U najmanju ruku to znači da je nemoguće definitivno srušiti, poraziti, suzbiti logocentričku metafiziku unutar koje smo osuđeni da živimo. Putem negacije ona samo menja svoje likove. Nije li kritika, zapravo, donkihotski juriš na kulu od karata? Nije li njeno zalaganje uvek i nužno nalik na Sizifov posao? Hoće li kritika uzalud da nađe ulaz u Kafkin Zamak? Ukratko, nije li dekonstrukcija jedna donkihotsko-kafkijansko-sizifovska operacija? Sve to bi imalo smisla kad bi se posao dekonstrukcije sastojao u konačnoj, definitivnoj negaciji nemogućeg shvaćenog kao logocentrička metafizika. Ali, po ko zna koji put valja reći: to nije posao dekonstrukcije. Ona nije destrukcija nemogućeg, već, „samo", odgovornost pred nemogućim.

Zato, najzad, razuveravanja koja nudi dekonstrukcija nisu gnev, nisu radikalni politički aktivizam, niti herojski upad u nemoguće. Mišljenje rAzlike samo je afirmacija mogućeg na rubu nemogućeg. Pri tom, radikalna destrukcija metafizike, već smo rekli, nije moguća. Metafizika nas, uvek iznova, uverava da je nemoguće ono drugo-od-metafizike i da je nemoguće naročito onda kad to *drugo* krene destrukcijom na samu metafiziku (pa se,

na kraju, osvedoči kao *isto*). Mišljenje rAzlike tvrdi da je metafizika nužna, ali ne kao cilj nego kao sredstvo. Ona je nužna tamo gde je i sama destrukcija nužna. A destrukcija ili rušenje kule od karata u svetu kakav danas jeste i dalje izgleda i nužno i hitno. Zato metafizika živi zahvaljujući poricanju koje uvek povlači za sobom neka alternativna metafizička pozicija. Po njoj šta god da učinimo ili mislimo uvek će se stvar svesti na isto, na umni govor (*logos*) koji traži središte ili zahteva usredištenje. Alternativa je, onda, puko brbljanje.

Iz svega do sada rečenog sledi da se mišljenje rAzlike opredelju za afirmaciju razlika na svakom ne-mestu gde operišu logocentričke istovetnosti-sa-sobom. Pri tom, naravno, dekonstrukcija ne može, u svetu kakav jeste, da otpiše mogućnost „inovativnog" povratka metafizike. Ali, ako dekonstrukcija dopušta oživljavanje metafizike, ona to, svakao, čini nevoljno i uz puno predostrožnosti. A opet, metafizika je sudbina mislećih životinja koje šetaju zemljom. Sam jezik ovih životinja je, par excellence, *metafizičke* prirode. Njihova logika još više. Ali mi nemamo ni drugi jezik ni drugu logiku. Isto važi i za veštačke jezike. Iskorak iz metafizike nije moguće vanjezički artikulisati, a da se time na ovaj ili onaj način ne vratimo metafizici, tj. semantički prozirnom, imenujućem, idetifikujućem i logički prepariranom, u načelu identiteta usidrenom – jeziku.

Platonova zagonetka

Zašto je u umetnosti oduvek bilo je neophodno prisustvo ivesnih ideja? Prvobitni odgovor na to pitanje dao je Platon koji je smatrao da slikar (mora da) teži da iza pojave, koja je uvek pomalo privid, naslika ono bitno, samu suštinu; a suština je, zapravo – *ideja*. Ipak, Platon je bio skeptičan u pogledu mogućnosti slikara da ono čemu teži i ostvari. On, naprosto, nije verovao da umetnik može da, polazeći od pojavnosti/privida, na valjan način stigne do suštine/ideje. Ta neverica je i danas aktuelna! S tim što se sada u umetnosti više ne veruje u suštinsku/referencijalnu ulogu bilo kakavih ideja i bilo kakve stvarnosti izvan raznolikih interaktivnih odnosa predstavljanja.

Međutim, Platon je verovao da ima načina da se do ideja ili onoga što jeste stigne. Doduše ne u umetnosti, već u filozofiji. Do toga se, naime, najbrže stiže samim mišljenjem koje se shvata kao unutrašnji bezglasni dijalog duše sa samom sobom (v. *Sofist*, 263e-264b). Ali, smatra takođe

Platon, čim imamo spoljašnje posredovanje slikom ili glasom, odmah se javlja mogućnost greške ili mnenja (*doxa*), odnosno mogućnost lažnog viđenja i govora. Dakle, ni ideja kao slika (ili: predstava; Platon *predstavu* definiše kao mešavinu opažaja i misli) ni ideja kao govor (koncept) nisu, po helenskom nudracu, podobni da izraze samu suštinu (ili: ideju) ideje. Za to je podobno samo *čisto mišljenje*, bezglasni dijalog duše sa samom sobom ili, što se svodi na isto – filozofija.

Pa ipak, umetnici nisu poverovali Platonu. U stvari, njih filozofske sumnje nisu sprečile da veruju u mogućnost da umetnost svojim osobenim sredstvima, ma koliko da ta sredstva za epistemologiju nisu izgledala naročito podobna, izrazi neku ideju. Ali, već kod Đota primećujemo da u njegovom slikarstvu ideje funkcionišu bar na dva načina: jedanput kao ilustracija Biblije, drugi put kao sekularizacija kanonske ilustracije. Ideja sekularizacije likovnih prizora, tj. davanja svetovnih ili prirodnih obeležja onome što je natprirodno, govori o tome da je i (čulno) predstavljanje moglo da ima i da nosi u sebi neku „transcendentnu" ideju. Dakle, čulnost indukuje ideju kao što ideja dedukuje čulnost. Slika kao mešavina opažaja i misli mora da bude srećno uravnoteženje ta dva momenta i ne sme da bude prepuštena slučajnosti čulnog, kao ni apriornoj „nužnosti" ideje koja, onda, onom čulnom nudi ulogu puke ilustracije. Sada je zanimljivo pitanje: da li se, danas, u tom pogledu išta promenilo? I šta? Ne stoji li, sada, stvar tako da vizuelni (likovni) i konceptualni (idejni, govorni) deo artističke sprege mora da se uzajamno usaglasi, indukuje/dedukuje, a ne da se raziđe, razdruži, dekomponuje?!

Slika nikada nije „smela" da neposredno *ilustruje* ideju (a upravo to je, izgleda, ono što je Platon očekivao od slikara!), već je morala da je uspešno simbolizuje. Samo, šta znači *simbolizovati*? Da li i konceptualna umetnost vrši simbolizaciju ili se ona zadovoljava pukom (platonovskom, deduktivnom ili analitičkom) ilustracijom svojih ideja koje su, pre svega, izvesne ideje o tome šta je umetnost? Pogledajmo, najpre, kako ta stvar stoji u slikarstvu. Ideje su „nešto" što empirijska (označiteljska) svojstva slike re-prezentuju. To znači da likovne ideje nisu u delima neposredno (takoreći telepatski) prisutne nego su posredovane označiteljskim/simboličkim momentima. Loša umetnost se uvek smatrala lošom zato što *ne zna* da na specifično likovan način simbolizuje i, na taj način, „označi" ideju.

Dodati nemoj simbolici bilo kakav govor, s ciljem da se simbolizacija

učini efikasnom, za samu simbolizaciju je neprimeren gest. Nemo slikarstvo ne sme da priča, jer to predstavlja uniženje osobeno-likovne simbolizacije. Ako simbolizacija ne koristi isključivo likovna sredstva, to bi bio dokaz da delo nije uspelo, da su mu potrebna dodatna objašnjenja, umesto da njegova ideja bude odmah, „sama po sebi“ prozirna, da bude kao ideja same slike sveta – očigledna. Dakle, likovne ideje nisu date sredstvima neposrednosti nego posredstvom označiteljskog/simboličkog rada koji, rekli smo, nije govorne prirode, nije jezik (u užem smislu), ali ima osobenu semiotičku (označiteljsku) strukturu (sličnu jeziku u užem smislu) u kojoj ideja ima funkciju onog što je u tako shvaćenoj umetnosti – najznačajnije. Ideja koja je označena, recimo, linijama i bojama, ako je tim sredstvima uspešno označena, ona, iako ne govori, može da bude veoma „rečita“. To je klasično shvatanje ideje/koncepta u umetnosti.

Ali to nije i Platonovo shvatanje. On bi, pre, rekao da je u takvom shvatanju istina poražena, da je simbolička istina uvek neistina i da predstavljanje koje pred nas ne stavlja ono što jeste, dakle, ideju, nije nikakvo predstavljanje. Srećom, pokazalo se da je moguća i pozicija, koja kaže da je uzaludno tražiti istinu o onome što jeste. Čak i da je istina jedna, njene publike, gledalaca i posmatrača je previše. Zato je moguća samo odnoseća, mnoštvena, „relativna“ istina, u kojoj se različiti modusi predstavljanja susreću i razilaze, podudaraju i razlikuju, sukobljavaju i mire. Ali to više, očigledno, nije istina neme izražajnosti slike. Da li je to kraj istine u savremenoj umetnosti? To nije pitanje koje traži presudu.

Dug bez nadoknade

Sve što je htela u modernom dobu da bude, umetnost nije uspela i da ostvari. Bar ne do kraja. Jer, nije uspela ni da transformiše svet, niti da mu se prilagodi. Konačno, nije uspela ni da se integriše u moderni svet kao svet roba, mada joj to i nije bio primarni cilj. Pokazalo se da ona ne može da bude ni upotrebna ni prometna vrednost. Ako se i upotrebljava za nešto, umetnost je neupotrebljiva svrha takve upotrebe. Ako se razmenjuje, ako stupa u promet, umetnost je u principu nerazmenljiva svrha razmene. Po svojoj prirodi, a nju je već Kant na pomalo paradoksalan način definisao kao *svrhovitost bez svrhe*, umetnost naprosto nije primerena svetu (ili “carstvu”) robne svrhovitosti. U takvom svetu ona, jednostavno, *nema mesta*. Pa ako je

ona ipak neka vrsta svrhovitosti, celishodnosti, a možda i bezočnosti ili okrutnosti, u tom slučaju neće se izbeći pitanje: kakva je to svrhovitost, bezočnost ili okrutnost?

Najpre moramo imati u vidu negativno određenje, po kome artistička svrhovitost ne služi nikakvoj spoljašnjoj svrsi i pogotovu ne onoj koju nazivamo robna razmena. Ona je naprosto nemoguća u razmensko-turističkoj civilizaciji. Drugim rečima, umetnost je gurnuta ili se sama gurnula u neki "kutak" svaremenog aksiološkog Procesa. Ukoliko umetnost stupa u bilo kakvu razmenu sa svetom, to može biti samo ne-ekvivalentna razmena. Iz svega ovoga sledi da ona može biti samo *dar* bez simetrične nadoknade, bez uzdarja. Naravno, među umetnicima postoji razmena, ali to nije ekvivalentna razmena, to je uzajamno darivanje i, zapravo, uspostavljanje jednog specifično artističkog prostora u kojem nema privatne svojine, u kojem je umetnost "društvena" svojina, stvar dostupna svima ili, što se svodi na isto, *dar svima*.

U sumračnom razdoblju moderne formirala se jedna ambivalentna situacija u kojoj je, s jedne strane, nastupilo postmoderno *olakšanje* u kome su se mnoge tvrde istorijske protivurečnosti pretvorile u razlike. Tolerantni pluralizam je, reklo bi se, postao temeljno obeležje života. Jedan deo postmodernizma prihvatio je, međutim, Liotarevu hipotezu o *razmeni* kao vrhovnoj kategoriji ovog pluralizma koji, navodno, ne trpi nikakve kategorije (s izuzetkom *tržišne razmene* koja deluje "bezazleno"). Ova metafizički uzdugnuta *razmena* je robni svet "očistila" od njegovog fetišizma koji u svetu roba nije bio svuda nužan, ali je na mnogim mestima bio moguć. U svakom slučaju, metafizika razmene je proklamovala ljubav ne prema mudrosti nego prema robi, i to šta košta da košta. Pokazalo se da je razobručeni i hegemoni tržišni svet, odnosno njegov ključni nalog "ekvivalentne" razmena, doveo do toga da svaka osobena vrednost biva podvrgla obezličenju, svođenju i svojevrsnoj beznačajnosti. A možda i fetišizmu. Jedino što je u tom totalizujućem kretanju bilo važno, jeste ekonomska i na nju oslonjena politička Moć. Ali taj *razmenski* postmodernizam se pokazao kao svojevrsna podvala postmodernizmu. Naime, samo privilegovanje razmene je ideju postmetafizičke *razlike* na neki način – izdalo. Umesto raznolikog mnoštva dobili smo obezličenje i beznačajnost, monotoniju i "turizam" razlaka.

U našem postkomunističkom dobu koje je na nakaradan način razobručilo u sebi kako ideološke aveti palanačke prošlosti, tako i savremenu neoliberalnu ideologiju, živimo svojevrsnu karikaturu ili humoristički scenario *istorijskog materijalizma*. Sa stanovišta umetnosti, ta situacija je ukinula krute ideološke deobe kao legitimacioni osnov avangardnog kretanja, ali je, u isti mah, nametnula nalog robne de-fetišizacije, koji je postao scenario svojevrsnog nad- ili meta-fetišizma, i zapravo, scenario svođenja svih razlika na jednu dimenziju koja podrazumeva obezličenje i beznačajnost samog života. A sve to pod znakom najveće moguće raznovrsnosti, bogarstva i Spektakla. Umetnička scena se popunila neki put skoro proizvoljnim, neobaveznim, olakim, paradoksalnim, prolaznim, skliskim, mekim gestovima, radovima i projektima koji predstavljaju odbljesak ovog nad- ili meta-fetišizma i ništa više od toga. Ipak, čak i u ovom nelagodnom kontekstu danas ima, rekli bismo, heterotopijskog prostora za izuzetno značajne artističke poduhvate i prodore.

Na savremenoj art scena globalni procesi su, hteli-ne hteli, nalagali unifikujuće ideološko kretanje gde centralnu poziciju ima fantazma o svudprisutnom "demokratskom" priznanju umetnosti koja je prestala da bude elitna, autonomna delatnost, da bi postala "kultura" i, zapravo, estetizacija etabliranog sistema objekata kojim gospodare novac i politika. Takva *likvidacija* umetnosti je, treba otvoreno reći, puka ideološka zabluda. Svođenjem umetnosti na robu, gubi se njena bezobzirno-kritičko i inovativna sposobnost. Ipak, ovo svođenje ne znači, bar ne nužno, poraz i iščezavanje umetnosti, jer ona ostaje *pored*, potisnuta na *marginu*, ostaje ili opstaje kao subverzivna strategija čija transgresija ima, na prvom mestu, značenje kritike jednoličnog, unisonog, jednodimentionalnog, meko-totalitarnog sveta. Kritikovati danas stari totalitarizam deluje skoro neukusno u vremenu u kojem smo okruženi novim, totalitarizmom kapitala, dakle, kretanjem koje svaku kritiku dočekuje kao liberalnu beznačajnost, kao nešto što samo okolišnim putem nudi bezuslovnu legitimaciju samog ovog kretanja.

Ali, umetnost danas u svojim bezobzirno-kritičkim aspiracijama usmerena je protiv vidljivog meta-fetišizma koji se nudi kao ideologija raznoliko obezličenog, uniformisanog robnog sveta. Nije moguće definitivno pomiriti svet umetnosti i svet jednolične beznačajnosti materijalnog, praktičnog, ekonomskog života. Baš kao što se svet umetnosti ne može

definitivno pomiriti ni sa svetom političke (tvrdo totalitarne) podobnosti. Te stvari su konstitucionalno nepomirljive, kao što je i dar nepomirljiv sa heteronomnim prometom životnog sadržaja. Postoji diferencijalni hijatus između *nomosa* umetnosti i *nomosa* robno-političkog sveta. Taj hijatus nije statičan: diferencijalno kretanje njega stalno pomera, premešta. Ili, što se svodi na isto, dopušta pomeranje i protok njegovih sadržaja. Jer, najzad, umetnik ne može da ne živi i u svetu kakav on materijalno jeste.

Parafrazirajući Kročea koji govori o marksizmu, mogli bismo reći: *neoliberalizam je ekonomija, a ne estetika*. Samo, pri takvim izjavama potrebno je biti oprezan. I marksizam (naročito onaj na vlasti) i liberalizam težili su i teže da estetiku uvuku u svoju, u samoj (u osnovi *političkoj*) ekonomiji usredištenu orbitu. Problem ne stvara sama ekonomija kao konkretni lik usredištenja, već ta orbita bez obzira kakvo ćemo joj središte ustanoviti. Iz toga sledi da je i estetika (kao filozofija umetnosti) danas *misao bez središta* ili da, u protivnom, zapada u preteranu krutost, ako ne i dogmatizam nekog usredištenja koje se pre ili kasnije raspada kao kula od karata.

Neki su iz toga izveli pogrešan zaključak da estetike više nema pravo na postojanje. Po tom shvatanju, umetnik bi bio krojač koji samo radi svoj posao (kroji), a pitanje o smislu tog posla, naprosto, ne postavlja. Ipak, refleksija i samorefleksija kao mogućnosti su neuništive. Kao podvostručeno mišljenja, kao mišenje o mišljenju, a time, naravno, i o svim imlicitno datim (u delanju, stvaranju, akciji itd.) misaonim sklopovima, refleksija je mogućnost koju živi subjekt jezika ne može tek tako da odbaci ili zanemari, mada mu ona ništa ne obećava, bar ništa unapred. Kod Hegela, refleksija je u svojim krajnjim sintezama obećavala apsolutno znanje i već time je umetnost učinila inferiornom i čak izlišnom, tj. objavila je njen Kraj. Međutim, sama praksa umetnosti, odbacujući sopstveni kraj, a time i apsolutnu, megalomansku samorefleksiju, ipak nije ni mogla ni htela da odbaci refleksiju, već je, u liku konceptualnosti, nju videla, takoreći, kao "nasušnu" potrebu samog arta. Bez konceptualne refleksije, umetnost bi danas, naprosto, bila slepa, tj. bila bi prepuštena jednoj nevidljivoj ruci za koju ne bismo mogli biti sigurni da je to ruka same umetnosti...

Nedokazivo

Mogućnost istina je neodvojiva od mogućnosti neistine. Reći *da* nešto jeste i *kako* jeste, naravno, nije nužno istina. O čemu god da se govori, uvek je moguće da tog nečeg, zapravo, ni nema. Moguće je da to nešto, u stvari, bude ništa. Zato govor sam po sebi nije ni istinit ni neistinit. Njegova je istinitost, ako je uopšte ima – uslovna. Ona, drugim rečima, zavisi od datih uslova ili konteksta u kojima možda može da se pomisli, poveruje ili, čak, da se bude "ubeđen" kako je ono izrečeno istinito čak i van svih konteksta. Ukratko, svaka istina je podložna ironičnom pravilu, koje glasi: *može biti, ne mora da znači*. Da li to pravilo važi i za istinu koju nazivamo *bezuslovnom*? Ili to pravilo poništava i samu mogućnost *bezuslovnih* istina?

Bezuslovna istina bi, po definiciji, morala da bude istina u kojoj sama istina prethodi uslovima u kojima se pojavljuje. Za nju bi ti uslovi bili "relativizam". Ukratko, da ne bi bila podložna "relativizmu", ona bi morala da može da postoji pre svih uslova ili pre svakog konteksta u kojem se pojavljuje. Da li je tako nešto uopšte moguće? Nameće se i sledeće pitanje: može li bezuslovna istina da se pokaže i kao neistina? Trezveni filozof bi, svakako, rekao: može. Samo, u tom slučaju, ona više ne bi bila bezuslovna, već samo umišljeno bezuslovna...

Ako je nešto zaista bezuslovna istina, onda je to dokazano samo sobom, a ne s obzirom na okolnosti, uslove, zadovoljavajući kontekst, kriterijume itd. Ipak, i tu iskrsava pitanje: kada je nešto dokazano samo sobom? Nije li odgovor na to *kada*, takođe izvesna okolnost? Jedno je sigurno: dokazana-sama-sobom su oduvek htela da budu filozofska (ili: metafizička) načela. Ali, znamo, ta operacija je bila – bezuspešna. Naprosto, uvek se nametalo pitanje: da li jedno filozofsko načelo, iako pretenduje da bude bezuslovno istinito, ipak može i da bude podložno sumnji, a to znači: možda-neistinito?

Naravno dugo-trajuća istorija filozofije raspolaže mnoštvom načela ili bezuslovnih istina koje nisu prihvaćene kao takve. Šta to znači? Nisu li bezuslovne istine to što jesu, tj. bezuslovne, samo *pod uslovom* da se *kao takve prihvate*? Nasuprot tome stoji tvrdnja: bezuslovne istine su ono što jesu bez obzira da li su prihvaćene ili ne. Ipak, i to bi bio *uslov* pod kojim se *bezuslovnost* potvrđuje kao takva. Bezuslovne istine je moguće korumpirati razno-raznim prihavatanjima ili neprihvatanjima, ali one su bezuslovne samo onda kada im nikakvo korumpiranje ne može da naškodi...

Na ovom mestu postavlja se pitanje: zašto filozofska načela nisu

nikada bila bezrezervno prihvaćena?

Da li zato što ih je bilo previše? Zato što se nikada nisu na dovoljno uverljiv način spoznavala sama sobom? Što spoznati nešto njim samim nikad nije dovoljno puzdano? Šta nedostaje našoj filozofskoj, naučnoj, ideološkoj, političkoj, pravnoj itd. spoznaji *načela* da bi ona bila uverljiva? Da li je to autoritet, snaga, sila, nasilje ili strah? Ti fenomeni svedoče, pre, o nedoataku koji se njima uzalud nadoknađuje. Spoznaji načela uvek nešto *suštinsko* – nedostaje. Ovaj nedostatak je, u stvari, rad rAzlike koji je u identitet svake bezuslovne istine ugrađen. Sama rAzlika ne poništava ni jedno načelo, ona samo kaže da je, u sudnjoj instanci, u statusu svakog načela rAzlika ono prvo. Pri tom, naravno, to nije prvenstvo u nekom metafizičkom smislu. Mi znamo da je istorija filozofije postala skladište mrtvih, jer nedovoljno uverljivih načela. Filozofi su tu nedostatnost pokušavali da prevladaju stavaranjem novih načela koja su, po njihovom uverenju, delovala uverljuvije.

Čak i kada se ideja načela kao nečega što je samo sobom dokazano definitivno napustila, ipak, sablasna, avetinjska funkcija načela u filozofiji je sačuvana, pod neodređenim nazivom: *mišljenja*, *pretpostavke*, *hipoteze*, *stava* itd. U orbiti filozofije, ma koliko ona bila sužena ili skučena, uvek su kolali sami-sobom-razumljivi pojmovi čija uverljivost nije dolazila u pitanje. Takvi pojmovi se nisu zvali načela, ali su uzurpirali njegovu funkciju. Može li filozofija, a onda i sama nauka, pa najzad i bilo koji oblik znanja uopšte i da opstane bez te funkcije zananja koje se dokazuje samo sobom? Jedno je sigurno: neprihvaćenost i neuverljivost filozofskih načela (postulata, pretpostavki itd.) ne znači da su sama ta načela lažna, već samo to da ona još nisu ničim, pa ni sama sobom – dokazana. Ali, da li je išta ikada bilo dokazano/potvrđeno kao bezuslovno istinito? Kao što ne može da se dokaže bezuslovna istinitost bilo čega, tako ne može da se dokaže ni njegova lažnost. Logika nas uverava da su neki stavovi ili istiniti ili lažni i da trećih nema. Ipak, ona ne kaže da je nešto, bilo šta, definitivno dokazano kao istinito ili kao lažno. Ona, čak, ne može da dokaže ni da trećeg nema.

Danas preovlađuje mišljenje da filozofija ne treba da se bavi bezuslovnim istinama, budući da njih nije moguće proveriti ili dokazati ni kao istine ni kao laž. Ostaje nam da se bavimo nedokazivim ili, a to se svodi na isto, onim grešnim, greškom, grehom, bilo da je ta stvar prva, druga ili treća (trećerazredna). Dodeljene su nam samo mrvice, ne i puna trpeza

Istine. Možemo li biti zadovoljni tako shvaćenom filozofijom?

Odluka i događaj

Osetljivost u odnosu između demokratije kao praznog mesta vlasti i njenih mogućih sadržaja najbolje se očituje kroz pitanje o funkciji odlučivanja unutar složene strukture produkcije i reprodukcije društvenog života. Apstraktno uzev, oblici demokratskog odlučivanja morali bi da se smeste (1) na prava mesta (jer nisu sva mesta prava, dolična ili relevantna), dakle, svuda gde je to potrebno i nigde gde nije potrebno, zatim, (2) ti oblici (odlučivanja) bi morali da se povezuju, da budu koordinisani, a ne da se preklapaju ili isključuju, pošto bi u ovom drugom slučaju dolazilo do napetih, protivurečnih ili riskantnih situacija u društvenom životu; prema tome, obilici odlučivanja u svim sferama društva ne bi smeli da stoje u konkurentskom odnosu jedni prema drugima, i najzad, (3) oni bi morali da budu nesputavajući, propusni i čak oslobađajući za raznovrsne oblike društvenog živora.

Sve ovo, ma koliko delovalo apstraktno, moralo bi da se shvati kao u isti mah elementarno i neizbežno obeležje savremene demokratije. A ipak, demokratija ima i neobičnu osobinu da to što je za nju elementarno i neizbežno ona, jednostavno, nije u stanju da na zadovoljavajući način ostvari. Demokratija, na neki čudan i, rekli bismo, konstitucionalan način teži nečemu što ne može da dostigne. Ona ne samo što ne može da postigne svoje savršenstvo, nego ga, čini se, ni nema. Većinsko odlučivanje, dakle, može samo da teži jednom savršenstvu kojeg nema. Nezgodna stvar je u tome što ova težnja može i da se opasno ideološki zloupotrebi.

Ali, demokratija nije samo "manjkava" po svom sadržaju, već i po svojoj formi. Naivan je onaj (pravni) formalizam koji nam sugeriše da demokratska forma u fazi realizacije vlastitih odluka, dakle, primerenim ispunjenjem sadržaja, doživljava svoje puno zadovoljenje. Ne, demokratija je po definiciji nezadovoljstvo postignutim. Ona nije samo prazno mesto vlastitog sadržaja, već je i prazno mesto vlastitih formi. Zato i po formi i po sadržaju ona je zadatak koji se nikad ne dovršava.

Očigledno je da problem lociranja većinskih oblika ne može da se reši analitičkim izvođenjem ili dedukovanjem (iz *samih tih* oblika) pravog mesta na kojem bi "autentični" oblici zauvek morali da se smeste... Bez sumnje,

oblici su uvek važni. Štaviše, oni su sudbinski važni u situacijama u kojima imamo njihov potpuni izostanak, dakle, u kojima su oni potisnuti, zanemareni, odbačeni. Ipak, valja podsetiti da je okvir-procedura-forma samo jedan (iako konstitutivan) momenat ozakonjene demokratije. Ako bi se pojam *demokratije* sveo na zakon i formu, onda on kao pojam ne bi mogao da oceni ili označi svoju svrhu i svoje mesto, razmeštaj u uvek složenom sklopu života u datim društvima. A to mesto je, zapravo, mesto izvesnog ne-mesta, nečega što će tek doći i što ne dolazi na očekivan i definitivan način. Svakoj, pa i većinskoj odluci postoji uvek i jedan momenat nepredvidljivog događaja. Po tom događaju koji nam tek kuca na vrata demokratija koju imamo i u najnaprednijim zemljama nije više legitimna.

Proširena likovnost

Imenica *slika* cilja na izvesnu čulno i mentalno uočljivu stvar koja se imenuje kao sasvim određena, „ta“, „tu“ data ili posebna slika. Ipak, tvrdnja kojom se trvrdi fizičko prisustvo jedne slike nije konstativ nego performativ koji, tek, proizvodi stvarnost na čiji fizički korelat cilja. Dakle, slika nikad nije samo materijalni objekt, pa nije ni samo neki čulni prikaz (predstava), već je uvek i mentalno tumačenje čulnog prikaza, odnosno ona je čulno-mentalna predstava. Prema tome, slika je ono što mi pravimo slikom pomoću izvesnih perceptivnih i mentalnih moći koje posedujemo. Tu nije zanemarljiva ni funkcija jezika, tj. imenovanja. Insistiranje na funkciji imenovanja neophodno je ako uopšte želimo da dopremo do smislenog odgovora na pitanje šta *jeste* (ili šta *nije*) u jakom, normativnom smislu *slika shvaćena kao umetnost*. Hermeneutički i performativni sloj u funkciji imenovanja *umetničkog* govore nam da je smisao *slike* moguć samo u kontekstu u kojem je *reč o* umetnosti. To jest u jezičkom kontekstu u kojem se formira značenje izvesne likovne opštosti (recimo, nekog *izma*).

Slikarstvo nam je oduvek, svojim nemim (= specifično likovnim) jezikom, nešto govorilo. Danas ono kao da je prestalo da govori. Presuda još nije doneta, a i ne bi bilo pravedno da je doneta. Međutim, ona se ipak kulturološki nazire. Po toj presudi, slika kao proizvod *slikarstva*, naprosto, *više nije umetnost*. Ona je izgubila artističku vrednost. Prema tome, o slikarstvu kao umetnosti moguće je govoriti još samo u prošlom vremenu. Drugim rečima, slikarstvo je kao umetnost danas – mrtvo. Može li se ono,

ipak, nekako oživeti? Različitim tehnikama, uključujući tu i digitalne, počev od programa za obradu slike, ekranskog snimanja, digitalne štampe, instaliranja slika itd.?

Da li je desedimentacija i oživljavanje kako starih tako i novih *likovnih* postupaka i tehnika svojevrsna greška u odnosu na radikalno novo, dakle, avangardno kretanje (ako takvog uopšte ima) *vizuelnog* arta? Da li nova, rasredištena artistička vizuelnost ima značenje destrukcije likovnog i, pre svega, definitivne destrukcije »lepog« u umetnosti s kojom se započelo još u modernom razdoblju? Da li savremena umetnost živi od stroge deobe između avangardnog i tradicionalnog, s tim što se tradicionalnom, generalno uzev, smatra likovnost slike, a avangardnim sve što se pojavljuje kao umetnost koja iskoračuje iz slike? Najzad, postavlja se pitanje: da li takve zaoštrene deobe imaju opravdanje? Odgovor je jednostavan: ne, nemaju! Ali, šta im se onda zamera? To da tu, naprosto, nije reč progresizmu, već o proširivanju polja umetnosti. Vizuerlna umetnost ne isključuje likovnu, već proširuje polje umetničkog (vizuelnog) u odnosu na tradicionalnu »likovnjačku« isključivost. Dakle, nije reč o destrukciji slike, već o desedimentaciji i rasredištenju likovnih tragova, tj. o postupcima koji ne kodifikuju nikakvu isključivost.

Vekovima umetnik je bio čovek koji radi svoje i ćuti, te, u isti mah, smatra da to tako i treba da bude. Ali, čak i ovaj *mutizam* (tradicionalno ćutljive) likovnosti (ili: osobeno slikarske izražajnosti; slikari su uvek »znali« šta je to!) morao je biti posredovan izvesnim značenjima koja mu dodeljuju nadležni društveni autoriteti i institucije, a to su onda upravo *likovna* značenja! Savremena umetnost preuzima na sebe ovu nadležnost koja definiše projekt, daje smer i propisuje prava. Zato, da bi bila ono što još nije, savremena umetnost mora da progovori u svoje ime. Dakle, da progovori, ali ne i da brblja. Taj govor ne znači smrt likovnog, već samo kraj njegove nemosti.

Krajnja teza koja se ovde zastupa glasi: nema smrti umetnosti. Govor o smrti/entropiji arta u nekom socijalnom, biološkom ili onto-teološkom smislu nije uopšte moguć. Nema nikakvog zakona-nužne-smrti, zakona-Progresa koji poništava prošlost itd., dakle, zakona koji bi neumoljivom nužnošću, recimo, jednog fizičkog ili fiziološkog kauzaliteta (determinizma) funkcionisao u domenu kulture i, uopšte, ljudskih vrednosti. Ali, kuda vodi to odbijanje? Do odgovora na to pitanje tek treba doći. Polazni stav je, kao i

uvek, filozofski: nema smrti u jeziku. U kulturi u kojoj se dogodio (poststrukturalistički, postmoderni) *jezički obrt*, naprosto, nema više logocentrički osigurane smrti/kraja Jednog, da bi se uspostavilo nešto drugo koje je ponovo Jedno. Nema žrtvenog obreda, nema progresizma i ekskluzivizma, nema eshatologije i apokalipse, a to, konačno, znači da nema ni *smrti umetnosti.* Svega toga nema u nekom konstitutivnom, zakonodavnom ili, ako hoćete, onto-teološkom smislu. Ali u praksi takve Stvari i dalje postoje kao objave.

U savremenosti, pozivanje na modernost više ne funkcioniše, jer je na nužan način isto što i pozivanje na izvesnu tradiciju, tradiciju-modernog. Sama tradicija je izvestan aktivizam prošlog, poziv na ponavljanje. Ali, kakvo ponavljanje? Ideologija modernizma je, upravo, zabranjivala (skoro) svako ponavljanje, odnosno tradiciju. Šta čini ili, bolje, šta može da učini ideologija modernosti posle postmoderne? Jedino što može – a to i nije baš malo – jeste jedno drugačije pozivanje na tradiciju/ponavljanje. Nije više reč o ponovnom pozivanju na moderno da bi se, konačno, došlo do suštine/identiteta modernog, do *prave*, *autentične* modernosti (koja se, onda, naravno ne postiže, da bi se opet, iznova pokušalo itd., *ad infinitum*). Ukratko, ovde više ne može da bude govora o ponavljanju radi konačnog postizanja, utanačenja nekog identiteta/suštine modernog doba koje nam stalno, ukleto, sudbinski – izmiče. Ili radi ustanovljenja čvrstog, disciplinarnog identiteta umetnosti. Moderna umetnost je težila samostalnim, čistim pravcima koji isključuju svako mešanje, ukrštanje ili prožimanje, implicitno verujući, već na tom nivou, u delotvornu strategiju identitfikacije onoga za čime se traga.

Ovde je sada reč o oživljavanju i re-definisanju (re-interpretaciji) pojma tradicije. Tradicija više nije ponavljanje kojim komanduje identitet. No, to onda znači da oživljavanje tradicije-modernog, da, recimo, *druga moderna*, ima smisla samo ako predstavlja poziv na ponavljanje kojim komanduje *rAzlika* (ili Deridina *différance*). Prema tome, u ovom obnavljanju moderne tradicije nije reč o ukidanju ili prestanku postmodernog pluralizma, već pre o novom početku. Takođe, nije reč ni o ukidanju vizuelne sfere, već o njenom proširenju u pravcu desedimentacije samih tradicija.

Pritvornost načela

Načela su izvesne pretpostavke. Za početak: eksplicitne i obavezujuće. Ali, šta ako se u svakom načelu uvek nešto zatajilo i ako takvo načelo, u stvari, i nije sasvim obavezujuće? Zato se nameće pitanje: da li zaista ima eksplicitnih i strogo obavezujućih načela? Ako su načela u sebi strogo obavezujuća, na čemi se onda takva njihova obaveznost zasniva, na šta se oslanja? Analizom upotrebe metafizičkih iskaza u istoriji filozofije, u čije raznovrsnosti ne možemo da sumnjamo, ali i ne možemo ovde da se upuštamo, stiče se utisak da je diskurs načela kao diskurs bezuslovnih istina profilisan na fonu nekih u-sebi-samima-obavezujućih pretpostavki. U skladu s tim iskustvom, može se reći da jedno načelo istinito ne samo zato što se (1) spoznaje samo sobom, već i zato što (2) ima razlog (osnov, uzrok) u sebi samom, tj. samo sebi nudi dovoljan razlog i, najzad, zato što je (3) istovetno sa sobom.

Nama se, ovde, postavlja pitanje: da li tako profilisano shvatanje o bezuslovno istinitom u bilo kom filozofskom sklopu/sistemu dalo (iole) zadovoljavajuće rezultate? Da li je filozofija uspela da u svom okrilju nađe i osigura bar jednu ("arhimedovsku") bezuslovnu istinu (ili: normu, potrebu), odnosno jednu pouzdanu tačku počev od koje bi, onda, mogao da se rekonstruiše čitav svet ili bar neki njegov deo, neka faza ili odnos? Još jednostavije: da li su uopšte moguća načela s one strane dogmatizma i proizvoljnosti, dakle, kao *zaista* bezuslovne istine? Ili su takva načela puke izmišljotine?

Ako su ovo drugo, onda se postavlja dodatno pitanje: da li mi tih izmišljotina moramo, jednostavno, da se lišimo i šta bi nam, u tom slučaju, ostalo? Alternativa je da su te izmišljotine iluzije koje ipak nečemu koriste. Tako je bar u našem praktičnom životu. Mnoge institucije društvenog života, počev od povelje Ujedinjenih nacija, pa do ustava razno-raznih zemalja, počivaju na načelima (ako su to načela, ako nisu karikature načela) koja se često uvažavaju i koriste, a često izigravaju i nipodaštavaju... Naravno, i u jednom i u drugom slučaju takva načela ipak mogu nečemu da koriste! Nije li, možda, pragmatizam jedini kontekst u kojem priča o načelima može još da ima smisla?

Problem se dodatno komplikuje kada znamo da diskurs načela (ili: osnovnih filozofskih stavova) poseduje dvoličnost po kojoj je on, s jedne strane, diskurs o načelima, a, s druge strane, postavka samih načela (jer van

tog diskursa nikakvih drugih načela ni nema). Sam govor o načelima ima, u nekim (pragmatičkim?) okolnostima, sposobnost da uspostavlja sama načela. Reklo bi se da je to izvor izvesnog paradoksa, pošto tu imamo dva momenta koji jedan drugog uslovljavaju, otprilike kao kokoška i jaje. Sličan problem postiji i u tradicionalnoj metafizici. Recimo: *bezuslovna istina da bog postoji* bezuslovna je samo i samo ukoliko bog zaista postoji, dakle, pod *uslovom* božijeg postojanja. Pri tom, naravno, ako je bezuslovna istina uslovljena bezuslovnim postojanjem onda ona, u stvari, i nije bezuslovna. Pa ako je svaka istina na ovaj ili onaj način uslovna, onda to znači da naprosto nema bezuslovne istine.

Očigledno, ključni problem je u tome što bi načela trebalo *u isti mah* da budu data u postojanju i u spoznaji. Samo, kako je to moguće? Tradicionalno shvaćena načela poseduju i unutrašnju, spoznajnu i spoljašnju, stvarnosnu referencu. Te reference su, u stvari, lice i naličje, odnosno spoljašnja i unutrašnja strana jedne iste reference. Ove dve strane su u isti mah iste (ili: podudarne) i razlikuju se. Ukratko, postoji dakle *jedna* referenca koja ima dva "Janusova" lica, odnosno koja je i spoljašnja (data u stvari, događanju) i unutrašnja (data u pojmu, ideji, značenju). Referenca se, očigledno, razlikuje unutar ta svoja dva oblika postojanja, ali, pri tom, *ne bi smele da protivureči* sebi. Tradicionalna načela imaju sposobnost da se u isti mah *spoznaju* sama sobom i da *jesu* sama sobom. Zato, dakle, i bezuslovne istine imaju tu dvosmislenu egzistenciju; one jesu to što jesu i spoznaju se same sobom.

U različitim filozofijama ovaj odnos spoljašnjeg i umutrašnjeg mogao je da menja sadržaj. Očigledno je da su pojedine filozofije favorizovale različite sadržaje spoljašnjeg (ili: objektivnog) referiranja. Tako je, na primer, deoba između materijalizma i idealizma jedno vreme predstavljala ključnu filozofsku dilemu... Ipak, na kraju se pokazalo da favorizovanje bilo kog sadržaja ne vodi neprikosnovenoj poziciji. Svaki filozofski postav nužno je morao biti ophrvan graničnim problemima koji njegov diskurs čine prekratkim, ograničenim, nedovoljnim. Ta ograničenost i nedovoljnost nije samo karakteristične za staru, eksplicitnu metafiziku, već i za najnoviju, lišenu svakog sintetilkog napora: analitičku, zdravorazumsku i samorazumljivu koja veruje da je već svojim postojanjem i svojom isključivošću izašla na kraj sa svekolikim načelima, da, prema tome, njene *pretpostavke* ostaju nedodirljive, jer nisu načela, budući da su uperene

radikalno protiv svih (metafizičkih) načela. Ali, ta priča se, na kraju, svodi na egzorcizovanje osvedočene metafizike putem jednog prikrivenog, pritvornog diskursa načela. Razlog za tu opasnost je jednostavan: nema bespretpostavnih stavova filozofije, bilo da su te pretpostavke otvoreno metafizičke, bilo da su nedodirljive dogme, odnosno, one koje, po pravilu, ne žele da za sebe znaju kao za dogme. Zato pragmatički tretman upotrebe načela deluje celishodnije, mada ni on nije lišen paradoksa. Sve u svemu, izgleda: mi sa načelima ne možemo, a bez njih – još manje. Izgleda da se na taj parodoks moramo navići. Ili ne: mi smo se na njega već navikli!

Društveno samoporicanje

U primitivnim, pred-modernim društvima opozicija između samopotvrđivanja i samoporicanja razrešava se na jednostavan način, tako što dati društveni identitet teži da se neposredno samopotvrdi, dok je samoporicanje „proces“ kojim se on takođe neposredno osporava, ukida ili potiskuje. Logika čitave ove priče podrazumeva, dakle, dva momenta; s jedne strane imamo ideal izvesnog potpuno homogenog A = A, a s druge strane imamo radikalno isključivanje: A nije ne-A. Sve u svemu, primitivna zajednica je potpuna, neposredna istovetnost sa sobom ili utonulost u vlastitu prirodu. U razvijenim, modernim društvima, samopotvrđivanje identiteta nije, niti može da bude, neposredno, već je upravo poseredovano društvenim samoporicanjem, koje je, bez sumnje, logički strukturirano kao A ≠ A. Da bi društvo postiglo svoje A = A, ono najpre mora da prođe kroz fazu neistovetnosti sa sobom (A ≠ A) ili, što se svodi na isto, kroz fazu samoporicanja.

Očigledno je da svaka primitivna, patrijarhalno-palanačka i

nacionalistička ideologija, pa, prema tome, i ono što nam se danas nudi kao ideologija tzv. *srpskog stanovišta*, može, sa svojim identitarnim konceptualnim sklopom, da nađe zadovoljenje ili neposredno, u pred-modernim oblicima društvenog života (tj. samopotvrđivanja) ili u modernom društvu totalitarne mobilizacije, leve, klasne ili desne, etnocentričke. U odnosu na te, danas već očigledno, stradalničke ideologije svaka procedura *samoporicanja* je, bez sumnje, hvale vredna!

Međutim, u modernosti su ideološki došle do izražaja dve različite strategije posredovanja putem samoporicanja. Jedna je ona koja samoporicanje shvata kao ograničenu instrumentalnu proceduru. U njoj se kao cilj ponovo uspostavlja neki zatvoreni identitet, koji zahteva ukidanje svakog samoporicanja, odnosno puna realizacija totalnog, totalizujućeg ili totalitarnog cilja. Sve to možemo da uračunamo u tzv. *dijalektiku* koja nalaže ispunjenje, ali i kraj dijalektike. Ovako osigurano kretanje moguće je nazvati i okolišnim povratkom u primitivno, pred-moderno stanje. Ali, time dobijamo, samo, izvestan neuspeh istorije.

Srećom postoji i druga strategija koja moderno društvo vidi kao beskonačan proces samoporicanja i samopotvrđivanja, odnosno kao nedovršenu i u načelu nedovršivu priču. U tom slučaju, neistovetno sa sobom (ili: $A \neq A$) se shvata kao neophodan (uvek iznova postavljan) uslov mogućnosti istovetnosti sa sobom (ili: $A = A$) jednog društva. Ipak, i ova druga strategija samoporicanja je podložna korupciji. U ovom trenutku iskazati takvu sumnju je sasvim dovoljno. Jedino još treba napomenuti: ova otvorenost istorije za samopotrvrđivanje i samoporicanje vlastitog (društvenog) identiteta mora da se shvati s opreznošću i sa neophodnom odgovornošću. U svakoj istorijskoj strategiji, kako god da se ona uspostavi, kao lokalna ili globalna, moguća su ili čak nužna skretanja i odstupanja.

Bez koje definiše umetnost

Umetnost svakako zahteva izvesnu proceduru. Kako god da se shvati ta procedura, njom se ne može do kraja ovladati situacijom u kojoj se nalazi ili treba da se nalazi umetnost. Dakle, umetnosti se ničim ne može *do kraja* (konačnog telosa ili eshatona) definisati, opisati, pojmiti, spoznati i razumeti. Uvek će nešto nedostajati. To nešto je, u stvari, pre *ništa* nego nekakvo *još ne*. Samo *ništa* se ne može naslikati, njega nije moguće oponašati,

predstaviti ili nadomestiti nekom stvari/simbolom/pokretom. Pri tom, naravno, uvek je moguće – pokušati. Ali, svaka definicija, opis, pojam, spoznaja ili pokušaj analoškog približavanja, oslikavanja, stvarnog ili simbiličkog nadomeštanja (praznine upitnosti) *nečim*, nužno je neuspešan, to jest nije izvodiv bez *ostatka*, bez onoga što izmiče svakom definitivnom prisvajanju, usredištenju u nekoj formuli ili formalizaciji.

Taj nedefinljivi ostatak umetničkog projektuje na umetnost svoju odlučnost da nju, u graničnim slučajevima, uvek jednom nogom drži u sferi neodlučivog i nemogućeg. Umetnost nema pred sobom, u sebi ili izvan sebe neki konačni cilj koji bi mogla ili morala da dostigne i kome bi se uporno primicala. Sve njene reference na jedan takav cilj, koji bi ujedno bio njen identitet, promašuju, razbijaju se na logici ostatka. A ostatak je, svakako, ono što uvek ostaje izvan domašaja. Istina umetnosti se, dakle, definiše ostatkom ili, ako hoćete, nepredstavljivim, a ne onim što je ona učinila ili postigla, onim što „predstavlja“. Iz toga onda sledi da se ona ne definiše ni time što tek treba da učini na fonu dostignutog.

Još manje se istina umetnosti profiliše kroz uzore koji su njoj spoljašnji. To ne znači da procedura stvaranja ne može da instrumentalizuje te spoljašnje uzore, već samo to da umetničko delo (koje nije *rad*, ukoliko ta reč cilja na suženu ekonomiju) svoju svrhovitost može da nađe i potvrdi jedino u onom *bez* kantovske svrhovitosti-*bez*-svrhe. Tu, dakle, postaje aktuelna ova neobična Kantova definicija lepog/umetnosti (ili: „lepih umetnosti“). Kakvu kog svrhu umetnost nalazila, u sebi ili izvan sebe, njena osobena svha, ta svrha bez svrhe, završava u ovom *bez*.

Šta god da umetničko delo želi da predstavi (re-prezentuje), bilo da je to nešto izvan njega (recimo: obična priroda, načinjena stvar kao u ready-madeu) ili nešto u njemu (recimo: svet linija i boja), svejedno, ta operacija ne može nikada da postigne/dostigne idetitet samog tog pozivanja-na, odnosno samog referenta. Svaka je umetnost uvek htela da se bavi stvarnošću, da bude u njenoj što neposrednijoj blizini i, pri tom, nije mogla da se zadovolji simulacijama i lažima. Problem je u tome što ona u laž i simulaciju nikad nije mogla da ne zapadne, ma koliko to činila nevoljno! Danas je aktuelno shvatanje o tome da umetnost može kontekstualno da se bavi stvarnošću i da na taj način izbegne simulaciju i re-prezentaciju. Taj san o stvarnosnoj umetnosti, na ulici, trgu, pejzažu itd., ipak je uzaludan. Čim je uključena u artističku proceduru, to više nije ta stvarnost. Ona je re-

prezentovana ili, ako hoćete, simulirana, tako da je, u isti mah, uspostavljena jedna druga, „autentično“-simulirana stvarnost! Zato se i kontekstualni umetnik, ništa manje od tradicionalnog, bavi prividnom stvarnošću. Najme, njegov gest ne može da poništi razliku između konstativne i performativne stvarnosti, između stvarnosti koja se zatiče i koja se preoblikuje. Naravno, kad se jedan performativni, artistički čin obavi, onda je njega moguće konstatovati, recimo, na ulici, trgu itd. Ali, on više nikada neće moći da se svede na antecedentnu stvarnost ulice ili trga. A s druge strane, ta stvarnost ne bi predugo na svojoj koži trpela tu drugozakonitu, artističku proceduru. U manjim dozama to je podnošljivo.

Samo preuzimanje, prisvajanje (bilo koje vrste) ili preoblikovanje stvarnog, u artističkoj proceduri se uspostavlja kao re-prezentovanje stvarnog, tj. njegovo ponavljanje u ravni predstavljanja i prezentacije, u kojoj (ravni) se konstativ transformiše u performativ. Naime, predstavljanje (bilo čega) putem umetnosti nikada nije konstativ već je, uvek, performativ, dakle, nešto što stvarnost referenta uspostavlja kroz sam čin umetničkog stvaranja, a ne pre njega, kao pasivan odraz, podražavanje, oponašanje antecedentne stvarnosti, bilo da je ona data izvan umetnosti ili u njoj (kao *njen* svet, recimo, linija i boja). Ukratko, stvarnosni identitet na koji se poziva kontekstualna umetnost u najboljem je slučaju jezikom-umetnosti uspostavljeni identitet. On i pored naboljih namera uvek ostaje prekratak, jer nikad ne uspeva da obuhvati *ostatak*: ono *bez* bez kojeg umetnost zapravo i nije moguća. To *bez* ne može da se pokori nikakvim identitetom, budući da bi takav identitet samu svrhovitost umetnosti zapečatio nekom svrhom koja bi označila ako ne kraj umetnosti uopšte, onda, svakako, kraj *tog* umetničkog poduhvata.

Trčati veselo put ponora

Zašto aktuelnom neoliberalnom kretanju preti ozbiljna kriza? Neoliberalizam je poslednja, velika logocentrička priča koja bi htela da ozakoni priču o kraju svih velikih priča, sem, naravno, svoje. Da li će se i ta veIika priča ili velika istorijska tendencija, kao i sve ostale, pokazati kao, pre ili kasnije, sklona padu? Nije li i ona samo još jedna kula od karata koja ima tendenciju da se – sruši? Razlog tog rušenja bi, verovatno, bio u tome što neoliberalizam, pod vidom spontanosti i slobode, u stvari uzurpira i unificira

diferencijalni momenat ekonomske razmene, a to je proces kojeg je Derida, s pravom, nazvao *homo-hegemonizacija*. Zašto bi takva homogenizacija sa crtom hegemonije bila uspešnija od raznih drugih hegemonih tendencija u istoriji? Zašto bi ona bila otpornija na ideju *pada*, od moćnih totalizacija koje su se u istoriji nazvale *totalitarnim*?

U analitičke svrhe traba razlučiti dva ključna momenta ovog najnovijeg, „poslednjeg" Procesa. Prvi je infrastrukturni, a drugi je superstrukturni ili ideološki. Prvi je onaj koji stoji ispod, koji je utemeljujući, a drugi stoji iznad i on je nadgrađujući. Ideološki momenat se sastoju u uveravanju svih učesnika razmene, da je ona prirodno i samorazumljivo-spontano kretanje, a to znači da je, ako izuzmemo incidentne momente, u stvari pravedno-ekvivalentna, odnosno slobodna i u ovoj slogodi jednaka za sve. Tu, dakle, imamo oličenje starog liberalnog sna o slobodi i pravdim šansama svih... Ali, taj ideološki momenat podrazumeva i to da je razmena ekvivalentna samo pod uslovom da *nije ekvivalentna*. Pod uslovom da je priča o ekvivalentnosti pričinjavajuća, simulativna, prividna. Odnosno pod uslovom da je sama razmena asimetrična, da njom komanduje formula dobiti (N – N'), i da u pozadini te formule stoji privilegovani (monopolski) subjekt dobiti (= kapital), oličen ili, bolje, obezličen u *spekulativnom* neoliberalnom kretanju. Liberalna ideja o antimonopolskom kretanju kapitala je ideja o korektnosti unutar hegemonije. U osnovi, naravno, kapital je veliki, suvereni subjekt koji gospodari svekolikim aksiološkim poljem, odnosno proziva sve druge vrednosti, da bi, konačno, gospodario čitavim procesom moderne metafizike subjektivnosti. U aktuelnom neoliberalizmu, za razliku od klasičnog, industrijskog kapitalizma, naglašena je privilegovana kreditno-finansijska usmerenost. Time se kapitalizam s ideje o razvoju tzv. *proizvodnih snaga* preusmerio na ideju što veće *spekulatine* dobiti (N – N'). Međutim, to je samo pokazalo prirudu kapital-odnosa, onda kada on postaje razobručena intrinsična vrednost poretka.

Tada čitav taj Proces počinje da liči na kulu od karata, na piramidu ili zamak koja je na putu da se sruši. Nekada se takav proces nazivao, jednostavno, ekonomskom krizom. Međutim, Derida je slične procese nazivao *autoimunim* procesima. Oni bi mogli da se nazovu i kontrasvrhovitim ili kontraindikativnim procesima. Svaki oblik potiskivanja diferencijalnih odnosa završava povratkom pozisnutog i u sudnjoj inastanci:

povratkom (Deridine) rAzlike (dfférance). Samo potiskivanje diferencijalnih momenata u razmenskim odnosima potvrđuje se kao ogrešenje o realne ekonomske tokove u ime ideoloških, fetiških ili spekulativnih. Sad se nameće pitanje: šta je u tom kontekstu uopšte *realno*? Naravno, realna je *trauma*. Na nivou izvesne filozofske apstrakcije, ali za razliku od svakog naivnog ili filozofskog realizma, mogli bismo reći: realno je traumatični povratak rAzlike tamo gde je ona bila potisnuta, pritisnuta, represivno stešnjena. Danas ta stešnjenost ima privilegovani izgled najspekulativnijeg, kreditno-finansijskog kretanja razmene (N – N'). Ali, ono realno je i prestup, transgresija ili otpor, subverzija u središtu jedne hegemone, idealizovane i sredotežne strategije. U razmenskim odnosima realno/trauma vrši korekciju, ali ne nudi nadu da u njoj postoji identitet nečeg pravilnog ili jedino ispravnog. Danas smo u situaciji da tvrdimo da ono jedino ispravno ne može da bude homo-hegemonija razobručenih razmenskih odnosa, kao ni bilo koje totalitarno kretanje, jer ono realno, naprosto, nije stredotežna strategija.

Pre bi se moglo reći da je realno/trauma svojevrsni pad kule od karata. Ili, još jednostanije, da je ono – *pad*. Pad koji regularno prati svaki onto-teološki, logocentrički, homogenizujući strateški postav. Naravno, pad je stara reč koja može da se zameni i novijim, modernijim rečima, kao što su *kriza*, *urušavanje*, *slom*. U pitanju je kriza zadatog sistema ili poretka. Jedno vreme je bilo popularno govoriti o slomu kapitalizma putem revolucije, odnosno o intervenciji proletarijata koji od klase po sebi postaje klasa za sebe. Međutim, praksa *realnog* komunizma se i sama pokazala kao traumatična.

U danas aktuelnom kretanju razmenske globalizacije (i pre svega tzv. *finansijalizacije*) kapitalizam je orijentisan na to da sam krivotvori sopstvenu produktivnost. Njegova produktivnost sve više postaje – i ne samo u tehnološkom smislu – virtuelno-realna. I to će da ide tako sve do traumatičnog raz-uveravanja u sudaru sa *realnim*. O datiranju tog procesa izlišno je govoriti. Samo jedno je sigurno: spekulativna logocentrička ekonomija nužno falsifikuje diferencijalnu ekonomiju ili ekonomiju rAzlike. Ali to ima svoju granicu i tu granicu ispisuje sama nepokorna, hirovita, subverzivna rAzlika. Takvo kretanje, naravno, ima značenje rasula ili sloma datog poretka razmene. Slom je struktura koja povratak rAzlike nudi u obliku haosa *protivurečnih* (a ne diferencijalnih) momenata. Razlike se tu pojavljuju kao izlomljene ili razmrvljene protivurečnosti i zato je još uvek

lako moguće da se one saberu u jednom novom, obnovljenom logocentričkom kretanju, novom ekskluzivizmu. Ili, ako hoćete – totalitarizmu.

U svakom slučaju, ni jedan *slom* nikada neće po nekom automatizmu dovesti do afirmacije razlika. I sama revolucija se – u to nas istorijsko iskustvo uverava – pre ili kasnije potvrđuje kao proširena ili sužena logika Istog. Dakle, traumatični povratak diferencijalnih odnosa tamo gde su funkcionisale krivotvorene homogenizacije ne znači da se proces reprodukcije Istog neće ponoviti. Pri tom, drugi put Isto može da stvori izgled različitosti. Ali, odelo ne čini rAzliku. Da sila usredištenja ne bi ponovo usisala u sebe sve razlike, recimo, u stilu Hegelovog „drugobivstva istog", potrebno je da povratak razlike postane aktivni, afirmativni gest, a ne učinak pasivnog sloma. Sad nam ostaje samo da se upitamo: da li je danas u svetu uopšte i moguća takva jedna politika rAzlike? Da li se već sa samim združivanjem sa politkom operacija razlike podvrgava nadmoćnoj logici Istog, poistovećenja, grupisanja, sjedinjenja? Logici proširene reprodukcije Istog? Ili logici homo-hegemonizacije?

Alternativa bi bila: prepustiti se optimističkoj veri u intervenciju nevidljive ruke istorije. Pre ili kasnije „čudo" mora da se desi. Ali, klasično shvatanje je uticaj nevidljive ruke tržišta smatralo ograničenim i striktno vezanim uz razvitak kapitalizma, njegov napredak i njegove krize. Ipak, ono je bilo optimističko. Sama sintagma *nevidljiva ruka* je smišljena da bi podržala afirmativno viđenje kretanja unutar slobodnih tržišnih odnosa. Onda su se pojavile kritike tog klasičnog shvatanja, po kojima napredak u jednom vremenu prestaje da bude moguć ili je postao manji od nule i tada nastupa razdoblje prevrata. Iz toga sledi da tržišna ekonomija mora da se posmatra, s jedne strane, kao (pozitivno) *kretanje* kapitala, a, s druge *odlučujuće* strane, kao (negativno dijalektička) kritika političke ekonomije, budući da nikakva nevidljiva ruka ne može kapitalizam da spase od propasti... Ali, naravno, istorija je pokazala da je revolucija prevelik rizik, odnosno da su, u konkretnom kretanju, njene zablude i greške stvorile situacije u kojima se uspostavljao utisak da je nevidljiva ruka (tržišta) mnogo pametnija od uma (ili: *paranoične gluposti*) proleterske partije na vlasti.

Ali šta, u ovom slučaju, znači biti pametniji? Pokazalo se da je „pametnije" da se cilj (telos ili eshaton) postigne spontano, bez intervencije

„odozgo“, sem ako to „odozgo“ nije delo nevidljive ruke. U aktuelnom razdoblju, vidimo da je cilj svih ciljeva postao rast finansijskog kapitala... To nam je pokazalo da je neoliberalno shvatanje istorijskog matrijalizma takođe teleološko, progresističko i, čak, ehatološko. Ta priča nam stvara privid da u istoriji nema više nikakvih druge priča. Ali, ona sebe ne postavlja kao sredstvo razdelotvorenja svih velikih, totalizujućih, globalizujućih priča, već kao cilj po sebi. Danas je potrebna jedna „priča“ koja neće imati metafizički, logocentrički cilj, već će biti sredstvo razdelotvorenja svakog sličnog cilja. Ako ta priča može da ima nekakav politički korelat, on bi se, svakako, sastojao u uzvesnoj interakciji ili, čak, interferenciji između slobode i solidarnosti.

Govor po diktatu bića

Hajdegerovo mišljenje da se Anaksimandrova upotreba reči *arche* korenito razlikuje od Aristotelove ili od pozne upotrebe, u smislu *principiuma*, podložno je sumnji već kad se baci prvi pogled na Hajdegerovo shvatanje "izvornog" značenja (grčke) reči *arche*. U ovome su, naime, ako zanemarimo (hajdegerovsku) *metaforiku* koja samo prikriva stvari, sadržani neizbrisivi tragovi upravo *potonje metafizike*!

Ne ulazeći u detaljniju analizu hajdegerovske metafizike/retorike, moglo bi se reči da ovaj autor *arche* shvata kao izvesno jedinstvo sledeća tri značenja: najpre je reč 1) o onom *prvom* u vremenu ili u nastajanju ("počelo"); zatim, 2) o *prvom* u uzročnosti (koja traje) i, konačno, 3) o *prvom* u strukturnom/logičkom smislu. U stvari, arche se ovde sasvim *konsekventno metafizički* shvata kao ono *prvo u vaskolikoj uslovnosti bića*.

Pa ako se, u tom smislu, i *apeiron* određuje kao *arche* bivstvovanja, te, zatim, ako bivstvovanje tek kroz naočare ovog trostrukog značenja osigurava vid svoje pune *neskrivenosti*, onda, zaista, moramo reči da, time, ni Anaksimandar, a takođe ni njegov rafinirani tumač Hajdeger nisu ni malo izmakli velikoj, središnjoj, dakle, ontoteološkoj tradiciji zapadne metafizike. Uzaludna su sva distanciranja, sva pozivanja na "destrukciju" metafizike itd.

Hajdegerova tvrdnja da mislioci govore "po diktatu" bića, u osnovi, više (ili: još više) odgovara Talesu nego Anakimandru, jer Tales je sa svojom neposrednošću (= vodom), ma koliko ona bila naivna, mnogo bliži diktatu bića, od onoga što imamo kog Anaksimandra, pošto bi se, za njega,

pre moglo reči da on samo biće nagovara da progovori "po diktatu" jedne starogrčke reči ili, što se svodi na isto, kroz označiteljske naočare toga *arhe* i tog *apeiron.* Ali ove nepopravljivo polisemične reči (*arhe, apeiron*) upravo žive od semantičkog bezdana i nedostatka, od iskonskog rascepa i nekoincidencije koje čovekova egzistencija ili, hajdegerovski rečeno, samo tu-biće unosi u biće.

Razume se da ovaj ireverzibilni gubitak "naivne" talesovske neposrednosti/vode, najneposrednijeg osluškivanja ontološkog ili, bolje, logocentričkog nagovora bivstvovanja, gde se, na kraju, čuje samo zvuk izvesne naivnosti, ne može ničim, nikakvim posredovanjem, da se nadoknadi... Hajdeger, u tom pogledu, nije bio ni prvi ni poslednji koji je neposrednost hteo da osigura izvesnim učenim okolišenjem, da bi, pritom, doživeo neuspeh.

Ako je svet slučajan

Svet nije jedan, on je mnoštven. To može da se protumači na više načina. S analitičke tačke gledišta svet može da se podeli na činjenički deo (ili delove) i protivčinjenički deo (delove). Bez sumnje, to je epistemička deoba. Postoji i aksiološka: svet onoga što jeste (činjenica) i svet vrednosti (onoga što treba da bude). U dijalektičkom registru moglo bi da se govori o deobi koja govori o svetu pozitivne datosti i svetu negacije (mogućeg i budućeg). Najzad, u jednom registru koji bismo mogli da nazovemo poststrukturalističkim ili dekonstruktivnim mogla bi da se uspostavi slična deoba. Ona bi glasila: moguć je izotopijski i heterotopijski shvaćeni svet, odnosno svet istog i svet drugog (drugosti). Da li su ovakve diferencijacije u pojmu *sveta*, u bilo kojoj od ponuđenih formulacija, opravdane?

Počnimo ovu analizu od deobe između činjeničnih i protivčinjenickih iskaza. Da li se ti iskazi isključuju? Da li oni stoje u nepomirljivoj opoziciji? Protivčinjenički iskazi govore o nečemu *mogućem* u prošlom, sadašnjem i budućem vremenu. Oni, svakako, nisu nezavisni od činjeničkih iskaza, odnosno od samih činjenica onako kako su one smeštene u vremenu. Ukratko nema radikalne opozicije i isključivanja između činjeničkih i protivčinjeničkih iskaza. Ono što se može nazvati protivčinjeničkim se “protivi” određenom činjeničkom stanju, nudi mu alternativno rešenje, kako u prošlosti, tako i u sadašnjosti i budućnosti. To, ukratko, znači da je

protivčinjeničnost vezana uz određenu činjeničnost, kao i obrnuto. Postavlja se, samo, pitanje: šta ovde znači *biti-vezana-uz*?

To najpre znači da sve što je slučaj vezano je uz protiv-slučaj ili još-ne-slučaj, odnosno, a to se svodi na isto: ono je slučajno. Reći da svaka činjenica ima svoje protivčinjenice, isto je što i reći da je svet slučajan, odnosno da je sve što se u svetu javi, što je u njemu slučaj (u bilo kojoj vremenskoj ekstazi) uvek, zapravo, slučajno to što jeste, pošto je moglo biti i drugačije. Dakle, generalno uzev, može se reći: mnoštvenost svetova datih-ili-mogućih postoji zato što je faktički-pisutni svet – slučajan. Da je svet kontingentan, to znači da u njemu ništa nije nužno (što opet ne znači da je sve proizvoljno, da nema razloge). Naravno, može da se kaže i obrnuto: da svet nije nužan, znači, jednostavno, da on ne mora biti takav kakav (faktički) jeste, da može biti drugačiji, da je dati slučaj sveta, naprosto, slučajno to što jeste, jer je on već u isti mah i nešto drugo. To je, dakle, svet u kojem ne važi načelo isključenja trećeg.

Naravno, mi obično o stvarima mislimo kao o onome što je slučaj, a ne slučajnost. Spoznajni ideal obične, zadravorazumske i naivne svesti sastoji se u mišljenju činjenica, a ne protivčinjenica. Jer, ono što je bilo to je, usled ireverzibilnosti vremena, nužno; ono što jeste to i treba da bude; a ono što će biti to će, naravno, i biti... Za zdravi razum, najviši oblik nužnosti u svetu dat je u činjenici da je on, kao i svaki entitet u njemu, *nužno* istovetan sa sobom, da je on ono što jeste. Da li je moguće osporiti ovu "čeličnu" identitarnu logiku? Ta logika od svih svetova koji bi mogli biti njoj pred "očima" apstrahuje kao od nečega što donisi samo zebnju, zbunjenost i konfuziju.

Pa ipak, svet nije samo i samo slučaj nego je i slučajnost. Drugim rečima, on je nastanjen alternativnim, mogućim, drugim, pa najzad i nemogućim (ili: ne-mogućim), utopijskim svetovima. Dakle, on nije samo isti, tj. "takav kakav jeste", već je i drugi, heterogen, heterotopijski, drugobivstven, mnoštven, pluralističan. Ukratko svet je nastanjen protivčinjeničkim, mogućim-i-nemogućim svetovima. I ti svetovi su dati u samom svetu, njegov su deo, a to znači da u njemu nema ničeg što je po sebi i za sebe nužno. Jer, ako bi, dakle, postojalo neko *p* kao nužno, to bi značilo da je ono prisutno ili istinito u svim mogućim svetovima. Ali, takva stvar ne postoji. Sem, naravno, u onto-teološkim spekulacijama. Ako se za jedno *p* koje postoji kaže da je slučajno, onda to znači da je ono i drugo u odnosu na

to što jeste. Takvo *p* je moglo i da ne postoji, da njegovo mesto zauzme neko *ne-p*. Ako je sve slučajno, onda je sve podložno alternativnom postojanju. U činjenice je ugrađena i izvesna protivčinjeničnost.

Ispraviti iskrivljeno

Umetnost prebiva u poretku u kojem su sve stvari ideologizovane, odnosno u kojoj su one efekat *iskrivljenog predstavljanja*. Svet je, često, sazdan od borbe jednog „legitimnog“, „autentično“-*iskrivljenog predstavljanja* protiv durgog koje je to možda nekad bilo, ali sada nije... Naravno, i sama umetnost je podložnja toj dinamici. Ona mora, ali ne može da živi u takvom poretku ili bar ne može, a da se, pri tom, „pravi“ da svudprisutne iskrivljenosti – nema. Naravno, ako zanemarimo prisustvo ideologije, namere umetnosti uvek su bile bez-interesne, bez-obzirne, a često i bezočne. Bezobzirnost i bezočnost su, ponajpre, načini da se izađe na kraj sa centripetalnom težom ideologije. Ipak, problem je u tome što se sa ideologijom u izvesnom smislu *nikad* ne izlazi na *kraj*. Jer njoj, reklo bi se, *nema kraja*.

Tako je bar u svetu ili poretku u kojem je kategorija (ekonomskog, strateškog, političkog i kulturnog) *interesa* dominantna. U njemu je ideologija nužnost, a to znači da je bezinteresnost i bezobzirnost umetnosti (u odnosu na jedan takav svet) uvek realno ugrožena. Da bi umetnost opstala u takvom svetu, ona mora da pravi kompromise. Ključni kompromis dat je u izmišljotini koja se zove „adekvatno“, „istinito“ predstavljanje dominantnog interesa, a to, naravno, znači i interesa dominacije. Taj interes se profiliše kako u ravni zemaljskog, tako i nebeskog poretka. Danas je, bez sumnje, reč o poretku „slobodne tržišne razmene“, „neoliberalne globalizacije“, „slobodnog sveta“, „demokratije“ itd. Taj poredak inkorporira u sebi sve druge poretke ukoliko se oni uklapaju u dominantnu logiku razmene...

Istinito predstavljanje dominantnog interesa podrazumeva, s jedne strane, kompromis s tim interesom, a s druge strane, to podrazumeva navodnu objektivnost (ili: ne-subjektivnost) umetnosti koja „bezinteresno“ zastupa, prikazuje, reprezentuje situaciju dominantnog interesa. U stvari, tu imamo činjenicu da umetnost samosvojno, autonomno zastupa heteronomiju interesa, moći, ideologije. Ova *pritvornost* nju, ipak, ne sprečava da neki put bude i velika umentost. Ona se, naime, osvedočuje kao velika onda kada

služeći (jer druga reč za *kompromis* je *služenje*) heteronomnom interesu uspeva da zadovolji najviše zahteve artističke samozakonitosti (autonomije). Za to je, naravno, potreban ogroman talenat kojim umetnik uspeva da neutrališe svoje, kako bi Niče rekao, „slugeranjstvo".

Da li umetnik uopšte i može da na radikalan način izađe na kraj sa „slugeranjstvom"? I šta bi, onda, značilo definitivno ispraviti (svaku?) ideološku distorziju koja nastaje na relaciji između predstavljanja i predstavljenog? Naravno, to je distorzija koja po pravilu potiče od nepriznatih, neprijavljenih interesa, obzira, skrivenih motiva i želja. Ideološki razlozi dolaze uvek s „druge scene", a to je scena nesvesnih interferencija predstavljanja. U tom talasanju jedna relacija *a predstavlja b* u sudaru sa drugim dobija iskrivljenje, devijaciju, distorziju, čije poreklo nije u intencionalnoj ravni samog predstavljanja već u ravni diferencijalnih odnosa različitih modusa predstavljanja u jedninstvenom polju. Da li to znači da je posao kritike ideologije samo u tome da odnos datog predstavljanja vrati njegovoj imanenciji, njegovom intencionalnom dostojanstvu ili suverenosti? Da li je to način kojim predstavljanje uspeva da ispravi distorziju, da obesnaži njeno skretanje i da, tako, samom predstavljanju vrati autentičnost, adekvatnost, istinitost?

Ovde bi, na prvi pogled, moralo da se kaže da je *ispravljanje*, generalno uzev, zaista posao kritike ideologije. Ali, to je u isti mah i granica kritike ideologije. Bez sumnje, kritika bi trebalo da može da *predstavljanje* vrati na sopstveni put, gde onda *a* i *b* u relaciji *a predstavlja b* zavise samo i samo od te relacije kao intencionalne relacije, a nikako od neke spoljašnje nad-determinacije: skrivenih interesa, obzira, želja. U meri u kojoj uspeva da obavi taj posao, kritika ideologije obavlja važnu stvar, čiji značaj se ne može zanemariti ili otpisati. Međutim, u tom svom poslu, ova kritika nije ničim osigurana od mogućeg upada u logocentrizam, u logocentričku distorziju predstavljanja. U čemu se sastoji ta distorzija? To je, naime, iskrivljenje druge vrste. Ono više ne dolazi s „druge scene" nego se formira na samoj „prvoj sceni", u intencionalnoj ravni predstavljanja. Dakle, u relaciji *a predstavlja b* sama ispravnost, adekvatnost, istinitost predstavljanja biva podložna logocentričkoj deformaciji, iščašenju, usredištenju. Šta to znači?

Ta deformacija – koja je na drugi način ideološka – potiče otuda što nikada ni jedno *a* neće moći sasvim adekvatno/istinito da *predstavi* neko *b*. Svaki prejaki pokušaj da se to postigne vodi nečemu što bismo mogli da

nazovemo *identitarnom deformacijom*. Ali, šta identitarna logika deformiše? – upitao bi neko. Ona vrši pritisak, homogenizuje i deformiše diferencijalnu otvorenost strukture predstavljanja. Naime, *a* nikada ne *predstavlja b* kao nešto što je izravno prisutno i jasno, što je prozirno bez okolišenja. Reći *a* je *b* ne znači isto što i reći: *a* je *a*, jer kad bi to bilo moguće, onda bi to, ujedno, podrazumevalo kraj umetnosti. Artističko predstavljanje nikad nema tautološku strukturu, čak i kada je reč o *ready madeu*. Iz toga, jednostavno, sledi da *Fontana nije pisoar*. U umetnosti, pre bismo rekli, imamo konstitucionalnu prepreku za logiku poistovećenja. Ako reč *pas* predstavlja stvarnog psa, onda to još ne znači da reč *pas* ujeda. Ako između *a* i *b* postoji nešto isto i ako je to neka procedura poistovećenja, to je moguće samo ukoliko se to *isto* pojavljuje kao *drugo*.

Nalog logocentričkog poistovećenja (identifikacije) tog *a* i *b* u odnosu predstavljanja jeste bez sumnje nalog istinitog/adekvatnog predstavljanja *bez ostatka*, bez razlike od koje se apstrahuje, bez diferencijalne odgode (odgode u drugom) koja u stvarnim, životnim praksama, a još više u umetnosti i izvesnoj filozofiji (odnosno: postfilozofiji) nužno komanduje predstavljanjem. Predstavljanje nam u najboljem slučaju nudi simulirani identitet, identitet koji nužno postaje veštački konstrukt, dakle, lišen onog što on ne uspeva da predstavi, lišen *nepredstavljivog*, a ipak živog i delujućeg. Težeći potpunoj ispravnosti, pravosti, pravu i pravdi (koju uzurpira), logocentričko predstavljanje zapravo zapada u deformaciju, distorziju, iščašenje iz živih tokova života i umetnosti, koji se ne zaustavljaju, koji kreću dalje... I tu je, naravno, sukob neminovan, a u tom sukobu logocentrička formacija i deformacija, budući da nosi u sebi višak nasilja, pre ili kasnije i sama puca.

Smrtna kazna

„Prema vedskim naredbama postoji šest vrsta napadača: 1) trovač; 2) onaj koji pali kuću; 3) onaj koji napadne smrtonosnim oružjem; 4) onaj ko opljačka blago; 5) onaj ko zauzme tuđu zemlju i 6) onaj ko otme tuđu ženu. Takve napadače treba smasta ubiti i nikakav greh se ne čini njihovim ubijanjem. Takvo ubijanje zavojevača sasvim priliči običnom čoveku, ali Arjuna nije bio običan čovek, po karakteru je bio svet i zato je želeo da sa njima postupa na sveti način“ (*Bhagavad-gita*). Ovde imamo na prvi pogled

neobičnu vezu između nasilja i svetosti. Ta veza se ogleda u izvesnom *dvosmislenom* raskidu sa nasiljem. Taj raskid se po verskim naredbama dešava u samom svetu nasilja, ali tako što je sredstvo tog raskida takođe nasilno, pošto ono nalaže usmrćenje napadača. Na prvi pogled, reklo bi se da je to raskid koji nužno nalaže sama svetost. Ali, *Bhagavad-gita* nam trdi, odmah, i nešto sasvim drugo. U stvari, ona tvrdi da je svetost afirmacija intrinsične vrednosti čoveka. Naime, ima nečeg u čoveku što vredi samo po sebi, i ni za šta drugo i ni zbog čega drugog. A to može biti samo i samo sam – život. Zato se sa stanovište svetosti on ne može čoveku oduzeti, pod bilo kojim izgovorom. Legitimno nasilje u društvu ne podrazumeva smrtnu kaznu, jer veruje u svetost života koja isključuje *coup de grâce*. Dakle, pored nabrojanih šest vrsta napadača moguće je dodati i sedmog, koji se zalaže za smrtnu kaznu. Njega, u ime doslednosti, bez sumnje, ne treba ubiti, ali ga treba neutralisati.

Žrtveni obredi metafizike

Ako je načelo ono prvo ne samo u iskustvu, vremenu i/ili uzročnosti nego i u strukturnom/logičkom smislu, i najzad, ako je prvo u hijerarhiji svih vrednosti, institucija i praksi, ako je, dakle, prvo u vaskolikoj uslovnosti svega bivstvujućeg ili sveg relevantno-bivstvujućeg, onda je ono to samo zato što njemu nije potreban nikakav dokaz prvenstva, pošto bi, u tom slučaju, dolazilo tek posle dokaza šta god da on nosi u sebi. Dobar, a možda i najbolji primer za tu pred-dokazanost, ako ne i ne-dokazanost, nudi nam načelo identiteta. Njemu nije potreban nikakav dokaz, jer u protivnom ne bi bilo načelo; mada je, pravo govoreći, i ta tvrdnja već neki dokaz. Samo, čini se, još jedino podnošljiv dokaz.

Samo načelo identiteta kao identiteta-jednog-načela je takođe načelo. Konatatovanjem nekog identiteta, on sam ne gubi obeležje načela. Gde god da je primenjen – a u logičnom mišljenju je to bezuslovna obaveza – stav identititea je, svakako, načelan stav, a ne *samo* stav. To je tako zato što samom identitetu ne treba nikakav dokaz, jer se on dokazuje njim samim, te je već zbog toga izvesno (nedokazano?) načelo. Iz toga sledi da su sva moguća načela, o kojima su govorili filozofi, već usidrena u meta-načelu ili pra-načeku identiteta. Zato je ovo načelo identiteta prvo, najviše načelo ili nije ništa. Sam identitet je prvo i poslednje obeležje svega bivstvujućeg. Ono

nam kaže: sve je ono što jeste.

Ono ne kaže da je nešto što jeste načelo, jer načelo je retkost, već samo da u svemu što jeste, šta god da je to, makar bilo i neko načelo, mora da se govori na jedan jedini način: tako da taj entitet (*entis* - koji jeste) ako jeste, onda, jeste ono što jeste. Da bi se moglo bilo šta dodatno reći o nekom entitetu (o njegovom zašto, kad, kako itd.) potrebno je najpre moći reči za njega da jeste to što jeste, identifikovati ga na bilo koji (duhovi ili materijalni) način. Naravno, ova Lajbnicova formulacija za načelo identiteta (sve je ono što jeste) nije jedina moguća. Pored ostalog, moguća je i formula koja tvrdi da je svaki subjekt svoj sopstveni predikat. Dakle, da bi bio bilo šta *još* i bilo šta *drugo*, taj subjekt mora, *prvo*, da bude svoj sopstveni predikat. Identitet je formalno (logičko) *načelo* svakog entiteta, pa bio taj entitet i neko načelo u tradicionalnom filozofskom smislu. Istovetnost sa sobom je na neki način – načelo načela. Načelo se spoznaje samim sobom, najpre, kao istovetno sa sobom, kao ono što jeste, a ne nešto drugo. Takođe, načelo nije ono što nije. I ono ili jeste ili nije, budući da trećeg – nema.

Sve u svemu, time se formira jedan logičko-metafizički krug oko svake produkcije načela u našem epistemičkom ili aksiološkom životu. Najveće žrtve tog kruga su u svojoj istoriji, naravno, bili filozofi, kako tardicionalni metafizičari, tako i moderni anlitički filozofi koji ne znaju za tu metafizičku uslovnost vlastitog diskursa. Mnogi su, najzad, prećutno trpeli taj žrtveni obred u kojem se žrtvuje ono rAzličito da bi se, pre li kasnije, ili na kraju, postalo njegova (kontraindikativna, autoimuna) žrtva. Autoimunost koja se javlja u produkciji načela nije jedini mogući izlaz iz tog zatvorenog kruga. Drugi je obeležen dekonstruktivnom inrtervencijom. Svi filozofi su, u svojim kritičkim fazama, spontano upražnjavali tu vrstu intervencije. Samo što je ona uvek bila na neki način ograničena. Ta ograničenost nije slučajna, već, rekli bismo, konstitutivna, jer mi se služimo metafizičkim jezikom i onda kada težimo da ga generalno uzev upotrebimo protiv metafizike. Jednostavno: nemamo drugi jezik. Ne postoji jezik drugosti. Postoje samo manje ili više uspešne simulacije. Jezik koji nam nudi rAzlika (ako je to jezik, pitao bi se Derida) jedna je takva uspešna simulacija.

Mašina koja proizvodi događaj

Umetnost je vezana energija. Ali, ukoliko je ona zaista izvesna

energija, ako nije samo shema, rutina, kliše, onda je tu, na pomalo dvosmislen način, reč o slobodnoj energija koja je, ipak, vezana uz izvesne objektivirane, opredmećene predstave. To latentno znači da ona može biti i „previše“ vezana i uz neke sheme, rutine, klišee! Artističkoj energiji ne smeta rutina onda kada ona (energija) njom gospodari, već samo kad je reč o obrnutom slučaju. Dakle, umetnička energija je vezana uz objektivirane predstave, ali objektivirane predstave nisu te koje komanduju tom vezom, jer bi, u tom slučaju, energija ustupila mesto rutini i dosadi. Da li to znači da umetnička energija komanduje tom vezom i da ona samu sebe vezuje uz objektivirane predstave? To bi moglo pogrešno da se shvati, tj. u duhu izvesnog artističkog voluntarizma. Ipak, reč je o odnosu koji uvek poseduje izvesnu strukturu. Ovde će se zastupati, pomalo „problematično“ verovanje da je umetničko delo skup odnosa čija elementarna formula glasi: *a predstavlja b*. Šta god da su, pri tom, to *a* i to *b* oni vezuju izvesnu energiju, kao što i ta energija vezuje njih.

Među mogućim odnosima ističe se jedan koji je, na prvi pogled, manje uočljiv. Taj odnos je samoodnos ili odnos umetničkog dela prema samome sebi. Rekli smo: umetničko delo je objektivirani, opredmećeni odnos, ali u tom opredmećenju on ne gubi, bar ne sasvim, sopstvenu subjektivnost. To je uvek *i* odnos prema sebi ili sopstvu: ipseitet. Dakle, u svom *a predstavlja b* umetničko delo, ujedno, predstavlja (re-prezentuje) i samo sebe. Iz rečenog bi sledilo da umetnost uvek, po definiciji, predstavlja „nešto“, neko „b“ i u isti mah *sopstvo*, tj. samo predstvljanje ili to *a predstavlja b*.

Dakle, struktura predstavljanja u umetnosti nije tako jednostavna kao što je, bar na prvi pogled, jednostvno pitanje: *Šta to predstavlja*? Ne postoji „uzorni“ oblik ili „paradigma“ predstavljanja, već samo mnoštvo, možda čak raspršeno i nepregledno mnoštvo različitih, isprepletenih oblika predstavljanja. Svako artističko predstavljanje je, u isti mah, i izvesno predstavljanje, koje pred nas nešto stavlja. Ma koliko bili ispretpleteni, različiti oblici predstavljanja imaju istu *objektiviranu* formu: *a predstavlja b*.

Međutim, tu formu prati refleksivno podvostručenje, gde *a predstavlja b* jeste predmet (b1) predstavljanja nekog a1. Dakle, paralelno sa *a predstavlja b* u umetnosti uvek imamo dato i jedno *a1 predstavlja b1*. To je njena ključna *ambivalentvost* kojoj, u ovom trenutku, ne možemo da posvetimo dužnu pažnju. Možda je potrebno reći, samo, da ovde dve sheme

predstavljanja govore o uvek prisutnoj neistovetnosti sa sobom artističkog predstavljanja.

Zbog toga umetnost nema identitet koji bi bio usidren bilo u onom *a* bilo u onom *b* relacije predstavljanja. Drugim rečima, ona uvek ima u isti mah refleksivnu i diferencijalnu strukturu. I te dve strukture se ne podudaraju. Zato, najzad, istovernost forme (*a predstavlja b* i *a1 predstavlja b1*) u različitim sadržinskim manifestacijama umetnosti može biti samo rezultat izvesnog apstrahovanja od mogućih razlika. Predstavljanje u umetnosti nije idealni konstrukt, već je, pre, *mašina koja proizvodi događaj*. Zato shematizam ima ograničeno značenje. Svaka tvrda kodifikacija ili konvencionalnost u predstavljanju razbija se na mestu na kojem nastupa *događaj* umetnosti. Ipak, tu važi i seleće pravilo. Šta god da neizračunljivo, nepredvidljivo ili neočekivano dogodi u umetnosti, u tome ćemo uvek otkriti (*osobenu*) strukturu *potvrđenog* ili *izneverenog* predstavljanja.

To pokazuje da su neka uopštavanja u vezi sa statusom umetnosti ipak moguća. U tradicionalnoj umetnosti ili u klasičnoj i modernoj slici, predstavljanje se najpre javlja (1) kroz pojavu same slike kao materijalizovanog prenosnika predstavljanja; zatim (2) kroz izvesnu obradu linija, boja, oblika (figuracije) koja (obrada) u isti mah otelovljuje i re-prezentuje artističku „zamisao“, „projekt“ ili „intuiciju“; zatim (3) kroz upotrebu znakova, simbola, ikonografskih pravila, slikarskih i vanslikarskih konvencija itd; i najzad, na poslednjem, ali ne i najmanje važnom mestu, predstavljanje se javlja (4) kroz ideološko zastupanje (ili: pounutrenje) spolja datih ili nametnutih ideologema.

U osmišljavanju vlastitih reprezentacija likovna umetnost može da se *služi* čisto likovnim (figurativnim ili ne) sredstvima, ali i van-likovnim, dakle, nečim što funkciju reprezentacije obavlja izvan likovnog područija. I u jednom i u drugom slučaju nije reč o re-prezentovanju (recimo: oponašanju, *mimesisu*) *gole* prirode. Gola priroda (recimo: akt) nikada nije sasvim gola, jer je uvek prekrivena izvesnim perceptivnim kodovima, konvencijama i ideologemama. Tako je, najzad, i jedan broj mitskih, religijskih, doktrinarnih i ideoloških predstava (kao *mentalnih* prenosnika predstavljanja) u umetnosti stiže, bez sumnje, spolja, iz neke druge duhovne ili običajne sfere. To se uvek dešava putem izvesnih procesa interferencije.

Iako se artističko predstavljanje u klasičnom razdoblju po pravilu prilagođavalo, adaptiralo na uslove spoljašnjeg (mitskog, religijskog,

ideološkog) predstavljanja, ono je ipak primalo van-umetničke predstave samo u meri u kojoj su one bile podložne specifično umetničkoj („nesvrhovitoj“) svrhovitosti, pošto bi, u protivnom, bile strano telo u umetnosti. Umetnost nije nikad smela da se svede na puko mehaničko prenošenje ili prikazivanje spoljašnjih načina predstavljanja. Ona je uvek bila interferencija različitih oblika predstavljanja, ali interferencija čije središte je ipak dato u umetnosti ili, u protivnom, to ne bi ni bila umetnost. Slika koja je držala do svoje *veštine* (*techne, ars*) nije mogla da bude obična posledica ili ilustraciju spoljašnje, dominantne slike sveta, jer bi, u tom slučaju, izgubila svoju artističku specifičnost i čak, možda, *oholost*. Izgubila bi sposobnost da „ćutke“, „bez reči“, ali uvek „rečito“, osobenim slikarskim postupkom, prenese na platno neke predstave, recimo iz Biblije. Zato se može reći da su u umetnosti svi oblici predstavljanja uvek artistički *preoblikovani* ili, u protivnom, tu ne bi bila reč o umetnosti.

Umetnost dostojna tog imena nosi u sebi osobenu, singularnu moć predstavljanja koja, iako je efekat izvesnih interferencija, nije svodiva na bilo koju drugu moć. U stvari, umetnost je *luda za tom singularnošću*. Jer je ova uslov mogućnosti same umetnosti kao *događaja*. U čemu se sastoji ta luda osobenost ili ludost te osobenosti? U ovom trenutku valja poći od negativne izvesnost. Od onoga u čemu se ta osobenost *ne sastoji*. Ona se, već smo nagovestili, ne sastoji u predstavljanju bilo čega samoj umetnosti potpuno *spoljašnjeg*, *tuđeg*. Ipak, ostaje pitanje: šta znači ta opozicija spoljašnjeg i unutrašnjeg?

Njom se, za sada, postiže efekat isključivanja klasične metafizike. Umetnost nije ničim spoljašnjim (transcendentnim, metafizičkim) determinisana. Reklo bi se, u prvi mah, da ova opaska nije previše sadržajna. Ostaje bezobalna imanencija. Ipak, sama ta opaska je važna zato što nagoveštava činjenicu da je umetnost, na privilegovan način, *odnos prema sebi*. U tom odnosu ona (umetnost) svojim nastupom *pravi* vlastitu stvarnost (naravno, uvek među drugim, ne-artističkim oblicima performativnog pravljenja-stvarnosti). Ukratko, ona je *primarno* performativni odnos, čiji efekat zatim može da se konstatuje. Ujedno, umetnost je *odnos*, dakle, nešto što se javlja u raspoloživom diferencijalnom polju.

U krajnjoj estetskoj instanci, koju Kant definiše kao svrhovitost bez svrhe, umetnost je to što ona sama, svojim specijalnim jezikom „kaže“ za sebe *da jeste*. Ona je projektovani čin čak i onda kada svoju osobenost

zahvaljuje nečemu *drugom-u-sebi*. Čak i kada sebe vidi u ključu drugog-u-sebi, ona ključ svog događaja čuva u sebi. Time ona, ujedno, čuva i svoj osobeni, nesvodivi ipseitet. Čuva svoju energiju. Umetnost, naprosto, sebi ne dopušta mogućnost da bude drugo *od sebe*. Pa ukoliko se može reći da je ona uvek i nešto drugo *u sebi*, ipak, ona nikada nije nešto sasvim drugo *od sebe*. Ona se ne „otuđuje" od sebe, naprosto zato što je svako njeno „otuđenje", u stvari, proširivanje sopstva. Umetničko predstavljanje ima tu neobičnu, privilegovanu moć da sebe predstavlja kao, kantovski rečeno, *svrhovitost bez svrhe*. Umetnost sebe predstavlja i u isti mah performativno (umetničkim jezikom) uspostavlja, ali ne bilo kako, nego po modelu onog kantovskog *bez*. Derida bi (u *Istini o slikarstvu*) rekao da je to *bez čistog reza*.

Taj *čisti rez* je fon (ili: bezdan) na kojem je tek moguć neproračunljivi, osobeni artistički događaj. „Tu gde nema te apsolutne singularnosti neizračunljivog i izuzetnog, ništa se i niko, ništa *drugo*, ne događa, dakle, *ništa* se ne događa. Kažem 'ništa i niko' kako bih se vratio na jedno mišljenje događaja koje se budi, odnosno oživljava, pre razlučivanja, odnosno spajanja 'šta' i 'ko'. Radi se o tome da se misli um, da se misli dokaz njegove budućnosti i njegovog nastanka kao iskustva onoga *što*, odnosno onoga *ko* dolazi, onoga što, odnosno onoga ko stiže – očigledno kao drugi, kao iskustvo, odnosno apsolutna singularnost neke neprisvojive drugosti putem ipseiteta neke suverene moći i nekog izračunljivog znanja" (v. Žak Derida: *Odmetničke države /Dva ogleda o umu/*, Bgd. 2007, prevod: Ivan Milenković; str. 171).

Arogantna istina

Da li istina može biti arogantna? Istina koja nipodaštava sve prigovore? Danas, u filozofiji, vlada uverenje da takva istina jednostavno nije moguća, a ni potrebna, i da, štaviše, ona nije ni dopustiva. Naravno, svako može da izrekne iskaz za koji arogantno tvrdi da je apsolutno istinit. Ali, puka vera još ne garantuje da je pomenuti iskaz zaista istinit. Sumnja u (razumnu, argumentovanu, opravdanu) mogućnost arogantnih, bezobzirnih istina danas je toliko velika da se samo pitanje – *da li su arogantne istine uopšte moguće?* – naprosto, ne uzima ozbiljno u razmatranje. Ocene o nemogućnosti takvih istina nalaze za sebe dovoljan argument u tome što

slična shvatanja u prošlosti nisu bila uspešna. Svakoj istini nešto nedostaje, te zato ona ni ne može biti bezuslovno, dogmatski, apsolutno, bezrezervno, doktrinarno, neporecivo i, jednom rečju, arogantno istinita.

To je ozbiljan neuspeh koji su pretrpela mnoga filozofska ili metafizička nastojanja čiji cilje je bio puna i neprikosnovena izvesnost. Ta nastojanja su, na prvom mestu, pokretana uverenjem da je neporeciva istina neophodna i da je njena arogantnost neizbežna ili, u protivnom, ona i ne bi ni bila istina. A opet, ma koliko da je arogantna, jedna istina, dostojna svog imena, nužno je i podložna sumnji. Pa onda i mogućim korekcijama. U svakom sluačju, ona nikad nije dovoljno opravdano arogantna.

Nije sporno to da se u filozofiji kao izvornom mišljenju-koje-sumnja, u jednom trenutku, nekontrolisano baratalo arogantnim/apsolutnim istinama. Bolan, ali u isti mah i sporan, zaključak bi glasio da nam, na fonu tog tegobnog iskustva, ne preostaje ništa drugo nego da neporecive istine u svim mogućim slučajevima jednostavno – odbacimo. Dakle, bolna-i-sporna je lakonska objava o kraju/smrti neporecivih istina. Potpuno izbacivanje neporecivih ili bezuslovnih istina iz filozofije, nauke i bilo kog logocentričkog diskurzivnog sklopa rezultiralo bi njihovom jednostavnom – destrukcijom.

Najzad, veliko je pitanje: šta posle te destrukcije preostaje? Reći da su bezuslovne istine čista besmislica i da savremena filozofija nema nikakvih razloga da se njima bavi, ma koliko da danas može da deluje primamljivo i u skladu sa anti-metafizičkim duhom (ili: ideologijom?) vremena, ipak po svemu liči na jednu *bezuslovnu*, *neporecivu*, a možda i *arogantnu* presudu, ako ne i predrasudu. Arogantnu istinu je potrebno zaustaviti ne pomoću arogantne presude, odnosno pomoći negacije ili destrukcije, jer time se u krajnjoj konsekvenci afirmiše logocentričko načelo protivurečja kao upravo arogantna istina. Nije moguće zaustaviti aroganciju – arogancijom. Nju je moguće zaustaviti samo mišljenjem razlike, dakle mišljenjem koje u samom identitetu istine vidi i ono drugo, nedostatak, odgodu i razliku.

Zato je, umesto uspavane i, zapravo, metafizičke anti-metafizike, umesno vratiti se pitanju: pod kojim uslovima su neporecive istine uopšte moguće? I kako tom pitanju uopšte pristupiti? Ovde ćemo poći od onoga što je najmanje sporno, dakle, od uslovnih istina ili istina koje važe pod određenim uslovom. Bez sumnje, nije moguće razmatrati problem istine van opozicije uslovno-bezuslovno. Zato je neophodno izvršiti izvesno

razgraničenje između uslovnih i bezuslovnih istina. Sam problem uslovnih istina se najbolje profiliše počev od pitanja: pod kojim uslovom je za jedan iskaz moguće reći da je istinit? Ali to i nije pravi problem. Pravi problem se ogleda u pitanju: kako je moguće da jedna istina bude u isti mah i na istom mestu uslovna-i-bezuslovna? Ili: u isti mah arogantna i tolerantna? Zaista, šta ako je našim istinama suđeno da budu slične drvenom gvožđu ili četvorouglastom truglu?

Talesova voda

Tales je smatrao da je voda početak, počelo, načelo svih stvari, mada, pritom, on samu reč *načelo* (*arkhê*) (verovatno) nije nikad izgovorio ili nije prvi izgovorio, mada je, možda, u razgovoru sa svojim inventivnim učenikom, Anaksimandrom, imao prilike da je čuje, razmotri, ponovi i, konačno, izgovori. U svakom slučaju Tales je samo (filozofsko) značenje te reči ugradio u svoj doskurs o vodi. Ipak, budući da nije raspolagao samom rečju (*načelo*), iz toga sledi da se za njega voda, "kao takva", spoznaje "sama sobom", a ne preko svog pojmovnog konstrukta zvanog *počelo*, *načelo*. Ona se spoznaje iskustvom "same sebe", a ne upotrebom jedne pojmovne konstrukcije. Dakle, nije pojam *vode* prvi, nego je voda *sama* prva, tako da nam tek ova referencijalna fiksacija prvog stupnja (uz "samu stvar") nudi punu, nepatvorenu izvesnost.

Ali, mi koji živimo dve i po hiljade godina posle Talesa, naravno, znamo da je ta izvesnost pogrešna. Iza te greške stajala je Talesova dobra namera da se bez ikakvih okolišenja, bez suvišnih reči, prepusti samoj neposrednosti bića koje se, tako, spoznaje na najkonkretniji mogući način, "samo sobom", a ne nekakvim suvišnim rečima ili pojmovnim konstrukcijama kojima bi se moglo “svašta” zamerati.

Ta vera u iskustvo izvora na kojem izvire voda kao ono po čemu jeste sve drugo, unapred je bila osuđena na nedokazanost i neuspeh. Ono izvorno nije voda. To bi moglo da se kaže i ovako: nema konkretnog, materijalnog uporišta za diskurs načela. Mogao je Tales, umesto reči *voda*, da, u tu svrhu, upotrebi bilo koju drugu reč, pa i samu reč *biće* (shvaćeno kao ono po čemu jeste sve što jeste) – rezultat bi bio isti. Crta nedokazanosti i neuspeha upisana je u samoj iskonskoj *težnji* filozofije da nekako dopre do *neposrednog* kao svog neskrivenog, jasnog, nedovosmislenog predmeta; ona

u tom poduhvatu, takoreći, unapred, *a priori* ne može biti zadovoljena. Ipak, valjalo je pokušati! Tales i njegovi sledbenici koji govore o "elementima" čine to na najneposredniji mogući, pa, ako hoćete, i pomalo naivan način. Ti pokušaji su bili potrebni ako ni zbog čega drugog, onda da bi se otklonile iluzije, da bi se jasno videlo šta nije moguće...

Ali, ta – za ono vreme ipak: učena! – naivnost ništa manje ne obeležava ni Hegelov pojam *Apsoluta* kao *posredovane neposrednosti* ili Hajdegerovo shvatanje *istine* kao *neskrivenosti bića*, pošto ti spekulativni izumi samo dovršavaju lutajuću povest zapadne metafizike, započetu s Talesom, u njenim uzaludnim pokušajima da dopre do pune i prozračne *neposrednosti*. A možda je, čak, Talesov pokušaj sa vodom, upravo zbog svoje maksimalne naivnosti bio najbliži izvesnoj istini/neskrivenosti bića, mada je, u stvari, beskonačno bio udaljen od nje.

Grupisanje i okvir

Politika je neka vrsta grupisanja ili, što se svodi na isto, neka vrsta zajedničkog delovanja. Pri tom, uvek je potreban i neki *okvir* u kojem se ustanovljuje zajedničko delovanje. Međutim, ni to još nije dovoljno. U ovom određenju političkog – kao spoja okvira, grupisanja i delanja – nedostaje *differentia specifica*, jer nije politika jedina koja poseduje ta obeležja. Ima raznih vrsta grupisanja ili zajedničkog delovanja za koje, svakako, nećemo reći da imaju neko naročito političko obležje. Sem ako politika nije sve, što bi ipak bilo preterano tvrditi... Intuicija nam kaže da politika ima neku svoju osobenost, samo što do nje nije baš lako doći! Predstave nas grupišu kao što mi njih grupišemo. Šta u tome ima značenje političkog predstvljanja? Za koju vrstu grupisanja možemo reći da predstavlja ili da pred nas stavlja – politiku? “Ovu” ili “onu”, svejedno.

To pitanje može da se formuliše i ovako: kad nastaje ta *par excellence politička* tvorevina koju zovemo *država*? Računajući da je ona skup okvirnih zajedničkih delovanja. Najzad, računajući i to da obavlja izvesnu funkciju – usredištenja. Naravno, državu reprezentuje njen podanik, građanin, skup građana, društvo, kao što i ona reprezentuje svakog ko opstaje u njenoj orbiti. Reč je o kontrolisanoj reprezentaciji. Već je Platon pokušao da reši enigmu nastanka države na dosta jednostavan način, tvrdeći da "država nastaje zato što svako od nas nije sam sebi dovoljan nego traži još mnogo

šta" (*Država*, 369). Drugim rečima, *polis* nastaje zato što ljudi imaju potrebu da se udružuju ili grupišu. Ukupnost tih razvijenih potreba čini sam *polis*. Ali, ne bilo koja ukupnost, jer država može i da se raspadne. I to je problem. Koje potrebe su reprezentativne za jednu državu? Koje nju legitimno zastupaju? Bez sumnje, to nisu umetničke potrebe, već su, pre svih, političke ili političko-ekonomske potrebe. Ali, iza ovih svakodnevno-političkih potreba postoji nešto što je hiper reprezentativno, a to su državne potrebe. Time se krug zatvara. Možda politička reprezentacija ima uvek kružnu strukturu?

Aristotel preuzima Platonovo stanovište, već na samom početku *Politike,* i dalje ga razvija: svaka zajednica ili svako grupisanje nastaje "radi nekog dobra, jer radi onoga što misle da je dobro ljudi rade sve...". Naravno, ljudi mogu da budu u zabludi u pogledu onoga što je "dobro", ali oni uvek rade *u duhu* toga što smatraju dobrim, ako ne za druge, onda, bar, za njih same. U stvari, oni imaju potrebu za onim što je dobro za njih, mada nije jasno da li se time podrazumeva "opšte dobro". U svakom slučaju, ljudi često rade ono što *moraju*, a što im se, inače, ne dopada. Grupisanje, udruživanje u neku, malu ili veliku, zajednici ostvaruje se, dakle, radi predstave "nekog dobra" *sve dok* se ne utvrdi kako je to samo predstava, kako to nije dobro po sebi. Onda, naravno, sledi razdruživanje. Ali, dok ta faza ne nastupi, Aristotel s izvesnim pravom tvrdi (još uvek na početku *Politike*) to da *sve zajednice teže nekom dobru*, da bi odmah dodao: "a ona koja je od svih najmoćnija i koja sve ostale u sebi obuhvata, teži dobru najvišem od svih. Ona se zove *država*, odnosno *državna zajednica*."

Moć državne zajednice (u odnosu na pojedince) ogleda se, po Aristotelu, ne samo u specifično-političkoj integrisanosti nego i šire, u vrednosnoj integrisanosti. Filozof, naravno, ima svoju predstavu o tom aksiološkom grupisanju. A ta predstava se zaustavlja na državi koja, po njemu, "teži dobru najvišem od svih". To onda znači da je država reprezentativno grupisanje u ime dobra ili, što se svodi na isto, grupisanja nad svim drugim grupisanjima. Drugim rečima, država je zajednica nad svim drugim zajednicama. Ona (politički) otelovljuje dati skup, sistem grupisanja. Ona je okvir svih okvira predstavljanja. U isti mah, za Aristotela je to (metafizički) sistem dobro raspoređenih suština. Istorija je uverljivo pokaza da te dobro raspoređene suštine nikad nisu dovoljno dobro raspoređene. Kakvi god da se odnosi prvenstva, hijerarhije i moći

uspostavljaju unutar interferencije različitih modusa grupisanja i pratećih predstava, ipak ti odnosi nemaju supstancijalno uporište u jednom neprikosnovenom Poretku.

Karl Šmit je *političko* ragraničio od drugih oblika grupisanja time što je njega predstavio kao *ozbiljan slučaj* ili kao *merodavno grupisanje*. Ipak, ozbiljan slučaj nije antecedencija nego konsekutiva političkog predstavljanja. Odluka ili volja u tom domenu prethodi sudbini. Isto tako merodavno ili reprezentativno grupisanje ne počiva na bilo kakvoj suštini nego je proizvod isprepletenih oblika predstavljanja. A u toj igri, onda, ne učestvuju samo političke nego i običajne, umetničke, kulturne, moralne, naučne i filozofske predstave, ma koliko da, naizgled bi se reklo, imaju sasvim sporednu ulogu.

Ljudi su retko kada zadovoljni životno datim prepletima vlastitih predstava. Oni su, manje-više, uvek skloni distanciranju i otporu. I to nije slučajno, već je upisano u strukturi svakog grupisanja. Nedovoljnost je njegova ključna odlika. Ali, to ne znači da distanciranje i otpor imaju "sva prava" u svakom trenutku datog društvenog života. Odlučujuću reč, svakako, ima moć (ili: nasilje), pa se, po pravilu, u većini situacija (ako ne i u svim) ona »konsultuje« u vezi s tim šta je dopustivo, a šta ne. Ideološka priča o supstancijalnim obeležjima samog poretka ima značajnu ulogu, a to je, pre svega, uloga – zastrašivanja.

Povrtak Polifema

Mitska figura *Polifema*, džina s jednim okom ili oslepljenog, nudi zgodnu metaforu za opis prirodnog, samoniklog, nesvesnog, organski nastalog *jednoumlja*. U ovom kontekstu jednoumlje znači: videti stvari samo jednim okom, jednoobrazno ili zaslepljeno. U tom smislu metafora *Polifema* ponajpre odgovra tribalnom, plemenskom, posrnulo-patrijarhalnom, ali i palanačkom duhu i njihovoj "prirodno"-ograničenoj percepciji. U svakom slučaju, privilegovano obeležje Polifema je to da je on organizam, ali u isti mah oko koje, u sudbinskoj instanci, ne vidi ni sebe ni druge, pošto nema uvid u svoju slepu mrlju, pošto je duh koji je po svojoj prirodi, ali zahvaljujući i Odiseju, lišen samosvesti. Legendarni Odisej, lukavi reprezentant umnosti, pokazao nam je kako Polifem može da se prevari i zaobiđe.

Ipak, naš problem sa Polifemom je drugačiji. Problem je u tome što se on, u svojim istorijskim metamorfozama, uvek nekako obnavlja i vraća. Naime, ovaj povratak Polifema, kao povratak jednoumlja, i sam se rukovodi nužnim lukavstvom. Jednoumlje i slepilo nam se vraća svakodnevno, u običnom životu, ali i kroz kulturu, religiju, ideologiju, nauku i politiku. Dugo nam je izgledalo da je Polifem privilegovana metafora za jednoumno totalitarno društvo. Ali, posle sloma mekog, neki put skoro uljudnog, samoupravnog totalitarizma, videli smo da Polifem može da se transformiše i u nacionalističko čudovište koje nikad nije jedno i samo, jer odmah priziva i druga čudovišta... I kamo sreće da je tu priči kraj.

Jer, mi na ovim prostorima danas živimo u razdoblju političkog pluralizma, *kao da* smo ireverzibilino raskinuli pakt sa Polifemom... Ali to je, samo, jedno veliko *kao da*. Jedna iluzija koja se nameće kao regulativni princip. Naš pluralizam danas liči na decentrirano, umnoženo jednoumlje. Politika je postala jednoumna interesna zajednica različitih politika koje podjednako vide, ako uopšte vide, na jedno oko. Kao da umesto jednog Polifema imamo mnoštvo njegovih potomaka, koji se, takoreći, kao svojta, familija, pleme, palanka, odlično slažu i pored privida izvesnog

(“pluralističkog”) trvenja... To je, bez sumnje, nevesela skupina koja temeljno obeležava politiku danas i ne samo na ovim prostorima. U ovom cirkusu naći ćemo i tragove prethodnih polifemskih zajednica i one se, rekli bismo, sasvim dobro slažu sa novopečenim polifemizmom.

A ipak, ipak, polifemizam je pred-moderna pojava. Već zato što je to po pravilu inertna, kruta ili tupa zatvorenost jednog društva, što je sopstvenom tromošću potaknuto ujednačavanje, stilizacija (ili: strukturalna kodifikacija), simbioza ili homogenizacija u ravni “tamnog vilajeta” u kojem su sve boje iste, dakle – sive. Pa ako duh polifemizma – prefiks *izam* garantuje da je reč o političkoj totalizaciji, o ukorenjivanju slepila u sve pore društva – iskrsava danas u ovoj našoj aktuelnosti kao *nova* pojava, doduše ne baš nova-novcata nego, pre, nova-kao-uvek, i, ako hoćete, kao novo/staro zabijanje glave u pesak prošlosti i obećanog posrtanja, onda je to, između ostalog, znak duboke krize koju je pretrpeo *demokratski* projekt na ovim prostorima. Demokratija je, naprosto, nesvodiva na polifemski pluralizam. A, bez sumnje, znaci te nesvodivosti su u Srbiji danas veoma retki.

Zato je naš problem: kako te jednooke i jednoobrazne Polifeme, koji više i nisu džinovi, već su pre slepi (ili: vlastitim interesom zaslepljeni) i bezobzirni kepeci, možemo da isteramo iz realnosti i vratimo u mit? Za uspeh u tom poduhvatu, koji je, pre svega, poduhvat jedne društveno prihvaćene kritike koja nema nikakvog spoljašnjeg, metafizičkog jemstva, potrebna je odvažnost koju će, na kraju, pojedinci da podele sa čitavim društvom.

U zlim vremenima sva uverenja koja životu kažu *Da* bivaju, iskustvo nam govori – uzdrmana. Ipak, mi znamo da je u istoriji najveće zlo proizlazilo iz isključivih, fanatičnih, jedoobraznih i jednoumnih uverenja, onih koja su bez velikih predumišljaja postajala bezumna *moć*. Ovde sada imamo naizgled obrnutu, preokrenutu situaciju, u kojoj bezumna, razobručena moć postaje jednoumno uverenje... Ideološki i politički sadržaji više nisu važni. Da li je to doba post-ideologije i post-politike? Ne, to je još uvek ideološko-političko doba, ali doba čija ideja vodilja je usmerena na to da vladajući interes bude lišen svake ideje, da bude slepi, bezglavi interes političke i svojinske moći. Reč je, naravno, o političkoj moći koja postaje svojinska i svojtinska, i o svojinskoj moći koja se funkcionalno podređuje političkoj. Možda je, parafrazirajući ovde marksističku retoriku, moguće reći da je politika, generalno uzev, naš najveći klasni neprijatelj.

Da li je danas moguće, nekom strateškom intervencijom, nekim lukavstvom uma, izaći na kraj s tim vladajućim i pritvornim polifemizmom koji se izdaje za ne-ideologiju ili čak anti-ideologiju? To može biti posao samo jedne društvene intervencije koja neće podleći "sirenskom zovu" aktuelnih konfiguracija moći, već će, u našem društvu, rehabilitovati posao odgovorne, umne, dakle, filozofske, sociološke, pravne, politikološke, kulturološke, teorijske i javne kritike, ako ne svega postojećeg, onda onoga što danas kao postojeće vidno posrće i truli pred našim očima. Da bi tako nešto bilo moguće, potrebno je otvoriti u društvu prostor za institucionalno neopterećenu, neuslovljenu, nepodmićenu, nesputanu kritiku. Za takvu kritiku bi, bez sumnje, najvažnija bila ona intelektualna operacija koju bismo mogli nazvati *raz-uveravanje*. Posao kritike je, danas, na prvom mestu da raz-uverava. Time se nalaže: ništa dogmatično, ništa fanatično, ništa ubeđeno, ništa slepo. Ništa jednodimenzionalno. Nikakav očigledni ili prikriveni fundamentalizam. Jednostavno, treba širom otvoriti oči. Jer to je uslov *sine qua non* za jedno društvo koje teži da sagleda, da jesno vidi svoje mesto, ulogu i mugućnosti u istoriji koja je danas vrlo brza.

Smokvin list

Ključno načelo/zakon logocentrizma glasi: *svet je istovetan sa sobom i to je njegova istina koja leži u temelju svih drugih istina*. Ko bi to mogao da ospori? Niko. Pa ipak, pitanja iskrsavaju. Jedno takvo pitanje glasi: šta uopšte znači reč *istina*? Pogledajmo Vitgenštajnov odgovor na to pitanje. Iskaz je istinit, kaže on, kada je nešto takvo kako to njime kažemo (*Traktatus*, 4. 062). Ali, *kada je* istinit iskaz po kome su svet, kao i sve stvari i događaji u njemu – istovetni sa sobom? Reklo bi se da odgovor mora da bude: *uvek*. Istinitost istovetnosti-sa-sobom sveta unapred je data i bezuslovna. Identitet sveta je u isti mah apriorna i apodiktička istina. Različita tumačenja istine i pored svojih poražavajućih iskustava u svetu, ipak, i dalje bezrezervno veruju u istovetnost sa sobom sveta i (materijalnih i duhovnih) entiteta koje on u sebi sadrži. Ta bezuslovna solidarnost između istine i istog nužno se, pre ili kasnije, profiliše kao apokaliptička priča, priča o obećanoj Istini ili obećanom Identitetu. Pri tom, ovde se obećanje locira u jednom sada i ovde. Jer, svet je ono što jeste sada i ovde. To može da bude stav kako metafizočara, tako i naučnika ili empiričara. Ali svet može da

bude i obećanje sveta. Otkrivenje (apokalipsa) koje Derida, najpre, shvata kao skidanje smokvinog lista, prvenstveno je otkrivenje – Istine/Istog. Dakle, ne bilo koje istine nego one koja se tiče celine samog sveta i svih stvari/događaja u njemu. A celina podrazumeva sve tri vremenske dimenzije.

U samoj istini postoji izvesna ciljnost, svrhovitost koja teži da istine/istog bude što više i da ona bude što radikalnija! Čak i kada se teži minimalnoj, ali *sigurnoj* istini, teži se njoj na apsolutan način. Ne može se, naime, reći da se u isti mah teži (toj) istini i da se njoj ne teži. Do istine je možda teško dopreti, ali kada se jednom do nje dopre, onda nije moguće reči da se do nje nije doprlo. Istina je osigurana sopstvenim identitetom. Zato je otkrivenje istine (bez obzira da li je ona konstruisana, banalna ili supstancijalna) apsolutno ili ga ni nema. Istina ima apokaliptičku strukturu. Zato i globalni identitet sveta (koji je, ujedno, danas aktuelna istina globalizacije) ima istu tu strukturu.

Ipak, u svetu je sada na delu i jedno rasterećujuće, desedimentirajuće tumačenje *krize identiteta*. To tumačenje nam kaže da je apokaliptički pojam Istine/Istog *uzdrman*. Na tom tumačenju je možda poradila više savremena umetnost nego filozofija. U svakom slučaju, počev od rečenog tumačenja krize istovetnosti-sa-sobom i otkrivenja te istovetnosti shvata se kao rezultat ili učinak izvesne indikacije koja raskriljuje samu krizu i koja nam, u stvari, kaže da nema više identiteta s kojeg se skida smokvin list, s kojega on nije *već skinut*. Ostaje mogućnost da se oplakuje *bolest* veka, istorije i, zatim, da se protiv svoje volje ustanovi kontraindikativno kretanje, i zapravo, neočekivani susret s previdom, simulacijom, s prividom koji je u sudnjoj instanci previd nepredvidljivog *događaja*. U svim našim istinama, pa i u istinama filozofije i umetnosti, uvek ima nečega što smo prevideli... Imajući u vidu *ne-u-računljivo* događanje koje ide "svojim tokom". U tome je, onda, možda poslednje otkrivenje, poslednja apokalipsa (ako tako može da se kaže) koja karakteriše filozofiju i umetnost: otkrivenje *previda*. Previd je (unapred) ugrađen u svako obećanje istine/istog. U svakom konceptu/pojmu koji veruje u svoju suštinu previđa se da on počiva na onom najbitnijem koje se, pre ili kasnije, pokazuje kao nebitno!

Bez sumnje, oduvek su postojale razlike u načinima otkrivenja (apokalipse) istine/istog. I te razlike su, zacelo, nezaobilazne i značajne, ali samo ukoliko ne poriču fatalnost previda koji obeležava svako otkrivenje. Taj previd ne dolazi od Istine koja je, kao što znamo, suviše grešna, nego od

istine Istog (koje je bezgrešno i bezuslovno). Otkrivenje istine/istog trebalo bi da može da nas osigura od nepouzdanosti okružujućeg sveta i nas samih kao najnepouzdanijeg dela tog sveta. Ali, sama ta misija, po pravilu završava – neuspehom. Osiguranja nema. Događaji hrle nepredvidljivo. Mi bismo lako izašli *na kraj* sa stvarima, slikama, suštinama, identitetima kada ne bi bilo onoga što će doći i što se probija kroz ponavljanje, kroz iterabilnost… Formula te nemoći glasi: *nema krajnje istine*. Baš kao što nema ni krajnjeg (finalnog, ciljnog, po sebi datog) identiteta. Kao što nema ni krajnjeg događaja. Pa ni krajnjeg previda.

III Misterije postojanja

Aporije originalnog – Gandijevska metoda – Mamac za kojim se uzalud trči – Oteta demokratija – Zaobići manirizam – Brisanje znaka – Zauvek istina – Umetnost kao dar – Rigidna iluzija – Dvoličnost predstavljanja – Dovršavanje istorijskog materijalizma – Misterija postojanja – Utemeljujući paradoksi – Pripitomljeno odmetništvo – O jednoj bolesti na smrt – Teološko nasleđe u logici

– Vratiti dostojanstvo razlici – Neekvivalentna razmena – Reći da jeste to što jeste – Izvanideološka kritika ideologije – Novo-kao-uvek

Aporije originalnog

Merila onog što je *originalno* (od lat. *origo* - poreklo, iskon; *originalis* - provobitni, prvi, iskonski, izvoran, naročit, osobeni itd.) oduvek su u istoriji (ili: događanju) duha bila mnogoznačna i na različite načine društveno priznavana. Naravno, u isti mah značenje reči *originalno* je uvek bilo korigovano, ispravljano, moglo bi se čak reći dekonstruisano u svojim suviše krutim jezičkim fiksacijama. Pa ipak, uvek su postojale prakse, počev od mitskih, ritualnih, religijskih, ideoloških, koje su htele da ono originalno (ili: izvorno) zaustave i fiksiraju u nekoj pouzdanoj i zauzdanoj tački. Po tim praksama, originalno nije moglo biti nešto novo, već ono staro i zapravo najstarije, dakle, prvo (blisko počelu, načelu) ili izvorno.

Za neke ljude, sklone tradicionalizmu i konzervativizmu, takva shvatanja nosila su u sebi nešto spasonosno. Čak i oni ljudi koji žive u modernom dobu često imaju „svoje“ shvatanje *izvornog* koje nije „originalno“ u modernom značenju reči (odnosno, u smislu: *osobenog*, *naročitog*, *novog*), već je, pre, shematizovano, ritualizovano ili unapred kodifikovano. Moderni teoretičari i kritičari su (spontano ili namerno) insistirali na strogom, radikalnom, ako ne i sektaškom konceptu *originalnog*. Iza toga je stajalo verovanje da originalno nije stvar proizvoljnosti, već da ima objektivno, konstativno značenje, ubično upisano u nekom *izmu*, nekom pravcu, nekoj umetničkoj orijentaciji, strategiji itd. Izvoran ili originalan umetnik samo sabire u sebi više aspekata te objektivne izvornosti/originalnosti, tj. osobenosti, autentičnosti, inovativnosti. On se u tu strukturu takoreći upisuje, biva njom prozvan ili prizvan. Ali, u isti mah, umetnik nju upisuje, proziva i propisuje u svom delu...

Situacija izvornog za umetnika je, dakle, zakonodavna: njemu se izvorno postavlja, *najpre*, kao nešto što je dato po sebi. Ono se mora dosegnuti, iako je, po pravilu, nedosežno... Dakle, umetnik teži (sizifovski?) da dostigne ono izvorno, a ne da ga stvori *ex nihilo*. Jer, i samo stvaranje *iz ničega* je stvaranje po zakonodavnosti tog *ničega*, po diktatu zakona, a ne po voluntarizmu onoga u šta umetnik (subjektivno) veruje. Zato umetnik nikada

ne odlučuje o uspostavljanju, stvaranju jednog originalnog sklopa. Savremena kriza originalnog dovela je u pitanje to shvatanje. Po njoj, reklo bi se: nema više izvornog/originalnog ni za nas ni po sebi. Ni kao zakona ni kao samovolje. Ubuduće, ono izvorno nema ni subjektivno ni objektivno dati izvor... Izvorno je možda još samo to da nema izvornog! Ali, šta to onda znači?

Da li se time objavljuje smrt izvornog/originalnog? Da li je uopšte i primenljiva ideja *smrti* na ono što ni po sebi ni za umetnika *nije ništa*? To bi bilo moguće samo ukoliko ne-biti-po-sebi-ništa znači biti *mrtav*. Međutim, izvorno/originalno nije niti može da bude dato samo unutar konstativnog diskursa. Kao ni obrnuto: izvorno/originalno nije samo jedan performativ koji ima značenje neuporedivog, osobenog, novog. Ali, šta to onda znači? – da su bilo koji *mogući* diskursi i merila originalnog, generalno uzev – nemogući ili besmisleni? Ili: da su oni mogući samo u nekom ideološkom registru, kao govor/jezik koji gradi i razgrađuje stvarnost u isti mah kada o njoj govori? Ali ni to onda, bez sumnje, ne bi bilo zadovoljavajuće.

Iz prethodnog je moguće izvući zaključak da su merila i priznanja izvornog/originalnog, odnosno da su mnogoznačna shvatanja tih merila/priznanja i, naravno, sukobi koje su ta merila proizvodila, naprosto, *konstitutivni* za sam konstrukt (ili: „fenomen“) izvornog/originalnog. Zato je ova ili ona objava smrti originalnog, u stvari, uvek *samo* smrt jednog konstrukta da bi (prećutno ili izričito) mogao da se ustoliči neki drugi. Pri tom, apsolutne smrti nema, sem ako se ona koristi kao objava koja raščišćava prostor za favorizovanje nečeg drugog... Ali zašto je to tako? Ne zato što je smrt izvornog/originalnog na neki skriveni, neobičan način ipak moguća, već zato što je ona uzaludna. Ona je samo deo činjenice da je izvorno/originalno samo težnja da se *dosegne nedosežno*.

Gandijevska metoda

Iskustvo nam svedoči da jednoumlje u politici pre ili kasnije zapada u nepremostive teškoće. Razlog tome je, ponajpre, činjenica da u istoriji nema jedne-jedine, neprikosnovene Istine. Ona je prepuna razno-raznih „istina“ koje se kose jedne s drugima i zato nam, neki put, liči na pravu „rašomonijadu“. Na primer, kad imamo dve suprotstavljene grupe ljudi koje tvrde: „ova teritorija je naša“, onda je to *logički* neodrživo, pošto je

kontradiktorno. Međutim, protivurečnosti koje su u logici nedopustive, u istoriji su uobičajena, mada su neki put teško podnosiva i čak tragična Stvar. Tvrdnja da je Kosovo deo Srbije je sa stanovišta logike ili istinita ili lažna; treće je isključeno i čak bi se reklo – apsurdno. Ali, istorija ipak takve protivurečnosti dopušta. U stvari, ona nema *unapred* (*a priori*, *logičko-analitički*) dat odgovor na pitanje koja je od dve istine, koje se uzajamno kose, ona „prava". Zato istorija ne trpi logiku, odnosno nije logična, budući da nema u sebi konačnu, totalizujuću svrhu, nema veliki domaći zadatak jedne-jedine Istine koju bi svi morali da nauče. Eto zašto su se u istoriji ljudi ubijali zbog nepomirljivih, isključivih, antagonističkih Istina, i to je neki put trajalo vekovima.

Ali, kako je istorija do sada izlazila na kraj sa svojim krupnim i sitnim protivurečnostima? Na prvom mestu, protivurečnosti su se u njoj artikulisale (ili: dezartikulisale) kao sukobi, bitke, antagonizmi. Ako je reč o državama, onda su to ratni ili politički sukobi. Ipak, u novijem dobu nastala je, rekli bismo, i jedna bolja, de-konstruktivna mogućnost: da se protivurečnosti koje su isključive rastvaraju (putem dijaloga, pregovaranja, komunikacije, trgovine, uvažavanja moralnih naloga i ljudskih prava) u razlike koje bivaju trpeljive, tolerantne, jer ne pretenduju na neprikosnovenu Istinu. Tako se formira situacija političkog mnoštva (pluralizma), u kojoj se neprijatelj transformiše u protivnika. A to je, onda, slučaj u kojem „naše" i „njihove" istine prestaju da budu isključive, jednoumne, fundamentalističke i nalaze put do pomirenja, do koegzistencije u razlikama.

Klasična metafizika je bila misao radikalnog isključivanja protivurečja. Ona se rukovodila jednostavnim, skoro primitivnim logičkim geslom: *A nije ne-A.* Poredak suština ne trpi ništa što mu protivureči. Same dobro raspoređene suštine su dovoljne. Sve što njima protivureči zaslužuje egzorcizam ili ekskomunikaciju, inkviziciju ili krastaške ratove. Modernost je uvela u igru dijalektiku, tj. logiku po kojoj A može da bude i ne-A, može da sebi (antitetički) protivureči i da, zatim, traži razreršenje te protivurečnosti, da traži neku višu ili konačnu sintezu, ukratko: pobedu. Ali, i taj totalizujući hod se pokazao kao okolišenje koje, pre ili kasnije, završava istorijskim i u isti mah metafizičkim pomirenjem esencije i egzistencije. Što se, zapravo, ne razlikuje mnogo od onog stanja, one pacifikacije koju je zagovarao klasični poredak kao poredak dobro raspoređenih suština. Konačno, rekli smo, prema politici istorijskih protivurečnosti moguće je

zauzeti i stav koji te protivurečnosti pretvara, rastvara, razdelotvoruje ili raspršuje u razlike. Ne vredi ginuti, ne vredi se ubijati, ne pomaže nikakav belicizam i militarizam, bezvredni su verski, klasni, ideološki i drugi ratovi. Ne vredi ni globalistički i, zapravo, novoimperijalni *rat protiv rata*, čiji smo danas svedoci. Sve to produkuje, samo, višak protivurečja ili višak nasilja kojim se ono održava. Savremeni svet bi, sve u svemu, morao da se uči gandijevskim metodama: kritika i angažman – da, ali nasilje – ne.

Mamac za kojim se uzalud trči

Ako postoji iskaz, onda postoji i kontekst. Odnos između iskaza i konteksta može da se odredi na sledeći način: iskaz, koji ovde označavamo sa *p*, nužno se pojavljuje u (nekom) kontekstu, koji označavamo sa *q*. Sadržaj tog *q* je uvek dat pre iskaza. On nužno postoji za neki iskaz, pošto ga sam iskaz nije izabrao. Iz toga sledi da o konrekstu može i mora da se govori kao o vaniskaznoj pojavi.

Ipak, stvar nije sasvim jednostavna. Naime, kontekst i sam može da bude skup iskaza, tj. tekst u nekom mediju, knjizi, časopisu itd. Ali, on može da bude i nešto što, strogo uzev, nije svodivo na tekst u užem smislu (ili: na skup iskaza), već cilja na neko vreme, doba, duhovnost, društvenu sredinu, način života, kulturne prilike itd. Tu, bar na prvi pogled, imamo sasvim jasnu deobu. Otuda bi mogao da sledi zaključak: *q* je ne samo unapred dato i u tom smislu nužno za *p*, nego ono nužno ima ili iskazno ili vaniskazno obeležje. Međutim, sada se nameće pitanje: šta znači *vaniskazno obeležje iskaza*? Ako kažemo vaniskazno obeležje, nismo li time u ono vaniskazno već upisali izvesni iskazni trag? Nije li, dakle, ono vaniskazno, u stvari, još uvek iskazno, samo na drugi način?

Pođimo od stava: svako *p* nužno ima *q* koje je ne-*p*. Da li to znači da čitav naš svet nije sazdan isključivo od jezika, od onoga što se može uvući u mrežu jezika, pa ni jezičkih/iskaznih tragova, već da je "obeležen" i izvesnom neposrednošću, nečim radikalno vanjezičkim i nepredstavljivim? Mnoge stvari koje nas okružuju na izvesan način govore, imaju svoj "specijalni" jezik, jesu ne samo stvari, nego i znaci, jesu jezički obeležene. Zato je moguće govoriti o "realnom" kontekstu, koji je u odnosu na neki pojedinačni skup iskaza *spoljašnji*. Ali on još uvek nije potpuno spoljašnji, jer pada u semiotičku ravan, ravan znakova koji nam nešto govore...

"Realno", ukoliko je (semiotički) obeleženo “kao takvo”, još uvek pripada iskaznoj instanci, specijanom govoru stvari. Stvari mogu da budu (prećutni) znaci samo zato što su uvek već (bile) uvučene u neku jezičku/iskaznu ravan, što su na svojoj površini ili, ako hoćete, svojoj "koži" već istrpele učinke, "tetovažu" niza jezičkih/iskaznih posredovanja. Naravno, smeštanje među ove stvari, još uvek ne podrazumeva u jednom radikalnom smislu iskoračenje u vaniskazni kontekst.

Ako zajedno sa jezikom koji predstavlja beskonačni niz mogućih iskaza eliminišemo i ovaj govor stvari, govor "realnog" (ova reč pod znacima navoda podrazumeva, ubuduće, taj semiotički "govor" stvari koji je, kao takav, moguć samo u jednom prethodno već ustanovljenom jezičkom/iskaznom sistemu), onda ćemo, još uvek, nužno imati jedan *ostatak* koji ne govori, ali jeste, koji je vaniskaznog "obeležja". O njemu možemo govoriti samo imajući u vidu paradoksalnost takvog govora, činjenicu da se njime iskazuje *neizrecivo*. S druge strane, svaki događaj govora upravo je nužno usideren, “sada” i “ovde”, u izvesnoj neposrednosti koja ima značenje (ako je to značenje, ako možemo da kažemo *značenje*) u strogo-vaniskaznom ili pred-značenjskom kontekstu.

Naravno, niko neće sporiti činjenicu da iskaz može da ima *iskazni* kontekst. Samo, veliko je pitanje da li je iskazni (ili jezički) kontekst *neposredno* nužan uslov nekog iskaza, kao što je to vaniskazni kontekst. Jednostavni iskaz "Kiša pada" može da se (neposredno) *pojavi* van bilo kog iskaznog konteksta, ali ne može da se pojavi (kao označiteljska empirija) van *nekog* vaniskaznog konteksta. Iz toga sledi zaključak: sa sigurnošću možemo da tvrdimo da *neposredno* uzev (to jest onako kako se pojavljuju) iskazi nisu nužno smešteni u neki iskazni kontekst.

Iskaz "Kiša pada" može da se pojavi u kontekstu: "*Petar je rekao*: ...", ali to nije obavezno. Jer, isto tako on *može* da bude i usamljen. Međutim, ovde se ipak mora dopustiti mogućnost da su iskazi, možda, na neki posredan način *nužno* smešteni (ne samo u vaniskazni, nego i) u iskazni kontekst. Recimo, u onom smislu u kome Donald Dejvidson kaže: "Frege je tvrdio da reč ima značenje tek u kontekstu rečenice; mogao je u istom duhu da doda kako rečenica (pa samim tim i reč) ima značenje tek u kontekstu jezika" (v. tekst: *Istina i značenje*). Imajući u vidu nužna ponavljanja semantičkih i sintaktičkih elemenata i sklopova u jeziku, mogli bismo braniti "holističku" tezu, odnosno tvrditi da iskazi, čak i kada su usamljeni,

neminovno, već unapred, funkcionišu u nekom jezičkom kontekstu. Ili: nose u sebi tragove jezika.

Neki iskaz "p", bez obzira na priču koju bi hteo da nam ispriča, ne može da ponudi pouzdano znanje o kontekstu u kome se on pojavljuje. Bilo koji iskaz "p", u načelu, ništa ne zna o *svom* kontekstu. Moglo bi se čak reći: "p" *nužno* ništa ne zna o svom kontekstu, jer to *neznanje* je nezaobilazan uslov samog (uvek novog ili ponovljivog) pojavljivanja "p"-a u nekom, bilo kom kontekstu. Iskaz ne može u isti mah da odredi svoj kontekst i da bude u njemu. Onog trenutka kada bi odredio "svoj" kontekst, iskaz bi se odmah već smestio na neko drugo mesto i u neki drugi kontekst koji, u tom trenutku, ostaje izvan epistemičke kompetencije tog iskaza. Pri tom je svejedno da li se taj navodno određeni kontekst shvata kao "realni" ili kao (u užem smislu) iskazni. Kontekst je nešto što uvek, konstitucionalno izmiče "iza leđa" bilo kom iskazu. Zato je premeštanje ili rekontekstualizacija nešto što neibežno prati svaki pokušaj nekog ili nekih iskaza da definitivno odrede, učvrste ili čak zasite svoj kontekst. Konstitucionalna nužnost rekontekstualizacije iskaza je nužnost samog *ponavljanja*. Ukratko, nema iskaza bez ili pre ponavljanja. Ponavljanje, Vitgenštajnovski rečeno, ne pokazuje *Da* neki iskaz jeste, već *Kako* on jeste.

Ako je jedan iskaz upotrebljen u referirajućem obliku iz toga, razume se, ne sledi da njegov referent *postoji* u okružujućem *vaniskaznom* kontekstu, da je on čista transcendencija. U vezi s tim, moguće je samo reći to da iskaz "p" koji referira na neko *x* može biti istinit ako i samo ako se referent *x* pojavljuje u *odgovoarajućem* kontekstu, to jest unutar jednog objekt-jezika koji ga imenuje (u kome se on pojavljuje i kao singularni označitelj i kao objekt/sadržaj označenog) i gde je, onda, moguće kriterijumima intersubjektivne saglasnosti utvrditi njegovo postojanje. A to svakako nije vaniskazni kontekst, jer se u ovome ništa ne moše utvrditi, ukoliko reč *utvrditi* podrazumeva proceduru konstituisanja izvesnog znanja, odnosno istinitog opravdanog verovanja.

Stvaranje iluzije o nesmetanom uvidu u vaniskazni, transcendentni kontekst nekog/bilo kog iskaza i, zatim, govorno prenošenje te iluzije je praktički neizbežna pojava u standardnom epistemičkom ponašanju ljudi. Prema tome, nije reč o nikakavom incidentu ili iznenađujućem događaju, već je, pre, reč o svakodnevnom ponašanju "normalnih" ljudi. Verovanje da mi imamo *neposredno* iskustvo ne samo nečega što je neko rekao, nego i

vaniskaznog konteksta u kome je on to rekao sastavni je deo svakodnevice, njenih najtvrđih navika. To verovanje nije problematično sa stanovišta praktične funkcionalnosti i efikasnosti običnog čoveka, već sa stanoviša epitemičkih pretenzija koje ono u sebi sadrži. Problem je u tome što nama, ljudima (za razliku od bogova, možda) kontekst, u onome bitnom što on jeste, beskonačno izmiče kao "šargarepa" ili kao "koska", mamac za kojim se uzalud trči.

Oteta demokratija

Moderna demokratija se ustanovljuje kao sredstvo i kao cilj političkog života. Dakle, ona se ne pojavljuje samo kao instrument ili procedura odlučivanja kojom se (kritički) preobražavaju date i nasleđene životne vrednosti (pošto su zapale u krizu) niti samo kao cilj, a to znači institucionalni okvir u kojem se društveni život odvija. Ciljati samo na jedno – sredstvo ili cilj – bilo bi nedovoljno. Ta tvrdnja deluje opravdano naprosto zato što demokratija nije to što izvorno (ili: normativno) jeste ako u isti mah nije i sredstvo i cilj. Jedini problem je u tome što, danas, u praksi čak i "najrazvijenijih" država, potpuna koincidencija tih momenata nije skoro nikad data.

Moguća su, naime, različita odstupanja. S jedne strane, u aktuelnim okolnostima čak i tradicionalno demokratskih društava, suviše često je demokratija samo instrument "slobodnog" odlučivanja o onome što je već odlučeno fundamentalnim ustrojstvom samog ekonomskog, slobodno-tržišnog poretka. Tu onda, zapravo, imamo demokratiju bez slobode. S tim što se sloboda od takve demokratije *a priori* kritikuje kao nesloboda. S druge strane, demokratija shvaćena kao cilj danas se, u tim istim "najrazvijenijim" sredinama, shvata u kluču glačanja jedne (idealne) forme koja postaje sama sebi svrha, bez interakcije sa živim sadržajima odlučivanja i života. Kuda vodi ovakvo "zastranjujuće" kretanje savremene demokratije? Bez sumnje, u pravcu gubitka njene legitimnosti. Pri tom, lako se da uočiti da se ova i druga "skretanja" demokratije na neki način uzajamno podstiču. Takvi procesi, socijalno posmatrano, uzrokuju formiranje izvesne oligarhije koja će u skadu sa svojim najboljim interesima da na privilegovan način brine demokratsku brigu "kod kuće" i, naravno, u globalnom svetu.

Bez sumnje, istorija je, doduše u retkim prilikama, pokazala da demokratija dobro funkcioniše samo onda kad je u isti mah i sredstvo i cilj, odnosno kada nije više cilj nego sredstvo, tako da njena instrumetalna ili proceduralna fukcija može da se "zanemari", ili, obrnuto, više sredstvo nego cilj, tako da, ovog puta, mogu da se zanemare demokratske, dakle, zajedničke slobode ili slobodno formirana solidarnost i pravednost kao cilj zajedničkog/političkog života. U stvari, demokratija se, u modernosti, izborila za poziciju najviše vrednosti političkog života. Pa ipak, svedoci smo činjenice da ona, čak i kada, u jednom trenutku nađe u sebi izvesnu ravnoteži i uravnoteženost, ubrzo ponovo zapada u krizu i, štaviše, tako da se čak može reći da je kriza *konstitutivno* obeležje samog demokratskog života.

Tamo gde krize nema tu se demokratija ubrzo ustanovljuje kao oligarhijsko grupisanje. Ali, ona nije oligarhijsko grupisanje i odlučivanje, već je društveno saodlučivanje. Problem je u tome što u reprezentativnoj demokratiji ovo poslednje uvek ima tendenciju da se izmetne ili, ako hoćete, "otuđi" u nekoj oligarhijskoj vladavini. Otuda sledi da je demokratija često obeležena krihkošću, kvarenjem, simulacijom, uzurpacijom i "lukavstvom uma". Krhkost demokratije dolazi otud što se njena legitimnost s različitih strana ideološki i demagoški podriva. Stalno se pojavljuju različiti oblici grupne, kastinske, klasne, oligarhijeke uzurpacije demokratije. Sama demokratska ologarhija se konstituiše počev od različitih oblika moći, najpre ekonomske, zatim političke, ali i moći kompetentnih... Na taj način, moć se postavlja kao odlučujući *a priori* svih demokratskih odluka. Moć je *prva filozofija* svekolikog našeg života!

Guy Debord u *Društvu spektakla* je s pravom napominjao kako "u *potpuno izokrenutom svetu*, istinito je trenutak lažnog". To pravilo važi i za odnos između demokratije i moći. U društvima koja još nisu izašla iz bede, izokrenutost se dodatno umnožava. Opšta korupcija se pojavljuje kao poseban način za dostizanje moći. Time se izokrenutost umnožava do apsurda, tako da sama demokratija postaje leglo bezbrojnih trenutaka lažnog.

Posle pada Berlinskog zida zaoštrenu aktuelnost je u svetu steklo pitanje: koji koncept *demokratije* je ubuduće uzoran. Da li je reč o čisto liberalnom modelu u kojem se demokratija shvata isključivo kao instrument i procedura ili je reč o liberalno-demokratskom u kojem se uspostavlja izvesna sinteza (ili: koordinacija) sredstva i cilja. Najzad, u tu konkurenciju

ulazi i neoliberalni model koji slobodno i, zapravo, monopolsko ponašanje finansijskog kapitala u svetu vidi kao središnju tačku moći prema kojoj se demokratija odnosi kao sluškinja ili kao borbeni poklič za ekspanziju neoliberalne globalizacije.

S padom *realnog socijalizma* (ili: *narodnih demokratija*) izgubljena je iluzija da je moguća demokratija kao jednopartijski, homogenizujući cilj koji bi bio ustanovljen bez pluralističke demokratske procedure. Iz tog istorijskog iskustva sledi još jedan značajan zaključak: u političkom životu nije moguća polovična demokratija, jer, kao polovična, ona bi se po pravilu izvrgla u svoju suprotnost. Ovaj zaključak nam pokazuje da danas postoji opasnost da istorija s demokratijom ponovo napravi jedan pogrešan eksperiment, ovog puta tako što će je, u ključu neoliberalizma, svesti samo na instrumentalnu (ili proceduralnu) vrednost, dok će ciljeve političkog života, s jedne strane, prepustiti metafizici moći, a, s druge, profilisati kao stvar individualnih sloboda dovedenih do singularnog besmisla.

Naravno, posle sloma bipolarne strukture svetskog poretka, demokratija je u globalnim razmerama poprimila izgled *pobednika*. I zatim, naravno, ona je uporno nastavila da pobeđuje. I to je, možda, njena najslabija tačka: permanentna mogućnost instrumentalizacije od strane date konfiguracije moći, tzv. *pobednika*. Zato se uvek iznova mora postavljati pitanje: kakva je to demokratija pobedila? Pri tom, danas je očigledno to da liberalna demokratija, koja je konstituisana u razdoblju bipolarnih napetosti, sada biva potisnuta u defanzivu pred glavnokomandujućom ologarhijskom moći. Sada je, bez sumnje, u ofanzivi spekulativni, finansijski neoliberalizam čiji *ideološki* koncept je koncept spontanog delovanja slobodnih individua na slobodnom tržištu roba, volja i ideja. U tom konceptu demokratija kao procedura ima, takoreći, zanemarljivu ulogu, sem ako je reč o ulozi da se spreči nastup same demokratije koja bi se, s one strane proceduralnog formalizma, htela da postavi i kao cilj stvarnog života.

Zaobići manirizam

Kant je uočio razlikovanja u pojmu estetske svrhovitosti. Na vrhu piramide stoji *čista svrhovitost bez svrhe*. Naravno, to znači da postoji i "prljava" svrhovitost bez svrhe: ona koja se ipak upušta u kompromise sa heteronomnim svrhama sveta. A koju prava umetnost, pre ili kasnije,

odbacuje kao "bljuvotinu" ili "povraćku". Pri tom, naravno, mi znamo da svarhovitost sveta nije potpuno bespomoćna pred osudom koja dolazi iz visokih sfera estetike. Razmenska logika *mode* je jedan od ključnih mehanizama *preticanja* kojim se profilaktički osujećuje pad u odvratnost služenja. Ali, taj i drugi slični mehanizmi ne mogu da osujete ili prikriju prljavost heteronomnog služenja svetu. Novi kompromis sa svrhama sveta se, pre ili kasnije, ustanovljuje kao kompromis sa traumom Realnog.

Tamo gde je *lepota* bila vezana uz sveto (služeći religioznim i carskim svrhama) ili profano (služeći zanatima ili praktičnim svrhama), tu još uvek nije moglo biti ni govora o *emancipovanoj* umetnosti. Ta emancipovanost se rađala tek tamo gde je u isti mah preuzimala na sebe "svetost" intrinsične vrednosti, "auru" čiste samo-zakonitosti (auto-nomije). Bez sumnje, u tom trenutku se rađala i *moderna umetnost*. Kant je taj trenutak pre simptomalno i strukturalno naslutio nego što ga je na produbljen način sadržinski doživeo i artikulisao. Pa ipak, on nam je u nasleđe ostavio *nagoveštaj* fatalnog pitanja: šta se, u stvari, događa s autonomijom umetnosti u moderni, na vrhuncu moderne i posle moderne, odnosno u danas aktuelnoj, savremenoj umetnosti? Šta se, dakle, događa s tim bolesnikom kojeg su Kant i njegovi savremenici nazivali "lepa umetnost"?

Da li aktuelna ili uslovno rečeno *savremena* umetnost ima svoj manirizam i svoju dekadenciju, zakrivljeno propadanje i iščezavanje? I to negde na razmeđi između služenja i suverenosti? Između heteronomije i heterotopije? Ni tamo ni ovamo? Da li je umetnost danas osuđena na izdaju svega, na nevernost svemu, pa i samoj sebi? Na skretanje šta god da odluči da učini, gde god da se uputi? I da li je njena izdaja u stvari izdaja nad svim prethodnim izdajama. Zavera nad zaverama? Izdaja same Umetnosti? Samog smisla umetnosti? Čini se da bi takva meta-izdaja mogla još samo da bude propast bez priziva. Dakle, ne kraj umetnosti, kao kod Hegela: posle zadovoljenja koje je uvek delimično, parcijalno, da bi na kraju (dovršenog sistema) ipak bilo umirujuće, konačno. Ne, jer ovaj manirističkі Kraj bi za umetnost bio neuporedivo opasniji. To bi bio kraj kao smrt iza koje nema više ničega, sem možda smeha koji kao odjek i trag ostaje iza jedne svetsko-istorijske uzaludnosti. Da li je to ono jedino što je u savremenosti preostalo umetnosti: lagano i smešno propadanje? Da li nas nevidljiva ruka savremenog arta podstiče da veselo trčimo put ponora?

Neko bi mogao da kaže da savremeni art ipak ima i svoju alternativnu, optimističnu *ideologiju izdaje*? Zaista, moguća je izdaja koja putem preterivanja, iskrivljenja, prekoračenja, parodiranja, eks-centričnosti i eks-orbitalnosti naprosto napušta svaku ideologiju i ne samo onu vladajuću nego i samu ideologiju izdaje. Moguća je i de-centriranost, raspršenost i nepreglednost umetnosti, čak i tako da to bude svojevrsna Stvar, tj. Status bez priziva, pa zatim i svojevrsna Bezobzirnost. To bi bio manirizam koji kao slučajni, kontingentni susret heteronomije i heterotopije, svedoči o haosu i, zapravo, o ambivalentnosti aktuelnog trenutka umetnosti, u kojem se, ipak, nikakva racionalna dijagnoza se ne može postaviti...

Ali, u fatalnoj artističkoj instanci, prinuđeni smo da verujemo da su sva raspeća umetnosti samo i samo *njena* raspeća. Nikakav manirizam-drugog, bez obzira da li on sledi heteronomiju ili heterotopiju, neće postaviti racionalnu dijagnozu stanja. Umetnost mora biti odgovorna za sebe. Ona je otvorenost za vlastito ne-mesto (heterotopiju) u savremenom globalnom svetu, ali samo pod uslovom da preuzima na sebe odgovornost i za sopstvenu traumu, za sopsveno raspeća i za njihovo rešenje. Naprosto, ona mora ponovo da otkrije sposobnost ili da bar napipa mogućnost dijagnosticiranja vlastitog patološkog stanja. Polazna tačka te dijagnoze glasi: u poopštenoj patologiji sveta u kojem živimo, umetnost je ne-mesto, ali ne-mesto koje u samome sebi (performativno) otkriva sopstveno mesto, tj. topos *same* umetnosti. To nam, bez sumnje, ne govori mnogo i skoro da nam ništa i ne kaže. Ali na pitanje da li je jedno takvo ništa, s one strane sramotne relanosti koju živimo, zaista ništa, odgovor može da da samo sama umetnost, i to u ključu vlastite odgovornosti.

Brisanje znaka

Ne postoji instrumentalna priroda (ili: suština) znaka, već samo navika da se znaku pripisuje instrumentalna priroda. Znak je *navikao* (ovde ostavljamo u rezervi pitanje: kako se, kad i zašto u istoriji razvijala ta navika) da služi označenom shvaćenom kao *pojam*. Kad znak obavi svoju (ne prirodnu nego po navici datu) instrumentalnu funkciju i tako osigura instancu označenog/pojma, onda se on povlači (što znači: ne čuje se više) da bi označeno/pojam bilo u svojoj čistoj prisutnosti dato za mišljenje. Odnosno, da bi bilo dato kao čista misao. Ubuduće, nemamo više znak, već

samo označeno bez označitelja. Derida bi, preskaćući, možda, neke faze objašnjenja, rekao da imamo „transcendentalno označeno“ (znaci navoda bi bili njegovi). I tako bi se još jednom dobilo čisto poimanje/mišljenje koje je, naravno, potpuno nezavisno od označiteljskog sleda, odnosno dobila bi se umnost bez jezika. U krajnjoj filozofskoj instanci, dobio bi se Huserl.

Ipak, simptomatično je to da za opis te situacije odgovaraju i kategorije koje se mogu naći u tradicionalnoj metafizici. Recimo, za čisto (= nezavisno od jezika) poimanje/mišljenje moglo bi se reći da je svojevrsno *causa sui* koje ima sposobnost da misli sve što je u njemu označeno potpuno nezavisno od označiteljskog niza (jezika) koji ga je praktički omogućio. Dakle, misao, pojam, logika i njen sadržaj, ono označeno, u instrumentalnoj upotrebi znaka, teži da se učvrsti kao samosvrha, odnosno kao cilj oslonjen isključivo na samoga sebe (i u tom smislu kao *causa sui*). Ali, naravno, tako nešto nije moguće. Faktički, ono označeno, a time i pojam i misao, nije moguće bez znaka (odnosno: označitelja), a to ujedno znači i bez jezika kao izvesnog lanca znakova.

Naravno, tu sada počinje priča o drugoj prirodi, odnosno navici! Navika oponaša prvu prirodu ili samu prirodu i time, na izvestan način, odstupa od nje. Ako jedna navika želi da izgleda kao priroda, ona u tome nikada neće do kraja uspeti, uvek će postojati izvesna distanca, jer oponašanje (prirode) nije isto što i poistovećenje (identifikacija). Zato je uvek umesno pitanje: da li je u redu bilo koja navika, da li je umesna njena (eventualna) simulacija prirode (prirodnosti)? To isto važi i za instrumentalnu upotrebu znaka koja je u čitavoj civilizaciji, mimo divlje misli, mita, religije, ideologije i književnosti, a pre svega u nauci i filozofiji, postala navika koja se, naprosto, ne dovodi u pitanje. Da li je logocentrička upotreba znaka zapravo jedna neopravdana navika koja ne stvara drugu prirodu nego simulaciju prve prirode?

Jedno je sigurno. Kada instrumentalna upotreba znaka jedanput upotrebi znak (ili: označitelja), ona se onda drži te stare navike, odnosno počinje da veruje da je sam znak postao suvišan i da je sada „relevantno“ samo ono (njime) označeno, dakle, čista misao ili pojam. Ubuduće, pojmovi izgledaju kao nešto što je potpuno nezavisno od vlastite procedure nastanka i *diferencijalne* (*za-razliku-od*) uslovnosti vlastitog života u životu govora i jezika. Ali, to je samo efekat izvesnog verovanja, izvesne navike-verovanja. U meri u kojoj je to verovanje čvrsto, njega možemo da nazovemo

standardnim verovanjem ili standardnom upotrebom znaka.

U običnom jeziku jasno se razlikuje upotreba nekog znaka od njegovog pominjanja. Kad se znak pominje, na primer, kada kažemo *reč pas* (ili: „*pas*“ *ima tri slova*), onda je tu označitelj *pas* pomenut, tj. postao je ono označeno. Ipak, pri tom on nije izgubio označiteljsku funkciju. To znači da u nekim jezičkim sklopovima označitelj može da označi sebe samoga, tj. može sam sebe da pomene. Da li ta činjenica obara tezu o razlici između označitelja i označenog u znaku? Bez sumnje, ne. Pre bi se reklo da je pominjanje znakova u jeziku samo posebna okolnost u lingvističkoj upotrebi znaka. Naime, svaka upotreba znaka je upotreba označitelja koji pominje označeno. Zato je ta situacija u kojoj se pominje sâm znak (ili: označitelj) samo poseban slučaj lingvističke upotrebe znakova koji, međutim, svedoči o činjenici da i sam označitelj može da se pomene, može da postane *označeno*.

Ali, označitelj, kako bi rekao Derida, ima tu sposobnost da se „briše ili postaje proziran da bi dopustio da pojam (ili: ono označeno; M. B.) samog sebe predstavi, kao ono što on jeste, ne upućujući ni na šta drugo nego na svoju prisutnost“ (iz Razgovora sa Julijom Kristevom). Ipak, ono što je važno ovde uočiti jeste činjenica da time što se u nekoj upotrebi označitelj briše ili postaje proziran ili, a to se opet svodi na isto, time što se upotreba znaka uklanja da bi na scenu stupilo njegovo pominjanje, to još ne znači da je sama funkcija upotrebe uništena. Brisanje označitelja, da bi došlo do izraza ono označeno/pomenuto, ne destruira funkciju upotrebe znaka, već je, pre bi se reklo, ostvaruje. U svim jezičkim sklopovima u kojima se reč *pas* pominje u isti mah imamo i upotrebu označitelja *pas* (sa ili bez znaka navoda), s tim što se u toj upotrebi označitelj (pas) briše da bi na sceni prisutnosti ostao kao označen opet sam označitelj *pas* (koji više ne izgleda kao upotrebljen nego „samo“ pomenut). Šta nam ova neobična činjenica govori?

Iz nje može da se izvuče jedan poseban i jedan opšti zaključak. Najpre poseban: (1) svako pominjanje reči *pas* je, ujedno, i njena upotreba koja sebe, u datom kontekstu, čini prozirnom ili (se) briše da bi ono *pomenuto* „došlo do reči“; (2) opšti zaključak bi glasio: svako pominjanje bilo čega u govoru ujedno je upotreba izvesnih označitelja koji se u toj upotrebi čine *prozirnim* ili *brišu*. Pri tom, naravno, zahvaljujući Lakanu, Delezu, Deridi i još nekim poststrukturalistima znamo da brisanje označitelja ostavlja trag i da je, zato, uvek samo lakoumno, lakoverno i naprosto nedovoljno. S druge

strane, činjenica da označitelji mogu da se pominju, odnosno da i sami budu označeni, pa i da budu napisani, pruža najzad mogućnost i da se oni pomenu i u vlastitoj funkciji brisanja koje ostavlja trag!

Dakle, instrumetalna upotreba znaka bi htela da znak izbriše ili svede na *označeno*, jer to su uslovi u kojima ona najbolje funkcioniše. Naravno, time se otvara široko polje za različite metafizičke konstrukcije među koje spadaju i neki oblici tzv. *analitičke filozofije*. Sa stanovišta znaka i njegovih mogućnosti instrumetalna upotreba, naprosto, favorizuje iskaz: važno je značenje, a ne sam znak. Znak je samo sredstvo, ono označeno, pojam ili značenje je nešto mnogo važinije: cilj. I jedino je važan cilj, a sredstvo je zanemarljivo, jer to je „samo" jezik, odnosno označiteljski sled u njemu. Onda kada sredstvo nije zanemarljivo, to je znak da u njemu postoji neka greška, smetnja, anomalija. Kada sredstvo (označitelj, znak) obavi svoj ispravan posao, ono se (psihološki posmatrano) povlači, da bi u prvi (= značenjski, intencionalni) plan dospeo cilj, tj. ono označeno ili ono što se htelo reći (= značenje).

Pa ipak, reći će neko: pošto se znaci najčešće upotrebljavaju, a neki put se i pominju, već to demantuje tezu po kojoj oni *nisu važni* i tezu da je važno *samo* ono šta oni označavaju, dakle, označeno ili značenje. Drugim rečima, upotreba znaka je neuništiva. Ali, ovde treba napomenuti da se u standardnoj/instrumentalnoj upotrebi znaka i različitim značenjskim horizontima (običan govor, nauka, filozofija itd.) koje ta upotreba nudi i samo pominjanje znaka teži semantičkoj prozirnosti ili brisanju označitelja. Recimo, u iskazu – reč *pas* ne ujeda – pomenuta je, bez sumnje, reč *pas*. Da li to znači da ona nije upotrebljena nego da je samo pomenuta? Ne ona je i pomenuta i upotrebljena. Ali ne u istim značenju. Naime, ona je pomenuta u ciljnom, a upotrebljena u instrumentalnom značenju. U stvari, redosled je obrnut. U govoru ona je prvo upotrebljena, a zatim, takoreći u isti mah, pomenuta.

Ali, naravno, ima teoretičara kojima upotreba nije važna, kojima je važno samo ono što se upotrebom hoće-reći, dakle, značenje i označeno, a to je, u ovom slučaju, pomenuta reč *pas*. Dakle, pominjanje nekih znakova praktično ne remeti na bitan način ovu „primarnu" logiku instrumentalne upotrebe znaka. Pozicija označitelja (koja je u stvari diferencijalna pozicija) uvek je, na neki način, potisnuta. Ali to se dešava samo onda kada znak uspešno realizuje svoje značenje, kada rad jezičkih sredstava zadovolji

logocentričku ciljnost, odnosno kada se sredstvo, posle obavljenog posla, bez predumišljaja (ili: smetnji) uklanja da bi došlo do reči ono što se *odnosi na cilj, metu,* dakle *ciljnost* u svojoj operaciji utvrđivanja *označenog, prisutnog*. Tada znak, označitelj, jezik, tekst i pismo, jednostavno, više nemaju nikakvog značaja, odnosno bivaju potisnuti, izbrisani, zaboravljeni... međutim, sve to kao trag koji nam se vraća! Ubuduće, važan je samo glavni, noseći smisao standardne/instrumentalne upotrebe znaka, a to je, upravo, njegovo značenje, ono što znak hoće-reći. I mi, tako, živimo spokojno u prisustvu epistemičke prozirnosti vlastitih pojmova. Kao što i zveri „spokojno“ slede svoje instinkte.

Zauvek istina

Zdravorazumski-očigledan primer »robusne« stvarnosti je primer sveta koji postoji pre nego što legnemo u krevet, a zatim i pošto se izjutra probudimo... Niko ne pomišlja da će se jednog dana probuditi bez sveta br. 1. ispred sebe. Za zdravi razum to je najviši primer potpuno izvesne istine. Jer, izvesnost generalno uzev crpi svoj autoritet iz odnosa prema najrobusnijoj od svih stvarnosti. Ipak, robusna stvarnost ne može da zaustavi raznovrsnost u jezičkoj produkciju istine. Ta produkcija odnosi se na svako *p* iz iskaza: *Istina je da p*. U tom slučaju, *p*, naravno, ne mora da cilja na bilo šta "robusno". Ipak, ostaje opšta činjenica koja nam kaže: da bi istina bila potpuno izvesna, potrebno je da i za samo postojanje na koje se ona odnosi može da se kaže da je potpuno izvesno, makar to postojanje bilo minimalno, recimo, "atomsko" (u metaforičkom smislu). Da li ima takvog postojanja? Ako je svet slučajnost i, u krajnjoj instanci, haos, to, bez sumnje, nije povoljna okolnost za bilo koju tvrdnju: *Istina je da p*; naravno, šta god da se u kontingenciji i haosu podrazumeva pod tim *p*. Da li uopšte i može biti reč o potpuno ili, čak, robusno izvesnom postojanju?

Samo postojenje je prvi i najvažniji kontekst u kojem se istine pojavljuju. Jer, istina je pre svega i iznad svega samo to postojanje, *svodiva* je na postojanje. Sama tvrdnja *Istina je da p* ekvivalentna je tvrdnji *Istina je da p jeste, a ne da nije*, šta god da *p* znači, nešto apstraktno ili konkretno, stvarno ili idelno, verodostojno ili izmišljeno... Ako je nešto izmišljeno,

istina je da je to izmišljeno, a ne da nije izmišljeno. Ukratko, *istina je da p* potvrđuje ćinjenicu da *p* jeste to što jeste, da postoji kao takvo. Da li iz toga sledi da je istina zapravo i suvišna, da je samo potvrda izvesnog postojanja? Bez sumnje, ne. Istina nije suvišna, između ostalog i zato što je njena funkcija i to da ospori laž. Ipak, sama suvišnost (redundantnost) je njena važna mogućnost. U svakom slučaju, izvesnost se ne odnosi samo na istinu u njenoj subjektivnoj konstituciji (= odluci da se ona tvrdi), već i na njenu objektivnu, prethodnu prisutnost u postojećem. S tim što postojeće nisu samo stvari, već i ideje, fikcije itd. Zato pitanje – da li postoji potpuno izvesna istina? – nužno povlači za sobom i pitanje: da li postoji postojeće, tj. ono što jeste ili entiteti za koje možemo da kažemo da postoje potpuno izvesno?

Problem s potpuno izvesnim postojanjem nekih stvari je u tome što se one uvek suočavaju i s nekim drugim oblicima postojanja, odnosno nikad nisu *same*. Recimo, ako nešto zaista postoji, ono postoji u vremenu, u njemu traje i menja se. O toj dilemi nam svedoče već prvi filozofi: sve što postoji, postoji u kontekstu nesigurnog, promenljivog trajanja. Kako je, onda, moguće da jedno bezuslovno postojanje uopšte i opstaje u tako promenljivim uslovima? Parmenid je smatrao da to nije moguće i time je žrtvovao samu promenljivost. Svet je trajno to što jeste.

Drugi filozofi nisu bili spremni da idu tako daleko. Okolnosti u kojima postoji jedno bezuslovno postojanje, neka "stvar" i sam Svet br. 1., nisu uvek iste, one se menjaju, ali ako te "stvari" u suštini (danas bi se reklo: u svom identitetu) nisu nučim uslovljene, na njih, onda, ni promene ne bi ostavljale bitan trag. Zato je filozofija vekovima bila samo potraga za suštinama. Međutim, promenljivost svega pa i robusnog sveta nije se mogla izbeći. Nema tih obuzdanih, savladivih uslova, okolnosti i promena koje ipak garantuju potpuno izvesno postojanje i potpuno izvesnu istinu. Naprosto: čim bi istina nečim bila uslovljena, to više ne bi bila bezuslovna istina. Štaviše, takav zaključak je sasvim u skladu s načelom protivurečja.

Dakle, u svim promenama potpuno izvesno postojanje – ako tako nešto uopšte i postoji – bilo bi nepromenljivo, uvek isto. Ono ne može da se veže uz promenljivu ili prevrtljivu istinu. Ako se poziva na nešto stvarno/postojeće kao bezuslovno istinito, istina, u tom slučaju, podrazumeva nepromenjeni identitet te stvarnosti ili tog postojećeg. Bezuslovna istina je, dakle, ona u kojoj isto i istina koincidiraju preko

postojećeg koje je istovetno sa sobom. Takva *istina* nije uslovljena ničim sem svojom istinitošću. Ona ne bira kontekst u kojem je istinita, jer je istinita u svim kontekstima, tj. aposlutno, pošto je njen predmet apsolutno (bezuslovno) postojeći. Dakle, bezuslovna istina je zauvek-istinita. Zato su stari filozofi nju shvatali kao *večnu* istinu i ispunjavali su je entitetima (supstanca, bog, besmrtnost duše itd.) koji su garantovali večnost. Sada možemo ponovo da postavimo pitanje: da li takve, bezuslovne istine uopšte postoje?

Danas su filozofi potpuno neskloni da upotrebljavaju sintagmu *bezuslovna* ili *večna istina*. Ipak, ako su istorijska svedočanstva koja nam kažu da je Brut ubio Cezara istinita, onda to da je Brut ubio Cezara jeste ne samo istina, nego je zauvek istina, naravno uz ograničenje: u svetu istorijskog svedočenja u kojem živimo. Međutim, problem je u tome što su zamislivi svetovi u kojima Brut nije ubio Cezara. Ako se ima u vidu ta razlika u svetovima, tj. pluralizam svetova, onda je tu, očigledno, ne važi pravilo: jednom istina – zauvek istina. Po tom pravilu, istina može da se zaboravi, ali ne i da se porekne. Za ono što je bilo ne može se reći da nije bilo. Identitet *bilog* čuva to što je bilo kao zauvek istinu. Da li to znači da bar u minimalnom smislu možemo reći da bezuslovne/večne/zauvek istine – postoje? Problem je u tome što reći "jednom istina" ukazuje na *uslovnost* pod kojom se nešto smatra "večnom" istinim. Čak i formalno posmatrano, ta uslovnost je zagonetna. Jer, mi ne znamo šta znači *jednom* u sintegmi *jednom istina*. U čemu se sastoji identitet tog *jednog*? Kakav je matematički smisao tog *jednog*? Jedno je sigurno: tako shvaćena "večna" istina ipak nije bezrezervno izvesna. Ona ima svoje uporište u logici i matematici, ali pitanje je: koliko je to uporište pouzdano i, ako hoćete, zauzdano?

Kao što nije moguća ontologizacija matematike, počev od teorije skupova, tako nije moguća ni ontologizacija logičkih formi, počev od načela identiteta. Kao što nije moguće reći: "ovo ovde je skup", tako nije moguće reći ni "ovo ovde je identitet". Identitet je forma mišljenja koja se *pripisuje* stvarima, bićima, entitetima; on nema ontičko-ontološki status. Za njega bi se, pre, moglo reći da je logičko-jezički statut koji se primenjuje (ili ne primenjuje) na »nešto«. Ali, kao i svaki statut (pravilo, skup propisa), statut logički ispravnog mišljenja, koje se rukovodi načelom identiteta i načelom protivurečja, nužno vrši apstrahovanje-od, uskraćivanje ili restrikciju nepodobnih, prevrtljivih, nesigurnih, slučajnih, haotičnih, protivurečnih i,

sve u svemu, neistovetnih sa sobom, neidentičnih oblika života. Dakle, ukratko, vrši restrikciju – života.

Umetnost kao dar

Umetnost je dar u svetu korisnosti. Zato, u osnovi, ona nema mesta u svetu ukoliko je on predominatno svet korisnosti. Ona je u takvom svetu suvišna, nepotrebna, odbačena. Pa ipak, umetnost je dar ili nije umetnost. Već na svom prvom koraku umetničko darivanje stupa u opasnost, jer stupa u promet, stiže do drugog. Problem je u tome što umetnost, pravo govoreći, nema *prometnu vrednost*, kao ni *cenu*. Vrednost umetničkog dela je nekupljiva i nepotkupljiva. Ona nije za prodaju, pošto bi to bilo skrnavljenje dara. Slično skrnavljenju svetinja! Pa ako je kupovina iz nekih ne-artističkih, praktičnih i sebičnih ili prehrambenih razloga ipak *nužna*, onda ti razlozi ne mogu da poništе artističku logiku dara, pošto bi, u tom slučaju, ono kupljeno bilo, zapravo, bezvredno ili puki robni fetišizam.

Dakle, u bilo kom obliku da dar stupa u promet, stiže do drugog, on mora da *zadrži* oblik (formu) dara, a to znači oblik jedne vrednosti koja nema "cenu", jer je, zapravo, neprocenljiva, tj. nije podložna ekvivalentnoj razmeni (roba – novac). Međutim, u samom društvu razmena je nezaobilazni uslov opstanka, ona je neophodna. Zato ukoliko umetnost, iako je dar, ipak stupa u razmenu, ukoliko se "prodaje", to je nužno i po definiciji neekvivalentna razmena. Dobija se manje od *beskonačne*, *neprocenljive* vrednosti! Pa ipak neekvivalentna razmena je sasvim realna pojava, ne samo u odnosu između umetnosti i novca, nego i u odnosu između roba i novca. Ukratko, oduvek se živelo u svetu neekvivalentnih razmena (pre svega onih između moći i poslušnosti), ali u modernom dobu i naročito danas mi predominantno živimo unutar neekvivalentnih tržišnih razmena. Dar umetnosti se, dakle, pojavljuje jednom nogom u svetu prometne ili tržišne vrednost, ali, u isti mah, dar umetnosti se uspostavlja s one strane svake razmene i realnog kao upravo nemoguće razmena ili kao *nemogućeg* u razmeni; a time i u realnom.

Derida u *Donner je temps* (*1. La fausse monnaie*) zastupa uverenje da dar unosi *radikalni rez* u stvarne, praktične ili društvene procese razmene. U stvari, ukoliko je moguć čisti dar, onda je on nešto što apsolutno izmiče procesima razmene. Ali, čisti dat bi morao biti jedna čista, nesamerljiva,

nedodirljiva vrednost. Da li je tako nešto uopšte moguće? Za Deridu dar nije bez rezerve nemoguć, nije utopija bez ostataka; ne, on je moguć, ali moguć "samo" kao nemoguć. Svako, pa i artističko darivanje je svojevrsno dodirivanje nemogućeg. Postoji jedan metafizički momenat u daru, koji je momenat stvari-po-sebi, tj. momenat savršene izvanjskosti, nečeg izvan svih razmenskih odnosa. Dar pripada *vrednosti po sebi*, a ne *vrednosti za* nešto drugo ili nekog drugog. On je trans-instrumemtalna i trans-subjektivna vrednost, tako da ne pripada ni subjektu kao darodavcu ni subjektu kao primaocu. Ali, ako je svaka razmena drugo u odnosu na artistički dar, onda je i taj dar čista drugost u odnosu na svaku razmenu. Zato je umetnost kao dar moguća samo kao nešto drugo, kao ono radikalno drugo koje je, zbog svoje radikalnosti, zapravo – *nemoguće*. U tom bi smislu moglo da se kaže da je umetnost kako *čista* nemoć tako i nemoć *čistog*.

I mimo umetnosti u svetu korisnosti su uvek postojala prazna, utopijska mesta na kojima se intrinsičnost nudi kao paradoksalna razmena bez razmene. I mimo umetnosti ta svrhovitost se profilisala kao svrhovitost bez svrhe. Ujedno, tu je uvek reč o jednom aksiološkom višku, koji se preliva preko svake mere koja potiče od efektivne, praktične razmene. Ujedno, to je logika dara, koja se suprotstavlja logici primitivne, reduktivne korisnosti i na tom fonu uspostavljenoj hegemoniji razmene. Može se reći da je kritika razmenskog totalitarizma, možda ne jedino, ali sigurno moguća upravo sa te utopijske pozicije dara, čije jedno od mogućih aksioloških uporišta nudi, bez sumnje, umetnost u najširem značenju te reči. Prema tome, umetnost ne duguje društvu ništa, a društvo njoj duguje sve! Moglo bi se, čak, reći da je ona rešena enigma društvene funkcije dara. Ona *temeljno* ili, ako hoćete, *bezdano* zadužuje društvo. Ona je neiznuđeno darivanje, kao što je to, često, i kritika, filozofija, nauka… Utopijska pozicija umetnosti u društvu je, usuđujemo se reći, ono najdragocenije što u njemu postoji.

Darivanje je društvena operacija koja izmiče svakom oktroisanom (ili: silom-podarenom) nalogu zajedinštva, i dakle, svakom unapred definisanom konceptu duga. Mi dugujemo nešto društvu zato što nam je društvo nešto dalo/darovalo. Ali, sam odnos zaduživanja koji u davanju/darivanju postoji (recimo: darivanju samog postojanja) može da ima značenje neslobodnog, autoritarnog, patrijarhalnog i sličnog obevezivanja koje *zaustavlja* ili *uzurpira* dinamiku slobodnog, estetskog darivanja u društvu. U stvari, to su situacije u kojima se obevezivanje fetišizuje ili postvaruje: *tada više obevezu*

nemamo mi nego ona ima nas. Namirivanje obeveze/duga se izvrgava u oktroisani (ili, drugim rečima, *fetišizovani*, *otuđeni*!) odnos u kojem je mogućnost uzdarja isključena. Ako, dakle, želimo da se odužimo onome što nas je zaista zadužilo, što nam je zaista darovano, ako na dar želimo da uzvratimo uzdarjem, onda moramo da postanemo bezobzirni, besavesni, bezočni spram duga kojim se obavezivanje fetišizuje i postvaruje. Ali šta to onda znači? Da li je to uopšte moguće?

Reč je o tome da dar ima smisla samo kao uzdarje koje ne želi nikome ništa da duguje, koje sebe nudi kao višak koji se preliva preko svakog duga i koji se na njega ne obazire, dakle, kao višak bez uzdarja, koji se, kao apsolut, postavlja izvan svih odnosa. Prema tome, dar je nenaplativi dug, zaduženost koja se ne da namiriti čak ni uzdarjem koje je takođe dar koji se ne da namiriti uzdarjem... Dar je, dakle, dug kojem se ni na koji način ne možemo odužiti, dug koji se čak ni uzdarjem ne da namiriti, jer i samo uzdarje je takođe dar/dug koji se ne da namiriti, ničim, pa ni uzdarjem. Dar i uzdarje su odnos koji isključuje simetriju i proračunljivost. Dar bez uzdarja je uvredljiv za one koji u tom odnosu vide samo proračun. Pravi dar je nepovratno lišen računice.

Zato se može reći da dar nije nešto što ima samo *legalitet* („dara“), nego je, pre, nešto što ima i *moralitet* ili nesvodivo dostojanstvo (*dara*). Čak i odužiti svoj dug putem dara, još uvek se kreće u granicama legaliteta. Čak i izravno uzdarje još uvek je, samo, legalitet. Pa ako je darivanje nešto što uvek stupa u promet, u razmenu, ako je ono uvek *i* namirivanje nekog duga, onda dar dostojan svoga dostojanstva, svog moraliteta (Kant bi dodao: *i slobode*), može da bude samo onaj dar koji nadmašuje uzdarje, koji je nešto više od uzdarja, koji je bezočan ili transgresivan u odnosu na svaki dug, makar on bio dobro usidren u nalozima same zajednice ili društva.

Rigidna iluzija

Ne samo Parmenidova filozofija nego i mnoge druge na različite načine su iskušavale u sebi ideju istovetnosti/sapripadnosti mišljenja i bića. Dekartov *Cogito* je, bez sumnje, bio još jedan, osobeni pokušaj savladavanja neugodnog jaza ili rascepa između mišljenja i bića. Ovog puta, polazna tačka je *moje* mišljenje (to: *mislim*) počev od koga se donosi zaključak o *mom* biću (= *jesam*)… U osnovi, mišljenje nije različito od bića. Ono je, zapravo,

nesporni oblik (mog) bivstvovanja iz kojeg se, zatim, može izvesti čitava zalančanost bića. Filozofija subjektivnosti ili refleksije je, bez sumnje, otvorila novi postor za nalog poistovećenja mišljenja i bića, s tim što je korelacija ili sapripadnost mišljenja i bića u njoj inicirana počev od mišljenje, dakle sa subjektivne strane.

Na tom fonu su se, zatim, pojavile Šelingova i Hegelova filozofija identiteta, a to je bio samo još jedan korak u pravcu ponovnog iskušavanja parmenidovskog poistovećenja mišljenja i bića... Ovog puta reč je o filozofiji koja sam identitet, shvaćen kao sistemski i celovit (pošto je istina – celina), profiliše na fonu *dijalektičkih posredovanja* koja nam kažu: razlike, protivurečnosti, antagonizami (ne samo između mišljenja i bića) proces su na čijem kraju caruje apsolutni identitet, apsolutna istina i, najzad, sam Apsolut. Naravno, vreme je pokazalo da i taj *dijalektikom* posredovani identitet mišljenja i bića ima svoju cenu koja nije ništa manja od cene koju je plaćao parmenidovski, ipak statični, u neposrednosti usidreni identitet.

Iako, posle Parmenidovog eksperimenta, potpuno poistovećenje mišljenja i bića u izvesnoj ontičkoj neposrednosti i celosnosti (sveta) više nije bilo moguće, ipak se pokazalo se da je to poistovećenje moguće zahvaljujući mehanizmima (dijalektičkog) posredovanja ili da je, u nedorečenom, kantovskom smislu, moguće kroz izvesnu aproksimacuju, kao nedostižan ideal, norma…

Na prvi pogled, teza o istovetnosti/sapripadnosti mišljenja i bića deluje kao preterivanje u svim svojim varijantama. Kod Parmenida je to neposredno vidljivo. U stvari, vidljivo je i pre i posle Hajdegerove intervencije koja je bila duhovita, ali nedovoljna. Kod Hegela ta teza dostiže svoj vrhunac. Jer ovaj mislilac je istovetnost/sapripadnost mišljenja i bića proveo kroz brojne dijalektičke avanture, da bi je na kraju finalizovao u svojoj filozofiji ideniteta kao filozofiji apsolutne istine. Hegel se unutar dijalektičkih negacije nije odrekao te teze već ju je uzdigao na nivo Apsoluta.

Za Parmenida istina je bila u stvari Isto. On je tu istovetnost/sapripadnost pomalo naivno hteo da ustanovi odmah, bez ikakvog posredovanja. Što, po njemu, znači da između mišljenja i bića nema niti može da bude bilo kakve razlike. Razlika je mnenje, *doxa*. Ali, i Hegelova dijalektikom-posredovana-teza o apsolutnom identitetu kao konačnom, takođe je teza o kraju razlike i, prema tome, o svakoj potonjoj

razlici kao mnenju (*doxi*). Filozofi su konačno uvideli: logocentričko *zaoštravanje* identitarne strategije je, u svim svojim oblicima, pogubno za filozofiju. Teza o sapripadnosti mišljenja i bića čini u izvesnom smislu suvišnom i razliku, i negaciju, i identitet, i istinu, dakle, sve u svemu – *filozofiju*.

Za Parmenida mišeljenje nebića je bilo od početka – nemoguće; za Hegela je ono nemoguće na kraju, u apsolutnom, tj. tamo gde dijalektička negacija prestaje. I za jednog i za drugog Isto je ono prvo, izvor i temelj bića, mišljenja i njihove sapripadnosti biću – istine. U Istom su dati počelo, poreklo, izvor, temelj ili načelo (princip) bezuslovne istine.

Ukratko: Isto je Istina, kao što je i Istina Isto. No, ako se istina, zapravo, iscrpljuje u identitetu/sapripadnosti bića i mišljenja, onda nje u izvesnom smislu i nema, jer, ona je u tom slučaju suvišna. Danas aktuelna teorija o redundantnosti istine samo je, čini se, konsekventno sprovedeni i modernizovani Parmenid. A Parmenid ili ideja sapripadnosti mišljenja i bića sama je (logocentrička) suština i, Niče bi s pravo rekao: velika iluzija istine.

Zašto iluzija? Prvobitno se činilo da je istina, naprosto, bezuslovnim (neraskidivim, logocentričkim) vezama vezana uz biće. Ali, šta je to moglo da znači? Zašto bi ta veza morala da bide bezuslovna? Čak: apslutna? Istorija filozofije je pokazala da je veza između mišljenja (koje ima svojstvo istine) i bića (predmeta, događaja, entiteta, suštine, postojanja) jedan vrlo nestabilan problem.

Ipak, čini se, nekako, da su filozofi problematičnost pojma *istine* oduvek uviđali. Veza između mišljenja i bića naprosto je nestabilna i zato je bilo vrlo primamljiva pomisao da se ona može *učvrstiti*. Nemogući ideal je, naravno, bio: potpuno poistovećenje mišljenja i bića. Zato možemo reći da istina kao istovetnost mišljenja i bića nikada nije bila činjenica već samo idealni konstrukt ili nalog. Bez obzira što su mnogi filozofi, a ne samo Parmenid, pokušali da od tog naloga načine tvrdu, rigidnu i uzaludnu činjenicu.

Dvoličnost predstavljanja

U svakodnevnoj kominikaciji, u kojoj učestvuju i laici i eksperti, pitanje – *šta to predstavlja?* – često ima isti smisao kao pitanje: *šta je to?* Takvo pitanja traži odgovor koji ne zahteva nikakvo posebno tumačenje, već

samo korektnu identifikaciju. To je pegla; samo što neobično izgleda. Reklo bi se, dakle, da odgovor na pitanje *šta to predstvlja* nudi, samo, zadovoljenje jedne saznajne znatiželje. Međutim, kad se takvo pitanje izmesti iz konteksta svakodnevice i kad se postavi u jednom ekskluzivnom prostoru kao što je savremena umetnička galerija, onda njegova normalnost naglo biva ugrožena. Kako da to shvatimo? Na pitanje *šta predstavlja ovaj rad* prirodna reakcija onih koji su upućeni u umetnost bila bi ravna ironiji, ako ne i ruganju. Da li to znači da je saznajna znatiželja u artističkoj galeriji, naprosto, nedopustiva?

Ovde će se pokazati da odgovor na ovo pitanje s jednostavnim *da* ili *ne* – nije moguć. Iako bi se na prvi pogled moglo reći da je samo pitanje naivno (ili: da ga po previlu postavlja naivni posmatrač), ono ipak ima i jednu neobičnu, nezanemarljivu osobinu, da *svedoči o paradoksalnoj prirodi same umetnosti*! U čemu se ogleda ta paradoksalnost? U tome što je pitanje *šta to predstavlja* u isti mah nemoguće (glupo, besmisleno) i nužno (jer se ne da izbeći). Ali, zašto je ono u isti mah nemoguće-i-nužno? Zato što je na njega moguće dati dva protivurečna, a ipak podjednako legitimna odgovora. Na prvom od ta dva odgovora insistira običan posmatrač: *umetničko delo nešto uvek predstavlja ili je, u protivnom, besmisleno*. Običan posmatrač veruje ne samo da umetničko delo uvek nešto predstavlja nego i da je doličnost tog predstavljanja garancija njegove smislenosti. Iz tog razloga je i samo pitanje *šta to predstavlja* neizbežno. Srećom poistoji i drugi legitimni odgovor, a to je onaj na kome insistra (savremeni) umetnik: *nebitno je šta umetničko delo predstavlja* (*ako uopšte nešto predstavlja*), tako da se, zapravo, može reći da ono, naprosto, *ne predstavlja ništa sem*, možda, *samo sebe*.

Da bi se ovaj paradoks „rešio“ – ako je to uopšte potrebno – moguće je privilegovati jednu od dve navedene pozicije i to tako da se, onda, time obesmisli ona druga. Recimo, moguće je reči: nije važan prosečni posmatrač, važni su eksperti (kustos, kritičar, teoretičar) i umetnik. Naravno, takva odluka ima svoju cenu. Ona umetnost gura u poziciju elitizma, odnosno poziciju koja je lišena dodira (ili: interferencije) sa saznajnim mehanizmima ili mehanizmima predstavljanja onako kako oni funkcionišu u svakodnevnom životu. Problem je u tome što već i samim umetnicima ta pozicija može da „dojadi“. Zato su posmatrači (čak i ako su polupismeni) važni. U stvari, oni su važni u toj meri da umetnik danas često pokušava da

ih (interaktivno) uključi u vlastitu predstavu, da ih učini saučesnicima, te da ih, tim putem, oslobodi naivne upitnosti. Ipak, čak i ova publika koja učestvuje i dalje može da se pita: *šta to predstavlja*? Može da se „pravi“ naivna. Ali, ona će na to pitanja uvek da daje pogrešne odgovore... Samo što i tada samo pitanje ne mora da bude nelegitimno. Kako onda da razumemo ovu neobičnu situaciju: umetnost s dve podjednako legitimne tačke gledišta *predstavlja* u isti mah i *nešto* i *ništa*!? Pitanje se, očigledno, odnosi na samu strukturu *predstavljanja*. Da li je umetničko predstavljanje tako strukturirano da ono u sebi uvek nosi i izvesnu protivurečnost, neki paradoks ili, čak, apsurd?

Već iz prethodno rečenog moguće je zaključiti da postoje dve osnovne vrste paradoksalnosti u radu predstavljanja. Jedna glasi: čak i kada predstavlja nešto, umetnost ne predstavlja ništa. A druga: čak i kada ne predstavlja ništa, umetnost predstavlja nešto. Čini se da je moguće reći da u svim paradoksima predstavljanja ono što je postojano, jeste, ipak, sama *činjenica predstavljanja*. Likovna/vizuelna umetnost uvek re-prezentuje neki veoma važan oblik *predstavljanja*, bilo šta da se time uključuje ili isključuje.

U prirodi naših predstava jeste to da one teže vlastitom usredištenju ili identitetu, samo što to nikad ne uspevaju. Re-prezentacija je pokušaj poistovećenja, identifikacije antecedentnog i konsekutivnog, pokušaj koji teži usredištenju različitog u istom, dakle, u onom što je u svakom trenutku, na svakom mestu istovetno-sa-sobom, što je usidreno u vlastitom identitetu. Ali ona u tome nikad ne uspeva, bar ne do kraja, ne bez ostatka. A ostatak je tu, upravo, razlika od koje se apstrahuje, ali koja ostaje „ugrađena“ u svako A je A, svaku reprezentaciju. Prema tome, naše predstave su, manje ili više, namere, intencije u kojima je sudbinski upisan neuspeh i zato su one očaravajuće-raznolike. Umetnost samo raskriljuje ove očaravajuće razlike.

Standardne predstave bi htele da se pomire u sebi sa sobom, ali njima to ne uspeva, nikad do kraja, jer tu kraja i nema, jer nema ni kraja kraju. U logici, zbir dva entiteta koji su istovetni sa sobom čini jedan (zbirni) entitet koji je takođe istovetan sa sobom. Međutim, ova identitarna logika (ili samo – logika) ne funkcioniše u čovekovim predstavama, što je najlakše vidljivo upravo u umetnosti. Kad bi se podvrgla logici suvoparne logike, onda bi re-prezentacija nužno izgubila sopstvenu čar ili tu zagonetnost drugog, misteriju razlike. Naravno, njoj to nikad ne uspeva, ni onda kada postaje svrhovito-svesna svoje razlike, svog *re* u kojem se krije ostatak, ali ni onda

kada taj ostatak postaje ono kontrasvrhovito-nesvesno. U svakom slučaju, naše predstave (re-prezentacije) su, htele one to ili ne, ponavljanje kojim komanduje razlika.

Dovršavanje istorijskog materijalizma

Može li se danas reći: i pored svih iskušenja i stradanja, istorijski materijalizam je obrni-okreni ipak – pobedio? Jer mi to na neki okolišan način, počev od mnogih znakova koji nas okružuju, znamo ili bar osećamo: proces *mondijalizacije – postajanja sveta svetom* – neka je vrsta *dovršavanja* istorijskog materijalizma! Naravno, u tom procesu postoji i nešto što pruža otpor pomenutom dovršavanju. Sa stanovišta klasičnog istorijskog materijalizma može da se govori o dve vrste otpora. Najpre, *bazični* (ekonomski) procesi nisu pravolinijski determinisani; oni podrazumevaju svudprisutno skretanje ili otpore upućene onome što se, u krajnjoj instanci, probija kao bazična tendencija. Materijalna baza je, eto, „samo“ ta bazična tendencija, a ne neumitno kretanje napred. Otpor pružaju razne stvari, među kojima se ističu faktori ne-ekonomske, ne-materijalne, ideološke nadgradnje. Bazična tendencija se, rečeno je, ipak, *u krajnjoj instanci* – probija. Ali, Marks je smatrao da postoji i druga vrsta otpora bazičnoj tendenciji istorijskog materijalizma. To je otpor koji teži da izvrši prevrat u datoj (= kapitalističkoj) tendenciji i da, tako, istorijsko-materijalističkom kretanju ponudi jedan, zapravo, post-materijalistički smer.

U danas aktuelnom kretanju mondijalizacije izgleda da je ova druga vrsta (revolucionarnog) otpora naprosto odbačena i, zapravo, poražena. Ali ne treba da čudi što i u aktuelnom procesu ona prva vrsta otpora (tendenciji dovršavanja materijalizma) i dalje postoji, jer, najzad, i dalje postoje ti drugi faktori koji „smetaju“, koji su sa stanovišta razmenske hegemonije po pravilu – heterogeni. Te, prema tome, koje treba *suzbiti*. Pa eto, to se sada, jednostavno, i dešava: otpori ili heterogene tendencije se u aktuelnoj razmenskoj hegemoniji manje-više uspešno savladavaju... Jedino što razmenska hegemonija, ipak, ne može da savlada, to je vlastita iracionalnost. Njena „ciljna racionalnost“ je, naprosto, nedovoljna i u tom smislu iracionalna. Ima nešto drugozakonito što ukleto kvari ovu samozakonitost neoliberalno preoblikovanog istorijskog materijalizma. Međutim, ako neki „faktori“ pružju svakoj, pa i hegemonoj tendenciji violentni otpor, onda ona

može da tu drugozakonitost podvrgne medijskoj propadandi čiji je konačni cilj (cilj u krajnjoj instanci) legitimisanje izvesnog meta-nasilja, meta-polemosa, uperenog protiv ovih otpora i njihovog nasilja, bilo da je ono stvarno ili izmišljeno.

Reč je o ambivalentnom, u sebi napetom i, svakako, *protivurečnom* procesu: uspostavlja se novi oblik homogenizovane hegemonije koji, s jedne strane, podrazumeva da se vlastita homogenizacija odvija u slobodi/spontanosti, a, s druge strane, da se uspostavlja novi (post-moderni?) oblik dominacije. Taj proces, dakle, s pravom može da se označi Deridinim neologizmom: *homo-hegemonija*. Sadržaj koji pokriva ovaj neologizam strukturiran je u isti mah funkcionalno i hijerarhijski. Ova dvostruka strukturiranost ipak ne može da prikrije u sebi stare i nove nejednakosti, napetosti, socijalne, etničke, verske i druge raskole i raslojenosti.

Danas postaje vidljivo da homo-hegemonija ima samo *prividnu* i *pritvornu*, ideološki *zainteresovanu* i saznajno *iskrivljenu* tendenciju: da svet učini jednakim, pravednim i slobodnim za svakog i za sve. Ti ciljevi prilično liče na marksistička obećanja. Ali ovom jedno-obraznom, stereotipnom slobodom komanduju (na tzv. *slobodnom svetskom tržištu*) najbogatije, monopolski pozicionirane korporacije, banke i najmoćnije ili najuticajniji režimi sveta, pozivajući se, pri tom, na optimistički profilisanu ulogu *nevidljive ruku* samog *tržišta*, kojoj se prepušta navodna samoregulacija (ili: spontano kretanje) i odgovornost za sve što će se dogoditi.

Nema sumnje da je klasično (ili: klasno) shvatanje istorijskog materijalizma bilo teleološko, progresističko i čak ehatološko. Ali, neoliberalno shvatanje je samo *naizgled* odbacilo ta tri aspekta, naravno, u meri u kojoj su oni uključivali negativno-dijalektički, odnosno kritički aspekt. Svejedno, ovo odbacivanje *moralo je* biti samo ideološki-prividno. Jer, iza njega ideologija slobodno-razmenskih odnosa zadržala je sva ta tri aspekta kao nešto što je implicitno prisutno već u samoj *neprikosnovenosti* slobodnog svetskog kretanja kapitala. U čemu je, onda, ključna razlika između klasičnog i ovog novo-uspostavljenog shvatanja istorijskog materijalizma?

S ideološke tačke gledišta razlika je suštinska, nepomirljiva. Svetsko-istorijsko privilegovanje slobodnih razmenskih odnosa deluje kao radikalni raskid sa (klasičnim) istorijskim materijalizmom ukoliko je on, u odlučujućoj liniji, opredeljen za revoluciju. Međutim, totalizacija

razmenskih odnosa čiji ideološki naziv je *neoliberalizam* ipak je samo jedna nova (moderna?) individuacija *istorijskog materijalizma* i, naravno, svojevrsni pokušaj njegovog „dovršavanja“. Samo, taj pokušaj je, sada, lišen kritičkog aspekta, da bi, tako, naizgled potpuno „nevin“ preuzeo svetsko-istorijski mandat. Ipak, danas je taj mandat stupio u vidljivu krizu. O kakvoj krizi je reč? Čini se da je to kriza razobručenja onog negativnog u istorijskom materijalizmu. U fazi levičarskog trijumfalizma ono negativno je bilo preterano optimistički potisnuto; ali, to isto se i danas dešava. Favorizuje se jedan neoliberalni optimizam bez pokrića.

Čak i ako apstrahujemo od zemalja koje je neoliberalizam temeljno opustošio, sama kriza i dalje postoji u *ostatku*, pošto ona zadire u ono fundamentalno: finansijski sistem razvijenih kapitalističkih zemalja. U stvari taj sistem je u samom središtu ili žarištu krize. Problem je u tome što se ovaj sistem „otuđio“ (termin je Hegelov i Marksov) od vlastite proizvodne funkcije i materijalne celishodnosti. Pri tom, sve nam govori da globalizacija razmenskih odnosa ne može *predugo* da se održi u stanju te previše spekulativne “otuđenosti“.

Svedoci smo činjenice da bolesni finansijsko-kreditni sistem zahteva *korekcije* lišene razmenskog ekvivalenta, dakle, korekcije koje mogu da „koštaju“ i hiljade milijardi dolara. Ipak, „neko“ (neki subjekt globalnih razmenskih odnosa) moraće to da „plati“. Na prvi pogled, to će da učini država parama svojih poreskih obveznika. Ali, to je tako samo na prvi pogled. Pre će biti da će to da plate bednici svih vrsta, počev od država trećeg sveta... To može da se kaže i ovako: oni koji plate biće uskoro bednici, ako to već nisu. Nama ostaje da se upitamo: kuda vodi ova kriza? Da li je tu reč o *autoimunosti* globalnog sistema? Da li je reč o post-marksističkom shvatanju istorijskog materijalizma koji će propasti kao što je propao i marksistički? Jedno je sigurno: reč je o spekulativnom otuđenju razmenskih odnosa, otuđenje od vlastite *materijalne baze*, od tzv. *proizvodnih snaga* (termin je, naravno, Marksov) ili *realnog* (tehnološkog) *sektora* proizvodnje bogatstva. Da li je to deo nekog šireg strateško-istorijskog kretanja? Hoće li ta kriza sabrati u sebi neophodnu snagu za vlastito razrešenje? Ili će to, pre, da se završi katastrofom? Moguće je da mi danas, samo, veselo trčimo put ponora?! Zaista, možda je doba u kojem sada živimo samo, zapravo, doba umirujuće katastrofe?

Misterija postojanja

Pogledajmo jedan Murov primer za *bezrezervnu izvesnost*: "Zemlja je postojala mnogo pre nego što sam se rodio". Da li je moguće s istom izvesnošću reči i – Zemlja je postojala pre rođenja svih ljudi na njoj? Na čemu bi počivala takva (ancestralna) izvesnost? Na tome što je razumno (ili: razumsko, možda i zdravorazumsko) i, svakako, svudprisutno verovanja da nešto postoji onako kako postoji i pre nego što ja ili bilo ko o njemu bilo šta kaže, dakle, i pre same tvrdnje *da* ono postoji. Za običnu svest izvesnost antecedentnog postojanja ogleda se u bezuslovnoj uverenosti da svet postoji ne samo pre nego što su ljudi postojati nego i posle njihove (subjektivne) svesti o tome. Svet je ono što jeste pre mog spavanja, za vreme njega i posle njega. Isto važi i za stanje budnosti ili stanje svesti.

Ipak, tu se javlja jedan problem na koji se svakodnevna, zdravom razumu sklona svest ne obazire: kako je moguće steći bilo kakvu izvesnost koja cilja na nešto što prethodi proceduri sticanja takve izvesnosti? Kako je moguće mišljenjem pristupiti biću koje je nezavisno od tog, a možda i svakog mišljenja? Kakve su stvari o kojima ljudi nikad nisu mislili? Ili: kakve su stvari van korelacije sa mišlenjem, odnosno van *koralecionizma* (koristimo, ovde, jedan neologizam Kentena Mejasua).

Ovo pitanje moguće je postaviti i na nešto drugačiji način: kakve su stvari koje su postojale pre nego što su ljudi imali bilo kakvo iskustvo o njima? Ali tu se, odmah, nameće i potpitanje: otkud mi znamo da je u toj antecedenciji reč o bilo kakvim *stvarima*? Po kom iskustvu (ako je to iskustvo) donosimo zaključak da pre iskustva postoji nešto tako kao "stvari"? Ili, recimo, kao "stvari po sebi"?

Naravno, iskustvo nam kaže da su neke stvari iste, slične ili neslične, različite, kako pre *nas*, tako i posle. Na primer, (skoro) svako uvažava mišljenje da je i pre *nas* postojala planeta Zemlja na kojoj nisu živeli ljudi, već dinosaurusi... Danas, ja o tome mislim na tragu iskustva ljudi koji su živeli na Zemlji pre mene. Ali, šta je sa prošlošću pre svakog iskustva o njoj? Dakle, šta je sa ancestralnom prošlošću? Da li se ona uopšte može misliti? I ako može, onda, kojim moćima? Da li se može misliti ono (što je dato) *apsolutno spolja*, izvan iskustva, mišljenja i svih subjektovih/subjektivnih moći? I najzad, da li je uopšte moguće *bez*

protivurečja govoriti o apsolutnom spolja, bilo koje reči da, pri tom, upotrebljavamo?

Ako je *svako* mišljenje na tragu nekog jezičkog, označiteljskog, ali i opažajnog i pojmovnog iskustva (makar u tom kretanju-na-tragu vršilo izvesno diferencijalno skretanje), onda je zaista neizbežno pitanje: kako se može misliti nešto što prethodi tom iskustvu? Naravno, ovde moramo da uočimo finesu: ljudi su, od davnina, o ancestralnom vremenu na različite načine *mislili*. Jedna od prvih predstava o takvom vremenu je predstava *haosa*. Postoji veoma bogato (istorijsko) iskustvo mišljenja o haosu, koje seže do današnjeg dana. Naravno, postoji i iskustvo (naučnog) mišljenja o kosmosu. Štaviše, danas ono postaje veoma blisko izvesnim mislima o haosu. Međutim, sva ta iskustva mišljenja ne daju odgovor na pitanje: kako se uopšte i može misliti nešto što prethodi svakom iskustvu?

U ovom trenutku neophodno je poći od pitanja: šta uopšte znači izraz: *prethodi svakom iskustvu*? Pa i izraz: *prethodi samom jeziku*? Evo i jednog potpitanja: Da li je moguće mišljenje koje prethodi svakom iskustvu mišljenja, a da samim tim ne stupi s njime u kontradikciju? Najpre imamo reč *iskustvo*, oko koje se sve vrti. Ono, bez sumnje, ima dva značenja: (1) opažanja i (2) ponavljanja. Iskustvo mišljenja je opažanje/ponavljanje ili, što se svodi na (skoro) isto, ponavljanje-opažanje izvesnih misli. Da li su moguće misli (o bilo čemu, uključujući tu i ancestralnu prošlost) izvan iskustva mišljenja? Da li su moguće misli (Platon bi rekao: *ideje*) bez mišljenja ili pre mišljenja? Bez sumnje, to je moguće samo ako je ograničena čovekova sposobnost mišljenja u stanju da iskoči iz kože svoje ograničenosti i počne da se poziva na nešto što bezuslovno postoji pre (ili posle) nje. Ali, već u toj formulaciji imamo nesumnjivu dvosmislednost. Šta znači: pozivati se ne nešto što postoji (ili je postojalo) pre mišljenja koje se na to poziva?

Pozivati se (referirati) na bilo šta uvek je dvosmisleno. To je u isti mah spoljašnji i unutrašnji odnos. Kad god neka misao hoće da iskoči iz svoje kože, i da se smesti među "same stvari", ona se ubrzo vraća u imanenciju vlastite kože. Odnos prema onom spoljašnjem se uspostavlja kao odnos između mišljenja i misli. Misao-o je transcendencija u imanenciji mišljenja. Dakle, i ancestralna prošlost je nešto što, reklo bi se, "jeste" samo u "koži" (u pojmovima) mišljenja koje misli o njoj i pokušava (bezuspešno) da apstrahuje od sebe. Misao može da apstrahuje od svega, samo ne od sebe.

Ipak, ostaje činjenica da je u samoj imanenciji misao teži da »izađe« van, da bude transcendencija. Ona se, tako, postavlja izvan sopstvene kože, ali, u isti mah, ostaje u njoj. S one strane "kože" mišljenja, misao bi htela da bude postojanje-po-sebi (po biću, stvarnosti, svetu, čak i ako je to ancestralni svet). Filozofi su najčešće želeli da ovu dvosmislenost poravnaju, učine jedinstvom, da je centriraju u jednom od moguća dva načela ili dva pravca razmišljanja: realizam (materijalizma) ili transcendentalizam (idealizam).

Ipak, privilegovano obeležje smislenog govora je dvosmislenost pozivanja-na. Mišljenje ima potrebu da se poziva na nešto i da to nešto vidi kao dosežno kroz vlastite misli, ideje, pojmove. Prema tome, sama referencijalna funkcija u mišljenju je nužno korelativna, a to znači dvosmisledna. Samo, ona nije dvosmislena u smislu da ima dva različita značenja nego u smislu da se svako pozivanje (referiranje) u isti mah poziva i na nešto spoljašnje i na nešto unutrašnje. Šta to znači? To znači da svako pozivanje-na-nešto podrazumeva u isti mah iskorak iz imanencije smislenog govora i, s druge strane, ostajanje u njenoj imanenciji. Dakle, smisleni govor (diskurs, svest, mišljenje itd.) ima sposobnost da se odnosi prema nečemu spolja i da, pri tom, ostane u svojoj unutrašnjosti. U smislenom govoru uvek ima nečega spolja (predmeta, stvari) koje je, u isti mah, dato iznutra (pojam). Ipak, činjenica je da smisleni govor ima tu neobičnu sposobnost da napravi "apsolutni" iskorak, da govori o stvarima koje postoje i pre nego što je nastala moć-referiranja na njih, dakle, pre smislenog govora. Kako je moguće govoriti o nečemu što je nastalo pre smislenog govora o njemu? Čini se da je sasvim umesno reći: ja ne mogu znati nešto pre nego što to doznam ili saznam. U istom smislu ne može se *reći* da nešto postoji pre nego što *kažemo* da to nešto postoji. Nemoguće je označeno pre označitelja.

Ali, neophodno je uočiti činjenicu da u (konstativnom) diskursu važi i sledeće pravilo: ne može se reći da nešto postoji, ako to nešto ne postoji pre nego što kažemo da postoji. Dakle, smisleni govor o postojanju (bilo čega) nema nikakvog smisla ako ono na šta se taj govor poziva ne postoji, nije dato pre samog pozivanja na njega. Prema tome, konstativni govor se drži Aristotelovog shvatanja o istini, po kojem je istinito reći za ono što jeste da jeste i ono što nije da nije. Ono što jeste ima primat nad govorom o njemu. Smisleni govor ima sposobnost da iskorači iz vlastite imanencije i da se smesti u središtu neke transcendencije. Ali, taj govor se ne postavlja *namesto* onog spolja postojećeg. Mišljenje (o biću) i biće nisu isto. Govor će uvek biti

u zaostatku u odnosu na postojeće. Taj zaostatak je njegovo konstitutivno obeležje. Ako ne prihvatimo da ono što jeste prethodi govoru o njenu, onda ne bi bio moguć konstativni diskurs.

Dakle, ako smatramo da je konstativni diskurs moguć, onda je stav da postoji nešto što postoji naprosto nužan. O kakvoj nužnosti je reč? To svakako nije ontološka unužnost. To je unužnost u odnosu na govor, koja nam kaže da se u tom govoru konstatuje nešto što prethodi samom govoru. Ali, pošto to ne prethodi u *ontološkom* smislu onda još ostaje da prethodi u smislu *apriornog* prethođenja. U odnosu na naš proces saznanja, to da se saznaje uvek nešto što postoji pre samog saznanja, da postoji antecedentni predmet saznanja, jeste apriorna nužnost, tj. nužnost koja prethodi samom iskustvu saznanja. Zato u saznajnom procesu niko neće reći da ne postoji nešto što postoji ili da nije nešto što jeste. Ako bi to rekao, on bi, bez sumnje, sebe isključio iz saznajnog procesa kojim vlada logičko načelo identiteta.

Svaki saznajni proces tvrdi, eksplicitno ili implicitno, da jeste nešto što jeste (u svojim reazličitim modalitetima i vremenskim ekstazama) i on to može da tvrdi s manjom ili većom izvesnošću. Pa ipak, ta tvrdnja ne može nikada da bude potpuno, apsolutno izvesna ili nepogrešiva, jer njena bezuslovnost je formalna. Ona kaže *da* nešto jeste i da se to, zatim, spoznaje, ali ne kaže šta jeste to što jeste ili kako jeste što što jeste.

Poznata je Vitgenštajnova tvrdnja da nije mistično *kako* svet jeste, već *da* on jeste. Ali zašto bi bila samo potvrda, afirmacija postojanja mistična? Zar nije i sve ono što proizvlazi iz te afirmacije (dakle, i to *kako* jeste nešto što jeste) podjednako mistično? Jer, ako je svaka afirmacija postojanja mistična, onda je mistična i svaka individuacija te afirmacije, kao i ustanovljenje (ili izvedba) svakog *kako* te afirmacije. Ako se mistično ne re-prezentuje u govoru, ono nam onda dopušta da bez ikakve mistike, takoreći dogmatički pričamo o tome kako jeste nešto što jeste... Mistika tog *kako* je podjednako neizreciva kao i mistika tog *da*. Eto, najzad, zašto samo postojanje, bivstvovanje, bitisanje, razastriranje onoga što jeste nije samo prvi filozofski problem nego je i prvi problem misterije našeg postojanja ta tlu tog *da* i tog *kako*, ukratko, našeg trošnog, kontingentnog, teško shvatljivog i nedokučivog života.

Utemeljujući paradoksi

Tradicionalna filozofija je, najpre, bila nepresušna briga o utemeljujućoj funkciji glagola *biti*. Neuspeh njenih poduhvata sa utemeljenjem ogleda se u činjenici (ako je to činjenica) da, za filozofski problem utemeljenja, ništa manje nije važna i protivčinjenička funkcija onog *ne-biti*. Pa, ako hoćete, i izvesnog *biti ili ne biti*. Pokazalo se da je svet i sve što je u njemu u osnovi nestabilna mešavina činjeničkog i protivčinjeničkog, datog i alternativnog, istog i drugog. Tradicionalni logocentrički razum davao je oduvek prednost činjeničkom i istom. Drugim rečima, on je svet i sve što je u njemu posmatrao kroz naočare prisutnosti, datosti, činjenica, bez obzira da li je ta prisutnost „empirijskog", „vrednosnog" ili „metafizičkog" značenja. To leži u prirodi našeg racionalnog, razumskog ili umskog odnosa prema svetu, da svet prvenstveno posmatramo kao ono što on faktički jeste (a to, naravno, podrazumeva primat bića). Dakle, mogućnost protivčinjeničkog, drugog i alternativnog – koja (mogućnost) bi se mogla ukinuti samo idejom apsolutnog determinizma – tamo gde takvog alternativizma ima (a ima ga svugde, na svakom mestu i u svakom vremenu) posmatra se, u najboljem slučaju, kao drugobivstvo prisutnosti, datosti, faktičnosti. Ili, još bolje, kao drugobivstvo Istog. Taj pristup imamo u svim oblicima svesti, od zdravog razuma do naivnog analitičkog duha u filozofiji. Imamo ga, na „svoj" način, i, recimo, kod Hegela koji drugo shvata upravo na način drugobivstva Istog.

Ali, kad kažemo da je svet mešavina činjeničkog i protivčinjeničkog time hoćemo reći da on ne samo što jeste to što jeste, nego i jeste to što nije, što još-nije ili što nikad-neće-ni-biti. Ali, kako je to moguće? Kako on jeste to što neće biti? Ta tvrdnja deluje paradoksalno. Reći da svet nije samo nešto faktičko nego da je i nešto moguće, još uvek deluje umirujuće. Mogućnosti se isključuju, one su alternativne ali su ipak deo sveta. Međutim, kako stoji stvar sa ne-mogućim, s onim čega nikad-neće-ni-biti? Da li je i ne-moguće deo sveta? Da li je moguće i to *ne-moguće*? Da li je svet mešavina ne samo između stvarnog i moguće, nego i između stvarnog, mogućeg i ne-mogućeg? Nije li utopija „integralni" deo sveta u kojem živimo?

Ta tvrdnja, naravno, deluje paradoksalno, otprilike kao što deluje paradoksalno imenovanje nepostojećih stvari (nap: Paja Patak, Ahil, Zevs, Raj, Pakao itd.). Da li je zbog toga traba radikalno inkriminisati diskurs ne-mogućeg? Poslati ga, takoreći, u Pakao? Bez sumnje, paradoksalana je svaka

tvrdnja koja kaže da *jeste ono što nije*. Pa ipak, eksplicitno ili implicitno takve tvrdnje se često u različitim tipovima govora upotrebljavaju. Nije li, dakle, paradoksalan svaki fikcionalni, fantazmatski, utopijski, ne-mogući, radikalno protivčinjenički diskurs? Očigledno, postoje paradoksi koji se ne mogu lako odbaciti, jer su deo diskursa u kojem se ono paradoksalno, s punim pravom, ne zabranjuje.

Danas ključan filozofski problem nije više briga o utemeljujućoj funkciji glagola *biti*, pa čak ni briga o fatalnom pitanju: *biti ili ne biti*? Sada je to briga o paradoksalnoj, protivčinjeničkoj utemeljenosti sveta. Jer, pokazalo se da je utemeljujuće obeležje sveta u kojem živimo i umiremo njegova bestemeljnost, kontingentnost ili, što se svodi na isto, njegova neistovetnost sa sobom. Za analitički duh filozofije to deluje paradoksalno. Hoćemo li egzorcizovati takve paradokse ili ćemo, konačno, naučiti da živimo s njima?

Pripitomljeno odmetništvo

Kada prihvatimo ideju otpora kao mogućnosti nečega drugog ili trećeg, dakle, otpora koji se postavlja s one strane kako tendencije tribalizma (ili: kolonijalizma), tako i tendencije bezobzirnog imperijalnog širenja, pokazuje se da tribalno i imperijalno ne stoje u tako rigidnoj opoziciji kao što bi se to, na prvi pogled, moglo reći. Ključno je sledeće: globalno selo može da poprimi izgled globalne palanke, gde onda imamo svojevrsni tribalizam ili patrijarhalizam povlašćenih, onih koji legitimno gospodare, koji zastupaju razmensku imperiju, koji imaju hegemonu poziciju. Tada sve što se pojavljuje kao centrifugalno kretanje u odnosu na ovu, sada bez sumnje neoliberalnu, globalizujuću centričnost postaje svojevrsno *odmetništvo*.

Doskora su prava pojedinca/subjekta (pa i sužnja) bila prozivana nad-individualnim strukturama društva, dražave, partije, crkve... Danas se ta prava sudaraju pre svega sa hegemonim pravom globalne razmenljivosti u kojoj čitava scena biva razmrvljena, svedena, obezličena, a u tim uslovima logika efikasne razmene traži kako od individualnih tako i od kolektivnih subjekata da se uklope ili da propadnu. U odnosu na ovu meta-poziciju sve ostale pozicije su selektivne i mogu da prežive samo ako se potčine. Samo uklapanje podrazumeva kraj suverenosti svake „uklopljene“ strkutere ili

pozicije, makar tu bila reč i o državama. Svaka vrednost postaje vrednost-za-drugo i nikada vrednost-po-sebi. Svet razmene je, s naličja posmatran, svet bezrezervne instrumentalizacije. Alternativa takvom svetu može da bude samo – odmetništvo.

Evo kako taj proces Derida vidi u političkom ključu: "Treba li podsjetiti na tolike primjere iz naše modernosti gdje, kao što je naglašavala Hannah Arendt, najmoćnije suverene države, podvrgavajući svojim interesima međunarodno pravo, predlažu i zapravo proizvode ograničenja suvereniteta slabijim državama, idući katkada tako daleko da krše institucije toga međunarodnog prava, optužujući istodobno slabije države da ih ne poštuju i da su odmetničke države, odnosno *rogue states*, dakle države izvan zakona, poput onih životinja što ih nazivamo 'rogue', koje se ne podvrgavaju čak ni zakonima njihove vlastite životinjske zajednice? Te moćne države koje vazda nude i imaju opravdanje, no to ne znači da su vazda u pravu, rezoniraju zapravo poput onih slabijih, ponašajući se dakle same poput okrutnih, divljih ili bijesnih zvijeri" (v. J. Derrida: *La bête et le souverain*, prevod: Mario Kopić).

Mi smo taj paradoks imperijalne intervencije koja se na "rafiniran" način transformiše u globalni tribalizam iskusili onda kada su nam na glavu padale bombe, a sve radi neutralisanja našeg primitivnog, palanačkog "mi pa mi" tribalizma. U svetu dominacije i hegemonije suprotne tendencije se često pokazuju kao istovetne, kao drugo koje se, zapravo, svodi na isto. Prema tome, ne samo što u globalnom kretanju imperije imamo prikrivene ili neprikrivene oblike "legitimnog" tribalizma, već i u samom "izvornom" tribalizmu imamo činjenicu da on često lako prerasta u nacionalizam koji je, samo, lažni način da se voli svoja zemlja, država, otadžbina, pleme, etnos, nacija i generalno uzev "naš stil života", a u stvari je totalizujuća ideologija (ili: "tendencija") koja, po pravilu, vrši represivnu preraspodelu ekonomskih i političkih interesa i nadležnosti u društvu.

U savremenom svetu tribalno prestaje da bude u radikalnoj opoziciji sa imperijalnim, i to iz jednostvnog razloga što imperija – pobeđuje. Odmetničkih država ima sve manje. Imperijalna pacifikacija sredstvima rata-protiv-rata i otpora protiv svakog otpora, svako odmetništvo – pripitomljuje. Pokazuje se da je ideja tribalnog podložna imperijalnoj integraciji, naravno, u formi multikulturalizma čije utemeljujuće načelo je načelo razmene. U stvari, jedini način da tribalizam danas u svetu opstane jeste u obliku

imperijalno nadgledanog multikulturalizma. A to je, opet, savršena integracija imperijalnog i tribalnog. Nama ostaje da se upitamo: da li je moguće da nema ipak i nečeg drugog ili trećeg?

O jednoj bolesti na smrt

Slika u tradicionalnom smislu je *bolesna na smrt*. U čemu je uzrok aktuelne *bolesti na smrt* slike? Da li je reč o aktuelnoj hiperprodukciji i influaciji slika koje nju, naprosto, obezvređuju? Slika ima previše, pa su, prema tome, bezvredne; zato ih treba ukinuti! Da li je reč o još jednom ikonoklazmu? Ali, šta je uopšte ikonoklazam? Da li je to radikalizovani platonizam? To jest, nepoverenje u svako predstavljanje koje se udaljava od neposrednosti (Platon bi rekao da je to svet ideja)? Ili je ta bezbožna hiperprodukcija slika način da se patvori ona neposrednost čija verodostojna re-prezentacija (u jednoj post-platonovskoj tradiciji) glasi: *ja sam onaj koji jesam*. Najzad, da li je aktuelna kriza začeta u samoj slici ili izvan nje?

Pitanje može da se formuliše i drugačije: u kakvoj vezi stoje *kriza slike* i *ikonoklazam*? Ukoliko je kriza slike danas veoma ozbiljna, da li je to znak da je u njoj nešto od samog početka ili čak oduvek – bilo pogrešno? Ili je greška, odnosno istrošenost, iscrpljenost slike nastala tek u poslednjim decenijama XX veka? Odgovor na ova pitanja nije jednostavan. Kriza slike je kako unutrašnja tako i spoljašnja. Danas se u umetnosti učvrstila (do sudnjih granica) ideologija *zabrana slike* ili, što se svodi na isto, ideologija (savremenog, ne baš bukvalnog) *ikonoklazma*. Ipak, to je završni čin jedne drame koja traje mnogo duže. Motiv ikonoklazma (svakako, ne radikalnog) razvijan je i u samoj istoriji (genezi) slikarstva, kao pokretački motiv raznih oblika inovacija. Nijedna slika, kao slika sveta, nikada nije bila dovoljno dobra da bi mogla da bude upisana u večnost. Otuda trijumf načela inovacije koje je, ujedno, načelo produktivne smrti.

U aktuelnim artističkim kretanjima reč je o tome da se načelo inovacije postavi s one strane tradicionalne slike kao slike sveta. Ikonoklazam je u istoriji bio oruđe borbe jene slikarske strategije protiv drugih, ali sada je on, kao korenito osporavanje, proizveo krizu koja nije uzdrmala neku posebnu strategiju slikovnog predstavljanja sveta već samu sliku *kao sliku sveta*. Ta kriza je, očigledno, pripremljena već u moderni u kojoj su se ikonoklastički motiv i motiv stvaranja osobeno-slikarskog sveta

(recimo: sveta linija i boja) ukrstili. Možda je opravdano reći da je upravo kriza modernog sveta uzdrmala i samu sliku kao sliku (slikarskog) sveta. Ali, savremena kriza nije učinila to da svet kao privilegovana realnost odbaci sliku kao nekakvu stvarnost iz druge ruke, kao nikad dovoljno uspelu kopiju originala, nego – a to je nešto sasvim drugo – ta kriza je pokazala da je i ono realno, ma kakva moć i privilegije da iza njega stoje, u stvari i samo produkt izvesne re-prezentacije. Potpuna blizina realnog je nedosežna. Zato je moguće reći ne samo to da mi danas živimo u svetu tzv. *virtuelne realnosti* nego da smo u takvom svetu oduvek živeli. Identitet sveta ili njegova istovetnost-sa-sobom oduvek je bila patvorena, nedovoljna, izmaknuta samoj sebi, tako da je uvek i nužno bila re-prezentovana, data unutar interferentnih, interaktivnih odnosa predstavljanja.

Tradicionalna slika je verovala da interferenciju predstavljanja može da zaustavi, i da onda imamo s jedne strane stabilnu sliku sveta, realnog, poretka, a s druge strane njegovu estetizovanu, uzvišenu sliku koju stvara nadahnuti slikar. Ali, sada vidimo, slika je prestala da bude neprikosnovena istina tog i, zapravo, bilo kog sveta. Ako je svet postao *simulacija* sveta, onda je jasno da i slika te *simulacije* može samo da *simulira sliku*. Zato slika više ne može ništa da predstavi (reprezentuje), a da to ne zvuči lažno. Ona, naprosto, više ne može da bude slika sveta. Pa ako ne može da bude slika sveta, onda to znači da ne može ni da bude tradicionalna slika. Tradicionalna slika sada sve više liči na simulaciju tradicionalne slike, u vremenu u kojem savremena, *ready made* i digitalna slika postaju verodostojnija slika sveta-simulakruma! Budući da je svet prestao da bude komplementarni korektiv simulacije, pošto je i sam postao skup simulakruma, onda verodostojnost takvog sveta postaje verodostojnost odnosa predstavljanja lišenih utemeljujućeg, fiksnog, neprikosnovenog referenta. Nova, digitalna slika nije jedini, isključuvi reprezentant tog kompleksa reprezentacija. Ona samo, po svojoj prirodi, bolje ili, ako hoćete, verodostojnije razotkriva, raskriljuje istinu tih odnosa, činjenicu da oni nisu usidreni u nikakvoj neprikosnovenoj, apsolutnoj istini garantovanoj spoljašnjim, transcendentnim ili transcendentalnim referentom. Sve je dato u diferencijalno zasnovanim odnosima predstavljanja.

Teološko nasleđe u logici

Ako može da se govori o teološkom nasleđu u savremenom mišljenju, kako je to tvrdio Lešek Kolakovski, onda u isto tako može da se govori i o hegelijanskom nasileđu. O kakvom nasleđu je, u ovom poslednjem slučaju, reč? Reč je pre svega, naravno, o misaonom nasleđu u mišljenju. Šta to znači? Po Hegelu, istorija filozofije je "istorija samopronalaženja misli". Ali, kako misao samu sebe pronalazi? Hegel odgovara na to pitanje na sledeći način: "stvar stoji tako da ona (misao) nalazi sebe samo time što samu sebe proizvodi – štaviše, ona jedino egzistira i stvarna je time što nalazi sebe." Ako bi se ova misao izrekla savremenim rečnikom, onda bi to značilo da je, po Hegelu, misao u isti mah performativna i konstativna, odnosno da ne može biti konstativna, a da *prethodno* nije performativna.

Dakle, misao, a time i istina, samu sebe pravi, ali u isti mah ustanovljuje kao ono suštinsko: logos, zakon ili večnost. Evo kako Hegel to formuliše: "Misao koja je suštinski misao jeste po sebi i za sebe, jeste večna. Ono što je istinito sadrži se samo u misli, istinito je ne samo danas i sutra, već izvan svih vremena; a ukoliko se nalazi u vremenu istinito je uvek i u svako doba" (v. *Uvod* u *Istoriju filozofije*). Sve u svemu, suštinska (= istinita) misao je bezuslovno važeća. Pa ipak, ona je napravljena, s jedne strane, u okruženju mnenja, tj. mišljenja koje nije istinito, a s druge strane, u okruženju nebitnih, akcidentalno-uslovljenih istina.

Prema tome, bezuslovno istinita misao nastaje uvek unutar jasno ustanovljene opozicije između lažnog i istinitog, uslovnog i bezuslovnog. Pošto nije ničim izvan sebe same uslovljena ili inficirana, bezuslovna istina mora da se jasno razlikuje od spoljašnjih alternativa. Ipak, po Hegelu to ne znači da je bezuslovna istina potpuno neuslovljena ili proizvoljna, već samo to da je ona uslovljena iznutra, u sebi samoj i samom sobom. Da sebe proizvodi, ali kao večnost, kao nedodirljivu formu.

Da li nas ovo, u osnovi teološko, shvatanje nužno uvodi u izvesnu metafizičku naivnost? I da li se, takođe, može reći da nas to shvatanje uvodi u priču o hegelovskom/teološkom nasleđu u savremenom mišljenju? U ispitivanje same genealogije tog *bezuslovno istinitog mišljenja* ovde ne možemo da se upuštamo. Ipak, reći ćemo da pojam *bezuslovnog* uz bilo šta da se vezuje nužno naglašava njegovu suštinu ili identitet. U ovom slučaju reč je o suštini/identitetu večnih istina.

Bez sumnje, pojam *večnog* i *večnih* (= apriornih, metafizičkih) *istina* pretrpeo je u savremenoj filozofiji, rekli bismo, najradikalniju kritiku. Zato

bi bilo pomalo paradoksalno reći da je pomenuta *večnost*, to Hegelovo *uvek* (ili: *zauvek*) nekakvo nasleđe u savremenom mišljenju. Ali upravo je o tome reč! U Hegelovom sistemu najviši oblik bezuslovno istinitog mišljenja razvijen je u *Logici*. Pa ako malo bolje pogledamo onda i nije čudno što se pojam *večnog* ili onog *uvek*, posle svih izmena i restrikcija, ipak zadržao i u savremenom odnosu prema logici, iako se Hegelova Logika i logika danas – reklo bi se – temeljno razlikuju. O čemu je onda reč?

Najpre o načelu identiteta. Hegelova Logika je, na prvi pogled, bila žestoki kritičar načela identiteta, naravno, u ime dijalektičkih principa. Međutim, Hegeleova filozofija u svojim finalnim intencijama se potvrđuje kao filozofija *nađenog* identiteta. Nasuprot tome, novija logika veruje da može da dokaže bezuslovno važenje načela identiteta. To bezuslovno važenje, taj apsolut ne mora da se traži; on je već nađen! Ali, pod malim, jedna primetnim uslovom. Ta uslovnost se prepoznaje počev od stava:

A = A, ako i samo ako A ima svako svojstvo koje ima A. Ali, isti taj stav može da se formuliše i na sledeći način: *ako A ima izvesno svojstvo, onda ono ima to svojstvo*. Najzad, ista ta misao može da se iskaže i ovako: *uvak kada A ima svojstva koja ima (to ili svako) A, tada se može reći da važi A = A*.

Iako je u savremenoj logici ta istina formalna, ona u suštini sadrži to *uvek*, *zauvek* ili *večnost*, što se onda ne razlikuje mnogo od Hegelove zamisli večnog, ničim uslovljenog sem samim sobom, dakle, od zamili bezuslovnog, tj. Apsoluta. Za Hegela je ta vrsta Logike data "izvan svih vremena". Ali, i stav: *ako A onda A* takođe veži izvan svih vremena. Jer, logičko "vreme" je besadržajno, bezvremeno, formalno. Logika u svom utemeljujućem stavu (A = A), jednostavno, ne zna za vreme. Jer ova dva A nisu data u vremenskom sledu. Ali, u toj večnosti, u toj logičkoj apsolutnosti prepoznajemo, onda, hegelovsko nasleđe u savremenom mišljenju.

Ona filozofija kojoj je logičko-analitički postupak alfa i omega svakog nastojanja, svoju bezuslovnost još uvek duguje Hegelu. Pri tom, naravno, ona sebe ne doživljava kao ostatak sa Hegelove trpeze. Budući da je ova apsolutizacija ili teologizacija logike, zapravo, ono najlošije u Hegelovoj filozofiji, onda se može reći da su filozofije koje danas svesno ili nesvesno precenjuje poziciju logike u filozofiji, u stvari, jalovo teološko nasleđe u mišljenju. I eto, to je onda razlog što analitička filozofija suviše često ima neodoljiv izgled – jalovosti. Čini se kao da je ona potpuno

nesposobna da se suoči sa bilo kojim životnim pitanjem. Filozof je za analitičku filozofiju samo specijalista, sličan obućaru, dakle, neko ko radi svoj posao i ne pita se za bilo šta drugo. Ali, život je upravo to drugo koje promiče mimo svih naših tautologija i formalizama.

Vratiti dostojanstvo razlici

Poslednjih nekoliko decenija XX veka u svetu su se profilisale dve značajne strateške opcije ili tendencije. U prvom slučaju reč je o mondijalizaciji, tj. postajanja sveta svetom-slobodnih-razmenskih-odnosa. Ta tendencija je krenula od neoliberalne ideologije tačerizma i reganizma, da bi završila kao danas najuticajniji aspekt globalne ekonomske politike (politke moći) pod vidom slobodnih tržišnih odnosa. Uporedo s tim procesom, na svetskoj pozornici, prvo u Francuskoj, a zatim i Americi, trijumfovalo je i jedno dosta heterogeno i disperzivno duhovno (Derida bi rekao: *utvarno*, *sablasno*) opredeljenje koje nije za sebe našlo zadovoljavajući naziv, iako se jedanput nazivalo *poststrukturalizam*, drugi put *dekonstrukcija*, treći put *postmodernizam* i tome slično (*postmetafizika*, *postavangarda*, *post-izam*, *mišljenje razlike* itd.). Ta tendencija je posedovala jednu konstantu: tolerantni odnos prema heterogenosti i razlikama, što je bilo ne samo ključno nego i neizbežno svojstvo njenog strateškog opredeljenja. Zato je to svojstvo, po svojoj utvarnoj prirodi, nužno iskazivalo otpor prema klasičnoj funkciji imenovanja koja (kroz supstantivizovanje) vrši i supstancijalizovanje tih fenomena koje "okuplja"… Ipak, sam nedostatak opšteprihvatljivog naziva ovom *afinitetu za razliku* i *za drugo* jednostavno nije ni bio mnogo važan.

Može li se reći da su neoliberalizam i postmodernizam dva *pobednička idejna kretanja* na početku XXI veka? Problem je u tome što su te tendencije direktno protivurečni jedna drugoj. U stvari, one u svom odnosu nisu uspele da pripitome ili ponište dijalektiku. Neoliberalizam teži da svet *homogenizuje* po osnovu dominantne funkcije razmenskih odnosa i da ga sačuva, onda, u tom hegemonom jedinstvu. Sama homogenizacija se obezbeđuje nesmetanim prodorom međunarodnog finansijskog kapitala, odnosno multinacionalnih kompanija na otvoreno globalno tržište i tako se konstituiše kao totalizujuće kretanje. Nasuprot tome, postmodernizam je težio da razgradi ili dekomponuje sve homogene postave, u skladu sa

načelom da svet zapravo *nije niti može biti homogen*. Kako je, onda, moguće da ovde dve kontradiktorne tendencije danas opstaju kao pobedničke u savremenom svetu i čak, čini se, bez osećanja za kontradikciju (ili, ako hoćete, za dijalektiku) njihove uzajamnosti?

Da li je, uopšte, moguće govoriti o jednoj *vladajućoj ideologiji/politici* koja se pojavljivala unutar afiniteta za razliku/drugo i koja, u isti mah, ide pod ruku sa temeljno homogenizujućom ideologijom neoliberalne globalizacije? Da li je ono što bismo poslednjih nekoliko decenija mogli nazvati *strategijom drugosti* podrazumevalo izvesnu jasnu političku odluku ili jasno opredeljenje za kulturnu globalizaciju koja svoj utemeljujući čin vidi u širenju slobodnih razmenskih odnosa? Ili bi, možda, pre trebalo reći da je taj postmetafizički obrt, ne samo u filozofiji, već i genralno uzev u savremenoj kulturi/duhovnosti, jednostavno lišen bilo kakvih političkih, odnosno ideoloških implikacija, te da je, prema tome, nesamerljiv sa bilo kakvim merilima totalizacije, homogenizacije i globalizacije?

Na ova pitanja nije jednostavno odgovoriti. Razlog tome je sledeći. Simboličke artikulacije same sklonosti za razlike/drugo nisu se ni u političkom i ideološkom pogledu nikad mogle da rukovode načelom jednodušnosti, odnosno prisilnim ujednačavanjem. I u tom kontekstu one su, u sebi, takođe morale da neguju afinitet za razlike. Prema tome, nema jedinstvenog, neizdiferenciranog odgovora na bilo koje pitanje koje se postalja unutar diferencijalne, postmoderne duhovne strategije.

Drugim rečima, sama diferencijalna (postmoderna) strategija mogla je politički da se uobliči bilo kao u isti mah *globalistička* ili kao *anti-globalistička.* Ali, budući da se globalizacija razmenskih odnosa pokazala kao homogenizujući ili totalizujući (neki bi, čak, rekli: totalitarizujući) proces, onda se simbioza sa postmodernim kretanjem pokazala kao moguća samo po cenu obezličenja razlike, one diferencijalne tendencije za koju nas je poststrukturalističko mišljenje naizgled ireverzibilno otvorilo. Tako shvaćen postmodernizam, koji je zapravo izam globalizacije, izgubio je svoju oštricu diferencijalnog mišljenja i postao je jedna homogenizujuća misao. Zato se i sam postmodernizam kao naziv pokazao danas kao prilično "nepodoban", jer, u osnovi, nije uspeo da reflektuje veliku opasnost s kojom se suočio, da postane podložan ideologiji razmenske homogenizacije.

Sve u svemu, očigledno je da mišljenju razlike treba danas, na neki

način, vratiti dostojanstvo. Šta to znači? Najpre, to da ono ne bi smelo da postane sluškinja bilo kakve hegemone tendencije. Štaviše, mišljenje razlike je ponajpre dužno da interveniše u polju svake stare ili novokomponovane identitarne, homogenizujuće tendencije. Nije reč o dijalektičkom obračunu, već o razuveravajućoj kritici i razdelotvorenju nečega što se uobličilo u hegemonu ideologiju vremena.

Neekvivalentna razmena

Strogo uzev, ne postoji ekvivalentna razmena. Takva razmena je samo idealna (ideološka?) apstrakcija koja se priželjkuje. Ona je, pravo govreći, moguća jedino kao – nemoguća. Naravno, proizvedene stvari postaju robe koje zadovljavu potrebe ljudi samo ako se razmenjuju. A razmena je, opet, ta (apstraktna) ekvivalentnost koje *nema*, koja se samo priželjkuje. U izvesnom smislu to je znao i sam Marks kada je tvrdio: „Jednakost različitih radova *toto coelo* (u svakom pogledu) može se sastojati samo u *apstrahovanju od njihove stvarne nejednakosti* (podvukao: M. B.), u svođenju na zajednički karakter koji imaju kao trošenje ljudske radne snage, kao ljudski rad uzet apstraktno“ (v. *Kapital*, odeljak: *Fetiški karakter robe i njegova tajna*). Dakle, u razmeni se uspostavlja izvesna apstraktna jedanakost koja, s jedne strane, odbacuje, negira svaku stvarnu nejednakost, razliku, drugost, a, s druge strane, pozitivno se temelji na radu koji se takođe shvata *apstraktno*, kao trošenje ljudske radne snage. Reč je o dvostrukom apstrahovanju, negativnom i pozitivnom, odnosno o apstrahovanju od nečega i za nešto.

Tako se pokazuje da je svaka „ekvivalentna“ (ekonomska) razmena utemeljena na apstrahovanju koje nadilazi konkretnu, diferenciranu stvarnost rada (proizvodnje) kao i stvarnost nikad (potpuno) ekvivalentne razmene. Eto, najzad, zašto se iza ekvivalentskih formi na kojima insistiraju ekonomisti kriju sadržinske razlike, neistovetnosti, protivurečnosti, a neki put čak i antagonizmi. Cilj ekonomskih jednačina je da sakriju to potiskivanje razlika, da ga proglase nebitnim i prividom, odnosno da iz same ekonomije, koja je pre svega diferencijalna praksa, istisnu rad razlika, a time i moguće slučajeve neravnoteže, odnosno krizu ravnoteže. Zato su ekonomisti oduvek hteli da od svoje struke stvore jedan potpuno koherentni skup (po mogućstvu: *sitemski* profilisanih) „jednačina“ ili, što se svodi na isto, da ustanove identitet ekonomskih procesa koji počivaju na razmeni.

Ukratko, oni su uvek hteli potpunu (filozofi bi rekli: logocentričku) izvesnost i koherentnost vlastitog diskursa.

Marks je i sam verovao da može da rekonstruiše Identitet ekonomskog procesa, tj. logiku procesa proširene reprodukcije. Ipak, za razliku od buržoaskih ekonomista on je bio uveren da taj Identitet, kao obeležje buržoasle ekonomije, sadrži u sebi značajnu pukotinu, jaz, rascep, odnosno da se taj sistem ekvivalencija razbija o jednu fundamentalnu neekvivalentnost (ili: protivurečnost) na kojoj čitav sistem počiva. Od te (utemeljujuće) *neekvivalentnosti* u sistemu ekvivalencija sam sistem, jednostavno, ne može da apstrahuje. Ali to znači da on u sebi ne može da uspostavi vlastitu logičku koherentnost. Reč je o razornoj protivurečnosti koja proizvlazi iz neekvivalentne razmene između rada i kapitala. Ta će razmena na kraju, u to čvrsto veruje Marks, da razori čitav sistem. To razaranje sistema on je nazvao *revolucijom*. Razlozi za revoluciju su jednostavni: kapital nadoknađuje samo vrednost radne snage, ne i rada, odnosno on manje daje nego što uzima i to je, onda, s jedne strane izvor ekspoloatacije, a s druge stalne pukotina u sistemu ekvivalencija, pukotina koja preti da razvali čitav sistem...

Pisac Kapitala, kao i mnogi njegovi sledbenici, verovao je u nužni slom kapitalističkog sistema, mada nije uspeo, bar ne na uverljiv način, da pokaže kako do njega dolazi. Ipak, on je bio uveren da će se neekvivalentna razmena između rada i kapitala u sistemu ekonomskih ekvivalencija pre ili kasnije (ili: kad se *produbi*) pokazati kao uzrok raspada čitavog sistema. Istorija je, međutim, pokazala da kapitalističke krize iako mogu biti veoma teške ipak same po sebi ne vode u potpuni slom ili nužnost revolucije. Revolucija je moguća samo ukoliko dolazi spolja, od subjektivnog faktora. Iskustvo s takvim revolucijama pokazalo je da destrukcija ekvivalentske razmene (kapitala, robe i novca) nužno vodi u proizvodnu iracionalnost, jer je time destruirana i svaka mera vrednosti. Pokazalo se da politički opšti ekvivalent ne može da nadomesti u (instrumentalnoj) racionalnosti ekonomski opšti ekvivalent.

U stvarnosti razmena se uspostavlja kao ekvivalencija samo tako što se ta jednakost postavlja kao idealni ili fetiški konstrukt *iznad stvarnosti*. Robni fetišizam je, ponajpre, fetišizam razmenskih jednačina. Marks je uviđao da se svaka opšta teorija vrednosti, pa onda i radna teorija vrednosti postavlja nužno kao apstrakcija *nad* apstrakcijama. Ali, njega apstrahovanje

od stvarne nejednakosti različitih radova teorijski zanima na dva različita načina. Prvo: onda kada je reč o eksploataciji, odnosno o činjenici da kapital plaća radniku manju vrednost nego što od njega dobija. Ta osnovna činjenica neekvivalentne razmene između rada/radnika i kapitala upisana je u samu (radnu) teoriju vrednosti. Pred tom činjenicom od svega drugog moguće je apstrahovati, jer, reklo bi se, izgleda manje važno, ako ne i nebitno. Samo, nije baš tako! Marks u razmenskim jednačinama ne vidi samo i samo prikrivanje činjenice o neekvivalentskoj razmeni između rada i kapitala nego i ništa manje značajnu činjenicu o robnom fetišizmu.

Šta je robni fetišizam? Rekli smo da je to fetišizam samih razmenskih ekvivalencija. U čemu se sastoji taj fetišizam? Najpre, on se sastoji u činjenici da „određen društveni odnos među samim ljudima uzima za njih fantazmagoričan oblik odnosa među stvarima“ (*isto*). To može da se formuliše i ovako: odnosi između subjekata poprimaju fantazmagorični oblik (ili: izgled) odnosa među objektima. Odmah se nameće pitanje: da li se to dešava i u prostoj robnoj razmeni, dakle, u razmeni u kojoj još nemamo eksploataciju, odnosno gde još ne postoji neekvivalentna razmena?

Da bismo razumeli ovu Marksovu formulu, moramo da se upitamo sledeće: šta za autora *Kapitala* znače *određeni društveni odnosi među samom ljudima*? Šta u tom kontekstu znači reč *društveni*? Bez sumnje, reč je o kvalitativno različitim, osobenim (individualno delatnim), ne-ekvivalentnim odnosima koji nastaju u zajednici ili društvu. Ti odnosi poprimaju fantazmagoričan ili fetiški oblik ekvivalentskih odnosa (između roba i novca). Dakle, robni fetišizam svedoči o izvornoj neekvivalentnosti razmenskih ekvivalencija. Ali za ljude, pa i ekonomiste, koji žive u svetu ekonomije ti fantazmagorični ekvivalentski odnosi predstavljaju jedinu stvarnost. „Time što u procesu razmene (ljudi: M. B.) izjednačuju svoje raznovrsne proizvode jedan s drugim kao vrednosti, izjednačuju oni i svoje različite radove jedne s drugima kao ljudski rad. Oni to ne znaju, ali čine to“ (*isto*). Dakle, ljudi ne znajući šta čine, ipak to čine, čine da njihovi različiti, neekvivalentni odnosi u izvesnom izokretanju ili zamenjivanju (izvesnom *quid pro quo*, rekao bi Marks) postanju *ekvivalencije*.

Sada se postavlja pitanje: da li je moguće od ovih fantazmagoričnih ekvivalencija unutar kojih ljudi žive stvoriti jedan potpuno koherentni ekonomski sistem? Marks bi, svakako, i s pravom, bio protivnik te ideje. Štaviše, on je na istom mestu (odeljak o *fetišizmu*, u *Kapitalu*) bio spreman

da tvrdi: „vrednosti ne piše na čelu šta je. Baš naprotiv, vrednost pretvara svaki proizvod rada u društveni jeroglif. Docnije pokušavaju ljudi da odgonetnu smisao jeroglifa, da proniknu tajnu svog vlastitog društvenog proizvoda; jer određenje upotrebnih vrednosti kao vrednosti isto je tako njihov društveni proizvod kao i jezik.“ Na ovom mestu je sasvim razložno pitanje: da li *iko* (uključujući tu i teoretičara, ekonomistu, kritičara, filozofa) može da pronikne u tajnu izokrenute, fantazmagorične i fetišizovane stvarnosti koja operiše u robnoj, odnosno kapitalističkoj proizvodnji?

Marks je mislio da je moguć poredak koji bi vratio tu izokrenutu ekvivalemntnost kapitalističke ekonomije u neko neizokrenuto, adekvatno, emancipovano, ljudsko ili društveno stanje. Međutim, ako je u prirodi robne razmene to da ona ima fetiški karakter, onda bi takav poredak morao i samu robnu razmanu da eliminiše. Pa ako se odbaci robna razmena, s njom se odbacuje i ekvivalencija koju ona uspostavlja. Pri tom, ekvivalentnost u razmeni ima značenje jednake, pravedne razmene, u smislu da se dve iste količine vrednosti razmenjuju jedna za drugu i da, prema tome, u toj razmeni niko nije oštećen. No, ako se odbaci robna/ekvivalentska razmena, kako onda osigurati to da novi nefetišizovani, nerobni oblik razmene bude *pravedan*? Marks nije dao odgovor na to pitanje. On, takođe, nije odgovorio na pitanje: kako je moguća razmena, a da nije ekvivalentska? I zatim, ako je, ipak, neophodno da ona bude ekvivalentska (ili: pravedna): kako je onda moguće da takva razmena ne bude robna?

Novac je posrednik razmene. Da li je moguća razmena bez ovog posrednika? Možda, s nekim drugim posrednikom? A možda čak i bez posrednika? Pitanja nisu jednostavna, jer tu je reč o *ulogu*. Ulogu koji definiše karakter razmene *različitih* vrednosti stvorenih u društvu. Jedno je sigurno, bez razmene društvo je nezamislivo. Ali, najviši istorijski oblik razmene, dakle, robna razmena svakako nije „savršena“ stvar. Pomoću nje se oblikuje jedna realnost koju Marks osuđuje. Da li s pravom ili ne? Šta znači osuda ako ne može da se ponudi iole valjano *alternativno* rešenje? Teorija robnog (ekvivalentskog) fetišizma nema *nužne* veze s teorijom eksploatacije, tj. neekvivalentne razmene između rada i kapitala. Njihova jedina veza se sastoji u tome što fetišizam ekvivalentne razmene *prikriva* neekvivalentnu razmenu koju imamo unutar eksploatacije. Komunistički teoretičari su s tog razloga smatrali da su dužni da bace anatemu na svaki oblik robne razmene. Ali u robnoj razmeni kao takvoj još uvek nema nikakve eksploatacije. Tek

kada se u procesu proizvodnje uspostavlja razmena radne snage (tj. rada) i kapitala, gde ovaj poslednji daje manje nego što dobija, jer plaća radnu snagu, a ne njen proizvod, tu se robni fetišizam pojavljuje kao instrument *prikrivanja neekvivalentne razmene*. Međutim, robni fetišizam nije *kriv* za tu neekvivalentnost. Jer, naprosto, on nije njen *uzrok*.

Da li je neekvivalentna razmena između rada i kapitala naprosto eksploatacija? Ili je to, pre, neophodan istorijski oblik koji omogućuje rast proizvodnih snaga? Ako bi se držali terminologije koja nam kaže da je eksploatacija uvek neka vrsta neekvivalentne razmene, onda bi se moglo reći da ni sama *radna snaga*, kao specifična *roba*, u procesu razmene nije eksploatisana, jer ona dobija onoliko koliko je potrebno da bude reprodukovana, da se sutra pojavi na svom radnom mestu. Dalje, po toj logici, reklo bi se da je eksploatisan *rad* koji radna snaga obavlja i koji proizvodi (otuđeni) višak vrednosti. Ipak, ta analiza je pogrešna. Naime, eksploatacija postoji onda kada se radna snaga prodaje (kapitalisti, državi itd.) ispod svoje vrednosti. Ali kako je to moguće? To je, bez sumnje, moguće zato što, zapravo, i ne postoji ekvivalentna, pravedna nadoknada (nadnica) za radnu snagu. Ona ne postoji ni sa stanovišta radnika, ni sa stanivišta kapitaliste. Radna snaga nikad nije plaćen „kako treba“, naprosto zato što tog „kako treba“, tj. same ekvivalencije (bez izvesnog apstrahovanja) u tom odnosu, jednostavno – nema. Radnik je uvek plaćen ili premalo ili previše, što, naravno, zavisi od tačke gledišta.

Sa stanovišta kapitala najkorisnije bi bilo da se radna snaga uopšte ni ne plaća, naravno, uvek kad bi to bilo moguće. Sa stanovišta radnika najkorisnije bi bilo da se kapitalu ne da ni najmanji delić radom stvorene vrednosti... Nevolja je što, u tom slučaju, kapital ne bi imao razloga da postoji. Po Marksu, upotrebna vrednost radne snage (radnika), dakle sam *rad* ima sposobnost da stvara *višak vrednosti*, tj. vrednost koja prevazilazi samu vrednost robe koja se zove *radna snaga*. Ova neekvivalentnost je pokretač ne samo kapitalističke proizvodnje nego i svake proizvodnje koja cilja na *rast*. Ona stvara *višak* vrednosti ili (pozitivnu) *razliku* u vrednosti. Ovde je više nego očigledno da taj višak *nije nikakva greška same robne razmene*. Nije robna razmena *kriva* što neekvivalentna razmena stvara višak vrednosti. Zato je zamisao društva *bez* robne razmene u stvari zamisao nepravednog društva, društva voluntarističke, redistributivne, politički i ideološki vođene razmene.

Svuda gde imamo rast imaćemo i neekvivalentnu razmenu koja podrazumeva ulaganje u taj rast. Jedno društvo koje želi da bude pravedno mora da (ideološki, politički, kulturno) prizna da u njemu osnovne poluge razvoja počivaju na neekvivalentnoj razmeni, odnosno na izvesnoj *nepravdi*. U tom smislu, „pravedno" društvo može biti samo ono koje priznaje da u njemu pravde nema dovoljno i da je možda nikad neće ni biti. Takvo društvo mora biti društvo elementarne solidarnosti, tj. društvo koje je oruđem vlastite kritike spremno da koriguje sve one oblike razmenskih odnosa koji se ipak daju korigovati. Savremeni kapitalizam (kao, naravno, ni komunizam) ne nudi jedno takvo društvo. Pre bi se reklo da je on *bezdušan*. Jer, kako možemo nazvati pravednim taj *laisser faire* poredak koji se guši u hiper profitima, osiguranim u Trećem svetu i u luksuzu koji se rasipa „kod kuće", dok milioni dece u tom istom svetu, na tzv. *slobodnom svetskom tržištu*, godišnje umire od nedostatka hrane, čiste vode i lekova?

Evo kako tu situaciju statistički opisuje Džon Ralston Sol:

»Postoje zapanjujuće statistike Trećeg sveta. Dve stotine miliona dece između 4. i 14. godina predstvljaju radnu snagu. Verovatni životni vek u Centralnoj Africi je 43. godine i opada i dalje. Jedna trećina dece u svetu je neuhranjena. Trideset posto radne snage je nezaposleno. Dužnička kriza Trećeg sveta nije olakšana. Cifra sada iznosi nekih 1,5. biliona dolara.« Da li je to stanje sastavni dao globalnog sistema ekvivalentne, pravedne razmena?

Reći da jeste to što jeste

Uzmimo da jedan filozof, naučnik, ideolog ili čovek svakodnevice tvrdi nešto; i poslušavši tu tvrdnju mi kažemo: *da, to je istina*; da li uopšte imamo pravo da nešto tako kažemo? Naravno, takvo pravo (ako je to pravo), u načelu, niko nam ne može oduzeti. Naprosto, mi imamo pravo da kažemo: *to je istina*. Ipak, ostaje pitanje: kakvo je to pravo koje nam dopušta da kažemo kako imamo pravo da svedočimo o istinitosti nekih tvrđenja? Najzad, da li je to uopšte *pravo*? Kako istina treba da izgleda da bismo mi imali pravo da kažemo: *to je istina*. Kako mi možemo da znamo da je istinita nečija tvrdnja koja glasi: *to je istina*? S jedne strane imamo znanje, s druge potvrđivanje činjenice (da je *to* istina). Niko nema pravo da tvrdi *to je istina* ako prethodno ne zna da je to tako i, s druge strane, ako to naprosto nije tako. Dakle, mi imamo pravo na istinu (da tvrdimo da je nešto istina) onda

kada je ona faktički i epistemički potpuno izvesna (puzdana, zauzdana). Ali, kada je neka istina faktički i epistemički potpun izvesna? Čini se – nikad! To je, naravno, mala teškoća koja, međutim, nimalo ne sprečava filozofe, naučnike, ljude zdravog razuma ili bilo koga da izjavi: *da, da, to je istina*.

Pošto je, dakle, tvrdnja – *da, to je istina* – u našim diskursima takoreći svudprisutna, da li iz toga sledi da je ona sasvim normalna, deskriptivna, faktički data? U tom slučaju ona bi bila samo stvar verovanja. Dovoljno je da neko veruje da je *to* istina i *to* je onda (njegova ili njihova) istina. Ali postoji i druga mogućnost, da istina ipak bude normativna, odnosno na neki način pravno profilisana. U tom slučaju, pored činjenice da se pomenuti iskaz često na raznim mestima upotrebljava, u njemu samom imamo ugrađeno pravo da se on upotrebi, takav kakav je. Drugim rečima, nešto je istina ako se s pravom ili s odgovarajućim razlozima tvrdi da je to istina. Tu onda imamo, dakle, dve koncepcije istine. Po prvoj istina je stvar verovanja, po drugoj stvar dobrih razloga. To su koncepcije od kojih je ova poslednja u filozofiji vekovima vladala, dok se ova prva smatrala nedovoljnom, proizvoljnom ili doksatičnom. Stvari su se, u tom pogledu, danas donekle promenile, ako ne i preokrenule.

Nas u ovom trenutku zanima *odnos* deskriptivnog i normativnog u mogućim upotrebama iskaza: *to je istina*. Možda je samo pitanje – da li je istina normativan ili deskriptivan problem – naprosto, pogrešno. Jer, ako bi se svako od ta dva stanovišta posmatralo izolovano to bi vodilo u teškoće. Recimo, deskripcija ne može skroz da izbriše iz sebe jedan normativni momenat, ne samo zato što tvrdeći – *da, to je sitina* – neko može i namerno da laže; i ne samo zato što bi razobručena upotreba te tvrdnje mogla da u sebi nataloži kontradiktorne priče; već i zato što bi se takva, bezrezervna upotreba zalagala, u stvari, za epistemičku proizvoljnost u kojoj bi reč istina izgubila i najminimalnije jedinstveno, zajedničko značenje.

Pred ovakvim prigovorima, i dalje se držati opisne teze vodilo bi izvesnoj grešci. Jer, opis kakve potvrdne reči o istini jesu, kada i kako se upotrebljavaju, sugeriše odgovor na pitanje kako one treba da izgledaju. Deskripcija ono što jeste ili to što jeste preporučuje kao normu ili ga radikalno diskvalifikuje. U ovom poslednjem slučaju (diskvalifikacije) tvrdnja o istini ne bi ni postojala kao ozbiljna tvrdnja. Ipak, i normativizam ima svojih teškoća. Naime, norma koja nam kaže kakva istina treba da bude da bi mogla da se bez problema tvrdi, ukoliko ni na koji način nema dodir sa

praksom-izricanja istine rizikuje da bude prazna i jalova norma, lišena živog sadržaja. Jedno *treba da* istine čije izricanje nikad ne dostiže fakticitet takvo je shvatanje istine koje, jednostavno, nema uporište u praktičnom iskustvu.

Tvrditi, kao što to čini Aristotel, da istinu imamo onda kad se kaže *da jeste ono što jeste* to je u isti mah i opisna i normativna priča. Čini se da je takva tvrdnja elementarna (mada u mnogim slučajevima nije dovoljna), jer tvrditi nešto suprotno tome ni pod razno ne bi moglo da upadne u shemu govora o istini. Ali, šta je tu elementarno? Reći *da jeste ono što jeste*, dva su momenta (*da* i *jeste*) koji se u priči o istini ne mogu izbeći. Naravno, istina ne može da se svede na ovaj elementarni oblik, ali može se reći da svaka istina, ma koliko bila složena, sadrži u sebi i ovaj (aristotelovski) momenat kao uslov bez koga ona ne bi bila no što jeste. To je minimum izvesne korespondencije između tvrdnje i onoga što se tom tvrdnjom tvrdi (da jeste).

Reći da jeste nešto što jeste nužno je istina, a reći da jeste nešto što nije takođe je nužno neistina. Ali, potvrdna istina nije samo opisna, tj. opis izvesnih potvrđivanja, kakva god da su ona, to je, naime, istina koja je s pravom porvtđena, dakle, ona je implicitno ili eksplicitno osvedočena kao onakva kakva i treba da bude. Istina da bi bila istina *treba da* bude opisna, činjenična ili faktična. Istina živi svoj ambivalentni desktiptivno-normativni život, ali s njime i umire da bi svoje mesto prepustila drugoj istini.

Izvanideološka kritika ideologije

Ideologija voli da se skriva, a da to nije preterano reći potvrđuje nam brzi pogled na razne istorijske likove *kritike ideologije*. Često je kritika ideologije i sama zapadala u ideologiju, u kontraideologiju! Zato je instruktivan pogled na promašaje koje je kritika ideologije proizvodila u samoj sebi i u praktičnom polju u kome je imala uticaja. To je često i, naravno, ne uvek situacija slična onoj u kojoj lopov bežeći viće "drž'te lopova"! Pri tom je lopov po pravilu svestan svog lopovluka, dok je ideologija, odnosno, u ovom slučaju "kritika" ideologije sklona samoobmanjivanju. Ideologija se skriva u samoj ideološkoj kritici ideologije. Nije li, onda, moguće govoriti o ideološkom zavođenju koje vrši kritika ideologije, gde zavodnik u isti mah zavodi i samoga sebe? Zaista, možda ideologija iz ovog kruga zavođenja, ni jednim sredstvom, pa ni samom kritikom, ne može da iskorači? Možda ni jedna epistemološka

operacija nema tu moć da iz ove procedure ideološkog kruženja i zavođenja na definitivan način iskorači?

U jednom razgovoru Žak Derida je tvrdio da je sumnjičav prema pojmu "ideologije", pošto je taj pojam, po njegovom uverenju, preopterećen metafizičkim pretpostavkama koje treba dekonstruisati. U okviru *kritike ideologije*, kakva je ona prvobitno bila data kod Marksa, a zatim i kod njegovih nastavljača, ova dekonstrukcija, jednostavno – nije konsekventno obavljena. Zato je, po Deridi, dekonstrukcija, između ostalog, pozni pokušaj da se pomogne *kritici ideologije* (uključujući tu i motive *marksizma*), s ciljem da ova (kritika) dekonstruiše vlastite metafizičke pretpostavke, da izigra svoju ulogu zavođenja i zavodnika... U tom slučaju, dekonstrukcija bi ujedno bila gest kojim može da se kritički dešifruje svako, "levo" ili "desno", ideološko prikrivanje, to jest *krivotvorenje* drugog ili n-tog stupnja.

Ali, tu se sada postavlja pitanje: da li postoji ta bezbedna instanca s koje je kritičko dešifrovanje ideologije uopšte moguće? I da li je takva instanca uopšte moguća. Najlakše je reči: da, takva instanca postoji i nju, zapravo, možemo da nazovemo – *istina*. Međutim, takvim odgovorom savremeni epistemolozi ne bi bili zadovoljni, ako ni zbog čega drugog, onda zato što bi ga smatrali nepotpunim. Kakvo je to privilegovano područije u kojem prebiva *istina*? Nije li svako takvo područije već odavno uzdrmano? Luj Altiser u svom čuvenom spisu *Ideologija i državni ideološki aparati* bezrezervno tvrdi da je jedina takva izvanideološka instanca, u stvari, nauka. Nauka ne proziva nikakve subjekte, kao što to čini ideologija, i zato je ona jedna čista, po sebi data instanca s koje je jedino moguća kritika ideologije. Ipak, nije jasno koliko se ta supozicija nauke kao čiste, vanideološke instance svodi na dogmu, na isti onaj način na koji su se i tradicionalne metafizike temeljile na izvesnim načelima koja mirne duše mogu da se izjednače sa dogmama.

Očigledno, jedna kritika ideologije koja ne bi sebi dopuštala komociju da se zasniva na dogmatskim, metafizičkim ili ideološkim pretpostavkama morala bi, ujedno, da izbegne ideju o čistoj, nepatvorenoj instanci s koje bi takva kritika bila pokretana ili, što se svodi na isto, morala bi da izbegne koncept *istine*, ukoliko je dat, u nekom privilegovanom polju, kao sasvim bezbedno merilo. Da li je takva kritike uopšte i moguća? Ako jeste, onda da su njoj najpribližnije neke ideje dekonstrukcije.

Novo-kao-uvek

Već negde na vrhuncu krize modernih strategija, profilisalo se verovanje da onog izvornog i uzornog zapravo ni nema, te da je, stoga, neophodan temeljni raskid s teorijom reprezentacije. Umesto toga, na presto se popeo jedan bezobalni koncept *izvornog kao novog*, kao nečeg što nastaje (izvire) iz ničega (*ex nihilo*). Novo je novo samo ako je radikalno novo i ako, prema tome, nema uzora. Njegova prezentacija *nije* reprezentacija. Taj raskid je, bez sumnje, povukao za sobom i zahtev za oštrom deobom između *starog* i *novog*. Na kraju samog procesa stiglo se do zaključka: ako pojam *originalnog* ima još ikakvog smisla, on ga ima samo unutar izvesne radikalizacije pojma *novog*. Po tom shvatanju, računa se samo ono prvo, te, prema tome, u umetnosti imamo ili permanentnu inovaciju ili nemamo ništa. Nama je ostavljeno da se upitamo: da li je to rešena zagonetka *originalnog* u umetnosti? U tako nešto je teško poverovati. Čini se da radikalna teorija inovacije, teorija novog-novcatog, samo još produbljuje krizu modernog koncepta originalnosti. Savremena (posle-moderna) umetnost i dalje baštini tu krizu, iako su očigledni i drugačiji smerovi, oni koji odbacuju svođenje originalnog (izvornog) na novo, pa i novo-novcato.

Pogledajmo, još jednom, ovaj neobični pojam *originalnog* (od lat. *origo* - poreklo, iskon; *originalis* – prvobitni, izvorni, iskonski). Čisto jezički uzev, originalno je ono što prethodi svemu i, eventualno, služi kao osnov (uzor, obrazac, veliki primer) za oponašanje, imitiranje, kopiranje ili pak za više, složenije oblike reprezentacije. Izvorno je u tesnoj vezi sa ponavljanjem, jer to što je prvo i uzorno ne bi (kao takvo) bilo moguće bez niza koji sledi... Zato je originalnost nužno nešto što nam nudi model za vrednovanje i objašnjenje naših „dobrih“ i „loših“ ponavljanja.

Pa ipak, u visokoj modernosti originalnost se sve više konstituisala kao distanciranje od svakog uzora, bilo da je on transcendentan (recimo: priroda) ili transcendentalan (recimo: likovna priroda). To distanciranje od uzora je na pradoksalan način ustanovilo novi uzor: *uzor samog distanciranja*. Tako se uspostavio, kao privilegovan, zahtev za permanentnim distanciranjem, odbijanjem, inovacijom, za *novim koje se ne zaustavlja*. Ovaj zahtev u mnogome i danas važi kao privilegovano merilo za upotrebu reči *originalno*. Originalno je nešto uzorno-novo ili nije ništa. Iza toga se, ipak, krio mali problem: sve što je novo nije i originalno. Izgleda da

je originalno samo ono novo koje istiskuje i nadomešta stare predstave o originalnom/izvornom. Ali, na taj način se pokazalo da originalno/izvorno nije ukinuto (kao projekt), već da je još jednom promenilo mesto... Ono sada postaje *prazno mesto* novog.

Naravno, *prazno mesto* je mesto kojeg nema, *u-topija*. U njemu se zahtev za originalnim izjednačuje sa zahtevom za inovacijom-po-svaku-cenu. Makar to vodilo pukim dosetkama i trikovima. Ali, svođenjem originalnog na bezrezervnu inovaciju, dobija se jedno ponavljanje, obrazac za imitiranje, podražavanje, kopiranje, odnosno dobijalo se *novo-kao-uvek*, novo shvaćeno kao uzor, kao ono prvobitno ili prvo: ništa iz kojeg nastaje sve... Unutar logike *novog-kao-uvek* ne samo slika nego svaki umetnički izraz nužno gubi merila estetskog vrednovanja. Likovni kritičar već time postaje izlišan. Mada je radikalna inovacija *izum* pozne modernosti i mada se moderni (i u mnogome još važeći) pojam *originalnog*, takoreći, urušio u teoriji radikalne inivacije, ipak, najugroženiji danas više nije slikarski prostor. Ma koliko to delovalo paradoksalno, slikarski prostor je ionako prenaseljen, pretrpan, kolonizovan, tako da su u njemu *vredne* inovacije, sada, teško dostižne... zato urušavanje pojma originalnog ukoliko se on svodi na *radikalnu inivaciju* ne pogađa toliko samu situaciju slikarstva koliko pogađa situaciju *arta* generalno uzev i, naravno, pre svega brojne raspršene umetničke pojave koje su već iskoračile iz slike.

Verovatno najvažniji, najhitniji zadatak savremene umetnosti ne sastoji se u uništenju, već u (ničeanskom) *prevrednovanju* tod starog (kako klasičnog tako i modernog) koncepta *izvornog-predstavljanja* ukoliko on danas vrhuni u ideji radikalne inovacije. Novog-kao-uvek. Neophodno je, dakle, prevrednovanje tog koncepta koji je, doduše, mrtav, ali se, još uvek, nadvija nad umetnošću. Pri tom, nije reč o tome da se, naprosto, ukine novo/inovacija, kao uostalom ni da se zauvek izbriše pojam *izvornog*/*provobitnog*. Reč je o tome da se *originalnom* ili, što se svodi na isto, napetoj opoziciji između novog i izvornog nađe *novi početak*, *novo nesupstancijalno središte*. To središte bi na nužan način bilo obeleženo paradoksom: ono bi pre svedočilo o odsustvu središta nego o tvrdom, čvrstom središtu; svedočilo bi, pre, o rasredištenju izvornog nego o njegovom formalnom ili materijalnom usredištenju. Na pitanje o središtu, inovacija ima tu privilegiju da može da nam kaže: ja sam već drugde, u drugom. Umetnosti je danas, više nego ikad, potrebno merilo

izvornog/novog koje bi, u isti mah, bilo i merilo uraznoličenja, diverzifikacije.

IV Svet kao fatalna greška

Hegemona tendencija – Obmana u službi istine – Briga za dekonstrukciju – Nova generacija ljubitelja etnonacionalizma – Izdaja umetnosti – Smrtonosna dijalektika – Odgovorna intervencija – Let iznad razlike – Transgresivnost umetnosti – Izgubljeni moral – Diferencijalno upućivanje – Ancestralna prošlost – Probuđena umetnost – Odgođena demokratija – Rascep u pojmu istine – Destrukcija slike sveta – Odrediti nacionalnost – Istina koja je istinita u svim mogućim svetovima – Interferentna ekonomija predstavljanja – Opšti ekvivalent – Utvara neizrecivog – Svet kao fatalna greška

Hegemona tendencija

U knjizi Ljubomira Tadića *Nauka o politici* tvrdi se da "liberalizam posle drugog svetskog rata stupa u svoju *treću fazu*, fazu *neoloberalizma*" (Bgd. 1988). Neoliberalizam se, u prvi mah, pojavljuje kao kritika "'totalitarističkih diktatura' dvadesetog veka (fašističkih i komunističkih)". To je tendencija u kojoj se neoliberalizam ideološki suprotstavlja ulozi komunizma u svetu, u razdoblju hladnog rata. Tek sa Margaret Tačer, Ronaldom Reganom i, najzad, sa padom Berlinskog zida neoliberalizam je postao hegemono strateško obeležje liberalne prakse u svetu.

Da li se može reći da hegemoni poredak sveta u kojem danas živimo, bilo kako da ga nazovemo: "liberalni", "liberalno-kapitalistički", "neoliberalni" ili "liberalno-demokratski", jednostavno – nema alternativu? Da li je to tendencija bez alternative? I da li uopšte bilo kakava hegemonija može biti praksa bez alternative? Drugim rečima, da li je aktuelna hegemonija (od grč. *hegemonia* – upravljanje, vođenje, zapovedanje, nadmoćnost) neoliberalnog poretka potpuno prirodna ili pravedna Stvar, naprosto zato što taj poredak u ovom trenutku, naprosto – nema alternativu?

Olakšavajuća okolnost za takvo uverenje može se naći u tome da danas postoji golema pometnja i zbunjenost u vrednovanjima činjenica života i istorije. Oseća se, naime, veliko nezadovoljstvo onim što jeste, ali postoji i široko rasprostranjeno oklevanje u definisanju mogućih alternativa, naročito zato što nam one izgledaju ili neugledne, ništavne ili suviše krupne, "holističke", a mi smo se holizma, kao i totalizujućih pretenzija moderne bezrezervno odrekli. Kako onda izaći na kraj sa (neo) liberalnom hegemonijom, ako svaki kritički pokušaj ostaje prekratak, ako on unapred "nema pravo" da bude bilo šta drugo od onoga što jeste, budući da se uvek, pre ili kasinje, suočava s hegemonijom koja "nema alternativu", ili koja, sopstvenim sredstvima Moći, nikakvu alternativu ne dopušta?

Ako svet, takav kakav jeste, nema ni spoljašnju ni unutrašnju alternativu, to bi značilo da mi, šta god da se u njemu desi, moramo to da posmatramo s optimizmom, Naravno, možemo krenuti u pogrešnom pravcu, ali sve greške i skretanja će se, milom ili silom, ispraviti, jer sam svet u onome što je bitno u njemu, naprosto, nema alternativu. Međutim, prosvetiteljski i liberalni filozof Volter je već u *Kandidu* ismevao takvo optimistično viđenje sveta: "Oni koji su tvrdili da je sve dobro rakli su glupost: trebalo je reći da sve ne mož' biti bolje". Preporuka Volterova je, u stvari, da se uradi ono što je moguće i dostupno (ili: "da obrađujemo svoj vrt"), a ne da fantaziramo o najboljem od svih svetova.

Pa ipak, priča o tome da je dati, globalni, pa i regionalni (samo ukoliko je umrežen u globalni) poredak najbolji od svih mogućih, da je savršeno na-svom-mestu, i danas je ideološka fantazma sve više podložna podsmevanju. Ali nije uvek lako smejati se pred činjenicom da današnje fantazme zastupaju hegemonu ideologiju i Moć sveta.

Nije reč o tome da se, borbenim sredatvima, izvrši destrukcija takvih fantazmi, koje su, u isti mah, oličenje dominacije, već je, pre, reć o tome da

se izvrši njihova dekonstrukcija. Za tu operaciju svakako je neophodna izvesna kritika ideologije koja se, kako bi rekao Volter, podsmeva „najboljem od svih svetova“. To jeste: kapitalizmu kao nedodirljivoj, svetoj kravi. Danas, zahvaljujući upravo neoliberalizmu, ova sveta krava postaje intrinsična, totalizujuća strategija razmenski (tržišno) profilisanog života i njegove neprikosnovene, hegemone ideologije. Šta tu dekonstrukcija (ili: kritika) može da učini?

Pogledajmo kako tu stvar vidi Žak Derida u *Odmetničkim državama*: „Državno-nacionalna suverenost i sama može, u određenim kontekstima, da postane neizbežni bedem protiv neke međunarodne moći, protiv određene ideološke, religiozne ili kapitalističke, odnosno jezičke hegemonije koja bi, pod pokrivačem liberalizma odnosno univerzalizma, i dalje predstavljala, u svetu koji bi bio samo tržište, naoružanu racionalizaciju partikularnih interesa. Još jednom, u svaki put singularnim kontekstima, tu gde poštovanja dostojna pažnja koja se mora ukazati singularnosti nije relativistička, nego se može univerzalizovati i racionalna je, odgovrnost bi se sastojala u tome da se ipak orijentišemo a da ne znamo *determinantu* pravila. Biti odgovoran, sačuvati razlog/um, značilo bi izumeti maksime transakcije kako bi se odlučilo između dva takođe racionalna i univerzalna, ali protivrečna, zahteva uma kao i njegovih prosvetljenja.“ (Bgd. 2007, str. 180-181).

Ako ova Deridina misao može da se rezimira u svojoj srži, onda bi se, verovatno, moglo reći da njen autor u vlastitom konceptu dekonstrukcije odlučujućim vidi koncept odgovornosti koja nije ničim, nikakvim meta-diskursom unapred determinisan. Životu je potrebna neuniformisana odgovornost, potrebno je vratiti mu etiku ili moral bez ideološkog i religijskog fundamentalizma. Pitanje je, samo, u kojoj meri je um i, dakle, filozofija u stanju da se u uslovima hegemonog ideološkog zastrašivanja odvaži na tu vrstu, ničim unapred zaštićene odgovornosti. Ako filozof danas nije u stanju da nađe put do te umne odgovornosti, hoće li, u okružujućem bezumlju, i sama njegova egzistencija naprosto biti izlišna?!

Obmana u službi istine

Hegel odbacuje prirodno lepo kao nešto što je inferiorno u odnosu na umetnost, te iz tog razloga on estetiku shvata samo kao *filozofiju umetnosti*. Umetnički lepo ne samo što učestvuje u duhu koji „jeste ono što je istinito“

– a to je, takođe, platovsko određenje, s tim što kod Platona umesto duha imamo ideju: ideja *jeste* u sebi samoj ono što je istinito – nego je i njime *proizvedeno*. Ipak, ovde je očigledna i razlika između Hegelovog optimizma i platonovog pesimizma. Naime, Platon koji je bio sklon „platonskom" idealizmu, bio je sasvim realan kada je u pitanju sama realnost i umetnička praksa u njoj. Po tom filozofu, praksa je nespojiva s duhom/idejama koje *jesu ono što je istinito*. Zato se umetnici umesto istinom bave *simulacijama* i *simulakrumima* (termini su Platonovi). Platon je zbog toga žalio, dok se, danas, filozofije virtuelne realnosti tome raduju.

Ali, otkud Hegelu-optimisti taj optimizam po kojem umetnost može da se otrgne od privida, senki i simulacija i da učestvuje u visokim zahtevima duha? Kako umetnost uspeva da u duhu nađe sa sebe mesto *pored* tih tako ozbiljnih stvari kao što su religija i filozofija? Ili, još bolje: kako umetnost uspeva da nađe mesto dostojno nje same, ako je ona uvek i nužno uronjena u onaj „neozbiljni", čulni element, koji je, nužno, element obmane i privida?

Hegel je, bez sumnje, imao u vidu tu primedbu i on je smatrao da bi ona bila na mestu kad bi obmana i privid *predstavljali nešto što ne treba da postoji*. Očigledno, to bi bila pomalo naivna, platonovska pozicija. Ali, nije li ta pozicija dve hiljade godina, a možda i više od toga, bila potpuno *samorazumljiva* pozicija u evropskoj kulturi? A onda se javlja Hegel koji tvrdi nešto značajno drugačije, ako ne i suprotno. Naime, on tvrdi da je sam privid „za suštinu suštastven", jer „istina ne bi postojala kada se ne bi privi đala i pojavljivala, kada ne bi bila jedna i ista, kako *po sebi* tako i za duh uopšte" (*Estetika*, I, Bgd., 1975. god. str. 9). Istina se, dakle, pojavljuje kroz privid; ona mora da prođe fazu obmane i privida, simulacije i simulakruma, utvarnog i sablasnog, da bi uopšte i stigla do same sebe. To, naravno, važi i za umetnost ili umetničku istinu.

Dakle, istina ima tu čudnu osobinu da se pojavljuje kroz umetničku simulaciju i simulakrume, ali se ipak pojavljuje kao nešto što je istovetno sa sobom ili, kako je Hegel voleo da kaže, kao dato po sebi i za sebe. „U poređenju sa prividom čulne neposredne egzistencije i sa prividom istorije privid u umetnosti ima to preimućstvo što je takav da sam sobom ukazuje na nešto, i što kao takav ukazuje na nešto duhovno, što pomoću njega treba da dospe do predstave." Dakle, umetnički privid je odstupanje od istine da bi se na nekom drugom stupnju ili u nekom kružnom kretanju istini ipak bolje

pristupilo. Zato umetnost ne nudi celu istinu, ali nudi jedan njen „stupanj“ ili „krug“. I ona to nudi u formi čulnog, artističkog predstavljanja/predstave. Ili, što se svodi na isto – slike.

Neobično je to da Hegelov optimizam u pogledu mogućnosti da umetnost učestvuje u istini ima granicu i to ne samo u tome što umetnost, po njemu, na ograničen način učestvuje u istini (odnosno: samo na nekom stupnju ili u nekom krugu), već i zato što je ona to učešće u istini već obavila, arhivirala, muzealizovala. Drugim rečima, ona je bila stvar prošlosti i više nije stvar sadašnjosti (onoj sadašnjosti u kojoj Hegel piše svoju *Estetiku*). Otuda sledi čuvena Hegelova izjava po kojoj umetnost „u pogledu svoje najviše namene, jeste, ostaje za nas nešto što pripada prošlosti“. Autor tih reči nam je, u stvari, otkrio tajnu svakog progresizma: on pre ili kasnije mora da se završi, da posrne, da padne u prošlost. Zato progresizam zamišljen kao kretanje u beskonačnost, bar u umetnosti, deluje, pre, kao tantalovska muka, nego kao obećanje zadovoljenja.

Iako se istina ne manifestuje samo kroz religiju i filozofiju nego i kroz umetnost, onda, kada ta tri upućivanja na istinu stignu na kraj svog dijalektičkog puta, tada će ostati samo još dovršeni Apsolut pred kojim je živa, stvarna umentost gurnuta u beznačajnost. I zaista, izvesni istorijski eksperimenti su nam zorno pokazali da u političkim uslovima jedne i iste istine ili jednoumlja mesta za umetnost više – nema. Naša sadašnjost, kaže Hegel u svom trenutku, nije povoljna za umetnost. Ali to, po njemu, nije trenutno nego trajno stanje. Umetnost je, naprosto, izgubila „pravu istinitost i pravi život, i više je prenesena u naše *predstavljanje*, a da bi u stvarnosti zadržala svoju raniju neophodnost i u njoj zauzimala svoje uzvišenije mesto“. Dakle, umetnost je u Hegelovom vremenu izgubila svoju živu/čulnu funkciju predstavljanja, da bi postala predmet pojmovnog, filozofskog promišljenja koje „ceni“ njenu ulogu u prošlosti.

Naravno da umetnici nisu bili impresionirani ovim apokaliptički intoniranim ikonoklazmom. Kao što nisu bili impresionirani ni Platonovom osudom umetnosti kao simulacije i simulakruma. Ipak, Platon je na neki način bio pošteniji. Jer njegova osuda nije bila pritvorna. Hegel je bio mnogo lukaviji i narcisoidan. Po njemu umetnička obmana ili simulacija ima moć predstavljanja koja dovodi do Istine, ali Istine kojoj umetnost nikada ne pristupa do kraja, jer krajnjoj, apsolutnoj Istini umetnost, zapravo, nije ni potrebna. Ipak, stvarni rezultat ove operacije bio je to da ni samoj

(modernoj) umetnost više nije bila potrebna estetika, odnosno filozofija umetnosti, a to znači, ni Hegel. Artističko predstavljanje ubrzo je izgubilo afinitet za Istinu i najzad za bilo kakvo *izvan*, za svaku *predmetnost*. Ironični obrt bio je u tome što je ova navodno „mrtva" umetnost, ta „stvar prošlosti", nastavila i dalje da živi, ne u arhivana i muzejima nega na mestima sopstvenog stvaranja, ali zato je hegelovska Istina postala za misao koja misli umetnost – mrtva. S njom je okončano bilo kakvo vezivanje uz neki model *privilegovanog*, *utemeljujućeg predstavljanja*. Ubuduće, umetnost postaje samoj sebi zakonodavac, postaje protagonist jednog gesta koji sam produkuje svoj svet i tako ga pred-nas-stavlja, zastupa, reprezentuje. Naravno, mi znamo da ovakav raskid sa Istinom nije mogao biti čitava istina (savremene) umetnosti...

Briga za dekonstrukciju

U metafizici su uvek postojale važne reči koje su imale utemeljujuće značenje za čitav postav. Mogli bismo reći da sličnu ulogu u Deridinoj dekonstrukciji ima reč *différance* (ili u prevodu: *rAzlika*), s tim što u postavu dekonstrukcije ova reč ima *rastemeljujuće*, a ne *utemeljujuće* značenje. Utemeljenje na taj način postaje, zapravo, rastemeljenje, raspršenje, rasejanje. Naravno, pored ove reči, u Deridinom diskursu se mogu naći i mnoge druge kojima je, takođe, pripisano to protiv-metafizičko, rastemeljujuće, razuveravajuće značenje. Ipak pozicija same *rAzlike*/*différance* je, na neki način, najmarkantnija. Neobičnost ove Deridine kategorije-protiv-kategorije ogleda se u činjenici da se *rAzlika/différance* čita na isti način kao i normalna *razlika/différence*, ali se piše različito. To ima važne (post) filozofske implikacije u koje ovde ne možemo da ulazimo. Potrebno je, samo, napomenuti da ova neobična (fonetsko-lingvistička) razlika u rAzlici sugeriše pomisao da tu imamo pokušaj uspostavljanja jednog drugog jezika, drugog u odnosu na semantički uobičajeni jezik u kojem reč *razlika* na normalan način funkcioniše. Zašto je Deridi bilo potrebno ovo odstupanje od uobičajene ili standardne jezičke prakse? To pitanje možemo da shvatimo i kao deo jednog širek, koje glasi: zašto je svako Deridino pristupanje u isti mah i odstupanje? Ili: zašto su odstupanje, poricanje ili negacija kod Deride često, u isti mah, pristupanje, potvrđivanje, afirmacija.

Sam Derida na nekim mestima u svojim spisima tvrdi kako reči mogu da *funkcionišu* u odsustvu onog koji ih je izrekao ili izmislio. Recimo, „da bi rečenica 'Mrtav sam', da bi ona bila rečenica – znači da bi bila razumljiva, da bi imala značenje, trebalo bi da se podrazumeva da ja mogu da budem odsutan, a da ona i dalje može da funkcioniše. Funkcionisanje rečenice ne zahteva moje prisutvo u njoj" (v. Žak Derida: *Fragmenti*, u zborniku: *Glas i pismo*, Bgd. 2005). Slično pravilo važi i za smislenu jezičku upotrebu reči *différance*, odnosno *rAzlike*. Ali, to pravilo nije nikakva specifičnost dekonstrukcije; ono je opšti, logocentrički uslov smislene, odnosno semantički prozirne upotreba reči u jeziku.

Reč, dakle, mora da može da funkcioniše (u svom značenju) i bez onoga koji je upotrebljava. Čak i smrt autora ne može da spreči tu reč da *funkcioniše*, jer sama smrt ima simbolički smisao autorovog *neprisustva* u izrečenom. Iz toga bi se, dakle, shodno nezaobilaznom logocentričkom nalogu, moglo reći da *dekonstrukcija* i *rAzlika*/*différance* mogu sasvim dobro da opstanu i bez Deride i, štaviše, da je njegovo odustvo/smrt u izvesnom smislu nužan uslov dobrog funkcionisanja tih reči! To, zatim, može da se iskaže i ovako: ako reč *dekonstrukcija* ne nastavi i ne nastavlja da funkcioniše bez samog Deride, onda će to po nju biti pogubno. Isto bismo mogli reći i za sam program *dekonstrukcije zapadne metafizike*. On ne može i ne sme da se *završi* sa samim Deridom, jer bi, u tom slučaju, bio – obezvređen.

S time će se, verujem, saglasiti svi ljubitelji te čudne i opasne inovacije koju nam je donela dekonstrukcija i njeno mišljenje rAzlike. Ali – uvek postoji i neko ali! – sada se postavlja pitanje: kako mi uopšte i možemo da mislimo rAzliku *posle Deride*? Problem je u tome što to mišljenje rAzlike mi nasleđujemo ne samo kao *Deridino* nego i kao *mišljenje*, odnosno kao logocentičko/jezičko nasleđe. Ubuduće, samo od nas zavisi hoće li to nasleđe biti oživljeno, hoće li, i posle Deride, dekonstrukcija biti subverzivni, transgresivni i u isti mah afirmativni rad rAzlike ili će biti mrtvo slovo (A) na papiru.

Budući da Derida više nije među nama, za mišljenje rAzlike smo odgovorni mi *pod uslovom* da smo spremni da o onome o čemu mislimo mislimo počev od naloga, duha, pa i sablasti dekonstrukcije. Ali, šta znači biti odgovoran za dekonstrukciju ili mišljenje rAzlike? Derida je na više mesta u svom opusu tvrdio da je odgovornost, na prvom mestu, odgovornost

pred nemogućim. Kako sad to da shvatimo? Šta je *nemoguće* u tom nasleđu koje nam je Derida ostavio, a za koje se mi smatramo odgovornim?

Možda je, u ovom trenutku, najbolje da pogledamo kako Derida, u poslednjem intervjuu za *Monde* („Ja sam u ratu protiv samoga sebe“, 18. 8. 2004), razmišlja o tom šta će ostati od dekonstrukcije *posle njega*. On pribegava krajnje protivurečnim pretpostavkama: "ja istovremeno imam, molim vas da mi to verujete, *dvostruki osećaj* da, s jedne strane, ljudi još nisu, govoriću s osmehom i bez stida, počeli da me čitaju, da će iako, zacelo, ima puno dobrih čitalaca (nekoliko desetina u svetu, možda), u osnovi, tek kasnije biti šanse da se to dogodi; no isto tako, s druge strane, petnaest ili mesec dana posle moje smrti, verujem, *neće više ostati ništa*. S izuzetkom onoga što se čuva u zakonom utvrđenim depoima biblioteka. Kunem vam se, iskreno, da istovremeno verujem u te dve hipoteze."

Kako da razmemo ovu dramatičnu nedoumicu koju, ovde, iskazuje Derida? On tu ne samo sebe nego i nas koji pokušavamo da mislimo u duhu, sablasti, aveti dekonstrukcije, suočava s patosom jednog neumitnog *kraja*. I to je, bar u sudnjem času, zaista ljudski. Ako je Hajdegerova definicija po kojoj je smrt, u stvari, *mogućnost nemogućeg* umesna, onda u tom kontekstu ne može previše da začudi prisustvo paradoksa. Jer, kako je moguće uopšte misliti u senci te apsolutne destrukciji koja nema ništa ili ima malo toga sa dekonstrukcijom? Kako je uopšte moguće misliti dekonstrukciju u okolnostima onog *nemogućeg*, tog: *mrtav sam*? Kako je moguća dekonstrukcija, ako je smrt fatalni prekid njenog rada i, u isti mah, premeštanje bilo samog postojanja na mesto (ukoliko je to uopšte nekakvo mesto) *sasvim drugog*.

Naravno, i sam Derida zna da dekonstrukcija nije priča o kraju ili o smrti bilo čega, pa čak ni velikih priča. Još manje je moguće dekonstrukciju shvatiti kao hegelovsko *Aufhebung* gde bi, posle Deridine smrti (ili: negacije), ona našla načina da bude sačuvana na nekom „višem stupnju“. To što će posle Deride reč *rAzlika* i dalje da *funkcioniše* i što će tu reč neko „da čita“, to, zaista, još ništa ne znači. Bez obzira da li se *rAzlika*/*différance* čita ili ne čita, da li je pohranjena u depoima biblioteka kao mrtvo slovo na papiru ili i dalje funkcioniše kao smisleno upotrebljena reč u jednom logocentrički profilisanom jeziku (pošto drugog ni nema), svejedno, u svakom slučaju sama *rAzlika*/*différance*, kao i njen *razmeštaj* ili *razastiranje* (*espacement*), pa i njena *produktivnost* (sve su to, naravno, Deridine reči),

bili bi, naprosto – poništeni, obezvređeni, obespravljeni. Zašto bi se to desilo? Zato što rAzlika nije, niti može da bude, mrtvo slovo na papiru, zato što njeno funkcionisanje nije ništa ako u isti mah nije dekonstruktivni angažman, intervencija i odgovornost. U stavri, rAzlika je, ponajpre, briga za vreme u kojem živimo. I u kome nadživljavamo svaku pojedinačnu smrt.

Sve u svemu, to znači da mišljenje rAzlike u pravom (= post-metafizičkom) smislu funkcioniše samo ako u sebi sadrži i razvija etički aspekt. Ako je sposobno za etiku sada i ovde. A to znači da rAzlika ljudima i posebno filozofima nikad nije data *sama po sebi*. Ona je, posle Deride, filozofu ili post-filozofu data kao briga, zalaganje i odgovornost. Ona je razastiranje u pravcu (bez Pravca) afirmisanja rAzlika svuda gde dominira logocentrička prisila na Isto. Pesimistička hipoteza kojoj je Derida pribegao u navedenom citatu i koja podrazumeva bojazan da, posle njegove smrti, možda niko više neće *brinuti* o rAzlici, da niko neće osećati odgovornost za rAzliku, sasvim je razumljiva iz razloga što niko (pa ni Derida) ne može misaonu (duhovnu) odgovornost da *garantuje* za drugog (ili: za nas) jer to zaista nije moguće. Ali, to je samo deo stare istine da niko ne može da živi i umire umesto drugog. Ono što nadživljava, dakle, taj afirmativni aspekt dekonstrukcije i rAzlike, moguće je samo onda kada on nadživljava sa „nama“, sada i ovde, kao briga mogućeg za nemoguće, kao nasleđe te životne odgovornosti pred nemogućim.

Izdaja konceptualnog

Ako je svojim najznačajnijim delom umetnost data tek *u dolasku* i *u obećanju*, onda se postavlja pitanje: kako je moguće u tim “efemernim” stanjima nju uopšte i misliti? Kako možemo misliti blisko buduće vreme lišeno večnosti i pretenzije na večnost, na Muzej? To se, danas, ne samo u umetnosti nego i u filozofiji postavlja kao nezaobilazno pitanje: zaista, kako je moguće brinuti o mudrosti ako je ona, uvek, nedorečena, ako je nedovršiva, ako je ne-celo? I konačno, kako je moguće sačuvati koherentnost filozofije/umetnosti ako je to nešto što je tek nastupajuće, dakle, pre latentno nego manifestno, i pri tom, ako je uvek skrenuto, izmaknuto, odgođeno? U tom ključu shvaćena mudrost (ili: koncept) nastupajuće umetnosti ili filozofije bila bi, u načelu, odbijanje svake načelnosti, svakog esencijalizma, supstancijalizma, bez obzira na to gde bi

ove »moću« bile smeštene, u prošlost, budućnost ili večnost. Sve u svemu, *dekonstruktivno* shvaćen nastup filozofije/umetnosti bio bi, na prvom mestu (a to je nekad bilo mesto prvog, počela, načela), proizvod ne-esencijalne, ne-supstancijalne otvorenosti za događaj, za nevidljivu ruku događaja. Odnosno: za ono ne-iz-računljivo ili ne-u-računljivo u samom načelu (ili: protiv-načelu) koje se zove *događaj*.

Događaj kako ga shvata dekonstrukcija nešto je što se odvija na granici jednog *sad* i jednog *još-ne*. Njegov status je ambivalentan, ambigvitetan, a to znači da se on ne da odrediti tradicionalnim metafizičkim diskursom. Savremena umetnost, ukoliko je oslobođena od razno-raznih metafizičkih i ideoloških recidiva, predstavlja u stvari spontanu, izvesnom čulnošću posredovanu dekonstrukciju, raz-uveravajući čin ili, što je isto, nikad proračunat do kraja i, u stvari, neproračunljiv – događaj. Pri tom, naravno, dekonstrukcija nije prethodnica. Ona nije avangarda u preciznom smislu u kojem avangarda uvek teži destrukciji nečeg prethodno datog, kako bi otvorila perspektivu svog, specifičnog polja afirmacije. Pošto nije destrukcija, dekonstrukcija nije ni ona vrsta nihilizma koja se vezuje uz destrukciju i defetizam.

Srećom postoji i bolje, tj. afirmativno značenje nihilizma kao (ničeanskog) *prevrednovanja-svih-vrednosti*. Dekonstrukcija se „hvata“ za to značenje. Ona interveniše u pravcu tog značenja. Eto zašto i spontano-dekonstruktivna umetnosti otvara u sebi polje afirmacije koja je, u isti mah, intervencija, pa i invencija drugog i drugosti. U tom istom ključu moguće je govoriti o dekonstruktivnoj avangardi (ili: avanturi?), hodu napred koji je samo simptom, nagoveštaj i zalog *drugog*. Utopijska zajednica koju zovemo umetnost ne može biti stvarana po principu homogenosti i hegemonije, jer, ako ona u sebi nosi nalog usmeren ka drugom, to je onda nalog koji nas otvara za to drugo, a ne nešto što nas zatvara u bilo kakvu suženu ili proširenu reprodukciju Istog.

Bodlerovska moderna, kao i ona XX veka, nužno je, u svojim (ideološkim) samorazumevanjima, u svom shvatanju autarkične/autonomne samozaljubljenosti umetnosti, čuvala u sebi nešto od metafizičkih, onto-teoloških iluzija, počev od iluzije o mudrosti i večnosti. Ona je to čuvala u vlastitim nedrima a da, često, nije ni znala šta čuva. Reč je o (logocentričkoj) potrazi za vlastitim identitetom koji, pravo govoreći, i nije nikakav identitet, pošto se u načelu ne dostiže, te se zato, mimo svoje volje, odgađa u *lošoj*

beskonačnosti. Ovaj hod napred nije mogao da ide dalje od kantovskog shvatanja o aproksimaciji, o beskonačnom primicanju onom Svetom.

Posao moderne umetnosti, ma koliko da je bio isprazan, nikada nije mogao biti sasvim dovršen. On je uvek imao neki nedovršeni zadatak. Jer, izmicanje je u prirodi same umetnosti. Otuda sam projekt *moderne* ima značenje koje govori o iluzijama metafizike subjektivnosti. Nemoć tog projekta sugeriše ideju o kraju velikog Subjekta, svemoćnog, jer suverenog, samozakonitog podaritelja smisla i, prema time, Gospodara-Genija-Umetnika. Zaista, nema tog klasičnog ili modernog umetnika koji je bio u stanju da podari sebi tu vrstu Svete samozakonitost, jer bi takva samozakonitost, u dodiru sa *životom*, ubrzo postala puka ispraznost, jedno *ex nihilo* koje ne nudi ništa kreativno, već se, samo, vraća samome sebi. Bez posredovanja heteronomije *kojoj se protivi*, umetnička autonomija bi izgubila životnost i postala presipanje praznih oblika u prazne oblike... što smo, kao artistički događaj, već odavno iskusili.

Poenta umetničkog kretanja napred danas je, možda, u tome da se rehabilituje jedan koncept meke pobune koja bi umetnosti i dalje nudila suverenu poziciju, ali pod nimalo lakim (a možda i nemogućim) uslovom: ukoliko je u stanju da tu poziciju sebi osigura o otvorenoj interakciji i interferenciji sa okružujućim svetom. Takva umetnost bi, pre, bila preokretanje svake aksiološke Veličine nego njeno veličanje. Za tu operaciju savremenoj umetnosti nije potrebna neka spoljašnja Mudrost, pa ni kuratorska mudrost finsnsijski moćnih institucija, već jedna unutrašnja, konceptualna mudrost. To je konceptualnost čiji je smer, pravac i događaj uvek pomalo nepredvidljiv, ukratko, događaj čija racionalnost je ne-u-računljiva, iako ona zna protiv čega ide i šta neće. Možda bismo mogli to da nazovemo i nevidljivom rukom konceptualnog umetnika?!

Ovu vrstu mudrosti danas lakše prepoznajemo u umetnosti nego u filozofiji, sem ako nije reč o filozofiji koja i sama sledi dekonstruktivni kurs. U svakom slučaju, to je mudrost koja mora biti oslobođena identitarnog projekta, zaludujuće-obećavajuće mudrosti sveta zagledanog u vlastitu predstavu/sliku sveta. Samo, na ovom mestu nameće se pitanje: da li je i konceptualnost podložna izvesnom kvarenju, krivljenju i izdaji? Jedno je sigurno: ona nikad ne pretenduje na potpunu koherentnost vlastite priče. Ako je to izdaja, onda je i sama konceptualnost savremene umetnosti svojevrsna izdaja.

Smrtonosna dijalektika

Gramatika nam kaže da je svako prvo lice jednine ili množine za nekog drugog samo drugo ili treće lice jednine ili množine. Isto tako svako treće lice jednine je za sebe jedno prvo lice jednine. Reklo bi se da se tu tvar svodi na isto: sva lica su u isti mah i prva i treća, a neki put možda i druga… Pa ipak, postoji izvestan rascep ili jaz između prvog i trećeg lica kako jedinine tako i množine. Taj rascep može da ima istorijsko, antropološko, etičko, psihološko ili političko značenje. Ključni momenat je negacija svega što mene/nas negira. To je momenat koji otvara kapiju života. Samo, za koga?

Iz različitih optika posmatrano on/oni mogu da budu činilac negacije, ništenja, (obećane) smrti za mene/nas. Kao što ja/mi možemo da budemo negacija za njih. Gde je tu početak? Šta je tu prva karika? Generalno uzev, u istorijskom životu kakav mi poznajemo, prva karika nije univerzalna, nije sama univerzalnost. Ipak, nešto je u toj prići univerzalizovano: treće lice množine (koje nas negira) može da se shvati kao prva karika u lancu naših negacija, odnosno negacija koje osiguravaju moj/naš pozitivitet ili identitet. Deluje komplikovano, ali nije. To naime može da se prevede i na mnogo jasniju priču: ako su oni neprijatelj, onda prema njima moramo da se odnosimo kao prema neprijatelju, jer to je prvi uslov našeg opstanka.

Ali šta biva ako *oni* nisu neprijatelji? Pa, prema tome, ako ni mi njima nismo neprijatelji? Da li je takav život uopšte i moguć, recimo, po Darvinu? Neko bi odmah rekao: smrt nam ne dolazi kao hiroviti prirodni činilac, već kao faktor borbe za opstanak. Smrt (doslovna ili simboličak) je za nas sve ono i svi oni koji nas ovako ili onako ugrožavaju. Samo, u tom slučaju dvostruka negacija kojom se osigurava pozicija života već prestaje da bude izvorni odnos prema prirodi i postaje odnos čoveka prema čoveku. Taj odnos je za jednog ili jedne smrtonosan, a za drugog ili druge životvoran. On počiva na starom i dobro poznatom načelu: *dok jednom ne smrkne drugom ne svane*. To je protivurečnost sa smrtonosnim ishodom. A to, onda, može još da se nazove i *dijalektikom*. Ova smrtonosna dijalektika ima značenje ospoljenja i pounutrenja smrti među istorijski raspoloživim licima, subjektima, ipseitetima.

Sama priroda nije dijalektička jer ona ne govori i ne protivureči,

dakle, ne pravi protivurečnosti. Ona je samo *za čoveka* opasna, jer je u stanju da ga liši opstanka, života, da ga usmrti. Ona se često ponaša *kao* neprijatelj. Ali, njeno "protivurečenje" ljudskom životu samo je antropomorfizam ili, što se svodi na isto, izvesna mitopoetika. Međutim, protivurečnosti među ljudima već su sasvim stvarna pojava koja se u istoriji često završava smrću. Borba na život i smrt je ključni oblik istorijske dijalektike kojom ljudi osiguravaju (okvirni) pozitivitet vlastitog života.

U istoriji, individua nikada nije polazna tačka borbe. Svako ja uvek je okupirano ili nadodređen izvesnim mi, koje ga od "malih nogu" štiti i čini snažnijim. Tu dakle važi pravilo: zajedno smo jači. U svakoj nadindividualnoj strukturi: porodici, plemenu, patrijarhalnoj zajednici, palanci, građanskom društvu, državi konstituiše se preplet različitih oblika delovanja: rada, prakse, akcije, komunikacije. Pri tom, svako delovanje je podložno isključivosti koja se kreće u različitim pravcima. Isto važi i za protivurečenje ili protivurečnosti. U isključivosti i protivurečnosti imamo na delu različita lica jednine i množine između kojih je uvek moguć rascep, jaz ili borba, uključujući tu i onu na život i smrt. Zato svako delovanje uvek podrazumeva više mogućih optika i ambivalentan spoljašnji i unutrašnji odnos prema nekom drugom delovanju. Ta dvosmislena optika izvor je mogućih protivurečja i u istoriji koja se naizgled smirila. Time se posvedočuje stvarna, delatno-praktična ne-univerzalnost ljudskih odnosa.

Ako je život moguć samo na fonu pozitiviteta koji se osigurava prvobitnom negacijom smrti, negacijom svega što uništava organizam, bio on mlad ili star, onda negacija smrti ne bira u kom pravcu će da usmeri svoju oštricu. Ona i u prirodi i u čoveku vidi svog neprijatelja. Problem je u tome što se izvorna negacija smrti u prvom licu javlja u isti mah kao izvor negacije života u drugim licima. Jer, tu gde imamo kretanje uzajamne negacije, tu imamo potvrdu života koji je za druge potvrda smrti, kao i obrnuto.

Može li istorija da iskorači iz kruga tih negacije? To pitanje je ekvivalentno pitanju: može li ona da opstane izvan vlastitog pozitiviteta i identiteta? Jedno je sigurno. Svaka zamisao trajnog iskoraka iz negativiteta koji osigurava istorijski pozitivitet (datost, prisutnost, identitet) neprosto je utopijska. Nema tog mesta (toposa) koji bi mogao da nam osigura punu samoprisutnost ili identitet lišen posredovanja koje se sastoji u uvek prethodno obavljenom radu negacije onoga što samu prisutnog negira, u

sudnjoj instanci – smrti. Ono što mi možemo da učinimo i za šta smo odgovorni, to je: da smanjimo količinu zla, da smrtonosne protivurečnosti svedemo na razlike. Onoliko koliko je to uopšte moguće.

Odgovorna intervencija

Tlo na kome jedan *polis*, recimo, Beograd, traži, danas, za sebe ne samo geografsko nego i istorijsko mesto, prostor, dakle, odgovarajuće tlo za vlastiti toponim – da bi mogao da kaže: eto, sada sam na svom mestu – u ovom trenutku, svakako, ne može da se shvati drugačije nego, ponajpre, u kontekstu svih nužnih konteksta okružujućeg sveta. A njih, bez sumnje, ima više od jednog! Štaviše, konteksti su nužno povezani, tj. obihvataju jedan drugog. Ova gradacija nužnih konteksta za *polis* zvani *Beograd* u krajnjoj instanci se profiliše kao *globalni problem*. Gde je danas mesto Beograda u globalnom, posletovljenom svetu? To pitanje, naravno, ne podrazumeva nužnost globolističkog odgovora. Za naš grad je danas najobuhvatniji i neizbežan problem: kakvo osobeno mesto i ulogu unutar aktuelnog i bez sumnje spornog koncepta mondijalizacije (= postajanja sveta svetom) naći za sam Beograd? Bez sumnje, od velike važnosti je *tehnološka* globalizacija. Izuzetno važan je i odgovor na zamke ekonomske globalizacije, naravno, ukoliko se ona shvata u neoliberalnom ključu. Samo, taj *odgovor* ne podrazumeva ni direktno prihvatanja ni direktno odbacivanje neoliberalne tendencije.

Neophodno je, ovde, poći od jednog aksioma koji se koreni u izvesnom nama bliskom iskustvu. Naime, bilo kako da se, danas, neka politička zajednica odnosi prema važećim oblicima i procesima globalizacije, sam odnos regionalnog i globalnog, pa, zatim, i posledice tog odnosa, biće odlučujući momenti u profilisanju istorijskog mesta i uloge jedne konkretne zajednice u svetu. A to znači da od globalnih odnosa danas ni jedna zajednica ne može, i svakako ne *bez teških posledica*, da apstrahuje ili da ih zanemari. Kao što nije moguće da se oni prihvate kao unapred i fatalno definisani.

Pitanje je, dakle: u kakvom svetu Beograd hoće da živi? Kakvom biti-u-svetu je on voljan ne da se preda nego da egzistira? Bez sumnje, posledice samog apstrahovanja od sveta mogu, za dati institucionalno-politički (a možda čak i pred-politički) postav da budu kako istorijski sunovrat tako i

geo-političko urušavanje... Za svaku zajednicu koja bi htela da sebi nađe odgovarajuću poziciju i ulogu u svetu, pitanje u vezi sa mondijalizacijom nije više: *da li nju treba da prihvatimo*? nego: *kako da je prihvatimo*? Da li posvetovljenju sveta možemo da pristupimo na jedan kritički način, s jasnom svešću da pripadnost ne podrazumeva nikakvu sudbinu, već da podrazumeva odgovornost kako za ono moguće, tako i za nemoguće?

Hteli ne hteli, živimo na tlu Globalnog sela i odatle nećemo lako pobeći, a da se, pri tom, ne vratimo u sopstvenu palanku, blato ili mulj. Alternative nema unazad, već samo unapred. Budućnost je moguća samo kao promišljena ili počev od izvesne upitnosti odgovorna intervencija. Jer, odgovornosti ima tek tamo gde ima i društvene upitnosti i društvene promišljenosti. Odnosno: gde nema straha i ucene, podmićivanja i korumpitanja. Beograd bi, na ovim prostorima, morao da prednjači u upitnoj-odgovornosti koja bi morala da bude elementarni oblik kritičke otvorenosti prema svetu. Nužnost mondijalizacije, tj. postajanja Begrada svetom, nije oktroisana nužnost, nije nužnost "odozgo". Jer, posrtanje na dno je uvek moguće. Ali, ta nužnost nije ni puki determinizam. Ona je stvar odluke, odgovrnog uvida u smislene alternative sveta. Zato to nije bedni pristanak na ono negde već definisano i dato. To bi trebalo da bude samo preuzimanje mogućeg i slobodnog od jednog sveta koji nije spreman da ničim, pa ni sopstvenom arogancijom unapred definiše to što je moguće, slobodno, otvoreno i drugo.

Let iznad razlike

U Predgovoru za *Ponavljanje i razliku* Delez govori o slastitim namerama, ali i o znacima u "duhu vremena". Ovi, generalno uzev, imaju značenje izvesnog anti-hegelijanizma. Ključna formula rečenog anti-hegelijanizma glasi: "razlika i ponavljanje zauzeli su mesto identičnog i negativnog, identiteta i protivrečnosti." Tamo gde je hegemonu ulogu imao nalog poistovećenja i istog, i gde su delovale negacije (po principu načela protivurečnosti: A nije ne-A) svega što dati identitet negira, a zatim i razno-razne protivurečnosti (i antagonizmi), tu se sada postavlja nalog za prepoznavanjem i afirmisanjem razlika. "Jer, razlika implicira negativno i dâ se dovesti do protivrečnosti samo u meri u kojoj nastavljamo da je potčinjavamo identičnom. Prednost identiteta, prednost nekog načina da on

bude pojmljen, određuje svet predstave. Ali moderno mišljenje nastaje iz propasti predstave, kao i iz gubitka identitetâ, iz otkrića svih snaga koje deluju ispod predstave identičnog. Moderni svet je svet simulakrumâ. U tom svetu čovek ne nadživljava Boga, identitet subjekta ne nadživljava identitet supstancije. Svi identiteti samo su simulirani, proizvedeni kao neki optički 'efekat', u igri koja je dublja od igre razlike i ponavljanja. Hoćemo da mislimo razliku u njoj samoj i odnos različitog sa različitim, nezavisno od oblikâ predstave koja ih svodi na Isto i dovodi do toga da prođu kroz negativno" (prevod: Ivan Milenković).

Delez je knjigu *Ponavljanje i razlika* objavio 1968. godine, dakle, pre krize i sloma sovjetskog komunizma, ali i pre trijumfa, pa i aktuelne krize neoliberalne globalizacije. Zato ta *pozicija razlike*, odnosno izvesnog *primata* razlike u odnosu na identitet i raspoložive (ne samo u filozofiji) identitarne strategije (Delez, s izvesnim pravom, u Hegelovom projektu vidi neprevaziđenu paradigmu svih tih strategija), ne može da se shvati kao posledica nekog svetsko-istorijskog kretanja. To dakle ne može biti etapa u hegelijanskom ili bilo kako holistički shvaćenom "duhu vremena", duhu nekakavog progresa itd., već je ona, rekli bismo, obavezujuća *u svakom vremenu*, obavezujuća je kao *uslovnost* samog vremena ukoliko se vreme ne definiše primarno kao nastupajući, odelotvorujući projekt i progres nego kao nastup razlike koja, naravno, nastupa upravo kroz ponavljanje.

Zato Delez može, u navedenom diskursu o svojim namerama, da izlaže naizgled paradoksalnu tvrdnju da moderno mišljenje nastaje iz propasti predstave (*représentation*), kao i iz gubitka identitetâ, iz otkrića svih snaga koje deluju ispod predstave identičnog. Ipak, tu imamo dve/tri ideje. Jedna cilja na propast predstave kakva-god-da-je. Videćemo ubrzo da, bez obzira na retoričku oštrinu same izjave, Delezova ideja ne upućuje na nihilizam, po njoj sama predstava (reprezentacija) može da se misli i drugačije, upravo sa tim snagama koje deluju ispod nje, te da, prema tome, ona sama po sebi nije nužno "loša" stvar. Loša su tumačenja predstave/predstavljanja koja su ovu uvlačila u identitarnu logiku, koja su u njoj videla samo predstavu identičnog.

Dakle, ukoliko bi bila moguća predstava koja se rukovodi načelom razlike – a ona, kao takva, bez sumnje je moguća – onda bi sintagma "propast predstave" važila samo za ono shvatanje predstave koje je u zapadnoj metafizici, počev od Platona, bilo vezano uz identitarni nalog.

Predstava je, u tom kontekstu, bila *mimetički* "obojena". I ona je čitavom klasičnom umetnošću svedočila samo o tome da, zapravo, nema savršenog, nema uspežnog *mimesisa*. Ali, to je i sam Platon "znao", pa je smatrao da je slika/predstava zapravo podložna *doksomimetici*! Po njemu, trebalo bi da postoji jedna valjana slika ili predstava/reprezentacija sveta, ali ona se ne može naći u slikarstvu, već samo u istinskom saznanju, tj. filozofiji. Ali, istinsko saznanje, smatra Platon, nije sazdano od predstava, već od ideja.

Ne znači li sve to da je priča o "propasti predstave", u stvari, veoma stara i, štaviše, suviše stara? Ipak, činjenica da je slika/predstava (kod Platona) imala zadatak koji nije mogla da realizuje, a na neki način je "morala" to da učini, govori nam o dve stvari: (1) propast predstave nije moderna stvar, pa ni postmoderna (poststrukturalistička), pošto (2) ta propast je oduvek već postojala, bar kao pretnja ili kazna, budući da je to bila priča koja je konstitucionalno upisana u samu strukturu (Delez bi rekao: mašineriju ili uređenost) predstavljanja, odnosno u samu strukturu pravljenja slika/predstava, pa, konačno, i same slike sveta.

Zato, ako bismo se sada vratili Delezovoj izjavi o tome sa pojmljeni identitet određuje (ili : reprezentuje) svet predstave, morali bismo tu da dodamo opasku: da, logika identiteta je to oduvek (ili bar od Platona) činila, ali *bezuspešno* (odnosno: *doksomimetički*). Zato, takođe, možemo reći: da, tačno je da moderno mišljenje nastaje iz propasti predstave (ukoliko je ona vođena načelom identiteta), ali i Platonova misao je u sasvim drugačijem (logocentričkom, identitarnom) ključu nastala iz propasti predstave, iz njene doksomimetičke nemogućnosti da bude valjana (adekvatna) slika/predstava sveta. Platon, kao i potonja metafizika, samo je hteo da učvrstri identitet sveta.

Već moderna, a zatim i postmoderna misao nisu više mogle da imaju takve iluzije. Ona nije više mogla da traži od slike/predstave da se prikloni i pokloni identitetu, već je od nje tražila da se otvori za moći razlike koje postoje i rade u njoj samoj. Platon je te moći proglašavao simulativnim ili simulakrumom i kao takve ih je inkriminisao. Naprotiv, misao druge polovine XX veka, zahvaljujući Deridi, Delezu, a kasnije i Bodrijaru, prihvata Platonovu ideju o predstavi/slici sveta kao simulakrumu, ali bez Platonove osude! Dakle, kada Delez kaže: "Moderni svet je svet simulakrumâ", onda ta tvrdnja hoće samo da kaže: tek u poznom razdoblju XX veka se shvatilo da svet može da bude simulakrum u jednom ako ne

afirmativnom, onda bar neutralnom smislu. Predstave vođene razlikom ne nude iskrivljenu, patološku ili ideološku sliku sveta, već svetu nude bogatstvo razlika, mnoštevenosti i singularnosti. Najveći problemi koje je svet imao u logocentričkom razdoblju bili su problemi vezani za tiraniju Istog.

Vratimo se, sada, za trenutak klasičnom shvatanju. Ono je imalo problem sa predstavom pošto je rad razlike u njoj bio sputan. Zato se povratak potisnute razlike mogao da pojavi samo kao neočekivani, kontraindikativni, autoimuni efekat velikih, "zaokruženih" identitarnih sistema. Predstava predstavljenog se uvek nekako urušavala u sebi, tako da je tek u modernom razdoblju počela da se budi misao o tome da je ono predstavljeno (ili: ponovljeno) u predstavi uvek drugo, novo, različito, neistovetno. Originalno više nije moglo biti ponavljanje, reprodikcija, reprezentacija ili predstavljanje *izvornog* (početka, počela, načela), već je, sada, moralo biti stvaranje novog (najpre: novih načela, novih izama), a zatim i invencija razobručeno-različitog, drugog. U krajnjoj liniji to je bila siptomalna invencija mišljenja razlike.

Ono bitno u čitavom tom, istorijski posmatrano, složenom procesu (kretanja od klasičnog ka modernom i postmodernom) Delez s pravom definiše kao kretanje u kojem razlika i ponavljanje zauzimaju mesto koje su nekad okuprali (i uzurpirali) identično i negativno, dakle, mesto identiteta i protivrečnosti. Šta znači zauzeti mesto? Koje mesto zauzimaju razlika i ponavljanje? Zauzeti mesto ovde, zapravo, znači zauzeti svoje mesto i, prema tome, biti na svom mestu, okupirati mesto koje, ionako, ponavljanju i razlici oduvek već pripada… Ako je klasična i moderna misao (moderna sa svojim preteranim ambicijama, *izmima* i svojim hegelovskim pretenzijama) bezuspešno okupirala poziciju prvog, počela, načela, kao poziciju velikog umirujućeg identiteta, onda je takvo *zauzimanje mesta* nužno imalo značenje represivnog delovanja, a borba protiv tog delovanja bila je nešto što mogu da iznesu samo ponavljanje i razlika, te, prema tome, oličavcala je samu emancipaciju. Ovde sada iskrsava jedna teškoća koja deluje nesavladivo ili nepremostivo. Nije li, naime, i ova emnacipacija unapred osuđena na takvo *zauzimanje mesta* koje samo na oklišni način ponovo zapada u jednu po definiciji identitarnu – metafiziku?

Ne, to nije prava opasnost. Jer, onda kada razlika zauzme mesto koje već ima, i to svuda u istoriji/civilizaciji gde se pojavljuju nekakvi

(metafizički) identiteti, onda je to mesto koje je postojalo i pre metafizički prvog i ono ne može da se zaustavi, odnosno ne može da se na privilegovan i konačan način definiše kao gospodar onog Prvog. Naime, pozicija razlike prethodi svakom, pa i sopstvenom uobličenju u Prvo. To je moguće samo ako je razlika uslovnost koja se u sudnjoj instanci ne da ničim opisati ili umrežiti. Ona je prva, zato što uvek ide protiv svakog, pa i svog prvenstva i protiv definisanog mesta. Razlika "prethodi" mestu. Nju ne možemo da postuliramo, jer je ona samu sebe već "postulirala" kao nešto što prethodi svakom (pa i sopstvenom) postulatu. Ako tu poziciju razlike (Derida bi rekao: rAzlike) nismo u stanju da mislimo u toj bez sumnje *paradoksalnoj* formi – ne-metafizičkog prvenstva pre Prvog – onda bilo koji napor da se razume ta pozicija, naprosto neće uroditi plodom. Izlišno je, pri tom, napominjati da ni bilo kakva kritika na tom mestu nema šta da traži.

Delez ima pravo kada kaže da moderno mišljenje nastaje iz *propasti* predstave. Ali propast podrazumeva poništenje, negaciju, protivurečnost. Ipak, sam Delez ne insistira na tome, jer po njemu razlika se transformiše u protivurečnost samo onda kad *nastavljamo da je potčinjavamo identičnom*. Što podjednako važi i za predstavu. To nije ništa čudno, jer protivurečiti drugom (A nije B) je u logici i metafizici uvek podrzumevalo i načelo protivurečja (A nije ne-A), a to znači i izvesnu solidarnost sa načelom identiteta. Zaista, moderni svet je, bar u početku, težio ka (dijalektičkoj) negaciji reprezentacije, s ciljem da se u njoj otvori perspektiva budućeg, novog, drugog. Međutim, u meri u kojoj je bila utemeljena na propasti (u metafizičkom smislu) predstave, odnosno na pukoj negaciji reprezentacije, modernost je svoje namere i dalje potčinjavala identičnom.

Nije bilo moguće zadržati dijalektiku, u kojoj nužno funkcioniše izvesna negacija, a da se, pri tom, ne zadrži i jedna identitarna *perspektiva*, suverena dijalektička ciljnost. Zato je modernost tek u svome poznom, post-modernom razdoblju uspela da izađe na kraj sa zagonetkom reprezentacije, ali ne putem njene *negaciji*/*propasti* (dekonstrukcija nije destrukcija rekao bi Derida) nego putem otkrića onih snaga koje deluju ispod svake predstave, uključujući, naravno, i predstavu identičnog. Ali, to su snage koje su uvek otkrivane, u različitim, kako klasičnim, tako i modernim identitarnim strategijama. Zato, uostalom, ni jedan identitet (što se u sudnjoj instanci svodi na Boga) u civilizaciji nije mogao da osigura svoj spokojni let iznad rečenih snaga, pa je onda sasvim "prirodno" to što su se identitarne

građevine rušile i ponovo zidale, bez nade da će ikada biti definitivno sazidane.

Ali, sve to, sada, znači da je ne samo moderni svet nego i svaki mogući svet uvek bio i biće samo *svet simulakrumâ*. Platon koji je s razlogom strahovao od *simulakrumâ* učino je da njegove, tj. *platonovske* pretenzije u zapadnoj kulturi završe, upravo, kao paradigma simulacije i simulakruma. Svet je oduvek bio simulacija/simulakrum lišen originala. To, naravno, ne znači da se u njemu nije umiralo (a to se, uostalom, i danas događa) zbor originala kojeg, u stvari, nema, nema u tom, izvornom obliku, kojeg dakle nema kao konstitutivnog načela, ali ga ipak ima kao simulacije, kao regulativnog principa prakse i, po pravilu, prakse (prokrustovskog) nasilja, represije, borbe. Igra identiteta je, navodno, dublja od igre ponavljanja i razlike, ali samo zato što zna da bude smrtonosna. Ona i jeste dubina koja je slepo zagledana u svoju površinu, te zato i ne vidi da je njen identitet samo simuliran, da je *optički efekt* te neobične predstave bez predstavljenog.

Naravno, sada se postavlja pitanje: ako je svet simulacija bez originala, nije li onda svako mišljenje o svetu *beznadežno*, budući da mišljenje ne može da misli o bilo čemu, a da to *nešto* prethodno ne identifikuje? Delez sugeriše da je rešenje u tome da se misli razlika u njoj samoj i odnos različitog sa različitim. Ali, šta je razlika u samoj sebi? U svom ipseitetu, sopstvu, u, čini se, istovetnosti sa sobom *kao* razlikom? Nešto je tu sigurno. Naše diskurzivne moći su ograničene. Mi moramo da mislimo razliku izvan identitarne prisile, ali to nije u potpunosti moguće. Zašto nije moguće? Zato što nemamo drugo sredstvo da mislimo bilo šta, pa i samu razliku, sam ipseitet razlike, sem putem misaonog identifikovanja onoga o čemu misao misli. Ta misaona sposobnost identifikovanja vlastitog predmeta je kako moć tako i slabost mišljenja. Pozicija razlike, upravo kao misaona (jer kakva drugačija bi bila) pozicija, *ne može da ne koristi* (na instrumentalnom planu) logiku identifikacije, ali, naravno, ta pozicija taj isti instrument ona ciljno usmerava protiv strategije identifikacije i Istog. Prema tome, misliti razliku u njoj samoj znači, u isti mah, misliti je paradoksalno: *protiv nje same za nju samu*. Misliti je kao nešto što naprosto izmiče i samoj identifikaciji razlike *kao* razlike, i dakle, misliti je kao Deridinu rAzliku.

Iz svega prethodnog bi mogli reći da je pozicija razlike u izvesnom smislu bespredmetna. Ili, preciznije rečeno, ona samo u početnim fazama

mišljenja identifikuje razliku kao izvestan predmet na izvesnom mestu, a kasnije se opredeljuje za sile koje razdelotvoruju taj predmet, koje čine da razlika izmakne i samoj sebi kao predmetu. Zato ne postoji filozofija čiji predmet je razlika. Ne postoji filozofija razlike. Jer predmet razlike je uvek već na drugom mestu, on je heterotopijski. To onda znači da je filozofija razlike, zapravo, bespredmetna, pošto je to i sama razlika. S one strane svake identifikacije, ona je bespredmetna, uvek odgođena, neizreciva... Ona je sila razlike u svakoj predmetnosti.

Transgresivnost umetnosti

I pored sopstvene raspršenosti, koja se tiče kako sredstava tako i ciljeva, umetnost se danas na skoro napadan način uspostavlja kao jedan novi instrumentalizam. Niče bi rekao: pa da, ništa novo, reč je samo o novom služenju, a umetnost je postala ono što je većinski oduvek i bila: obična sluškinja... Po toj hipotezi, umetnost se i danas, kao i uvek, služi „višim ciljevima" koji se sada profilišu samo drugačije nego što su to činili u starom instrumentalizmu. To je sada nova *prikrivena* ili *pritvorna* heteronomija i, u svakom slučaju, situacija u kojoj umetnost prima svoju zakonitost spolja, iz tuđe logike ponašanja. Ili, ako hoćete, iz sfere institucijonalnog otuđenja! Problem je što se ona, pri tom, zaodeva u ruho anti-totalitarno i kvazi-liberalno shvaćene slobode. Taj instrumentalizam se često opravdava na pogrešan način, kritikom (sad već prevladane) *moderne* umetnosti kao stvari koja, zapravo, insistira na od društva „otuđenoj", izdvojenoj, elitističkoj, estetski samodovoljnoj ili autonomnoj poziciji u društvu.

Nauprot tome sad se kao utemeljujući nudi, s jedne strane, princip *razmene*, a, s druge, princip *ovlašćenja*. Princip razmene podrazumeva interferenciju umetničkog polja sa životnim, ekonomskim, pravnim i političkim poljima. Sa onim što je u tim poljima – Moć. U stvari, više nema strogo diferenciranih polja: manje-više sve je u istom kulinarskom loncu... A da sve bude u istom kulinarskom loncu, brine se, kao i uvek, princip ovlašćenja koji podrazumeva stupnjevanje u Moći. Ukratko, u svetu „slobodne" razmene, ovlašćen je, pre svega, onaj koji ima ekonomsko-političku i institucionalnu moć da bude ovlašćen. Ta moć više nije direktivna, kao u totalitarizmu, ali je, infrastrukturno posmatrano, *samo*

naizgled slobodna, to jest *slobodno razmenska*, pošto ovlašćenost nad razmenskim sredstvima nije nikad na strani umetnosti i umetnika. Prema tome, liberalizacija razmenskih odnosa je za umetnost samo prividna.

Štaviše, tu postoji još jedan problem. Naime, savremena umetnost, ma koliko da insistira na ideološkoj, političkoj i društvenoj prilagođenosti, odnosno na moći svoje interaktivnosti sa spoljašnjim svetom, svog upada u spoljašnji svet, za obične posmatrače ona ipak ostaje elitizam i možda još gori od onog u kojem je bila usidrena moderna umetnost. Savremeni kritičar je odbacio estetsku distanciranost moderne umetnosti, kao i njene ideje prethođenja, prednjačenja i avangardizma. Ali, sve te „dečije bolesti" podjednako su prisutne, samo na prikriven način, i u savremenoj umetnosti. Uvek se, naime, postavlja pitanje: čije je to prednjačenje, da li samog arta ili one heteronomije uz koju je art prikopčan?

Obični posmatrač je na estetsku distanciranost ili elitizam moderne umetnosti nekako i navikao, dok ovaj dvosmisleni avgardizam savremene umetnosti u njemu ne ostavlja nedoumicu: ta umetnost *ne vrši nikavu*, a ponajmanje stvarnu, efektivnu intervenciju u ravni društvenog života. Njeno uplitanje u političko polja je simbolično. Komandu parade vodi neko drugi. Savremena umetnost, u stvari, samo stvara alibi da se nešto radi, da je društvo otovoreno za kritike i da *razmena* sama u sebi nosi ponajbolju kritičku samoregulaciju. Na taj način, razmena izgleda kao *perpetum mobile* kojem nije potrebna nikakva korekcija, pogotovu ne od nekakve kritički nastrojene filozofije ili umetnosti. Ali, to je, ipak, velika iluzija ili, ako hoćete, (još jedna) *velika priča*.

Moglo bi se reći da je najstariji „krivac" za iluzije te vrste – da umetnost može neposredno, bez distance da bude *prisutna* u društvu, te da već samim tim prisustvom može da *interveniše* u ravni ne-umetnosti ili društvenog života – bio, bez sumnje, Dišanov *ready made*. Taj iskorak iz slike u društvenu stvarnost u isti mah je bio gest upada i prezentacije pojava iz društvene stvarnosti u sistem arta. Tu je moglo da izgleda kao da se razlika između predstavljenog i predstavljanja gubi: sama „gotova" stvar, bez posrednika, progovorila je artističkim jezikom... Time, ono *predstavljeno* (reč je o *ready madeu*, a s njime i o svemu što može biti preuzeto i uključeno u sistem arta) predstavlja ili prezentuje samo sebe na potpuno neposredan način, dakle, bez ikakvog posredujućeg prenosnika (slike, skulpture itd.). Ali, tu se, naravno, gubi iz vida da je sama

prezentacija već posredovanje, odnosno da je i sam *ready made* svojevrsno posredovanje, prenos u drugu ravan, metaforizacija ili simbolizacija navodne doslovnosti. Naravno, isto to važi i za sve oblike instalacionih, ambijentalnih i sličnih postava.

Ipak, ovom iluzijom o upadu umetnosti u životnu neposrednost otvorilo se prostrano polje za ekspanzuju umetnosti. I ta ekspanzija je danas izuzetno intenzivna, tako da izgleda kao da umetnost širi svoje „pipke“ u sve pore društvenog i kulturnog života. Ipak, to je samo privid. Naime, to je simulacija koju umetnost produkuje u sebi samoj o samoj sebi. U suštini ona i dalje ostaje elitistička delatnost koja, s retkim izuzecima, umetnicima ne donosi nikakvu materijalnu satisfakciju. Umetnik je samo privilegovani, elitni *bednik*. Da bi opstao, on mora da radi nešto drugo. Na pitanje: šta umetnikovo delo predstavlja? – prosečni posmatrač moći će samo ili da uskrati odgovor ili da kaže: *ništa*. U čemu se, onda, sastoji prilagođenost i kontekstualnost savremene umetnosti? U čemu ako ona, zapravo, i ne dopire do konteksta koji se zove *prosečni posmatrač*? Interaktivno obeležje arta je samo pričinjavanje jednog odnosa koga, u stvari, nema.

Ipak, sve što je do sada rečeno ne treba shvatiti kao kritiku savremene umetnosti i društvenog odnosa prema njoj. Naprotiv. Super je to što je savremeni umetnik sa stanovišta realnih vrednosti – bednik. Njegova beda je uslov *sine qua nom* njegove distanciranosti, njegove specifične razlike kao umetnika koji stvara stvari koje nikom ne trebaju, koje *ne koriste, ne služe* ničemu. Zato, naravno, on ni ne zaslužuje da za njih dobije ništa što je korisno. Jer ta razmena bila bi puka patologija. Ona je moguća samo zato što postoje u realnosti ljudi koji neki put imaju potrebu i za beskorisnim. Ipak, savremenoj umetnosti je potreban upravo umetnik-bednik, potrebno joj je elitno, samosvojno, avangardno, transgresivno kretanje koje vrši intervenciju u polju nesvrhovitog predstavljanja, odnosno u polju interakcije između svrhovitog i nesvrgovitog predstavljanja. Pitanje je samo dokle dopire u realnom artističko (kantovsko) *bez* (Derida bi rekao to – *bez čistog reza*). Pa iako je to pitanje važno, ono za samu umetnost nije odlučujuće. Umetnost je, kao i uvek, spremna da bezobzirno, bezočno, transgresivno gura napred, kakav god da *trag* ostavlja iza sebe, svuda, pa i u tzv. *društvenom životu*. Zato je ona, u isti mah, dar koji ne traži i ne očekuje uzdarje.

Izgubljeni moral

Danas na našoj ideološkoj sceni postoje kritike koje mogu da budu veoma oštre, mada se, pri tom, ne zna precizno na šta one ciljaju. Takve kritike po sopstvenoj ideološkoj volji, neki put skoro karikaturalno, konstruišu kako svoje oponente tako i njihova shvatanja, da bi zatim ova (skoro) ničija shvatanja oštro „razobličilavale"! Ipak, u ovim bezobalnim kritikama uvek se moglo ideološki „naslutiti" kom *svarnom* subjektu su one upućene...

Upravo jedan takav slučaj imamo i sa u poslednje vreme veoma učestalim kritikama tzv. *Druge Srbije*. Naravno, mi znamo da je ova sintagma od samog svog nastanka do danas menjala značenja, da su i sami zastupnici tog najpre etičkog, a zatim i političkog stanovišta neki put međusobno ulazili u sporenja, pa da, prema tome, ne postoji, niti je ikad postojala *Jedna* Druga Srbija.

Ali, najveći broj kritičara drugu Srbiju oduvek, pa i danas, shvata po sopstvenoj ideološkoj uobrazilji, odnosno onako kako to njima najviše odgovara. Tako se, po pravilu, dobija jedan potpuno homogeni i takoreći supstancijalni konstrukt „Druge Srbije", pa se onda taj konstrukt lako može kritikovati, odnosno s njime je bez većih problema moguć ideološki obračun.

Iako nije ustanovljena kao partija, iako nije sazdana kao jedinstveno političko uverenje, druga Srbija je, ipak, od samog početka posedovala jednu ključnu etičku crtu, koja se očitovala u njenom antiratnom i antinacionalističkom protestu. Malobrojni ljudi okupljeni oko prvobitnog projekta druge Srbije s pravom su protestovali protiv razobručenog etnonacionalizma smatrajući ga ključnim generatorom nasilja u multinacionalnim sredinama kakve su bile Jugoslavija i Srbija. Na ovaj pre svega etički karakter protesta Radomir Konstantinović je ukazao rečima: „Druga Srbija je ona Srbija koja se ne miri sa zločinom". A zločin je, svakako, bio ključno sredstvo kojim su se ostrašćeni nacionalizmi, počev od srpskog, služili u razbijanju multinacionalne, federalne Jugoslavije. U najboljem slučaju on je bio „kolateralna šteta" pri realizaciji svetlih patriotskih ciljeva. Eto zašto je ovo *etičko* opredeljenje u Srbiji – u kojoj su, u to vreme, najveći patrioti bili ljudi kao Arkan i Legija – i danas dostojno najvišeg poštovanja.

Međutim, kritičari druge Srbije u tom protestnom okupljanju su oduvek videli, pa i danas vide sve drugo samo ne izvorno moralni angažman koji je bio i ostao vredan poštovanja. Ključni motiv za aktuelnu kritiku *druge Srbije* jeste upravo pokušaj „mekane“ rehabilitacije srpskog etnonacionalizma posle ratnih poraza koje je doživeo u poslednjoj deceniji XX veka. Naravno, mi znamo da na Balkanu nacionalizam nikada nije bio liberalan, već da je uvek bio agresivni etnocentrizam ili kratkovida ideologija konfrontiranih, zaraćenih plemenskih zajednica. Pa ipak, danas se ovom rehabilitacijom hoće, bez etičke katarze, od nacionalizma spasiti ono što se spasiti može. Ali, bilo da se taj „inovirani“, „prosvećeni“ nacionalizam naziva *srpsko stanovište* (Crnjanski i njegovi epigoni), *srpska* (= etnički unapred opredeljena) *demokratija* ili, pak, *liberalni nacionalizam*, svejedno, takav projekt bi imao smisla samo onda kada bi bio u stanju da se moralno distancira od agresivnog etnonacionalizma, od njegovih nasilničkih gestova i neveselih učinaka s kojima je srpsko društvo gurnuto u poziciju poslednje *kolonije* u Evropi: jedne male patrijarhalno-palanačke naseobine na rubu civilizacije. Ali, bar kako danas stoji stvar, takva očekivanja su naprosto – iluzorna.

Naime, danas vladajuća tendencija u Srbiji ne teži da društvu vrati izgubljeni moral, već teži da istinske moralne vrednosti, u najboljem slučaju, potisne u sferu najuže privatnosti. Na javnoj sceni, ipak, i dalje opstaje etno-nacionalizam, samo sada tako što se profiliše kao politička roba koja je veoma cenjena na domaćem tržišti svih, kako političkih, tako i ostalih vrednosti. Pri tom, u meri u kojoj je naše društvo na putu da postane deo neoliberalnog poretka, dakle, u kojem postaje moguća sveopšta razmenljivost (= korupcija) svih vrednosti, etno-patriotizam, naravno, gubi svoju polemocentričku oštricu, ali i dalje similativno (verbalno, „na papiru“) zadržava poziciju „najviše“, „intrinsične“ moralne vrednosti. To se može nazvati (civilizacijskom) *obmanom* ili, čak, *izdajom* (ortodoksni nacionalisti bi to, bez sumnje, tako nazvali). Međutim, reč je o svojevrsnoj rasprodaji ne samo morala nego i tradicionalnih vrednosti u društvu. Srbija će, ovom neoliberalnom rasprodajom etno-nacionalizma možda da iskoračiti iz društva patrijarhalno-palanačke etnocentričnosti, ali sigurno neće zakoračiti u društvo u kojem se neguju civilizacijske vrednosti, dakle, društvo u kojem postoje intrinsične moralne, kulturne i socijalne vrednosti.

Diferencijalno upućivanje

Označitelj *upućuje* na označeno, ali *upućivanje* (označavanje, referiranje) nije njegova jedina funkcija. Naprosto, označitelj nije samo instrument upućivanja/označavanja. Pored instrumentalne on nosi u sebi i diferencijalnu funkciju koja prekoračuje svako *upućivanje* na označeno i, pre, upućuje (ako je to upućivanje) na igru razlika. „Igra razlika", kaže Derida, „u stvari pretpostavlja sintezu i upućivanja koja zabranjuju da u bilo kom trenutku, u bilo kom smislu, neki prosti element bude po sebi *prisutan* i da upućuje samo na sebe samog. Bilo da je reč o poretku usmenog ili pisanog govora, nijedan element ne može funkcionisati kao znak, a da ne upućuje na neki drugi element koji sam nije naprosto prisutan. Zbog tog ulančavanja, svaki 'element' – fonem ili grafem – izgrađuje se polazeći od traga drugih elemenata lanca ili sistema u sebi. To ulančavanje, to tkivo, jeste *tekst* koji se proizvodi samo u transformisanju nekog drugog teksta. Ništa ni u elementima ni u sistemu, nigde i nikad nije naprosto prisutno ili odsutno. Svuda su samo razlike i tragovi tragova" (Razgovor sa J. Kristevom).

Dakle, svođenjem označiteljskog upućivanja na semantičku (ili: značenjsku) funkciju, odnosno na upućivanje od označitelja ka označenom, konstituiše se, doduše, instrumentalna ili standardna upotreba lingvističkog znaka, ali time se gubi i jedna mnogo značajnija funkcija, a to je diferencijalna funkcija označiteljskog sleda, traga, teksta i pisma. Dakle, moguće je ne samo instrumentalno nego i diferencijalno upućivanje znaka na ono označeno. Čini se da je ovo drugo, diferencijalno upućivanje, u stvari – prvo! Jer, bez njega ne bi bilo moguće ni instrumentalno upućivanje. Ali to se u govoru ne vidi. U prvom planu je izravno pozivanje na nešto.

U tom pozivanju označeno se konstituiše u svojoj istovetnosti sa sobom, očišćenoj od bilo kakvog označiteljskog traga (posredovanja jezikom, kontekstom, tekstom, pismom) koji bi nužno imao diferencijalno obeležje. Logocentrički nastrojeni filozofi bi takav identitet /označenog/, u sudnjoj instanci, nazvali *apsolutnim*. Ali, pošto apsolut nije moguć, onda to znači da se označeno uvek konstituiše upravo kao *trag*. Drugim rečima, značenje je uvek, i možda bi trebalo reći *izvorno*, u poziciji traga koji je trag izbrisanog označitelja. Zato Derida može da kaže: „Da je označeno izvorno i suštinski (a ne samo za jednu konačinu i ostavarenu duhovnost) trag, da je

ono *uvek u poziciji označitelja*, takva je naizgled nevina tvrdnja u kojoj metafizika logosa, prisustva i svesti mora da promisli pisanje kao svoju smrt i svoje izvorište“ (*De la grammatologie*, 1967. god. str. 108). U stvari, diferencijalno obeležje upotrebe znaka ne samo što znači „smrt“ za njegovu standardnu/instrumentalnu upotrebu nego je ono, ujedno, i pravo izvorište ili uslov-modućnosti te (kratkovide!) upotrebe. Dakle, diferencijalnost znaka (= različitost njegovih jezičkih/tekstualnih upotreba) znači za standardnu upotrebu ne samo „smrt“ nego i sam „život“. Bez diferencijalne upotrebe znaka ne bi bio moguć ni sam logocentrizam, ni metafizika, ni instrumentalna upotreba znaka, ni označeno u njegovoj istovetnosti sa sobom, ni logičko načelo/stav identiteta itd. Prema tome, *smrt* o kojoj Derida govori je jedna prilično ambivalentna smrt – kao uostalom i svaka smrt – koja usmrćenom omogućuje *život*, kako pre tako i posle njegovog dekonstruktivnog redefinisanja.

Kad Derida kaže da ne veruje „u sve ono što se danas naziva smrt filozofije (niti uostalom bilo čega drugog, knjige, čoveka ili boga; i to tim pre što, kao što svako zna, mrtvac zadržava sasvim specifičnu delotvornost)“ (Razgovor sa Henrijem Ronsom), onda to, bez sumnje, važi i u *semantičkom* kontekstu. Naime, ni tu nije reč o doslovnoj smrti označenog (značenja) nego o njegovoj diferencijalnoj reinterpretaciji. Sematici prethodi izvesna strategija tumačenja...

Ancestralna prošlost

Postoji nešto sporno u izrazu *ancestralna prošlost*. Bar u svom uobičajenom razumevanju taj izraz nam se čini neodrživim, mada je on je podjednako neodrživ i u “izvornom” smislu (ako je na ancestralnu prošlost uopšte i primenljiva ova filozofska metafora – “izvorno”). Zašto je sintagma *ancestralna prošlost* neodrživa ne samo u naivno-realističkom inego i u rafinirano metafizičkom smislu? Zato što vreme, a time i prošlost nije naivno-realna, kao ni večna, vanvremena, metafizička kategorija. Šta to znači? Najpre to da je svaka prošlost ono što jeste, tj. prošla u odnosu na neko *sada*. Naprosto, nema “izvorne” ili po sebi date prošlosti. Ona je uvek određena, kao prošlost, prema nekom *sada*, koje i samo može da bude prošlost u odnosu na neko drugo *sada*. Možda je zato Jovan, pisac *Jevanđelja*, mogao da tvrdi:

U početku bješe *sad*, i *sad* bješe u Prirodi, i Priroda bješe *sad*.

Ali, naravno, to *u počeku* je pogled bačen s visina jedne teološki profilisane Prirode...

Međutim, nijedna prošlost, ni teološka, ni naturalistička, ne može da odredi ili postavi to *sada* u odnosu na koje je ona, onda, prošlost. Nema po sebi, apsolutne, izvorne ancestralne prošlosti, kao što nema ni po sebi datog, apsolutnog *sada*. Postoji uvek neko *naše sada*. Ovo poslednje *sada* uvek je diferencijalno, dakle, *za razliku od* neke prošlosti ili budućnosti, ali i za razliku od nekih drugih *sada*. Ono može biti takvo, dakle "relativno", samo zato što je u isti mah postavljeno s jedne post-ancestralne, subjektivne ili intersubjektivne tačke gledišta, odnosno zato što je "moje" ili "naše" *sada*. S druge strane, zamenice "moje" i "naše" moguće su samo u jeziku, prozvane ili pripisane su jezikom, tako da se ta post-ancestralna tačka gledišta s koje je jedino moguć govor o ancestralnoj prošlosti, određuje se i sama kroz govor (dakle, kao subjektivna) ili kroz jezik (kao intersubjektivna). U stvari, subjektivnost je diferencijalna, ili je ni nema.

Jedino mišljenje (koje je dato u jeziku ili kroz jezik) ima sposobnost da premešta neko *sada* iz jednog trenutka u drugi. Da li mišljenje, samo po sebi (= po svojoj logici), pruža povod da zamislimo neko realno, apsolutno *sada* koje se postavlja s one strane svakog relativizma i svake diferencijalnosti? Ako je takvo mišljenje moguće, ta njegova moć, ipak, ne bi bila sasvim moguća. Logika zaustavlja vreme. Ali nauka nam kaže da je vreme zamislivo kao zaustavljeno samo u singularitetu crnih rupa. U ancestralnoj prošlosti apsolutno *sada* bi moralo da se *ponavlja*, a to znači da ne bi bilo *apsolutno*, da nikad ne bi bilo potpuno istovetno sa sobom. Njegovo značenje bi se ponavljalo ili pomeralo od jednog do drugog trenutka, te, prema tome, ne bi bilo izuzeto, apsolutno. Ali, to znači da je apsolutno *sada* konstrukt u kojem se apstrhuje od razlika, čak i kada su one minimalne.

Da li je jedan takav konstrukt moguć? Svakako, on je moguć u idealnoj zamisli. Samo, tad je pitanje: po kojoj ceni? Koliko će jednog filozofa koštati jedna takva pretpostavka o apsolutnom, realnom, pa i ancestralnom *sada* koje (to *sada*) u jednom diferenciranom svetu nužno apstrahuje od svih unutrašnjih i spoljašnjih diferencijacija? Šta se time gubi, a šta dobija?

Mišljenje, bez sumnje, ima sposobnost da stvari posmatra ili diferencijalno ili uniformno. Ono, dakle, može da bude kako mišljenje razlike, tako i mišljenje istog (identiteta). Da li jedan od ta dva načina moramo odbacijiti da bi drugi idealizovali? To, bez sumnje, nije poželjna procedura. Zapadna metafizika, kako klasična tako i moderna, htela je da idealizuje kako realno tako i idealno mišljenje istog. Međutim, kod poststrukturalista ima onih koji su hteli da ovu u isti mah metafizičku, idealizujuću i identitarnu strategiju jednostavno negiraju (ili: destruiraju) da bi, ubuduće, priznavali *samo i samo* (dakle: na jedan apsolutan način) igru razlika. Ali, dekonstrukcija je pokazala:

(a) da je u igru razlika uključena i razlika između istog i različitog;

(b) da dekonstrukcija identitarnih strategija metafizike, nije i njihova destrukcija;

(c) da "neuništivu" metafizičku potrebu mišljenja za identifikacijom "nečega" dekonstrukcija teži da instrumentalizuje u cilju razdelotvorenja strategija koje finalizuju ili eshatologizuju Isto;

(d) da pošto već stvar stoji tako da *apsolutna* negacija metafizike nije moguća, onda ni sam ostatak, tj. igra razlika nije apsolutna, jedina igra;

(e) da nikakvom negacijom (bila ona i dijalektička) nije moguće iskoračiti iz identitarne logike, pošto i sama negacija identiteta sadrži u sebi načelo protivurečja (A nije ne-A), tako da je, u stvari, druga strana ili naličje načela identiteta koji je sada usmeren samo na nešto drugo;

(f) da je ancestralna prošlost podložna poopštenom načelu neodređenosti koje u samom pristupu kontingentnoj prošlosti ne dopušta njenu besprekornu identifikaciju.

Probuđena umetnost

Ako je status slike kao slike sveta zapao u krizu, možda već od prvog dana svog nastanka, da li to znači da je u krizu zapala i funkcija predstavljanja i predstave? Da li su u pravu oni koji, u novijem vremenu, misle da kriza slike ima finalno značenje same *smrti* predstavljanja (re-prezentacije)? Odgovor na ovo pitanje je, svakako – ne. Govoriti o smrti predstavljanja bilo bi, naprosto, preterano. Pa ipak kriza slike kao oblika predstavljanja ima smisla, ali tek ako se time dovodi u pitanje jedna uz tradicionalni status slike bitno vezana funkcija. Reč je o funkciji koja

podrazumeva da je predstavljanje usmereno na predmete. Slika je slika predmetnog sveta. Predmetnost sveta je to što, po pretpostavci, postoji i pre i posle predstave o njemu. Tradiconalna slika sve može da porekne samo ne predmetnost svog predstavljanja. Zato ona, tj. njena prezentacija uvek samo re-prezentuje vlastiti predmet, čak i onda kada je on fantastičan ili apstraktan. Ali, već su fantastika i apstrkcija suzile pojam sveta na koji se slika poziva, a time su, ujedno, zaoštrile krizu slike kao *slike sveta*. I zaista, kriza slikarstva predstavlja krizu predstavljanja ukoliko je ono svedeno na opredmećujuću, *re*-prezentativnu funkciju.

Mnogi će ipak reći da je slikarstvo kao tradicionalni model predstavljačke umetnosti iscrpljeno, da je prostor slike (belo platno) postao suviše skučen, te da, zato, on sprečava savremenog umetnika da se razmahne. Po tom shvatanju, u ovom trenutku slikati (ulje na platnu itd.) ima isto toliko smisla kao što ima smisla praviti pesmu u desetercu.... Ne može se reći da je to shvatanje sasvim pogrešno. Ali, može se reći da pravih razloga za krizu slike ima više i da se ključni sastoju u promeni statusa umetničkog dela (slika je, u predugom razdoblju, uzurpirala brigu o tome statusu) putem redefinisanja načina artističkog predstavljanja. U tom redefinisanju ukinuta je dominantna pozicija predmetnog sveta vis-à-vis artističkog predstavljanja. Ne postiji više stabilni status slike nasuprot kojeg stoji stabilna (transcendentna ili transcendentalna) konstukcija sveta. Sada imamo umetnost koja vlastitom moći predstavljanja i samopredstavljanja performativno gradi svoju stvarnost. Samo, kako je uopšte bio moguć taj obrt?

On je bio moguć najpre zahvaljujući upadu koncepta u sistem arta. Naravno, slika je od početka pružala otpor konceptualizaciji, pošto je ona vekovima imala svoj čvrsti, nedodirljivi, prećutni koncept: slike kao slike sveta. Zato je upad eksplicitnog koncepta u sistem arta odvijao mimo slike ili bez nje. Drugim rečima, bio je potreban čin iskoraka iz slike. To se prvi put, na provokativan (= dadaistički) način, dogodilo sa Dišanovim *ready mede-om*. Već samim tim činom tradicionalna umetnost je bila užasnuta. Zato i nije čudno što je slika, upadom koncepta ili, još preciznije, njegove osnivačke uloge u sistem arta, potisnuta, da bi danas kao senka pratila glavna kretanja u savremenoj umetnosti.

No, ako je slika bila u stanju da se otvori za razno-razne ideje koje su joj dolazile spolja, šta je nju sprečavalo da se otvori i za samu

konceptualnost? To je izuzetno važno pitanje. Ukoliko je *oličavalo* u sebi izvesne ideje, slikarstvo to nije činilo posredstvom *reči* nego posredstvom *viđenja* koje je karakteristično za sliku kao sliku sveta. To viđenje moglo je biti samo likovno/morfološki (a ne jezički) *strukturirano*. Zato, u ime svoje artističke osobenosti, slika nije mogla da u sebi trpi bilo kakve *jezički artikulisane* ideje i pogotovu ne one koje bi htele da promene njen (umetnički) status kao status *slike sveta*.

U klasičnoj i modernoj likovnoj umetnosti ideje nisu *smele* da se jezički artikulišu zato što se smatralo da prava likovnost vlastite predstave mora da dostigne sopstvenim, a ne tuđim sredstvima. Zato umetnost nije smela ni da bude puko prepisivanje ili ilustracija velikih tekstova (i njihovih ideja) već je morala biti *nemi izraz* (*uobličenje, oličenje*) *sopstvenog viđenja* tog sveta na koji se i veliki tekstovi pozivaju. Nemost slike bila je, takoreći, pitanje njene časti. Ono što je slika oličavala moralo je da govori bez govora, da bude prepoznatljivo bez reči i, zapravo, bez pogovora. Jer bi, u protivnom, vrline (kreativnost, virtuoznost, genijalnost) prikazivanja (reprezentovanja) bile dovedene u pitanje...

Ali sada vidimo u čemu je problem i slike i koncepta. Kao što slika nije mogla da bude konceptualna, tako ni koncept ne može da bude s-likovan. Jer, ako je likovno predstavljanje na iluzoran način profilisano kao predmetno predstavljanje, onda je sama negacija tog predstavljanja još uvek vezana uz sistem koji negira. Redefinisanje artističkog predstavljanja moralo bi da se oslobodi svoje negativne budnosti spram pravougaonog prostora na zidu koji je tradicionalno popunjavala slika. Umetnost je bila „prinuđena“ da iskorači iz slike, iz likovnog predstavljanja sveta. Ali cilj same operecije nije bio to da se negira ili bitno suzi vizuelnost, već, samo, to da se pravougaoni prostor na zidu oslobodi dogmi tradicionalne (= klasične i moderne) umetnosti. Tako formirana (ili: emancipovana!) vizuelnost može, dakle, da se vrati pravougaonom prostoru na zidu, samo, ovog puta, u obliku projekcije, ekrana, digitalnog printa i slično.

Odgođena demokratija

Aristotel je tvrdio da je država zajednica koja nastaje zbog nekog dobra i ne zbog bilo kakvog nego, upravo, zbog dobra "najvišeg od svih" (*Politika*, 1252a). Za razliku od ostalih, manje važnih zajednica, državna

zajednica je celina koja poseduje crtu *samodovoljnosti*. "A samodovoljnost je i cilj i najviše dobro", kaže Aristotel (*isto*). Moderna demokratija je od antičke političke mudrosti nasledila ovo obeležje samodovoljnosti (*autarkije*) ili samozakonitosti (*autonomije*). Međutim, njena samodovoljnost i samozakonitosti nije definisana počev od najvišeg dobra, već počev od praznog mesta vlasti. U ovo novo određenje ugrađena je vera da je demokratija u stanju da uvek koriguje svoju projekt i u tom smislu je samodovoljna. Verovanje u najviše dobro u politici suviše je često bilo iznevereno. Za demokratiju, zato, nema najvišeg dobra, već samo samo beskonačnog pozivanja na popravni ispit. Samo, ni to nije sve. Iskustvo nam govori da se ključno samokorektivno obeležje demokratije prepliće s jednim drugim, koje možemo nazvati obeležjem heteronomije ili drugozakonitosti. Stvarajući (ostvarujući) neka dobra ili neke vrednosti (zakone, mere, odluke, programe), demokratija dovodi sebe u situaciju suočavanja sa *logosom* ili sa *logikom* tih drugih, spoljašnjih vrednosti i vrednosnih sfera. I već to je znak izvesnog "kvarenja" njene samodovoljnosti ili samozakonitosti.

Naime, demokratija, s jedne strane, podrazumeva pravnu konstantnost vlastitih institucija, ali i njihovo stalno usavršavanje, kao i činjenicu da postoji izvesna samozakonitost takvog institucionalnog postava; s druge strane, ona se uspostavlja u ravni aksiološke drugozakonitosti, kao sredstvo za realizaciju drugih vrednosti, odnosno za preobražaj postojećeg stanja (ukoliko ljudi, njime, nisu zadovoljni, a po pravilu nisu).

Ukratko, *čini se da nema istinske demokratije ukoliko ona nije u isti mah i sredstvo i cilj*. Da li to znači: i sluškinja i gospodar? Ili, možda, više sluškinja nego gospodar?

Neophodno je, ovde, razjasniti još jedno značajno obeležje demokratije koje smo već nagovestili. Naime, ona je uvek na neki način nedovoljna i odgođena! Kao da nema, kao da nije moguć sklad između njene instrumentalne i intrinsične (odnosno: samodovoljne, samozakonite) funkcije, kao da su razlaz i nezadovoljstvo neminovni. Zato demokratija ne oličava i ne otelovljuje nikakvu supstancu, nikakav gotovi, dovršeni poredak stvari ili suština. Naprosto, ni jedan njen konkretni lik nije zadovoljavajući. Ona je uvek i nužno ophrvana izvesnom – nedovoljnošću, korupcijom, kvarenjem, pa i pokvarenošću ili nepravednošću.

Samo, ova nedovoljnost je, u isti mah, ono što demokratiju upravo čini dragocenom. U jednom intervjuu – čiji naziv glasi: "Ne verujem u

utopije, želim ne-moguće!" – Derida tvrdi da ima puno razloga zbog kojih valja istrajati na imenu DEMOKRATIJA. "To je jedna oznaka političkog oblika vladavine koja u svome pojmu sadrži dimenziju nedovršenosti, nadolazećeg. To nam u principu omogućava da aktuelno stanje takozvane *demokratije* s pravom možemo da korigujemo."

Osnovna nedovoljnost demokratije se reflektuje i u samoj njenoj strukturi. Zato ona pogađa i samu deobu i složenost odnosa između samozakonitog (autonomnog) i drugozakonitog (heteronomnog) aspekta demokratije. Drugim rečima, tu nedovoljnost detektovaćemo već i u nikada dovoljnoj ili nikada potpunoj ravnoteži između instrumentalnog i ciljnog statusa demokratije...

U meri u kojoj je sama sebi cilj, demokratija neminovno teži demokratskom poboljšanju, tj. korigovanju vlastitog statusa. Ona je uvek u isti mah i sopstvena kritika. Ona je uzaludni pokušaj prevladavanja nikada potpuno zadovoljavajućeg stanja. Pa ipak, reklo bi se, nikakva spoljašnja korist ne može da opravda žrtvovanje te unutrašnje logike-nezadovoljstva demokratskim razvojem. Samo načelo demokratije važnije je od bilo kog drugog skupa životnih vrednosti, naprosto zato što predstavlja uslov bez koga nije moguć dinamičan preobražaj stanja u bilo kojoj vrednosnoj sferi. Eto zašto je vrednost demokratije samocelishodna ili nje, naprosto, nema! U isti mah – rekli smo već – njena vrednost je uvek odgođena i nedovoljna. U stvari, ona je nedovršeni i u načelu nodovršivi projekt!

Ipak, to je tek deo (mada najvažniji) priče o demokratiji. Pošto ona nije samo proceduralni okvir nego i konkretni proces odlučivanja. Tamo gde je na delu, demokratija samu sebe svakodnevno otelovljuje. Ali u njenom odlučivanju nužno se daje prednost nečemu drugom (nekim drugim vrednostima) i, zapravo, nečemu spoljašnjem u odnosu na samu proceduru. To su, često, spoljašnji nalozi moći koji zahtevaju svoje imperativno otelovljenje. Pokazuje se, dakle, da demokratsko odlučivanje često služi "dobrobiti" spoljašnjih vrednosti koje mogu, ali i ne moraju da imaju sluh za demokratiju! Postoji izvesna gramzljivost, narcisoidnost, egoizam i slepilo vrednostih sfera. Zato danas pokvarenosti u demokratiji ima na pretek. Neoliberalni poredak sveta, koji se može nazavati i hegemonim, imperijalnim poretkom, u stanju je da demokratiju dovede do sopstvene karikature.

Ipak, naravno, sama korupcija demokratije ne može proći bez sukoba. Ali, ako apstrahujemo od najgorih istorijskih primera ovih sukoba, onda, u načelu posmatrano, svi sukobi su profilisani kroz večiti istorijski nerešeni spor između samodovoljnosti demokratije i heteronomnog kretanja sveta: ekonomije, politike, religije, tradicije itd. Instrumentalna vrednost demokratskog odlučivanja, vezivanjem uz neku spoljašnju datost, u stanju je da samu demokratiju u bilo kom trenutku liši njene samosvrhovitosti, da joj, takoreći, otme i poništi smisao.

Rascep u pojmu istine

Možda bi iz neke stroge analize sledilo da je istina nužan *uslov* postojanja onog *bezuslovnog*, onog što se u filozofiji oduvek označavalo kao najviši Razlog svih razloga. Samo onda bi, naravno, odmah bio uočljiv paradoks: ako postoji uslov za bezuslovno, onda ne postoji bezuslovno. Ili to bezuslovno, zapravo, i ne bi bilo sasvim bezuslovno. Drugim rečima: nema ćisto-bezuslovnog. Ali, nema ni najvišeg Razloga svih razloga. Jer, ako je istina uslov i razlog da uopšte i shvatimo nešto kao najviši Razlog ili Razlog svih razloga, onda je ona viša od samog tog Razloga, i ne samo što je viša nego je još jedan, dodatni razlog koji, očigledno, prekoračuje horizont »svih« razloga. Eto to je taj paradoks.

Da li je ovakva paradoksalnost nužan učinak istine koja se kao uslov pridodaje bezuslovnom? Da li nas (bar nas filozofe) istina kao bezuslovna polazna tačka uvek uvlači u ovakve ili slične paradokse? Bilo kako bilo, takav način razmišljanja je u tradicionalnoj metafizici prolazio skoro neprimetno. Kako da to objasnimo? Istina se nikad nije shvatala kao spoljašnja pretpostavka bezuslovnog. Upravo obrnuto: istina je prisutna, data, raspoloživa u imanenciji samog bezuslobnog. Zato je i za samo postojanje istine, njen prvi uslov mogao da bude sama ta bezuslovnost. Naprosto: istine ima samo ako je bezuslovna. Ono bezuslovno je njen uslov, a ne obrnuto. Ta stvar u tradicionalnom iskustvu bavljenja filozofijom, odnosno diskursom velikih razloga, uzroka, počela i načela izgledala je samorazumljiva. Sada, ipak, moramo da se upitamo: da li je to iskustvo verodostojno? Da li je ta neumitna (analitička, uzročna, deterministička, logička, smisaona) veza između bezuslovnog i istinitog podložna razornoj sumnji? Danas je takva sumnja, bez sumnje, tekuća stvar u filozofiji. To se

obično shvata kao »kritika metafizike«. Međutim, da li se ta kritika do svojih krajnjih konsekvenci uzima za ozbiljno? Ili je suviše često ona samo simulirana, sklona korupciji, kvarenju, rđavoj savesti i tome slično? Savremena analitička filozofija je poprište na kojem se odvija u isti mah najradikalnija i najpritvornija kritika metafizike.

Kako izaći iz te pritvornosti, a, pri tom, ne zapasti ponovo u shvatanje o istini kao bezuslovnoj polaznoj tački koja nas uvek uvlači u paradokse? Da li je moguće rehabilitovati koncept istine shvaćene kao *imanentni* uslov postojanja onog bezuslovnog, tj. razloga (razuma, uma), odnosno osnovnih načela kao bezuslovno prihvatljivih? Alternativa je: mogući su razlozi koji se ne obaziru na pitanje o vlastitoj istinitosti, koji se uspostavljaju "kontingentno" ili "mahinalno", koji su prema istini indiferentni i čak bezobzirni. Takvi razlozi se, danas, naravno, ne obaziru ni na Razlog svih razloga.

Savremeni filozof spokojno ispisuje svoje sitne i još sitnije razloge, ne hajući za veličinu koja je nekada bila obavezujuća. Pa ipak, tradicionalni filozofi veoma su teško pristajali na ovakvu anarhoidnu mogućnost. Zašto? Najpre zato što se istina shvatala kao nužna, takoreći fatalna, ili bar dovoljna pretpostavka diskursa koji navodi razloge. Kako bi uopšte bili mogući dovoljni razlozi bez istine? Kako bi išta moglo da se zaključi iz nekih načela ukoliko ona ne bi svedočila o vlastitoj istinitosti? Takođe, imamo ništa manje važnu činjenica po kojoj, ako se pojam istine izbaci na vrata, lako je moguće da se vrati kroz prozor. Zato je zamisliv obrt: istina se na predmetnom nivou (ili: na planu transcendencije) odbacuje, ali se, pri tom, neprimetno pojavljuje na meta nivou (na planu imanencije). Jer, istina ima čudnu osobinu da, kad je radikalno isključimo iz horozonta naše pažnje, ipak nekako uspeva da nam se prišunja iza leđa.

Zato su filozofi dugo težili tome da transcendentnu i imanentnu istinu ili predmetnu i meta-istinu nekako usklade, da učine saglasnim te dve istinosne instance. Hegel je stvorio najambicionzniji sistem u kojem se istine po sebi transformišu u istine za sebe, završavajući, tako, čitavu priču u potpunom »skladu«. Taj sistem se, naravno, raspao, a potonja istorija filozofije je i dalje svedočila o tome da se istina konstituiše ispred subjekta, kao predmetna i objektivna (u meri u kojoj je kao takve ima) ili iza subjekta, iza njegovih leđa, kao ono što mu izmiče, i čega on nije svestan. Naravno, te

mogućnosti svedoče o rascepu u nedrima moderne filozofije, a ne o njenom koherentnom pristupu konceptu istine.

Pa ipak, diskurs razloga ne može da odustane od istine, odakle god da mu ona pristiže. Kad bi taj diskurs bio neistinit, onda bi se i njegova bezuslovnost nužno rasprsla kao mehur od sapunice. Kad bi bile neistinite, bezuslovne priče, ne bi više bile diskurs valjanih, prvih, najviših razloga i načela, tj. ne bi bile to što navodno – jesu. Dakle, istinitost je uslov diskursa koji teži razlozima. I to je istinitost koja u ovaj diskurs ne bi smela da uđe *kroz prozor*. Ostaje još pitanje: da li je pojam *istine* podoban za tu transformaciju od uslovnog ka bezuslovnom? Da li istina-kao-uslov može da se transformiše u bezuslovnu-istinu?

Ako kažemo da je istina nužan uslov za to da se jedan diskurs shvati kao bezuslovno istinit, onda nas to dovidi pred dilemu: šta ako je sama istina po sebi već bezuslovno istinita? Ili: šta ako je bezuslovno – onda kad je bezuslovno – već po sebi samome istinito? Možda su činjenice *bezuslovnog kao istine* i *istine kao nečega što je bezuslovno* u isti mah i nužan i dovoljan uslov za postojanje bezuslovnih istina? Očigledno, taj uslov bi i sam bio bezuslovan. Da li bi to značilo povratak staroj metafizici? Da li je danas uopšte i moguće vratiti se metafizici? Može li se, danas, filozofski diskurs razloga utemeljiti na istini i samo na istini? Na bezobzirnoj istini?

Na takva pitanja, bez sumnje, nije moguće odgovoriti ako se, prethodno, ne postavi pitanje: šta imamo kao alternativu pojmu *istine* i da li bi ta alternativa još uvek bila istinita, odnosno sazdana kao pojam *istine*, samo sada *druge* istine? Reč je, naravno, o (dekonstruktivnoj, dijahronoj) strukturi koncepta *istine*. Da li je istina, *ako* je istina, onda već nužno i sasvim dovoljno – bezuslovna? Svakako, *ne*. Jer, postoji nesvodiva razlika između, s jedne strane, obične, neuslovljene, kontingentne, mahinalne, akcidentalne i, s druge strane, bezuslovne istine? I da li ova mahinalna istina, u stvari, ukida onu bezuslovnu? Ono što filozof ne sme sebi da dopusti, jeste da mu se istina pojavi iza leđa. Mada mu se ona stalno pojavljuje iza leđa... Da li upravo navedena pitanja mogu da nam ponude, bar, nekakvu predostrožnost u vezi s tom opasnošću? Za sada, ta pitanje nam ništa ne garantuju. Činjenica da istina uvek može da nam se pojavi iza leđa svedoči o tome da mi, u stvari, ne možemo bez nje, da je ona, čak i kada je savršeno nedovoljna i nedostajuća, naša fatalna potreba.

Destrukcija slike sveta

Da bismo razumeli složenost današnje krize kroz koju prolazi slika sveta, i zatim uzroke same te krize i kuda ona vodi, očigledno, moramo, za polaznu tačku istraživanja, da uzmemo samu sliku u njenom tradicionalnom istorijskom statusu. Minimalna definicija tog (u osnovi slikarskog) statusa glasi: *slika je slika sveta.* To da je slika *slika sveta* predstvlja, reklo bi se, *status* svake slike. Nema slike koja nije slika/predstava nečega što je ispred nje, dakle, sveta. Bez nečega naslikanog, slika svedena na belo platno još ne bi bila slika. Slično važi i za mentalne slike, jer i one se odnose na *nešto*, dakle, na nemi ili rečiti svet – slike kao slike sveta. Sveta u doslovnom, faktičkom ili metaforičkom, fikcionalnom smislu.

Filozofi su taj odnos-prema (nečemu) nazivali na razne načine i među tim nazivima posebno se ističe Huserlovo rešenje sa pojmom *instencionalnosti*. Pored mnogih drugih odnosa, u slici se, dakle, uspostavlja jedan bitan koji je odnos prema svetu. Sartr je Huserlovu intencionalnost definisao kao rasprskavanje prema svetu. Pri tom, za Sartra su svest i svet dati istovremeno. Svet je relativan prema svesti kao što je i svest relativna prema svetu. Jer, kaže Sartr, „Huserl u svesti vidi jednu nesvodljivu činjenicu koju ne može da predstavi nikakva fizička slika, sem, možda, brze i nejasne slike rasprskavanja. Upoznati znači 'rasprsnuti se prema', istrgnuti se iz vlažne gastrične intimnosti da bi se poletelo tamo, izvan sebe, prema onome što nije ja, tamo kraj drveta, a ipak izvan njega, jer ono mi izmiče i odbija me i ja ne mogu da se izgubim u njemu kao što ni ono ne može da se rastvori u umeni..." (*Jedna osnovna ideja Huserlove fenomenologije*).

Sve u svemu, svet je zbirni pojam za sve ono prema čemu je slika u stanju da se „rasprsne". Mnogima ta definicija neće delovati uverljivo. Zabunu može da stvori činjenica da ne postoji samo jedan odnos slike prema svetu, niti da je svet jedan (ili: uvek isti). Ali, to i sam Sartr na neki način kaže. Postoje različiti (istorijski, kulturološki, estetski, likovni) odnosi između slike i sveta. Slika nije pasivna re-prezentacija bilo čega, već rasprskavanje prema svetu koji nije nikad isti ili, a to se svodi na isto, ona je pred-nas-stavljanje, pred-stavljanje, predstava samog sveta, sveta kao slike-sveta.

Od svega toga, za tradicionalno shvatanje, bilo je samo jedno važno: kakvi god da su odnosi u pitanju, slika je uvek, neizbežno – slika Sveta.

Tada bi rasprskavanje prema svetu moralo da se tumači u realističkom ključu. Sartr na primeru Bergsona (*Materije i pamćenja*, prvi odeljak) to odbacuje. Ipak, jedno je sigurno: bez odnosa prema svetu (samo: kakvog odnosa?), slika sveta naravno ne bi bila slika sveta, a time, konačno, ne bi bila ni *slika*. Ako je slika oduvek bila slika sveta, gde se i da li se u tome krije njena greška? Fatalna pasivno-re-prezentacijska greška same slike u njenom jedino mogućem obliku ispoljavanja? Što bi, onda, bio i ključni uzrok savremene krize slikarstva. Da li je greška u slici, u svetu ili u vezi slike i sveta, dakle, u slici-sveta?

Ne bismo smeli da zanemarimo hipotezu da je kriza slike, možda, u svemu ovome po malo! Ali, naš ukupan odgovor glasi: nije u pitanju greška slike, već greška tradicionalnog, re-prezentacijskog, logocentričkog *tumačenja* slike. To tumačenje je uvek htelo da sliku potčini, da je usredišti u vladajućoj slici Sveta. Savremena umetnost se prema ovom obliku tradicionalnog tumačenja orijentisla kritički i destruktivno. Ali, time je i sartrovski koncept intencionalnosti – koji bismo ovde hteli da protumačimo kao koncept interaktivnog odnosa slike i sveta – jednostavno *poništen*. Tako, konačno, više nije reč ni u slici, ni u svetu, niti o njihovom složenom odnosu, već u preoštrom ikonoklazmu, pa i nihilizmu novog tumačenja slike-i-sveta. To je neophodno izbeći.

Ipak, moramo imati u vidu da ovaj nihilizam nije glavna tendencija savremene umetnosti. Postoje pokušaji radikalne *negacije* logocentričkog statusa slike i tu se vrlo brzo pokazalo da nije reč o dekonstrukciji, već o destrukciji logocentričkog statusa slike. Pri tom, efekti destrukcije ili negacije nužno ostaju (samo na drugi način) u zatvorenom krugu logocentrizma. Destrukcija slike sveta ili, što se svodi na isto, objava smrti slike ne doseže, kao negacija, do iščezavanja slikovnog fenomena, već, pre, do afirmacije jedne nove, digitalne slikovne realnosti. Umesto slike sveta, sada imamo svet slike ili virtuelnu realnost samog sveta.

Odrediti nacionalnost

Postoji više načina na koji ljudi određuju vlastitu ili tuđu nacionalnost. Prvi je po rođenju ili po "krvi". Reč je o sudbinskoj/biološkoj pripadnosti nekom *ethnosu*. Problem nastaje onda kada za takvu pripadnost može da se kaže da je “mešovita”. Majka je jednog porekla, a otac drugog. U tom

slučaju ne odlučuje priroda, nego odluka (koja računa ili po ocu ili po majci). Pretpostavka te odluke glasi: može se biti samo jedno. Međutim, iza tog Jednog, sama *mešovitost* je mnoštvena. Ona može da bude porodična, ali i plemenska, etnička, rasna. Nacisti su pokušavali da praktički osiguraju rasnu čistotu nemačke nacije... ali, naravno, sa malo uspeha.

Drugi način određenja nacionalnosti podrzumeva vlastiti osećaj, stav, uverenje o pripadnosti ovom ili onom *etnosu*. Problem sa tom uvek i bez sumnje subjektivnom odlukom je u tome što ona nije niti mora da bude postojana. Takve odluke nemaju unutrašnju konstantu koja subjekta primorava da uvek bude u saglasnosti sa svojom jednom donetom odlukom. Moguće je odricanje, konverzija, asimilacija...

Treći način podrazumeva potrebu za grupisanjem. Pojedinac u grupi je bezbedniji, lišen straha, otvoren za saradnju i komunikaciju sa drugima. Zajednički običaji, navike, podela rada, razmena, komunikacaja, istovetan jezik, vladajuće strukture, sve su to nadindividualne strukture koje predstvljaju uslov za konstituisanje nacionalne pripadnosti. Nacionalno i nacija mogu, ovde, da se shvate kako u etničkom tako i u državnom smislu. Sam subjekt se, najčešće, ne pita za smisao te pripadnosti. U tu pripadnost on je već sa rođenjem bačen. Zato je njegova pripadnost grupi neupitna. Taj subjekt, dakle, ne određuje svoju nacionalnost ni putem prirode, ni putem odluke, jer je ona njega, u svari, već odredila.

Četvrti način određivanja nacionalnosti je nasilan. On podrazumeva mogućnost da drugi kažu šta je «neko» ko nije «njihov» ili šta je "on"... Naravno, tu se podrazumeva da se «on» ili s tim, po pravilu, ne slaže. Samo, to neslaganje može da ima visoku i poraznu cenu... U ovom obliku određivanja nacionalnosti, sve u svemu, imamo autoritarnu samovolju koja podrazumeva pripisivanje izmišljene (već po nazivu) etničke pripadnosti trećem licu koje se tome protivi. Ali tada se često javljaju i sutuacije u kojima podložnik autoritarnog pritiska podleže pritisku i pristaje na njemu tuđa određivanje ili asimilaciju.

Naravno, ovo su samo idaltipski modeli. U stvarnoj praksi određivanja nečije nacionalnosti često imamo preplet nekih od ova četiri modela. Pa ipak, oni se izdvajaju kao modeli koji svoju osobenost ne kriju i koji, štaviše, teže da njoj pripišu prednost i izvesnu auto-nomiju (samo-zakonitost). Štaviše, u nekim istorijskim situacijama postoji netolerancija, ako ne i rat, *polemos* između samih modela određivanja nacionalnosti. Zato

je moguće reči da je u dosadašnjoj istoriji dominantnu poziciju imao ovaj četvrti model određenja nacionalnosti gde uvek drugi kaže šta si "ti". Taj model je uvek bio nadmoćan. Ali zašto je on nadmoćan? Zato što u sebi nosi sposobnost istorijske *prisile*. A istorija je uvek bila na prvom mestu prisila. Iz toga sledi da je prisila ta koja ponajpre određuje to što smo mi po nacionalnosti. Zatim sledi naša odluka koja se, obično, konformistički drži prisile. Kad se neko rodi, onda, bez sumnje, drugi odlučuju koje je on nacionalnosti, pod uslovom da ih to pitanje uopšte i interesuje. Pošto je odgovor na takvo pitanje po pravilu samorazumljiv ili konstativan.

Ako bi se držali samo do sada rečenog, onda bi nacionalnost, na prvom mestu, bila posledica puke konstativne prisile, ako ne i nasilja. Ipak, neko bi rekao da je odlučujuća "priroda" ili "krv". I da je, prema tome, određenje nacionalnosti stvar besprisilne konstatacije. Ali, šta su *priroda* i *krv*? Reč je o genetskom ili biološkom poreklu. Samo pereklo je promenljivo kretanje, geneza, a ne supstanca. Najzad, imamo nedavno nastale, ali i stare, dugo trajuće nacije. Ipak, poreklo je podložno diferencijacijama. Štaviše, ono je ophrvana velikom neodređenošću, budući da je genetsko poreklo ljudi istovetno: svi, od Evropejaca do Kineza potičemo od nekog afričkog plemena koje se razišlo po svetu. Konačno. nauka nam kaže da se mi, s genetske tačke gledišta, jedva nešto malo razlikujemo od majmuna.

Iz svega toga sledi da istovetna "priroda" ili "krv" može, kao takva, da se ustanovi samo ustanovom istovetnog jezika, a i to je, kao što znamo, krajnje nesigurno sredstvo, podložno svakojakim izobličenjima, krupciji i sličnom. Znamo, najzad i to da je, bar na ovom užem i širem tlu, poreklo jezika istovetno: indoevropsko. Šta onda ostaje kao najpouzdanije sredstvo za određenje nacionalnosti? Bez sumnje, ostaje – nasilje. Nacionalnost je nasilje, prisila na nacionalnost. Zatim, ona je i nešto što u nama budi emocije... Osećanje srećne pripadnosti i prava na najrazličitije spekulative poglede bačene na istoriju, tradiciju, život, ideologiju i politiku... Sve u svemu, nacionalizam je ideologija koja zamenjuje metafiziku onima koji nisu filozofi. Ali često i samim «filozofima».

Istina koja je istinita u svim mogućim svetovima

Lajbnic je tvrdio da su istine uma istinite u svim mogućim svetovima. Jedna od pretpostavki bez kojih ovo shvatanje ne bi bilo moguće je sledeća:

da bi istine uma (šta god da se pod time podrazumeva) bile istinite u svim mogućim svetovima potrebno je da eventualni prelaz iz jednog u drugi svet ne naruši njihov status koji je, naravno, status istine. Ali, šta u ovom kontekstu znači reč *prelaz*? Kako istine prelaze iz jednog u drugi svet? One to, bez sumnje, čine pomoću reči (znakova, simbola itd.) ili, što se svodi na isto, zahvaljujući istom značenju koje znakovi imaju u različitim svetovima.

Bez značenjske istovetnosti nije moguć nesmetani prelaz bilo kakvih istina, pa i rečenih istina uma, iz jednog u drugi svet/kontekst, pa konačno ni prelaz iz jednog u drugi mozak! Nepromenjena (ili: ista) značenja su, dakle, nužna, budući da ona raspolažu sposobnošću da, unutar iskaznih re-kontekstualizacija ili prelazaka iz sveta u svet, istini sačuvaju status *istine*.

Pri tom, ostaje otvoreno pitanje: da li je uopšte moguće nešto takvo kao semantički identitet? Da li je to što bismo nazvali semantičkom istovetnošću zaista istovetnost? Pa ako jeste, onda: pod kojim uslovima ili na koji način je ta istovetnost uopšte moguća? Po koju cenu se značenja *ustanovljuju* (jer reč je, bez sumnje, o jednoj jezičkoj ustanovi!) kao nepromenjena, ista, invarijantna?

I da li je to ustanovljavanje samorazumljivo i čak bezuslovno? Najzad, šta je uopšte isto, identititet (ili: šta je istina o identitetu)? Odnosno: otkuda ta pretpostavka o istom/identitetu kao kolevci u koju se nužno smešta svaki entitet i svaki smisao? Da li stvar (objekt) koju nazivamo *identitet* uopšte (u-istinu) i postoji?! I ako postoji, onda gde postoji? – Zacelo, to su neugodna pitanja o kojima semantičari neće ni da razmišljaju, pa ćemo ih i mi, u ovom trenutku, ostaviti po strani, iz razloga koji će ubrzo postati vidljivi.

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

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

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

Sam taj afinitet za postojanost konstativa Nenad Miščević u jednom tekstu komentariše na sledeći način: "Ova konzervirajuća snaga konstativa nije samo stvar teoretiziranja o teorijama, već često služi kao oslonac nekim praktičnim doktrinama: učenje o univerzumu znanosti sa svojim etičkim implikacijama počiva upravo na pretpostavci da je istina invarijant u odnosu na pragmatički determinirane aspekte značenja" (v. predgovor knjizi Dž. Serla: *Govorni činovi*, Nolit, Bgd. 1991 god.).

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

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

Međutim, kada Miščević govori o konzervirajućoj snazi konstativa, on ne misli toliko na njihovu semantičku *re*-kontekstualizaciju nego, pre, na činjenicu (koja se takođe pretpostavlja) "da je istina invarijant" u odnosu na pragmatički determinirane aspekte značenja. Ali, onda se postavlja pitanje: kako je istina invarijant?

Reč je, bez sumnje, o tome da istina već sama po sebi ima izvestan identitet koji ne varira od konteksta do konteksta i koji je, u tom smislu, nezavisan u odnosu na semantičkog prenosnika, odnosno jezik. Istina je, dakle, pre svakog ponavljanja *već* istovetna sa sobom ili invarijant.

U pitanju je, štaviše, nužan (mada ne i dovoljan) uslov mogućnosti istine. Prema tome, istina je istovetna sa sobom ili nije istina! Jer, kako bi bila moguća istina koja je u sebi nešto drugo, protivurečno ili suprotno od same sebe? Identitet po-sebi-date-istine očigledno se razlikuje od njenog semantičkog identiteta i ima fundamentalniji smisao.

Vitgenštajn je u *Tractatusu* (v. 4.46 i dalje) s pravom tvrdio da su tautologija i kontradikcija ekstremni slučajevi istinosnih uslova nekih stavova. Tautologija je *uvek* istinita, a kontradikcija *nikad*. I mada te dve stvari niti kažu išta, niti imaju ikakvog smisla, one u pozitivnom (tautologija) ili negativnom (kontradikcija) smislu predstavljaju uslove *sine qua non* istinitosti.

Prema tome *isto* (izraženo u jeziku putem tautologije) predstavlja nezaobilazni uslov mogućnosti (pojavljivanja) istine kao istine. Ali istina je, oduvek, ciljala na nešto mnogo više od puke tautologičnosti. O čemu je tu, onda, reč?

Najpre, istina teži da bude istina *nečega*. U proceduri utvrđivanja istine upisano je kao nužan momenat identifikovanje izvesnih entiteta/identiteta, makar, onda, oni imali apstraktnu egzistenciju, odnsno egzistenciju tzv. istina uma. Bez identifikovanja (ili: konstatovanja) nečega, nekog entiteta (od lat. *entis* – koji jeste; sama reč, pri tom, ne kaže *kako* jeste to što jeste – idealno ili materijalno; a iz toga sledi da su i same istine uma u širem smislu – konstativi), svakako, ne može biti ni govora o *istini*. Ukratko, istina, kakva god da je, uvek ima i svoj predmet, kakav god da je i on. Ona ne može biti besadržajna. Ona je formalna samo onda kada je forma njen sadržaj. Ipak, ona "samo" (ili: ona misli da *samo*) konstatuje istovetnost sa sobom izvesnog sadržaja ili predmeta. Budući da sve jeste ono što jeste (Lajbnic), onda i to *što je istina* jeste to što jeste.

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

Pri tom, ostaje otvoreno pitanje: da li reći za neku stvar da je data *po sebi* predstavlja bilo kakvo jemstvo da je ona, ujedno, data kao istovetna sa sobom? Nisu li, možda, sve stvari, bile one date po sebi ili ne, nužno u sebi neistovetne (neidentične) sa sobom?! Imajući u vidu činjenicu da su identiteti (recimo: naši pojmovi) samo idealne konstrukcije projektovane na tu izvornu neidentičnost svega bivstvujućeg sa samim sobom...

Ali, vera u identitet je sastavni deo naših najtvrdokornijih navika. Te navike nam sugerišu: ukoliko je neka stvar data *po sebi* (to jest nezavisno od subjekta, govora, mišljenja), ona onda ne može da *ne bude* identična sa sobom! Nedostaje samo odgovor na pitanje: zašto bi to moralo da bude tako? Reći da je dovoljan razlog nužne identičnosti svih stvari po sebi sa sobom – odsustvo subjektivnog uplitanja koje relazivizuje naša saznanja, deluje u najmanju ruku – naivno. Ali, ova naivna pretpostavka ima veoma važnu i, zapravo, nezaobilaznu ulogu u konstituisanju pojma istine. Reklo bi se da ona predstavlja, takoreći, uslov bez kojeg, naprosto, nije moguća univerzalno važeća istina bilo kog konstativa ili istina kao takva.

Ta pretpostavka nudi dovoljan razlog zbog koga je uopšte i moguće da neki konstativ, recimo, naučni iskaz, bude istinit bez obzira na moguću (pragmatičku itd.) promenu konteksta. Mogućnost da stvari budu date *po sebi*, nezavisno od nas ili da budu dugotrajne, ako već ne i večne, jeste fon na kojem konstativi crpe svoju nezavisnost od svake promenljivosti konteksta. Iz toga, zatim, bespogovorno sledi da sam predmet, da bi uopšte mogao da pretenduje na istinitu spoznaju (ili: da bi dopustio da mu se ona pripiše), mora, naprosto, da bude istovetan sa sobom.

Ali, to što on jeste/postoji po sebi, dakle, nezavisno od nas/subjekata, nije dovoljna garancija da on postoji i kao u-sebi-istovetan-sa-sobom. Možda je on, upravo, sa samim sobom neistovetan, neidentičan? Možda je identitet nešto što postoji samo u jeziku, kao idealna konstrukcija, ali ne i u stvarima, sem po, neki put *preskupu*, cenu apstrahovanja od razlika i drugog?! To je, svakako, ozbiljna smetnja koja nećemo lako zaobići.

Istina – kako smo već nagovestili – ne samo što pretpostavlja nego i *nalaže* da njen predmet bude ono što jeste, a ne nešto drugo. Logocentrizam nalaže koincidenciju bića, istog i istine, što uvek povlači za sobom *isključivanje* (potiskivanje ili funkcionalnu adaptaciju) drugog, razlike, neidentičnog!

Da bi o nekom predmetu moglo da se govori u kategorijama istine, on mora da može da zadovolji precizne uslove, tj. da bude podložan identifikaciji kao po sebi dat i sa sobom identičan entitet. Odnosno: da bude takav kakav jeste ili, što se svodi na isto, da u sebi *ukine* ili *potisne*, kao osnovnu smetnju, *dimenziju drugog*. Tek ova svodeća, nivelišuća, potiskujuća istovetnost sa sobom dopušta mogućnost istinite spoznaje datog predmeta. To je, u isti mah, ono što predstavlja moć i ograničenost, grešnost, pa i nemoć naše logički vođene spoznaje. A to znači i istine. Sa stanovišta istine ovaj zakon (ili: moć) Istog je nezaobilazan. Bez njega, predmet istine bi imao obeležje Dekartovog Zloduha.

Ali, šta ako istina i njen predmet prilično često, ako ne i stalno, poseduje obeležje upravo tog kartezijanskog Zloduha?

Interferentna ekonomija predstava

Predstavljanje ili predstava uvek je data kroz *jezik* predstavljanja. Ona nikada nije neposredna datost, jer je uvek simulacija prisutnosti u odsustvu nepodrednog: žive čulnosti ili predmetnosti na koju ova simulacija cilja. Eto zašto je predstavljanje nužno predstavljanje nekog drugog predstavljanja. Nema onih predstava koje bi izravno bile date kao predstavljanje sebe samih, odnosno kao samopredstavljanje. Zato nema ni onog predstavljenog koje bi bilo istovetno sa sobom. Nijedan odnos između različitih oblika predstava ne može da opiše nekakav zatvoreni krug istovetnosti, jer taj odnos ima bitno diferencijalni smisao. Reč je uvek o izvesnoj ekonomiji predstavljanja (zastupanja, reprezentacije).

Logocentrički identitet je idealna apstrakcija koja je neprimerena opštoj strukturi reprezentacije kao reprezentacije drugog. Zato svako predstavljanje uvek ima manje ili više jasan diferencijalni smisao: predstavlja se nešto za razliku od nečeg drugog. Ono predstavljeno u predstavi se uvek proteže na nešto drugo i u sebi samom i od sebe samog. Zato opozicija između predstavljanja i predstavljenog nikad nije data bez posredovanja, bez uplitanja drugog. Još preciznije: predstava nikad ne predstavlja predstavljeno onako kako je ono izvorno, neposredno, po sebi dato, kao potpuno spoljašnji referent. Ona može da poveruje da *to* (to *po sebi*) predstavlja, ali ta vera je lažna. Predstavljanju, onda, preostaje još samo mogućnost da *simulira* neposrednost. Ipak, sve to ne znači da

neposrednosti nema, već samo to da nam je ona *kao takva* nedostupna. Nedostupna je podjednako umetniku, kao i filozofu, religijskom mistiku ili naučniku.

Zato tu važi pravilo: kad nam je neposrednost dostupna, ona više nije neposrednost, ona je „neposrednost“ viđena iz našeg ugla gledanja. Sintagma *ugao gledanja* govori o tome da mi nikada ne gledamo golim okom. Gledanje je uvek deo nekakvog celosnog, ako ne i holističkog procesa. Ono je deo jezika koji tek čini da možemo da vidimo stvari. Još bolje, gledanje je uvek izvesna interferencija predstavljanja. Zato u ravni pojedinačnog predstavljanja nema neposrednosti, ali ima simulacije neposrednosti. Ono predstavljeno u predstavljanju nikad nije dato kao potpuno spoljašnji, antecedentni ili „utemeljujući“ referent. Takav „referent“ je unutrašnja konstrukcija koju mi projektujemo na spoljašnjost. Kada kažemo da je referent unutrašnja konstrukcija, to ne znači da je on idealan, sa sobom istovetan, u sebi identičan proizvod jednog intencionalnog čina koji pripada nekom usamljenom aktu prestavljanja. Ne, on je samo diferencijalni efekat interferiranja između različitih oblika predstavljanja.

Ni jedna interferencija ne može da poništi deobu između predstavljanja i predstavljenog. Ali, ona toj deobi ne dopušta ni da poprimi metafizičke razmere, bez obzira da li je reč o klasičnoj metafizici supstancijalnog ili o metafizici subjektivnosti. Interferencija, jednostavno, osujećuje mogućnost da se bilo koji od dva momenta – predstavljanje ili predstavljeno – otuđi ili hipostazira u metafizički objekt ili metafizičku subjektivnost. Kad je reč o predstavljenom, ono ne može, bar ne na legitiman način, da se osamostali u čistoj, antecedentnoj, metafizičkoj onostranosti. Ta onostranost je, u stvari, onostranost nepredstavljivog. S druge strane, predstavljanje je uvek umreženo, na veoma različite načine, u centriranim ili decentriranim interferencijama predstavljanjâ, tako da ono nikad nije *samo*. Reč *reprezentacija*, koja ima isto značenje kao i reč *predstavljanje*, može lako da nas zavara sa svojim prefiksom *re*. Taj prefiks ne govori o nikakvoj antecedenciji predstavljenog u odnosu na predstavljanje ili o antecedenciji objekta u odnosu na subjekta. On govori samo o interferentnoj ekonomiji predstavljanja u mreži raznolikih ljudskih predstava. Predstavljanje se javlja kao ponavljanje kojim komanduje razlika. To što je jezik predstavljanja u svojim izvedbama obično haotičan, to nije

ništa čudno. Takav je i govorni i svaki drugi jezik; mada, ipak, ne u istoj meri.

Opšti ekvivalent

Jedan teoretičar je poziciju umetnosti u modernom, kapitalističkom dobu pokušao da analizira po analogiji sa antičkim mitom o kralju Midi: sve što bi ovaj dodirnuo pretvaralo bi se u zlato. U savremenom globalnom svetu sve se pretvara u razmenu, u novac, robu ili, ako hoćete, zlato. To jest, profit. Slična je situacija postojala i u socijalizmu, s tim što se sve pretvaralo na prvom mestu u političku moć. U kapitalizmu je novac opšti ekvivalent svih, pa i artističkih vrednosti, dok je u socijalizmu taj ekvivalent politička vernost, privrženost, podobnost. U razdoblju demokratske tranzicije opšti ekvivalent je demokratija uobličena u *demokratizam*. Često se iza ove političke rutine krije rad nekog drugog opšteg ekvivalenta koji se probija u prvi plan. U otvorenom društvu opšti ekvivalent je otvorenost. Samo, otvorenost – za šta? Bez sumnje, ponajpre za priču o otvorenosti, za ideologiju otvorenosti. Ali, to je priča/ideologija čiji domašaj je neizvestan. Za porodicu, opšti ekvivalent su porodične vrednosti, za konzervativizam konzervativne vrednosti, za patrijarhalnost, palanački život i nacionalizam opšti ekvivalent se nameće kao odgovarajući oblik zatvorenosti... Kao vernost zatvorenom svetu. U svakom slučaju, opšti ekvivalent je potreban da bi razmenski odnosi mogli da se poopšte, da bi bila moguća njihova mikro ili makro *globalizacija*. Zato je opšti ekvivalent, u stvari, najviše dobro razmenskih odnosa. Kao takav, on je u isti mah ključno moralno načelo globalizacije. A globalizacija uvek teži da se proširi u skladu sa vladajućim, hegemonim i, dakle, opštim ekvivalentom. U tom kontekstu moralne i sve intrinsične vrednosti bivaju podložne iščezavanju. Odnosno: uniženju. Ciljno se izjednačuje sa instrumentalnim. Vrednosti po sebi i ponajpre moral bivaju, u takvom svetu, smešteni na ironično ne-mesto. Ako moralne i mnoge druge ljudima najvažnije vrednosti nisu podložne razmenskoj ekvivalenciji, onda utoliko gore po njih. Za njih, naprosto, nema mesta u svetu predominantnih razmenskih odnosa.

Utvara neizrecivog

Možda je istina bezuslovna i jedna, samo nema tog *oka* koje bi nju kao takvu moglo da vidi. To što se vidi vidi se sa previše (bivših i sadašnjih) očiju, takoreći višestruko-razroko, tako da ono viđeno, u toj šumi pogleda, gubi svojstvo drveta, kamena, kuće... To bi moglo da se iskaže i ovako: možda je istina jedna, ali nas je previše. Svako nju vidi iz "svog ugla", a ti "uglovi" se samo delimično podudaraju. Nevolja je u tome što ono viđeno, kao takvo, nije moguće bez izvesnog "ugla viđenja". Tako da je "naš ugao", pravo govoreći, i "njegov ugao". Drugim rečima, nema prizora bez posmatrača koji je, onda, konstitutivni deo samog tog prizora. Posmatrači apstrahuju jedni od drugih, ali to apstrahovanje, bez obzira što je mahinalno, nanosi bol samim stvarima po sebi. Zato nema idealnog konsenzusa, sem kao idealizovanog slaganja. Idealno slaganje je, može biti, opšta saglasnost, ali nije saglasnost svih. Da ne bi nanosili bol samim stvarima, mi moramo da nanesemo bol mogućoj ili, bolje, nemogućoj saglasnosti. Ili, još bolje: mogućoj-kao-nemogućoj saglasnosti. Da li to znači da o stvarima sveta čak ni u našoj saglasnosti, jednostavno, nije moguće govoriti, da je nužno – ćutati?

Poslednji i, bez sumnje, čuveni stav Vitgenštajnovog *Tractatusa* glasi: "O čemi se ne može govoriti, o tome se mora ćutati". Ipak, i sam taj stav nam nešto *govori*. O čemu on govori? Najpre, o onome o čemu se "ne može govoriti". Ali govoriti o nečemu o čemu se ne može govoriti kao o tome/nečemu o čemu se "ne može govoriti", ipak predstavlja izvestan govor. Šta to onda znači? Ne znači li to da mi, ipak, možemo da govorimo o nečemu o čemu se "ne može govoriti". Samim tim što kažemo da se o njemu ne može govoriti mi o njemu govorimo (kao o nečemu o čemu se "ne može govoriti"). To, verovatno, nije teškoća koju Vitgenštajn nema u vidu. On nju, čini se, unapred, tj. u prethodnom stavu (6.54) rešava tako što dopušta mogućnost da čak i njegov govor u *Tractatusu* bude govor o onome o čemu se "ne može govoriti". Zato on taj govor smratra *besmislenim*, ali tek na kraju, kada neko posluša i razume sve što se u njemu može razumeti, tj. sam taj govor (stavove *Trctatusa*) da bi se, zatim, kroz njega i preko njega "popeo napolje"... Ovaj govor Vitgenštajn naziva još i lestvicama koje, pošto se neko popeo njima, valja – odbaciti. To je, bez sumnje, veoma važno i možda najvažnije mesto *Tractatusa*. U isti mah, tu se javlja teškoća pred kojom Vitgenštajn oseća nelagodu. On koji je drugde veoma štedljiv na rečima, ovde (u stavu 6.54) dodatno objašnjava činjenicu da stavovi

Tractatusa moraju da se odbace kad se preko njih/kroz njih izađe "napolje". Pri tom, naravno, ostaje pitanje: gde napolja?

Pisac *Tractatusa* u tom kontekstu pored metafore merdevina upotrebljava i metaforu prevladavanja. Da za subjekta koji čita *Tractatus* to ne bi bio besmislen govor (koji upada u aporije itd.), on mora, kaže Vitgenštajn, "da ove stavove prevlada" i tako će se, onda, "ispravno videti svet". Šta ovde znači *prevladati*, a šta *ispravno videti svet*? Ima nešto o čemu se ne može govoriti, a upravo o tome *Tractatus* govori. Tu situaciju čitalac mora da *prevlada*, da bi *ispravno video svet*. Ali kako će on tu situaciju da prevlada? Tako što će da odbaci (ili apstrahuje) govor (označiteljski niz) *Tractatusa* da bi ostao kod smislenosti onoga što je tim govorom rečeno (ili: označeno). Ukratko, taj rani Vitgenštajnov tekst, zapravo, apstrahuje od jezičkih igara, tj. govora, da bi još jednom potvrdio primat spoljašnjih, izgovorenih, označenih referenci. U tom poslu pisac *Tractatusa* nije mogao da se ne suoči s teškoćama koje proizlaze iz problema *neizrecivog*. Za taj problem Vitgenštajn nema bolje rešenje od onog koje *kaže*: "Svakako ima nešto neizrecivo. Ono se *pokazuje*, ono je Mistično" (6.522). Ali, šta je to neizrecivo za koje Vitgenštajn kaže da se *pokazuje* i da je *Mistično*?

Neko bi, ovde, mogao da tvrdi da samo pitanje nije umesno, odnosno da je pogrešno, jer ono forsira odgovor i, prema tome, govor koji govori o neizrecivom (i Mističnom), te tako, neisrecivo (i Mistično) čini (bar donekle) izrecivim... Ipak, takvo mišljenje je sporno. Jer, Vitgenštajn govori o uslovima pod kojim je nešto mistično i kaže: "Nije mistično *kako* svet jeste, nego *da* on jeste" (6.44). Kako da shvatimo tu tvrdnju? Reći *da jeste nešto što jeste*, to je jedna od mogućih (tačnije: Lajbnicova) formulacija stava/načela identiteta. Da svet jeste i da on jeste to što jeste, svodi se na isto. Otuda onda sledi da mistično nije kako svet jeste nego da je mističan sam identitet sveta kao sveta. A ako bi neko tvrdio *da* svet (nikada) nije ono što jeste, tek to bi, onda, bilo mistično. Bilo da je istovetan ili da je neistovetan sa sobom, svet bi, u svakom slučaju, bio ono Mistično. Sve što *možemo* (a malo toga možemo) putem iskustva (empirije) i pojmovnog mišljenja da kažemo o tome kako svet jeste, po Vitgenštajnu, jednostavno, *nije dovoljno da bi bilo mistično*.

Ali, pisac *Tractatusa* je s pravom napustio logičko-empirističko svođenje koje sebi zadržava privilegiju da bude u stanju da ipak neku smislenu reč prozbori, osporavajući unapred svakom drugom diskursu to isto

pravo. Opredeljujući se za koncept *jezičkih igara*, Vitgenštajn je napustio ovaj redukcionizam, da bi prihvatio mnoštvenost jezički artikulisanih uglova viđenja sveta (ili: stanja stvari), gde se onda insistira na (dekartovski) jasnom i razgovetnom sagledavanju veza i, naročito, porodičnih sličnosti između ne samo naših reči, nego i artikulacije našeg pogleda na svet (na dato stanje stvari). Taj Vitgenštajnov iskorak iz ortodoksnog analitičkog empirizma bio je za tzv. jezički obrt u filozofiji, odnosno za filozofiju posle II svetskog rata veoma važan. Ali, njegov domašaj nije dopirao predaleko. Čini se da je enigma neizrecivog i dalje ostala da kao utavara ili sablast opseda savremeni post-analitički diskurs.

Svet kao fatalna greška

To što se u dekonstrukciji upotrebljava reč *rAzlika* (*différance*) sa *ortografskom greškom* ili, naprosto, sa *greškom*, to nije slučajno i još manje nevažno. Sve je slučajno sem same kontingencije (svega što jeste), kaže jedan teoretičar. Kontingencija je jedina, u sudnjoj instanci, nužna. Sve ostale „nužnosti“ sveta su podložne ovoj, „sudnjoj“. Svet je fatalna greška. On nikad nije ono što „u suštini“ jeste: to je smisao tvrdnje da je on slučajan. Slučajnost ima moć da raspрši ili razdelotvori svaku suštinu koja bi mogla da se pripiše svetu, njegovim svrhama. Sve je slučajno, akcidentalno, lišeno suštine, i jedino nije slučajna sama činjenica (ako se to tako može nazvati) da je sve što jeste (što jeste na bilo koji način) podložno radu rAzlike. Sve u svemu, dakle, jedino nužna je – rAzlika. Zato je dekonstruktivno mišljenje razlike (ili: rAzlike) svojevrsni prst u oko svekolikoj tradicionalnoj filozofiji koja je obeležena identitarnom logikom. Ako filozofiju zadržimo u tim tradicionalnim okvirima (što, naravno, nije *nužno*), onda mišljenju razlike dolikuje ime *post-filozofije*. Ova post-filozofija se na čudan i opravdan način pojavljuje van starih pravila, ali ne tako da bi uspostavila nova pravila i novu pravilnost, već da bi pokazala kako se sva filozofska pravila i pravilnosti „temelje“ na ne-pravilima i ne-pravilnosti, ukratko na – grešci. Ovakvo shvaćanje filozofskih pravila i pravilnosti ne podrazumeva njihovo jednostavno poništenje. Moglo bi se, u izvesnom smislu, reći da dekonstrukcija insisrira na skretanju od pravilnosti, ne i na anti-pravilnosti. Videćemo, uskoro, smisao ove distinkcije.

Za sada je dovoljno reći: pošto ne želi da se pokori zakonu pravila i pravilnosti, misao rAzlike ne želi ni da se potčini pravilu imenovanja. Prema tome, rAzlika nije ime ili, ako hoćete, ona je, pre bi se moglo reći, ne-ime. To nije lako shvatiti ili „progutati". Naravno, mi znamo da ni jedno biće koje govori ne može to da čini bez upotrebe razno-raznih imena. Niko, pa ni filozofi, nisu u stanju da misle i govore bez imenovanja i imenica. Štaviše, po mnogima ime je upravo zalog istine. Tako, recimo, prema Hobsu: „Pošto se istina sastoji u ispravnom raspoređivanju imena u našim tvrđenjima, čovek koji traži istinu ima potrebu da zapamti šta predstavlja svako ime koje on upotrebljava i da ga prema tome i postavi, jer će se inače zaplesti u reči kao pile u kučine, pa što se više bori, sve se više zapliće" (*Levijatan*, knj. 1, gl. 4). S tog stanovišta bilo bi besmisleno za bilo koji teorijski koncept, koji pretenduje na istinu, reći da je ne-ime. Da li dekonstukcija kao mišljenje razlike pretenduje na istinu? I da li se ona uopšte zalaže za nekakav *teorijski* koncept? Jedno je sigurno: dekonstrukcija ne pretenduje na to da bude obična besmislica ili proizvoljnost.

Svaka društveno, a to znači i filozofski ili književno, već-ustanovljena reč, ime, metafora ili pojam kojima bismo hteli da premerimo, izmerimo, izvagamo smisao dekontrukcije nužno promašuje finesu koja je potrebna da bi se to premeravanje dovoljno dobro obavilo! Zašto je to tako? Najpre zato što se za Deridinu rAzliku može reći: iako je ne-ime, ipak nije anti-ime. Naprosto, rAzlika nije destrukcija bilo čega. Kontingentnost ne kaže da neke stvari ne postoje, već da nisu nužno to što jesu, da se u sebi i van sebe razlikuju, da njihovim ponavljanjem komanduje rAzlika. Veza sa onim što jeste nije raskinuta u nekom apsolutnom smislu. Dakle, ovo *ne* iz sklopa ne-ime, nije čista negacija ili destrukcija, već je diferencijalni, rezlikujući-od momenat. Diskurs dekonstrukcije se razlikuje-od svakog tradicionalnog diskursa po tome što on insistira na radikalnoj razlici-od. Ali, taj momenat razlikovanja-od postoji već i u tradicionalnom diskursu, samo što on za tu svoju uslovnost naprosto nije znao.

Evo kako to vidi Derida:

"Uvedeni u ovo beskrajno pitanje društvene veze, nismo li u iskušenju da podsjetimo na problematičnu evidenciju? A to je da se ne radi o tome da naprosto suprotstavimo društvenu vezu društvenom raskidu. Društvena veza pretpostavlja, ona čak zahtijeva raskid te veze. Jezični izrazi, opisi, semantičke situacije i korijeni se nalaze u tolikoj mjeri raspodijeljeni i

raspršeni da se sam smisao društvenosti kao *biti-sa* ukazuje dekonstruiranim. Dekonstrukcije ima, u množini, od onoga trenutka kada se društvena veza utvrđuje putem raskida. Što se to tako često prigovara (jasno utvrđenoj /*la*/) dekonstrukciji? Da je nihilistička, relativistička, da rastvara društvenu vezu, da podriva smisao, da je razvrgavanje na djelu, djelo rušenja, u društvu. Eto što se osjeća kao prijetnja u politici, u ustanovama, na univerzitetu" (Jacques Derrida: *Vjernost "više nego jednom"*; v**.** u časopisu *Tvrđa,* br. 1-2/ 2011; s francuskoga preveo: Ugo Vlaisavljević). Kada rad rAzlike ne bi bio „prisutan" već u samoj društvenoj vezi, onda ni ta veza ne bi bila sposobna za raskid. A ona to jeste ili putem dekonstruktivne (istorijske) intervencije ili, što je češći slučaj, putem kontrasvrhovitog, kontraindikativnog, autoimunog kretanja.

Ukratko, rAzlika nije „nešto" što bi se dalo nad-determinisati (ili: nad odrediti) ne samo putem logike istog ili strategija identifikacije, već i bilo kojom vrstom društvene veze. Ona nije samo „drugobivstvo istog" (kako bi rekao Hegel), jer nije razlika *u* imenovanom, *u* dobro raspoređenim imenima ili dobro pojmljenom biću. Ona nije ni vrhovna (suverena, gospodarska) reč, kao ni vrhovni pojam (metafizička kategorija). Ona to nije naprosto zato što nije reč ili pojam. Dakle, rAzlika nije reč/pojam, mada liči na reč i pojam. U istorijskom okruženju filozofije ona je, naprosto, jedan događaj. Ali, ona nije reč/pojam, zato što *ne znači ništa*. Ipak, iz toga ne bi trebalo prebrzo zaključiti da je ne-reč, ne-ime *rAzlika* naprosto – besmislica. U stvari, ova razlika je *nula značenja*. Računa se, dakle, samo i samo njena funkcija. Njena upravo dekonstruktivna funkcija. Ili, još bolje, funkcija nje kao ortografske greške, kao životne greške, kao pojave van-pravila i van-pravilnosti koju su oduvek diktirale sve filozofske reči, počev od dobro raspoređenih imena/suština.

Možda je jedan od važnih zaključaka dekonstrukcije, koji se, međutim, neće lako formulisati, u tome da njeno shvatanje rAzlike koincidira sa shvatanjem samog života kao svojevrsne greške u pisanju, u ispisivanju smisla. Život je ortografska greška, dakle, on je već s one strane dobro raspoređenih imena, suština, pojmova, ukratko, s one strane istine. Još preciznije: on je istina s one strane istine. Ako bi nam, u tom slučaju, bilo još dopušteno da koristimo reč istina, onda bi odsustvo istine bilo možda, upravo, jedina fatalna istina koja nam je dopuštena. Sve ostalo bi bilo pod sumnjom. Ali, sumnja nije isto što i negacija ili beskonačni dug. Nula nije

data ni u registru minusa ni u registru plusa. Zato nulto značenje rAzlike ne možemo shvatiti kao negativnu vrednost (ili: kao dug) vezanu uz jedan sistem pozitivnih vrednosti. Dekonstrukcija nikom ništa ne duguje, čak ni samom Deridi. Ona nam samo kaže: *Svet je fatalna greška*, a sa svetom grešni smo i mi sami. Grešni i zato, bez sumnje, odgovorni, makar to bila i odgovornost pred nemogućim.

Sadržaj

I. Senka filozofije

Umesto uvoda – Koga je briga za filozofiju – Nužnost desedimentacije – Zbunjujući neuspeh – Povratak kritici – Sablast metafizike – Tradicija koje nema – Upokojenje autora – Istina istovetna sa sobom – Nepreglednost umetnosti – Beda zajedničkog života – Povratak odgovornosti – Za-razliku-od prethodi istovetnosti – Predstavljanje utkano u tekst – Koga je vladavina popravila – Prestrogi mimezis – Sablazan – Izigrana bezuslovnost – Jedinstvo teorije i prakse – Sredotežni stil palanke – Ne-mesto prenosnika – Na rubu civilizacije – Ne vredi se nervirati – Može li jesen da sudi proleću? – Nevidljiva ruka istorije – Nedolična uverenost – Vladavina većine i najviše dobro – Ono što nedostaje – Heterotopija digitalne slike – Izneveriti slobodu

II. Kula od karata

Najveća opasnost – Samorazumljiv početak – Rat bez bitke – Kula od karata – Platonova zagonetka – Dug bez nadoknade – Nedokazivo – Odluka i događaj – Proširena likovnost – Pritvornost načela – Društveno samoporicanje – Bez koje definiše umetnost – Trčati veselo put ponora – Govor po diktatu bića – Ako je svet slučajan – Ispraviti iskrivljeno – Smrtna kazna – Žrtveni obred metafizike – Mašina koja proizvodi događaj – Arogantna istina – Talesova voda – Grupisanje i okvir – Povratak Polifema – Smokvin list

III. Misterije postojanja

Aporije originalnog – Gandijevska metoda – Mamac za kojim se uzalud trči – Oteta demokratija – Zaobići manirizam – Brisanje znaka – Zauvek istina –

Umetnost kao dar – Rigidna iluzija – Dvoličnost predstavljanja – Dovršavanje istorijskog materijalizma – Misterija postojanja – Utemeljujući paradoksi – Pripitomljeno odmetništvo – O jednoj bolesti na smrt – Teološko nasleđe u logici – Vratiti dostojanstvo razlici – Neekvivalentna razmena – Reći da jeste to što jeste – Izvanideološka kritika ideologije – Novo-kao-uvek

IV. Svet kao fatalna greška

Hegemona tendencija – Obmana u službi istine – Briga za dekonstrukciju – Nova generacija ljubitelja etnonacionalizma – Izdaja umetnosti – Smrtonosna dijalektika – Odgovorna intervencija – Let iznad razlike – Transgresivnost umetnosti – Izgubljeni moral – Diferencijalno upućivanje – Ancestralna prošlost – Probuđena umetnost – Odgođena demokratija – Rascep u pojmu istine – Destrukcija slike sveta – Odrediti nacionalnost – Istina koja je istinita u svim mogućim svetovima – Interferentna ekonomija predstavljanja – Opšti ekvivalent – Utvara neizrecivog – Svet kao fatalna greška