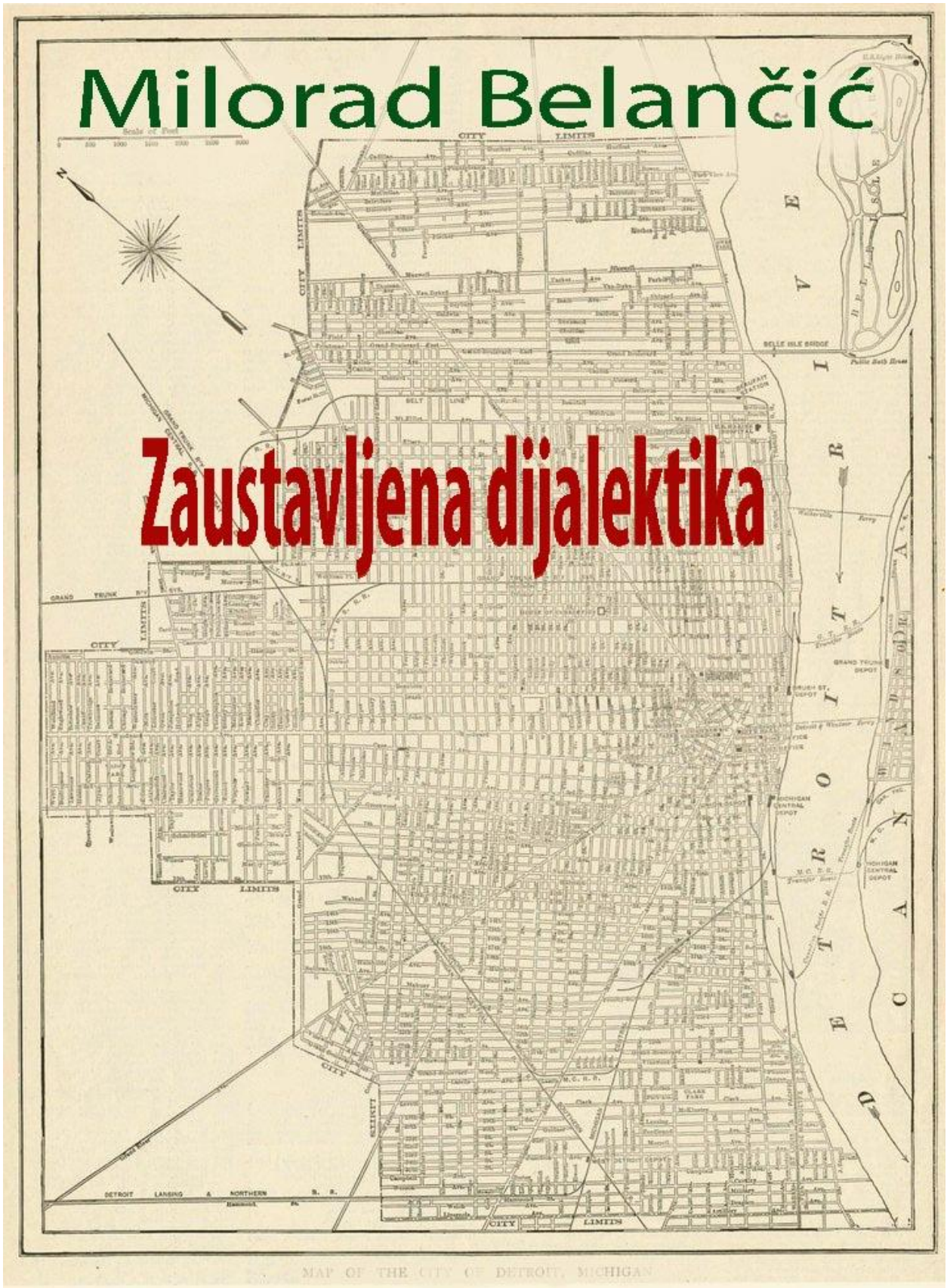
Milorad Belančić
Zaustavljena dijalektika

Milorad Belančić

# Zaustavljena dijalektika

Grafička oprema: Dina Belančić

# Predgovor

U ovoj knjizi ključno pitanje glasi: zašto je *dijalektika* danas skoro potpuno izgubila filozofski interes? Ili: zašto je izgubila sposobnost da bude savremena filozofska tema? Bilo koji razlog da je u pitanju, ostaje činjenica da sadašnja neaktuelnost dijalektike mora da se posmatra bez *likovanja* ili *sažaljenja*, kao u isti mah *nerešeni* i *olako odbačeni* problem. U stvari, jedno je sigurno: *zaustavljanje* dijalektikese ponajpre dogodilo iz uverenja da su danas u filozofiji vladajući drugačiji ritmovi, da je neophodno bez ustezanja slediti nevidljivu ruku filozofske mode ili filozofskog turizma. U istoj meri u kojoj je to uverenje pogrešno, u ovoj knjizi će biti prisutan i *pokušaj* izvesne reinterpretacije ovog nimalo jednostavnog pitanja, o savremenom statusu dijalektike.

Kad izgovaram sintagmu *filozofska moda* time, pre svega, mislim na trend koji je, posle kraha obavezujućih filozofskih *izama*, pa ako hoćete i *velikih priča* postao vladajući; a to je trend da, u stvari, nema vladajućeg trenda, već da se filozofija premešta iz mode u modu i da stalno, sa turističkom revnošću, okupira neke druge predele... Ipak, ovaj neobični trend-bez-trenda nastao je posle *sloma* revolucionarne dijalektike na vlasti, u razdoblju medijsko-tehnološke i liberalno-razmenske (tržišne) globalizacije. Dijalektika je, tom promenom, inkriminisana praktično u svim svojim likovima, mada se njen ključni greh, dok je bila na vlasti, ogledao u njenoj totalizujućoj (i zapravo totalitarnoj) sposobnosti za svudobavezujuće i sveobavezujuće kretanje u mišljenju i delovanju ljudi. Zato je oslobađanje od dijalektike na vlasti, od njenog zamornog i dogmatskog ustrojstva, povlačilo za sobom odvraćanje pogleda od ove stare filozofske teme *generalno uzev*. Tako je, onda, dijalektika postala neka vrsta „buđave“ anti-mode. Nju je zamenio neumorni filozofski maraton: trčanje od sižea do sižea, od aktuelnosti do aktuelnosti.

Ako imamo u vidu tu u osnovi nepreglednu scenu, nastanjenu brzo promenljivim opčinjenostima, onda se mora reći da je *Zaustavljena dijalektika* na neki način *otpadnička knjiga*. Ona ne pita samo za razloge nego i za razloge

razloga. U tom pogledu, ona samo nastavlja beskompromisni duh koji je već našao skloništa u mom glavnom spisu: *Filozofske mrvice*, I-V (videti: *miloradbelancic.com*, Elektronska izdanja). Ipak, specifično otpadništvo *Zaustavljene dijalektike* nije samo usmereno na danas vladajuće opčinjenosti u filozofiji, već i na one koje su u dugoj istoriji dijalektike bile vladajuće. Naravno, mi sada ne možemo da kažemo da je dijalektika generalno uzev, imajući u vidu njenih više od dve hiljade godina trajanja, *kriva* za vlastite, pre svega totalizujuće, poraze. Ona za to nije kriva, ali ne zato što totalizujuća opsesija nije bila njeno privilegovano obeležje, već zato što je u svim svojim oblicima dijalektika nosila u sebi nasleđe jednog prastarog i nerešenog, skoro traumatičnog filozofskog pitanja: kako jeste ono što nije i kako nije ono što jeste? To je, dakle, nerešeni, a verovatno i nerešivi, aporijama sklon problem bića i ničega. Misaona istorija dijalektike je više puta pokušavala da, implicitno ili eksplicitno, reši ovaj problem i u tome nije uspevala. Zato bi se moglo reći da se istorija dijalektike, od početka, sastoji u tim porazima, odnosno u nemoći da se *protivurečnost* između bića i ničega na valjan način *razreši*, da se tajna dijalektike pronikne *do kraja*.

U ovoj knjizi ćemo pokazati zašto proniknuti tajnu dijalektike *do kraja*, naprosto, nije moguće. Razlog je sasvim jednostavan: toj pričinema ktaja. Kad se misli odnos bića i ničega nužno se, u sudnjoj instanci, zapada u protivurečnost. Ali u opštem kretanju filozofske misli privilegovan je i pogrešno postavljen odnos između dijalektike kao zapleta i dijalektike kao rešenja. Uz izvesnu anticipaciju, mogli bismo taj odnos nazvati izrazito *logocentričkim*. Naime, verovanje da je dijalektika u stanju da sama reši svoje zaplete ekvivalentno je sposobnosti barona Minhauzena da se iščupa iz blata vukući samog sebe za perčin. Dijalektika je žrtva starog pravila koje nam kaže: pogrešan pokušaj iskoraka iz zatvorenog kruga obično se završava ponovnim padom u taj krig.

Da li je onda bilo kakav iskorak uopšte i moguć? Svakako, iskorak nije reći jednostavno i nemisaono „ne“. Puko odbacivanje, eliminacija nekog problema ne znači i njegovo rešenje. Samo, da li je rešenje te dijalektičke peripetije uopšte i moguće? *Zaustavljena dijalektika* nema pretenziju da ponudi jedno takvo rešenje. Ona se opredeljuje za dvostruku strategiju; s jedne strane, htela bi da se postavi kao simptom izvesnog otpora dosadašnjim pustolovinama dijalektike; ali, s druge strane, ona se ne opredeljuje za opustošenje, već za dekonstrukciju dijalektike. To može da se kaže i ovako: danas je potrebno ukloniti *auru* koju je dijalektika u boljim vremenima možda i zasluživala, ali nije moguće destruirati nju i njen problem. Potrebno je promisliti realnu mogućnost i etičku neophodnost

transformacije dijalektičkih protivurečnosti u dekonstruktivne razlike. Pritom, naravno, kad se te protivurečnosti „otuđe“ u antagonizme, one onda uslovljavaju naše *ne*, našu *negaciju* koja nema pretenziju da dijalektiku razreši u jednom zauvek afirmativnom *da*. Ono što je različito, drugo – onako kako ga shvata dekonstrukcija – uvek je različito/drugo u dolasku, diferenciranost koja se nikad i nigde ne zaustavlja. Uvek postoji na horizontu i neka drugost, pa i drugost drugog. To što naša misao i jezik nisu sasvim dobro opremljenji za razumevanje ove odgođenosti bez Kraja, to mora da bude stvar njihove intelektualne brige, a ne stvar pukog zaborava.

Najzad, ova knjige nije, u registru moje vlastite tekstualne produkcije, nastala iz ničega. Pošto sam u digitalnoj formi objavio *Istovetnost sa sobom* (videti: *www.miloradbelancic.com*, Elektronska izdanja), knjigu koja je ispitivala status i funkciju identiteta u našem mišljenju, osetio sam da mojim analizama nedostaje još jedan deo koji bi se *neposredno* odnosio na problem neidentičnog, različitog, drugog, pa i protivurečnog. Ali, naravno, ove probleme je prvobitno otvarala dijalektika, a ne dekonstrukcija. Samo dijalektika je njih u isti mah otvarala i zatvarala, budući da je i sama ostala u zatvorenom logocentričkom krugu. Pritom, logocentrizam je i realno kretanje i trauma realnog, a to znači da je i dijalektika, možda baš izvorno, otuđena u predmetnom, postvarenom, stvarnom kretanju različitih stilova sukoba i protivurečenja, odnosno u njihovoj antagonističkoj zaleđenosti u tzv. *objektivnim protivurečnostima*. Zato je prvi zadatak dekonstrukcije da odledi dijalektiku, da desedimentira njene stereotipe, da u protivurečnostima otkrije rad razlike i, konačno, da odvraćanju od dijalektike ponudi u isti mah realni i etički smisao.

Jedan deo tekstova u ovoj knjizi posvećen je protivurečnostima koje *kao da* su iščezle u savremenom post-totalitarnom svetu, budući da je danas hegemona ideologija normativno umirujuća i anti-dijalektička, bez obzira što se njeni ciljevi, između ostalog,ostvaruju i nasilnim sredstvima, tako da ova anti-dijalektika ima, u globalnim razmerama, značenje *borbe*, pa i *rata* protiv svega što *protivureči* njenoj ideologiji apologetski posvećenoj „najboljem od svih svetova“. Ukratko, rečena anti-dijalektika *protivureči* svemu što njoj protivureči, tako da tu još jednom imamo *dijalektikuprotiv dijalektike*, tj. samoreprodukciju dijalektike, s tim što ova globalistička totalizacija nema nikakvu želju da prizna svoje dijalektičko poreklo! Ona se profiliše kao umirujuća negacija, pa i rat protiv svega što negira njen *imperijalni* (Hart, Negri) status. Konačno, ova imperijalna tendencija se na preteći,

ali i traumatično-realni način finalizuje kao rat protiv rata i možda, u dalekoj najavi, kao treći svetski rat!

Ipak, ideološki posmatrano, totalizujućoj, ekspanzivnoj dijalektici je danas, takoreći, oduzeto pravo na postojanje, iako se ona u globalnim razmerama, naprosto, ne zaustavlja. Dijalektika je, u isti mah, ukinuta i uzurpirana. Ali, na taj način je, u onome što od nje sada preostaje, poništen refleksivni i kritički aspekt, da bi, sada, dominantna postala izravna ili okolišna apologija pozitiviteta. Pa ako kritički aspekt danas zaista nedostaje dijalektici, onda to ne može da bude „kritika“ koja apologetski zatvara svet u novu jedno-obraznost i novo jednoumlje. Dijalektiku je danas neophodno „vratiti u igru“, vratiti je onome što je najbolje u njoj! A to onda znači da je nju neophodno reafirmisati kao kritičku negaciju koja nas, ovog puta, otvara za postajanje *svetasvetom,* ali svetom *nesvodivih i tolerantnih razlika*.

Milorad Belančić
u Beogradu, proleće, 2016.

# Povratak dijalektike

Sa slomom shvatanja o istorijskim protivurečnostima koje se razrešavaju kroz totalizujući hod dijalektike, u savremenoj filozofiji je najpre pojam *dijalektike* gurnut na đubrište istorije, a zatim je pojam *protivurečnosti* sveden na isključivo (formalno) logičku upotrebu: na *nedopustivost* protivurečja svuda gde se ono u (koherentnom) znanju pojavljuje. Po toj logici za suštu protivurečnosti ili samoporotivurečnost, jednostavno, nema mesta u logici, sem u obliku isključenja kojim pre svega komanduje logičko načelo protivurečja: A nije ne-A. Ovde valja reči i da se načelo protivurečja dopunjuje sa načelom isključenja trećeg koje tvrdi: ukoliko je jedan od protivurečnih sudova istinit, onda drugi mora biti lažan (i obrnuto). Nešto treće, što bi bilo sinteza koja „prevladava“ ovu protivurečnost, naprosto, nije moguće. Protivurečnost je ono što u logički ozbiljnoj misli mora da se ukine, kao što i lažna misao mora da se odbaci u ime istinite, jer te dve misli, naprosto, ne idu zajedno. Dakle, u savremenoj filozofiji, koja se strogo rukovodi logikom, protivurečnosti svuda gde se javljaju traže da budu ukinute. Da li to znači da formula – A nije ne-A – definitivno rešava sudbinu protivurečnosti svuda gde se one pojave (istorija, filozofija, znanje, ideologija itd.), a time i da potiskuje sam pojam dijalektike u sferu neupotrebljivog? Jedno je sigurno: ako u istoriji nema protivurečnosti, ako su one prisutne samo u logici i u njoj se razrešavaju, onda je izlišno govoriti o dijalektici. Po tom shvatanju, dijalektika je stvar koja naprosto ne postoji. I zaista, danas su u to mnogi filozofi poverovali, pa malo ko sada još govori i misli o dijalektici. Mnogi će lakonski reći da je dijalektika, naprosto – mrtva.

Ipak, u ovom spisu će se pokazati da sudbina dijalektike nije baš tako jednostavna. Najpre, valja reći da isključenje dijalektike koje, pod uticajem logike, nalaže savremena filozofija nije rešenje novijeg datuma. Naime, takva upotreba, odnosno ekskomunikacija dijalektičkog uma ima drevno metafizičko poreklo. Već kod samog tvorca reči *dijalektika*, Zenona, dijalektika je bila inspirisana veštinom raspravljanja u kojoj se pojavljuju protivurečnosti koje – to je Zenon pokazao – mogu biti samo verbalne, a to znači da nisu nešto što se javlja u samoj stvari ili samim procesima. Zato su te protivurečnosti uvek nalazile razrešenje u stavu o jednom, u sebi neprotivurečnom, odnosno istovetnom sa sobom (= parmenidovskom) biću. To jedno, jedinstveno i istovetno sa sobom biće je u post-zenonovskoj metafizici postalo množina takvih bića koja se razlikuju između sebe, mada su u sebi i dalje istovetna sa sobom. Takva (Hegel bi rekao: *subjektivna*) dijalektika postoji u filozofiji i danas, samo što se tako više ne zove. Ipak, filozofi se drže Parmenidovog načela da biće ili (sve) ono što jeste ima identitet. Recimo, Kvajn to iskazuje koliko lakonskom toliko i slaboumnom formulom koja glasi: "Nema entiteta bez identiteta". Dakle, nije moguće da ono što jeste u isti mah i nije, odnosno da je jedinstvo suprotnosti tog jeste i tog nije, bića i nebića. Savremeni filozofiski diskurs koji teži da identifikuje jedno A procedurom dokazivanja da ne-A nije A (ili da ne-biće nije biće), danas se – posle spekulativnih avantura u kojima je boravila reč *dijalektika* – stidi da sebe nazove *dijalektičkim*!

Pa ipak, dijalektika kao senka, kao utvara prati savremenu filozofiju! U izvesnom smislu bismo mogli reći da u savremenom svetu i istoriji postoji, u jednoj potisnutoj formi: duh, avet, sablast, opsena, pričin ili senka dijalektike. Čini se kao da (zenonovska) dijalektika, jednostavno, nije više potrebna onog trenutka kada se dokaže da ne-A nije A. Ili – a to se svodi na isto – kada se pokaže da važi kao neprikosnoveno pravilo, zakon, načelo, tautološko-logički stav koji glasi: A je A. Samo, zasta, kada važi to A je A? – *Uvek*, reći će filozof koji se bezrezervno rukovodi logikom. Gde važi to A je A? – *Svuda*, reći će taj isti filozof. Ali, nismo li time dobili samo metafizičku opsenu jednog *uvek* i jednog *svuda*? U ovom trenutku ne možemo da se ne upitamo: šta ako ne-A jeste A i ako A jeste ne-A? Šta ako načelo protivurečja (A nije ne-A) i načelo identiteta (A je A) imaju samo (logičku) funkciju da prikriju ono što dijalektika nosi u sebi kao stvarni problem? U tom slučaju bi nam se, pre ili kasnije, nametnuo problem povratka dijalektike, ali, bez sumnje, ne povrataka u njenoj spekulativnoj ili, nedaj bože, užasavajućoj formi, već u formi – ako je to uopšte forma – dekonstrukcije.

## *Kantovo shvatanje logike privida*

Po Kantu, dijalektika je s jedne strane neophodna, jer je formalno obeležje uma, a s druge strane ona je u mišljenju *neprohodna*, pošto se njena misao sudara s aporijama. Naime, dijalektička teza i antiteza u svom suprotstavljaju ne stižu do istine već sam do uzajamno osvedečene zablude. Sve u svemu, dijalektika je samo i samo logika privida. Međutim, kod Hegela, sasvim suprotno, ona je logika istine, tj. logika koja delimično, u hodu razrešava vlastite aporije, ali to definitivno i bezrezervno čini na kraju, u nastupajućoj velikoj sintezi koja nudi apsolutno znanje. Zašto su ta, za samo shvatanje dijalektike izuzetno važna stanovišta, ipak – pogrešna?

Pođimo, najpre, od Kanta. Polazna tačka u njegovoj kritici metafizike sastoji se u verovanju da je metafizika, u stvari, neuništiva. U svetu je uvek bilo i biće metafizike. Zato nije pitanje kako faktički uništiti metafiziku, jer je to u svetu kakav jeste utopijska zamisao, već kako u filozofiji (a time donekle i u samom svetu) osujetiti štetan uticaj metafizike. Ali, osujetiti njen štetan uticaj nikad neće biti moguće *do kraja*, što znači da će štete uvek biti, pošto će među proizvodima ljudskog uma uvek biti i izvesne metafizike. Zato u meri u kojoj je svet nastanjen umom, on je nastanjen i metafizikom, a onda i njenom sposobnošću da nas, putem uma, uvodi u zablude.

Ali šta je ključni uzrok ove sposobnosti metafizike da nas putem uma uvodi u zablude? Taj uzrok je dat u posebnoj i bez sumnje neiskorenljivoj veštini uma koju je Kant, kao i mnogi pre njega, nazvao *dijalektikom*. Naime, prirodno stanište dijalektike nalazi se u metafizici koja nije samo jedna od filozofskih „disciplina“, već je implicitna ili eksplicitna prisutnost umom proizvedenih zabluda u samom svetu. Svet je svet umnih/metafizičkih zabluda. Kantove kritike objavljuju rat tim zabludama. A taj rat se objavljuje na nivou refleksivnog subjekta.

Koristeći dijalektiku koja je formalno (ili: logičko) obežje uma, metafizika samu sebe uspostavlja kao metafiziku koja je u stanju da, prekorači granicu mogućeg iskustva, proširujući svoja „znanja“ u svetu i o svetu i to tako da, onda, ta znanja postaju deo iluzija koje taj svet ima o samome sebi. Nasuprot formalne logike koja se ograničava na svoju formalnu upotrebu, dijalektika je forma koja „ne želi“ da bude samo forma, ne želi da se svede na logički kanon izvesnih čovekovih znanja, već teži da u isti mah bude organon (Kant bi rekao „tobožnji“) za utvrđivanje i proširivanje objektivnih i istinitih znanja. Ali, naravno, takvo prekoračenje granica mogućeg iskustva stvara samo metafizičke iluzije, utvare,

sablasti koje mogu da imaju regulativnu ulogu u svetu, ali nemaju konstitutivno uporište u stvarnosti i stvarnom znanju. A stvarnost je, za Kanta, ono što se pojavljuje u granicama mogućeg iskustvo. Metafizika koja bi htela da bude *stvarno* znanje, mora da se oslanja uz ono je stvarno, dakle, uz iskustvo mogućeg sveta ili mogućih pojava sveta.

Međutim, metafizika ima i svoju drugu stranu. Zahvaljujući svojoj dijalektičkoj moći, ona je u stanju da produkuje opsene, zablude, iluzije, utvare ili sablasti. U meri u kojoj je, po Kantu, metafizika neuništiva, u istoj toj meri je i dijalektika neuništiva i to bez obzira što pisac *Kritike čistog uma* o njenoj sposobnosti za stvaranje privida ima krajnje nepovoljno mišljenje. Svet je ireverzibilno nastanjen metafizičkim utvarama, opsenama, sablastima. Filozofija pre Kanta tu opsenarsku sudbinu metafizike nije prepoznavala upravo zato što nije imala jasnu svest o ulozi dijalektike u konstituisanju opsena.

Kant se poziva na „stare“ koji su, navodno, razobručenu dijalektiku shvatali kao logiku (sofističkih) privida, odnosno brbljanja koje filozofiju iznosi na loš glas, što je, bez sumnje, nespojivo sa samim *dostojanstvom* filozofije. Ali, budući da je filozofija oduvek bila inficirana brbljanjem i da se njeno *dostojanstvo* uvek nekako ugrožavalo, onda je u kritici, logici i metafizici neophodna, ne destrukcija dijalektike, već njena dekonstrukcija koja bi pre svega bila kritika dijalektičkih privida. Tako je, onda, za Kanta, filozofsko i kritičko razmatranje dijalektike neophodna stvar da bi se osujetila njena metafizička zastranjivanja, ali ne i da bi se otpisala ona sama kao izvor tih zastranjivanja.

Dijalektika nije samo sofističko brbljanje, već je i veština kojom se izaziva dogmatički privid ili, kako kaže sam Kant, to je „jedna, na žalost, vrlo uobičajena veština raznih metafizičkih opsenarskih dela“. Kritika te veštine, međutim, nema samo za cilj da otkrije „lažni sjaj“ preteranih i u osnovi naosnovanih zahteva uma i da nam ponudi zaštitu od njegove sposobnosti za hipertrofične upotrebu dijalektike, već je njen (te kritike) cilj da ukaže na izvornu, transcendentalnu strukturu dijalektike kao same sposobnosti uma za proširivanje u pravcu metafizičkih pričina. Eto zašto dijalektika kao izvorna (a ne primenjena) transcendentalna struktura mora da se nazove *logikom privida*. Dakle, pored formalne logike postoji i dijalektička logika koju Kant, kao što vidimo, naziva *logikom privida*. Mi živimo u svetu dijalektičkih privida i nećemo tako lako iz njega iskoračiti. Sudeći bar po Kantu.

Ovako shvaćena dijalektika zadovoljava se samo time da „otkrije privid transcendentnih sudova, i da u isto vreme spreči da nas obmanjuje; ali da on,

štaviše, i iščezne (kao logički privid) i da prestane biti privid, to dijalektika“, kaže Kant, „ne može nikada učiniti. Jer mi imamo posla sa jednom ***prirodnom*** i neizbežnom ***iluzijom,*** koja se osniva na subjektivnim osnovnim stavovima i njih potura kao objektivne, dok logička dijalektika ima posla pri rešavanju lažnih zaključaka samo sa jednom pogreškom u primeni osnovnih stavova ili sa jednim veštačkim prividom u njihovom podražavanju. Dakle, postoji jedna prirodna i neizbežna dijalektika čistog uma, ne dijalektika u koju se zapliće, recimo, neki smetenjak usled neznanja, ili koju je veštački izmislio neki sofista da bi zbunjivao pametne ljude, već dijalektika koja je nerazdvojno vezana za ljudski um i koja, čak ni pošto smo otkrili njen lažni sjaj, ipak neće prestati da ga vara i neprestano gura u trenutne zablude koje se stalno moraju otklanjati“ (Kritika čistog uma, Bgd. 1976, str. 221; odeljak: O transcendentalnom prividu).

Dakle, dijalektika je prirodni i neizbežni tvorac iluzija i to ne samo epistemoloških nego i aksioloških. U isti mah ona je i „opšta logika“. Ali, kako ta opšta logika može da bude prorodni i neizbežni tvorac iluzija? Reč prirodno ovde podrazumeva iskustveno prisutnu (u svetu) naklonost umnog subjekta da svoje osnovne stavove „poturi“ kao objektivne. To je ta prirodna sklonost ljudi ka objektivnim iluzijama. Ona bi se, između ostalog, mogla nazvati i sklonošću ljudi za svakodnevnim, naivnim realizmom. Zašto je ta (prirodna) sklonost neizbežna? Zato što ona potiče od uma koji svaki čovek prirodno poseduje. A sam um ima sklonost da izađe u transcendecuju, da u njoj naivno ili dogmatski fiksira vlastiti predmet i da se, najzad, u svekolikom svom saznanju upravlja prema predmetima. Ta uobičajena, prirodna sklonost uma polazila je, tvrdi Kant, od starog aksioma koji glasi: „sve naše saznanje mora se (podvukao: M. B.) upravljati prema predmetima.“ Međutim, taj aksiom se pokazao kao pogrešan i Kant je, odvaživši se da napiše Kritiku čistog uma, rešio da „jednom za promenu“ napravi kritički (ili: kopernikanski) obrt i da počne predmete da posmatra onako kako se oni upravljaju prema našem saznanju. Dakle, iz aspekta ovog obrta, Kant odbacuje pretpostavku o predominaciji predmeta u odnosu na saznanje.

Međutim, odbacivanje te predominacije je u isti mah moralo biti odbacicanje svekolike metafizičke tradicije, za šta je bio potreban jedan kritički napor uperen protiv dijalektike kao mehanizma kojim se prave najkrupnije predmetne iluzije. Očigledno, taj mehanizam je duboko ukorenjen, pa i skriven, u svekolikoj ljudskoj svesti. Dakle, modernijim rečnikom moglo bi se reči da je dijalektika strukturirana kao nesvesno! Ukoliko se može reći da je ona prisutna u svetu svuda gde je u njemu na delu ljudski um, isto tako bi se moglo reći da je dijalektika strukturirana

kao nesvesno svuda u svetu u kome je na delu nesvesna umnost, a opet, nesvesnu umnost imamo onda kada um nije svestan toga da su ono što on proizvodi zablude, iluzije i simulacije.

Sofisti su se poigravali sa dijalektikom, a dogmatičari su je uvijali u vlastiti misaoni shematizam, ali običan svet je nju upotrebljavao u mišljenju, govoru, pa i delanju, kao što je upotrebljavao izvesnu gramatiku, dakle, *ne primećujući je*. U toj ravni, dijalektika je svekoliki činilac doksatičnog viđenja sveta. Ali ne samo viđenja (u doslovnom smislu) već i prakse koja često odlučuje da spekulativne pretpostavke uma proglasi praktično nužnim, pa u praksu uvodi mogućnost metafizičkih sporova, protivurečenja i konačno dijalektike. Na taj način, spekulativna, umna dijalektika biva opredmećena, objektivirana u svetu, odnosno postaje svetovna sila koja pokreće ljude. Pritom, ta sila nema konstitutivno ontološko uporište u svetu, već ima samo regulativni status u transcendentalnoj moći stvaranja pričina. Kant, naravno, nije previše obraćao pažnju na tu mogućnost objektivacije/opredmećenja dijalektike, tj. on je verovao da je dijalektika teorijski dovoljno zanimljiva unutar umske antitetike ili paradoksa u koje zapada um koji stupa u dijalog sa samim sobom, pokušavajući pritom da se samokonstituiše kao znanje. Otkrivanje uzaludnosti takvih pokušaja Kant je smatrao najprečim zadatkom *kritike čistog uma*. Dovoljno je bilo to da se pokaže kako zabluda ni na koji, pa ni dijalektički način, ne može da postane znanje.

Sve u svemu, u *Kritici čistog uma* Kant se zadovoljio time da bude kritičar čistog uma! Tu kritiku možemo da nazovemo i *hermeneutikom sumnjeu moći čistog uma*. Međutim, filozofsko kretanje posle Kanta pokazalo je da tumačenje dijalektike može da bude znatno složenija pojava. Vrhunac tog kretanja nalazi se, naravno, kod Hegela.

### *Hegelova utopija*

U *Enciklopediji* Hegel tvrdi da posmatrano sa stanovišta forme ono *logičko* ima „tri strane: a) *apstraktnu* ili *razumsku*, b) *dijalektičku* ili *negativno-umsku* i c) *spekulatinu* ili *pozitivno umsku*“ (par. 79.). Već ovde se nazire Hegelov kritički stav prema Kantovom shvatanju razuma, uma i dijalektike. U 80. paragrafu ovaj majstor trijada objašnjava najpre činjenicu da je mišljenje, onda kad je svedeno u granice razuma, nužno apstraktno, tj. ograničeno predstavom o čvrstom identitetu stvari (ili: pojava) na koje ono cilja. Te stvari mogu biti različite jedne prema drugima, ali ne i u sebi samima. Naravno, pisac *Enciklopedije* kritikuje ovu

svedenost na čvrsti identitet koju otkriva kod Kanta. Na tom fonu izvedeno shvatanje različitosti između datih stvari je restriktivno, jer se ograničava samo na spoljašnje razlikovanje stvari koje u sebi ostaju istovetne sa sobom. Ali, ono je i apstraktno, zato što se u skali pojedinačno, posebno i opšte zadržava samo na identitetu, tj. apstrahuje od onog drugog, od neistovetnosti sa sobom svake takve „stvari". Razum je apstraktan zato što dopušta samo spoljašnje razlike, a ne i razlike u sebi samom, tj. u onom što on ustanovljuje kao istovetno sa sobom, kao samoidentično. Ukratko, on apstrahuje od razlika u njihovom punom značenju.

U 81. paragrafu, Hegel zatim tvrdi da je *dijalektički* momenat „vlastito ukidanje takvih konačnih određenja i njihovo prelaženje u svoja oprečna određenja." Dijalektika, dakle, nije povratak razlici od koje se u razumskim identifikacijama apstrahovalo, već je ona upravo negacija svega onoga što je razum u stanju da identifikuje, dakle, njegovog identitarnog, formalnog logosa. U *Primedbi* uz paragraf 81. vidimo da u granicama razuma dijalektička negacija izgleda, najpre, kao puki *skepticizam*. Kantovski razum, budući da sa svoje strane isključuje i skepticizam i dijalektiku, tu veštinu koja stvara zbrku u pojmovima, odnosno „samo *privid protivurečja* u njima", sudbinski je opredeljen za to da dijalektiku i njene privide protivurečja smatra ništavnim, a da logiku *istog* ili nepomućene identifikacije pojava smatra jedino istinitom.

Međutim, pisac *Fenomenologije duha* se ne usteže da prihvati ono realno kao traumatičnu pojavu, kao pojavu njegove često brutalne dijalektike negativiteta, a onda i takvih protivurečnosti koje prate krvavi ishodi. Ipak, na kraju svih tih traumatičnih rastrzanja dolazi pomirenje, uvek viša i na kraju velika, apsolutna sinteza. Time se konačno pokazuje da je ono stvarno u isti mah umno, a umno stvarno.

Ako kažemo: sve je ono što jeste, makar u sebi bilo protivurečno, to jest u isti mah biće i nebiće ili jedno *da* i jedno *ne*, to onda nije konačna sinteza ili razrešenje protivurečja, ali je, svakako, njihova identifikacija: jedinstvo suprotnosti. Dakle, i protivurečnosti su ono što jesu ili nešto što jeste. Najzad, svaka karika tog lanca protivurečja obeležena je i sintetičkim momentom, da bi na kraju priče pristigla i konačna sinteza. Da li to znači da na kraju imamo predominaciju hegelovski shvaćenog uma. I da li iz ovog zapleta uopšte i možemo da iskoračimo? Hegel je verovao da je izlaz dat u čarobnom štapiću Apsoluta. Šta nam onda preostaje da verujemo? Da će protivurečnosti iz sveta zaista da ispare zahvaljujući ovom čarobnom štapiću?

Sa stanovišta razuma, dijalektika ukoliko je prepuštena samoj sebi, stvara privid nekakvog objektivnog protivurečja, odnosno konfuziju koja se, pre ili kasnije, razrešava usvajanjem starog logičkog načela ili stava protivurečja (A nije ne-A). Razum je sve i um više nije ništa. To pravilo, već smo rekli, i danas ima privilegovano važenje u filozofiji. Dijalektička protivurečja su tvorac konfuzije koja se mora odbaciti u ime načela/stava protivurečja. Logika privida, zabluda i konfuzije, mora se odstraniti u ime formalne logike. Tačka to je sve. Ali to je odluka koja optira za razum. O ovoj *odluci* nema nikakvog razloga da se razmišlja, umuje. Očigledno, Hegel nije mogao biti zadovoljan tim prostim rešenjem, a ni mi, danas, nemamo uverljivih razloga da njime budemo zadovoljni! Zašto se ti prividi, zablude i opsene tako uporno vraćaju filozofiji, makar ona bila i analitička?

Po Hegelu, negacije i protivurečnosti s kojima računa dijalektika veoma su ozbiljna stvar i one se ne mogu svesti na spekulativne omaške ili omaške koje pravi logika privida. One znaju da budu krvave. I one su takve bile ne samo u Hegelovom vremenu nego su i u našem. Najzad, po piscu *Enciklopedije* dijalektika u pravom (a ne falsifikovanom) smislu te reči jeste „istinska priroda razumskih određenja“. Ona se ne ograničava na to da kaže A je A (a ne B) ili A nije ne-A, već hoće da ukaže na ograničenost i tog A i tog B. Ta ograničenost se sastoji u činjenici da A nije A i da B nije B, i sve to ne neki put, već u principu – uvek. Zato je dijalektika „to imanentno izlaženje, u kojem se jednostranost i ograničenost razumskih određenja pokazuju kao ono što jesu, naime kao svoja vlastita negacija. Sve konačno jeste takvo da samo sebe ukida“. Svaka razumska identifikacija je podložna negaciji, protivurečnosti i destrukciji. Tako je bar mislio Hegel.

Ali, naravno, Hegel je to mislio sve dok nije uvodio u igru – sintezu. Pritom, sinteza mora biti spekulativna pošto jedinstvo teze i antiteze shvata kao pozitivno-umno. U odnosu teze i antiteze imamo njihovo prelaženje jednog u drugo i u isti mah razrešenje... To je utopijski momenat Hegelove spekulacije. Naravno, ovaj autor se nije zadovoljavao Kantovim shvatanjem razuma, ali onog trenutka kada je prihvatio veliku sintezu, u kojoj je sadržana ideja da je stvarno umno, a umno stavrno, on je prihvatio dijalektikom posredovani kantovski koncept razumskog. Međutim, danas je jedan koncept razuma (još uvek kantovskog?), očišćenog od svakog odnosa sa dijalektikom, postao, čini se, hegemoni nalog savremene logikom vođene filozofije. Ali ova filozofija je suviše često pala ispod Kantovog nivoa! U prvi mah ona je, u liku analitičke filozofije, bila radikalni protivnik hegelijanske dijalektike. Sada je, međutim, to protivljenje dovedeno do toga da se dijalektika generalno uzev shvata kao „bauk“ koji kruži možda još samo

„kontinentalnom“ filozofijom. Jednostavnije rečeno: intelekt koji je sada uključen u aktuelno protivljenje dijalektici može da se prikaže rečima: šta, dijalektika? – Hvala lepo, ne. Samo, ova strategija nije toliko protivumna, koliko je kratkoumna.

*Da li je dijalektika ipak neminovna?*

Ako bismo Kantovu filozofiju mogli nazvati filozofijom sumnje u dijalektiku, onda bi Hegel morao biti oličenje vere u dijalektiku. Ipak stvar nije tako jednostavna. Kant, strogo uzev, nije sumnjao u dijalektiku, već u njenu sposobnost da, kroz (metafizičku) primenu, proizvede istinu. Međutim, istina same dijalektike, za razliku od njenih iluzornih proizvoda, jeste u tome da je ona *logika privida*. S druge strane, u Hegelovoj veri u dijalektiku „operativno“ je sadržana i izvesna sumnja. To je tako zato što se kod ovog filozofa dijalektika uspostavlja ne samo kao dijaletičko kretanje nego i kao kretanje same dijalektike. To sledi iz činjenice da je dijalektika, po Hegelu, na prvom mestu odnos prema sebi. Dakle, ona je sopstvo (ipseitet) koje se refleksivno posreduje sobom, tako da nikad nije ono što jeste i jeste ono što nije. Zato je u njoj na delu ta (skeptička) sposobnost da u samu sebe sumnja, odnosno da sumnja u vlastite (dostignute) rezultate i da kroz tu *negaciju postojećeg* sebe pokreće u pravcu nečeg novog i drugog. Ali, u ovoj sumnji, koja je implicitno data u negaciji postignutog, dijalektika uspeva da otkrije i izvesnu afirmaciju, tj. sintezu kojom se *prevladavaju* pozitivno i negativno, teza i antiteza, tj. njihova protivurečnost, tako da se zaraćeno, opoziciono, antitetičko kretanje dijalektike time privodi spekulativnom pomirenju. Dakle, na kraju se pokazuje da je ovo nadilaženje dijalektike njom samom u isti mah njeno nadilaženje kao logike privida i uvođenje u konačnu, veliku sintezu koja vodi u apsolutnu istinu.

Ovde bismo mogli da rezimiramo ovu situaciju sledećim rečima: i Kant i Hegel su hteli da kritički izađu na kraj sa dijalektikom kao logikom privida i nijedan od njih nije u tome uspeo. Kant je bio nešto oprezniji, pošto s pravom nije verovao da je moguće sintetičko suđenje koje vodi apsolutnoj istini, suđenje koje se, na tom putu, više ne pokazije kao u sebi dijalektički pocepano, odnosno kao efekat logike privida. Hegel je, međutim, bio preterani optimista: verovao je da je privid sekundarni efekat dijalektike koji u svim zalančanim protivurečnostima biva prevladavan radom siteze, da bi na kraju zahvaljujući velikoj sintezi ili apsolutnom znanju bio ukinut.

Mi danas znamo: postoje prividi, pričini, opsene, utvare, sablasti i iluzije u svetu, a to, strogo uzev, znači da u njemu postoje – protivurečnosti. Kant je hteo da osigura jedno područije izvesnosti s one strane logike privida, pričina, simulacije. To je područije u kojem caruje formalno-logičko načelo *A nije ne-A*. Logičari su obično ovo načelo nazivali *načelom protivurečja*; ređe i kao *načelo neprotivurečja,* što je, u stvari, tačniji opis onoga na čemu to načelo insistira. Simulacija je, dakle, ono što protivureči verodostojnom koje beziznimno jeste takvo kakvo jeste, bez obzira što mi nikada nećemo *nepobitno* znati šta je uopšte dostojno toga da bude verodostojno.

Naravno, mi znamo da formalna logika nema pretenziju da nam otkrije šta je A, već nas samo uverava u to da šta god da A jeste, ono ne može biti ne-A. Dakle: *sve je ono što jeste* – a to je stara, Lajbnicova formula za načelo identiteta. Međutim, problem je u tome što ljudi imaju različita pa i protivurečna, neki put i antagonistička mišljenja o tome šta jeste, a šta nije. Pa ako to što zaista jeste nije ono što oni misle da jeste, iz toga sledi da oni (implicitno) protivureče stvarnosti. Kant je verovao da se taj problem rešava u okviru razuma koji se oslanja uz empirijsko iskustvo. Tako shvaćen razum je nešto što nam garantovano svedoči o tome šta jeste, o stvarnosti, o A koje je samo i samo A, a ne ne-A. Ali, šta ako kantovski razum u stvari sebi *uzurpira* ovu sposobnost da vidi stvari onakve kakve one *zaista* jesu? Naravno, sa šireg Kantovog stanovišta, u kojem se uvodi u igru i pojam *stvari po sebi*, mi ne možemo znati da li je logika koja se koristi u okviru razuma logika istine ili logika privida.

Ako kažemo, zajedno sa tvorcem istorijskog materijalizma, da ljudi nisu ono što misle o sebi da jesu nego što zaista jesu, onda ostaje otvoreno pitanje kojim saznajnim moćima ćemo doznato ono što ljudi zaista jesu. Kojim god saznajnim moćima da stvorimo sud o tome šta ljudi zaista jesu, to će biti deo izvesnog mišljenja ljudi o tome šta oni jesu, te, prema tome, takvo saznanje *ne garantuje* to da oni zaista i jesu to što misle o sebi da jesu. Mi za nas nikad nije *zaista* mi po sebi. I za to nas ni Kantov razum, ni Hegelov Apsolut (apslutno znanje) neće dovoljno dobro naoružati. Jednostavno, mi nikada nismo, niti ćemo ikada biti ono što mislimo o sebi da jesmo i naš svet nikada neće biti *zaista* ono što što mislimo o njemu da jeste. Ma koliko verovali da A nije ne-A mi nikada nećemo znati da li je to što smo identifikovali kao A zaista A. Uvek će biti moguće da to A bude i nešto drugo, nešto različito, pa dakle i neko ne-A. Stvarnost se definiše kao uvek drugo/različito od onoga što mi mislimo da ona jeste. To je njen osnovni traumatični usud! Naša stvarnost je trauma.

Ali, zašto A može da bude drugo/različito od onoga što smo mislili da ono jeste? U principu, to je tako zato što ništa što je po sebi istovetno sa sobom (= identično) nije moguće identifikovati, jer samom tom identifikacijom ono više ne bi bilo dato po sebi. Prema tome, nije moguća istina o istovetnom sa sobom. Istina (i identifikacija) je uvek nešto drugo, različito i zato ona nije jedna, već je mnoštvena: ima je više! Može li se iz svega ovoga zaključiti da nam je istina uvek data pod vidom protivurečnosti? Dakle, ili je (1) istina drugo od „istine“ ili je (2) „istina“ drugo od istine ili je (3) „istina“ drugo od „istine“. Pa ako je protivurečnost, odnosno dijalektika, uvek nekakva logika privida, onda će, ponajpre, biti tačno ovo treće, po kome i sam termin *istina* uvek mora da se stavi pod znake navoda, jer je to metafizička zabluda i to zabluda podjednako i same čulnosti, razuma i uma.

Naravno, mi znamo da je u ranom postmodernizmu koncept *istine* manje-više potiskivan, ako ne i destruiran. U isti mah, odbačen je i koncept *istog* (identiteta) u ime drugog i razlike. Konačno, odbačena je i dijalektika, pre svega zato što se shvatala na hegelijanski način, kao totalizujuća misao. To nas sada dovodi pred pitanje: da li je odbacivanje istine, istog i dijalektike filozofski (ili: postfilozofski) nužna stvar?

Ako mi ne znamo šta *zaista* jeste, zato što nam je identitet onoga što jeste (postojećeg, stvarnog) nedostupan, tada naše identifikacije mogu samo na privremen i varljiv način da uzurpiraju to zaista-biće onoga što jeste, odnosno istinu njegove istovetnosti-sa-sobom. Naše mišljenje ne može da se zaustavi na nezaustavljivom, na realnom koje „zaista jeste“, jer ono u sudnjoj, traumatičnoj instanci izmiče svakoj našoj spoznaji. Šta onda *našem misljenju* ostaje? Ostaju alternativna, različita, protivurečna viđenja onoga što zaista jeste. Ostaju razlike i protivurečnosti u prividima, opsenama, pričinima, iluzijama i simulacijama. Ostaju diferencijacije u logici privida. Ostaje dijalektika kao logika okrutnih protivurečnosti, ali, u isti mah, i kao veština raspravljanja koja može da bude vođena (dekonstruktivnim) mišljenjem razlike.

Mi danas ne sumnjamo u to da postoje razlike i protivurečnosti u svetu kakvog vidimo iz aspekta naših očiju, našeg mišljenja, našeg razuma, našeg uma i naših rasprava. Ali, o kom je tu svetu reč? Naravno, u svetu za nas, svetu imanencije, svetu koji je posredovan ljudima i ljudskim odnosima. Što onda podrazumeva da u prirodi nema protivurečnosti, sem u obliku antropomorfizama. Ta tvrdnja polazi od pretpostavke da priroda kakva je po sebi nikada nije i priroda za nas. Dakle, mi možemo jedni drugima da protivurečimo u našem shvatanju

onoga što jeste, ali ni jedno od tih shvatanja nije korespondentno sa antecedentnim ili ancestralnim postojanjem, pošto takvo postojanje postoji po sebi. Da li to znači da sve što mi znamo stoji u izvesnoj protivurečnosti ili razlici sa onim što jeste? Nije li ovaj svet u kojem živimo, zapravo, haos protivurečnog i različitog, čiju definitivnu istinu nikada nećemo uspeti da dokažemo ili doreknemo?! Pritom, jedno je sigurno: zbog ove istine filozof ne bi smeo da plače, već, pre, da se nasmeje.

# Nacrt za dekonstrukciju istorijskog materijalizma

*Utvarna struktura istorije*

Može li se tvrditi da je Marksovo shvatanje istorijskog materijalizma danas svedeno na jednu potpuno oronulu ili pohabanu ideologiju? Da li nam je to shvatanje istorije ostavilo u nasleđe još bilo šta značajno? Nekada je istorijski materijalizam posedovao privilegovanu sposobnost da u istoriji nađe mesto svakoj ideologiji. Može li se, s tog stanovišta, i danas određivati mesto savremenim ideologijama, a time, možda, i samom istorijskom materijalizmu? Jedno je sigurno: stanovište istorijskog materijalizma više nije privilegovano učenje, doktrina na vlasti. Da li je ono sačuvalo u sebi prostor za nešto sasvim drugo od ideologije, recimo za moguću nauku ili naučnu filozofiju? Polazna pretpostavka je da nauka predstavlja jednu vrstu racionalnosti *izvan ideologije* koja je jedina u stanju da baci pravi, ispravni pogled na stvari koje se događaju u istoriji. Ali, sad se postavlja pitanje: kako se, u istoriji, uopšte i rađa nauka u ideološki iskrivljenom ili zagađenom prostoru tzv. *duhovne nadgradnje*?

Jedan Engelsov učenik tvrdio je da objavljivanje pravog učenja, tj. istorijskog materijalizma, nije „pobuna materijalnog čoveka protiv idealnog čoveka“, već je težnja za onim za čime je klasična filozofija oduvek težila: da se pronađu „istinska i prava načela“ i „pokretačke snage ljudskog razvoja“, uključujući tu i ono što se odvija u sferi idealnog ili duha. Po tom shvatanju je, dakle, istorijski materijalizam rešena enigma svekolike filozofije koja se javlja u istoriji. Pritom, reći će Antonio Labriola – jer o njemu je ovde reč – dopreti do srži ovako shvaćenog učenja nije nimalo lako: „treba prilična mera rezignacije da bi se sagledale stvari onakve kakve jesu, prelazeći preko *utvara* koje su vekovima ometale pravo gledanje“ (v. Labriolino *Materijalističko shvatanje istorije*, odeljak II).

Ali, zar nisu sve filozofije, pa i ideologije, težile da sagledaju stvari onakve kakve jesu ili, bar, da simuliraju takvo sagledavanje? Neuspesi ovih filozofija/ideologija ogledali su se upravo u tom neuspehu da se vide stvari kakve jesu. Nije li *svaka* pretenzija da se istorijska načela i stvari vide kakvi jesu bar delom utvarna zabluda koja traži korekciju, mada bez nade da će je ikada naći u nekom definitivnom smislu?!

Labrila kaže da su utvare vekovima ometale pravo gledanje... Ali, šta ako je *pravo gledanje* (prava teorija i prava filozofija) vekovima bilo tvorac najvećih metafizičkih utvara u istoriji? Možda je tzv. *pravi, objektivni, predmetni*, u *samoj stvari* zasnovani *pogledna stvari*, samo zaravo utvarni, sablasni pogled na istorijsko stanje i kretanje?! U tom slučaju, rečeni *pravi pogled* sastojao bi se u tome da njega, strogo uzev, ni nema, da je on sam *utvara*. Nema ni nauke ni filozofije istorijskog materijalizma. Pa ako pravog pogleda na istoriju, jednostavno, nema, to znači da su istorijska infrastruktura (baza) i superstruktura (ideološka nadgradnja) podjednako utvarne, sablasne pojave. Onda se postavlja samo još pitanje: da li mi i dalje živimo unutar ovih utvarnih, sablasnih koordinata istorije?

Ako je istorija zaista strukturirana kao sablast, ipak valja reći da su odnosi koji se u njoj konstituišu najčešće siloviti, nasilni. Oni su siloviti zato što su bazično ekonomski odnosi. Pravi pogled na te odnose obeležen je, dakle, infrastrukturnim materijalizmom. A ipak, ono ideološko ili utvarno leži u opštoj strukturi istorijskog materijalnizma. Drugim rečima, ideološki nije profilisana samo superstruktura (nadgradnja), već i infrastruktura (baza).

Naravno, moramo odmah reći da je ovo shvatanje, koje smo upravo izložili – „heretičko“. Ono se ne uklapa ni u jednu tradicionalnu varijantu tumačenja istorijskog materijalizama, počev od Marksovog pa sve do marksista iz druge polovine XX veka. Ni Labriola se u tom pogledu ne izdvaja. On kao i svi marksisti veruje da je, s one strane utvarnog/savlasnog, moguć *pravi pogled* na istorijsko događanje i čak na istinska načela istorije.

Ipak, Labriola smatra da utvarni *veo* istorije strukturalno seže dublje nego što su to mnogi mislili. Pritom i on, kao i svi teoretičari istorijskog materijalizma, veruje da postoji i jedna pozicija s one strane tog vela ili smokvinog lista, pozicija s koje se stvari ne posmatraju kroz „ideološke naočare“, odnosno s koje je moguć jasan i prozračan uvid u istorijske događaje. Ipak, to nije pozicija koja može da se osigura samo na fonu apstraktne epistemološke relacije između subjekta i objekta, kao u slučaju tradicionalne metafizike. Ona se u Labriolinoj interpretaciji

osigurava unutar same istorije i zahvaljujući njenom napretku. Ipak, istorija je prvobitno data kao ideološko kretanje.

Evo kako Labriola opisuje to kretanje: „nosioci istorijskih događaja, bilo da je reč o velikim narodnim masama, ili rukovodećim slojevima i klasama, ili rukovodiocima države, ili sekte, ili stranke u najužem smislu reči, izuzevši po koji momenat 'lucida intervala', skoro do kraja prošlog veka (Labriola *Materijalističko sahvatanje istorije* objavljuje u Rimu 1896. god: M. B.) nisu bili svesni sopstvenog delovanja, nego su gledali na svoja dela kroz ove ili one ideološke naočare, što im je ometalo da vide stvarne uzroke događaja" (odeljak III). Autor ovih reči, očigledno, s izvesnim optimizmom datira *prekid* tog gledanja istorije kroz ideološke ili utvarne naočare... Nama ostaje da se upitamo: nije li istorija danas podjednako slepa kao što je oduvek bila? To bi onda značilo da, strogo uzev, raskid sa ideologijom ne postoji, već da u istorijsko materijalističkom kretanju jedna ideologija samo smenjuje, potiskuje, kritikuje, uništava drugu, *bez apriornih garancija* da će ono *posle* biti bolje od onog *pre*.

*Da li je moguć iskorak iz slepog hoda istorije?*

Ideološki veo koji prekriva pogled na istoriju trajno je, dakle, prisutan u samoj istoriji, u njenoj „svesti" o samoj sebi. Zato su razlozi, uzroci i ciljevi njenog kretanja pre utvarni ili ideološki nego jasni i prozirni. Ono što možda ostaje od isrijske svesti samo je po koji momenat *lucida intervala*, o čemu je A. Labriola s pravom govorio. Ipak, ovaj autor se na tim trenucima lucidnosti nije zaustavljao. Odmah čim je konstituisan, istorijski materijalizam je počeo da traži od ljudstva znatno veću količinu lucidnosti... Kako je Labriola uspeo da ubedi sebe u to da u istoriji postoji jedna zaista optimistička tendnecija u pogledu kolektivne lucidnosti ljudi? On je bio Kantov, Hegelov, Marksov i Engelsov učenik. Od Hegela on je, po svoj prilici, baštinio dijalektičku ideju po kojoj supstanca postaje subjekt, a od Marksa (još uvek hegelovsku?) ideju po kojoj klasa po sebi postaje klasa za sebe. Iz toga, čini se, sledi zaključak da je istoriji „suđeno" da pre ili kasnije postane svesna svog samoosvešćujućeg kretanja ili progresa. Da li bi se ta „samosvest" istorije mogla nazvati *istorijskim materijalizmom*? Ili je istorijski materijalizam ipak jedno *epistemološki slepo* kretanje kojeg može (teorijski) da osvetli samo po koji momenat *lucida intervala*?

Labriola s pravom tvrdi da je „ideološki omotač ljudskih dela menjao više puta formu, vidove, kombinacije i odnose u toku vekova..." Šta se to dogodilo da je

ovaj bez sumnje lucidni autor odjednom ustvrdio kako je „gledište ideološkog tumačenja tek nedavno definitivno prevaziđeno“? U kom smislu je ono *prevaziđeno*? Da li samo teorijski ili i praktički? Ako je reč *samo* o teorijskom prevazilaženju, onda to za istoriju nije dovoljno: ona će i dalje nastaviti da se kreće svojim slepim hodom. To što se u njoj pojavljuju jedan, dva ili sto kritičara koji će dešifovali njene slepe ideološke tendencije još uopšte ne znači da su te tendencije uklonjene iz istorije. Za takvo „uklanjanje“ biće potrebno nešto sasvim drugo: izvestan revolucionarni obrt. Da li se takav odbrt već dogodio? Nije li Oktobarska revolucija bila jedan takav obrt ili je, naprotiv, ona samo nastavila, ako ne i produbila, slepi hod istorije? Naravno, Labriola nije mogao da odgovori na ovo pitanje.

Sve to se, generalno uzev, svodi na pitanje: jesu li *ljudska dela* uopšte i moguća bez *ideološkog omotača*? Kod Labriole se mogu naći dva odgovora na ovo opšte pitanje. Jedan je implicitan ili pomalo prikriven. Po njemu, naime, „u istoriji nema činjenice kojoj ne bi prethodili, koju ne bi pratili i sledili određeni oblici svesti, bilo da se osniva na sujeverju ili iskustvu, bilo da je naivna ili promišljena, zrela ili neprikladna, nagonska ili uvežbana, fantastična ili razumna.“ Takva svest je, dakle, obojena ideologijom i još je veoma daleko od ideje samosvesti. Savladati utvare te svesti – to smo već videli – nije nimalo jednostavno. A možda je i nemoguće.

Ipak, Labriolin odgovor na pitanje da li su ljudska dela generalno uzev moguća bez ideološkog omotača u osnovi je – optimističan. Taj optimizam potiče otuda što je „jezgro“ istorijskog dešavanja ipak prvo ili odlučujuće, a ne ideološka „ljuštura“. U stvari jezgro je odlučujuće i u sinhronom i u dijahronom smislu. Labriola u tom pogledu bezrezervno sledi Marksa: „Za nas je, prema tome, nesporan princip da ne određuju oblici svesti društveno biće, već, naprotiv, društveno biće određuje oblike svesti“. Na kraju ove rečenice u zagradi čitamo: (Marks). Samo, da li Labriola u ovoj Stvari zaista sledi Marksa ili, ipak, malo odstupa od njegove doktrine onako kako je ona zacrtana u čuvenom *Predgovoru* za *Prilog kritici političke ekonomije*?

Videli smo da Labriola tvrdi kako u istoriji nema činjenice kojoj ne prethode i ne slede oblici ideološke svesti. Kako je to spojivo sa tvrdnjom da društveno biće određuje društvenu svest? Verovatno pod uticajem Engelsa, A. Labriola uviđa da postoji izvesna interakcija, a ne pravolinijski i jednosmerni uticaj jezgra (= materijalne baze) na ljušturu (= ideološku nadgradnju). Zato on kaže: „Ti oblici svesti, kako ih određuju uslovi života, i sami su istorija. Nije to samo ekonomski

kostur već, ujedno, i sve ono što taj kostur oblači i pokriva, sve do šarolikih odraza mašte“. Znači istorija nije puka objektivna, materijalna determinacija, supstanca lišena subjektivnosti, čak i kad se ta subjektivnost sastoji od „šarolikih odraza mašte“ i svesti koja se „osniva na sujeverju“... Ukratko istorija nije kostur bez mesa ili jezgro bez ljušture, makar ljuštura bila od početka do kraja ideološki profilisana. Iz toga, zatim, možemo da zaključimo: ako društveno biće određuje svest, ipak i oblici svesti, bez obzira što su ideološki, uzvratno određuju društveno biće. Izvestan (da li metafizički?) primat materijalne baze ipak je nesumnjiv.

Naravno, i sam Marks je bio protiv toga da se ekonomija posmatra kao goli kostur i kao jedini faktor svekolikih istorijskih determinacija. Zato je on, uostalom, i bio u stanju da u jednom trenutku kaže: *nisam marksista*. I za njega je, dakle, istorija bila jezgro zajedno sa ljušturom. Između ova dva momenta postoji interakcija u kojoj odlučujuću ulogu, „u krajnjoj instanci“, ima jezgro. Ali kako teoretičar istorijskog materijalizma može da „stigne“ do ovog jezgra i da razume njegove dijahrone impulse? Kako čitavo društveno biće može da se transformiše *u poželjnom pravcu*, ako to nije upravo zahvaljujući oblicima svesti istorijskih subjekata i njihove avangarde? Najzad: kada je jedan preobražaj u istoriji usmeren *upoželjnom pravcu*? Problem je – mi to vrlo dobro znamo – u tome što se velike, holističke transformacije istorije „u poželjnom pravcu“, u stvari, nisu proslavile. Pokazalo se i u slučaju najambicioznijih, revolucionarnih preobražaja da uticaj ideološke svesti nije bio ukinut, pa čak ni umanjen, već, naprotiv, da je enormno uvećan. Nije li to onda fatalno obeležje istorije: da u početku izgleda kako se njene transformacije rukovode poželjnom, lucidnom svešću, a da „na kraju“ sve učinjeno počinje da liči na iskrivljenu ideološku svest?

### *Samokritika društva*

Istorijski materijalizam je nastao kroz kritiku (nemačke) ideologije. Pritom, on nije nudio samo tačan opis ideološki motivisanog kretanja istorije, vać je hteo da bude i kritičko razumevanje tog kretanja. Dakle, jezgro istorijskog materijalizma je podrazumevalo, s jedne strane, pozitivno-deskriptivni, a, s druge strane, negativno-kritički aspekt razumevanja istorije.

Pomalo uprošćeno rečeno, ideologija se definiše kao iskrivljena svest o istoriji i u istoriji. Po nekim starim, metafizičkim navikama iz toga bismo mogli da izvedemi *pogrešan* zaključak da iskrivljena svest stoji u opoziciji sa pravom svešću, sa ispravnim pogledom na istoriju. Ipak, ako svakom ispravnom pogledu

preti opasnost da se „na kraju“ iskrivi, da postane ideološki pogled, onda je i sama *čista* opozicija između prave i krive svesti na neki način pogrešna ili iskrivljena. Ukratko, istorija ne može da se posmatra kroz metafizički zaustavljenu opoziciju prave i krive, objektivne i subjektivne svesti.

Marks je bio Hegelov učenik, pa zato nije neobično to što je on želeo da nedovoljnost ove matafizičke opozicije razreši na hegelijanski, tj. dijalektički način. U drugom *Pedgovoru* za *Kapital* on je rezimirao vlastito shvatanje o dijalektičkom jezgru istorijskog materijalizma počev od kritike Hegela i mladohegelovaca. Ovakvo „okolišenje“ bilo je neophodno zato što Hegelova dijalektika nije neposredno uzev mogla biti primenljiva na materijalističko stanovište. Problem je bio u tome što je ta dijalektika „dubila na glavi“. Otuda je Marks izvukao zaključak da mi Hegelovu dijalektiku „moramo okrenuti tumbe da bismo u mističnom omotu otkrili racionalnu jezgru“.

Pa kad u tome naumu nekako uspemo, onda će se pokazati da u svom racionalnom obliku dijalektika „izaziva ljutnju i užasavanje buržoazije i njenih doktrinarnih zastupnika, jer u pozitivno razumevanje postojećeg stanja unosi ujedno i razumevanje njegove negacije, njegove nužne propasti“. Dijalektika danas, bez sumnje, budući da je „propala“, više nikog ne užasava. Ali, pravo govoreći, ni to nije sasvim tačno. Mnogi su još uvek užasnuti totalitarnim efektima dijalektike na vlasti... Nas ovde interesuje: u čemu je dijalektika kriva za sopstvenu propast? Da li je sa njenim slomom propalo i samo jezgro istorijskog materijalizma? Važno je i pitanje: šta nam je slom dijalektike ostavio u nasleđe? Da li je u našem razumevanju postojećeg još uopšte dopustivo, da li ima smisla bilo kakvo razumevanje – pitanje je naravno i *kakvo* – njegove negacije?

Citirano mesto iz *Kapitala* je kod marksista najčešće apologetski navođeno bez razumevanja njegovih unutrašnjih dilema. Jedna od tih dilema glasi: da li formula dijalektike kao *negacije postojećeg* na bilo koji način razrešava u istoriji problem metafizičke subjekt-objekt opozicije? Da li je, posle mladohegelovskog zastranjivanja koje je samo naglasilo Hegelovo zastranjivanje, to »okretanje tumbe« spekulativne subjekt-objekt sinteze bilo, u stvari, osvedočavanje jednog procesa u kojem supstanca ne postaje subjekt, već, obrnuto, proizvoljni, spekulativni subjekt se svodi na ono realno, na svoju supstancu? Naravno, i jedan i drugi od ta dva procesa podrazumeva dijalektičku sintezu ili, modernije rečeno, totalizaciju. Pritom, naravno, ova (mlado) hegelovska totalizacija je išla »odozgo«, od »glave«, a ova, metarijalistička ide »odozdo«, od »nogu«. Sve u svemu, Hegel i

mladohegelovci su jezgro istorijske dijalektike postavili na pogrešno mesto, a po Marksu reč je o tome da se ono postavi tamo gde mu je mesto...

A evo sada kako Antonio Labriola opisuje taj proces: »To nije više subjektivna kritika primenjena na stvari, već otkrivanje *samokritike* u samim stvarima. Prava kritika društva je samo društvo koje, zbog protivurečnih uslova na kojima se temelji, rađa samo po sebi i u samom sebi protivurečje i pobeđuje ga prelazom na novu formu« (VII). Dakle, jezgro istorijskog materijalizma nije ni proizvoljna, subjektina, spekulativna ili utopijska kritika postojećeg, niti je čisto objektivno, supstancijalno kretanje postojećeg bez uloge subjektivnih snaga u njemu. Objektivni momenat u negaciji postojećeg bez sumnje je ono što *traži da se negira*; nasuprot tome, subjektivni momenat se vezuje uz onu *snagu* koja je u stanju da tu *negaciju ostvari, izvede*. Reč je o tome da se ta dva momenat spoje. Ipak važno je kako će se to spajanje izvesti.

Labriola veruje da »samo u prelazu od kritike subjektivne misli, koja ispituje stvari spolja i uobražava da ih može ispravljati za svoj račun, do svesti o samokritici koju društvo vrši nad samim sobom u imanentnosti svog sopstvenog procesa, sastoji se dijalektika istorije koju su Marks i Engels, kao materijalisti, izvukli iz Hegelovog idealizma« (*isto*). Ipak, i kritika i samokritika su na strani subjekta. Međutim, uslovljavanje, determinacija u istoriji na strani su postojećeg ili objekta. Da li pojam *društvene kritike* rešava na valjan način problem sinteze supstance i subjekta?

Neko bi mogao da stavi primedbu da se ovde pojavljuje »čarobna« reč *društvo* koja nam unapred garantuje da je sinteza supstance i subjekta ispravno obavljena. Međutim, društvena samokritika se pojavljuje kao rezultanta (ili sinteza) niza individualnih, pojedinačnih kritika, a kada se ta rezultanta rezimira u misli nekog teoretičara ili filozofa, onda ona nužno dobija obeležje osobene subjektivnosti (subjektivne refleksije) koja se prikriva iza lažne, simulirane »društvene« sinteze. Drugim rečima, ono »društveno« je norma ili simulacija koja nam ništa ne garantuje. To ne znači da socijalnih siteza faktički nema ili da ih ne može biti, već samo to da nam one ništa normativno ili unapred ne garantuju. Bilo šta da jeste, ne znači da ono i treba da bude.

### *Rešena enigma sinteze supstance i subjekta*

Kod Marksa dijalektika je negacija postojećeg. Samo, to je negacija koja nalaže izvesnu sintezu između supstancijalnog i subjektivnog faktora istorije.

Drugim rečima, dijalektička negacija nije samovoljan ili proizvoljan odnos prema postojećem. Ona mora da bude ukorenjena u postojećem. Pritom, naravno, postojeće nudi (ili ne nudi) uslove sopstvene negacije. Zato tek rečena sinteza subjektivnog i supstance omogućuje to da negacija postojećeg postane efektivna Stvar istorije. Pošto opšta struktura istorijskog materijalizma može da se posmatra i u sinhronom i u dijahronom ključu, to onda znači da je i pomenuta sinteza sazdana od ova dva momenat. To naravno čitavu stavar komplikuje. Ipak, ova „vertikalna“ i „horizontalna“ složenost je ono što je neophodno za samo razumevanje istorije.

Marks je, kao i sam Hegel, mada na drugačiji, materijalistički način, pokušao da pomiri filozofiju koja uvažava koncept subjekta sa tradicionalnim, ali ekonomski redefinisanim pojmom supstance u kojoj se javlja objektivni raspored elemenata, načela, suština, zakona i samog sistema... Bez sumnje, ovo su sve same klasične metafizičke kategorije. Da li su one uopšte bile podložne kompromisu sa kategorijama filozofije subjektivnosti? Hegel je taj kompromis zasnovao u spekulatinom konceptu dijalektike. Nasuprot tome, Marks je verovao da je moguće materijalističko redefinisanje ovog subjekt-objekt pomirenja kroz pojmove praktične i dijalektičke filozofije. I jedan i drugi su pogrešili. Problem nije kako konstituisati dijalektiku, već kako je dekonstruisati, razdelotvoriti.

Ipak, pogledajmo kako je Marks razumeo sopstveno učenje. Polazna tačka je *kritika* (pre svega nemačke) *ideologije*. Naravno, za Marksa je kritika ideologije u isti mah dijalektička kategorija. Ona je, naime, materijalistički upisana u samo jezgro istorijske dijalektike. Drugim rečima, istorijski materijalizam je u svom jezgru morao biti kritika ideologije. Kako je to moguće? Najpre, sama kritika podrazumeva naglašen negativno-dijalektički aspekt učenja, a materijalizam podrazumeva naglašen pozitivni, ideologizovani poredak interesa iz kojeg slede društveni sukobi ili, ako hoćete, klasna borba. Pogledajmo, za tranutak, kako Marks na sažet način, u *Predgovoru* za *Prilog kritici političke ekonomije*, pokušava da pomenuto jezgro istorijskog materijalizma osvetli ukazivanjem na postojeće, materijalne interese i kritičke impulse u njima. Nagovestili smo već: dijalektika je ono što *omogućuje* sintezu ova dva momenat. Bez nje, naime, ne bi bila shvatljiva sinteza subjektivnih i objektivnih momenata u jezgru istorijskog materijalizma. Zato Maraks u pomenutom *Predgovoru*govori o revoluciji koja je nezamisliva u odsustvu voljnog, subjektivnog faktora istorije. Ali, s druge strane, ona ne može da se realizuje ukoliko objektini, materijalni uslovi nisu “sazreli”, ako u njima nije pripremljen slom starog režima. Mi znamo da je istorija komunističkih revolucija, počev od Oktobarske, pokazala je da je “zrelost” objektivnih uslova za

revoluciju prilično relativna stvar. To je, na neki način, dovelo u sumnju i sam koncept objektivnih uslova i čeličnih zakona istorije. Da li je dovelo u sumnju i samo dijalektičko jezgro istorijskog materijalizma?

Evo kako Marks shvata pomenuto jezgro: „Kao god što neku individuu ne ocenjujemo šta je po onome što ona o sebi misli da jeste, tako ni o ovakvoj prevratnoj epohi ne možemo stvarati sud iz njene svesti, već, naprotiv, moramo tu svest da objašnjavamo iz protivurečnosti materijalnog života, iz postojećeg sukoba među društvenim proizvodnim snagama i odnosima proizvodnje“ (*Predgovor*). Da li to, naprosto, isključuje svaki prenaglašeni subjektivni faktor u konstituisanju materijalističkog kretanja istorije – počev od Labriolinog shvatanja o društvenoj samokritici, pa do Lenjinovog shvatanja da je moguće „sprovesti“ revoluciju bez „zrelih“ uslova za to? Može li se reći da svaka takva suviše subjektivna intervencija u istoriji, na kraju, skupo plaća svoj *voluntarizam*?

Čini se, na prvi pogled, da govorom o protivurečnosti materijalnog života Marks u stvari naglašava supstancijalni aspekt istorijskog kretanja, „ogoljen“ od svake subjektivnosti... Nisu li tu, kako bi rekao Labriola, izložena samo „istinska i prava načela“ istorije u kojima se, onda, korene i „pokretačke snage ljudskog razvoja“? Istorijski materijalizam bi se, u tom slučaju, javljao kao neprikosnoven metafizički pogled na celokupnu istoriju ljudskod roda ili, zapravo, rešena enigma istorijske sinteze supstance i subjekta.

Ortodoksno gledanje na citiranu rečenicu iz Maksovog *Predgovora* bilo bi sledeće: ključna determinacija ili ključno uslovljavanje života ide od jezgra ka ljušturi, od objektivnih momenata ka subjektivnim, od baze ka nadgradnji. U istoriji, kako je shvata Antonio Labriola, subjektivno i objektino se pojavljuje u praktičnoj sintezi i interakciji, a u tim sintezama/interakcijama te reči skoro da gube svoje tradicionalno, precizno značenje. Da li je to slučaj i kod Marksa? Po njemu bi se moglo reći da radnička klasa (jedina emancipatorska snaga istorije) onda kada nije samo klasa po sebi nego i klasa za sebe dostiže tu subjekt-objekt sintezu u kojoj se rastvara čak i samo jezgro istorijskog materijalizma. Istorijski materijalizam nije, kako to misle dogmatici, pasivna determinacija istorije, već je subjektivna pokretačka snaga ljudskog razvoja. Iskrivljena ideološka svest koja je u istoriji dugo ili, bolje reći, oduvek imala primat, sada – optimistički veruje Marks – prepušta „rukovodeću“ ulogu kritičkoj svesti. Sve to, naravno, kad istorijski uslovi postanu „zreli“. Nažalost, pokazalo se da uslovi za revoluciju nikada nisu dovoljno „zreli“. Revolucija je nedostatak koji je uvek u dolasku i nikada ne dolazi na definitivan, autentičan način... Što znači: za nju je uvek „suviše rano“! A posle

sloma realnog socijalizma u tu priču malo ko još veruje. Time je, naravno, dovedeno u radikalnu sumnju i samo učenje o dijalektičkom kretanju istorije.

Ipak, danas u ovom kratkom post-marksističkom ili neo-liberalnom razdoblju, koje je u isti mah razdoblje destrukcije dijalektike, počela je da se oseća nelagoda u nastupajućoj civilizaciji. U prvi mah, slom dijalektike na vlasti je dočekan, od autora kao što je Fukujama, kao optimistička vizija o konačnom kraju istorije, praktično uzev, o trijumfu neoliberalne antidijalektike. Međutim, sada se već prilično jasno pokazuje da smo mi daleko od optimizma i bilo kakvog trijumfa. Ipak, ta nelagoda nije, u osnovi, nostalgija ili vapaj za povratkom dijalektici i pogotovo ne ako se ona definiše kao užasavajuća negacija postojećeg. Reč je samo o zaključku da nije trebalo destruirati dijalektiku, čak i onda kada je ona bila na vlasti, već da je bilo neophodno da se ona dekonstruiše, a to najpre znači: da se podvrgne proceduri demokratizacije i pravednosti.

### *Dekonstruisati dijalektiku*

Bez dekonstruktivnog tumačenja dijalektici bi preostalo samo kruženje u zatvorenom krugu ideologije. Dekonstrukcija je, međutim, iskorak iz tog kruženja, ali ne apsolutni, jednom-zauvek dati iskorak. Ona mora uvek da se vrati, da ponovo uđe u ideološki krug da bi iz njega ponovo iskoračila! To nije sizifov posao. Dekonstrukcija se u tom pogledu bitno razlikuje od dijalektike (ili: negacije postojećeg) koja je uvek iskrivljeni, neprikosnoveni, dogmatički izraz neke važne istorijske Stvari. Pre li kasnije se pokazuje da je dijalektika ideološka kritika ideologije. Mada je, u isti mah, ona pretenzija da se nešto krivo (u istoriji) negira i na taj način ispravi. Ali, ukoliko je i bila taj pravi pogled na (postojeće koje je) iskrivljeno (ideologizovano, fetišizovano, otuđeno), dijalektika se u isti mah pokazala kao pogled koji se (naročito ukoliko stupa na vlast) ubrzo i sam krivi! Njene protivurečnosti su ideologija jednog *da* i jednog *ne*.

Bića prirode ne protivureče jedna drugima. To što čovek može prirodi da pripiše protivurečnost, to je njegova sposobnost za antropomorfizam. Da li doslovne stvari mogu da protivureče jedne drugima? Svakako – ne. Protivurečnosti su logički konstrukti projektovani na stvari i nisu svojstvo samim stvari. Dakle, moguće su jedino protivurečnosti u materijalnom životu *onih koji su u stanju da protivureče jedni drugima*, dakle – *ljudi*. Te protivurečnosti mogu da budu izričite ili prećutne, „svesne“ ili „nesvesne“. U svakom slučaju nema društvenih protivurečnosti bez implicitnog ili eksplicitnog protivurečenja jedne grupe ljudi

drugoj, dakle, *bez politike*. Ili: nema protivurečenja ako nije protivurečenje jednog čoveka drugom ili, čak, samom sebi. Ovako shvaćeno protivurečenje može da zadobije oblik izričitog ideološkog *da* ili *ne*, afirmacije ili negacije, može da se postvari, fetišizuje. U svakom slučaju ono ne može da ne bude prisutno u stvarnom, delatnom životu ljudi.

Ako je dijalektika (kao optimistički usmerena istorijska protivurečnost) u isti mah i ideološka i kritička kategorija, ona je onda ukorenjena u (implicitnoj) datosti iskrivljene (delatne) svesti i u nalogu da se iskrivljeno ispravi putem ustanovljenja prave/ispravne svesti. U osnovi, dakle, dijalektika je sazdana od tradicionalne metafizičke opozicije između krive i prave svesti. Da li to znači: u moderno interpretiranom rasponu između *doxe* i *episteme*? Nije li dijalektika, pravo govoreći, oblik dovršavanja filozofije? Neki bi, sledeći taj trag, lakomisledno rekli da je ona naprosto *naučna filozofija*.

Šta je po Marksu to što *dijalektika* nosi u sebi kao neprikosnoveno *episteme*? To se može formulisati i na sledeći način: šta je ključni predmet istorijsko-materijalističkog *znanja*? Bez sumnje, to je sukob između društvenih proizvodnih snaga i odnosa proizvodnje. Istorijski materijalizam, „u krajnjoj instanci“, sve posmatra kroz ovaj sukob. Kada Marks kaže da se o prevratnoj epohi ne može stvarati sud iz njene svesti, već da, naprotiv, tu svest moramo objašnjavati iz protivurečnosti materijalnog života, on u stvari kaže da mi eksplicitnu ideologiju moramo da objašnjavamo implicitnom iskrivljenošću same materijalne stvarnosti. U jednoj fazi svoga učenja Marks je tu bazičnu iskrivljenost nazivao *otuđenjem*.

Dijalektika je forma sukoba između ideoloških/otuđenih strategija, bilo da su one eksplicitno ili implicitno date. Ona ne nudi jednu, neprikosnovenu, čistu alternativu svim protivurečnostima kojima se hrani istorija. U stvari, takva ponuda po pravilu vodi u nasilje. To što je „nedodirljiv“ metafizički momenat u (dijalektičkom) jezgru istorijskog materijalizma, to je, zapravo, rast *proizvodnih snaga društva*. Taj rast je zakon nad zakonima! On je srž u isti mah dijalektičkog i eshatološkog pogleda na istoriju. Drugim rečima, on je matafizička konstanta dijalektike.

Ali, stvarna istorija je na dva značajna načina pokazala da ova apsolutizacija istorijske uloge proizvodnih snaga ipak nije umesna. Najpre, rast proizvodnih snaga nije konstantna već promenljiva kategorija istorije. Zatim, u novije vreme, proizvodne snage sve više bivaju raspršene i, čak, njihov „rast“ dobija obeležje virtuelne realnosti. Na ova dva načina se pokazuje da taj rast više nije samosvrhovita, intrinsična kategorija materijalnog života, tj. nije metafizičko-

aksiološka konstanta istorije. Istorija nema konačni ili beskonačni cilj, telos ili eshaton koji bi za sobom ostavljao trag istorijskih protivurečja, sukoba i antagonizama.

Dijalektika koja je prisutna u samom jezgru istorijskog materijalizma čini prisutnim i značajne ideološke napetosti koje traže energično razrešenje. Ali takvo razrešenje ona ne nalazi, jer ukoliko je negacija (ili: destrukcija) postojećeg, dijalektika se – to treba više puta naglasiti – pre ili kasnije i sama ideologizuje. Za nju definitivnog eshatološkog rešenja – nema. Kao negacija postojećeg dijalektika ne može samu sebe da izvuče iz istorijskog blata protivurečnosti, bar ne onako kako je to mogao baron Minhauzen, vukući se za perčin... Njoj preostaje postupak da vlastite protivurečnosti raspрši i rastvori u razlike. Ali to nije posao same dijalektike ukoliko je ona fetišizovana „realna apstrakcija".

To je posao one subjektivne „snage" koja dijalektiku vraća njenoj izvornoj, dijaloškoj struturi. Time bi se i revolucionarna negacija postojećeg, kao protivurečnost nad protivurečnostima, morala da shvati u diferencijalnom ključu. Nema bezuslovno ispravnog pogleda na protivurečnosti koje živimo. Svaka negacija postojećeg ili dijalektika ne može da se finalizuje kao destrukcija bilo čega. Da bi se izbavila od metafizičkih zaključaka, ona mora da se „svede" na diferencijalnu intervencija, odnosno na osetljivost za razliku i neidentično u postojećem, odnosno za otkrivanje onog drugog koje je u dolasku. I sve to, naravno, bez apriornih, holističkih i eshatoloških garancija da će bilo šta u konačnom smislu doći.

Neko bi mogao da pomisli da je danas hegemoni neoliberalni pogled na istoriju u stvari rešena enigma dijalektike ili svih protivurečnosti koje se u njoj javljaju. Ali o tome nema ni govora. Jer „rešena enigma" koju u sebi nosi neoliberalizam i dalje je iskrivljeni, ideološki pogled na savremenu civilizaciju. Naravno, to je pogled koji pretenduje da bude jedino ispravan, vladajući, supstancijalni pogled na slobodno-tržišnu ili slobodno-razmensko *jezgro* materijalnog života ljudi na Zemlji. Taj hegemoni pogled i dalje razjedaju ideologizovane istorijske protivurečnosti, počev od onih između bogatstva i siromaštva, egoizma i solidarnosti i tome slično. Dakle, mnoge od tih protivurečnosti i dalje imaju etički smisao. Ali, druge su lišene svake etike, jer su naprosto i s jedne i s druge strane nasilne i polemocentričke. Ipak, sve ove protivurečnosti su, danas, u razdoblju (simuliranog) „kraja istorije" ili, što se svodi na isto, razdoblju vladavine neoliberalne imperije, samo prikrivene i potisnute. Tamo gde ipak isplivaju na površinu, one se razrešavaju putem hegemone

intervencije koja se, u najgorem slučaju, ideološki opravdava kao *rat protiv rata*. Ukratko, dijalektika u savremenoj civilizaciji nije mrtva; ona je samo promenila oblik, odnosno njene negacije su sa globalnog stanovišta kulpabilizovane i potisnute. Problem je u tome što je povratak potisnutog, naprosto, uvek moguć i po pravilu neočekivan.

# Isključiti protivurečnost

(O nespojivom spoju bića i ničega)

*Rešavanje nerešivog*

Jedan od najstarijih i najznačajnijih filozofskih problema je problem odnosa prisutnog i odsutnog, onoga što jeste i što nije, bića i ničega. Od Parmenida pa do danas taj problem u filozofiji nije našao uspešno rešenje, tako da može da se kaže da je on *i dalje živ*. Neko će odmah reći: pa filozofija vrvi od nerešenih problema. I to je naravno istina, samo što su mnogi takvi problemi sada jednostavno *mrtvi* ili su s pravom odbačeni, potisnuti, zaboravljeni. Takvo odbacivanje, naravno, ne može da bude nadoknada ili zamena za stvarno rešavanje i rešenje... U filozofiji ima previše problema koji su lakomisleno odbačeni, potisnuti, zaboravljeni. Ali njihov nestanak može samo da simulira izvesno rešenje i olakšanje. U osnovi takve procedure stoji naizgled lucidan stav: o čemu se ne može govoriti o tome se mora ćutati. A ipak, ovakvo razrešenje problema po pravilu ostaje kratkih rukava! O svemu zagonetnom se, „ovako“ ili „onako“, uvek *može govoriti*. A često i mora.

Kad je reč o odnosu između prisutnog (postojećeg, stvarnog, činjeničnog, pozitivnog itd.) i odsutnog (nepostojećeg, nestvarnog, protivčinjeničkog, negativnog), to povlači za sobom neobičnu zagonetku koja u filozofiji nije mogla definitivno da se reši, ali nije mogla ni da se odbaci. Eto zašto o tom problemu ne može da se na sasvim zadovoljavajući način govori, ali ne može ni da se ćuti. To je paradoks i mi njega, kao takvog, ne možemo jednostavno da odbacimo.

Zašto ne možemo? Zašto odnos prisutnog i odsutnog, bića i ničega nerešiv, mada ga u isti mah ne možemo izbeći? Zašto je taj odnos ne može u filozofiji odbaciti, već mora uvek iznova, „sizifovski“ da se rešava? Odgovor na ovo pitanje je, na prvi pogled, dosta jednostavan. Kako god da se uspostavi odnos između bića

i ničega, on će uvek biti protivurečan. A sama protivurečnost između onoga što jeste i što nije je „izvorna“ protivurelnost, budući da stoji u temelju svih drugih. Eto zašto ona može da se definiše i kao *nespojiv spoj* između bića i ničega. Mi taj spoj ili tu protivurečnost ne možemo ni da odbacimo ni da prihvatimo. Reći da *nešto što jeste nije* je protivurečno i reči da *ono što nije jeste*, takođe je protivurečno. A mi to stalno govorimo.

Moguće je reći da postoje dva klasična pokušaja da se ovaj paradoks reši. Prvi je Parmenidov, a drugi Heraklitov. Po Parmenidu protivurečnosti su nespojive sa pravim znanjem o onome što jeste. Naprosto, one su doksatične, pošto negiraju to što jeste, biće, jedinu verodostojnu prisutnost. Heraklit, međutim, nije spreman da isključi protivurečnost iz znanja o biću/prisutnom: protivurečnost je svojevrsni spoj („jedinstvo suprotnosti“) onoga što jeste sa onim što nije. Ova dva velika filozofa su, u stvari, začetnici dve velike tradicije: jedne koja protivurečnost isključuje iz verodostojnog filozofskog znanja i druge koja nju dopušta i uključuje u predmetnu ravan (filozofskog) znanja. U prvoj, protivurečnost je uvek incidentna pojava koja se mora odbaciti, u drugoj tradiciji, ona se pojavljuje u predmetu istinitog mišljenja kao pokretački princip koji nije samo moguć nego i nužan.

Na prvi pogled, danas bi se reklo da je tradicija koja isključuje protivurečnost „pobedila“, da je protivurečnost nespojiva sa logičkim razjašnjavanjem mišljenja (ne samo „analitičkog“ tipa) i filozofskim traganjem za istinom, te da, svuda gde se ona u teoriji pojavljuje, nužno vodu konfuziji i mnenju (*doxi*). Nije sporno to da među ljudima ima nebrojeno mnogo protivurečenja i otuda proizašlih protivurečnosti. To su tvrdnje tipa: ne-A je A ili A je ne-A. Ali, naravno, u ljudskim sporenjima suviše često – *niko nije u pravu*. Tako da onda imamo samo to da se jedno ne-A je A suprotstavlja nekom drugom ne-A je A. Filozofi su takve sporove i priče nazivali neprimerenim filozofiji. U isti mah, oni su smatrali da protivurečnosti nisu ni nužne ni poželjne, već da su nužne i poželjne istine koje, naprotiv, isključuju protivurečnosti.

Ipak, kao i uvek, postoje izuzeci. Recimo: Kant. On je smatrao da su protivurečnosti nužne u umu, mada nisu poželjne u mišljenju, jer ne nude pouzdano znanje. S druge strane, Hegel je bio sasvim eksplicitan. Naime, postavio je umesnu primedbu filozofiji i logici njegovog vremena, da ona neumesno veruje kako *ne postoji ništa što je protivurečno*. Naravno, ni jedna filozofija nije mogla da ospori činjenicu da se protivurečnosti javljaju u ravni *subjektivne refleksije* i u logici, kao *logičke greške*. Ali, po tim shvatanjima, protivurečnsti su ipak nedopustive i nezamislive, tako da se one smatraju „takoreći za neku abnormalnost

i prolazni paroksizam bolesti“ (*Nauka logike*, II, Bgd. 1977. god. str. 55. prevod: Nikola Popović). Sve u svem, za Hegela je jedna od osnovinih predrasuda „dosadašnje logike“ isključivanje protivurečnosti ili, što se svodi na isto, idealizovanje, favorizovanje i formalizovanje identiteta. Nasuprot tome, ovaj autor daje prednost upravo – *protivurečnostima*, jer, po njemu, „nasuprot protivurečnosti identitet je samo odredba jednostavne neposrednosti, mrtvog bića; a protivurečnost je koren svakog kretanja i životnosti; jedino ukoliko nešto ima u samom sebi neku protivurečnost, ono se kreće, poseduje težnju i delatnost“ (*isto*).

Hegel, bez sumnje, nije izmislio ovu povlašćenu poziciju *protivurečja* u životu i filozofiji, ali on je prvi profilisao tu tradiciju kao modernu, totalizujuću, dijalektičku. Ipak, da bismo stekli uvid u domašaj i granicu hegelijanskog poduhvata, neophodno je, najpre, ispitati teškoće – što neće biti lako – ove „pobedničke“ tradicije čije „osnovne predrasude“ je već sam Hegel bio spreman da radikalno kritikuje.

### *Stanovište isključenja*

Iz prethodnog izlaganja jedno sledi kao sigurno: standardno, vladajuće ili pobedničko shvatanje uloge protivurečnosti u savremenoj filozofiji može da se nazove *stanovištem isključenja*. Pri tom, ovo stanovište ne bi bilo moguće, u bilo kojoj varijanti, kad se ne bi zasnivalo na (metafizičkom ili logičkom) načelu/stavu identiteta. Dakle, stav *ne-A nije A* moguć je samo zahvaljujući prvenstveno važećem stavu koji glasu: *A je A*.

U dijalogu filozofi su, bez sumnje, mogli da protivureče jedni drugima. Ali sama protivurečnost nikada nije bila cilj dijaloga, već je samo bila sredstvo kojim se (navodno) stiže do istine. Zato nije čudno što su već Platon i Aristotel smatrali da je istina moguća samo onda kada se tvrdi da *jeste ono što jeste* i da *nije ono što nije*.

Naravno, to je bio uslov *sine qua non* svakog mogućeg određenja istine. Odnosno, time se samom stanovištu isključenja protivurečja nudila ključna uporišna (arhimedovska?) tačka bez koje takvo isključenje ne bi bilo moguće. Sad je neophodno napomenuti da u filozofiji postoje različiti oblici isključenja protivurečja i da se oni, pre svega, dele na isključenje pre instrumentalizacije protivurečja u dijalogu, dokazivanju, argumentaciji itd., što je, po pravilu, isključenje pukog mnenja, pometenosti, konfuzije, brbljanja itd. i, s druge strane, postoji isključenje posle instrumentalizacije oličene u metodički vođenom

protivurečenju koje, u datom trenutku, postaje izlišno, pošto je njegov cilj ustanovljenje neprotivurečne istine. Filozofi su dugo i, zapravo, sve do danas verovali da neprotivurečna istina može da se postigne svemoćnom istinom neprotivurečnosti! Naravno, to je morao biti neosnovani idealizam.

Aristotel je u *Metafizici* ponudio formulaciju koja na klasičan način argumentuje u korist izbacivanja protivurečnosti iz filozofije. U isti mah time se nudi razjašnjenje uslovnosti pod kojom je neka stvar podložna protivurečju. Evo te uslovnosti: „Nemoguće je da jedna te ista stvar u jednom te istom vremenu i jeste i nije“ (1062). U različitim vremenima jedna te ista stvar može da bude i da ne bude prisutna. Recimo, jedan te isti čovek može u različitim vremenima da bude još-ne-rođen, živ ili mrtav, ali u istom vremenu od svega toga on može da bude samo *jedno*. Ova implikacija Aristotelovog stava deluje savršeno razložna, ako ne i zdravorazumna.

Pa ipak, ovde može odmah da se postavi pitanje: da li je u različitim vremenima ista stvar, kakva god da je, zaista – ista stvar? Da li je još-ne-rođeni Sokrat ista stvar kao i živući atinski filozof Sokrat ili Sokrat koji je umro zato što je pre mnogo decenija ili vekova ispio otrov? Da li su sto talira (primer je, naravno, Kantov) koje neko poseduje ili koje je upravo potrošio ista stvar, dakle, istih sto talira? Može li za neku stvar u različitim vremenima (i na različitim mestima) uopšte i da se kaže da je to *ista stvar*, odnosno da je ta stvar istovetna sa sobom? Isti problem važi i za ono što je u jednom trenutku moguće, a u drugom stvarno, ili obrnuto.

Evo kako Kant tumači ovu razliku između iste stvari jedared kao moguće, a drugi put kao stvarne. Po njemu, „ono što je stvarno ne sadrži u sebi ništa više od onog što je samo moguće. Sto talira ne sadrže ni najmanje nešto više nego sto mogućih talira. Jer, ovi mogući taliri znače pojam, a oni realni predmet i njegovu poziciju po sebi, onda, ako bi ovaj predmet više sadržavao od onog pojma, moj pojam ne bi izražavao ceo predmet, te, prema tome, ne bi bio njegov adekvatan pojam“ (*Kritika čistog uma*, *O nemogućnosti ontološkog dokaza za egzistenciju boga,* Bgd. 1976, prevod Nikole Popovića). Kako da shvatimo ovu Kantovu tvrdnju? Ako sto talira (po načelu identiteta) jesu to što jesu u nekom vremenu, onda sto talira jesu sto talira u svakom vremenu i u svakom modusu vremenovanja, odnosno u bilo kom vremenu u kojem se ovi taliri pojavljuju kao realni ili kao samo mogući, kao pojam ili kao stvarnost. Pitanje za Kanta je ovde: šta ako svaki predmet uvek, u principu, sadrži više od vlastitog pojma (kojim se, zapravo,

apstrahuje od ostatka), šta ako moj pojam nikad ne sadrži ceo predmet i šta ako adekvatna predstva predmeta nikad nije adekvatna bez ostatka, bez rezerve?

Iz Kantove analize sledi: ako je identitet nekog pojma/stvari verodostojan, onda je on to u svakom vremenu, u svakom mogućem svetu i, zapravo, „doveka“, a možda i „oduvek“ (imajući tu u vidu Platonove *ideje*). Tako shvaćen identitet ima izraziti afinitet za metafizičku večnost. Svojstvo identiteta je da se ponavlja kao istovetnost sa sobom, kao savršena tautologija, dakle: bez obzira na vreme ili s obziram na večnost. Ali, to je upravo ono što je sporno: da li je tako nešto uopšte moguće? Zašto bi jedanput, u jednom trenutku (performativno) ustanovljeni identitet imao sposobnost da se ponovi u nekom drugom trenutku (vremenu) kao isti taj identitet? Šta ako u ponavljanju nikad ništa nije istovetno sa sobom? Ili: šta ako ponavljanjem komanduje razlika, a ne isto?

Cilj Aristotelove tvrdnje je zabrana pre svega ontološkog, ali i pojmovnog protivurečja. U isti mah, Aristotel cilja na „najveću“ moguću protivurečnost: između onoga što jeste i što nije, bića i ničega. Protivurečno (= nedopustivo) je tvrditi da ista stvar (isti subjekt) u isto vreme na istom mestu i bude i ne bude, i jeste i nije. Iz ovakve zabrane protivurečja proizlazi da identitet svih stvari biva u svom vremenu sačuvan bez obzira da li one u različitim vremenima jesu ili nisu, postoje ili ne postoje. Dakle, u različitim vremenima Sokrat može da bude ili ne bude, ali u istom vremenu može da bude samo jedno od ta dva.

Međutim, ako je neki subjekt (recimo, Sokrat) u nekom trenutku stekao identitet, ako smo ga (preko Platona itd.) identifikovali *kao takvog*, onda on taj identitet ima zauvek. Ako je Sokrat jednom postojao onda je on, time, postao zauvek-Sokrat (koji je jednom postojao). Ali, taj zauvek-Sokrat je moguć samo kao idealna konstrukcija u kojoj se ne samo razlika između Sokrata kakav je on u različitim trenucima, nego i razlika između Sokratovog jeste i nije, prisutnosti i odsutnosti, na izvestan način briše. To, ukratko, znači da identitet nije neponovljivo, jedinstveno obeležje nečega što jeste u jednom trenutku, već da on čuva i ponavlja svoju istovetnost sa sobom (svoj identitet) kao idealnu konstrukciju i to – zauvek. Sve u svemu, tu važi pravilo: jednom identitet – zauvek identitet. Samo to znači da je u jednom bilo kada ustanovljenom identitetu ubuduće nužno obrisana ili apstrahovana razlika između bića i ničega. Iz svega toga, zatim, sledi da je zauvek-identitet izvesna apstrakcija koja se uzdiže iznad bilo kakve konkretne evidencije (onoga što jeste), otvarajući u filozofiji prostor za različite oblike idealizma. Drugim rečima, načelo identiteta koje danas čini predominantnim

stanovište isključenja protivurečja u isti mah je veoma staro i bez sumnje prilično *nezdravo* metafizičko nasleđe u filozofiji!

*Šta je istovremenost*

Postoji još jedan način argumentisanja protiv Aristotelove teze o identitetu kao nečemu što ne može biti i ne biti u istom vremenu. Evo o čemu je reč. Najpre, nije jasno šta znači Aristotelova sintagma *isto vreme*. Ako se ista stvar određuje kao ista samo u istom vremenu, čime će se odrediti isto vreme kao isto? Pogledajmo to još jednom. Ako ista stvar može da postoji (kao ista) samo u jednom te istom vremenu, onda se postavlja pitanje: u kom vremenu postoji stvar koja se zove *jedno te isto vreme*?

Po Aristotelu vreme kao i svaka druga stvar ima svoj identitet. Ono jeste onakvo kakvo jeste. Problem je u tome što se pravilo identiteta odnosi na stvari koje u istom vremenu jesu to što jesu. Da li je to pravilo primenljivo i na samo vreme? Tako bi, u ime doslednosti, bez sumnje trebalo da bude. Drugim rečima, neko određeno vreme ne može biti i ne biti u istom vremenu. Vreme Isusovog rođenja može biti samo to što jeste, tj. vreme Isusovog rođenja, a ne neko drugo vreme, recimo, vreme Sokratovog rođenja. Ali, ako jedno te isto vreme postoji samo u jednom te istom vremenu, ono je onda trenutak koji se nikad neće naći u nekom *pre* ili nekom *posle*, odnosno u nekom drugom vremenu. Ono je jedinstveno i neponovljivo. Samo, zar to onda ne bi dovodilo u sumnju svudprisutnost identiteta i njegovo *zauvek*?

Po tome onda za Sokrata se ne bi moglo reći, sem po cenu teškog idealizma, da je zauvek Sokrat ili da je u svim vremenima i svim svetovima Sokrat. Otuda bismo mogli da zaključimo: Sokrat (ili Isus, svejedno) bio je Sokrat samo onda kada je bio živ ili kad je postojao kao subjekt čije ime je Sokrat. Time, naravno, postaje sporno da li mi iz nekog drugog vremena, recimo današnjeg, uopšte i možemo da govorimo o Sokratu, a da u izvesnoj meri ne apstrahujemo od njegove konkretnosti, recimo, od svih budalaština, ludosti, skretanja i transgresija, svih razlika koje je on u svojoj konkretnosti živeo i koje nisu upisane u idealnu sliku njegovog identiteta. Znajući sve o Sokratu, mi jedino ne znamo ko je zapravo Sokrat!

Definitivni problemi javljaju se onda kad pođemo od pretpostavke da jednog te istog vremena, zapravo ni nema, da ta stvar ne postoji. Vreme je uvek drugo i u tome je nezaustavljivo. Kao reka koja teče! Da li, onda, može da se u identitetu

koji traje obriše razlika između prošlog i sadašnjeg vremena? Da li je jedno vreme (recimo, vreme Sokratove smrti) isto vreme i sada i onda? Ono to, svakako – nije. Eto zašto problem stvara već sama Aristotelova sintagma „isto vreme“. Nije li to svojevrsna logička konstrukcija u kojoj je trenutak „uhvaćen“, a vreme takoreći *zaustavljeno*. Nije li to svojevrsno privilegovanje logički uokvirene sinhronije? Da li postoji bilo šta što bi se moglo nazvati *jednim te istim*? Nije li tu u najboljem slučaju reč o izvesnom „ponavljanju“, „genezi“, „istoriji“ ili „bivanju“ neke stvari ili nekih stvari? Naravno, ne može da se porekne činjenica da u ljudskom duhu postoje idealni konstrukti (recimo: pojmovi) u kojima se briše razlika koja u bivanju ili ponavljanju izmiče svakoj idealnoj konstrukciji. Pojmovima ne preostaje ništa drugo nego da apstrahuju od konkretnih razlika (i konkretnosti kao rAzlike?) koje su im „po prirodi stvari“ nedosežne.

Za stanovište identiteta svet je u svakom trenutku istovetan sa sobom, iako se, naravno, od trenutka do trenutka – menja. Ipak, ukoliko je u svakom trenutku istovetan sa sobom, svet je to i u zbiru različitih trenutaka. Zato se može govoriti o identitetu nekog vremena, razdoblja ili čak epohe. Prema tome, i bivanje ili trajanje ima svoj (sabrani, predominatni) identitet u kojem se, naravno, apstrahuje od različitih trenutaka ili intervala vremena koji se „ne uklapaju“. Ne znači li to da je svako mišljenje trajanja u još većoj meri apstrahovanje od razlika nego što je mišljenje stanja stvari u datom trenutku?

Zato je savremeno shvatanje identiteta sklono ne samo ovekovečenju identiteta, već i njegovom zbrajanju koje privileguje ideju kontinuiteta i celine, ne mareći za brze prekide, protivurečnosti i razlike. Pa ipak, identitet se u svim svojim varijacijama može definisati kao nepodnošljivo, neizdržljivo trajanje. Zato bi neko mogao reći da smo suviše dugo bili robovi ili pod stegom identitarne logike kojoj nedostaje uvid u sopstveni neizdrž. Naravno, u filozofiji su postojali pokušaji skretanja od tako profilisane logike, u pravcu predmetne reintegracije bilo kog protivurečja i posebno onog između bića i ničega. To skretanje se obično označavalo nazivom *dijalektike* ili, čak, *dijalektičke logike*. Nema sumnje da se taj pravac, bar u svojoj predominantnoj varijanti, suočavao sa još većim teškoćama od onih kojima je podložno stanovište izravnog isključenja protivurečja iz logocentričkog usmerenja naših misli.

Takođe, to je razlog što mi danas živimo pod utiskom neprikosnovene dominacije ispravnih pojmova ili logičkih konstrukcija. Ali, tu priču nam je, u izvesnom smislu, otvorio još Kant. Pošto logika, kaže autor *Kritike čistog uma*, apstrahuje od svake sadržine, onda iz toga sledi da je biće samo kopula jednog

suda (*O nemogućnosti ontološkog dokaza za egzistenciju boga*). U stvari, logika u jeziku ne apstrahuje od bića, već ga svodi na kopulu. Biće *je* kopula. Ili: biće *je* biće, tj. isprazna tautologija! Isto važi i za nebiće, za ono što nije: ono takođe mora da se svede na kopulu. Eto zašto ontološki nije verodostojna tvrdnja ne samo da bog jeste ili da nije, već da bilo šta, ontološki posmatrano, jeste ili nije. Ako je ontologija sinonim za diskurs o prvenstvu bića nad nebićem, onda je nemogućnost ontološkog dokaza o egzistenciji boga u isti mah dokaz o nedokazivosti takvog prvenstva. Ali ono što teorijski nije moguće, po Kantu je moguće – praktički. Mi živimo sa primatom bića i bogom ma koliko to bilo nedokazivo i nedokazano.

Najzad, moramo imati u vidu i to da mi živimo u svetu u kojem stvari postoje ili se događaju, a vreme protiče. Šta je bilo, toga više nema, a što će biti toga još nema... Iste stvari, u različitim vremenima, „moraju“ biti iste da bismo mogli da o njima mislimo kao istim. To je nalog koji teško možemo da osporimo. Problem je samo kako da se on objasni. Može li on da se objasni počev od načela identiteta? Takvo objašnjenje bi, po svoj prilici, bilo suviše kratko. U vremenu podjednako postoji to *jeste* i to *nije*, *biće* i *ništa*, kao i njihova razlika ili protivurečnost. Zato logično mišljenje ne uspeva da objasni život, budući da ovaj, naprosto, nije logičan. Odnosno: on nije sasvim logičan, nije svodiv na kopulu jednog suda, pa mu je često primerenije, recimo, literarno objašnjenje. Jer, avaj, još jednom: ono *biti ili ne biti* nesvodivo je na kopule jednog suda.

### *Dokazivost boga?*

Posle serije uzaludnih matafizičkih i logičkih pokušaja da se u filozofiji nađe zadovoljavajuće rešenje za problem *isključenja* protivurečja, nastupilo je razdoblje takođe uzaludnih, jer spekulativnih, dijalektičkih *uključenja* protivurečja u postav filozofije. Time se, u stvari, pokazalo da u tradiciji heraklitovske dijalektike nije sasvim dosledno izvršen iskorak iz identitarnih, metafizičkih okvira i, štaviše, da je tu u krajnjoj, teleološko-eshatološkoj instanci dijalektika razdelotvorena u metafizici potpuno koherentne, sistemske misli. Naravno, Hegel je bio najodgovorniji za takvo razdelotvorenje dijalektike. Međutim, time se protivurečnost između bića i ničega još jednom na paradoksalan (jer u-sebi-protivurečan-sa-sobom) način uključuje u filozofsku misao. Pokazuje se da Hegel dijalektiku uključuje u igru samo zato da bi u konačnoj, svetsko-istorijskoj sintezi ona ipak bila – isključena. No, svakako, moć dijalektike nije povećana ovom strategijom finalnog obračuna sa razastiranjem protivurečja u istoriji.

Šta je to što sprečava dijalektiku hegelijanskog tipa da nađe konačno rešenje za problem odnosa između onoga što jeste i onoga što nije, između pozitivnog i negativnog, teze i antiteze? U stvari, nju je osujetilo upravo to što je verovala da je konačno rešenje našla! Pomalo uprošćeno rečeno, klasična metafizika je težila da onome što jeste, biću, potvrdi primat, tako što će ili izravno isključiti *ništa* ili što će ga podvesti pod uvek već dati poredak bića. U svom razvijenom obliku dijalektika se ne javlja kao puka negacija metafizičkih rešenja. Ona je samo htela da u metafiziku, koja nudi primat supstance, unese izvestan posredujući momenat, a to je, svakako, momenat *negacije* ili tog *ništa* koje u sintezi sa bićem omogućuje bivanje. Svet je bivanje, a ne neposredna datost ili zauvek važeći poredak. Naravno, za Hegela bivanje se u krajnjoj instanci svodi na postajanje supstance subjektom, a to opet vodi ka matafizici, samo ovog puta ka metafizici subjektivnosti.

Sa upadom dijalektičkog negativiteta (ili posredovanja) u metafiziku, otvorio se niz novih, neugodnih problema. Pri tom, izgledalo je da se našlo konačno rešenje za problem nespojivosti bića i ničega. To što *jeste* posredovano je, putem bivanja, onim što *nije* da bi ipak na kraju bilo potvrđeno kao biće, samo sada na višem stupnju. Hegel je zaplet ili nespojivi spoj između bića i ničega „rešio“ na dosta jednostavan način. Naime, čitavo kretanje dijalektičkog negativiteta (ili: antiteza) on je posmatrao kao kretanje (korak po korak) sinteze koja se finalizuje u metafizičkom Apsolutu. Ono što je u klasičnoj metafizici postavljeno na početku (prvom ili najvišem počelu), to se kod Hegela pojavljuje kao kraj, kao završna sinteza i rešena enigma bivanja. Naravno, to je moglo da se izvede samo putem spekulacije koja je – brzo se pokazalo – mistifikatorska, opterećujuća, lažna i ideološka.

Nama sada ostaje pitanje: zašto je Hegelu bilo potrebno to okolišenje putem negacije i protivurečja da bi se, na kraju, stiglo tamo gde tradicionalna metafizika stizala izravno? Možda ponajbolje objašnjenje za to nudi sam Hegel u svojim logičkim razmatranjima ili, preciznuje, u kritici Kantove teze o nemogućnosti ontološkog dokaza za egzistenciju boga. U toj kritici Hegel ne propušta priliku da generalno uzev omalovaži Kanta i njegova shvatanja. Mi ćemo, najpre, da izdvojimo Kantovu priču o identitetu oličenom u čuvenom primeru sa *sto talira*. Hegelov prigovor je upućen već samoj činjenici da je pojmovna konstrukcija od *sto talira* u stvari jedna predstava koja je izolovana od svakog konteksta. Doduše, kaže ovaj kritičar Kanta, „u tom izolovanom obliku oni (tj. sto talira: M. B.) su jedna empirijska sadržina, ali odsečena, bez veze i određenosti u odnosu prema

*drugom*; forma identiteta sa sobom lišava ih odnosa sa drugim, čineći ih ravnodušnim prema tome da li su opaženi ili ne. Ali taj vajni pojam *sto talira* jeste jedan lažan pojam; forma jednostavnog odnosa prema sebi ne pripada sâmoj takvoj ograničenoj, konačnoj sadržini; sto talira nisu nešto što se odnosi na sebe, već nešto promenljivo i prolazno" (*Nauka logike*, prvi deo, Bgd. 1976. str. 91; prevod: Nikola Popović). Ako su sto talira nešto što se ne odnosi prema sebi, onda oni ne mogu biti ni istovetni sa sobom ili identitet. Drugim rečima, tih sto talira ne bi bili mogući da nisu umreženi u različite konkretne kontekste u kojima oni mogu biti prisutni ili odsutni (nedostajati itd.). Njihov identitet – ako njega uopšte ima – uvek ima *diferencijalno, u-odnosu-na* značenje. Drugim rečima, taj identitet se konstituiše u odnosu prema drugom i zato ne može biti apstraktna, izolovana samoprisutnost. Ipak, to je samo prvi argument u Hegelovoj kritici Kanta.

Odmah zatim sledi argument koji se sastoji u dalekosežnom naglašavanju činjenice iz prethodnog citata, da sto talira nisu stvar koja se odnosi na samu sebe. Evo i razloga zašto je to tako. Taliri se ne odnose prema sebi i nisu istovetni sa sobom, zato što je samo bog u stanju da bude odnos koji se odnosi prema sebi samom. Kod konačnih stvari, kao što su sto talira, realitet stvari i njihov pojam su razdvojeni. Međutim, „apstraktna definicija boga je upravo to da su njegov pojam i njegovo biće ne-*odvojeni* i ne-*odvojivi*. Prava kritika kategorija i uma sastoji se upravo u tome da se saznavanje obavesti o toj razlici i da se ono spreči da odredbe i odnose onoga što je konačno primenjuje na boga" (*isto*, 92-93). Dakle, bog nije samo praktički, već i teorijski dokaziva kategorija. Jer, on se dokazuje sam sobom. A to je razlog što Hegel nipodaštava Kantovo osporavanje ontološkog dokaza za egzistenciju boga. Ovaj način kritike Kanta takođe, kao i u slučaju sto talira, polazi od bezrezervne, logocentričke afirmacije identiteta, samo sada kao krajnje ispunjene, *spekulatine* sinteze, definitivne spojenosti boga sa samim sobom.

### *Da li je stvar razrešena protivurečnost*

Hegelova averzija uperena protiv Kantovih sto talira – koji su, navodno, oličenje apstraktne istovetnosti sa sobom, odvojene od svakog odnosa sa *drugim* – predstavlja, bez sumnje, bolji udeo u njegovom shvatanju dijalektike od velike ontoteološke sinteze kojom je on svoju dijalektiku takoreći unakazio. Poznat je Hegelov afinitet za Heraklita iskazan u *Istoriji filozofije*. On taj afinite iskazuje već u svoju ključnoj tezi koja glasi: „nigde na nebu i na zemlji ne postoji nešto što u sebi ne sadržava oboje, biće i ništa" (*Nauka logike*, I, str. 88). U stvari, tu imamo s

jedne strane tezu o protivurečnosti svega na nebu i na zemlji; a s druge strane tezu o bivanju: sve je u buvanju... A to, naravno, znači da sve što pozitivno jeste sadrži u sebi i aspekt negacije.

U odeljku čiji naziv je *Bivanje* Hegel kaže da su čisto biće i čisto ništa isto. Ali, „ono što je istina, to nije ni biće ni ništa, već to da je biće prešlo – ne da prelazi – u ništa i ništa u biće." Očigledno, autor se ovde poigrava sa svojom polaznom pretpostavkom koja nam govori o *čistom* biću, *čistom* ništa i njihovoj *istovetnosti*. Ta istovetnost vodi u nespojivu spojenost: zato što su isto oni više nisu to što jesu – biće i ništa. I šta su, onda, ako nisu to što jesu?

Čim se posmatraju kao posebna (sadržinska, konkretana) određenja, biće i ništa se javljaju u njihovoj izvornoj sintezi koja se zove *bivanje*. Svuda, dakle, imamo bivanje ili živu vatru koja se merom pali i merom gasi. Naime, u bivanju biće i ništa ne prelaze jedno u drugo ali samo zato što su *već prešli*. Na kraju, kaže Hegel, bivanje kao jedinstvo bića i ničega „ostaje osnova iz koje oni više ne istupaju ka apstraktnom značenju bića i ničega" (v.. odeljak: *Ukidanje bivanja*; *Napomena*). Dakle, misleći o bivanju, mi mislimo počev od činjenice da je biće već prešlo u ništa i da je ništa prešlo u biće, odnosno počev od činjenice da se bivanje u isti mah uspostavlja kao nastajanje i nestajanje.

Čisto biće i čisto ništa poseduju identitet u kojem je apstrahovano od svega „nečistog", dakle, od svakog sadržaja ili određenja. Drugim rečima, tu se apstrahuje od samih bivstvenih razlika ili od neidentičnog. Ali Hegel misli da razlika i neidentično bivaju uključeni u tu logičku priču onog trenutka kad ona počne da se bavi „nečistim", dakle, sadržajem i određenjima onoga što jeste ili što nije, bića i ničega. Jedino što tom kretanju, da bi se razumeo njegov puni smisao, još nedostaje jeste celishodnost sveobuhvatne, dobro usredištene sinteze. Dakle, nedostaje bog. Bog je krajnja, bezrezervna samoprisutnost, savršena istovetnost sa sobom, apsolutno A = A. Ili, pravo govoreći: bezuslovna tautologija. Ako je bog onaj koji jeste po sebi i za sebe, to bi onda moralo da znači i da je on smrt svega drugog. Sve drugo je ništa koje se potvrđuje (koje jeste) samo kao ništa, kao samoprisutno ništa. Tamna materija prisutva. Ukratko, sinteza je smrtonosna. I zato ni ona sama nije ništa: umesto puna afirmacija prazno ništa nihilizma.

Da bi se bilo koji identitet uspostavio, uključujući tu i identitet boga ili apsoluta, potrebna je, po pravilu, izvesna logička operacija apstrahovanja od razlika/drugosti, što onda *faktički* njega čini ili zlim ili nepostojećim. Jer šta bi uopšte značilo: biti identičan, samo ne sasvim? Biti dosledan, ali ne do kraja? Šta

bi značilo: *ja sam onaj koji jesam*, samo ne baš uvek? I možda ne već ovog trenutaka?

Pa ipak, Hegel smatra da je ono bitno u teoriji i praksi protivurečnosti mogućnost da se ona *razreši*, naravno, u hodu prema jednoj višoj sintezi. Razrešena protivurečnost nudi suštinu kao jedinstvo pozitivnog i negativnog. U ovoj suštini su protivurečnosti u isti mah ukinute i sačuvane. „Stvar je nešto samo po sebi protivurečno, ali isto tako je razrešena protivurečnost: ona je *osnov* koji sadrži i nosi svoje odredbe“ (58). Bez sumnje, to je Hegelova dijalektička spekulacija br. 1., na kojoj počivaju sve druge.

Ali, u čemu se sastoji ta sila koja drži na okupu biće i ništa, koja je u stanju da ih poistoveti? Gde je ta moć koja je u stanju da protivurečnost razreši, u stvarima, u njihovom nastajanju i nestajanju? Evo kako Hegel na to gleda: „Nešto se kreće ne tako što se u ovom ’sada’ nalazi ovde, a u nekom drugom ’sada’ tamo, već samo tako što ono u jednom istom ’sada’ jeste ovde i nije ovde, budući da se ono u ovom ’ovde’ u isti mah nalazi i ne nalazi“ (56). Drugim rečima, mi razrešenje protivurečja ne možemo da mislimo bez misaonog protivurečja. Dijalektička misao koja misli biće i ništa, u bilo kojoj njihovoj vezi, i pre svega u njihovoj fundamentalnoj protivurečnosti, nije u stanju da misaono iskorači iz same protivurečnosti. Dijalektika nije u stanju da negaciju i protivurečnost misli u ključu rAzlike.

Naše mišljenje ima potrebu, teži da identifikuje svoj predmet, to o čemu misli. Ipak, ono u tome ne uspeva bez ostataka. Jer, stvari (ili: suštine), naprosto, ne mogu da se identifikuju (u onome što jesu) bez ostatka. To je opšte pravilo ili pravilnost bez stroge pravilnosti. Međutim, stvari koje, na prvi pogled mogu da se identifikuju bez ostatka, preciznije posmatrano, još uvek imaju ostatak, samo što je u identifikaciji taj ostatak *zanemarljiv*. Dakle, nije reč o tome da je ostatak sam po sebi zanemarljiv, već o tome da njega identifikacija doživljava kao zanemarljivog. Naime, ono „zanematljivo“ je po sebi uzev nesamerljivo, neidentično, neistovetno sa sobom. Dekonstrukcija, međutim, u tom „zanemarljivom“ često vidi ono upravo najvažnije, iako nedosežno. U sudnjoj konsekvenci, u svakoj diskurzivnoj identifikaciji postoji nešto nedosežno, neidentično jer se ne može do kraja identifikovati, dakle, nešto čijoj suštini nedostaje ono bitno, tj. sama suština! Eto zašto je identitet ustanovljen putem identifikacije, po definiciji – *neizdrž*. U onom *A je ne-A* ili *biće je ne-biće* kopula može da nas zavara u pogledu moći ili predominacije bića. Dekonstrukcija ne podleže toj obmani. Za nju je ova istovetnost bića i ničega „nešto“ čime komanduje rAzlika, a ne isto. Zato je

dekonstruktivna rAzlika svojevrsna infrastruktura protivurečja i otvorene dijalektike u svetu.

### *Otvorenost dijalektike?*

Posle sloma spekulativne dijalektike usledili su novi pokušaji dijalektičkog rešenja odnosa između bića i ničega. Oni su profilisali dve ključne mogućnosti: (1) da se sinteza odgodi u daleku, nedoglednu budućnost (što je ideja o krajnjem, eshatološkom razrešenju svih istorijskih protivurečnosti i time, naravno, o kraju same dijalektike) ili (2) da se pojam sinteze (totalizujućeg hoda, progresa itd.) jednostavno izbaci iz dijalektike. Rezultat bi bio negativna ili otvorena dijalektika, odnosono dijalektika odgovorna pred svojom otvorenošću.

Nema sumnje da se ovo prvo rešenje, koje se dopadalo nekim marksistima, pa i (mladom) Marksu, pokazalo kao podjednako spekulativna konstrukcija kao što je to bila i Hegelova velika sinteza kojoj je on našao mesto u „sadašnjosti". U svakom slučaju, dijalektika čija je ključna kategorija ono negativno i u tom smislu, u poređenju sa sintetičkim zatvaranjem, *otvorena* dijalektika, ukratko, dijalektika lišena konačne sinteze, morala je biti „bliža" rešenju nerešive zagonetke odnosa između bića i ničega. Tu zagonetku, međutim, ni ona nije uspela da reši, jer sama zagonetka bića i ničega se sastoji u tome da je nerešiva, da mi nemamo valjano epistemološko i aksiološko sredstvo da nju definitivno rešimo.

Može li se reći da je dobra strana negativne (otvorene) dijalektike to što se u njoj javlja konsekventna potvrda, a ne finalno razrešenje/osporavanje protivurečja? Ako ta dijalektika u protivurečnosti vidi ono *neidentično pod aspektom identičnosti*, da li je to moguće u nekom ne-utopijskom ključu? Ako je dijalektika *konsekventna svest o neidentičnosti*, ne znači li to da je ona podložna identifikaciji i stvaranju identitarne konstrukcije o neidentičnom, što je, naravno, krajnje *nekonsekventno*! Ta nekonsekventnost, bez sumnje, ima svoju metafizičku cenu. Negativna dijalektika bi htela da se oslobodi predominacije identičnog, ali ona u tom naumu ne uspeva zato što sama koristi negativitet kojeg u svesti *identifikuje kao takvog*. Pojam negativnog ipak svojim poreklom pripada metafizičkom ustrojstvu bića i ničega. Da li se on može osloboditi ovog porekla? Ili je negativno na fatalan način deo jedne metafizičke slagalice?

Videćemo, kasnije, da i dekonstrukcija, koja želi da se oslobodi protivurečja, ima sličan problem ukoliko tim oslobađanjem dominira koncept identifikacije. I ona mora da svoj predmet identifikuje, ali ne s ciljem da ga cementira, već zato da

bi se oslobodila njegove identitarne centripetalne teže. To je, naravno, nekonsekventnost o kojoj dekonstrukcija, ipak, ima „jasnu svest“. Ona zna da je to njena nekonsekventnost i, pri tom, ne želi da je nasilno razreši, kako bi po svaku cenu izbegla paradoks.

Negativna dijalektika ima dobru stranu u tome što ona pokušava da negaciju kao antitezu i protivurečnost održi u otvorenosti spram onog pozitivnog ili teze. Ona cilja na uvek drugo i novo naspram toga što jeste, dakle, cilja na negaciju datog poretka. Drugim rečima, negacija ništi, ponipštava to što jeste. Bivanje kao sinteza bića i ničega, poništava to što jeste. Bivanje je nužno i nestajanje, entropija. Po Heraklitu, ono ima moć da se čas „pali“ i čas „gasi“... Po Hegelu, bivanje može da se uobliči kako u nastajanje tako i u nestajanje. Ne znači li to da je negacija u stanju da prevlada to što jeste, ali da može i da ga uništi?

U ovom trenutku postavlja se pitanje: da li negacija zaista ima sposobnost da se održi u otvorenosti spram pozitiviteta ili bića? Može li ona da se otarasi konačne sinteze ili predominacije bića? Može li da spreči mogućnost da se vlastitim, negativnim posredovanjem čitava priča pre ili kasnije vrati jednoj sitetički „obogaćenoj“ i, zapravo, metafizički zaključenoj poziciji? Može li se, dakle, afirmativno govoriti o otvorenoj (negativnoj) dijalektici i, nasuprot nje, o grešnoj, zatvorenoj? Postoji i mogućnost, da se dijalektika shvati kao predodređena zavorenost i, u isti mah, prividna otvorenost.

Problem negativne dijalektike leži u tome što pojam negativnog nije otvoren, ne izlazi iz okvira tredicionalne metafizike u kojoj zatvorenost bića i njegovog identiteta, jednostavno, ima vladajuću ulogu. Ta uloga se manifestuje, pre svega, preko logike kao najistrajnijeg ostatka klasične metafizike u savremenoj misli. Reč je, naravno, o njenom načelu protivurečja *A nije ne-A*. To načelo je, u stvari, već smo videli, načelo isključenja protivurečja iz logike i mišljenja. Negacija onoga što jeste logično posmatrano nije moguća, jer ako A jeste (a načelo identiteta i načelo protivurečja nam kažu da jeste sve ono što jeste, a ne da nije), onda ono ne može da *u isto vreme* bude i onakvo kakvo nije.

Očigledno, dakle, postoji jedan problem sa negacijom, s tim ništa koje ništi to što jeste. Negacija ne može ni da započne svoj posao, jer u svakom trenutku, ono što jeste jeste to što jeste, a to znači da je ono s logičke (sinhrone) tačke gledišta, naprosto – večno. Za ono što je bilo, što jeste ili će biti ne može se reći da nije bilo, da nije ili da neće biti. Ali, ako se stvari menjaju, kako onda da objasnimo nastajanje nečeg drugog? Ili: nestajanje istog? Hegel bar u tome ima pravo: bivanje, a to znači nastajanje ili nestajanje, neki je spoj bića i ničega i to

spoj koji prethodi njihovom analitičkom razdvajanju. Nama ostaje da se *uzalud* pitamo: kakav je to spoj? Zašto *uzalud*? Zato što su *biće* i *ništa* spojeni pre nego što su pojmovno (= apstraktno) razdvojeni i semantički označeni kao *biće* i *ništa*. Hegel, videli smo, kaže da su biće i ništa „jedno". Da li su baš *jedno*? Mi to ne možemo znati. Hegel kaže: biće – ono prvo i ništa – ono drugo. Mi ne možemo znati šta ti brojevi znače! I otkud oni! Biće i ništе kao „apstraktna osnova" u koji smo utisnuli izvesnu hijerarhiju, primat, brojčani odnos, matematiku, nužno zanemaruje svoju apstraktnost. A odmah, naravno, i činjenicu da njoj „prethodi" izvesna konkretnost spojenog bića-i-ničega o kojoj *konkretnosti* mi ne možemo ništa znati jer ona je spojenost pre (lingvističkog) spoja bića i ničega, te je, u tom smislu, *različita* od svega što o njoj možemo znati. Ona je sama rAzlika.

Iz svega toga sledi da ni formalna, ni hegelovska logika nisu u stanju da na valjan način identifikuju ono neidentično koje kao konkretnost „prethodi" apstraktnim moćima identifikacije. Naprosto, ono konkretno ne može u isti mah da bude identifikovano putem bilo kakvih apstrakcija, počev od apstrakcije bića i ničega. U tom postupku uvek nešto izostaje, što ne može da *u isto vreme* bude i konkretno i apstraktno. Zašto ne može? Ključni razlog glasi: zato što nema istog vremena. Vremenom komanduje neistovetnost, neidentično, a ne identitet. Zato ono što nam danas, prepodne, izgleda kao konkretno, popodne već može da izgleda kao apstraktno.

### *Dekonstruktivno iskustvo*

Dekonstruktivno iskustvo je obeleženo izvesnom potrebom za konkretnošću koja bi mogla da se nazove i otvorenošću za drugo ili, čak, rAzliku. Zato Derida u tekstu *Šta je dekonstrukcija* može da tvrdi kako se dekonstruktivno iskustvo smešta „negde između zatvorenosti i kraja, u prostor ponovne potvrde filozofskog, upravo kroz otvaranje same upitnosti nad samom filozofijom." Ova upitnost nad filozofijom je na prvom mestu upitnost nad logikom, upitnost koja nedostaje svim filozofskim orijentacijama ukoliko one svoj posao shvataju kao logičko razjašnjavanje misli.

Eto zašto dekonstrukcija nije samo još jedna filozofija, još jedna priča o biću ili onome što se stavlja na mesto bića. Ona nije ni priča o biću u hajdegerovskom smislu razlikovanja između bića i bivstvujućeg. Jer, ona je, naprosto, razdelotvorenje takvih priča s ciljem preokretanja hijerarhije vrednosti koja se u tradicionalnoj filozofiji uspostavlja, gde se biće sa svojim određenjima (ili

neodređenostima) uspostavlja kao ono *iznad* koje funkcionalno potčinjava ništa kao čistu prazninu, negaciju, antitezu, kao sve ono posredujuće-ispod i, najzad, kao sasvim-drugo ili kao smrt. Zato za dekonstrukciju s pravom tvrdi Derida da ona na izvestan način *nije ništa*. Pri tom, naravno, ona nije to ništa koje ništi, poništava, destruira biće, niti je ništa iz dijalektičke sinteze bića i ničega, već je ništa koje je drugo-u-dolasku. Njena otvorenost je produktivna, pošto ona negaciju zatvorenosti shvata kao afirmativno upućivanje na razliku ili na drugost koja je u najavi, u dolasku.

„Ako bih hteo da dam jedan ekonomski, eliptični opis dekonstrukcije", kaže Derida, „onda bih rekao da je to misao porekla i hranice samog pitanja: *šta je...?*, pitanja koje dominira nad čitavom istorijom filozofije" (*isto*). Pitanje: *Šta je...?* podrazumeva odgovor tipa: *To je...*, gde ovo *je* prezentuje izvesno biti ili biće koje se, tu, svodi na kopulu jednog suda. Uvek kada želimo da mislimo ovu kopulu, mi mislimo u stvari primat bića u upitnosti indoevropskih jezika. Dekonstrukcija otkriva protivčinjenicu da nam je ovaj primat bića na raspolaganju samo – *ograničeno*. Pri tom, njega ne ograničava (dijalektička) negacija ili ništa, već drugost ili rAzlika. Zato dekonstrukcija može da se definiše – tvrdi Derida – i kao *upitanost nad svim što je nešto više od upitanosti.*

U Deridinoj knjizi razgovora *Positions* tvrdi se da je dekonstrukcija po definiciji – kad bi uopšte i mogla da se definiše bez rezerve – ponajpre uperena protiv spekulatine dijalektike, a to znači protiv hegelijanskog *Aufhebunga* svuda gde taj sintezom usmereni negativitet operiše. Ova strategija bi se mogla nazvati i *povratkom razlici* svuda, i ne samo u hegelovom diskursu, gde imamo identitarni logocentrički kurs, bilo u tradicionalnom obliku isključenja protivurečja, bilo u spekulativnom razrešenju protivurečja u umirujućoj velikoj priči ili sintezi. Dakle, povratak razlici očigledno podrazumeva kritičku reinterpretaciju silovito-praktične i spekulativne pozicije *protivurečja* u ljudskom bivstvovanju/diskursu. Generalno uzev, sudbina protivurečja u istoriji i posebno u spekulativnoj filozofiji imala je za cilj – to se pre ili kasnije pokazivalo – da razliku internira u neku bilo umirujuću bilo zastrašujuću (i najčešće umirujuću jer zastrašujuću) *samoprisutnost.* Poslednji član kojim se ta operacija vrši morao je biti identitarno razrešena protivurečnost.

Opšti cilj dekonstrukcije je da rasplete ovu logocentričku strategiju. Ali to nije moguće gestom pukog svođenja protivurečnosti na razlike. Naime, da bi se u tome uspelo, potreban je jedan posredni postupak u kojem je na delu preokretanje silovitih hijerarhija vrednosti. Reč je o logocentričkim hijararhijama u kojima su protivurečnosti internirane, nasilno razrešene i u isti mah „pacifikovane". Derida

insistira na „preokretanju“ tih hijerarhija, jer ne veruje u dobroćudnu mogućnost dekonstruktivne intervencije u svetu nasilja i represuje. Pri tom, on posebno insistira na tome da ovo „preokretanje“ možemo nazvati ustanovljenjem jedne nove protivurečnosti samo ukoliko bi se takva pritivurečnost distancirala od Hegelove negacije i naročito onda kada ta negacija nalazi svoje krajnje razrešenje u velikoj sintezi. Pretivurečenje hegemonoj hijerarhiji samo je izvesna kritička intervencija, obeležena otvorenošću i povratkom razlike (ili: rAzlike).

Dekonstrukcija nije destrukcija – bezbroj puta ponavlja Derida – jer ona nema pretenziju da protivurečnost razreši putem nasilja, pa ni putem umirujućeg i zapravo simuliranog sintetičkog prevladavanja. Ona, jednostavno, ne veruje u destrukciju metafizike i logocentrizma. Štaviše, Derida veruje da u svim metafizičkim pričama postoji i izvestan dijalektički momenat kao momenat nerešene opozicije (i hijerarhije) između pozitivnog i negativnog, bića i ničega. Zato reći za dekonstrukciju da je isključivo negativno nastrojena, na stalno nešto negira, to bi značilo ostaviti je u zatvorenom krugu metafizike, što bi se svodilo na centripetalno kretanje mišljenja protiv koga se dekonstrukcija upravo bori, kojeg teži da preokrene, iz kojeg želi da iskorači.

Diskurs rAzlike je, u svojoj nedosežnoj osnovi, diskurs prekrižene ontologije (ili onoga što se postavlja na mesto ontologije), da bi je u svom gestu rasredištilo i razgradilo. To je takođe diskurs *prekriženog* odnosa prisutnosti i odsutnosti, bića i ničega. Zašto *prekriženog*? Zato što svaka identifikacija tog odnosa rezultira paradoksalnim apstrahovanjem od nespojivosti bića i ničega, koju (nespojivost) nikakva identifikacija ne može da dosegne. Odnosno, identitarna logika ovaj odnos čini spojem nespojivog, tj. protivurečnošću koja se ne može ni osporiti ni priznati. Ali, mi drugu logiku sem identitarne nemamo. Zato je neophodan iskorak iz logike – ne negacija ili destrukcija logike, već iskorak u dekonstrukciju ili mišljenje razlike – kako bi se odnos mišljenja i bića mislio kao diferencijalan odnos. Ovaj iskorak iz logike, koji dolazi u krajnjoj instanci, bez sumnje je – u tom pogledu ne treba imati nikakve iluzije – teško pojmljiv svim onim filozofima koji su bezrezervno opsednuti tzv. *logičkim razjašnjevanjem misli*.

# Poreklo dijalektike

*Nerešen problem*

Dijalektika nije više priča u modi. Ako je Marks preterivao kada je u *Kapitalu* tvrdio da ona neke ljude (= kapitaliste) zastrašuje, danas ta tvrdnja možda i ne deluje preterano. Naime, u drugoj polovini XX veka dijalektika na vlasti se identifikovala sa totalizujućim i, zapravo, totalitarnim hodom ideologije i ideoloških aparata, tako da je slom totalitarizma učinio, ujedno, izlišnom i samu dijalektiku. Od nje je, generalno uzev, ostao još samo *bauk* koji zastrašuje mogućnošću da ovaj totalizujući hod dijalektike ponovo zakuca na vrata svetskog poretka. Ipak, nama ostaje da se upitamo: da li je to baš tako? Da li je dijalektika generalno uzev mrtva? Računajući da je ona koja je doskora bila na vlasti bez ikakve sumnje – mrtva.

Činjenički posmatrano, dijalektika je velika, raznovrsna istorijska tema, koju je pobuđivao – to ćemo jasno videti u tekstu koji sledi – jedan filozofski problem kojeg ona nije rešila i koji je do danas ostao nerešen. Taj problem bismo mogli na najjednostavniji način da formulišemo putem pitanja: kako misliti ono što nije, dakle: ništa, negaciju, nebiće? Naravno, odmah slutimo da je to samo deo problema čija „druga polovina“ glasi: kako misliti ono što jeste i, naravno, ono po čemu jeste sve što jeste? Ukratko: kako misliti biće i nebiće?

Dijalektika je nudila različita rešenja za taj problem, a ipak nije uspela da ga reši. Njen neuspeh je proizašao generalno uzev iz nemoći da se nađe rešenje za nespojivi spoj između bića i nebića. Pa ako kažemo da je dijalektika danas mrtva, ne znači li to da je mrtav i sam problem koji je pobuđivao njena raznovrsna pogrešna rešenja, sve do ideološke katastrofe koju je proizvela dijalektika na vlasti?

Bez sumnje, dijalektika je bila višeznačan filozofski problem i pre nego što je ideološki upletena u revolucionarno ili totalizujuće kretanje. Njena zagonetka nije definitivno rešena ni sa Aristotelom, ni sa Kantom, ni sa Hegelom. Da li je ona danas rešena naprosto tako što je – odbačena? Nismo li, bez veće drame, konačno stigli do uverenje da dijalektika, zapravo, ne nosi u sebi nikakav značajan filozofski problem? Da su njeni problemi naprosto – pseudoproblemi? Nije li

dijalektika, sada, stvar koja je, jednostavno, iščezla u magli? Ili naprotiv, moramo reći da ova jesen dijalektike još ne znači da je stigla i njena zima?

U svakom slučaju, sa smrću dijalektike danas nad nama lebdi avet jednog nerešenog problema. A to je problem koji leži u samom *poreklu* dijalektike. Ovde bismo mogli, malo preuranjeno, reći da je u pitanju, zapravo, logičko ili logocentričko poreklo dijalektike. Tekst koji sledi je pokušaj razjašnjenja ove tvrdnje. Ipak, danas ovo logocentričko poreklo ili problem dijalektike deluje zanemarljivo. Mnogo važnije izgleda istorijsko iskustvo dijalektike, njen totalizujući i totalitarni hod koji je bio u toj meri užasavajući da nije nikavo čudo što se dijalektika sada u filozofiji izbegava kao kuga. Marks je u *Kapitalu* tvrdio da ona poseduje sposobnost da u pozitivno razumevanje postojećeg stanja unese ujedno i razumevanje njegove negacije, ali ne bilo kakve negacije nego one koja vodi njegovoj *nužnoj propasti*. Naravno, mi znamo da je Marks ovu nužnu propast često nazivao *revolucijom*.

Možda ključni razlog za aktuelno „užasavanje“ od dijalektike jeste to što bi prihvatanje i razmišljanje o njenom tumačenju negacije sada zahtevalo, takoreći, preuzimanje odgovornosti za neuspeh revolucije i njenog totalitarnog ishoda. Mnogi marksisti koji su kritikovali totalitarizam i pre njegovog sloma, ipak nisu odoleli post-komunističkom zastrašivanju. Ukratko, dijalektika je u savremenoj filozofiji postala, takoreći, nedodirljivo, fiktivno ili potisnuto rešenje za jedan problem o kojem se, sada, jednostavno, ne razmišlja. Naravno, ne razmišlja se ni o tome zašto je *radikalno* leva opcija u istoriji propala. Pa onda i: šta je „na levici“ ostalo kao alternativa? Najzad, da li je još moguće bilo kakvo *redefinisanje* dijalektike? Gde, u tom slučaju, dijalektika ne bi pretila nužnom propašću ili destrukcijom bilo čega? Konačno, da li je moguća dijalektička negacija (tj. „negativna dijalektika“?) koja bi uključivala socijalnu kritiku, mada ne i radikalni preokret ili revoluciju? Možda bi takva dijalektika pre ličila na dekonstrukciju nego na sebe samu u tradicionalnom smislu? Ovo poslednje pitanje je ovde, takođe, prerano postavljeno.

### *Dvoglavi smrtnici*

Za sada, jedno je sigurno: pitanje o poreklu dijalektike je već odavno istorizovano. Njega je, u svojoj *Istoriji filozofije*, postavio i možda najvažniji tumač i zastupnik dijalektike – Hegel. On je, naime, lakonski tvrdio da je „začetnik dijalektike“ Zenon. Štaviše, u prvom izdanju ove knjige čitamo da „Zenonovu

osebenost sačinjava dijalektika“, a u drugom se dodaje to da dijalektika „zpravo tek sa njim počinje“. Naravno, počinjanje ne mora da bude isto što i poreklo, ali ono nas, bez sumnje, približava poreklu.

Zašto dijalektika počinje „tek“ sa Zenonom, ako znamo da je on Parmenidov učenik i nastavljač? Možda zato što je samu reč *dijalektika*, po uvek nesigurnom svedočenju Diogena Laercija, izmislio sam Zenon? Ali, šta ako je to što Zenon zove *dijalektikom* postojalo i pre samog imenovanja? Najzad, reći da je Zenon začetnik dijalektike očigledno, protivureči Platonu koji je u *Permenidu* opisao događaj u kojem ostareli Parmenid prikazuje *dijalektičku veštinu* pred prisutnima, počev od mladog Sokrata pa sve do zrelog Zenona koji je, najzad, i molio svog učitelja da, „posle dužeg vremena“ još jednom demonstrira pred prisutnima dijalektičku veštinu.

Dilema je, dakle, ko je zapravo „začetnik dijalektike“: Zenon ili Parmenid? Ili možda neko treći? To faktografsko pitanje je, bez sumnje, ovde važno samo ako može da nas približi suštinskom pitanju koje glasi: kako je uopšte nastala dijalektika? Da li je ona nastala pre sopstvenog imenovanja? Mnogi će, svakako, reći da je ona spontano nastala iz duha dijaloga ili strogo logički vođene rasprava. I zaista, kod Zenona je taj momenat vidljiv, samo da li se isto to može reći i za Parmenida? Šta je u Parmenidovom spevu dijalektičko?

Na prvi pogled, u tom spevu nema rasprave, nema dijaloga, teze i antiteze, afirmacije i negacije, nema sudara bića i nebića... Boginja pravde ovde samo neprikosnoveno-polemički izlaže svoje uverenje. Da li ta polemičnost može da se čita i kao implicitni dijalog? Boginja govori o dva puta istine, od kojih jedan nije nikakva istina, već je „put zablude po kome lutaju dvoglavi smrtnici koji ništa ne znaju. Pometenost u njihovim dušama upravlja umom koji luta. Oni bivaju gonjeni kao gluvi i začuđeni slepci, kao zbunjene horde koje smatraju da su biće i nebiće jedno isto a potom opet da nisu isto“ (6. fr.). Očigledno je, dakle, da sa mnenjima smrtnika koji mešaju ono što jeste sa onim što nije, jednostavno, ne može biti dijaloga i dijalektike; oni moraju da se naruže, bar isto, ako ne i gore nego što su ti smrtnici bili spremni da naruže filozofa koji se bavi dijalektikom...

Ipak, ako malo bolje pogledamo, put zablude kojim lutaju ovi dvoglavi smrtnici put je protivurečnosti. Štaviše, „njihov put uvek je pogrešan zato što je protivurečan“. Dakle, Parmenid, ustima boginje pravde, preporučuje samom sebi, pa i generalno uzev, put na kojem nisu zasađene protivurečnosti, dakle, put potpuno koherentnog, samom sebi dovoljnog diskursa. Mada se Parmenid ne zadovoljava samo time da odbaci nekoherentni, u sebi protivurečni diskurs

dvoglavih smrtnika, već smatra da je potrebno da ukaže na ključni razlog zašto se u diskursu ovih smrtnika uopšte i pojavljuju protivurečnosti. A one se pojavljuju zato što dvoglavi smrtnici jednom glavom veruju da biće jeste, a drugom da i nebiće jeste. Naravno, kad se ta zabluda otkloni, onda se, time, odmah potvrđuje i ključni stav Parmenidove filozofije koji glasi: biće jeste, a nebiće nije.

Neuvažavanje ili kršenje ovog stava je ono što, po Parmenidu, omogućuje protivurečan (da li to znači dijalektički?) diskurs. Ako u nekom diskursu nema protivurečnosti, da li to znači da u njemu nema ni dijalektike? Nije li dijalektika neraskidivo vezana uz izvesno (subjektivno) protivurečenje ili izvesnu (objektivnu) protivurečnost? Hegel bi, na ovom mestu, umesto o protivurečnosti pre govorio o *antitetici*.

Po Parmenidu, međutim, nikakva antitetika generalno uzev ne može da pomogne u zasnivanju filozofije koja sledi put istine. Zašto ne može? Zato što protivurečnosti, pored onoga što jeste (bića, pozitiviteta), nužno podrazumevaju i postojanje (ili prisutnost) onoga što nije (nebića, negativiteta). Protivurečnosti su, dakle, odnosi između bića i nebića, koji se pojavljuju na putu kojim lutaju dvoglavi smrtnici... Međutim – da bi čitava stvar bila komplikovanija – put na kojem iskrsavaju protivurečnosti može biti dvojak. U prvom slučaju, na tom putu se pojavljuju dva „zaraćena“ stava (mišljenja, volje, subjekta) koji protivureče jedan drugome; ali, na tom putu može da se pojavi i samo jedan stav mišljenja koji u sebi protivureči samom sebi. Ovo poslednje je moguće označiti kao put samoprotivurečenja, samoporicanja... Da li je to sve što, u najsažetijoj varijanti, može da se kaže o protivurečnosti? Naravno da nije.

Moguće je govoriti i o izvesnoj nedoslednosti u Parmenidovom poimanju i odbacivanju protivurečja. Jer, kao što smo videli, boginja pravde u njegovo ime *polemiše*. Ne znači li to u isti mah da ona ustanovljuje nepomirljivu, polemološku protivurečnost između dva puta od kojih je jedan put istine, a drugi put mnjenja? U isti mah, ona preporučuje Parmenidu da se pozabavi i jednim i drugim putem. Ipak, cilj ove zanimacije trebalo bi da bude potvrda *identiteta istine*. Samo, da li boginja pravde i sama zapada u protivurečnost kada protivureči *dvoglavim smrtnicima* kojih će u svetu uvek biti i to, čini se, na pretek? Čak i današnji svet, a ne samo onaj od pre dva i po milenijuma, krcat je protivurečnostima, a to znači i dvoglavim smrtnicima koje pominje boginja pravde. Savremena filozofija o tome kao da ne haje! Njoj sugestivno deluje nalog boginje pravde za strogim isključenjem protivurečja. Mali problem je u time što je isključiti protivurečje isto što i protivurečiti protivurečju. Naravno, mnogo veći problem je u tome što

apstraktni filozofski nalog za isključenjem protivurečnosti nije „naudio“ samom svetu prepunom smrtnika koji se „rukovode“ protivurečjima, sukobima, antagonizmima i tome slično.

### *Protivurečiti protivurečnom*

Parmenid je hteo da nas na radikalan način odlobodi od negacije i protivurečja. Da li to znači i od dijalektike? Pokazalo se da taj radikalni način ima svojih teškoća čija cena je postajala veća nego što je to filozofija mogla da podnese. Najveća teškoća sadržane su u činjenici da se svet menja, a da teza o biću lišenom nebića podrazumeva da je svet uvek Isti i Jedan. Taj problem je pokušao na klasičan način da reši Aristotel, tezom da se svet menja, ali da su svaki njegov deo i on u celini u svakom trenutku uvek – isti. Svet se menja, ali sve u njemu je u svakom trenutku istovetno sa sobom. Pre i posle promene, identitet svega što jeste, iako sadržinski biva izmenjen, po formi ostaje isti, tj. identitet. Prema tome, *identitet je identitet* i to *uvek*, i ne može biti ništa drugo nego identitet. On je jedina stvar koja se ne menja, a to tako – bar u logici – traje sve do danas! Ova teza ne poriče mogućnost ili čak nužnost izmena u svetu, ali ono jedino što ostaje nepromenjeno jeste činjenica da u svakom trenutku A = A. Zato se u stvari i pokazuje da je rečena teza formalna ili formalno-logička. Reč je, dakle, o prvoj i poslednjoj tezi logike našeg mišljenja. Sve u svemu, ključne pretpostavke naše logike su malo korigovane pretpostavke Parmenidove filozofije.

Da li je pored ovako shvaćene logike moguće i neko drugo, alternativno rešenje? Koje bi se onda moglo nazvati – *dijalektičkim*? Takvo rešenje bi, po svoj prilici, polazilo od teze o promeni koja (bar za trenutak) isključuje načelo identiteta, odnosno koja u razumevanju onoga što jeste ortkriva njegovu negaciju ili unutrašnju protivurečnost. To bi, dakle, bilo privilegovanje onoga što nije u onome što jeste. Promene u postojanom. Parmenid se užasavao od te mogućnosti. Verovao je da ona vodi u konfuziju i haos. Ili bar u apologiju ljudskih mnjenja. Začudo, ovo njegovo užasavanje je, uz neophodne modifikacije, ostalo vladajuće sve do danas! Dodatni razlog tome leže u činjenici da je dijalektika, ukoliko je krunisana postojećom (= Hegel) ili budućom (= Marks) sintezom, u međuvremenu pretrpela ubedljiv poraz. Paradoksalnost situacije je u tome što ni Hegelova negacija (ili: prevladavanje) ni Marksova revolucija (ili: totalna emancipacija) ne izlazi iz okvira logocentričke proširene reprodukcije Istog. Pokazalo se da one ostaju u okvirima u kojim vladajuću ulogu ima načelo istovetnostosti sa sobom.

Dijalektika konstitucionalno nije bila u stanju da izađe na kraj sa predominacijom bića koje je, ako ne pre, onda u krajnjoj dijalektičkoj, dakle, sintetičkoj instanci *istovetno sa sobom*. Dakle, posle faze u kojoj dijalektika afirmiše „skeptički" stav koji glasi A je ne-A sledi faza u kojoj se (sitetički) dokazuje da, ipak, A nije ne-A. Drugim rečima, posle Heraklitove dijalektike dolazi Zenonova ili ona finalna koja nam nudi zasićenu logocentričku sintezu. Naravno, time se samo još jednom potvrđuje predominacija bića. A to, svakako, nije izvor dijalektike, već, pre bi se reklo, najava njenog kraja.

Kako je bilo moguće da se Parmenidova teza, koja podrazumeva isključenje protivurečnosti, održala, uz izvesne modifikacije, do danas u filozofiji, nauci, ideologiji? Ključni razlog tome leži u činjenici da ta teza polazi od pretpostavke o koincidenciji bića i istog. Dakle, to da biće jeste, a nebiće nije, podrazumeva ne samo afirmaciju bića, već i njegove istovetnosti sa sobom, njegovog identiteta. Zato ona može da se artikuliše i stavom koji glasi: sve je ono što jeste. Ipak, iskazati ovaj stav nije dovoljno; jer, po Parmenidu, prava istovetnost sa sobom *svega* postoji onda kada se shvati da je sve – jedno. Aristotel u *Organonu* nudi objašnjenje za tu nužnost: „izraz *identičan* u najosnovnijem značenju jeste ono što je po broju jedno". Međutim, pisac *Organona* je sklon kompromisu: ima više entiteta koji su istovetni sa sobom i svaki je *po broju jedan*. Za Parmenida, naprotiv, (brojčano) postoji samo jedna istovetnost sa sobom koja je istovetnost samog tog Jednog. Postoji, dakle, samo i samo *jedna* istina i ona glasi *A je A.* Sve ostalo je brbljanje smrtnika koji bi hteli da nas ubede u to da *A nije A* zato što su biće i nebiće, navodno, jedno te isto, a potom opet nisu isto... Brbljanje smrtnika je zapadanje u razne protivurečnosti, a znanje koje Boginja preporučuje Parmenidu ne trpi nikakvu protivurečnost, odnosno nikakvu doxu ili brbljanje. Svaka priča smrtnika koja se završava s tim „jeste" i s tim „nije" podložna je protivurečju. Međutim, filozofski dijalog je logos ili umni govor koji je nespojiv sa brbljanjem, odnosno sa priznatim (prizivanim) ili nepriznatim protivurečnostima. Tu činjenicu je na svoj način primetio već Tales tvrdeći u jednoj svojoj „pesmi":

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

Da li se Tales time implicitno zalagao, umesto doxe/brbljanja, za dijalektiku kao veštinu umnog dijaloga ili raspravljanja? Svakako, ne. Isto tako ni Parmenid, time što ustanovljuje protivljenje ili protivurečnost u odnosu na ljudska mnjenja još uvek nije dijalektičar. Naime, kod njega je – tako bar tvrdi Hegel – biće "jednakost" (A = A) "izražena kao neposredna", dok kod Zenona to već nije slučaj. "Kod Zenona nejednakost je drugi član nasuprot jednakosti". Ili, drugim rečima: neidentično je drugi član nasuprot identiteta. Ono je, dakle, antiteza koja se mora poništiti (negirati) da bi se afirmisala teza... I tu, onda, imamo *početak dijalektike*. U stvari, Zenon teži da "jednakost" (ili: A je A) potvrdi kao posredovanu neposrednost, kao A nije ne-A ili, a to se svodi na isto, ne-A nije A. Prema tome, A je A tek kad se pokaže da ne-A nije A. Parmenidova teza o biću je istinita samo i samo onda kada se negira ili kada je već negirana teza o ne-biću. Zenon je eksplicitni začetnik dijalektike zato što zastupa stav (i proceduru) eksplicitnog protivurečenja svemu protivurečnom, tj. svemu što polazi od teze da pored bića jeste i nebiće.

Hegel je smatrao da Parmenid izražava identitet sveta kao neposrednu datost, dok Zenon ukazuje na mogućnost da se ova neposrednost afirmiše putem negacije neidentičnog. Ipak, u *Parmenidu* Platon nam sugeriše ideju da nema bitne razlike između Zenona i Parmenida. Pisac ovog neobičnog spisa nudi u isti mah i tezu koja glasi: dijalektika je veština koja može da se uvežbava. Ona, u tom slučaju, ne mora da bude potvrda bilo koje izvorne teze. Ali, kod Zenona, kaže Hegel, imamo samo postavljanje i ukidanuje onoga što Parmenidovim pretpostavkama pritivureči. Dakle, imamo postavljanje antiteze i njeno ukidanje. I u tom je onda sadržan "začetak" dijalektike.

Ipak, Zenonova dijalektika se, kaže Hegel na početku odeljka o Heraklitu, "može još zvati subjektivna dijalektika ukoliko pada u posmatrački subjekat i ukoliko je Jedno bez te dijalektike, bez toga kretanja, jedno te isto, apstraktni identitet". Po tom shvatanju, dijalektika je procedura i metoda potvrđivanja načela protivurečja (A nije ne-A). Njenim posredovanjem se dokazuju neposrednosti, tj. identiteti svega što jeste. Naravno, Zenon je, sledeći u tome Parmenida, dokazivao da postoji samo jedan Svet istovetan-sa-sobom. U kasnijoj merafizici, sve do danas, umesto jednog identiteta imamo afirmaciju razno-raznih identiteta, tako da tu identiteta ima tačno onoliko koliko ima i entiteta (= onoga što jeste). Ova zenonovska tradicija dijalektike je vremenom prestala da se naziva dijalektičkom, tako da danas niko neće recimo Kvajna, Dejvidsona ili bilo kog analitičkog filozofa nazivati *dijektičarem*. U stvari, niko ko koristi proceduru načela

protivurečja (A nije ne-A) da bi afirmisao neki identitet (A je A) neće se nazivati *dijalektičarem*, već samo stručnjakom koji se strogo pridržava (formalne) logike i njenih stavova/načela. Tako se analitička filozofija, u svojim raznovrsnim oblicima, uvek potvrđuje kao filozofija osiguranog identiteta koja se od dijalektike naprosto – užasava.

Ipak, potiskivanje dijalektike iz parmenodovsko-zenonovske tradicije filozofiranja, koja je i danas predominantna u filozofiji, ima, možda, svoj (ideološki?) razlog postojanja u tome što se nekoliko vekova unazad nametnula jedna druga tradicija imenovanja *dijalektike* koja je, jednostavno, potisnula zenonovsku. Ta druga tradicija potiče od Heraklita i, naravno, kulminira kod samog Hegela, a zatim i Marksa, Lenjina itd., ukratko, u dijalektičkom i istorijskom materijalizmu. Da li, možda, ta tradicija nudi "suštinskiji" odgovor na pitanje o poreklu dijalektike? Da li ona rešava problem koji zenonovska tradicija nije ni znala ni htela da reši? Reč je, naravno, o mestu ničega/nebića u diskursu koji je ophrvan predominacijom glagola *biti*.

### *Poraz totalizujuće dijalektike*

Hegel je u svojoj *Istoriji filozofije* usvojio oba klasična shvatanja dijalektike: Zenonovo i Heraklitovo, dajući *naizgled* prednost ovom poslednjem. Tu paradoksalnu situaciju moramo, ovde, pažljivo protumačiti.

Iako je bio stariji od Parmenidovog učenika, u Hegelovom progresizmu, Heralit dolazi posle Zenona. To "preskakanje" Zenona i njegove "subjektivne dijalektike" moralo je biti moguće zato što kod Heraklita imamo Hegelu blisku dijalektiku objektivno-predmetnog kretanja. U njoj se, tvrdi Hegel, nalazi ono "apsolutno kao jedinstvo suprotnosti". Reč je, naravno, o jedinstvu i suprotnosti *bića i nebića*. Dakle, ne može se reći da biće jeste, a nebiće nije, već samo to da su biće i nebiće jedno, a to po Hegelu znači da su – bivanje. Tako se bivanje ustanovljuje kao načelo. A to je moguće, tvrdi Hegel, zato što Heraklit polazi od stava koji glasi: "biće nije, takvo je i nebiće: i nebiće nije, takvo je i biće: u tome je istinitost identiteta njih oboje."

Ovaj stav može da se izrazi formulom: A nije A, jer i ne-A je A; ili s druge strane (mada je to, u stvari, isto): ne-A nije ne-A, jer i A jeste ne-A. Po Heraklitu, sve to može da se podvede pod jednostavnu (ili sažetu) formulu koja glasi: A nije A. Umesto načela identiteta imamo, dakle, predominaciju dijalektičke (ako je to dijalektika) formule *neistovetnog sa sobom*: A nije A. Hegel smatra da je to

utemeljujuća formula tzv. *objektivne dijalektike*. Videćemo da ta formula može da se tumači ne samo dijalektički, nego i dekonstruktivno.

U ovom trenutku zanima nas Hegelovo mišljenje. Po njemu, najme, neistovetno-sa-sobom je, zapravo, formula *bivanja* koje može da bude i postajanje i propadanje. Da li se time zadovoljava pitanje o poreklu dijalektike? Može li se reći da smo se u najvećoj meri približili poreklu dijalektike onda kada smo rekli da ona "izvire" iz stava čija najednostavnija formula glasi: *A nije A?* Nije li neistovetnost-sa-sobom ključni uslov mogućnosti same dijalektike?

Ako bi iz neistovetnosti sa sobom (iz neidentičnog) trebalo da postane moguće *bivanje*, onda to nije proizvoljno bivanje, sad ovakvo i sad onakvo, već bivanje koje je ipak u sebi *istovetno sa sobom*, tako da to bivanje poseduje identitet onakav kakvo ono samo (tj. bivanje) jeste. Drugim rečima, kakvo god da jeste, bivanje jeste takvo kakvo jeste. I to je onda njegov identitet. I u isti mah identitet same dijalektike! Sve u svemu, bivanje je spoj (jedinstvo ili identitet suprotnosti) bića i nebića, ono je neprotivurečna protivurečnost bića i nebića. „U tome je", kaže Hegel, „istinitost identiteta njih oboje"; on tu, naravno, misli na identitet bića i nebića. Iz tog sledi stav da je dijalektička filozofija, bar u krajnjoj intenciji, filozofija identiteta. A to u stvari znači da nije dijalektička. Jer, ona se na kraju uvek osvedočuje kao logocentričko samopotvrđivanje ili samoprisutnost istog u istom, naravno, posredstvom negacije drugog ili protivurečnog. A to je onda, u krajnjoj instanci, trijumf Zenonove logike. Eto zašto, najzad, dijalektika u svom hegelijanskom tumačenju nije „podobna" za dekonstrukciji. Dijalektička pre ili kasnije internira negaciju i razliku u samoprisutnost.

Ako nebiće ima identitet, onda se to može iskazati sa *nebiće je nebiće* ili *ne-A je ne-A*. Svaki identitet, pa i identitet nebića – ako je tako nešto uopšte moguće – ima formulaciju koja na ovaj ili onaj način kaže: nebiće je ono što jeste, tj. nebiće. Ali nebiće jeste tako što nije, tako što protivureči biću. Identitet je projekcija koju glagol biti projektuje na intencionalni predmet jezika, a taj predmet je u ovom slučaju – *nebiće*. To je istina koja podjednako važi za „identitet njih oboje", tj. i za biće i za nebiće. Dakle, uvek na kraju imamo identitet, odnosno samoprisutnost istovetnog u sebi sa sobom. Filozofija samosvesti je dijalektičko okolišenje kojim se samo osvedočuje kretanje istog u istom, a to je, onda, čitava Hegelova dijalektika! Zahvaljujući spekulativnom, sintetičkom momentu u dijalektičkim trijadama, identitet je *prisutan* i na početku, i na kraju, pa i u svim posredovanjima između početka i kraja. Cilj takve dijalektike je, dakle, potvrda *metafizike prisustva* koja se na kraju čitave priče potvrđuje kao metafizika – Apsoluta.

Sve u svemu, Hegel sa svojom dijalektikom nije iskoračio iz metafizike prisustva, iz logocentrizma, pa najzad i iz Parmenida. On je samo u metafiziku prisustva uneo niz karika posredovanja. Pritom, dijalektika se javlja takoreći u sendviču između dva identitarna postava: teze i sinteze. Ona omogućuje istorijsku dinamiku postajanja-i-nestajanja ili, jednostavno rečeno, istorijske protivurečnosti koje nalaze svoje razrešenje u konačnoj sintezi. A konačna sinteza svedoči o predominaciji onog logičkog u dijalektici.

U isti mah, Hegel insitira na tome da dijalektika ima „pozitivan rezultat". U čemu se sastoji taj pozitivni rezultat? U tome da je ona, u svom finalnom učinku, „*jedinstvo različitih određenja*". U velikoj spekulativnoj sintezi dijalektička negacija, protivurečje, antagonizam i destrukcija postaju naprosto (benigne!) *razlike*. U to, naravno, posle Hegela, niko nije poverovao, sem možda Marksa koji je u nekim svojim tekstovima prihvatio ideju sinteze smestivši je u budućnost. Dijalektika je pokušaj da se reše teškoće koje proizlaze iz predominacije načela identiteta, odnosno formalne logike u filozofiji. Kod Hegela ona, u krajnjoj instanci (uma, Apsoluta), rezultirala *jačanjem te predominacije*. Sličan neuspeh je doživela i buduća sinteza.

Naime, buduća sinteza (ili: komunizam) je trebalo da bude razrešenje svih protivurečnosti, sukoba, antagonizama, klasne borbe i ratova. Samo, to se nije dogodilo. Sinteza je umesto spekulativne konstrukcije projektovane u budućnost postala snažna ideološka strategija koja traži energičnu (= revolucionarnu) realizaciju. To je bio praktični, istorijski eksperiment koji se, međutim, pokazao kao neuspešan. Iz njega se naučilo jedino to da je put koji sugeriše Revolucija onaj kojim se ne može ići, jer taj put, po pravilu, vodi ka višku nasilja.

### *Jer sve biva na osnovu zavade*

Ostaje nam da se upitamo: da li uopšte i postoji misao koja je u stanju da izađe na kraj s tom predominacijom bića? Rekli bismo da, generalno uzev, takva misao ne postoji! Razlog tome je jednostavan: predominacija bića je, u stvari, predominacija glagola *biti* u svakom jeziku ili, bar, u indoevropskim jezicima. Mi nemamo drugi jezik sem onog koji poseduje „prirodnu" sposobnost da identifikuje svaku stvar (pa i događaj, ideju, fantazmu), da ustanovi njen identitet: to je to ili to jeste to što jeste. Makar ono rečeno bilo i neka fantazmagorija... Što je rečeno, rečeno je. Zato jezik dijalektike, koji sugeriše ideju da jeste ne samo to što jeste

nego i ono što nije, ukratko, da je moguća negacija i protivurečnost, ipak ne izlazi iz okvira predominacije bića.

Poreklo dijalektike je logocentričko, a to proizlazi iz činjenice da se dijalektika rađa iz nebića koje *jeste*, a ne nije. U isti mah, ona je prividni i neuspeli pokušaj da se misao otrgne od logocentrizma, od predominacije bića. Naravno, zenonovski inspirisana dijalektika nije ni težila da se otrgne od logocentrizma, već je naprotiv težila da logos (= zakon identiteta) smesti u najstrože središte bića. I da, pritom, porekne nebiće. Kod Heraklita imamo nešto sasim drugo, imamo logos koji se merom pali i merom gasi. Šta znači ugašeni logos? Ugašeni kosmos? I kakva je to mera koja je u stanju da izmeri njegovo gašenje, njegovu nesamerljivost? Heraklit je bar pokušao da shvati uzaludnost te mere. I nije imao iluziju da će njom gospodariti počev od neke velike sinteze, nekog zauzdanog središta. Kako je Hegel onda uspeo da Heraklita uključi u vlastiti sveobuhvatni, integralni logocentrizam? – Nije uspeo!

Heraklit ne dolazi pre Hegelove *Logike* (da bi se u nju integrisao), već posle, isto onako kao što prvi i drugi svetski rat dolaze posle klasične nemačke filozofije. Da li je Heraklitov polemocentrizam poslednja (a to na neki način znači i prva) reč dijalektike? Da li je u svetu sa protivurečnostima ili sa „gnojem protivurečja“, kako negde kaže Marks, uopšte i moguće izaći na kraj? Da li su nacionalni liberalizam i internacionalni neoliberalizam danas rešena enigma protivurečnosti u svetu? Da li protivurečnosti time postaju privatna ideologija i konfuzija pojedinaca i grupa, pa, prema tome, i skupina benignih multikulturalnih razlika koje, naravno, ne uspevaju da razreše sve, a ponajmanje one glavne napetosti, nabore i sukobe u svetu. Kraj levog i desnog totalitarizma nije rešena enigma globalnog pacifizma na Zemlji. Svet i dalje vrvi od protivurečja, borbi, antagonizama, ratova i ratova-protiv-ratova. Pri tom, razrešenje svega toga putem velike sinteze (ili: velike priče) vodi samo – višku nasilja.

Ako dakle nema konačnog razrešenja protivurečja kako onda ta dijalektika bez sinteze uopšte i može da se objasni? Čini se da kod Heraklita imamo jedno shvatanje o protivurečnostima lišenim konačne sinteze. Zato ovaj mislilac i može da kaže:

“Valja znati da je *rat opšti*, i da je *pravda – zavada*, i da sve biva na osnovu zavade (razdora), i da tako *treba* da bude.”

Rat je opšti ili protivurečnosti su opšte: one su svudprisutne, i u mislima i u događajima i u stvarima. Sve biva na osnovu zavade ili protivurečnosti. Ali to ne samo što jeste takvo kakvo jeste, već, tvrdi Heraklit, tako i treba da bude. Dakle,

protivurečnosti ostaju bez utehe, bez razrešenja, pomirenja ili pacifikacije. Sve u svemu, izgleda, zaista, da Heraklit ne dolazi pre Hegela, pre njegove *Logike*, u koju je navodno u celini upisan, nego posle, baš kao što Prvi i Drugi svetski rat dolaze posle Hegelovog Apsoluta. Naprosto, nije moguće proglasiti kraj istorije, niti je moguće reći da se produkcija i hiperprodukcija protivurečnosti, ratova, socijalinih i klasnih borbi u svetu više ne dešava ili da sve što je takvo nije to što jeste.

Može li se reći: protivurečnosti su ljudska izmišljotina? Ili, ako to nekome lepše zvuči: invencija? U svakom slučaju, to je nešto čega nema u stvarima ili prirodi, sem ukoliko su (iluzorna, antropomorfna) projekcija na njih. Ali kad du projektovane na stvari ili prisutne u događajima, protivurečnosti često postaju razorne. Njima se, onda, lako dešava da postanu rat koji je „otac svih i kralj svih". Ili, u modernijoj varijanti, dešava se da postanu revolucija koja je majka, ali i maćeha svih. Ključno pitanje je, dakle: kako izaći na kraj sa razornim protivurečnostima u svetu? Da li ima doktrine koja to može da učini?

Odgovor glasi: naravno da nema! Protivurečnosti ne mogu da se razreše u nekakavoj „višoj", „umirujućoj" sunteze. Ono jedino što je moguće „učiniti" s njima jeste to da se one rastvore u razlike... Ali, to je posao spontane, a ne metodički vođene dekonstrukcije. Dekonstrukcija, s pravom tvrdi Derida, nije nikakav specijalizovani skup diskurzivnih postupaka, a nije ni skup pravila neke nove metode tumačenja. Ona je „način zauzimanja stava" koji je stav odgovornosti pred nemogućim. A ono što je danas u svetu na prvom mestu nemoguće jeste to da se *ukinu* dijalektičke protivurečnost. Ta neobična situacija moguća je zato što je ukidanje isto što i stavaranje novih protivurečnosti, samo sada na „meta" nivou. Svet neće da se „pacifikuje" ako uvedemo načelo *rata protiv rata*. Nasiljem protiv nasilja dobija se novo, a često i samo *dodatno* nasilje. Neće se ukinuti rat koji je opšti, ako se izmisli jedan još opštiji: rat protiv svih ratova.

### *Razlika lišena istovetnosti sa sobom*

Svet je haos neistovetnog sa sobom. Još preciznije: sve što jeste i ono po čemu jeste to što jeste je haos, dakle, u sudnjoj instanci haotični spoj onoga što jeste i što nije. U svakom slučaju, taj spoj nije ni analitički ni sitetički izračunljiv. To je spoj koji ne može da se ni na koji, pa ni dijalektički način identifikuje. Mi možemo da mislimo svet kao haos samo ako u njemu apstrahujemo od onog bitno nepredstavljivog, neizračunljivog i neuračunljivog. U njemu postoji izvorna

nekoincidencija bića i istovetnosti sa sobom. Drugim rečima, taj spoj „je“ haos zato što „je“ biće u njemu neistovetno sa sobom. Ni jedan termin kojim bismo hteli da identifikujemo ovaj haos, uključujući tu i sam termin *haos*, nije dovoljno „podoban“ za tu operaciju. Mi ne možemo da mislimo haos čak ni kao *haos*! Bez sumnje, ljudi poseduju moć jezičkog identifikovanja onoga što jeste; ali ta moć ovde nije dovoljna, a neka druga nam je nedosežna zato što je neistovetno sa sobom u prirodi onoga što jeste, tako da uvek nekako izmiče našim spoznajmnim moćima. Mi ne možemo da mislimo „suštinu“ (ili *pojam*) bez apstrahovanja od onoga što je u samom predmetu našeg mišljenja jedino „suštinsko“, a to je u isti mah u njemu – nedosežno.

Pokušaj sa dijalektikom se pokazao kao promašen, upravo zato što je on podlegao predominaciji suštine ili identiteta. Lenjin je tvrdio da je dijalektika „proučavanje protivurečnosti u samoj suštini stvari“. Ali, šta je *suština stvari*? Nije li to njena istovetnost sa sobom? Nije li to ono bitno po čemu ta stvar (ili: Stvar) jeste to što jeste? Jer, kako bi suština mogla da bude samoj stvari nešto tuđe, nešto drugo od nje same? Ako je stvar otuđena od svoje suštine, ona je to samo privremeno. Borba je tu da reši taj problem. Uostalom, protivurečnost nužno cepa samu stvar (recimo: klasnu borbu) na dva suprotstavljena dela (ili: fronta). Na, uprošćeno rečeno, izvesno *da* i izvesno *ne*, biće i nebiće. Ali borba, bar kako je shvata Lenjin, optira za ono afirmativno. Dijalektika identifikuje svaku protivurečnost (shvata je kao jedinstvo suprotnosti) i u njenoj suštini bori se za pobednički član te opozicije. Dakle, ma koliko da se dijalektički negativitet udaljio od predominacije bića, on pre ili kasnije biva podložan ponovnom padu u orbitu predominacije. Eto zašto totalizujuća pretenzija dijalektike uvek završava u višku nasilja.

Da li je moguće dekonstruktivno rešenje ovog čvora? Verovatno – ne! Jer ako „mi“ nemamo jezik koji je u stanju da iskorači iz logocentrizma, onda ga nema ni dekonstrukcija. Samo, dekonstrukcija to *zna*. Njeno mišljenje razlike (za razliku od identiteta) *zna* da se ne izlazi lako iz orbite istog, iz logike. A ipak ona logici ne daje poslednju reč. Dekonstrukcija ne vidi u mišljenju bića i istog krajnji cilj vlastite operacije. Koristeći jezik koji svi koristimo, dekonstrukcija ga koristi samo kao sredstvo, ne i kao cilj. Dakle, jezik kojim komanduje logika ona koristi da bi ga uperila protiv njega samog kao logocentričkog cilja. Jedino tako je moguće misliti počev od „načela“ A je ne-A. Jedino tako je moguć primarni uvid da je svet haos neistovetnog sa sobom koji se neće nikada srediti do kraja i u kojem upravo sređivanje „do kraja“ vodi višku nasilja.

Potrebno je da se ono što nužno ostaje ili stoji *pod* identifikacijom shvati kao nešto što se ne da identifikovati bez greške, bez izmicanja, bez ostatka. Identitet je, zapravo, nedosežni ostatak identifikacije. Zato se on u svojoj „osnovi“ nužno poništava, kao što se poništava i negacija. Osnova predstavljanja je to nepredstavljivo koje čini razliku u odnosu na svaku identifikaciju-putem-predstave. Evo kako Delez to objašnjava: „Svaka složena predstava mora da bude izobličena, iskrivljena, iščupana iz svog središta. Potrebno je da svako gledište i samo bude stvar, odnosno da stvar pripada gledištu. Potrebno je, dakle, da stvar ne bude ništa identično, već da bude raskomadana u nekoj razlici u kojoj iščezava identitet viđenog objekta kao i subjekta koji vidi. Potrebno je da razlika postane element, krajnja jedinica, potrebno je, dakle, da ona upućuje na druge razlike koje je nikad ne identifikuju, već je razlikuju. Potrebno je da svaki član nekog niza, bude već razlika, bude doveden u promenljiv odnos sa drugim članovima i da, prema tome, konstituiše druge nizove lišene središta i konvergencije. Potrebno je, u samom nizu, afirmisati divergenciju i rasredištenje. Svaka stvar, svako biće mora da vidi kako njegov identitet  tone u razliku, budući da je svako biće još samo razlika među razlikama“ (Žil Delez: *Razlika i ponavljanje*, Bgd., 2009. str. 102; prevod: Ivan Milenković).

Dakle, ta elementarna razlika o kojoj govori Delez je ono što se nikad ne identifikuje, već samo diferencira. Svaka identifikacija teži da se smesti *ispod*, ali u tome ne uspeva jer je *ispod* – nedosežno. Ispod imamo ono neizračunljivo, neuračunljivo, neuhvatljivo, ukratko – alogičko. Sve što prolazi kroz fazu logičkog, čak i kada je reč o uspostavljanju razlika, „temelji“ se na alogičkom, dakle na radikalnoj razlici ili, kako bi rekao Derida, *na rAzlici*. Svaka, pa i istorijska racionalnost se „temelji“ na bez-racionalnom, na ostatku koji se ne da disciplinovati, na nepojamnoj istoriji, istoriji kao šali, smehu, komediji, ludilu. Ono ozbiljno mora da računa sa ne-iz-računljivim i ne-u-računljivim. Ma koliko i to bilo uzalud...

# O negaciji postojećeg

*Egzorcizovati dijalektiku*

Najjednostavniji i nesporni oblik protivurečenja (ili protivurečnosti) dat je kroz prostu (nejčešće verbalnu) negaciju nekog iskaza, tvrdnje, stava, teorije, filozofema i tome slično. Međutim, mnogi teorietičari istorijskih protivurečnosti reći će da su najvažnije protivurečnosti u stvari one koje se konstituišu kao negacija datog, postojećeg stanja u istoriji. Takvu *negaciju postojećeg*, ukoliko je izražena pre svega kroz klasnu borbu uperenu protiv konzervativnih snaga, Marks u *Kapitalu* shvata kao samu srž dijalektike i, naravno, samog pojma (istorijskih) protivurečnosti. Dijalektika nije ni brbljanje, ni dijalog ili metodički vođena rasprava, već je siloviti život protivurečnosti u istoriji, a možda, utopiski gledano, i u postistoriji (odnosno: komunizmu).

Ipak, danas je vladajuća pojava u istoriji mrtvilo, tj. potpuno odsustvo klasne borbe. Živahna negacija postojećeg moguća je samo iz vazduha. Ovi prostori su nedavno doživeli jednu takvu negaciju. Protivurečnosti u unutrašnjem kretanju istorije su iščezle ili bar tako izgleda. Iščezla je organizovana klasna borba kao najoštriji oblik socijalnih borbi. Iščezla je i nada da je uopšte moguća i potrebna socijalna emancipacija. Ako je globalizujuća, svudprisutna sloboda danas oličena u datosti slobodnih razmenskih odnosa, onda tu, sasvim razumljivo, nema više mesta za bilo kakvu alternativnu negaciju postojećeg. Sva vrata drugog i drugosti bivaju zatvorena. Živimo u društvu u kojem su, reklo bi se, iščezle protivurečnosti. Ali, šta ako one ipak nisu iščezle?

Tada postaje umesno pitanje: da li mi danas, s one strane ideološkog pričina, uopšte i znamo šta su protivurečnosti? Odnosno, da li znamo šta je (1) *postojeće*, (2) njegova *negacija* i, zatim, otuda proizašla *protivurečnost*? Bez sumnje moguće je reći: to što je postojeće, strogo uzev, ne protivureči ničemu, ono je takvo kakvo jeste, tj. istovetno je sa sobom (ukoliko je zaista-postojeće) i to je onda njegova neutralnost ili nezavisnost od bilo kakvog protivurečenja. Objektivno gledano – moglo bi dalje da se tvrdi – u ravni postojećeg nema nikakvih protivurečnosti, jer sve što jeste jeste onakvo kakvo jeste u svom *identitetu*. Sa tog stanovišta moglo bi

se reći i sledeće: ono što jeste ne igra nikakvu igru protivurečenja bilo čemu drugom, a to znači da je negacija (ili protivurečenje) toga što jeste ili postojećeg moguća samo kroz negaciju koja dolazi iz pozicije alternativnog *shvatanja* onoga što jeste. Recimo, jedni kažu da je svet „ovakav“, a drugi da je „onakav“, a on ne može da bude i jedno i drugo, jer se ta viđenja isključuju, jer su protivurečna, a svet onakav kakav jeste po sebi mora biti neprotivurečno dat. U istovetnom sa sobom (ili identitetu), naprosto – nema protivurečja. Ipak, videćemo ubrzo da je to shvatanje prilično *naivno*.

Pogledajmo, u ovom trenutku, neke implikacije tog shvatanja. Ako je neko veliki skeptik prema dijalektici, odnosno ako smatra da je ona manje-više spekulativna koještarija, onda će on bez sumnje odbaciti ideju da su negacija i protivurečnost bilo kakve dijalektičke kategorije, i tvrdiće da su to reči koje imaju smisla samo unutar formalnog okvira logike. Van tog okvira te reči su – besmislene. Pa pošto se logika pridržava vlastitih načela i pre svega načela identiteta (A je A) i načela protivurečja (A nije ne-A), onda su u njoj protivurečnosti date samo kao nešto što se mora u ispravnom mišljenju egzorcizovati. Ta pravila su neprikosnoveni nalog u savremenoj filozofiji koja se na privilegovan način shvata kao logička analiza jezika i mišljenja.

Pa ipak, kršenje pravila (formalne) logike deo su *postojećeg* ponašanja ljudi. Ljudi protivureče sebi i drugima i te protivurečnosti su deo sveta u kojem oni žive. One *postoje*. Da li iz toga sledi da je svet u isti mah dat u sebi i kao protivurečan i kao istovetan sa sobom? Ili, još bolje, da li je svet radikalno protivurečan, rastrzan i rascepljen, a to bi onda značilo da nije nimalo istovetan sa sobom? Bez obzira kako bismo odgovorili na ta pitanja, jedno je sugurno: svet je u sebi nužno nastanjen alternativnim viđenjem vlastitog stanja. I taj alternativizam, kojeg je prepuna istorija, upravo je aktuelno dijalektičko obeležje sveta u kojem i danas živimo. Pomalo starinski rečeno, protivurečnosti nisu samo subjektivno obeležje mišljenja, već su i objektivno obeležje sveta. Ali, naravno, već to shvatanje protivureči onom koje je sada ideološki vladajuće u svetu i koje isključuje dijalektiku kao nešto što bi u istoriji uopšte i moglo da se pojavi u obliku *negacije postojećeg*.

### *Svedena mondijalizacija*

Već time što ljudi protivureče jedni drugima oni protivureče i postojećem. Isto tako oni protivureče postojećim interpretacijama sveta. Bez obzira na doseg tako shvaćenog protivurečenja, ono u načelu i s one strane obične brbljive svađe i

sličnih pojava formira mogućnost nečega što bi se s pravom moglo nazvalo *negacijom postojećeg* i, u tom smislu, *dijalektikom*. Pošto svet nije jednouman, u njemu postoji dijalektika. Ipak, ovako shvaćena dijalektika još uvek deluje neodređeno, apstraktno i benigno. Nasuprot tome, postoji sasvim određena, violentna ili, čak, destruktivna negacija postojećeg. Tako, recimo, Marks nije govorio o bilo kakvoj negaciji postojećeg, već o onoj koja „izaziva ljutnju i užasavanje buržoazije i njenih doktrinarnih zastupnika". Dakle, on je govorio o negaciji koja je na putu da *sruši* stvarni kapitalistički poredak, onaj poredak koji je dominantan u svetu njegovog vremena, kao i kasnije, i bez sumnje sve do danas. Pritom, pisac *Kapitala* je govorio i o *nužnoj* propasti ili *slomu* tog poretka. Zato se njegova negacija bitno razlikuje od Hegelove koja je htela da „na višem stupnju" sačuva ono što negira. Ukratko, Marksova negacija je u odnosu na postojeće revlucionarna, destruktivna, a pritom (naravno, po sopstvenom uverenju) nužna, odnosno zauzdana „čeličnim zakonima". Naime, da bi svoju zamisao spasao od mogućeg utopizma, Marks je morao da svoju revolucionarnu dijalektiku shvati kao *nužnu* propast postojećeg, dakle, kao objektivnu tendenciju, fatalnu krizu i slom kapitalističkog sistema.

Sada postaje očigledno da u istoriji *postoje* dve vrste protivurečnosti. Jedna je ona u kojoj imamo samo činjenicu da ljudi protivureče jedni drugima; druga je ona u kojoj ljudi teže da negiraju, destruiraju ili revolucionišu postojeći poredak: oni radikalno protivureče ključnim intencijama tog poretka. Prvu bismo, konvencionalno posmatrano, mogli nazvati subjektivnom (ili intersubjektivnom), a drugu objektivnom protivurečnošću. Prvi model još ne dotiče stvarnost takvu kakva jeste; ali i on sam je (inter) subjektivni deo stvarnosti i kao takav nudi samo alternativna tumačenja stvarnosti kao privilegovane tendencije u postojećem. Drugi model teži da destruira stvarnost takvu kakva jeste i, u isti mah, nudi alternativno tumačenje stvarnog. Dakle, i u prvom i u drugom modelu protivurečja imamo bar delimičnu i drugačije upisanu sintezu subjektivnog i objektivnog.

Evo kako ta sinteza izgleda u registru Marksove zamisli. Po njemu, dijalektika u istoriji, shvaćena kao negacija postojećeg, ima nužno dve strane: jednu objektivnu (= slom sistema), a drugu subjektivnu (= pobedu revolucionarnih snaga). Marks je *Kapital* pisao s ciljem da, pre svega, objasni nužnost krize i sloma kapitalističkog sistema. Ipak, ova *nužnost* se u sva tri toma *Kapitala* još nije nazirala niti je definitivno razjašnjena. Nije nađena slaba ili najslabija karika u lancu kapitalističkog sistema koja bi *garantovala* njegov slom. Dakle, nema sistemskih garancija. To, ipak, ne umanjuje vrednost analiza koje imamo u

*Kapitalu* i drugim Marksovim ekonomskim spisima. Međutim, problem sa krizom i slomom sistema, očigledno, nije samo objektivni, sistemski problem. Sovjetska revolucija je pokazala da najslabija karika nije karika datog (odnosno, Ruskog) kapitalističkog *sistema*, već da je to karika koja je bila rezultanta niza subjektivnih (dijalektičkih) protivurečnosti na kojima se formatirala i sama revolucija. Prema tome, revolucionarna negacija je nužno ukorenjena u *sveukupnim* istorijskim protivurečnostima, ali njena *intervencija* je morala biti pre svega Stvar (projekt ili zamisao) subjektivnih snaga. Slom sistema, dakle, nije nužan, nije sistemski slom, jer je samo slom ukoliko se kao takav *odelotvori*. U sovjetskoj revoluciji to se i dogodilo. Ali, tu se u isti mah pokazalo da se Rusija kao najslabija karika svetskog kapitalizma nije slomila zahvaljujući onoj protivurečnosti koju je Marks u svom shvatanju istorijskog materijalizma i svojim kritičko-ekonomskim spisima smatrao odlučujućom. Naravno, reč je o protivurečnost između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa.

Sovjetska revolucija je bila istorijski realna i izvodljiva zato što je to, u datom trenutku, zaista bila najslabija karika svetskog kapitalističkog sistema. Taj proces je na odličan način opisao Lui Altiser u knjizi *Za Marksa*. Međutim, ako je negacija postojećeg (ili: revolucija) izvedena bez onoga što je Marks smatrao glavnom protivurečnošću kapitalističkog sistema, onda se postavlja pitanje: hoće li se to, pre ili kasnije, osvetiti tako shvaćenoj negaciji postojećeg? Ono što je paradoksalno u postrevolucionarnom sovjetskom poretku jeste činjenica da je on doživeo slom upravo zato što je, u datom trenutku, u sebi interiorizovano nepodnošljivu protivurečnost između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa. Ta glavna protivurečnost koja je sovjetsku revoluciju trebalo da učini nužnom – a to nije učinila, jer nije bila „zrela“ – sada je, međutim, „sazrela“ i proizvela slom samog postrevolucionarnog poretka! Može li to da se nazove parodijom istorije? Nije li ovde dijalektika kao (kantovska) logika privida konačno došla po svoje?!

Ono što je dodatak rečenoj parodiji jeste činjenica da je sam kapitalizam uz izvesne mondijalističke modifikacije i prilagođavanja preuzeo na sebe važne elemente doktrine istorijskog materijalizma. Sama ta doktrina je u ovoj „novokomponovanoj“ interpretaciji morala biti potpuno lišena socijalno-kritičkog i negativno-dijalektičkog aspekta, pošto su negacija postojećeg i razrešenje protivurečja iščezli sa svetovne scene, kao da je nastupio nekakav neporecivi *hepiend*. To varljivo kretanje dosta dobro je opisao Jean-Luc Nancy u tekstu *Dekonstrukcija monoteizma*: “Mondijalizacija se pokazuje reduciranom, i to na suštinski način, na ono što je Marx već savršeno jasno uočio kao stvaranje

svjetskog tržišta, tako da izgleda da se smisao ovog svijeta sastoji samo u akumulaciji i cirkulaciji kapitala, popraćenim posve uočljivim produbljivanjem jaza između bogatih koji upravljaju i siromašnih koji su im podređeni, a također i nezaustavljivom tehnološkom ekspanzijom koja sebi više ne zadaje, osim sasvim skromno, sa nelagodom ili bojaznošću, nekakve krajnje svrhe 'progresa' i poboljšanja ljudskog položaja. A Zapad ne shvaća kako je dotle dospio" (v. u časopisu *Dijalog*, Sarajevo,68 1-2, 2013; prevod: Ugo Vlaisavljević).

Proces koji je ovde opisao Jean-Luc Nancy jasno protivureči ključnim kritikama koje su upućene Marksovom shvatanju istorijskog materijalizma, i posebno onim koje su dolazile iz pravca liberalnih doktrina. Naime, ove doktrine su generalno uzev polazile od toga da je slobodno (ili: "otvoreno") društvo ono u kojem postoji nesputano kretanje robe, novca, kapitala i radne snage. Ali na slobodnom svetskom tržištu i dalje postoji slobodno kretanje roba, novca i kapitala, samo ne i radne snage, ne i ljudi (recimo: izbeglica) čija ljudska prava se proklamuju kao, pre svega, prava na slobodno kretanje (promenu mesta boravka) i življenje po vlastitom izboru. Time se, naravno, na suštinski način čini licemernom priča o ljudskim pravima koja je danas ključni legitimacioni, mada i agresivno-ideološki, instrumet za proširivanje granica tzv. *slobodnog svetskog tržišta*. Ako je u početku slom totalitarne dijalektike na vlasti delovao kao prava agonija protivurečnosti u civilizacijskoj ravni, onda se danas pokazuje da je neoliberalna obnova istorijskog materijalizma vratila pojam protivurečnosti iz agonije u život savremene civilizacije. I da je priča o kraju istorijskih protivurečnosti puka izmišljotina. I možda samo zadatak jedne budućnosti koja sigurno nije bliska.

### *Alternativizam sveta*

Svaki poredak je već unapred u sebi sazdan kao izvesno tumačenje sveta. Nema poretka bez tumačenja koje je, ujedno, negacija nekog drugog tumačenja, bilo antecedentnog bilo konsekutivnog. To je alternativizam sveta koji je lišen jednoumlja. Izmena sveta je po pravilu i izmena performativnog aspekta sveta, dakle, njegovog samotumačenja i samouspostavljanja kroz to tumačenje. Sve u svemu, nema izmene sveta bez izmene tumačenja sveta. A već nastali svet (socijalni poredak) i sam je nastao na tom fonu. Objektivnost je uvek već posredovana subjektivnim aspektom tumačenja. Dakle, svako kritičko tumačenje postojećeg je nužno alternativna (re) interpretacija jedne strategije

samorazumevanja postojećeg koja je već istorijski situirana, a neki put čak i (dogmatički) okamenjena.

Ova situiranost/okamenjenost nekog istorijskog poretka može samo da stvori privid, pričin, simulaciju istovetnosti sa sobom u kojoj nema nikakvog protivurečja, pa prema tome ni dijalekrike. Negacija postojećeg već prethodi, puzećim ili brzim hodom, svakom istorijskom poretku i zatim biva integrisana u njega, ali, pre ili kasnije, ona biva i suočena sa alternativnom negacijom postojećeg. Nema zauvek date, ovekovečene istorijske pozicije, nema kraja istorije, nema kraja dijalektike. Današnji hegemoni poredak u svetu utemeljen je na negaciji totalizujućeg kretanja dijalektike, koje (kretanje) se izvrglo u totalitarizam. Otuda se kritika totalitarizma pojavljuje, sada, kao ideološka legitimacija poretka bez alternative. To novokomponovano jednumlje sveta nalaže nam ne samo kraj dijalektike nego i kraj dekonstruktivnog mišljenja razlike. Mada to mišljenje je, u jednom trenutku, u zapadnoj kulturi delovalo kao efektivna alternativa i dijalektičkoj totalizaciji i svetu jednumlja. Samo to je kratko trajalo.

Post-totalitani pozitivizam je uhvatio maha kao globalna tendencija, kao tendencija posvetovljenja sveta. Mogli bismo reći da je to, ujedno, tendencija koja ustanovljuje jednu post-dijalektičku totalizaciju – ako je to uopšte moguće. U toj totalizujućoj tendenciji *negacija postojećeg* je nešto što, pravo govoreći, ne postoji. Jer ono negativno je već upisano u pozitivitet. Ono što treba da bude već jeste ili ono što jeste (hegemoni poredak) to i treba da bude. Normativno je već deskriptivno; kritika je apsorbovana u hegemonom kratenju. Postojećem ne treba više nikakva „spoljašnja“ negacija, pošto ono što jeste u sebi zbrinjava kritiku, normativizam i negativitet. Na taj način, takođe, i postojeće sebe zbrinjava od kritike i negacije. Živimo u svetu u kojem je ono negativno ili ništa već integrisano u biću, u svetu čije *bivanje* nema alternativu.

U dijalektičkom shvatanju *bivanja* (termin je preuzet iz Hegelove *Logike*), u igri su dva momenta koji bi se, između ostalog, mogli označiti kao pozitivan i kao negativan momenat. Ali, u toje deobi se krije jedan stari filozofski problem, stariji nego što bi se to na prvi pogled moglo reći. Metafizičko poreklo ovog problema izvorno je dato u terminima *bića* i *ničega*. Po Hegelu to su premise neophodne za nastanak *bivanja*. Ali, sam odnos bića i ničega u filozofiji nikada nije na valjan način rešen, a njega ne samo što dijalektika (čak ni kao Marksova negacija postojećeg) nije definitivno rešila, već to nije uspela ni (formalna) logika i savremena epistemologija sa svojim shvatanjima identitarne, neprotivurečne istine. Možda je još jedino utešna činjenica da *definitivnog* rešenja tog odnosa ni nema.

Moglo bi se reći da se u svim pokušajima rešenja ovog odnosa uvek pojavljivao izvestan hermeneutički krug. Taj slučaj imamo i u formalnoj logici i u dijalektici. Reč je, naime, o krugu razumevana bića i ničega, pozitivnog i negativnog. Najjednostavnije rečeno, to je krug u kojem se pozitivno razumeva negativnim, a negativno pozitivnim. Naravno, za razliku od klasično-metafizičkih pozicija dijalektika na neki način „poentira" ono negativno. Međutim, filozofska misao koje se drži logičkih principa poentira ono pozitivno, baš kao što je to slučaj i u klasičnoj metafizici. Otuda bi moglo da izgleda kako u ovom kruženju dvostrukog razumevanja – pozitivnog negativnim i negativnog pozitivnim – dijalektika ipak daje prednost onome što bi se nazvalo negacijom postojećeg. Njen problem se sastoji u sledećem: može li uopšte, u tom hermeneutičkom križenju, nekako da se obezbedi predominacija negativiteta? Da li se svaki takav pokušaj završava finalnim obrtom, takoreći *konačnim rešenjem* u kojem se ono pozitivno, iako je posredovano negativitetom, uspostavlja kao velika sinteza ili velika priča dijalektike? Kako je moguća negacija postojećeg, a da se, pritom, sama negacija ne izigra?

U dijalektici se pojavljivao, pored upravo rečenog, još jedan značajan problem: kako osigurati da negacija postojećeg ne izigra samo to postojeće? Izigrati postojeće moguće je, recimo, u utopijskoj, pseudo-kritičkoj, simulativnoj destrukciji postojećeg. Naravno, time bi se i prekunulo kružno hermeneutičko razumevanje postojećeg negacijom i negacije postojećim. Samo, da li je takva, u isti mah kritička i razumevajuća hermeneutika uopšte i moguća?

### *Razumevanje negativnog*

Istorijski posmatrano, najznačajniji pokušaj uspostavljanja hermeneutičkog kruženja u dijalektici dat sa Marksovom pozicijom u *Kapitalu*, gde on tvrdi da dijalektika u ne-mistifikovanom, umnom obliku u pozitivno *razumevanje* postojećeg unosi i razumevanje njegove negacije. Ovim shvatanjem se zaključuje ne samo to da je negacija postojećeg nužna, već i to da ona, negacija, ne može da bude puka samozaljubljena utopija, da i ona mora da se ukoreni u razumevanju onog pozitivnog. Valja odmah zapaziti da Marks ne govori o pozitivnom objašnjenju, opisu, utvrđivanju ili konstatovanju stvarnosti, već o njenom kako pozitivnom tako i negativnom *razumevanju*. A to je, bez sumnje, nešto drugo od objašnjenja.

Naime, svako naučno konstatovanje, objašnjenje, opisivanje stvarnosti latentno ostaje u granicama izvesne strategije (ili metafizike) tačnosti koja od nas traži kritičko razumevanje da bi nam uopšte i izručila nekakav pozitivitet, tj. onu stvarnost koja je označiteljski usidrena u materijalnosti (proizvodnje, vrednosti, interesa, života). Bliži uvid u Marksov odnos prema ekonomskim teorijama njegovog doba mogao bi da nam pomogne da na jednom konkretnom primeru shvatimo šta u stvari znači to kritičko razumevanje tačnog. Prvi aksiom glasi: sama po sebi tačnost (ili objektivni prikaz i objašnjenje) nam još uvek ne izručuje stvarnost; tačnost uvek donekle apstrahuje od stvarnog. Ali, zašto je to tako? Zato što u tačnosti nikada nije označen izmak smisla koji i nju samu obuhvata. Tačnost se uvek uspostavlja kao intrinsična vrednost, kao samodovoljnost koja samu sebe us-postavlja i prividno pred-postavalja. Ali prava stvarnost koju bi tačnost htela da nam raskrili smeštena je upravo iza njenih leđa! Drugim rečima, to što tačno jeste stvarnost naći ćemo iza leđa same tačnosti. Prema tome, tačnost zajedno sa izmakom njenog smisla možemo zahvatiti jedino negativno-kritičkim razumevanjem ovog neuračunatog i neuračunljivog, ideološko-označiteljskog potiskivanja smisla „iza leđa“ te navodno tačne ili pozitivne stvarnosti.

Ukratko, bar u društvenim naukama, nema tačnosti bez iskrivljenja, prikrivanja i krivice, bez ideološkog služenja, najčešće onome što je dominatno ili hegemono. Označiteljski horizont naše prakse koji je ophrvan izmakom smisla isključuje potpuno bezbednu, spoljašnju, metafizičku referencu – uključujući tu i onu koja se prikazuje kao samoreferentna tačnost – tako da pitanje o stvarnosti vezuje samo uz označiteljsku materijalnost, uz njene istorijske tragove i genealoške sedimentacije. Ali ti tragovi ne mogu da se čitaju van njihove kritičke dimenzije, van negativiteta koji rasvara ravan pozitivnog. Čini se da je Marks, u tom pogledu, za razliku od utopijske kritike stvarnog, smatrao neophodnim da kritika bude zasnovana na hermeneutičkoj interakciji pozitivnog i negazivnog. On je znao ili je bar osećao da se u označiteljskoj (ili semiološki profilisanoj) realnosti smisao (ideološkim, otuđujućim, fetiškim i sličnim procedurama) krije sebi iza leđa i da je za njegovo dešifrovanje neophodan jedan kritičko-hermeneutički rad koji ne prestaje...

Naravno, mi znamo da sama semiologija nije mogla refleksivno da izađe na kraj sa označiteljskom prirodom stvarnosti, te da je zato zapadala u ozbiljne antinomije. Te antinomije su mogle da „ispare“ tak onda kada se pitanja o stvarnosti, pozitivitetu, razmeni i radu podvrgnu dijalektičkom razumevanju. Ali to je razmevanje koje nas uvodi u otvoreni hermeneutički krug između pozitivnog i

negativnog u kojem se nikakvo kruženje ne zaključuje teleološki ili eshatološki – definitivno. Ipak, Marks je bio sklon da ovaj dijalektičko-hermeneutički proces zabravi jednim sintetičkim gestom koji je, kao i kod Hegela, težio da objavi kraj predistorije ili – što je isto, jer je razlika samo u terminologiji – kraj istorije.

Ova totalizujuća bliskost Marksove dijalektike Hegelovoj upravo je uzrok sloma dijalektike kao takve. Ali, posle tog sloma dijalektička misao je sve do danas ostala ne-dekonstruisana. Razlog tome je jednostavan: sama destrukcija (ili: slom) nije dekonstrukcija. Dijalektika je samo destruirana, poništena, eliminisana. U ritmu pseudo-umirujućeg, globalnog pozitivizma. U analitičkoj filozofiji se na mesto dijalektičke negacije postavilo strogo logički (analitički) vođeno mišljenje koje pre ili kasnije dijalektičku negaciju i protivurečnost ekskomunicira. U najboljem slučaju, zapadna (kontinentalna) filozofija je, takođe jednim prećutno-negirajućim aktom, dijalektičku negaciju, protivurečnost i totalizaciju zamenila izvesnim *mišljenjem razlike*. To je u jednom (srećnom?) istorijskom trenutku moglo da izgleda kao „olakšanje“ (Liotar). Samo ovo olakšanje je moralo biti kratkog daha. Pokazalo se da dijalektičke (jer kakve druge bi bile?) protivurečnosti nisu tek-tako podložne destrukciji, te da na njihovo mesto neće nikavim lakonskim i, zapravo, utopijskim gestom da smene razlike, već da će one (protivurečnosti) da se, takoreći, „dižu iz mrtvih“ i mehanizmom *povratka potisnutog* da iskrsavaju tamo gde se najmanje očekuju...

Pokazalo se da kraj svetsko-istorijskog, totalizujućeg, apokaliptičkog mišljenja i nije bio neki kraj, jer on nije mogao imati značenje kraja samih protivurelnosti, niti definitivnog potiskivanja onog negativnog u njima. A to nas, bez sumnje, vraća momentima negativne dijalektike, kao jednom starom i nerešenom hermeneutičkom problemu. Ako dekonstrukcija želi da ne samo u mišljenju nego i u stvarnosti rastvori zagrižene protivurečnosti u tolerantne razlike, onda je to moguće samo ako se ona, u instrumentalnoj ravni, posluži momentima negativne dijalektike.

## *Svetski mir*

Istorija je jasno pokazala da je puko egzorcizovanje dijaletičkog protivurečja daleko od toga da svet privede u luku mira. Uostalom, šta znači post-dijalektička sintagma *svetski mir*, u bilo kojoj od njenih varijanti? Da li je, već i na samom nivou intencije, takva Stvar uopšte zamisliva? Da li ona bilo kako postoji? Jer možda bi se pre moglo reći da ispod *svetskog mira*, u svim njegovim projekcijama

i zamislima, zapravo, besni neki drugi ili treći, latentni ili manifestni rat? Nisu li dijalektičke protivurečnosti, sukobi i antagonizmi podjednako vidni i u ovom svetu postmodernog "olakšanja" kao što su to bili i u svetu klasne borbe i emancipacije? Nije li, prema tome, svetski mir, u najboljem slučaju, lagana i postojana priprema za, recimo, Treći svetski rat koji bi se naravno, ipak, prilično razlikovao od prethodna dva? Neki liberalni teoretičari su smatrali da "divlji impuls" u istoriji može da se pacifikuje samo privilegovanjem pojma razmene, trgovine, tržišta... Danas nam globalizacija tzv. *slobodnog svetskog tržišta* deluje pre kao tiranija monopolske političke i ekonomske moći nego kao ravnopravnost u razmenskoj slobodi. Ova poslednja je, samo, ideološki izraz prikrivene neekvivalentne i, prema tome, nepravedne razmene koja se, na najširem međunarodnom ili globalnom planu, manifestuju kao trijumfalna imperijalna ekspanzija. Zato ovakvo širenje "slobodnog svetskog tržišta" predstavlja, pre bismo rekli, rat nastavljen drugim sredstvima nego ustanovu svetskog mira.

Nije li, prema tome, svetski mir, samo, ideološka priprema za (heraklitovsku) *pravdu=zavadu* u svetu? Da li mi i dalje živimo unutar *poopštenogpolemosa* koji se jednom vodi doslovnim, a drugi put simboličkim sredstvima? Konačno, svetski mir, kao i svaki mir, nužno je nekakav *pobednički* mir koji ozakonjuje izvestan geostrateški motivisani rat protiv rata ili nasilje protiv nasilja, dakle, sukob pravde/zavade protiv pravde/zavade? I nije li to, možda, poopštena klasna borba prikrivena borbom između različitih oblika slobodne razmene?

Bilo kako bilo, ovakav *mir* može da bude proizveden i učvršćen jedino izvesnim represivnim, brutalnim, tiranskim merama, dakle, jednim nikad do kraja izvojevanim, nikad dovršenim *pravednim* ratom, odnosno stalnom monopolskom pretnjom i njenim (u sudnjoj instanci ratnim) prisilama koje se temelje na ideološkom konceptu individualnih, razmenskih sloboda. U tom smislu bi globalni poredak kao poredak mira bio nešto iza čega se krije, ma koliko nametljiva, prisilna i opšteobavezujuća, ipak samo jedna osobena nadmoć, meta-pozicija sveobavezujuće moći, interesa, duga i pokornosti? Hart i Negi bi rekli – *Imperija*.

Iz svega ovoga sledi da regionalni ratovi koji u svetu još uvek postoje nisu najveća pretnja tzv. *svetskom miru*, već su pre cinična garancija njegove legitimnost, činjenica da bi bez njih i sam "mir" izgubio razlog postojanja, svoje polemocentričko usredištenje, svoju (ideološku) konfiguraciju moći. Aktuelna tendencija ka svetskom miru jeste imperijalna kategorija za koju moramo reći da je proizvedena kao borbeno-metafizička opozicija (ratu) i koja, takođe, proizvodi

druge metafizičke opozicije i druge ratove. U njoj još uvek na tradicionalan način *koincidiraju* logocentrizam i polemocentrizam. Drugim rečima, današnji svetski mir, kao simonim za razrešenje svih dijalektičkih protivurečnostisveta, samo je jedan radikalno militantan postav. On je obeležen latentnim ili manifestnim i, u svakom slučaju, kontraindikativnim padom u vlastitu suprotnost: razobručenu aktuelnost Trećeg svetskog rata. Ili, što se svodi na isto, to je globalna tendencija u svetu koja umesto apologije individualnih, ljudskih prava i sloboda, vrši totalitarno zatvaranja univerzuma moći i nadmoći.

# Dvostruka laž

*Unutrašnje i spoljašnje protivurečnosti*

Iskustvo nam govori da su protivurečnosti, generalno uzev, moguće, odnosno da njih u ljudskom mišljenju, govoru, pa i delovanju, ponašanju, često ima, i to na pretek! Međutim, logika kaže da nas protivurečnosti same po sebi, ako se ne osujete, ukinu, eliminišu ili reše/razreše, nužno uvlače u logiku privida ili logičke greške. Dakle, protivurečnosti mogu imati neku vrednost samo tamo gde je mišljenje u stanju da ih na neki način „prevlada". Zašto je to tako? Postoje, naime, dve ključna epistemološka razloga. Prvi glasi: mišljenje koje protivureči samome sebi ne može biti istinito. Dakle, ukoliko mišljenje, teorija, filozofija i nauka pretenduje na istinitost oni moraju da budu koherentni, a to znači da ne mogu biti u sebi protivurečni. Pa ako se u nekom mišljenju pojavljuju protivurečnosti, one moraju da budu odstranjene, ukinute, eliminisane da bi to mišljenje, s logičke tačke gledišta, *moglo* biti istinito.

Međutim, pored unutrašnjih prorivurečnosti (ili protivurečnosti *u* nekom mišljenju) imamo i tzv. spoljašnje protivurečnosti, gde onda postoje dva mišljenja (stava, tvrdnje) koja protivureče jedno drugom (ili se uzajamno poništavaju, poriču, negiraju). Logika veruje da od dva protivurečna mišljenja samo jedno može da bude istinito. Dakle, strogo uzev, spoljašnje protivurečnosti su logički nedopustive, baš kao i unutrašnje (ili: samoprotivurečnosti). Možda bi se moglo i reći: one su u logici dopustive samo kao nedopustive. Da neke (spoljašnje) protivurečnosti ne bi završile kao besmislice, one moraju biti *rešive*, a to znači da u njima u principu mora biti moguće da se pokaže koje od dva kontradiktorna mišljenja je lažno, a koje istinito. Ukratko, logička načela protivurečja i isključenja trećeg su uslovi bez kojih nema istine u mišljenju. Protivurečnosti u mišljenju su problem koji može da se reši (ukine, razreši) samo putem koherentnog

(neprotivurečnog, saglasnog) mišljenja. Zato se putem koherentnosti u mišljenju imperativno ozakonjuje logički stav koji glasi: *A nije ne-A.*

Međutim, u logici naravno postoji i stav isključenja trećeg koji glasi: A je ili A ili je ne-A; trećeg nema. U stvari, to je stav ne samo isključenja trećeg, nego i drugog, tako da imamo *ili* A *ili* ne-A; oni, naprosti, ne mogu ići zajedno. Dakle, nije moguće reći A je i A i u isti mah ne-A, ali moguće je reči: A je u stvari ne-A. Time se dopušta slučaj koji, bar naizgled, protivureči načelu identiteta: da A ne bude A nego ne-A. Da se, time, logička načela uvide u izvesnu nekonsekventnost? Naime, načelo protivurečja nam kaže A nije ne-A, a načelo isključenja drugog/trećeg nam kaže da je *moguće* to da A u stvari ne bude A nego ne-A. Kakva je to zabuna? Ipak, ta „zabuna" može lakoda se otkloni, ali ona nam je ovde zanimljiva zato što otkriva neke momente u prirodi logičkih načela. Pre svega, reč je o tome da se ta tri načela (identiteta, protivurečja i isključenja trećeg) pojavljuju u tri različite logičke ravni. Naime, načelo identiteta nam kaže da A je A važi samo ukoliko su ta dva A dati u istoj ravni: predmetnoj, pojmovnoj ili jezičkoj (označiteljskoj). Ako je jedno A reč ili pojam *pas*, a drugo životinja zvana *pas*, onda tu načelo identiteta ne važi. Reč ili pojam *pas* ne ujeda.

Ako sada pogledamo načelo isključenja trećeg, videćemo da nam ono kaže stvar koju načelo identiteta propušta da nam kaže. Naime, ono nam kaže da A je A ne važi u svim mogućim slučajevima, odnosno da ne važi onda kada dva A u datom stavu nisu dati u istoj ravni. Tada se ustanoviljuje moguća činjenica da je A, u stvari, ne-A. Međutim, to ne važi onda kada je reč o istoj – predmetnoj, pojmovnoj ili jezičkoj (označiteljskoj) – ravni. Dakle, u predmetnoj ravni, sve je ono što jeste; ali, kad se uzme u obzira epistemološka rava, onda se pokazuje da mnoge stvari nisu ono što se misli da jesu. Ukratko, biti i biti istina ne mora biti jedno te isto. Ako je *biti* na imperativan način istovetno sa sobom, *biti istina* je to samo na uslovan način. Ili: biti je nepogrešivo biti, a biti istina je pogrešivo, nastanjeno je mogućom greškom. Otuda sledi legitimnost načela isključenja trećeg: ono dopušta *mogućnost* da neko A, *epistemološki posmatrano*, bude u stvari ne-A, ali, takođe, ovim načelom se isključuje mogućnost nečega trećeg: A je A ili ne-A; trećeg nema, sem u slučaju da je reč o nekoj kunfuziji ili besmislu.

Videli smo, dakle, da načelo isključenja trečeg latentno protivureči načelu protivurečja, pošto dopušta mogućnost da A bude (i) ne-A, ta mogućnost se javlja u drugoj, a ne istoj ravni, dok načelo protivurečja i načelo identiteta insistiraju na istoj ravni. U stvari, ova dva načela su dogmatička: ona bez ikakvih dilema tvrde to što tvrdi. Nauprot tome, načelo isključenja trećeg polazi od upitnosti, a to znači od

epistemološke ravni: da li se za A može reći da je zaista A ili se mora reći da je ne-A? Ipak i ovo načelo sadrži u sebi jedan tvrdi, dogmatički ostatak: nešto od ta dva je sigurno, a trećeg naprosto nema.

### *Apstrahovati od protivurečja*

Stav koji glasi *A je ili A ili ne-A* ne kaže ništa *izričito*, ali zato tvidi da je jedno od ta dva privid, pričin, simulacija ili konačno laž, a da je u tom slučaju drugo – istina. Pa ako se negira privid, onda će se, narano, dobiti istina. Na ovom počiva izvorna, Zenonova dijalektika. Negacija prividnog A (koje je u stvari ne-A) uslov je *sine qua non* saznanja istine. Alternativa toj dijalektici je skroz-naskroz dogmatička: da se istina saznaje neposredno. U istoriji filozofije (ili: metafizike) je posredno dijalektičko dokazivanje istine postalo, takoreći, obavezujuće. Mnoge metafizičke građevine su nastale na tom fonu. Ali negacijom kao ustanovljenjem privida jednog od dva – *ili* A *ili* ne-A – neće se dobiti, bar ne nužno, istina, jer mi ne znamo unapred koje je od ta dva *zaista* privid. Negacija drugog (kao privida) je nužna, ali se njom samom ne može ustanoviti šta je privid, odnosno šta treba da se negira, A ili ne-A. U samoj dijalektici ne može se, dakle, naći uporište za verodostojnu deobu između istine i privida. Zato su se u filozofiji namnožile protivurečnosti koje se nisu rasplitale, već, pre bi se reklo, *zaplitale*. Sama logika nije mogla da rasplete ovakve protivurečnosti, jer ona ih je, putem načela isključenja drugog/trećeg, zapravo, sama i zaplitala.

Na tom fonu Kant je zasnovao svoju kritiku metafizike. On je tragao za poreklom nerazrešivih, neprohodnih protivurečnosti i došao do zaključka da je, za razliku od razuma, um taj koji se u mišljenju nužno (aporematski) zapliće u protivurečnosti. Eto zašto je on smatrao da je kritika čistog uma neophodna da bi se to uopšte i razumelo. Ali, pisac *Kritike čistog uma* je verovao da su ljudi osuđeni na protivurečnosti čistog mišljenja u istoj onoj meri u kojoj su osuđeni na sam um. Njegov zaključak je u izvesnom smislu bio: protivurečnosti su ono što naše mišljenje u isti mah ne može, ali i mora da prihvati. Drugim rečima, unutar umnog mišljenja protivurečnosti su nerazrešive, a opet, one se, kao takve, ne mogu ni ukinuti. Kant je takav paradoksalan život protivurečnosti u ljudskom umu nazvao *dijalektikom*. Dijalektika je u isti mah nužno obeležje ljudskog uma i njegova logika privida.

Ipak, iskustvo nam govori da ljudsko mišljenje često nema za cilj istinu. To onda u isti mah znači da ono nema imperativnu potrebu, da ne teži bezuslovno da

ukine ili razreši svoje unutrašnje i spoljašnje protivurečnosti. Drugim rečima, ljudsko mišljenje često, i prečesto, ne uvažava logiku kao uslov *sine qua non* istine. Najzad, u prilog logike ne govori i sama činjenica da mišljenje može da bude logično, odnosno koherentno ili neprotivurečno, a da, pritom, ne bude istinito, tj. da ne bude (sadržinski) saglasno sa istinom ili, što se svodi na isto, da *protivurečiistini*. U tom slučaju, logika i sama u svom zaključivanju nudi privid, pričin, simulaciju ili laž. Sa stanovišta istine, logički formalizam nam kaže: logika da, ali samo donekle.

Ipak, s normativne tačke gledišta privilegovani cilj mišljenja je istina. Ali, sa deskritivne tačke gledišta istina je daleko od privilegovanog cilja mišljenja. Štaviše, mišljenja su ponajčešće, tako nam bar iskustvo govori, nešto (sasvim) drugo od istine. Istini protivureče protivurečna mišljenja, zatim, mišljenja koja simuliraju, hine istinu i, najzad, lažna mišljenja. Nas u ovom trenutku zanimaju protivurečna mišljenja. Kakav je njihov status u iskutvu ljudskog mišljenja? Logika bi na to pitanje odgovorila dosta jednostavno: protivurečna mišljenja, ona čije protivurečnosti nisu ni ukinute ni razrešene, imaju u krajnjoj liniji status logičkih grešaka. Isto shvatanje deli i teorija, odnosno filozofija koja se rukovidi logičkom analizom mišljenja: protivurečnosti se moraju izbegavati. Tačka, to je sve.

Međutim, problemi iskrsavaju onog trenutka kada se sa normativne tačke gledišta pređe na deskriptivnu. Šta biva sa protivurečnostima koje se, u ljudskom iskustvu – *ne izbegavaju*? Šta biva sa protivurečnostima koje, faktički uzev, ne teže ukidanju ili razrešenju, već borave usidrene u dugogodišnjem ljudskom iskustvu, i uvek se iznova potvrđuju ili reprodukuju u tom iskustvu? Stvar se dodatno komplikuje kad znamo da se protivurečnosti i u najrazličitijim praksama ljudi pretvaraju u sukobe, borbe, antagonizme, pa čak i ratove. Filozofija koja se ograničava na logičku analizu mišljenja na pitanje o statusu takvih protivurečnosti ne može da da nikakav odgovor. Naime, nju taj status ne zanima, tako da ona malo šta od tih istorijskih, socijalnih, političkih i kulturnig protivurečnosti može da razume. Naravno, ona još uvek može da primeni svoju normativnu tačku gledišta na ovo deskriptivno stanje protivurečnosti u iskustvu ljudskog mišljenja i različitim praksama, ali rezultat bi, u tom slučaju, bio izuzetno *mršav*! Zaključak bi bio: tu gde imamo protivurečnosti – a njih imamo *svugde*, odnosno u svim sferama istorijskog i socijalnog života ljudi – njih treba ukloniti, od njih treba apstrahovati, optirajući samo za neprotivurečne istine.

## *Da li u svetu vlada logika nasilja?*

U jednom tekstu postavio sam pitanje: da li sve što mi znamo stoji u izvesnoj protivurečnosti ili razlici sa onim što jeste? Nisu li naša znanja samo puke simulacije onoga što jeste? Ova pitanja su neophodna. Ali, zašto su neophodna? Možda zato što mišljenje protivurečnosti i logika privida nužnu polaznu tačku imaju u živim ljudima, odnosno u mislećim i govornim subjektima, a ne u stvarima. Istina, protivurečnosti su u svetu koji su stvorili ljudi često opredmećene ili objektivirane. Ali, kako da se to shvati? Nije reč o tome da protivurečnosti u svetu imaju konstitutivno ontološko uporište. Dakle, nije reč o tome da one imaju (objektivno) obeležje samih stvari. One su u svetu u „najboljem" slučaju regulativna, običajna (uobičajena) pravila koja usmeravaju mišljenje i ponašanje ljudi. Dakle, one stvaraju samo privid, pričin, simulaciju objektivnih protivurečnosti. One su samo efekat govorne, jezičke interakcije subjekata.

Zato, kad se kaže da protivurečnosti postoje u svetu, time se, u stvari, misli na svet označiteljskih ljudskih odnosa, odnosno na svet koji se konstituiše počev od ljudskog govora, jezika, pisma i generalno uzev upisivanja tragova. Nema protivurečnosti bez traga. To može da se kaže i na sledeći način: protivurečnosti su nešto što se pojavljuje u rečima, između reči, onda kada jedna reč ostavlja trag na drugoj. Naravno, to je uprošćena slika, pošto *mnoge stvari govore*, a ne samo reči u užem smislu. Ipak, one govore na pomeren, metaforički, simbolički način. A budući da priroda nema reči, da nema sposobnost produkcije reči, onda u njoj nema protivurečnosti, sem u slučaju kada ljudi projektuju (poput nekog antropomorfizma) na nju izvesnu protivurečnost. Zato su tezu o dijalektici prirode mnogi teoretičari dijalektike s pravom kritikovali kao idealističku ili metafizičku konstrukciju koje u prirodi jednostavno – nema. Dijalektike ima – ako je uopšte ima – samo tamo gde su moguće žive protivurečnosti, a to je moguće u svetu *označiteljskih tragova* ili svetu čije kretanje je, implicitno ili eksplicitno, posredovano *tragovima* protivurečja.

Kako starija, tako i novija istorija je, s logičke tačke gledišta, skup protivurečnosti koje se rešavaju – ako se uopšte rešavaju – nasiljem. Istorijsko nasilje sugeriše pomisao da te protivurečnosti koje pružaju povod za nasilje ni ne mogu da se razreše drugačije nego putem nasilja. Sa stanovišta logike, alternativa bi bila da se protivurečnosti rešavaju postizanjem istine, tj. prihvatanjem onog stava za koji se, između dva protivurečna, ustanovi da je istinit. Ali, naravno, mi znamo da istina sa istorijskim nasiljem nema nikave veze, bar ne dok je to nasilje u

toku. Na kraju, kad se putem nasilja ustanovi pobednik, onda „istina“ definitivno iskrsava da bi ulepšala sliku istorijskog događanja...

Postoje shvatanja po kojima je istorijski život ljudi uvek podložan protivurečnostima i nasilju. Takvo je, recimo, staro shvatanje o politici kao protivurečnosti ili diferencijaciji između prijatelja i neprijatelja. U tom kontekstu velike istorijske protivurečnosti se najčešće profilišu kao ratovi, ali za njih je moguće reči i da su, recimo, politički sukobi, odnosno da su rat nastavljen drugim, a onda čak i ne samo političkim sredstvima. Takođe postoje i shvatanja o glavnim i sporednim protivurečnostima u istoriji. Takvo je shvatanje o istorijskom materijalizmu. Ono generalno uzev bazične protivurečnosti u istoriji vidi kao protivurečnosti materijalnog života. Među tim protivurečnostima u sudnjoj (= revolucionarnoj) instanci odlučujuću ulogu ima protivurečnost između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa. Sve druge protivurečnosti stoje, na bliži ili udaljeniji način, u funkciji ove ključne.

Najzad, postoji i takvo shvatanje o istorijski privilegovanim protivurečnostima koje proizlazi iz etnonacionalističkog i šovinističkog stanovišta. U njemu je reč o životno-neophodnom sukobu sa „susedima“. Takvo shvatanje se, navodno, opravdava argumentom po kome „predstava o nultom nivou konflikta među narodima i državama u kome, kao apsolutnoj ostvarenosti, ne bi više bilo nikakvih sukoba, ali takođe i nikakvog procesa, u kome bi nas čekalo ništavilo, označava stanje ne-života, stanje smrti...“ Dakle, stanje života ili ne-smrti je samo i samo stanje sukoba među narodima i državama, gde se onda protivurečnosti razrešavaju (ili: perpetuiraju?) putem živahnog nasilja.

Da li su u politici moguće tehnike savladavanja protivurečnosti, diferencijacije ili sukoba između prijatelja i neprijatelja? Da li politika danas može da se pacifikuje, odnosno privede civilizovanom saživotu suseda, gde onda naravno i dalje ima sporova, ali se oni rešavaju mirnim putem, tj. putem pregovora? Nije li danas ipak moguća politika koja ne završava nužno u onim protivurečnostima koje imperativno traže razrešenje putem agresije, antagonizma i rata? Nije li pored zadrtosti u politici moguće i ono *moguće* koje se artikuliše putem pregovora i kompromisa?

Takav odnos prema protivurečnostima može se nazvati *dekonstruktivnim*. U knjizi *Mi pa mi* ja sam tvrdio da se danas stare istorijske protivurečnosti „koje su bile isključive (ili: povod za polemos) *rastvaraju* (putem dijaloga, pregovaranja, komunikacije, trgovine, uvažavanja moralnih naloga i ljudskih prava) *u razlike* koje bivaju (koliko-toliko) trpeljive, tolerantne, pošto ne pretenduju na

neprikosnovenu Istinu. Tako se formirala situacija ideološke i političke višeglasnosti u kojoj se neprijatelj konačno 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" (*Mi pa mi*, 177).

Kako protivurečnosti mogu da *postanu* razlike? Da li je to uopšte moguće ukoliko su one, upravo kao protivurečnosti, nerešive/nerazrešive? Nasilnim putem ili destrukcijom to, naravno, nije moguće. I ovde treba naglasiti: *dekonstrukcija nije destrukcija*. Jer dekonstrukcija je intervencija u pravcu rastvaranja nasilja i protivurečnosti u razlike. Ali, kako je to uopšte moguće? Pretpostavka je sledeća: rastvaranje protivurečnosti u razlike moguće je samo *ukoliko su protivurečnosti već razlike*. A one to u suštini uvek i jesu.

## *Bezgrešno začeće apsoluta*

Hegel je smatrao da su protivurečnosi najpre bile razlike, tako da nije problem bio kako protivurečnosti rastvoriti u razlike, već kako razlike istanoviti kao protivurečnosti. U drugoj knjizi *Nauke logike* Hegel govori o tri ključne refleksivne odredbe, o identitetu, razlici i protivurečnosti. U ovoj trijadi, poslednja stavka spaja, sintetizuje prethodne dve. Ali identitet i razlika da bi se uopšte i ustanovili kao porotivurečnost moraju da budu već „protivurečnost *po sebi*". Drugim rečima, identiteti i razlike su latentne protivurečnosti. Međutim, sve protivurečnosti se ipak, kod Hegela, razrešavaju u onome što on naziva apslutni identitet: „sâmo apsolutno jeste apsolutni identitet; to je njegova odredba pošto je u njemu ukinuta sva raznolikost po sebi bivstvujućeg sveta i pojavnog sveta, ili unutrašnjeg i spoljašnjeg totaliteta" (Hegel: *Nauka logike*, 2; Bgd. 1977, prevod Nikola Popović, str. 143. Str. Odeljak: *Izlaganje apsolutnog*). Štaviše dodaje Hegel: u samom apsolutnom nema nikakvog bivanja, jer ono nije biće...

U tu Hegelovu priču niko nije poverovao. Ipak, među dijalektičarima, počev od onih materijalističkog opredeljenja, Hegel je bio veoma popularan, samo, naravno, ukoliko se njegova dijalektika čita upravo kao lišena apsolutnog identiteta, dakle, na ne-hegelovski, matrijalistički način. Naravno, bile su moguće i drugačije reinterpretacije hegelijanske dijalektike, ali u njima nije bilo mesta za apsolutni identitet. Nas u ovom trenutku interesuje onaj momenat hegelovske dijalektike u kojem se razlike na nužan način ustanovljuju kao protivurečnosti. Imajući u vidu trijadu – identitet, razlika i protivurečnost – polazna tačka je

identitet. Ali razlika nastupa kao nešto čiji domašaj u refleksiji nije (više) ograničen nikavim identitetom.

U isti mah, Hegel na svoj, spekulativni način zastupao tezu po kojoj je sve različito, ne samo sa drugim nego i u sebi. Tako on kaže: „Sve stvari su različite, ili: Ne postoje dve stvari koje su jedna sa drugom jednake. Taj stav je u stvari suprotan stavu identiteta, jer on iskazuje: *A* je nešto različito, dakle *A* je takođe ne *A*; ili *A* je nejednako jednom drugom, na taj način ono nije *A* uopšte, već je naprotiv jedno određeno *A*. Na mesto A u identičnom stavu može da se postavi svaki drugi suptrat, ali A kao nejednako ne može više da se zameni svakim drugim. Doduše, ono navodno nije različito od *sebe*, već samo od *drugoga*; ali ta različitost je njegova vlastita odredba. Kao identično sa sobom, *A* jeste ono neodređeno; ali, kao određeno ono je suprotnost toga; ono nema više u sebi samo identitet sa sobom, već takođe jednu negaciju, prema tome jednu različnost samoga sebe od sebe“ (*Nauka logike*, 2; str. 38). Umesto da ovu spekulativnu misao rasčinjavamo ili razvijamo dalje, mi ćemo, ovde, poći od pitanja: da li različitost u sebi od sebe (u A od A) predstavlja nužno izvesnu negaciju? Ukoliko je razlika negacija (ili: antiteza) ona je onda nešto suprotno od identiteta (ili: teze). Ali, već time što razlika smešta u antitetički prostor hegelijanske dijalektike ona je sudbinski predodređena za sintezu koja je na ovom nivou, po Hegeli, obeležena protivurečjem. Pa ako se Hegelova dijalektika finalizuje u apsolutnom identitetu, onda trijada *identitet*, *razlika* i *protivurečnost* uspostavlja, u izvesnom smislu, prolaznu fazu na putu ka onom aposlutnom. Drugim rečima, protivurečnost kao (refleksivna) sinteza identiteta i razlike u stvari je ponovno uspostavljanje, renoviranje, reelaboriranje identiteta, samo sada na jednom višem, bogatijem stupnju. Dakle, Hegelova dijalektika je, i pored ekskurzije u pravcu nečeg drugog, ipak na kraju finalizovana kao logika, logos, logocentrički diskurs identiteta. Gde god da se pojavi ono drugo, ono se pojavljuje kao drugobivstvo istog. I same protivurečnosti su, dakle, drugobivstvo istog. Hegelova dijalektika je, dakle, savršeno lukavstvo uma, lukavstvo kojim se um lišava (kantovske) logike privida i privodi bezgrešnom začeću apsoluta.

Čini se kao da je to ukleto obeležje dijalektike, da nas uvek nekako vraća represivnoj logici istog. Nije li to, takođe, razlog što je, negde na kraju XX veka, konačno izgubljeno poverenje u totalizujuću moć marksistički shvaćene svetskoistorijske emancipacije? Nema te odgođene, u budućnosti, velike sinteze, komunizma, koja je u stanju da razreši sve protivurečnosti sveta, ma koliko one bile nasilne i nerešive. Pritom, ne treba se nadati ni da je takva utopijska sinteza

moguća sada i ovde, recimo, kao globalizujući hod razmenske „emancipacije“, na „slobodnom“ svetskom tržištu. Pa ipak, ostaje nada da, ako već nasilje protivurečja ne može da se razreši nikakvim sintetičkim naporom, ono može da se razreši počev od intervencije koja cilja na povratak od protivurečja ka razlici. A takav povratak ili rastvaranje protivurečnosti u razlike, videli smo, moguće je samo *ukoliko su protivurečnosti već razlike*. Međutim, savremena filozofija, s izuzetkom one koja se opredeljuje za *mišljenje razlike*, ne teži rastvaranju protivurečnosti u razlike, već zastupa stanovište uklanjanja, eliminacije protivurečja, s tim što to uklanjanje nije hegelijansko sintetičko prevladavanje protivurečja, već je pokušaj predhegelijanske, dogmatičke rehabilitacije dobro selektovanih, ne-holističkih, fragmentarnih identiteta. To je danas, takoreći, svudprutno stanje u filozofiji.

### *Logičko izvinjenje*

Nekada, u prošlosti, filozofi su verovali da sve što *jeste* u broju i vrsti mora bezuslovno da bude istovetno sa sobom. Zato je i zbir svega što *jeste* motao biti istovetan sa sobom, kao i svaka stvar pojedinačno. Međutim, kasnije se to celosno, holističko verovanje odbacilo, pre svega po principu *neistovetnosti* onoga što se pojavljuje u opštostima. I to tako traje sve do danas. Ukratko, prihvata se pravilo koje nam kaže: neke stvari su istovetne sa sobom, a neke druge to nisu. Recimo: jedna jabuka je istovetna sa sobom, ali dve nisu, mada njima može da se *pripiše* istovetnost (= pripadaju vrsti *jabuka*). To da je jedan, pojedinačni entitet u istom trenutku istovetan sa sobom predstavlja nepobitnu dogmu savremen filozofije. Izuzetak čini samo ona (post) filozofija koja se deklariše kao *mišljenje razlike*. Po njoj ništa nije, u strogom smislu, istovetno sa sobom. Pa ako je svet haos neistovetnog, onda u njemu *nema* istih stvari (*u množini*), ali ni iste stvari (*u jednini*). Međutim, u svetu u kojem živimo najnormalinija je pojava ljudi koji imaju sposobnost da stvarima *pripišu* – istovetnost, identitet. A opet, svet je i dalje haos neidentičnog! Ako se stvarima u njemu može *pripisati* istovetnost, to ne znači da su one iste po sebi i za sebe. Pripisati nije isto što i biti. Pripisivanje istog uvek apstrahuje od razlika. Dakle, naivno je verovati da, ukoliko je nečemu moguće pripisivanje istovetnosti, iz toga onda sledi da to i *jeste* istovetno. Da li je moguće pripisati takav identitet koji bi, onda bio/postao neposredno svojstvo onoga što jeste, nekog entiteta?

Sada vidimo, ako neko želi da zdravorazumski ili filozofski porekne tvrdnju da je u svetu sve različito u sebi od sebe i od drugog, onda on mora da afirmiše

tezu da postoje bar dve stvari koje su međusobno potpuno istovetne. Ipak, posledice tog postupka bi bile metafizički dalekosežne. A to je ono što, u svoj dogmatičkoj revnosti, savremeni filozof često previđa. Naime, tim postupkom se otvara breša: u svetu bi bilo moguće *postojanje* izvesnih opštosti (klasični filozofi bi rekli: univerzalija).

To što su mnogi filozofi *univerzalije* videli kao idealne konstrukte nije nimalo čudno, jer apsolutna istovetnost dve stvari i jeste jedino moguća kao idealna, odnosno tamo gde stvarnog (= materijalnog) prostora i vremena i stvarnih entiteta više, naprosto – nema. Ideja idealne istosti je primenljiva na realni svet samo pod uslovom da se od razlika, iz ovih ili onih razloga, može apstrahovati. Ipak, ostaje činjenica da idealno isti objekti nisu objekti u prostori i vremenu nego samo, eventualno, u idealnoj zamisli ili idelanoj konstrukciji prostora/vremena.

Ali i teza o realnom prostoru-vremenu u kojem nema dve iste stvari nije benigna. Ona je prilično obavezujuća. Naime, i onima koji su poricali i koji su afirmisali univerzalije nije padalo na pamet da ospore istovetnost sa sobom pojedinačnih stvari. Ali, zašto bi, u rečenom kontekstu, bile *nemoguće* dve iste stvari, a nasuprot tome bila *moguća* jedna (Hegel bi rekao određena) svar koja je istovetna sa sobom? Zašto je načelo A = A ako se shvati kao istovetnost jedne stvari sa sobom moguće, ali ne i ako se shvati kao istovetnost (ili: jednakost) dve stvari? Nije li smislenija teza po kojoj se pojedinačne stvari u vremenu ponavljaju sa razlikama, te, tako, nikad nisu sasvim istovetne sa sobom? Pa ako bi neko (recimo: Aristotel) tvrdio da je u istom vremenu moguća istovetnost sa sobom jedne stvari, onda bi odgovor na to bio: nema istog vremena.

Ako uvažimo ovaj način razmišljanja, onda otuda sledi da je načelo identiteta samo jedan idealni konstrukt koji se pripisuje (haotičnoj) stvarnosti, iako u stvarnom prostoru-vremenu ništa nije u apsolutnom smislu istovetno sa sobom. Sve je različito, ali ne samo od drugog, već i u sebi od sebe. Zato je načelo identiteta ipak moguće pripisati, iz puno praktičnih razloga, stvarima (entitetima) u prostoru i vremenu, ali samo pod uslovom da se pritom (prećutno) *apstrahuje* od njihovih razlika u-sebi-sa-sobom koje svaki entitet nosi u sebi. Naravno da to apstrahovanje mora da ima svoju cenu. Najzad, već u samoj formulaciji identiteta kao *istovetnosti sa sobom* na delu je izvestan rad razlike.

Mišljenje koje se drži načela identiteta uvek teži da identifikuje nešto. Zato je, uostalom, i moguća formulacija tog načela: svako A je ono što jeste (a ne nešto drugo). Ali, ako se svaka stvar u vremenu i prostoru razlikuje od toga kako mi nju identifikujemo, odnosno od identiteta koji joj pripisujemo, onda bi, iz toga, za

mišljenje sledio stav da ni jedna stvar, strogo uzev, nije istovetna onome što mislimo da ona jeste. Stav *A je A* uvek tvrdi da nešto (predmetno) *jeste*, bilo u mišljenju bilo u stvarnosti. Drugim rečima, ta formula, koja se mišljenju nameće kao zakon, tvrdi *samo* da nešto jeste takvo kakvo jeste. Pa ipak taj zakon je u sudnjoj instanci – pogrešan.

Jer, ono što jeste (svekoliki entiteti) u prostoru i vremenu nužno se *razlikuje* od toga kako ga mi identifikujemo, odnosno razlikuju se od identiteta koji mu se pripisuje. Ukratko, svaki identitet podrazumeva izvesno *apstrahovanje od* razlika. U stvari, *apstrahovanjeod* razlika je to po čemu identitet jeste identitet. Iz toga dalje sledi da razlika prethodi identitetu i zatim da je naše (logički konsekventno) mišljenje uvek na neki način apstraktno, da ne dopire u apsolutnom smislu do stvarnosti. Pre ili kasnije se pokazuje da ono nužno *promašuje* stvarnost. Ili, što se svodi na isto: stvarnost ima tu osobinu da uvek »ukleto« izmiče svim našim logičkim i epistemičkim konstrukcijama projektovanim na nju. Mi od nje možemo da zahvatimo samo deo i to, reklo bi se, manje značajan deo! Jer naznačajniji deo je onaj koji ne zahvatamo. Odnosno: najznačajnije je uvek nešto drugo, ono heterotopijsko do čega nikada ne dopiremo do kraja. I čemu je možda bliža umetnost, poezija i književnost nego filozofija i nauka!

No, to nas, sada, vraća problemu: da li je uopšte opravdan govor o identitetu kao (referencijalnom) obeležju nekog entiteta datom u stvarnosti? Da li je on opravdan, ako uvek moramo da se, takoreći, izvinjavamo: to i nije identitet u pravom, striktnom smislu te reći, on će tek biti otkriven!? U svom formalizmu logika, ipak, na privilegovani način teži istini, samo pitanje koliko istina zaista ide uz logiku i njen formalizam. Šta ako istina u stvari protivureči logici shvaćenoj kao uslov *sine qua non* istine? U tom slučaju, logika, pa onda i filozofija koja se u svojim istraživanjima rukovodi logikom kao vrhovnim principom, morala bi stalno da nudi izvinjenja *istini* što nikako ne dopire do njene srži. Naravno, to je paradoks logike identiteta, koja ne dopire do svog punog zadovoljenja. Da li se taj paradoks može rešiti tezom o pluralističkom, viseglasnom ustrojstvu samog identiteta koji se pripisuje stvarnosti? To bi podrazumevalo činjenicu da i sam identitet može da poseduje više glasova, da može da bude višeglasan i možda, paradoksalno, utemeljen na načelu neidentičnog!

*Višeglasni identiteti*

Ne samo: identiteti (u množini) su višeglasni, nego i: sam identitet (u jednini) je višeglasan. To Niče u *Sumraku idola*komentariše na njemu svojstven način: „'Svaka je istina jednostruka'. – Nije li to laž dvostruka?" Već zato što su kao pojedninačni, entiteti podložni ponavljanju kojim komanduje razlika, oni su – višeglasni, tj. *nisu jednostruki*.

Gde se danas može naći prostor/mesto za taj osobeni govor koji bi zajedno sa drugim takvim govorom/govorima formirao *smisleno* (da li je ta reč dobra?) višeglasje? Da li je uopšte moguće smisleno-višeglasno pripisivanje identiteta? Ili je to samo navodno-smislena – vavilonska pometnja? Da li se može reći da je smisleno višeglasje, u stvari, prostor tzv. *komunikacije*: opštenja, saopštavanja, poopštavanja? Ili između višeglasja i komunikacije nužno postoji nešto nalik na nepremostivi jaz? Čini se da u svom heterogenom statusu, višeglasje nižno ide protiv opštenja, protiv poopštavajuće razmene heterogenih glasova koje nosi u sebi. Pitanje je: da li, u svojoj nesvodivosti na drugo, singularni identitet nužno ide protiv svake opštosti, opštine, zajednice ili koordinisane, regulama uokvirene komunikacije ljudi? Ta pitanja nas, konačno, dovode pred ono odlučujuće: da li je osobenost, ukoliko govori i ukoliko se ustanovljuje kao višeglasje, u stvari jedna pozicija mnoštva idioma koji ne komuniciraju sasvim dobro među sobom i koji su neprevodivi jedan na drugi. Odnosno, koji su – govor gluvih?

Onda bi radikalno shvaćeni idiom bio, zapravo, konstitutivni element/momenat višeglasja, dakle glas čijim smislom komanduje ono singularno u njemu i koji je, zapravo, svojevrsna *ideoglosija* (govor koji je do te mere nerazumljiv da stvara utisak stranog govora/jezika) i možda, čak, *idiosinkrazija*, ne samo u smislu osobenog načina izražavanja nego, u isti mah, i izražavanja netrpeljivosti, nenaklonosti ili, čak, antipatije! Očigledno, ovde vidimo problem koji nužno obeležava govor radikalnog mnoštva i koji je dvostruk: najpre, to je problem neprevodivosti ili, bar, ograničene prevodivosti idioma; zatim, to je i problem mogućeg sukoba unutar višeglasja, jer ko garantuje da se idiomatski diskursi neće sukobiti, da neće zakoračiti u dijalektiku ili da neće podleći prirodnom stanju, stanju rata sviju protiv svih?

Taj problem se postavlja i pred modernost. Ona ga je na više različitih načina rešavala i instrument rešenja je uvek bio neki projekt, dijalektički ili ne, u kojem se višeglasnost homogenizuje, podvrgava skraćivanju, oduzimanju ili, u

najboljem slučaju, stavljanju u rezervu. Potrebno je da višeglasje dopusti da na nekoj višoj instanci bude delegirano jednim govorom koji ga sa-opštava i po-opštava. Ipak istorija je jasno u više navrata pokazala da svaki pokušaj (politički ili ne) da se višeglasnost kontroliše, kako bi se sprečilo u njoj gomilanje nepoželjnih protivurečja, u stvari, završavao u kontraindikacijama. A te kntraindikacije su date na raznolike načine: tako što se u višeglasju, umesto pacifikacije, upravo intenziviraju protivurečnosti, tako što se glasovi zaoštreno grupišu na protivurečnim polovima, tako što unisonost (jednoumnost) privremeno i samo iluzorno pobeđuje, tako što se u njoj uzalud (bezuspešno) ustanovljuje pokušaj (autoritarnog, terorističkog, totalitarnog) ukidanja višeglasja... i tome slično. Naravno, svako potiskivanje višeglasja je, nužno, i potiskivanje singularnosti i na njoj uspostavljene mnoštvenosti. Ujednačavanje, poravnanje, svođenje, poistovećenje, uravnilovka, homogenizacija, dominacija, hegemonija, monolitizam, jedinstvo, pleme, srodnost, svojta, palanka – to su samo neki izrazu koji mogu da preuzmu na sebe tešku funkciju učvršćivanja onoga što preostaje ili što se dobija kada se singularnost i mnoštvo radikalno ugroze ili potisnu. Pa ako se višeglasje ne da sa-opštiti i po-opštiti, njega, ipak, ne traba svoditi na apsolutnu neposrednost. Singularitet, shvaćen kao životna neposrednost, kao sam život, nije *neposredni* garant sopstvene autentičnosti: izvornosti, originalnosti, legitimnosti...

### *Šav/prošivak nečeg i ničeg*

Deridina dekonstrukcija istorijski date, pre svega filozofske diskurse posmatra kao svojevrsnu modu u oblačenju, odnosno kao pravu reviju metafizičkih modela... Ipak, ona te modele nikad ne uzima kao takve, u njihovom „identitetu“. Naime, cilj dekonstrukcije nije da rečene modele na najbolji, dakle, hermeneutički način prikaže kao uzore jednog vremena ili kao objektivno date. Takođe, njen cilj nije ni da te modele protumači bolje nego što ih je sam tvorac tumačio. I ponajmanje joj je cilj da akademski ili nekako drugačije razvije, sažme ili razloži ključne teze koje se u tim revijalnim metafizičkim modelima zastupaju. Sve to dakle nije *cilj*, ali kad se već upotrebi reč *cilj*, onda se time, svakako, ne misli na *sredstvo*! Sve što smo ovde rekli da nije cilj, može, međutim, da bude sredstvo. Samo, šta je onda „pravi“ cilj dekonstruktivnog pristupa identitarnoj filozofskoj/metafizičkoj strategiji? Ako već njen cilj nije da rečene modele i modne »krikove« prikaže *kao takve*, onda je možda njen cilj da ih prikaže *kao druge* ili u njihovom heterološkom potencijalu? U tom slučaju, odnos između *kao takvog* i

*kao drugog* nužno je vezan odnos, da bi zatim, kroz dekonstrukciju, možda bio i razvezan. U svakom slučaju, tu imamo odnos između sredstva i cilja. A sam uvid u filozofski diskurs *kao takav* potreban je da bi se u njemu raskrilio ili razastro prostor/vreme tog *drugog*.

Prema tome, dekonstrukcija teži da metafizičke modele, ali i samu sablast, duh metafizike gde god da se ona manifestuje, konceptualno premeri, razdelotvori, preokrene, pa ako treba i raspara, raščini po njenim vlastitim šavovima, kako bi se videlo od čega je ona iznutra sazdana, kako je skrojena, šta je to što spaja njene elemente, odnose, strukture... Ukratko: da bi se rasvetlio logocentrički sklop ili usredištenje njenih identiteta. U nekim svojim tekstovima Derida koketira sa srodnošću, u francuskom jeziku, između reči *šav* (*surjet*) i *subjekt* (*sujet*), tako da, onda, unutar sintagme *povratak šavu* (*retour au jurjet*), sugeriše ideju da je povratak subjektu ekvivalentan ovom prvom povratku i da, prema tome, u odsustvu logocentričkih modnih iluzija, subjekt, u stvari, nije ništa drugo do "krojač" vlastite aksiološke sudbine... Pri tom, naravno, subjekt je dugo bio i epicentar moderne, transcendentalne (refleksivne) filozofije. On je bio žarište svih totalizujućih iluzija, ali i mesto razuveravanja, razgradnje tih iluzija.

Ako je dekonstrukcija u stvari misao drugog ili misaono otkrivanje, pronalaženje drugog u istom, u raspoloživim semantičkim identitetima, onda iz toga sledi da bi bilo krajnje neobično ukoliko bi se tvrdilo da i sama dekonstrukcija ima svoj identitet. Ne, ona, naprosto, nema nikakav identitet, sem ako nećemo da u samom tom *odsustvu* otkrijemo nekakav identitet. Pa ako u tome nekako i uspemo, onda se, već time, reafirmiše ideja povratka subjektu/šavu. Jer, subjekt jeste ta istovetnost-sa-sobom koja izmiče sebi, svom ipseitetu, svojoj nigdini. Subjekt je mesto-ne-mesta, mesto pukotine u biću, u jeziku, u tekstu. Kad jedno ja kaže ja, već ga kaže neko drugi... Napisano ja nije moje ja i, strogo uzev, nije ni njegovo ja. Čije je ono ja? Jedini mogući, radikalno dekonstruktivni odgovor glasi: ničije. Nešto mora prvo da bude ničije da bi, zatim, moglo da bude i nečije, recimo: moje. Odnosno: subjekt mora da bude niko i ništa da bi, zatim, moga da bude neko ili nešto. U stvari, on može da bude samo taj šav (ili prošivak) između ničeg i nečeg.

I eto, kao što taj šav/prošivak nečeg i ničeg, istog i drugog ne može da ima čvrst, postojani identitet, isto tako ga nema ni sama dekonstrukcija. Drugim rečima, njena istovetnost-sa-sobom ili, ako hoćete, njeno metafizičko ustrojstvo, jednostavno – ne postoji. Dekonstrukcija je ciljno upućena na razdelotvorenje logocentričkih identiteta, a ne na njihovo konstruisanje u sebi ili izvan sebe. Međutim, njena instrumentalna polazna tačka je nužno jezik kojim govorimo, i

onaj kojim govore filozofi, a to je bez sumnje jezik koji je nesvesno strukturiran kao logocentrička žudnja za semantičkim identitetima, njihovom čvrstinom ili postojanošću. Zato je jedino putem jezika instrumentalno moguće prići dekonstrukciji. Prema tome, upad u samu poziciju dekonstrukcije nije moć *ex nihilo*, već samo iz pozicije razno-raznih jezika, uključujući tu i one specijalne, koji su svi od reda ophrvani logcentričkim radom identifikacija, te zato trpe na sebi *tragove* raznovrsnih metafizičkih učinaka.

Pre pojave dekonstrukcije u njenom promišljenom obliku, kod Deride i Deleza, bio je moguć njen spontani rad u filozofiji. U tom obliku dekonstrukcija još nije zauzimala mesto-ne-mesta, heterotopije, stanovišta drugog ili, kako se to često kaže, mišljenja razlike. U izvesnom smislu, Derida je mogao da tvrdi (a to je često i činio) da je u istoriji zapadne metafizike dekonstrukcija spontano prisutna u tekstovima mnogih filozofa i naročito onda kada su se oni kritički obračunavali sa svojim prethodnicima. Ta razgradnja, raščinjavanje raznih pozicija bilo je dekonstruktivna faza koja je međutim omogućavala ustanovljenje neke druge metafizičke pozicije. U istoriji metafizike uvek je postojala težnja da se, posle faze raščinjavanja prethodnih metafizičkih postava, uspostavi jedan novi red, sistem, neprikosnovena instanca, odnosno da se metafizika iznova uspostavi kao čvrsta hijerarhija vrednosti i kao misaoni dokaz hegemonije identiteta. Naravno, to je, po pravilu, značilo samo da dekonstruktivni rad nije izveden do kraja. A ipak, mi danas znamo: u mogućoj intervenciji dekonstrukcije kraja, zapravo, ni nema, jer ona je svojevrsno dodirivanje nemogućeg.

Neko bi sada mogao da upita: čemu dekonstruktivna intervencija ako je to, zapravo, Sizifov posao? U tom kontekstu, moglo bi i da se kaže: ima smisla samo prosto i jednostavno – nezalaganje, neintervenisanje*;* dakle, čak ni zalaganje za obradu vlastite baštice ne bi imalo smisla, kao što ga, najzad, ni angažovanje za neangažovanje nema. U tom bi slučaju najveća životna mudrost bila: pustiti da trava raste onako kako joj se dopada da raste. Ali, naravno, problem sa travom je u tome što u njoj bez iznimke raste i korov.

# Potceniti i preceniti postojeće

*Vlast prošlog nad sadašnjim*

U aksiloškoj proceni postojećeg moguće su dva krajnja pristupa: potcenjivanje i precenjivanje. Te dve krajnosti podjednako obeležavaju ne samo procenjivanje postojećeg nego i procenjivanje moguće negacije postojećeg. Ako Marks u *Kapitalu* s pravom insistira na negativno-razumevajućem aspektu dijalektike vis-à-vis postojećeg koje je usidreno u soptvenom „mistifikovanom obliku", u kojem se „glorifikuje postojeće stanje", onda on ipak ne propušta priliku da nagovesti da je i negativno-kritičko razumevanje čvrstim sponama vezano uz postojeće, da je negacija moguća tek počev od pozitivnog razumevanja postojećeg. Samo potcenjivanje pozitivnog razumevanja postojećeg bilo bi, ujedno, potcenjivanje onoga što je u postojećem vlast prošlog. Zato se svaka *prebrza* negacija postojećeg, koju obeležava odsustvo pozitivnog razumevanja, ne svodi nužno na puku grešku u mišljenju, već poprima odlik ideološki greške i okolišnim putem postaje legitimacija vlasti prošlog, etabliranog, pozitivno postojećeg. Tako se, u stvari, od negacije stvarnosti neprimetno prelazi na njenu stabilizaciju i ideološko-političko precenjivanje ili, čak, fetišizovanje. Naravno, u ravni intencije i motivacije, ovo ideološko iskrivljenje „dobrih namera" ne mora da bude uopšte vidljivo. Ali, mi znamo da je slepilo konstitutivni momenat svake ideologičnosti i ono (slepilo) je podjednako prisutno kako u precenjivanju, tako i u potcenjivanju bilo prošlog, bilo budućeg, bilo pozitivnog, bilo negativnog.

Marks je *precenjivanje* vlasti prošlog nad sadašnjim i budućim, i naročito u obliku precenjivanja vlasti kapitala nad radom, shvatao nužnom ideološkom komponentom „građanskog društva". On je tu ideologiju precenjivanja otkrivao, u svojim istraživanjima, ponajpre u tzv. *ekonomskom fetišizmu*, pojavi u kojoj reč *ekonomsko* podjednako označava i realni odnos i način predstavljanja. Ali, nasuprot precenjivanju prošlosti pisac *Kapitala* je smatrao da je podjednako opasno precenjivanje budućeg, i posebno, ono precenjivanje koje utopijski nadleće

stvarnost ne vodeći računa o nužnim procesima u realnosti. Dakle, Marks polazi od toga da postojeće mora da se razume počev od negacije, a negaciju počev od postojećeg. I takvo razumevanje je, onda, to što Marks naziva *dijalektikom*. Po njemu, tek u ključu ove dijalektike moguće je da se teorijski i kritički legitimno priča o *negaciji postojećeg*.

Nas sada interesuje kako konkretno, u Marksovim tekstovima, izgleda taj legitimni spoj postojećeg i njegove negacije, odnosno spoj prošlog i budućeg, u kojem (spoju) nemamo ni ideološko precenjivanja ni potcenjivanje nekog od tih momenata.

Pođimo, najpre, od ekonomskog fetišizma. Šta je pod time podrazumevao Marks? Naravno, ekonomski fetišizam treba shvatiti kao oblik vulgarnog ideološkog legitimisanja kapitalističkog načina proizvodnje u dobu liberalnog kapitalizma. Nasuprot vulgarnim ekonomistima, Marks postavlja političke ekonomiste koji teže da „shvate unutrašnju povezanost“ ekonomskih odnosa koje izučavaju. Vulgarni ekonomisti teže samo da reprodukuju predstave, motive i predrasude nosilaca vladajućeg oblika proizvodnje. Ali te predstave su, već, „izokrenuti oblik u kome se izražava stvarna izokrenutost“ ili stvarni fetišizam u robnom i kapitalskom načinu proizvodnje. Vulgarni ekonomisti samo precenjuju ono već po sebi primitivno i ideološki iskrivljeno viđenje ekonomskih odnosa koje imaju kapitalisti. Zato oni fetišizovanim odnosima u stvarnosti apologetski dodaju i vlastiti ekonomski fetišizam, tj. „bornirano i pedantsko istraživanje vulgarnih predstava koje se nužno rađaju u nosiocima ovog načina proizvodnje“ (pogledati: K. Marks: *Teorije o višku vrednosti*, III, str. 454). Bez obzira na moguću rafiniranost legitimacijskih procedura koje posedujemo danas, ovaj odnos dvostruke izokrenutosti i dalje je ostao isti!

Ali, šta znači *shvatiti unutrašnju povezanost* ekonomskih odnosa? Da li je to dovoljno? I ako je dovoljno za šta je dovoljno? Marks nije politički ekonomista, već kritičar političke ekononije. Zato njemu nije stalo samo da opiše unutrašnju povezanost, već i da dešifruje (sistemsku, kriznu) tačku u kojoj ta unutrašnja povezanost postaje podložna negaciji. Dešifrovati tu tačku za Marksa je, pre svega, značilo razumeti činjenicu kako i zašto su stvarni odnosi stvarno izokrenuti. Dakle, nije reč o tome da se negacija prilepi uz polit-ekonomsko shvatanje unutrašnje povezanosti, već da se ona iz te povezanosti *izvede*.

Ali i u tom izvođenju negacije iz postojećeg još uvek je, po Marksu, moguće *potcenjivanje* vlasti prošlog nad sadašnjim i ponajpre kapitala nad radom. Jedan takav slučaj Marks ovako analizira: Reč je o Tomasu Hodgskinu koji, po Marksu,

tvrdi da se „dejstva nekog određenog društvenog oblika rada pripisuju stvarima, proizvodima tog rada“ i da je samo reč o tome da se to otuđenje ukine. Međutim, Marks u tome vidi specifično obeležje rada zasnovanog na robnoj proizvodnji i na prometnoj vrednosti. Dakle, reč je o izvesnom *quid pro quo* koje se ispoljava u robi, novcu i samom kapitalu, što, međutim, Hodgskin ne vidi, tako da misli da je reč samo o subjektivnoj obmani „iza koje se krije prevara i interes eksploatatorskih klasa. On ne vidi da način predstavljanja proističe iz samog realnog odnosa, da ovo poslednje nije izraz onog prvog, već obrnuto. U istom smislu kažu engleski socijalisti: 'Nama je potreban kapital, a ne kapitalisti'. Ali, ako uklonite kapitaliste, oni će sredstvima za proizvodnju oduzeti karakter kapitala“ (*isto*, 310-311).

Znači Hodgskin potcenjuje vlast prošlog nad sadašnjim zato što tu vlast shvata kao čistu obmanu iza koje se krije prevara i interes eksploatatorskih klasa. Drugim rečima, ovaj autor smatra da drži ključ za čitav problem onog trenutka kada ukaže na subjektivnu ključnu kariku tog lanca izokrenutih odnosa u kapitalističkoj ekonomiji ili, što se svodi na isto, kada ukaže na zlu volju, privatni, egoistički interes i prevaru, laž na kojoj čitava stvar počiva. Međutim, Marks je smatrao da to nije dovoljno. Jer, uklanjanje čitave ove subjektivne pometnje nije moguće nikakvim moralnim usavršavanjem ljudi, nikakvo veliko prosvećivanje i jačanje dobre volje ne bi tu ništa postiglo. Potrebna je, smatra Marks, revolucionarna borba proletarijata koja bi, jednostavno, uklonila kapitaliste i time sredstvima za proizvodnju oduzela karakter kapitala. Tek time bi se izmenio i taj „realni odnos“ koji u sebi interiorizuje vlast prošlog nad sadašnjim. Sama prosvećenost ne poseduje takav delotvorni, prevratnički učinak, jer samim zahtevom za izmenom prevarantskog načina predstvljanja realnih odnosa ništa se bitno u tim odnosima ne bi izmenilo. Dakle, čak i kad bi se „način predstavljanja“ kod većine ljudi nekako poboljšao, socijalizovao ili kultivisao, svejedno, to ne bi na odlučujući način izmenilo sam „realni odnos“.

Marks je u jednom trenutku, pred kraj svog života, požurio sa pisanjem vlastitog kritičkog razumevanja „realnog odnosa“, tj. *Kapitala*, misleći da se proleterska revolucija ubrzano približava istorijskoj aktuelnosti. Ipak, on nije uspeo da pokaže kojom nužnošću se u „realnom odnosu“ ono postojeće privodi negaciji, odnosno, kako se u tom odnosu *na nužan, sistemski* način ukida vlast prošlog nad sadašnjim. Drugim rečima nije uspeo da pokaže zašto je uopšte *nužan* slom kapitalističkog sistema. Štaviše, praksa socijalističkih revolucija je pokazala da slom, ne kapitalističkog sitema, nego kapital-odnosa ne samo što nije nužan, već da on, u izvesnom smislu, nije ni moguć. Naime, samim uklanjanjem iz društva

kapitalista nije se na *uspešan* način sredstvima za proizvodnju oduzeo karakter *kapitala*!

Od ranog razdoblja sovjetske revolucije do kambodžanskog iskustva pokazalo se da već i samo ukidanje elementarnih prometnih vrednosti, odnosno robe i novca, vodi društvenoj katastrofi, jer novac kao prometna vrednost je u isti mah racionalna mera vrednosti, bez koje bi se bilo kakva razmena, distribucija i redistribucija nužno prepuštala političkoj samovolji ili voluntarizmu. Tako umesto kapitaliste kao „tvorca rada obdarenog vlastitom voljom" na scenu, posle revolucije, stupa ono vlasništvo koje je obdareno političkom voljom ili partijskom vlašću, komandom. Ali, tako zasnovano („društveno") vlasništvo moralo je biti lišeno bilo kakvog merila vrednosti. Prema tome, i vrednost tako profilisanog (društvenog) vlasništva u osnovi je bila lišena razvijenog oblika vrednosti, tj. kapitala. Međutim, budući da vlasnišvo ima (ekonomskog) smisla samo ako ima i vrednosti, onda to podjednako važi i u modelu u kojem se vlasništvo legitimiše vlašću. Ukidanjem kapitala, vlasti preostaje samo mogućnost da neuspešno simulira kapital. Ali, da bi imalo *ekonomskog* smisla neophodno je da se vlasništvo legitimiše i sopstvenom vrednošću.

Praksa socijalističkih revolucija je pokazala da nepoštovanje ovog principa u sudnjoj instanci vodi slomu datog ekonomskog poretka. Zato je kineska revolucija, koja je u jednom trenutku odlučila da poštuje taj princip, ne samo preživela, već je, po mnogim teoretičarima, tim svojim „pragmatizmom" dovela, u „realnom odnosu", u pitanje svoje radikalno komunističko ustrojstvo. Posle tzv. *kulturne revolucije* kao razobručene negacije postojećeg, odnosno kao precenjivanja budućeg nad prošlim, u Kini se prihvatilo geslo da se vlast prošlog (prošle vrednosti) nad sadašnjim i budućim ne da potceniti. Ali budući da je i sama politička (ili: državna) vlast takođe vlast prošlog nad sadašnjim, tj. komanda koja prethodi slobodnom ponašanju ljudi ona je onda, u kineskom društvu, takođe bila sačuvana u izvesnim kompromisnim vezama sa vlašću kapital-odnosa.

### *Razobručeni kapitalizam*

Marks je razvio optimističko shvatanje o ekonomskom rastu, razvoju ili napretku kao nečemu što u posebnim okolnostima može da bude i ograničeno, ali se, generalno uzev, probija, odnosno ustanovljuje kao rast materijalne vrednosti koja se u krajnjoj instanci pokazuje kao odlučujući pokretač istorije. Takvo shvatanje istorijskog kretanja Marks je nazvao *istorijskim materijalizmom*. Ta

Stvar je aktuelna i danas. Sam istorijski materijalizam nije mogao biti pravolinijsko shvatanje o napretku u istoriji. Bilo je moguće i neophodno izvesno diferenciranje u pojmu napretka, već zato što u istoriji postoji slobodan prostor da se samo istorijsko kretanje kako potcenjuje tako i precenjuje. Najzad, u istorijskom kretanju i razvoju postoje, po istorijskom materijalizmu, i izvesni "stupnjevi" unutar kojih su moguća i razno-razna „skretanja". Kao ključnu stvar za kretanje istorijskog materijalizma Marks je smatrao činjenicu da na izvesnom stupnju razvoja kapital-odnos (kao dominantni odnos proizvodnje) stupa u protivurečnost sa materijalnim prizvodnim moćima. Ubuduće, umesto da razvija proizvodnu moć, ovaj odnos počinje nju da sputava, ograničava, postaje njen "okov". To se dešava, smatra Marks, onda kada jedna društvena formacija (u aktuelnom slučaju: kapitalizam) razvije u sebi sve proizvodne kapacitete za koje je bila dovoljno prostrana.

Nama se, sad, nameće pitanje koje pripada onoj vrsti upitnosti za koju se nekoliko poslednjih decenija verovalo da više nije moguća, da je "prevaziđena". To pitanje glasi: da li je sadašnja *dvostruka* kriza neoliberalne ekonomije (s jedne strane finansijsko-kreditna, s druge strane kriza zaostajanja u rastu) simptom dovršavanja jedne danas još uvek hegemone (da li to znači: precenjene?) *formacije* u svetu? I kakva bi to onda bila formacija? Nije li reč o formaciji u kojoj se, najsažetije rečeno, kapitalizam shvata kao razobručeni kreditizam? Kapitalizam samog sebe uteruje u dug koji ne može da vrati zato što taj dug više nema pokrića u realnom rastu proizvodne moći...

Neoliberalizam je eliminisao ideju *o ograničenju*, sa stanovišta rasta proizvodnih snaga, samosvrhovitog kretanja kapital-odnosa, budući da se to kosi s njegovim ključnim projektom: *slobodnog svetskog tržišta* i potpune *ekspanzije finansijskog kapitala*. Kapitalizam je, po Marksu, bio u službi rasta, ali nije mogao biti intrinsična vrednost upravo zbog služenja toj službi. Drugim rečima, on je uvek morao da ima u vidu dinamiku razvitka *proizvodnih snaga*, ali ta dinamika nije ono o čemu bi nevidljiva ruka tržišta mogla i htela da vodi brigu. U načelu, ta dinamika je obeležena dvosmislenošću, jer nikad nije jasno kakva će usmerenost i kakvo kretanje na slobodnom svetskom tržištu da se finalizuje. Uvek je moguće da značenje kapital-odnosa za rast proizvodnih snaga bude ili precenjeno ili potcenjeno.

Može li se reći da je neoliberalizam na neki način dovršeni, razobručeni kapitalizam ili, još bolje, razobručeno precenjivanje finansijskog kapitala. Ali neoliberalizam nije samo bazično ekonomsko kretanje, već je i skup ideoloških predstava koje u slobodnom tržištu vide garanta svih drugih sloboda. Možda bi

moglo da se kaže da u tome imamo i ideologiju *zloupotrebe* ljudskih prava. Ukratko, ideologija slobodnih tržišnih odnosa u svetu je danas ideologija potpuno slobodnog i otvorenog sveta. Na taj način, nesputani rast kapitala postaje hegemoni, pa i monopolski oblik slobode u svetu, a slobodno-razmenski, neoliberalni stil života postaje čak rešena enigma starog filozofskog pitanja o smislu života. Van toga, ovo pitanje (o smislu) može još samo biti individualna ideologija ili mitologija koja se nikog ne tiče sem same te individue koja je, po slobodnoj volji, poseduje. Ipak, ovaj liberalni individualizam podrazumeva jednu zabranu: moja slobodna volja za smisao ne sme da šteti istoj takvoj slobodi drugih individua. Naravno, to ne važi kad je reč o monopolskom obiku slobode u svetu, odnosno o razobručenim kapitalističkim odnosima.

Ovo ograničenje podrazumeva da u neoliberalnom društvu i sam rad, posao i plaćena obaveza imaju strogo kontrolisanu slobodu kretanja, a to, bez sumnje, dodatno sužava individualne slobode koje, na slobodnom tržištu, stoji u fetiškoj funkciji razobručenog rasta kapitala. Argument više za neoloberalnu ideologiju je činjenica da je, putem globalizacije, na scenu stupila ogromna količina superprofita, što je uvećalo ukupno bogatstvo bogatih, kao i monopolsku poziciju razvijenih nacija i tako je, u njima, učinilo bespredmetnim bilo kakvu potrebu za praktikovanjem načela solidarnosti. Loša strana stvari je to što je precenjeni, razobručeni kreditizam (finansijalizam) upravo u najbogatijim nacijama izazvao ozbiljnu krizu. Ali, mnogi ideolozi i ekonomisti visoko razvijenog sveta danas će i dalje horski-samouvereno tvrditi da je ideja o mogućem ograničenju i krizi kapital-odnosa naprosto bespredmetna ili utopijska.

Neobična je činjenica da je to mišljenje na neki, doduše relativan, način delio i sam Marks. Sve dok je kapitalizam u sebi dovoljno prostran za razvoj proizvodnih snaga, on neće propasti, neće biti precenjen, već možda samo potcenjen, tako da u tim uslovima proglašavati njegov kraj ima utopijsko značenje. Ali, sam Marks je verovao da će, kad uslovi budu „zreli“, a to znači pre ili kasnije, kapitalizam, kako bi danas rekli mladi – *pući.* Do tada on je, naprosto, istorijska nužnost. Nije li sad vreme da se, u istom tom duhu, upitamo: da li je kapitalizam danas stigao na rub svog *pucanja*? Da li je to što se upravo dešava – kriza razobručene finansijalizacije i zaostajanja, ukratko, objava fatalnog kraja? Pa ako jeste, onda ostaje neophodno da se objasni jedna važna stvar: kako je moguće da se savremeni svetski (neoliberalni, globaloizovani) kapitalizam koji je zgrnuo silne hiperprofite odjednom nalazi na ivici dužničke (kreditne) krize? Da li je čitavo to

bogatstvo pretežno spekulativnog tipa, tj. takvo da, naprosto, (više) ne koincidira sa rastom proizvodnih moći, već, naprotiv, predstavlja kočnicu njihovog rasta?

Kod Marksa nećemo naći odgovor na ta pitanja. U stvari, ključna protivurečnost istorijske formacije zvane *kapitalizam*, kako je on shvata, ogleda se u činjenici da kapital-odnos, iako subjektivno teži beskonačnom razvitku proizvodnih snaga društva, u toj težnji ne uspeva, pošto u jednom trenutku postaje kočnica neophodnom razvitku. Ali otkuda taj neuspeh? Otuda što rast proizvodnih snaga nije privilegovano determinisan proizvodnim odnosima već samim sobom. Zato bi Marks verovatno rekao da spekulativna, finansijsko-kreditna kriza kapitalizma nije „prava" kriza, da je to „eksces" koji, ipak, može da se koriguje i da će prava kriza nastupiti onda kada razvitak matrijalne proizvodnje bude radikalno „zakočen". Pri tom, on napominje da je ključna proizvodna snaga, zapravo, sama radnička klasa, odnosno da su to oni koji svojim radom stvaraju vrednosti. Samo, već tu se nazire važan deo Marksovih zabluda.

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

Međutim, problem je u tome što i kreditni *sistem* može da se „pokvari", odnosno može da poprimi izopačen oblik, „ili tačnije oblik apsolutne *otuđivosti* (M. B.: podvlačenje je Marksovo) u kamatonosnom kapitalu, u cepanju profita i kamate, u kamatonosnom kapitalu kao prostom obliku kapitala, obliku u kojem je kapital pretpostavljen svom sopstvenom procesu reprodukcije" (*isto*: „Otuđivost viška vrednosti"). Za Marksa krize u kojima se precenjuje uloga kamatonosnog

kapitala ne mogu biti odlučujuće, jer ta protiv-sistemska greška može da se koriguje. Ali, zašto može da se koriguje? Zato što kreditni sistem u kapitalizmu nije njegov utemeljujući, bazični sistem. Marks bi nas na ovom mestu vratio razmišljenju o (bazičnom) *sistemskom* odnosu proizvodnih odnosa i proizvodnih snaga.

Ipak, mi bismo pre tvrdili da je ekonomija polje kontingencije, te da, prema tome, tu nikakvog sistema nema u bilo kakvom konstitutivnom, odnosno zakonodavnom smislu. Dakle, njega ima samo u regulativnom smislu, kao skupa pravila koja se nameću ljudima, sa stanovišta moći koja je moć *prošlog* (kao prošle vrednosti) nad sadašnjim. Ljudi uvek mogu i da pruže otpor ovoj vlasti i njenim pravilima i, najzad, mogu da kroz ovaj otpor uobliče *svoja* pravila, naloge, projekte. Pritom, naravno, sama snaga otpora ne sme da se preceni. Zato ni vlast postojećeg ni snaga negacije ne mogu da uobliče jedan nedodirljivi, fatalni sistem.

### *Svet kao dug i štednja*

Mnogi znaci nam govore da je danas u svetu ideologija slobodnih razmenskih odnosa postala „definitivno“ civilizacijsko rešenje, alfa i omega savremenog života na Zamlji. Da li se u tu priču može poverovati? Jedno je sigurno. Ako slobodni razmenski odnosi ne počivaju na poretku koji bi se nazvao *demokratija*, već na globalističkoj politici Moći, onda to svakako ne bi mogao da bude poredak slobode, već pre poredak samovolje i nasilja. Ovo ideološko izobličenje, uzurpacija i patologizacija slobode u svetskim razmerama bi, bez sumnje, pogađalo i same razmenske odnose koji bi, onda, samo prividno mogli da budu „slobodni“. Ključno pitanje savremenih odnosa u svetu svodi se na dilemu: šta je stvarno globalizacija razmenskih odnosa danas i koja se ideološka slika, s pozicije hegemone Moći, na njenom mestu nudi? To pitanje je ključna pretpostavka i za konstituisanje jedne nove kritičke teorije društva, kao i nove teorije liberalno-demokratskog poretka u savremenom svetu. Nema sumnje da danas vladajuća strategija Moći ne može da se nazove, bar ne u legitimnom smislu, liberalno-demokratskom. Pre bi se reklo da su neoliberalna kretanja učinila sve da se liberalno-demokratska dostignuća koja su u razvijenim zemljama bila vidna u drugoj polovini XX veka, sada, jednostavno, privedu istorijskom porazu.

Sam po sebi liberalizam kao vladajuća doktrina postojao je samo u devetnaestom veku, i to u ograničenom broji država. Razme se da on nije mogao imati snagu demokratske legitimacije vlastitog poretka. Njegova ideološka

legitimacija se svodila na „filozofiju“ privatne svojine kojom se svi koji nemaju šta da iznesu na tržište proglašavaju slobodnim da to urade ili da umru od gladi. Zato liberalizma, lišen demokratije, i nije mogao, sem na patološki način, da se konstituiše kao *izam* ili kao *totalizacija* na kojoj počivaju svi društveni odnosi. On je XX veku morao da se dopunjuje mehanizmima demokratskog, većinskog odlučivanja pomoću kojih nije samo učvršćivao sopstveni status, već je liberalne slobode stavljao u odnos prema demokratskim slobodama koje ne brinu samo o slobodnoj individui već brinu i o problemima zajedničkog, društvenog života. Dakle, liberalizam ne može samo da instrumentalizuje većinsko odlučivanje u korist svojih ciljeva, nego mora da ograničava i potčinjava vlastite ciljeve ciljevima demokratije; što ne znači i da ih negira.

Marks je negde napisao da su mnoge stvari, uključujući tu i *kredite*, izmišljene *u ime jednakosti, ali su se, nažalost, okrenule protiv jednakosti*. To, generalno uzev, može da se kao primedva stavi i novom liberalnizmu kome je danas na prvom mestu ili iznad svega stalo do finansijskog kapitala, profita i estraprofita na slobodnom svetskom tržištu. Naravno, reć je o aktuelno vladajućem devetnaestovekovnom liberalizmu ili neoliberalizmu. Ova vrsta liberalne slobode je sloboda koja samo prihvata vlast prošlog nad sadašnjim i budućim. Danas vidimo da se to svodi na slobodu svakog pojedinca da se zaduži do „guše“ i da onda beskonačno otplaćuje kamate, umnožava dug i da, pritom, štedi, kako bi sutra mogao da otplaćuje još veći dug... Dug je, na taj način, postao ključni svojinski odnos, odnos svojine koji drži pod komandom ljude koji onda samo prividno mogu biti slobodni. Dug više nije nešto što ljudi imaju, dug je nešto što ima njih.

Da li se može reči da globalni okvir u kojem danas živimo počiva na neosnovanom precenjivanju razobručenih, slobodno-razmenskih odnosa u svetu, uokvirenih monopolskom politikom bogatstva i moći? Može li se reći da svet počiva na fonu jednog obnovljenog liberalizma inficiranog monopolskom pozicijom bogatstva, moći, prisile i duga, dakle, liberalizma koji izneverava ne samo demokratski koncept solidarne slobode nego i samu individualnu slobodu kao najtradicionalniju dogmu doktrine? Posle sloma totalitarnih utopija na vlasti bile su na različite načine potpuno otvorena vrata za *precenjivanje* tog novog liberalizma lišenog socijalno i solidarno profilisane demokratije. To naravno, kao i uvek, prikriveno ideološko precenjivanje postalo je privilegovana pojava u globalnom, savremenom svetu. Zato se kriza aktuelnog poretka u svetu koncentriše pre svega oko nerešenog pitanja o svojinskim odnosima, o karakteru tih odnosa i o monopolskim igrama koje legitimišu taj karakter.

## *Svojina nad ljudima*

U jednom intervjuu Žan Bodrijar je tvrdio da je prava ironija istorije to što je komunizam propao na isti onaj način na koji je sam predviđao da će propasti kapitalizam. Zatim sledi zanimljiva analiza u kojoj se govori o tome da je kapitalizam u međuvremenu pretrpeo neke značajne preobražaje. Naime, *kapital* nije izumro, nije mrtav, ali se rastočio, raspršio na sve strane, tako da više nema one njegove slike koju je Marks opisao. Kapitalizam je dobio neuhvatljiv i raspršen oblik, kaže Bodrijar. Nas u ovom trenutku zanima taj ironični ili, ako hoćete, komični obrt o kome govori Bodrijar. Šta se tu zapravo desilo?

U pitanju je čuvena tvrdnja iz još čuvenije skice istorijskog materijalizma po kojoj proizvodne snage i proizvodni odnosi moraju da miroljubivo koegzistiraju, jer se tek tako može da obezbedi nesmetani rast i razvoj proizvodnih snaga. Ali komunizam to jednostavno nije obezbedio, mada se pretpostavljalo da upravo kapitalizam na tom ispitu neće proći. Naime, sovjetski komunizam je precenio sposobnost politički i planski vođenih ili usmeravanih proizvodnih odnosa da ponudi zadovoljavajući okvir za rast. Smatralo se da kapitalizam podrazumeva model vlasništva/svojine koji je naprosto iracionalan i koji u sudnoj instanci sputava proizvodne snage, a pokazalo se, u stvari, da je totalitarno vođenje proizvodnih snaga još manje racionalno.

Samo, šta znači *sputavanje proizvodnih snaga*? Kako se one sputavaju? Da bi na to pitanje odgovorili moramo, najpre, videti u čemu se sastoje proizvodne snage. Bez sumnje one imaju složenu istoriju. Danas proizvodne snage podrazumevaju ne samo mašine, sprave, naprave, već i onu sasvim modernu tehnologiju, digitalnu, ekransku, informatičku civilizaciju, a onda i ljude koji time "rukuju", njihova znanja, spretnost, preduzimljivost... Pokazalo se, bar u prvi mah, da tip proizvodnih odnosa koji se konstituišu unutar kapitalizma, a to znači i unutar zapadnih liberalnih, visoko razvijenih društava predstavljaju pogodniju *strukturu dočeka* za sve tehnološke inovacije koje ukazuju na spektakularne mogućnosti modernih – da još jednom upotrebim taj Marksov izraz – *proizvodnih snaga*.

Ako bismo Bodrijarovu analizu pogurali malo dalje, onda bismo, možda, mogli reći da je kapitalizam, u stvari, izgubio klasičnu moć totalizacije – bar onakvu kakvu je nekada, u Marksovo vreme imao. Da li to znači da je kapital, raspršujući se, na prvom mestu rastočio svoj totalizujući/unuverzalizujući sufuks: *izam*, te da zato više nema liberalno-kapitalističkog modela, da nema njegovih

efektivnih i nadmoćnih tragova u realnom, ali da nema ni njegovih tradicionalnih kriza. Jedno je sigurno. Danas više nema modela koji je Marks analizirao. Samo, taj model je iščezao još pre nego što se dogodio slom komunizma. I šta je onda ostalo? Bodrijar je možda s pravom tvrdio da je Mars bio pristrasan, da mu je nedostajala ironija, te da njegova "analiza važi i dalje što se tiče oblika, ali ne i sadržaja".

Ono što je danas na delu u zapadnoj civilizacije, to više nisu bespogovorni klasično-liberalni kapital odnosi, već je pre na delu jedan *mešoviti* model odnosa koji je obeležen globalnim političkim i ekonomskim institucijama moći, odnosno monopolskom pozicijom kapitala i političke moći na "slobodnom" svetskom tržištu. Bez sumnje, unutar tog modela finansijski kapital ujedinjen sa hegemonom moći ima prililegovano mesto, ali on tu, ujedno, predstavlja samo jednu *težu* koja ima i svoju *protivtežu*. Naime, pretenzija kapitala da totalizuje sve odnose u društvu i dalje postoji kao privilegovana pretenzija među ostalim pretenzijama, ali pritom ciljani totalitet je sada sasvim jasni *simulakrum*. Stvarni efekat tog postava i, zapravo, njegov *kontraefekat* je ova raspršenost kapitala o kojoj govori Bodrijar.

Međutim, ako se privatno vlasništvo pokazalo kao nadmoćno u pogledu rasta, ostaje pitanje šta je sa komunizmom propalo. Ekonomisti bi bez ustezanja rekli da je propao jedan model odnosa u ekonomiji koji se obično zove: *društveno vlasništvo*. Ali to je samo jedna ideološka formula koja ne pruža jasnu informaciju o čemu je uopšte reč. Mnogi ekonomisti su konstatovali da to, u stvari, i nije model *vlasništva*, da u društvenom vlasništvu, naprosto, nema *vlasnika*, da je u stvari reč o *nevlasničkim* odnosima, tako da je ono što se ekonomski konstituisalo unutar samoupravne varijante socijalizma bilo, pre, nevlasnički nego vlasnički odnos. Pritom, neki su govorili i o *Alajbegovoj slami*.

Ipak, verovatno bi se moglo reći da je shvatanje o društvenoj svojini kao *nevlasničkom* odnosu donekle pogrešno. Naravno, istina je da se društvena svojina najčešće shvatala kao *Alajbegova slama*, koja se onda razvlači, "redistribuira" na sve strane, tako da to već u načelu ne može da zadovolji pretenzije na racionalnost jedne normalne, zdrave ekonomije. Međutim, moguć je i jedan drugačiji koncept *svojine* koji ne isključuje društveno vlasništvo iz sfere vlasničkih odnosa, već mu daje samo drugačije objašnjenje, drugačije od, pre svega, ideoloških iluzija koje su sadržane u sintagmi *društveno vlasništvo*. Reč je o vlasništvu nad društvom i ljudima.

Ako je tačno da u istoriji, grubo rečeno, postoje dva ključna modela svojine, jedan u kome subjekti poseduju (u najširem, kako doslovnom tako i metaforičkom

smislu) *stvari* – a to onda mogu da budu robe, novac, kapital, vrednosni papiri itd. – i preko tih stvari ljude ili druge subjekte, jer mogu da kupe njihove usluge i da ih na taj način uključe u izvesan projekt kojim se oplođuje svojina, onda treba reći da pored ovog modela postoji i model u kojem ljudi poseduju ljude i gde, pravo govoreći, postoji pre svega vlasništvo nad ljudima i preko njih nad novcem, robama i kapitalom. To je koncept svojine shvaćene kao *vlast*, odnosno kao posedovanje "naših ljudi", naših pojedinaca, grupa, klasa, naroda i tome slično. Tu je čovek bio, suviše često, priznat samo u dva oblika: ili kao "naš" ili kao "neprijatelj". Sve u svemu, *vlasništvo nad ljudima* je skrivena suština društvenog vlasništva. Ekonomisti u svojim analizama često nisu imali u vidu taj van-ekonomski model *svojine*, tako da su onda ili afirmativno govorili o društvenoj svojini ili, još ćešće, kritički je otpisivali kao ne-svojinski koncept. Pa ipak, ta kategorija je imala samo ideološki karakter, tako da ona u svom lepom pojavnom obliku priktiva ružnu suštinu, to jest stvarni smisao koji ima mnogo manje idilično značenje od pojavnog.

To je srž onoga što se razvilo u socijalizmu. Ipak, *društveno vlasništvo* je, istorijski gledano, samo *jedna* moguća individuacija onog tipa vlasništva u kojem ljudi poseduju ljude. Znamo da su i robovlasnički i feudalni sistemi takođe pripadali tom modelu. Socijalizam kakav smo imali u istočnim zemljama i kod nas naslednik je ovih starih tradicija, tako da se u njemu samo reaktivirao klasični model svojine kao posedovanja ljudi čiji se kolektivni činilac, s jedne strane, uobličava kao ideološki surogat "društva", a s druge, otelovljivao kao vlast partije, države, političke i ekonomske oligarhije itd. Jedno patrijarhalno društvo, sa svojim rodbinskim vezama koje takođe predstavljaju model posedovanja ljudi, sasvim se lako uklapa i predstavlja podobnu strukturu dočeka za ovakav koncept "proizvodnih odnosa".

Ako se jedan takav tip svojine nametnuo u socijalizmu, onda je nesumnjivo da je on svuda diktirao model političkog vođenja ekonomije, partijskog vođenja privrede i poslova, odnosno model političke manipulacije, „slobodnog" raspolaganja ljudima, stvarima itd. Mogućnost da se novac, roba, kapital i uopšte bogatstvo, stalno premešta s jednog na drugo mesto, u stvari je nešto što postoji u samoj srži metode *političkog* vođenja ekonomije. I to je morao biti jedan sasvim iracionalan način vođenja privrede. Ali, u istoriji socijalizma bilo je i perioda kada je takav način proizvodnje i redistribucije bogatstva društva imao i racionalne momente u sebi. To su bili trenuci kad je pojačani državni intervencionizam mogao da donese izvesne koristi društvu. Ti trenutci su ipak bili retki... Danas visoko

razvijena tehnologija podrazumeva rafinirane oblike ponašanja, koji isključuju svaku grubu, direktivnu partijsku ili državnu intervenciju kao iracionalni voluntarizam. Ljudstvo koje danas teži prodorima u modernoj privredi i tehnologiji, mora da se prikloni jednom modelu u kome su stvari, a ne ljudi, osnovni objekt svojine, tj. *ono* što se *ima*. U tom modelu se vrednost uspostavlja kroz odnos prema drugoj vrednosti, a ne kroz odnos prema nekoj političkoj volji.

Politički voluntarizam favorizuje redistributivne procese u društvu, u kojima novac i kapital, u fatalnoj instanci, iščezavaju u rukama subjekata koji poseduju političku moć nad tom, navodno, "društvenom" svojinom. Još jedna ironija rečene situacije sastoji se u tome da je apologija društvene svojine utemeljena, između ostalog, i na kritici robnog fetišizma. Činjenica robnog fetišizma je oduvek bila dobar povod za osudu tržišne ekonomije i privatnog vlasništva. Međutim, s ukidanjem ili neutralizacijom robno-tržišnih mehanizama u socijalizmu *nije* bio ukinut i sam fetiški karakter *političkih* odnosa i mehanizama koji su ove prve nadomestili. Ovo nadomeštanje je, međutim, bilo nužno svuda gde je *političko vođenje privrede* htelo da zameni samoregulaciju vrednosti, odnosno tržišnu ekonomiju. Dakle, ako je robni fetišizam bio i jeste stvarna pojava koja u sebi nosi izvesnu iracionalnost, pokazalo se da je model fetišizma gde se ljudi pojavljuju kao vlasnici drugih ljudi i gde čitav lanac tog *uzajamnog* posedovanja konstituiše dominantni tip svojine, u stvari, neuporedivo iracionalniji i da su njegovi efekti često, naprosto, *užasni*. U čitavoj istočnoj Evropi, kao i ovde, bilo je neverovatnih izopačenja ljudskih karaktera i mentaliteta kao posledica političkog postvarenja i fetišizma, tako da je, konačno, taj projekt svojine (nad ljudima) doživeo zasluženi slom u globalnom poretku. Ali on se na okolišne načine vratio upravo unutar bezrezervne *vlasti* ovog raspršenog kapitala o kojem govori Bodrijar. Da li se fetišizam koji iskrsava u svojinskim odnosima ljudi prema stvarima u posebnim okolnostima takođe javlja kao prikriveni odnos svojine nad ljudima?

Ta obnova svojinskog odnosa nad ljudima se vidno javlja i u našim tranzicionim kretanjima u kojima je ključna politiko-ekonomska kategorija, zapravo, kategorija državne korupcije i voluntarističke političke komande nad ekonomskim procesima. Sve to postaje manje čudno ako se ima u vidu činjenica da ekonomskim (proizvodnim) odnosima danas u svetu komanduje globalno-politički, imperijalni koncept svojine. Jer, moglo bi se reći da je tu, često, reč samo o rafiniranim oblicima svojinske dominacije ne samo nad ljudima, nego i nad čitavim državama. U tim okvirima „slobodne individue“, bez sumnje, nisu robovi, ali nisu ni sasvim slobodni, pošto su slobodni samo da sebi (liberalno) umišljaju da

su slobodni, odnosno slobodni su da fantaziraju o svojoj slobodi ili, čak, da slobodno umru od gladi, bolesti, bede, ukoliko vladajućem konceptu vlasništva nad stvarima i nad ljudima nemaju šta da razmenski ponude... Ako je istorija rekla *ne* grubim, totalitarnim oblicima vlasništva nad ljudima, ona danas još uvek nije rekla *ne* suptilnim, neoliberalnim oblicima tog istog vlasništva. Štaviše, ta logika svojine je danas u svetu postala hegemona političko-ekonomska kategorija. Zato je sada ključno pitanje: hoće li savremeni neoliberalizam propasti na isti mačin kao što je propao komunizam?! I šta je u tom slučaju alternativa? Da li je to još uvek demokratija sa likom solidarnosti i stvarnih ljudskih sloboda?

# Pustolovine jednog odbijanja

*Prvobitna negacija*

Negde sam napisao: nema velike tajne života koja bi bila data na donjim spratovima ili, čak, u podrumu. Najveća tajna je naprosto „gore“, na površini, na krovu. To je tajna odbijanja sasvim drugog kao smrti ili, drugim rečima, tajna negacije koja ima značenje *nadživljavanja*. Svaki naš čin mora prvo da bude negacija da bi zatim mogao da bude afirmacija. Život, da bi bio to što jeste, mora najpre biti negacija svega što njega negira. Kuda nas vodi ta negacija mi to jednostavno ne znamo. Ona u sebi krije tajnu našeg ne-znanja. Ali, ovo ne-znanje je prisutno na svakom našem životnom koraku u kojem se neminovno suočavamo sa mogućom alternativom – ne-životom ili protiv-životom. Tu alternativu možemo još nazvati i suočavanjem sa ne-mogućim. Da bi život bio život, on mora u sebi najpre da negira destrukciju i smrt. Da bi imala neki afirmativni smisao naša negacija mora, na prvom mestu, da bude negacija tog ne-mogućeg, dakle, negacija radikalne negacije ili tog sasvim drugog koje se zove *smrt*. Reći *da* životu, to u svakom životnom gestu, najpre, znači reći *ne* onome što negira ili desruira sam život. To mora da bude implicitno sadržano u svakom životnom gestu koji, zahvaljujući ovom *ne*, i nije više životni gest, već je gest nadživljavanja. Moglo bi se, u izvesnom smislu, reći da nadživljavanje kod ljudi ima prednost nad neposrednim, prirodnim životim, za koji se nikad ne zna da li će se neposredno okončati ili će i dalje da bude to što jeste. Dakle, čovek nije samo racionalna, delatna, voljna, praktična, radna *životinja*. On je, ponajpre, nadživljavanje te životinje u sebi.

Nije život osnova – pisao sam u *Pozivu filozofa* – a nadživljavanje nešto izvedeno. Naprotiv, nadživljavanje je osnova, a život je izveden. Samo što se to ne primećuje lako, jer su stvari u našem pogledu izokrenute, postavljene tako da nam izokrenutost izgleda kao „prirodna“, „prava“ stvar. U tom preokretanju (prirodni) život se postavlja kao „baza“, a nadživljavanje kao „nadgradnja“. Život je neposrednost, a nadživljavanje ideološko posredovanje: priča, mit, ulepšavanje.

Međutim, ta predstava je pogrešna. U osnovi, posredovanje je ono izvorno, a izvedena je neposrednost. Neposrednost je negacijom posredovana neposrednost. Naravno da iz logocentričke perspektive stvari izgledaju sasvim suprotno. One su neposrednost koja je data, a posredovanje i negacija pridolaze kasnije. I to su onda, navodno, datosti „zdravog“, pa i svakog drugog razuma. Ipak, to shvatanje je pogrešno.

Nema sumnje da bi na razne načine moglo da se postavi pitanje: zašto na prvom mestu imamo puninu neposrednosti, život, a ne tek ništa, negaciju života, smrt. Izgleda sasvim umesno reći: mora prvo biti života da bi, zatim, uopšte i mogla da usledi smrt. Ali, to je u izvesnom smislu pogrešno! U ljudskom životu negacija kao destrukcija ili smrt je ne samo kao moguća nego i ono prvo, kao sudbina. Zatim sledi život koji moguću, „spolja“ pridošlu pretnju negacijom, destrukcijom, smrću, mora uvek iznova da negira kako bi uopšte i mogao da se „održi“ kao život. Kao što spoljašnja negacija prethodi životu, tako njemu prethodi i ovo „održavanje“ koje može da se nazove *preživljavanje* ili, čak, *nadživljavanje*. Život je izvorno strukturiran kao negacija svega spoljašnjeg (tuđeg životu), „svega“ što sam život negira. Ali, otkud ta prvobitna, ta prva i bitna negacija života, ono „nešto“ koje je u stvari ništa koje ništi, poništava egzistenciju još pre nego što je ona i uspostavljena? Ili, jednostavnije rečeno: zašto ljudski život propada, na neki način još pre nego što je i nastao; ili bar istovremenemo? Zašto se sa životom rađa i uništivost života, a to znači i sama smrt?

Ali, život se rađa ne samo sa konsekutivnom samrću u svojim nedrima, što je stvar koja pridolazi kasnije, već i sa antecedentnom, prethodećom smrću koja životu prethodi kao negacija, destrukcija, kao preteće ništavilo, ništa koje poništava život, ukratko kao uvek moguća i na kraju fatalna smrt, zakon nužne smrti. Ne znači li to, onda, da je život prvobitno strukturiran kao izvesna negacija negacije, dakle, kao pozicija, pozitivitet koji još ne zna za tu svoju negativnu uslovnost. Život, u razumskoj izokrenutosti svog pogleda, sebe doživljava kao neposredno datu poziciju u kojoj se veruje da on, život, takav kakav je nekome dat pred očima, jeste to što jeste i da njemu ne treba dodavati ništa *drugo*. Otuda bi staro metafizičko pitanje – zašto jeste uopšte nešto, a ne tek ništa – moglo da se „preokrene“, pa da glasi: zašto je uopšte ništa, a ne nešto? Naravno, mi na to u isti mah antecedentno i konsekutivno profilisanu upitnost – „zašto uopšte ništa jeste?“ ili „zašto smo iz ništavila potekli da bi se u ništavilo vratili?“ – jednostavno, nemamo odgovor. Bajke nisu odgovor.

Prvobitna negacija kao prvobitna pretnja životu u isti mah je i poslednja negacija. Ona na kraju – trijumfuje! Ali, dok se negaciom prvobitne negacije uspostavlja život, dotle se negacojom poslednje negacije uspostavlja bajka. Međutim, naravno, ni bajke nisu nevažne u životu. One svedoče o činjenici da je nadživljavanje moguće i kad je potpuno lišeno postojećeg. Dakle: i posle smrti. Ono je moguće kao nadživljavanje drugog, dakle, još uvek u postojećem, u zajednici, ali i kao mitopoetsko, bajkovito nadživljavanje. Treba ubiti destrukciju i zlo, a to znači zver u sebi i van sebe da bi se bilo – čovek. Eto zašto je ovo paradoksalno nadživljavanje strukturirano u isti mah kao afirmacija i kao negacija Darvina! Ma koliko da nam bajke donose utehu, ipak, na kraju je ta uteha uzaludna. Negacija prvobitne negacije, odnosno svega toga što nas negira čini se da je, ponajpre, nalik na sizifov posao. Jedna stara knjiga nam kaže: sve je taština. I to je možda najvažnija istina te bajkovite knjige, čije druge istine su manje-više bezuslovno uperene protiv „defetizma“ ove najvažnije istine. Zaista, sve je taština, a ipak, negacija prvobitne negacije, ma koliko bila efemerna, jedina je Stvar koja nam preostaje. Zato sam u *Pozovu filozofa* napisao da nam, možda, preostaje samo Sizif protiv Darvina. Pa ipak, nadživeti ne znači dogurati neki kamen na vrh brda, već ga i prevaliti na drugu stranu. Nadživeti znači biti u procesu (ili Procesu – hvala Kafki!), dakle, biti u penjanju i spuštanju, bez nade da će se ovo kretanje u bilo kojoj (eshatološkoj) tački zaustaviti, smiriti.

### *Filozofija na raskršću*

Ako je protivurečnost ključno mesto dijalektičkih zapleta, to dolazi otuda što je život sam nošen nikada do kraja (filozofski, hermeneutički) dešifrovanom enigmom izvesnog samom životu upućenog *da* i *ne*, pozitiviteta i negativiteta, postojećeg i negacije, bića i ničega. Život je kontradikcija tih momenata, ali kontradikcija kojom komanduje prvobitna negacija. Iz te prvobitne negacije proizlazi dijalektika kao negacija drugog stupnja. Da li je ta dijalektika još uvek hegelovska? Može li dijalektika da bude post-hegelovska? Može li se dijalektika eliminisati isto onako kao što je danas eliminisan Hegel? Ili je možda moduća dijalektika kojom komanduje mišljenje razike, ona koja u odnosu na mišljenje razlike ima samo instrumentalnu ulogu, ulogu izvesnog otvaranja ka drugom?

Ova pitanja čine raskršće mnogih važnih kretanja u savremenoj filozofiji. Ali mnogi filozofi to raskršće uopšte ni ne vide kao takvo. Oni nemaju pred svojim okom bilo kakvo raskršće, ali, zato, raskršće ima njih, raspolaže alternativama čiji

su oni deo. Raskršće je nesvesna sruktura savremene filozofije. Može li se filozofija nadati da će ovo bornirano, opredmećeno, postvareno raskršće njenih alternativa ona sama, u datom, post-hegelovskom razdoblju, uspeti da jednim hegelovskim manirom razreši i prevlada? To, naravno, nije cilj ovog teksta, a nije ni Cilj (Telos ili Eshaton) generalno uzev. Ipak, filozof ne može ni da se prepust monotonoj, neupitnoj indiferentnosti, i zapravo, on ne može da ne misli. Protivurečnosti su danas raskršće, pa je zato i sama dijalektika na raskršću, a raskršće je izazov za mišljenje. Ali, avaj! – filozofima je sada draže da tavore na raskršću nego da misaono problematizuju svoju ili tuđu alternativu. Prisutnost i, kako bi Derida rekao, metafizika prisutnosti pretenduje da bude rešena enigma protivurečnosti koje živimo, a to znači da počev od prisutnog ili postojećeg ništa još nije rešeno. Sama ne-prisutnost ili ništa je ono što ništi svako takvo rešenje. Pokušaj da se iskorači iz protivurečja, da se nađe put *unutar* raskršća, vodi samo jednom posredovanju koje se, na kraju, uzalud finalizuje kao metafizika prisustva. Ni sama dijalektika, ukoliko je obeležena metafizikom prisutva, u tom pogledu nije izuzetak.

Svet je danas sazdan kao protivurečni razlaz perspektiva. On se profiliše kao prizor tvrdih ili mekih sukoba, suprotnosti, sporova, disenzusa, ukratko kao skup intersubjektivno nerazrešenih i možda nerazrešivih protivurečnosti koje definišu, prozivaju, uspostavljaju subjekta kao svog podanika/podložnika. Strast je slepa pripadnost ovoj pretpostavljenosti. To je značenje iskaza da protivurečnosti imaju nas, a ne mi njih. Ipak, svet je pre svega i iznad svega izvesno svudprisutno groblje. Grob je mesto gde se svaka prisutnost rastvara u ništa. Upitnost tu ne pomaže. Um je bespomoćan. Ako je, po Marksovim rečima, umnost oduvek postajala, samo ne uvek u umnom obliku, sada bismo, na ovom groblju, mogli reći da ona nikad nije postojala u dovoljno umnom obliku! Um može da teži dovršenju, ali do tog cilja nikad neće stići. Ono što njemu preostaje, jeste to da svoje intencije oposreduje jasnom sumnjom, odnosno svešću o ograničenosti samog uma. O drugosti ne samo izvan uma nego i u samom umu. Istorija je svojim nagimilanim apsurdima više nego dovoljno osvedočila ovu nemogućnost potpunog umskog zadovoljenja.

Šta nam onda ostaje? Hegelovska dijalektika je bila totalizujuća misao, a to znači misao koja teži potpunoj koherentnosti. I ona, naravno, u tom naumu nije uspela. Pokazalo se da sredstvima dijalektike zaista nije moguće izaći na kraj sa samom dijalektikom, sa njenom granicom, baš kao što prevladati mudraca Hegela nije moguće onim čime je on i uspostavljen kao takav, dakle – dijalektikom. Pa

makar ta dijalektika, posle preokretanja, bila postavljena „na noge“. Pa ipak, dijalektička negacija kao negacija postojećeg može da se shvati i kao sredstvo čiji cilj nije potpuno zadovoljenje i potpuna koherentnost već sredstvo otvaranja za drugo, za nesvodivo mnoštvo, raspršenost i rasejanje likova života. Ali ovo otvaranje dijalektike za dekonstuktivno mišljenje razlike moguće je samo ako se prethodno stvori uvid u ovu prvobitnu negaciju koja ništi svaku, pa i ljudsku egzistenciju, i koja u principu ne dopušta dijalektici da se razmaše do utopijskih predstva o apsolutu, o potpunoj koherentnosti ili konačnom zadovoljenju. Onda kada dijalektika kao negacija postojećeg biva lišena uvida u razmere, u razastiranje prvobitne negacije, tada ona može sebi da dopusti različite bajke o nadživljavanju u apsolutu, o svetskoistorijskom poistovećenju suštine i postojanja, pa i o pozitivizmu jednog fakticiteta koji dijalektiku svodi na načelo protivurečja: A nije ne-A.

Prema tome, da bi se razumeo stvarni smisao dijalektike danas ili, što je tu najvažnije, smisao onih protivurečnosti čiji zapleti nas okružuju i nose, potrebno je, najpre, (1) poći od onoga što nam je Hegel ostavio u nasleđe i što je vrh dijalektičke misli; zatim se (2) treba vratiti onome što smo nazvali *prvobitnom negacijom*, pa i različitim likovima nadživljavanja (ili: negacije) te prvobitne negacije, čime bi se prešlo na razumevanje ograničenosti i domašaja tzv. (dijalektičke) negacije negacije, i najzad, čime bi se (3) odškrinula vrata onom shvatanju negacije postojećeg u kojem se ova otvara za dekonstruktivno kretanje, odnosno za intervenciju razlike.

## *Hegelovo nasleđe*

Po Kantu razum je tetičko mišljenje (i viđenje) pojava. Svet pojava je svet istovetnog sa sobom. Ukratko, u njemu nema dijalektike. Nasuprot tome, um je antitetičko i po Kantu, zapravo, nerazrešivo protivurečno mišljenje koje nužno diskvalifikuje samu dijalektiku kao upotrebnu moć. U svom shvatanju antitetičkog kretanja čiste misli pisac *Kritike čistog uma* nije nalazio nikakvu a priori izvodivu i uverljivu sintezu. Nasuprot tome, Hegel nije verovao u takvu *invaliditetnu* dijalektiku iz koje nikakvo verodostojno saznanje ne može da proizađe. Za pisca *Fenomenologije duha* dijalektika nema formalno, već sadržinsko poreklo. Njena polazna tačka je (određeno) biće, ono što jeste, pa najzad, i sve što jeste. Naime, sve za šta bi se moglo reći da jeste, po Hegelu, jeste uvek i nešto drugo. Već sam odnos dve stvari (uključujući i stvar koja se odnosi prema sebi) čini od njih obe

nešto drugo. To više nisu te stvari. Zato sve što se, kako u prostoru tako i u vremenu, menja – a sve se menja – uvek postaje *drugo* drugog, bilo drugog od sebi drugog, bilo drugog u sebi samom kao istom. Isto nije samo istovetno sa sobom, već je, u isti mah, istovetno sa nečim drugim. Na tom fonu nastaje shvatanje o bivanju kao negaciji negacije, u kojem (bivanju, kretanju) se biće finalizuje kao biće za sebe.

Ova negacija negacije je, s jedne strane, ukidanje prethodnog stanja proizvedenog negacijom, ali, s druge strane, ta potonja negacija nije puka destrukcija prethodnog. Ona čuva u sebi negirani sadržaj i, štaviše, uzdiže ga na viši stupanj. Ukratko, negacija negacije je, po Hegelovom shvatanju dijalektike, ključni pokretački princip istorije u kojem se ono prethodno prevladava, u njegovoj ograničenosti i, tako, afirmativno uzdiže na viši stupan bića. Naravno, tu je zapravo reč o trećem i bez sumnje najvažnijem članu Hegelove dijalektike, o sintezi. Bez sintetičkog kretanja u ljudskoj istoriji ne bi bilo napretka, niti mogućnosti da se sama istorija ukine kroz to kretenje koje se dovršava kao apsolut.

Dakle, za Hegela je negacija negacije svrhovito kretanje u kojem je kraj dat već na samom početku, ono po sebi je predodređeno da bude i za sebe, uzrok je već efekat, moguće je već zbiljsko, Tako da tu imamo „teleološku delatnost postajanja postalog“ u kojoj „stupa u egzistenviju samo ono što već egzistira“ (v. Hegel: *Nauka logike*, III, odeljak: *Sprovedena svrha*). Tu ideju Hegel sledi do Kraja. I sam apsolut je svrhovito kretanje (negacije negacije) koje objedinjuje početak i kraj. Sve u svemu, početak i kraj padaju u Jedno i Isto. „Rezultat je samo zbog toga isto što i početak, jer početak predstavlja svrhu“ (v. *Fenomenologiju duha*, *Predgovor*). Stvarno je istovetno sa svojim pojmom upravo zato što je ono neposredno svrha koja u sebi kao ostvarenoj dostiže pojam ili sopstvo, a to znači prestaje da bude samo supstanca i postaje, takođe, subjekt. Ali, tu imamo apriorizam jednog koncepta svrhe koji na kraju dostiže apsoluta kao savršenu istovetnost sa sobom.

Zato tu imamo posla i sa filozofijom identiteta koja, strogo uzev, ne polazi od prvobitne negacije, od onog *ne* (*ništa*) koje negira čoveka, već samo od rezultata ove negacije: od neposredno uspostavljenog života, opstanka života, preživljavanja i nadživljavanja. Tako shvaćeni neposredni (razumski) identitet života, Hegel provodi kroz razno-razne avanture posredujućih (umskih) negacija ili negacija negacije, da bi ga, na kraju, tako „obogaćenog“ priveo onome što je taj identitet i na samom početku bio, tj. običnoj tautološkoj neposrednosti. Tako se

Hegelov apsolut na kraju, zapravo, svodi na ispraznu tautologiju od koje je, na početku, pošto-poto želeo da dijalektički – pobegne.

Nema sumnje da se ovaj Hegelov ciljni apsolut pokazao kao najveći promašaj njegovog shvatanja dijalektike, pre svega, kao negacije negacije. Problem je u tome što je negacija negacije pošto-poto morala biti kretanje upućeno u pravcu apsoluta. Međutim, u istoriji ima raznih negacija postojećeg, uključujući tu i one čiji efekat je puka destrukcija, zadata smrt i, čak, radikalno zlo. Takve negacije se, zacelo, ne uklapaju u produktivno istorijsko kretanje apsoluta. Međutim, Hegel je pronašao sintagmu *lukavstvo uma* kojom je uspeo da izravna svaki nabor istorije i da, onda, istoriju spokojno teodicejski privede njenom konačnom zadovoljenju. Ipak, iskustvo nam je pokazalo da je stvarna istorija, sa svoja dva svetska rata, genocidima i destrukcijama svake vrste, daleko od potpunog zadovoljenja, te da nju kao takvu nikakvo lukavstvo uma ne može da opravda. Postoje, naime, činjenice za koje, jednostavno, nije moguće reći: utoliko gore po činjenice.

Sve to je naravno poznato. Ali nas ovde zanima pitanje: u čemu se sastoji Hegelova dijalektička greška? I da li je uopšte moguće post-hegelijansko zalančavanje negacije? Zatim tu je i pitanje: kakav smisao u istoriji ima negacija negacije, ako ga ikakvog ima?

## *Hladna negacija*

Polazna tačka svake negacije je, bez sumnje, ono postojeće (čak i ako bi to postojeće i samo bilo neka negacija). Ali, šta je, u stvari, postojeće? Na početku ovog teksta smo rekli da postojeće ili pozitivno dati život može da bude samo rezultat neke već date negacije (svega što životu kao takvom preti). Dakle, postojeće je već negacija izvesnog (njemu spoljašnjeg, destruktivnog) *ne* da bi se uspostavilo izvesno (konstruktivno) *da*. To je, dakle, konstrukcija realnog života ili realno postojećeg. U njemu ono pozitivno čuva „sećanje“ na negaciju koja ga je učinila mogućom, pošto je negirala sve to što njega negira. Ali, šta je onda negacija postojećeg, recimo, ona „užasavajuća“ koju Marks pominje u *Kapitalu*? Da li je to negacija samo pozitivno datog života ili je to i negacija same negacije koja je bila nužan uslov mogućnosti pozitivnog života, najpre kao opstanka, a zatim i, možda, kao razvijenog oblik nadživljavanja? Između te dve mogućnosti neophodno je praviti jasnu razliku. Ako bi se reklo da nema prvobitne *negacije*, onda bi to bio povratak u Darvinov zverinjak ili nešto još gore, recimo, nepojamna katostrofa.

Ako bismo negirali *negaciju* destruktivnog *ne*, onda bismo se vratili samom tom destruktivnom *ne*, dakle, ugroženom životu. I možda onom: *bellum omnium in omnes*? U svakom slučaju, istoriji XX veka nije bio nepoznat takav povratak zverinjaku. Pa ipak, život je ono što opstaje.

To nam govori da je negacija životno-destruktivnog ono što u istoriji (mora da) traje, da bi onda uopšte i bilo istorije, odnosno istorijskog kretanja života i nadživljavanja. Dakle, negacija prvobitne negacije je osnova na kojoj su tek moguće bilo koje druge negacije u istoriji. Prema tome, i hegelijanska negacija negacije nije zamisliva – ako je uopšte zamisliva – izvan ove osnovne pretpostavke. Cilj života nije apsolut nego opstanak koji, onda, omogućuje i nešto više od opstanka – šta god to bilo.

Sve u svemu, negacija postojećeg ne može biti intervencija koja nas vraća prvobitnoj negaciji, jer bi se time postojeće razorilo kao humano-postojeće, kao ljudski život i ljudski svet. Ali, kad Marks govori o „užasavajućoj" negaciji postojećeg on time naznačuje mogućnost revolucije koja je „užasavajuća" za jednu klasu ljudi. Šta to znači? – Da i sama negacija postojećeg može da bude destruktivna. Um te negacije nam kaže: postoji nešto što treba uništiti. Bez sumnje, zaključak tog uma je ono čega u istoriji ima na pretek, tako da nije samo revolucija ta koja proizvodu destruktivnu negaciju. Da li je takav destruktivni um bilo kako spojiv sa produktivnom ili afirmativnom negacijom postojećeg? Ili je, možda, on spojiv samo sa pretećom prvobitnom negacijom? Da li je destruktivna nedacija koju ljudi proizvode kao borbu, rat, revoluciju itd., u stvari, samo produženi Darvin?

Rat izgleda kao sredstvo savladavanja bar jedne od te dve negacije koje neprijatelji drže uperene, jedni protiv drugih. Cilj je bar nečije nadživljavanje destrukcije, pod uslovom da taj rat nije nuklearna katastrofa. Međutim, rat, kakav god da je, u isti mah koincidira sa prvobitnom negacijom, onom koja život „izvorno" destruira. U principu, rat može da bude i nešto gore od zverinjaka. Jer on je potvrda da postoji i takva *užasavajuća* (!) negacija u kojoj je moguće potpuno besmisleno, besciljno i katastrofično uništenje života. Ova užasavajuća negacija javlja se onda kada rat teži samo da potvrdi prvobitnu negaciju, odnosno da je operacionalizuje kao zadatu smrt.

U svakom slučaju, u ratu nadživljavanje može da bude samo selektivno. A univerzalno je nadživljavanje nužno ne-selektivno ili ga ni nema. Zato u istoriji, kako nju shvata Hegelova dijalektika, nema prave univerzalnosti. Ili „univerzalno" je samo ono što preživi. Dakle, postojanje zadate smrti u ratovima i istoriji po ovoj

dijalektici samo je smrt koja „mora biti hladno primljena i zadata“ (Hegelova *Predavanja* iz 1805-6 godine). Pritom, nije reč o *estetskom* zahtevu dijalektičkog uma, odnosno to nije, kako bi Marks rekao, dijalektika *lepe duše*, jer je ta dijalektika u isti mah i hladno-okrutna.

Sa stanovita dijalektike koja se kreće u pravcu apsoluta svaka negacija mora biti hladno primljena i dočeka podjednako hladnom negacijom. I upravo tu vidimo zašto Hegel nije mogao da shvati ograničenost svoje hladne dijalektike. Lukavi um hladnokrvno rešava sva stradanja u istoriji upravo zato što i nije imao, niti je hteo da ima, uvid u taj okrutni i užasavajući aspekt dijalektičkog kretanja u pravcu apsoluta. Sve u svemu, pisac *Fenomenologije duha* nije shvatio da jedini „apsolut“ u istoriji jeste ono tamno, destruktivno ništa koje nas okružuje i od kojeg permanentno pokušavamo da se negacijom udaljimo, ali koje će nas, pre ili kasnije, primiti u svoje okrilje. Tom užasavajućem-ništa nije dorasla ćak ni ta vrsta slobode u kojoj Hegel vidi „furiju iščezavanja“.

Pa ipak, ljudska istorije je trajna negacija uperena protiv ovog užasavajućeg ništa. Reč je o negaciji koja ne može da koincidira sa užasavajućim ništa, ne može da bude potvrda onoga što bi htela da negira, ukratko, ne može da bude destrukcija bilo čega, već je usmerena na stvaranje takvih uslova u kojima je život najmanje podložan furiji iščezavanja! To sredstvo, dakle, nije na prvom mestu rat, već je stvaranje, rad, proizvodnja kojom čovek obezbeđuje uslove za sopstveni opstanak ili nadživljavanje. Marksovo shvatanje rasta proizvodnih snaga ima smisla samo u koordinatama ove duge istorijske borbe protiv užasavajućeg ništa koje nas, ipak, ni jednog trenutka ne napušta u apsolutnom smislu.

Rast proizvodnih snaga je, pre svega, rast ljudske sposobnosti da se izađe na kraj sa prvobitnom negacijom. Marks nas je naučio da proizvodni odnosi mogu da ograničavaju taj rast. Duferencijacija između bogatih i siromašnih može, u svojim ekstremnim oblicima, isto tako kao i rat, da ljude suoči sa užasavajućim ništa: glad, bolest, beda, smrt. U tom slučaju, naravno, proizvodna moć ne bi više imala smisao negacije prvobitne negacije. Ona bi skrenula s tog puta. Dakle, čak i produktivna negacija postojećeg može da se uputi u pogrešnom pravcu i da, možda i „nesvesno“, uveća količinu užasavajućeg-ništa.

### *Negacija i intervencija razlike*

Da li je moguće negaciju postojećeg otvoriti za dekonstruktivno kretanje, odnosno za intervenciju razlike? I šta bi to, onda, značilo? Dekonstrukcija je, kao i

dijalektika, misao uperena protiv postojećeg koje je ušančeno u vlastitom identitetu. Ali, za razliku od dijalektike ona nije sklona destruktivnoj negaciji, kao ni negaciji koja istovetnost sa sobom postojećeg prevladava i uzdiže na viši stupanj istovetnosti. Ne, dekonstrukcija teži da dijalektičko *ne* instrumentalizuje u korist sopstvenog razumevanja otvorenosti za razlike. Život je diferencirano bogatstvo života. Isto to važi i za nadživljavanje. Zato nije reč o tome da se postojeći život negira bilo čime što izaziva užasavanje, dakle, ni revolucijom ni bombardovanjem. Nije moguće negativno nasilje koje ne bi poništilo sve vrednosti koje su pre njega proizvedene u istoriji.

Civilizacija danas ne dopušta razobručeno nasilje. Zato *njeno* nasilje mora biti podvedeno pod rđavu savest. Ukratko, civilizacija danas, kao i uvek, upotrebljava nasilje, ali u isti mah pere ruke od njega, jer smatra poželjnim samo prikrivene, arkanske upotrebe nasilja. Očigledno je da savremena civilizacijska umnost, zapadajući u nerešive kontradicije, ne uspeva da izađe na kraj sa misterijom dijaboličkog i orgijastičkog nasilja. Civilizacija ne može da se sasvim, do kraja oslobodi prikrivene ili neprikrivene ljubavi prema nasilju. A to je, očigledno, prva nerazrešena protivurečnost njene dijalektike. Pritom, ona ne voli reč *dijalektika*, jer živi od *prikrivanja* vlastite ljubavi prema nasilju, a to znači i od prikrivanja svih protivurečnosti koje se baškare u njenim nedrima. Protivurečnostima su skloni drugi, zato ih je potrebno eliminisati. Ali drugi nije neprijatelj *zato što je* drugi. Savremena civilacija nužno ima umirujuće značenje, mada su njeni učinci često krajnje uznemirujući. Čini se da, danas, ta protivurečnost između umirijućeg i uznemirujuće samo teži da se uveća.

Aktuelno kretanje civilizacije podrazumeva u isti mah brigu oko negacije uperene protiv smrti i, takođe, teško prikrivanu volju da se smrt politički potvrdi kao smrt za druge. A upravo ova smrt za druge, pa i za drugost generalno uzev, predstavlja onu Moć koja teži da, po svom unisonom nahođenju, izravna sve „nabore“ sveta. Dekonstruktivna etika ide upravo protiv ovog nametljivog meta-diskursa koji je, u isti mah, diskurs vladajuće ideologije, kako na globalnom planu, tako i na lokalnim planovima. Zato je etika razlike nužno i etika otpora homogenizaciji, uniformnosti, postvarenju, jednoobraznosti, jednoumlju, ukratko hegemoniji Istog u bilo kojoj, duhovnoj ili materjalnoj ravni, u globalnim ili lokalnim razmerama. Ukratko, etika razlike ne priznaje monotonu „raznolikost“ savremenog sveta koja je, međutim, na različitim planovima uokvirena hegemonijom naparfimisane ideologije Istog.

Ovaj dekonstruktivni otpor skoro palanačkoj homogenizaciji „globalnog sela“ na neki način čuva, u instrumentalnoj ravni, negativnu dijalektiku. U isti mah taj otpor računa s tim da dijalektika *sama po sebi* ne može da u onom Istom otkrije i promoviše drugo. Njoj ostaje nedostupna drugost, ona drugost koja je *nesvodivu na* bilo kakav imperativ zatvaranja. Dijalektika drugo podvrgava apriornoj sintezi ili, pak, čistoj destrukciju koja afirmiše jednostrani apsolut. Naravno, ukoliko čovekovo bitisanje podrazumeva stalnu mogućnost iskoraka u ništa, u sasvim drugo kao smrt, onda i negacija te stalne mogućnosti mora da bude stalna. Ali, stalna negacija *sasvim drugog/smrti* ne bi smela da se svede na pozitivitet pukog opstanka, jer to je samo druga vrsta smrti. Ona, kao negacija provobitne negacije, mora da bude uvek nova, produktivna, diferencirana da bi uopšte i izašla na kraj sa izazovima istorije. Sve u svemu, *negacija postojećeg* je ili produkcija (i tolerancija) razlika ili je uopšte ni nema.

# Dijalektika i otvorenost za drugo

*Sporna sudbina protivurečja*

Dijalektika je teorija protivurečnosti koja, najpre, liči na dijalog, da bi se, zatim, transformisala u ideologiju, u ideološko procenjivanje napetostio između nekog *da* i nekog *ne*, između *istog* i *drugog*. U stvari, dijalektika nije toliko zanimljiva kao dijalog (takvo imenovanje dijalektike je nekada postojalo, ali je danas napušteno), već je mnogo zanimljivija u obliku u kojem se dijalog postvaruje, postaje objektivno (ili: pozitivno) kretanje postojećeg i njegove negacije. Tako pitanja o protivurečnostima, sukobima, borbama i antagonizmima koje živimo postaju ključno mesto dijalektičkih ili pred-dijaloških (a možda se može reći i *post-dijaloških*) zapleta koji se odvijaju u istoriji. Iz toga bi sledilo da je dijalektika neka vrsta otuđenog dijaloga, ali pod uslovom da pravog, autentičnog, „razotuđenog" dijaloga zapravo ni nema, da postoji samo simulativno rešenje ili razrešenje protivurečnih/dijalektičkih zapleta, odnosno rešenje koje prikriva neke druge zaplete. Iz toga bi sledilo da dijalektika podrazumeva fatalnu izokrenutost ljudskih, intersubjektivnih odnosa. A možda je dijalektika i merilo svekolike izokrenutosti?

Ove sumnje ne dolaze samo otuda što bismo mogli reći da u ljudskom mišljenju, namerama i delovanju nema pomirenja između izvesnog *da* i izvesnog *ne*, između istog i drugog, već i otuda što se ta metafizička deoba neće definitivno razrešiti ili poništiti čak ni putem dekonstrukcije ili mišljenja razlike. Dekonstruktivno kretanje nije razotuđenje ove otuđene, postvarene ili fetišizovane deobe koju u ljudskim poslovima nazivamo (dijalektičkom) *protivurečnošću, sukobom, sporom*. Naprosto, protivurečnosti su nešto što nemamo mi (da bismo mogli da ih se oslobodimo), već su nešto što ima nas. To je smisao njihovog

postvarenja, fetišizma, izokrenutosti. Ova izokrenutost se neće eliminisati pukim apelom na ispravljanje.

Ali, kako ljudi onda uopšte i mogu da izađu na kraj s tom izokrenutošću sopstvenih odnosa? I da li uopšte i treba da *izlazena kraj*? Da li je moguće krajnje rešenje ovih od ljudi „otuđenih", fetišizovanih, postvarenih protivurečnosti koje mogu, ali ne moraju, da se nazovu i „objektivnom dijalektikom". Jedno je sigurno: protivurečnosti koje se javljaju među ljudima, njihovim voljama, institucijama, porecima, neće tako lako da iščeznu iz istorije, da bi na njihovo mesto stupio skladni saživot, konsenzus ili jednoumlje. Dakle, ta inverzija u kojoj protivurečnosti fatalno poseduju nas, iako deluje kao nešto neprirodno, neprimereno ljudskoj potrebi za spokojstvom, ipak nije nešto što bi moglo da se u istoriji definitivno razreši na umirujući, recimo, eshatološki način.

Ipak, mi znamo da su postojala dva markantna projekta ovog umirujućeg razrešenja protivurečja: jedan je Hegelov, filozofski, a drugi je Marksov, prektično-kritički. I jedan i drugi su danas napušteni. Ali, njihove pouke su istorijske. Naime, neuspeh je često pučniji od uspeha. Danas su mnogi filozofi Hegelov i Marksov neupeh doživeli kao krah dijalektike. Tako je dijalektika postala priča koja više ne postoji. Međutim, paradoks te situacije jeste u tome da su i sam Hegel i Marks, svako na svoj način, težili da promisle, ako ne krah, onda svakako razrešenje i kraj dijalektike. Da li je moguće reći da je kraj dijalektičkih protivurečnosti, jednostavno, nastupio sada i ovde? Da li su u (globalizovanom) svetu, koji je našao mir sa sobom, još uvek postojeće protivurečnosti samo incidenti koji kvare u osnovi umirujuću, hegemonu sliku sveta?

## *Naopaka dijalektika*

Pre nego što pređemo na ispitivanje pravog smisla ove dijalektičke igre koju nećemo lako apsolvirati, potrebno je otkloniti izvesne nesporazume u vezi sa *neprirodnom* (da li je ta reč dobra?) izokrenutošću, inverzijom ljudskih odnosa. Nema sumnje da u istoriji, svetu, društvu, postoji jednostruka, dvostruka ili višestruka izokrenutost ljudskih odnosa. Jednom rečju postoji mnoštvo, pa i višak izokrenutosti tih odnosa, u kojima – fojerbahovski rečeno – predikat dolazi na mesto subjekta, a subjekt na mesto predikata. Ujedno to je možda ključni izvor protivurečnosti u svetu, jer ono izokrenuto uvek, pre ili kasnije, traži da se ispravi. Samo, da li ova zamena mesta subjekta i predikata ima *nužno* značenje izokretanja ili otuđenja od pozicije subjekta koji je, onda, na svom mestu? I najzad, da li

subjekt, recimo, radnik, kapitalista, intelektualac uopšte i ima *svoje* (= sebi primereno, prirodno) mesto? To je hipoteza izvesnog („humanističkog“) marksizma koja se pokazala kao pogrešna. Nema te esencije koja prehodi (makar i kao mogućnost) izobličenoj, otuđenoj egzistenciji. Ali, ipak, sam problem postoji.

U procesu kapitalističke proizvodnje, volja, ideje, predstave i motivi kapitaliste, naravno, imaju nekakvu pozitivnu ili negativnu, funkcionalnu ili manje funkcionalnu ulogu. Počev od tih volja, ideja, predstava i motiva kapitalisti ustanovljuju izvesno *da*, ali i izvesno *ne*. Naime, kapital između različitih funkcija koje ima ima i funkciju da protivureči postojećem, ruši mitove i svetinje postojećeg. Da li se u svemu tome nužno javlja nekakva (dijalektička) izokrenutost odnosa? Jedno je sigurno: volja, ideje i motivi su označiteljska polazna tačka svakog *da* i svakog *ne*. Da li iz toga treba da izvučemo zaključak da je poreklo dijalektike ideološko? Ako tog *da* i tog *ne* nema u onome što bazično postoji, već samo u izvesnom diskursu, onda se ti termini moraju vezati uz to što se naziva sferom superstrukture ili ideološke nedgradnje. Ne znači li to da samo poreklo, ako ne i suštinu dijalektike treba tražiti u specifično ideološkoj sferi. To bi, onda, bar naizgled bio rešiv problem.

Pa ipak nije tako, jer danas je aktuelno jedno pogrešno rešenje, u kojem se legitimisanje „ispravnog“ odnosa između tog *da* (pozitiviteta) i tog *ne* (negativiteta) postiže poštovanjem stroge, formalno-logičke ispravnosti u kojoj se bitna problematičnost svake dijalektike dovodi do „neproblematičnog“ razrešenja: do njenog ukidanja. Ova formalno-logička ispravnost protivurečnosti vidi kao „dobre“ samo onda kad su one ukinute, kad su, generalno uzev, podložne načelu protivurečja: *A nije ne-A*. Da li to znači da živimo u svetu u kojem sve jeste to što jeste i nikad nije nešto drugo? Ne, mi ne živimo u takvom svetu. Jer, neproblematičnog razrešenja odnosa između tog *da* i tog *ne*, postojećeg i njegove negacije, onoga što jeste i onoga što nije, u istoriji nema, bar ne na definitivan način. Zato se može reći da su namere u stvarnosti uvek ili potcenjene ili precenjene. I da upravo onda kada su iste, kad su nošene identitarnom strategijom, one počinju da budu druge, što na bitan način ukazuje na autoimunu ili kontraindikativnu sudbinu kretanja koje bi htelo da zaobiđe dijalektiku u istoriji, a na svoj način upada u nju.

Ova naopaka dijalektika biva interiorizovana čak i u bazičnim, proizvodnim odnosima ljudi gde ona nema značenje objektivne zakonitosti, već pre, izneveravanja te „zakonitosti“, naravno, ukoliko je ona ideološki efekat postvarenja, otuđenja ili fetišizma. Međutim, ovo izneveravanje nema značenje

destrukcije opozicionog, dijalektičkog kretanja tog *da* i *ne*, jer se tim izneveravanjem rečeno kretanje samo redefiniše i preusmerava. Sa dijalektikom nećemo lako izaći na kraj. Možda već zato što se i ona sama uvek profiliše kao mišljenje kraja, odnosno onog krajnjeg. Dijalektičko mišljenje samo sebi doznačuje kraj! Ali bezuspešno. Predrasuda o konačnom dovršavanju sporne priče u isti mah je bitno ideološko obeležje dijalektike i njene totalizujuće strateške usmerenosti. Ukratko: dijalektika traži totalitarna rešenja. Ona bi htela da ljude ima do kraja! Da li smo mi iz tog kruga danas uopšte i izašli? Posle sloma desnog i levog totalitarizma moglo je da izgleda da je i dijalektika definitivno potisnuta, ako ne i uništena. Međutim, taj izgled vara. Jer aktuelna antitetika koja iskrsava u ravni postojećeg i njegove negacije danas ne nalazi svoje razrešenje i pre bi se reklo da je na putu da nađe novu totalizaciju ili, ideološki rečeno, „globalizaciju“. A možda čak i novi totalitarizam?

### *Nesaglasnost važnija od saglasnosti*

Slomom marksističke dijalektike i posebno one na vlasti naprosto nije rešen ideološki čvor koji dijalektika nosi u sebi. Štaviše taj čvor je, u razdoblju svetske hegemonije kapital odnosa, ponajpre dat, u svom „izvornom“, „čistom“ obliku, onako kako ga je Marks u *Kapitalu* opisao, kao „faustovski sukob između nagona za akumulacijom i nagona za uživanjem.“ S one strane ovog sukoba stoji i dalje protiv-dijalektički fenomen gladi, bede i skapavanja, koji se hegemonog trenda ne tiče previše.

Ako se stvarno kretanje u životu sastoji samo u tome da izvesno *da* ili *ne* nađe za sebe neposrednu, skučenu, razumsku afirmaciju, porpunu privrženost sopstvenom osećanju istine, onda tu, jednostavno, nema mesta za drugog, za drugačije-osećajućeg i mislećeg. Samo, u tom slučaju, u ovoj priprostoj filosofiji nema mesta ni za samu filozofiju. Ili, još bolje, kako bi rekao Hegel: tekući neprekidno u mirnom koritu zdravog ljudskog razuma filozofiranje nas čašćava retorikom trivijalnih istina. To je u mnogome sudbina savremene filozofije, koja se izležava na banalnostima, ali i savremenih nagona, koji se baškare u okvirima zgrtanja i uživanja. Hegel to još naziva prirodnim filozofiranjem. Zaista, danas je taj filozofski zdravi, pa i zadrti razum najaktuelnije obeležje čak i onih savremenih filozofija koje misle da su nešto izuzetno, nedodirljivo, koje neće da imaju nikavih posla sa neistomišljeničkim filozofijama. Ali, takvom shvatanju filozofije, pošto je zagledano u vlastu identitarnu skučenost, ne preostaje drugo nego da se smesti

*unutar* dijalektičkih protivurečnosti, i da tako dopusti da one vladaju njom. Iz svoje skučene perspektive, ta filozofija, jednostavno, nije u stanju da sagleda dijalektiku koja je okružuje, obuhvata i nosi, a možda nije u stanju ni da sagleda događenu ljudskost u protivurečnostima.

Evo kako Hegel na tu stvar gleda: „Pošto se običan ljudski razum poziva na osećanje, na svoje unutrašnje proroštvo, on je pobedio svakog ko se sa njim ne slaže; on mora da izjavi da onome ko isto osećanje ne nalazi i ne oseća ga, nema šta dalje da govori; – drugim rečima, običan ljudski razum gazi nogama koren humanosti. Jer, humanost se po sopstvenoj prirodi sastoji u tome da ona tera na saglasnost sa drugima, i njena egzistencija predstavlja ostvarenu saglasnost mnogih svesti. Ono protivljudsko, životinjsko sastoji se u tome da ostaje u čuvstvu i da se samo pomoću čuvstva može saopštiti“ (Hegel: *Fenomenologija duha,* prevod Nikole Popovića, Bgd., 1979. str. 40). Dakle, za pisca *Fenomenologije duha* humanost se sastoji u tome da individue moraju da uspostave odnos jedne prema drugima i da to, onda, treba da bude intersubjektivna saglasnost, slaganje volja u njihovoj različitosti, uzajamno uspostavljanje zajedničkih odluka, zakona, planova, programa, projekata itd.

Ali, ako se humanost svodi samo na saglasnost, onda ne bi trebalo da nas čudi ako se ona negde finalizuje čak i kao puko jednoumlje, kao monolitizam ili, naprosto, kao tiranija Istog. U tom smislu bi se ono protivljudsko i životimnjsko prevladalo, ali samo zato da bi se na višem stupnju „humanosti“ sačuvalo. Nije li ovo Hegelovo shvatanje humanosti širom otvorilo vrata za zatvaranje prema drugom i drugima, jer kad se jednom uspostavi saglasnost oko istog, onda tu više neće biti mesta za novu nesaglasnost, za novoustanovljenu neistovetnost, za ono neidentično, disonantno i drugo? Zato, ova dijalektičkom negacijom uspostavljena humanost može u početku da izgleda kao osvajanje novih prostora ili, čak, novih kontinenata, može da ima afirmativni ideološki smisao, ali ona će upravo zbog svoje zatvorene saglasnosti ili zatvorene humanosti pre ili kasnije da doživi sopstvenu autoimunost ili da zapadne u kontraindikaciju. Da li mi globalno živimo jednu takvu hegelovski profilisanu humanost?

Nema sumnje da u istoriji postoji različite dinamike saglasnosti koje totalizuju ono drugo kao isto ili, što se svodi na isto, koje konstituišu tiraniju Istog, recimo „univerzalnu himanost“. Ali ta humanost pre ili kasnije gubi svoju univerzalnost, jer se pokazuje da ono drugo nije u celosti njom zahvaćeno. Paradoks je u tome što dijalektika i kada hoće nije u stanju da to drugo zahvati u celosti. Dijalektički negativitet je, u tom pogledu, bespomoćan. Naprosto, drugo

nije podložno totalizaciji ili, što je isto, nije svodivo na drugobivstvo Istog, pa ni putem hegelovske negacije kao prevladavanja i očuvanja na višem stupnju. Ali, upravo Hegelova dijalektika ima pretenziju da svako antitetičko kretanje kruniše sintezom i samim tim ona uvek nekako izneverava otvorenost prema drugom. Eto zašto je dijalektika univerzalne humanosti nešto što se pre ili kasnije pokazuje kao podložno dekonstrukciji. Samom dijalektikom i konceptom humanosti koji se u njenim okvirima uspostavlja u krajnjoj instanci komanduje otvorenost za drugo ili različito koje se ne da podvesti pod nikakvu identitarnu strategiju. Ipak sve to nema značenje *negacije* dijalektike (jer jedna takva negacije bi već sama po sebi morala biti dijalektička), niti destrukcije humanosti, smrti čoveka itd., pošto dijalektika i jeste čuvar saglasnosti i humanosti sve do onog fatalnog trenutka kada neslaganje postaje važnije od slaganja, kada se pokazuje da je etablirana humnost, naprosto, zabunkerisana i zatvorena za ono drugo u dolasku.

### *Rok trajanja*

Nema sumnje da je naše doba pod golemim utiskom temeljnog sloma totalitarne dijalektike na vlasti. Taj utisak nije neka neodređena emocija, on ima ideološku i praktičnu svrhu. Naime, upokojena dijalektika se, danas, uvek iznova, rituelno kriminalizuje kako bi se humanost novoustanovljenog svetskog poretka, sa svoje strane, uvek iznova potvrđivala kao humana. Na slobodnom svetskom tržištu, *summa summarum*, sve mora biti humano, sve sem onoga što se ne uklapa. U svakom slučaju, tu nema posla za dijalektiku negativiteta. Ako je u zadatim okvirima novog poretka još uvek moguća nekakva negacija postojećeg, ona se profiliše samo pod komandom nevidljive ruke tržišta. Ako je u mondijalizaciji, kao postjanju sveta svetom, još uvek moguća negacija i ako je negacija njoj potrebna, onda je to, samo, potreba da se odmetnički svet pacifikuje i privede svetim kategorijama sveta, mondijalizma! Živimo dakle u razdoblju u kojem je, generalno uzev, negacija postojećeg na definitivan način podvedena pod vlast, pod nadmoć postojećeg. Ili, što je isto, negacija je nešto čime gospodari postojeće. Ona je drugobivstvo Istog. *Ne* je pod suverenom vlašću tog u Moći usredištenog *Da*. Da li smo, u tom pogledu, stigli do jednog novog represivnog poretka, novog univerzalnog humanizma koji svemu drugom, svakom ko se ne uklapa, nudi alternativu: da umre od glasi, bede, poniženja, nasilja koje čuva Poredak ili, slikovitije rečeno, od bombardovanja.

Očigledno je da ovo istorijsko kretanje naizmeničnog otvaranja i zatvaranja jeste i dalje dijalektičko kretanje, ali to je, sada, jedno kretanje koje se uvek, odnosno pre ili kasnije finalizuje kao kontrasvrhovita „humanost“ koja mora da se zaustavi, jer ako se ne zaustavi biva podložna razornim kontraindikacijama. Zaustaviti postojeću kontrasvrhovitu „humanost“ ekvivalentno je, bar u prvom trenutku, negaciji postojećeg. Zašto „bar u prvom trenutku“? Zato što i sam humani, civilizacijski poredak uvek predstavlja izvesnu negaciju starog poretka koji je evoluirao u pravcu nasilja. Pa ako ova evolucija pre ili kasnije pohađa i novi poredak, time onda i on sam postaje podložan novoj negaciji. Jednostavnije rečeno: svaka negacija postojećeg je uvek nova, svaka novokonstituišuća humanost je obračun sa konzervirajućom humanuošću.

Ali, zašto se u istoriji stalno događa ta uvek-nova negacija starog poretka? Zašto se istorija jednom konačno ne smiri u onome *da* kojem više nije potrebno nikakvo *ne*? Možda je to *zašto* u samoj istoriji lišeno bilo kakvog uverljivog *zato*? Možda je istorija jednostavno – takva? U svakom slučaju, u njoj se data kontrasvrhovitost bilo kog poretka profiliše na fonu precenjene zatvorenosti koja sugeriše potcenjenost otvorenosti. Bar u prvi mah *dijalektička* razmena, nadomeštanje, interakcija i interferencija pozitivnog i negativnog naprosto je nezaustavljiva. Danas vidimo da je moguće da se dijalektika protivurečja finalizuje ili, bolje reći, rastvara u dekonstruktivnoj razlici, raspršenosti, rasejanju. Naravno, to ne sprečava da se precenjenost i potcenjenost uvek iznova pojavljuju u istorijskim ritmovima, i tu se onda rađaju ideološke kategorije koje, takođe, uvek iznova zahtevaju kritičko tumačenje. Nekada u istoriji poreci su propadali u ratovima, zato što nisu mogli da u sebi razviju snagu otpora prema spoljašnjoj, nadmoćnoj agresiji. U novijem dobu uzrok sloma je, obično, nedostatak unutrašnje snage otpora. Precenjeni poredak ovako ili onako propada. Samo bilo koja humanost da stupa na njegovo mesto, ona po pravilu nema dug period trajanja.

Za nas je u ovom trenutku aktuelno pitanje koliki je rok trajanja ovom globalnom poretku u kojem sada živimo? Ako se ideološko *da* tom poretku danas skoro brutalno i zastrašujuće propagira medijskom nadmoći samog tog poretka, onda se postavlja pitanje: da li je legitimacijska uloga propagande dovoljna za očuvanje datog poretka? Iako znamo da je moć propagande ograničena, da realni odnosi uvek govore za sebe, ipak mi teško možemo biti sigurni koliko raskorak između činjenica i propagande svedoči o krizi poretka. Iako je po pravilu brutalna, bezočna, lažljiva i prevrtljiva, propaganda često *precenjuje* dominaciju postojećeg i *potcenjuje* negaciju tog naizgled neprikosnovenog poretka, negaciju koja se otvara

za drugo i različito. Ipak, medijska moć je ograničena, jer se pokazuje da je bar podjednako važno ono što se stvarno događa sa negacijom.

### *Intervencija razlike*

Odnos ideološke nadgradnje i materijalne baze danas nije onakav kakav je opisan u klasičnom istorijskom materijalizmu. Baza je sada podjednako u ideološkoj nadgradnji kao u materijalnoj bazi. U stvari, klasično opisani odnos između baze i nadgradnje je sada ozbiljno decentriran, izmešten, razmešten. Tako postaje moguće da, recimo, propadanda poretka postane, u jednom trenutku, veća baza samog tog poretka od same „baze“. Ovo izmeštanje *baze* ne znači, bar ne nužno, da se uloga ideološke nadgradnje precenjuje u odnosu na ulogu materijalne baze koja se potcenjuje. To, mada se ne isključuje, ipak znači da smo stupili u takve odnose u kojima je moguće da se baza premešta s mesta na mesto, u kojima ona može da bude *fluktuirajuća*. Šta u takvim odnosima znači precenjivanje i potcenjivanje? Šta se u njima profiliše kao ta dijalektička negacija postojećeg koja se ne da ukinuti, a da se ponovo ne uspostavi samo na drugom mestu, u drugim odnosima? Najzad, na kom mestu se uspostavlja rečena negacija u uslovima istorijski fluktuirajućeg, uvek izmeštenog, „neuhvatljivog“ bazičnog odnosa.

Ako je izokrenutost ljudskih, intersubjektivnih odnosa fatalna pojava, gde se onda ta izokrenutost, taj fetiški *quid pro quo* događa ako je njegova bazična pozicija neuhvatljiva? Marks je verovao da se bazični fetišizam pojavljuje u svetu roba i još naglašenije u svetu kapitala. Danas je ta bazična postavljenost fetišizma raspršena, tako da bi se moglo reći da se on, na neki način, događa svuda, počev od najneposrednijih fenomena ljudskog života, ukratko, da je on svudprisutan u ljudskim odnosima. Tako je, onda, čak i propaganda postala proizvodna snaga, nudi značajne finansijske efekte, stabilizuje sistem. Fenomeni tzv. *ideološkenadgradnje* su, takođe, postali važni proizvodni faktori u globalnim razmerama. Oni su, čak bi se moglo reći, *nevidljiva ruka* razmenskih odnosa. Ali ako je fetiški *quid pro quo* dat svuda, ne znači li to onda da on nije dat nigde, jer ako je taj odnos svudprisutan, onda pravog, ispravnog, prirodnog odnosa zapravo ni nema. Ili, još bolje, onda je taj fetiški *quid pro quo*, zapravo, univerzalni ljudski odnos.

Tradicionalni odnos baze i nadgradnje bio je odnos primarne i sekundarne izokrenutosti, bio je odnos (bazične) prezentacija i (ideološke) reprezentacija fetiških izokrenutosti. U međuvremenu, sama prezentacija realnog odnosa je

postala re-prezentacija, tj. vlastiti način predstavljanja, ali takvog predstavljanja (ili: samopredstavljanja) koje performativno učestvuje u izgradnji realnog odnosa. Zato se postavlja pitanje: gde je danas realni odnos? Koji proizvodni odnos je realan? Moglo bi se, možda, reći da je samopredstavljanje, samoproduciranje postalo „udarni“ proizvodni odnos.

Ukratko, savremenost je značajno relativizovala klasično, istorijsko materijalistički shvaćeni odnos između realnog odnosa i načina predstavljanja, pošto je pokazala da je u ovom prvom već prisutno, kao legitimišući i proizvodni odnos, ono drugo. Deo toga je i sam Marks nagovestio tvrdnjom da je kapitalista „oličenje“ kapitala, da su „njegovi postupci samo funkcije kapitala koji je u njemu došao do volje i svesti“ (v. *Kapital*, I, str. 424). Ali, pokazalo se da je oličenje kapitala svaki postupak, recimo, reklama, turizam, moda itd., koji stoji u produktivnoj funkciji kapitala. A produktivna funkcija kapitala je funkcija izokrenutog odnosa u kojem ljudi nemaju funkciju već funkcija ima ljude. Dakle, ta funkcija preko volje, svesti i načina predstvljanja legitimiše sebe kao funkciju. Utoliko savremena funkcija proizvodnog života ljudi podrazumeva inverziju subjekta i predikata, u kojoj predikat postaje subjekt, a subjekt predikat. Ova dijalektička inverzija je suštinsko obeležje svekolikih fetiških odnosa sveta u kojem živimo. I to je onda „bazična“ *humanost* savremenog sveta.

Ipak sve to ne znači da postoji neka protivdijalektička konstrukcija koja bi trebalo da subjekta vrati subjektu, a predikat predikatu. Ne postoji kraj fetiške funkcije u kojem bi se subjekt konačno vratio samome sebi, svojoj neposrednoj osećajnosti, svojoj prirodnosti, suštastvu ili istovetnosti sa sobom. Svojoj neposrednosti ili svom životinjizmu. Nije moguć subjekt koji bi na uspešan način apstrahovao od svoje proizvodne, a to znači zajedničke životne funkcije, dakle, od same humanosti. To nije moguće, kao što nije moguće da se – kako bi rekao Hegel – gazi nogama koren humanosti. Ali, po Hegelu, koren humanosti je dat u predikatu, ne u subjektu. Prema tome, inverzija subjekta i predikata, ako nekakve inverzije uopšte i ima, dolikuje kretanju same humanosti, pa ako „treba“ i samoj tiraniji humanosti!

Ako preokrenuti odnos subjekta i predikata protivureči našim predstvama o pravom odnosu ta dva momenta, to ne znači da je tu protivurečnost moguće razrešiti putem dijalektičke ili revolucionarne negacije prvog stanja da bi se uspostavilo drugo. Zašto to nije moguće? Zato što revolucionarno preokretanje ostaje u zatvorenom krugu inverzije. Dijalektika je sudbinski upućena na identitarnu, logocentričku zatvorenost. Svako dijaletičko *ne* afirmiše

novozatvorenu, ako ne i blindiranu humanost. Ali, kako je, onda, iz ovog zatvorenog kruga, uopšte i moguće iskoračiti? To naravno nije moguće sve dok želimo da ostanemo u krugu metafizike humanosti. Samo, da li je onda taj iskorak *uopšte i* moguć?

Jedno je sigurno. Na putu pomenutog iskoraka odlučujuću reč nema više negativna dijalektika, dijalektika jednog *ne* koje se na kraju uvek finalizuje kao zaustavljeno i skučeno *da*. Negirati humanost moguće je samo ili na zverski način ili tako što bi se ipak ostalo u njenom renoviranom krugu. Pa ako je ikako moguće iskoračiti iz te zatvorene humanosti koja uvek nekako podrazumeva inverzan odnos subjekta i predikata, onda je to moguće počev od tog *ne* koje nije radikalno, revolucionarno, destruktivno ili dijalektičko, već je *ne* razlike, drugog, neidentičnog na nivou suverene, slobodne egzistencije. Razlika je, danas, u isti mah etički (jedno „treba da“) i diferencijalni momenat humanosti. Svet je kompleks razlika koji nikakvom negacijom ne može da se zatre. Ali, taj kompleks ili haos razlika pokriven je zatvorenim horizontom humanosti koji je uvek bio, pa je i danas (globalno) nadmoćan. Zato je dekonstruktivna intervencija u ovom trenutku moguća ponajpre kao etika razlike, odnosno moguća je kao prilično nemoguća, nemoćna. Srećom, dekonstrukcija je u isti mah i – kako bi rekao Derida – odgovornost pred nemogućim.

# Ponorna protivurečnost

*Rasprava i nasilje*

Da li su protivurečnosti nešto što na privilegovan način imaju ljudi ili se pre može reći da su one te koje, iz neke svoje infrastrukturne dubine, imaju ljude? To pitanje može da se postavi i ovako: da li su protivurečnosti privilegovano stvar diskusije ili su, prvenstveno, stvar izvesnog nasilja? Jedno je sigurno: one su i stvar diskusije i stvar nasilja. One su i nešto vidno, na površini, i nešto što ponire u dubine bića i nebića. Ipak, gde treba tražiti njihovo „rodno mesto“? Dijalektičko mišljenje, kaže Erns Bloh u *Tibingeškom uvidu u filozofiju*, „napreduje kroz protivurečja koja nastupaju u sadržaju nekog mišljenja. No čovjek koji trajno proturječi samom sebi nije time već i dijalektičar, nego samo *brbljivac*“ (Nolit, 1966, str. 201; prevod: Davor Rodin). Dakle, protivurečnosti mogu biti misaoni sadržaj i mogu se, kao takve, kontrolisati. Njihovim sleđenjem moguće je misaono, dijalektičko *napredovanje*, veruje Bloh. Samo, onog trenutka kada komunikacijom dominira brbljanje, onda se dešava da *brbljivac* (ili: čovek *doxe*) *protivureči* samome sebi čak i ne znajući za to; ali on na taj način biva nesvesno zahvaćen dijalektikom, odnosno postaje njen subjekt/sužan, podložnik ili podanik njenog strukturalnog nasilja. Da li se iz ove nedosežne dijalektike, koja je dijalektika nasilja, na bilo koji način rađa i ona dijalektika koju je moguće (ili: nemoguće do kraja) misaono prevladati ili razrešiti?

Teško je zamislivo da postoji verbalna komunikacija, bila ona doksatička ili ne, koja ne sadrži nikakvo protivurečje, koja je očišćena od svih kontradikcija. Takva slika bi, bez sumnje, bila utopijska. Pa ipak, danas postoje filozofije koje smatraju da je neprikosnoveni nalog svakog teorijskog diskursa da bude neprotivurečan, odnosno da bude u sebi potpuno koherentan. Protivurečnost u diskusiji se toleriše samo ako je cilj diskusije razrešenje protivurečja, odnosno težnja da se uspostavi koherentan diskurs. U protivnom, i sama diskusija postaje nasilna, diskurs neprikosnovenog autoriteta: gospodara ili dogme. Ali, kako objesniti činjenicu da, i pored naloga za koherentnošću koji lebdi nad teorijom i nad diskusijom, protivurečnosti u ljudskim poslovima, pa i teorijskom diskursu nemaju tendenciju da se umanjuju, već, naprotiv, postaju sve brojnije?

Da li to dolazi otuda što su protivurečnosti „stvar“ koju *na privilegovan način* nemaju ljudi, već koja ima njih, brbljivce? Da li našom komunikacijom, u sudnjoj instanci, vlada protivsmisleno, alogičko nasilje? Kad već čovek nije taj koji gospodari protivurečjem, budući da protivurečje gospodari njim? Ali, kakva je to, onda, dominacija i hegemonija protivurečja u ljudskim poslovima? Očigledno, to dolazi otuda što ljudski poslovi kako teorijski, tako i praktični, ne mogu da se urede po principu potpune koherentnosti. Da bi svet mogao biti koherentna priča, on bi, u isti mah, morao da bude jedan veliki projekt koji, svojim meta-diskursom, uspeva da razreši sve nasilne protivurečnosti sveta. Takve ideološke bajke su postojale... Ali, pokazalo se da razrešenje protivurečja i pacifikacija nasilja ima svoju cenu. Levi totalitarizam je, na svoj način, platio tu cenu. Ali, zahvaljujući jednoumnoj komandi sprovedenoj sa meta-instance potpuno koherentnog diskursa bilo koji poredak, pa i sam *globalni poredak savremenog sveta* sveo bi se na sivilo na sivom koje bi opet, samo na drugi način, pa i izvestan višak nasilja. Mi danas vidimo da u svetu postoji jedan takav višak jednoobraznosti čiji traumatični karakter svaki čas izbija na videlo u različitim, „odmetničkim“ sredinama ili tačkama zemljine kugle.

Protivurečnost poseduje dva momenta koji se uzajmno isključuju. Zato u diskursu ona svedoči o rascepu, podvojenosti, pocepanosti. Ali, u stvarnosti ista ta protivurečnost može da svedoči i o stvarnim konfrontacijama, sukobima, antagonizmima, pa najzad, i o ratu, klasnoj borbi, socijalnim sukovima itd. Ako su protivurečnosti nerazrešive, to znači da u njima uzajamno isključivi momenti ne mogu da se prevladaju. Moguća je samo „definitivna“ pobeda jedne strane, one koja samom pobedim postaje privilegovani diskurs, onaj koji „piše istoriju“. Istorija je prepuna takvih pobeda. Ali pobednička istorija kad se sukobi okončaju, dakle u miru, pre ili kasnije, i sama zapada u poraz, odnosno biva nastanjena novim kontradicijama. Ili, što se svodi na isto, raskriljuje sopstvenu nasilnu konstituciju.

Da li su moguće nenasilne protivurečnosti? Recimo, one koje nemaju potrebu za „pobedom“, koje se svode na razlike koje, opet, impliciraju (nerepresivnu) višeglasnost? To je moguće između ljudi koji nemaju pretenziju da pošto-poto diminiraju i pobede. Tako nešto najpribližnije imamo u raspravi, diskusiji, dijalogu. Pretpostavka je da su učesnici u raspravi u stanju da slobodno upravljaju protivurečnostima koje se tu pojavljuju. Oni „imaju“ protivurečnosti, a protivurečnost „nema“ njih. U raspravi su ljudi, u načelu, slobodni od nametljivih, nerazrešivih ili nasilnih protivurečnosti. A ako već nemaju načina da postignu

uzajamnu saglasnost, njima preostaje mogućnost da tu nesaglasnost posmatraju kao razliku u viđenjima date stvari i samim tim kao višeglasnost kojom komanduju razlike.

Ipak, protivurečnosti se u ljudskim poslovima pojavljuju i kao stvar autoritarne prisile ili, čak, slepog nasilja. Da li to ljude koji raspravljaju čini izlišnim? Oni mogu da upražnjavaju „individualne slobode“, ali nemaju slobodu ni da se „očešu“ o autoritarnu prisilu, koja je nedodirljiva. Ipak, čovek slobode je i čovek želje, i on uvek već nekako želi i da se „očeše“ o autoritarnu zabranu, želi da se ponaša transgresivno, odnosno da toj zabrani – protivureči. To može da se shvati i kao nasilje protiv nasilja. Ali, može li uopšte nasilje da se razreši ili neutralizuje putem nasilja, putem nasilja protiv nasilja i, zatim, putem pobede, čak i ako se ovo kontra-nasilje smatra „pravednim“?

## *Pod maskom suverenosti*

Nema tog nasilja koje je u stanju da zaustavi nasilje. Jer, zaustaviti nasilje moguće je, samo, putem neutralnog prećeg. To je moguće samo putem neutralnog trećeg, ukoliko takvog uopšte ima. Pretpostavka je da je u civilizovanim društvima pravna instanca taj neutralni treći koji je u stanju da razreši sporove, odnosno da pacifikuje ono nasilno u njima. Ali i pravo, da ne bi bilo nemoćno, mora da instrumentalizuje izvesnu silu (vojsku, policiju) koja onda legitimno upotrebljava nasilje. Samo, šta se dešava ako pravo postaje ne instrument legitimnosti, već zloupotreb nasilja, a zatim i zloupotrebe nasilja protiv nasilje? Nije li, možda, svako nasilje u isti mah nasilje protiv nasilja i samim tim nešto što zloupotrebljava nasilje? Kada se za nasilje može reći da je legitimno ili, što se svodi na isto, kada ono nije zloupotrebljeno? Reklo bi se da je nasilje upereno protiv terorizma jedna potpuno legitimna stvar. Ali, šta ako ono u isti mah proizvodi i uvećava količinu terorizma?! Šta ako je nasilje „protiv terorizma“ ideološko nasilje koje je počelo pre terorizma i koje je njegov inspirator? Nema terorizma koje nastaje „iz čista mira“. On je efekat jedne uvek već događene spirale nasilja. Da li je nadmoćno, hegemono, imperijalno nasilje legitimno već samim tim što je imperijalno? Konačno: da li je zadata smrt, pa najzad i smrtna kazna – legitimno nasilje?

Sva ta pitanja mogu da se rezimiraju u ključnom: kako zaustaviti nasilje? Nasilje je ono što čini jednu protivurečnost nerazrešivom. Da li je mišljenje kao aktivnost nadmoćno nad nerazrešivim protivurečjem? Ma koliko da jedno mišljenje pokušava da razreši nerazrešivo protivurečje, ono, naravno, u tome ne

uspeva, pa mu ne preostaje ništa drugo nega da to učini na silu ili da na silu odbaci protivurečnost. Nasilnost je, svakako, moguća i u samom mišljenju. Postoji i treća mogućnost: da se nerazrešiva protivurečnost razreši u razlikama. Ali, nema sumnje da i ta mogućnost sadrži u sebi izvesno ograničenje.

Protivurečnost je praktički nerazrešiva onda kada ponire iz nekog ne-bića koje ništi, poništava alternativnu egzistenciju. Ali, u toj ponornoj protivurečnosti nije reč o drugom ili različitom već o sasvim drugom, recimo, o zadatoj smrti koja ne trpi nikakvo razrešenje u razlici. Dobar primer za takvu ponornu protivurečnost, nespojivu sa životom u njegovoj diferenciranosti (od istog do drugog), jeste – zločin. Zločin ne stoji samo u protivurečnosti prema životu, već i prema pravu, ukoliko pravo nije puka maska za uzurpaciju najvećeg zločina, a to je, svakako, zločin suverena, pred kojim je svaki drugi zločin nemoćan. Ali, tu upravo imamo pitanje: gde je granica zločina? Ako se politička borba odvija na dva ključna načina: zakonima i silom koja ne mora da bude regulisana zakonom, dakle, nasiljem, onda je sasvim razumljiva tvrdnja da politički suveren raspolaže nesmetanom mogućnošću zločina. Jedino je važno da se zločin odvija bar pod maskom zakona ili prava.

Ovde bi mogla biti instruktivna izvanredna Deridina analiza (v. *Zver i suveren*) shvatanja o tome kako vladari treba da čuvaju datu reč, u istoimenom (XVIII) poglavlju Makijavelijevog *Vladara*. Sačuvati reč (logos, zakon) stoji u opoziciji sa kršenjem reči ili zlodelom. Ali, zlodelo (zločin, nasilje, sila izvan zakona) moguće je i pod maskom zakona. To i Derida i Makijaveli ističu kao problem. Suveren ima mogućnost da na privilegovan način lukavo manipuliše opozicijom zakona i zločina. Ali zločin pod maskom zakona nije „odlika“ samo suverena, već i suverenog nasleđa u podaničkom stavu.

Dr Miloš Perović, pesnik i hroničar sopstvenog umiranja, napisao je, u nemačkom logoru (kraj I svetskog rata) sledeće reči: „Teturajući na svojim štakama često dođem u opasnost da padnem da ne bih zgazio mrava; ali sam u stanju da mirne duše streljam četu neprijateljskih vojnika. Pritom, žudnja za zločinom u mojoj duši, nepojamna za mene, navukla je masku partiotizma.“ Jer, ipak, neprijatelj je neprijatelj, a mrav je mrav. Pa ipak, žudnja za zločinom mora biti pod maskom neke svetle ideologije, recimo, ovog patriotizma o kojem govori M. Perović i koji svedoči o Svetom ili, što se svodi na isto, o suverenosti naroda/etnosa. Nepomirljiva opozicija između života i zadate smrti mora da se prikriva maskom neke ideologije. Pošto mi ne bismo zgazili ni mrava, ali ljude, to je već neka druga priča.

Ono što bi se danas u globalnim razmerama moglo nazvati Svetim na prvom mestu je „slobodno svetsko tržište“. Antonio Negri u jednom tekstu tvrdi da se političko jedinstvo ovog tržišta, dakle, te *svetinje* svetskih razmera, postiže atributima koju uvek bili svojstveni *suverenosti*. Zato nema sumnje da i ova globalna suverenost u svom političkom samorazumevanju takođe ne bi zgazila ni mrava, ali kad su ljudi u pitanju, to je već sasvim druga priča. U spekulativnoj dijalektici ove „druge priče“ postaju moguće i „nepojamne“ stvari. Odbijanje da se prihvati Sveto smatra se, u krajnjoj instanci – zločinom. Suverenost je legitimno zlo koje dolazi „odozgo“ i koje kažnjava zločin. Da li se zločin može negirati zločinom? Da li se *nadmoćnim* protivurečenjem zločinu samim zločinom ili protivurečenjem nasilju samim nasiljem uopšte i može iskoračiti iz zatvorenog kruga zločina? Bez sumnje – ne. Da li se upotreba nasilja protiv nasilja može zaustaviti pre nego što zakorači u zločin? Gde se nalazi crta koja se ne sme prekoračiti? Da li postoji merilo kojim bi to moglo da se pokaže, a da ono ne bude puka proizvoljnost, voluntarizam? Nije li upravo to dilema pesnika M. Perovića koji se čudi svojoj žudnji za zločinom koja, iako je nepojamna za njegovo shvatanje morala, ipak finkcioniše u duši njegovoj, pod ideološkom maskom suverenosti i u datom slučaju – patriotizma? Problem je to što današnja *imperijalna* (ovde ciljam na značenje koje su toj reči dali Negri i Hart) *suverenost* nema takvih dilema. Nije reč o tome da ona bezobzirno, bezočno i razobručeno upotrebljava nasilje protiv nasilja, već da to čini sa maskom koju nije lako strgnuti. To je maska umirujuće globalne slobode, oličene u propovedi o „slobodnom svetskom tržištu“ na kojem, međutim, imaju slobodu da umiru oni koji se ne uklapaju!

*Svet bez dijalektike*

Smrt je ireverzibilna pojava, kao i vreme. Zato i sama protivurečnost života i ne-života u kojoj se praktično (ili: misaono) dodiruje, pa i zadaje *smrt* mora, na svoj način, biti ireverzibilna pojava. Istorijske protivurečnosti su bezuslovno to što su bile, čak i ako su, u fazi pretnje, mogle da budu – razrešene i pacifikovane. Ireverzibilnost vremena njih pretvara u trag. Ipak tradicionalna suverenost koja kažnjava zločin daje prednost prisutnosti i trajanju, potvrđivanju i ponavljanju kazne. Prisutnost kazne ima prednost u odnosu na ono što ona za sobom ostavlja kao trag. Zato kazna suverena mora da bude višestruka, vidna i mora da traje. Mnogi bi rekli da je danas kazna za zločin uperen protiv suverena bliža „humanosti“, mada ona i sada, kao i uvek, mora da se „ureže“ u pamćenje. Ona je

obračun sa prisutnim ne-životom koji zadaje udarac životu, ali to je takav obračun u kojem se kazna takođe profiliše, i na još trajniji način (robija, streljanje, smrt), kao ne-život uperen protiv života. Zao čin protiv života kažnjava se, u osnovi, takođe zlim činom protiv života. Samo što je ovaj poslednji „legitiman“ i „human“.

Postoji u *Filosofije palanke* Radomira Konstantinovića jedna velika fus nota (v. Odeljak: *Ćiril filozof*) posvećena već pomenutom pesniku, Milošu Peroviću, čije dileme raskriljuju nešto što je Konstantinović nazvao ponornom protivurečnošću. „Protivurečnost je ponornost, sam ambis; prihvatiti protivurečnost znači imati smelost za život nad ponorom, u svetu, u samome sebi, ali i za život-ponor, u životu-ponoru. Perović se posvećivao ovoj sposobnosti za prihvatanje protivurečnosti posvećujući se ponornosti (kao samom vaseljenstvu) sveta i čoveka; njegovo ’oduševljenje’, koje ide do samrtničkog ’epikurejstva’ čoveka koji je, na štakama, krenuo ka tom svom preobražavalačkom prihvatanju neprihvatljivog života, sa svim njegovim zalima, onda kada je išao, savršeno svestan toga, u susret svojoj smrti (od Peći i Mitrovice preko logora Braunau i Jozefštat do Pariza), dolazi do ove *sposobnosti za ponor*.“

Protivurečnost nije utemeljena u bilo kakvoj odredbi bića, već u ovoj sposobnosti za ponor koja je, zapravo, sposobnost za sasvim drugo ili smrt. Pa pošto je smrt ireverzibilna pojava, onda je i ova sposobnost za ponor, ujedno, sposobnost za ireverzibilno, dakle, ona je trag smrti; ako je tako nešto uopšte moguće. Ali, protivurečnost je ponornost, sam ambis, kaže Konstantinović. Sa ambisom, naravno, mi nemamo direktan kontakt. U ono što stoji u temelju (agonije) protivurečja nije moguć direktan, neposredan zahvat, jer sam taj temelj je bez-dan, ambis. Onda kada nas taj ambis „proguta“, tada više neće biti onoga koji može da posvedoči bilo šta o njegovoj dubini, o dnu sasvim drugog. Zato je protivurečnost uvek samo pretnja dna. Kad postane izvršenje, samo *ne* u protivurečju postaje sudbina ili, što se svodi na isto, trag prošlog i bilog.

Dodirnuti nemoguće je, naravno, nemoguće, kao što je i dodirnuti sudbinu nemoguće. Zato je čovek, sve dok je čovek, samo jednom nogom u nemogućem, a drugom u mogućem... Protivurečnost je moguće definisati i kao međunožje, imajući u vidu ove dve noge. Sa samim rođenjem rađa se i život i smrt. Ili: biološka odluka za život i sudbinska namenjenost smrti. U svojim suštim razmerama protivurečnost mora da se shvati kao „igra“ između života i smrti, istog i savim drugog, s tim što to shvatanje mora uvek da bude paradoksalno, pošto je ono, kao shvatanje protivurečja, uvek, u isti mah, shvatanje neshvatljivog, nepojmljivog, nepojamnog. Zato se ova dijalektika kreće od agonije do zaborava.

Sa stanovišta zdravog razuma, život je jednostavni pozitivitet, on je ono što jeste i što sve drugo, počev od sasvim drugog pa do drugosti – zaboravlja. Drugim rečima, zdravi razum nema u vidu paradoksalna obeležja života i njegove dijalektike. On je sazdan kao, pre svega, zaborav smrti ili kao zaborav tragičnog. Kao ideologija palanačke jedno-obraznosti, zdravi razum, svuda gde ima hegemonu poziciju, obeležen je tom, kako bi rekao Konstantinović, nesposobnošću za prihvatanje *protivurečnosti kao ponora* i *ponora kao protivurečnosti*. Miloš Perović bi dakle straljao četu neprijatljskih volnika, a, inače, ni mrava ne bi zgazio... Međutim, on je spreman da živi nad ponorom te kontradikcije onoliko koliko mu je života još preostalo. Njegovo geslo je: ne zagladiti stvar u kojoj zjapi protivurečnost. Duh pozitiviteta je duh zaborava smrti i, prema tome, duh zaborava protivurečja, njegove ponornosti. Ali, za čoveka koji umire, taj zaborav pre ili kasnije i svakako u pet do dvanest postaje – apsurdan. Postaje sam apsurd. Pozitivizam je u sudnjoj instanci apsurdan. Ukoliko je sveden na pozitivizam i ukoliko je, tim načinom, lišen dijalektike, svet je apsurdan. Ipak, problem je u tome što je on sa dijalektikom možda još apsurdiji! Jedno je sigurno: Perovićeva ljubav za mrava i mržnja prema neprijatelju kojeg bi rado streljao predstavlja jedan ambis apsurda koji se ničim neće načiniti utešnim. Uzaludno je čak i samrtničko „epikurejstvo“. Ako je Perovićeva sposobnost za ponor protivurečja, iako paradoksalna, ipak pohvalna čovekova odlika u pristupu ljudskim protivurečnostima i apsurdima, ona ipak ovde dolazi prekasno. Ali, šta ako se sudbina dijalektike ili sudbina ovog posvećivanja u protivurečnost sastoji u tome da ona uvek dolazi prekasno?! U akcionim filmovima koje oduvek gledamo glavni junak, koji ni mrava ne bi zgazio, tamani s užitkom svoje neprijatelje, bez ikakvog posvećivanja u ponor protivurečja. To je tako zato što on, po samoj logici akcionog žanra, nikad ne završava na štakama, nije sudbinski namenjen smrti. Štaviše, njemu, a i nama koji pratimo akciono „junaštvo“, sam žanr nalaže zaborav smrti, i naravno, ponajpre usred najvećeg krvoliptanja.

### *Ne-antagonistička protivurečnost*

Prevladavanje (ako je to prevladavanje) protivurečja u osnovi (bezdanoj) moguće je samo njegovim posvećivanjem u ponornost smrti, bilo da je ona data, zadata (drugome) ili obećana (kao strah, pretnja). Prevladavanje protivurečja u duhu zdravog razuma, u kojem se ona svodi na pripitomljenu realnost, pre ili kasnije biva srušena u agoniji realnog. Ista agonija se događa i hegelijanskoj

negaciji ili sintezi koja prevladavanje obavlja u ritmu jednog utopijskog pomirenja svih protivurečnosti sveta... I zdravoratumsko i hegelijensko prevladavanje protivurečja iskazuju sposobnost za zatvaranje sveta obručevima jednoobraznosti i jednuomlja. Ali gde u istoriji počinju i gde prestaju takva zatvaranja? Ona svakako počinju u plemenu, ali gde prestaju mi još ne znamo, a možda nikad ni nećemo znati.

Onda kada se pripitomljavanje protivurečnosti izjalovi – a to je redovna pojava – tada protivurečnosti po pravilu evoluiraju u pravcu antagonizma. Ovde je, bez sumnje, potrebno imati u vidu Mao-Ce-Tungovu distinkciju između antagonističkih i ne-antagonističkih protivurečnosti. Međutim, ova distinkcija nije zapisana u metafizičku večnost. Istorijski je moguće da ne-antagonističke protivurečnosti prerastu u antagonističke i obrnuto. Od čega to zavisi? Očigledno od ničega supstancijalnog u poretku bića, već od toga u kojoj meri protivurečnosti poniru u nigdinu sasvim drugog, u kojoj meri one postaju sposobne za ponor. To naročito važi onda kada protivurečnost postaje *intervencija*. Tada protivurečje nije pasivno-inertni trag, već je nešto što u sebi nosi aktivnu odluku. Ono optira za neku unutrašnju alternativu, za neko *da* ili *ne* protivurečja. Ali samo protivurečje u tom slučaju biva nad-determinisano sopstvenom odlukom-za i zapravo tim *za*-odluke. Ono na taj način postaje fatalna opredeljenost ili nad-determinacija unutrašnje, još-ne-odlučene determinisanosti.

Ali, šta to čini – koja *nužnost*, *koja* fatalnost – jednu odluku nad-determinisanom? Šta, ako to nije ništa u poretku istorije ili bića? Ako ta nužnost/fatalnost ne potiče od bića, onda preostaje još mogućnost da ova nužnost/fatalnost nad-determinacije potekne od onog radikalnog ništa koje se obično naziva – *smrt*. U ljudskom poretku smrt je ta jedina „stvar“ koja nužnost čini ireverzibilno nužnom. Zahvaljujući smrti dijalektika postaje fatalna (= nad-determinisana) pojava. Ali, naravno, smrt nije nužno data sada i ovde. Ona je fatalna generalno uzev, s tim što ova fatalnost kao senka prat svako sada i ovde, svaku istorijsku protivurečnost. Zato jedina prava nad-determinacija istorijskih protivurečnosti nije drugo do ta sposobnost za ponorno-ništa, koja je nužno dvosmislena. Jer, to ništa nastanjeno u protivurečnostima javlja se kao ono nad-determinišuće samo onda kada je to sudbina za druge ne i za „nas“. Zato se ono javlja i kao zločin prema drugima. Istorija, upravo onda kada je nad-determinisana antagonističkom protivurečnošću, nije drugo do taj bez-obzirni zločin. Dijalektička negacija koja se profiliše kao antagonistička protivurečnost u sebi nužno nosi ovaj paradoks sposobnosti za ponorno ništa. Ljudi umiru, istorija, iako je krvoliptajuća

bez-obzirno teče dalje. Sve dok u istoriji ima bez-obzirnosti, mora se priznati da u isti mah ima i dijalektike. Ali, mnogi zastupnici dijalektičke inteligibilnosti unutar antagonističkih protivurečnosti nisu želeli da primete da je njihova negacija destruktivna, razorna, krvava. Da je to zločin uperen protiv života. Da li smo mi danas iz tog kriga izašli?

Dekonstruktivno *ne* cilja na ne-antagonističku protivurečnost. To dekonstruktivno *ne*, koje je odbijanje nasilja, u osnovi je instrumentalno, a ne ciljno *ne*, pa se zato mora reći da dekonstrukcija, na prvom mestu, nije nikakva destrukcija, nije antagonistički profilisana dijalektika, već je ne-antagonistička negacija Istog sa ciljem da se ono otvori za drugo, za tolerantnu diferenciranost života. To je moguće pošto, videli smo, postoje ne-antagonističke protivurečnosti koje nisu obeležene zadrtošću i bezobzirnošću. Takve protivurečnosti pripadaju ovoj retkoj običajnosti koja daje prednost tolerantnoj, nerepresivnoj razlici, prednost u odnosu na antagonističku, destruktivnu negaciju. Pritom, naravno, i sama etika razlika može da se zloupotrebi. To je slučaj kada neka jedno-obrazna i jedoumna homogenizacija traži toleranciju *za svoju razliku*, a ne nudi je nizašta drugo u sebi i van sebe.

Ali, sastanovišta jedno-obraznosti i jedno-umlja svako protivurečenje je antagonističko I zato u njemu neko uvek „traži đavola“. Ali, šta znači *tražiti đavola*? U svojim *Dnevnicima* Kafka ima jedan fragment koji glasi: *Pronalazak đavola*. Tu možemo pročitati: „Ako smo opsednuti đavolom, onda to ne može biti samo jedan, jer bismo inače, bar na zamlji, živeli mirno, kao sa Bogom, jedinstveno, bez protivurečja, bez premišljanja, uvek svesni onoga ko nas prati. Njegovo lice ne bi nas plašilo, jer kao đavolom opsednuti bili bismo, uz izvesnu osetljiovost prema tom prizoru, dovoljno pametni da radije žrtvujemo jednu ruku kojom bismo prekrivali njegovo lice. Kad bi nas u vlasti držao samo jedan jedini đavo, s mirnim i neometinam pregledom celokupnog našeg bića i slobodom da u trenu odlučuje, onda bi on imao i dovoljno snage da nas tokom celog ljudskog života drži toliko visoko iznad duha Božijeg u nama, pa još i da vitla nama, da ne bismo mogli videti ni prisenak Božiji, pa otuda ne bismo bili uznemoravani sa te strane. Samo mnoštvo đavola može činiti našu zemaljsku nesreću“ (1912. 9. Jul). Dakle, ukratko, jedan đavo ne čini protivurečje. Mnoštvo ga čini. Štaviše, reći „mnoštvo đavola“ već je suvišak reči. Jer mnoštvo po sebi je đavolska stvar. Samo ono Jedno je umirujuće. Nema protivurečja, nema premišljanja. Ali, Kafla suptilno uviđa da to Jedno pored Boga može da nastani i sam đavo, ako je jedan. Možda ova njegova ironija hoće da nam kaže: Jedno je isto što i đavo-Bog. Ili: Bog-đavo.

A možda Kafka, koji je osetljiv za traumu realnog, rađe hoće da nam kaže kako je, u svim našim homogenizacijama, đavo Jednog u stanju da nas drži čak i visoko iznad duha Božijeg u nama, pa još i da vitla nama! Čini se, ipak, da je ironija još jedna koja može da nas spase.

# Kula od karata

*Divlji impuls i civilizovani proračun*

Poslednjih decenija ljudi na našoj planeti žive pod uticajem jednog složenog istorijskog procesa koji ima obeležje nečeg što su filozofi doskora nazivali *totalizacijom*. To može da deluje čudno, pošto je značajan sastavni deo tog procesa, u stvari, verovanje da je, upravo, došao kraj svim velikim pričama, a time i svetsko-istorijskim totalizacijama. Ipak, izgleda da ova neobična (da li *poslednja*?) totalizacija još uvek nije mrtva. Ali, ona, čini se, nije ni skroz-naskroz živa. Nju bismo sada morali da nazovemo *post-dijalektičkom*, a možda i *post-istorijskom*. U osnovi rečenog procesa stoji sveobavezujući nalog: za *postajanjem sveta svetom*, nalog mondijalizacije. Osobenost ovog naloga je u tome što njegovo značenje ne cilja na postajanje sveta bilo kakvim svetom, već *svetom slobodne razmene*.

Šta se zapravo podrazumeva pod *slobodnom razmenom*? Najpre, reč je o kretanju u kojem imamo ničim sputanu interakciju različitih vrednosti: novca, dobara, usluga, znanja, informacija, simbola i simboličkih sklopova. Naravno, i pre slobodne razmene postojala su kretanja vrednosti/dobara na relaciji od jednog do drugog posednika, ali ona su, najčešće, bila proizvod nasilja: rata, pljačke, otimačine, porobljavanja, izrabljivanja. U spisu *O duhu osvajanje i uzurpacije i njihovom odnosu sa evropskom civilizacijom* (1813) Benžamen Konstan je formulisao ključno načelo novog, nastupajućeg doba. Ono glasi: „Došli smo u epohu trgovine, epohu koja mora nužno da zameni ratna vremena, kao što su ova vremena morala nužno da joj prethode“ (v. *Principi politike i drugi spisi*, Bgd. 2000, str. 169). Rat i trgovina su, po Konstanu, samo dva istorijski različita načina da se nešto stekne, odnosno da se „ima ono što se želi“. Pri tom, rat se uvek pokazivao kao nedovoljno i nesavršeno sredstvo ljudske interakcije. Zato ga je Konstan nazvao *divljim impulsom,* dok je trgovinu, odnosno razmenu nazvao *civilizovanim proračunom*.

Međutim, Konstan nije hteo da opoziciju između rata i trgovine shvati kao jednostavnu antitetičku, da/ne opoziciju. On je želeo da nju zahvati u najširem

istorijskom značenju. Zato je mogao da iznese naizgled neobičnu tvrdnju po kojoj je trgovina, u istorijskom kretanju, izmenila i samu prirodu rata. „Trgovačke nacije su nekad uvek bile pokoravane od ratničkih nacija. Danas im uspešno odolevaju. One imaju svoje pomoćnike u samim ratničkim narodima. Beskrajna i zamršena razgranatost trgovine postavila je interes društava van granica njihove teritorije: i duh ovog veka odneo je pobedu nad uskim i neprijateljskim duhom koji bi neki hteli ukrasiti rečju patriotizam“ (*isto*, 170).

Ipak, posle XIX veka, kojem Konstan pripada i o kojem govori, nastupila su dva svetska rata koja su pokazala da „divlji impuls“ uvek može iznova da se probudi. Čak i danas, u XXI veku, razmena nije sasvim, nije do Kraja (jer: gde bi tu uopšte bio Kraj?) pobedila. Još uvek su mogući razno-razni ratovi, uključujući i one koji imaju oblik *rata protiv rata*. U ovom poslednjem slučaju reč je o ratu koji bi hteo da zapečati hegemoniju slobodne razmene, ne brinući o tome koliko je ona, u tom slučaju, zaista slobodna. Čini se da ukoliko slobodna razmena želi da se formatira kao *duh* (ili *tendencija*) *veka*, odnosno da *pobedi* i tako potvrdi svoju dominaciju, ona, naprosto, ne može da bude samo duh, već mora, u isti mah, da bude i naoružani, nadmoćni, borbeni duh. To nam pokazuje da izraz *slobodna razmena* ima ambivalentno, dvosmisleno značenje, da je razmena uvek pomalo na-silu-slobodna.

U našem dobu u kojem je globalizacija razmene postala umirujuća, post-dijalektička *strategija* života na Zemlji, oružje, ipak, u svakom trenutku igra zastrašujuće važnu ulogu. Ipak, Konstan ima pravo: uloga oružja je sada promenjena, pošto je totalizacija razmene uspela značajno da izmeni i samu prirodu ratovanja. Ratovanje time nije postalo nemoguće, ali su njegovi tradicionalni oblici u priličnoj meri izgubili legitimnost, pošto je u odlučujućoj instanci koja je instanca moći, legitiman postao meta-rat, odnosno rat potiv rata. U stvari, ovaj se rat sada uspostavlja kao *razmenskamoć*, pošto se on u razmeni samo *nastavlja drugim sredstvima*. U simbiozi sa procesima eksploatacije, pljačke i rasta, rat, kao i uvek, ima ulogu da brine o globalnoj dominaciji i hegemoniji.

Ipak, jedno ostaje nejasno: kako je bilo moguće da razmena, čiji elementarni oblik (roba – novac) počiva na individualnoj volji, odnosno na slobodnom stupanju u razmenu, postane globalizujuća *snaga* koja se u odlučjućoj instanci rukovodi nasiljem? Očigledno, to je bilo moguće zato što je i samo ratovanje postalo svojevrsni „civilizovani proračun“! Drugim rečima, postalo je neka vrsta razmene koja se nadomešta drugim operacijama i instrumentima.To nas još jednom dovodi pred pitanje: da li u samoj prirodi razmene postoji nešto izvorno-nasilno što

omogućuje njenu metamorfozu, njeno nastavljanjedrugim, nasilnim sredstvima? Ako smo, dakle, došli u epohu trgovine koja, kako kaže Konstan, *mora* (ako je potrebno i *na silu*?) da zameni ratna vremena, onda je to moguće samo zato što i sama tvrgovina i, generalno uzev, razmena sadrže u sebi neko (skriveno?) nasilje, neku prisilu, pa ako treba i samu mogućnost rata, ali, naravno, rata kojeg krasi civilizovani proračun.

*Tendencija veka*

Nekada je moglo da se govori o *preovlađujućimtendencijama veka* – konzervativizmu, liberalizmu, fašizmu, komunizmu – tendencijama koje su imale svoj precizan ili manje precizan ideološki izraz. Vreme je pokazalo da su to bile samo *priče* čija je totalizujuća ideološka pričljivost krajem XX veka raspršena unutar nastupajuće fragmentacije koja je nedvosmisleno najavljena objavom o *kraju velikih priča*. Pa ipak, u nastupajućem razdoblju unutar kojeg i danas živimo nije mogla da se ne iskristališe jedina preostala, sveobavezujuća, globalna priča (ili: totalizacija) koja nema samo (konstativno) značenje nego i (performativnu) prisilu. Nije li to, dakle, samo još jedna, nova avantura dijalektika koja, u aktuelnom sulučaju, ne želi sebe *kao takvu*? Pokušali smo do sada da objasnimo da je rat protiv rata samo *jedan* (pored drugih), mada ipak najvažniji instrument te prisile. Bilo kako bilo, ova globalno-hegemona priča se iz jakih ideoloških razloga profilisala kao priča o smrti svih drugih priča sem one koja tu smrt objavljuje.

Nama se sada postavlja pitanje: ko je pravi Subjekt te priče? Ko ima suvereno pravo (ako je to uopšte *pravo*) da tu priču utemeljujuće-ideološki ispriča? Jedno je sigurno: ova meta-priča morala je biti uobličena u preovlađujuću, bazičnu tendenciju novog doba. Zato se ona svela na ideološki najjednostavniju, skoro samorazumljivu tendenciju svetsko-istorijske ekspanzije slobodne razmene. U isti mah, to je morala biti tendencija koja sebe ne želi da prikaže kao prevlast i nadmoć, pošto želi da bude preovlađujuća na potpuno prirodan, spontan način. Otuda je razumljivo što se ova preovlađujuća, skoro bismo rekli holistička, tendencija danas nudi u sekularnom, posvetovljujućem obliku iza kojeg, uvek, stoji skrivena ova ili ona prinuda, a ako je baš potrebno i žešće nasilje. Problem nastaje onda kada to nasilje postaje profilaktičko ili zastrašujuće, kada postaje latentna objava rata svemu što se ne uklapa u umirujući/hegemoni postav slobodne razmene.

Očigledno, u strukturi ove *epohalnetendencije* (pitanje je samo: koliko će ta epoha da traje?) upisano je na konstitutivan način to da ona ne želi da se prikaže kao „odozgo“, ideološki i politički vođena hegemonija ili kao instrumentalna nadmoć, prevlast, prvenstvo, već kao igra sveta, te prema tome kao jedna hegemonija bez hegemonije i, možda, avangarda bez avangarde. Ta samo naizgled paradoksalna, dirigovano-spontana totalizacija, sebe, očigledno, ne želi da vidi kao totalizaciju (kao modernističko insistiranje na obavezujućem pravcu, smeru) ili kao dijalektiku-na-vlasti, već kao spontani proces, kao fakticitet sveta i života kakav je dat u globalnim razmerama. Takva situaciju možemo da tumačimo i na način kao da je tu, u stvari, reč o totalizaciji koja, poučena lošim (= totalitarnim) istorijskim iskustvom, želi sebe da unapred oslobodi *odgovornosti* za stvarne, praktične efekte vlastitih zahvata. Pa ipak, rečena totalizacija *ostaje*, kao što ostaju i njeni efekti.

U istoriji je ideološko prikrivanje, ali i odgovorno otkrivanje uvek bilo prisutno, samo, naravno, ne uvek na isti način. Štaviše, ono je bilo prisutno i u takozvanim *tendencijama veka*, kao taktičko sredstvo u borbi protiv *neprijateljskih* tendencija. Takav je, recimo, slučaj Musolinija koji je pričao o „fašističkoj Evropi“, a fašizam je definisao kao „organizovanu, koncentrisanu, autoritarnu demokratiju na nacionalističkoj bazi“. Očigledno, ovu demokratiju na nacionalističkoj bazi Musolini nije shvatao kao *ograničavajući* faktor za konstituisanje same Evrope i njenog fašističkog „univerzalizma“. Pa ipak, malo ko je mogao da poveruje u iskrenost Musolinijeve priče o *demokratiji*. Mi smo danas u situaciji da ne verujemo u demokratiju koja se svodi na veliki broj. Ili na potvrdu jednog unapred odlučenog poretka, makar to bio i poredak razmenske slobode.

Priča o kraju velikih priča, sa svojim sekularizujućim efektima, danas je postala skoro moralno obavezna. Štaviše, ona je samu filozofiju dovela do prosjačkog štapa. Prećutno date implikacije ove velike priče *protiv* velikih priča pokazale su se obavezujućim čak i u (nesvesnoj?) strategiji teoretičara i ideologa koji po svemu drugom nisu spremni da prihvate Liotara i njegovu *postmodernu tendenciju*. Danas su skoro svi prećutno prihvatali tu dominantnu priču, pošto je ona delovala uverljivije od onoga što može da se ispriča sa stanovišta starih, nasilno-modernističkih tendencija. To sada nije priča o ideološko-politički vođenoj, već o samorazumljivoj, prirodnoj hegemoniji razmenske slobode. Šta je prirodnije od prirodno-pravne teze o razmenskoj slobodi kao utemeljućoj za svaki drugi oblik slobode i za (uz nju vezana) vlasnička i ljudska prava?!

Ipak, uverljivost ove prirodno-pravne priče zavisi od uspešnog *prikrivanja neophodnogideološko-političkog vođenja* čitave te epohalne operacije. Reč je o

*tendenciji* koja, ako treba i tendenciozno, mora da skriva svoju tendencioznost. Pa ako je svaka tendencija svojevrsna sinteza supstancijalnog i subjektivnog, ova tendencija u vlastitoj sintezi nužno naglašava supstancijalni momenat, a prikriva subjektivni. U njoj, dakle, imamo proces koji je suprotan hegelovskom, gde supstanca postaje subjektivnost. Sada raspršena subjektivnost ili slobodna individualnost i singularnost postaju u svojoj jednostavnosti ono supstancijalno i zatim sve to biva homogenizovano na način hegemonog kretanja. To deluje paradoksalno, ukoliko je u rečenoj supstancijalnosti ipak reč o slobodi, o slobodnom stupanju (ili odbijanju da se stupi) u razmenu.

Kako da shvatimo ovaj neobičan proces u kojem subjekt postaje supstanca, a pri tom ipak zadržava obeležja raspršene singularnosti, gde su svaka socijalna kritika i sinteza unapred osujećeni kao velika priča? Možda u tom pogledu može da nam pomogne ona strategija-tumačenja koju nam nudi Žak Derida i koja se bazira na njegovom neologizmu koji glasi: *homo-hegemonija*. Naime, Derida se protivi kako pobožnom slavljenju tako i dijabolizaciji fenomena koji on rađe naziva *mondijalizacijom* (= postajanje sveta svetom ili nekom vrstom sekularizovanja velikih priča) nego *globalizacijom*. Potrebno je, najpre, ispravno razumeti fenomen mondijalizacije, a to na prvom mestu znači da se ne mogu zanemariti ni „etičko-političke odluke i političko-ekonomsko-vojne strategije“ koje stoje iza njega. Već zato, po Deridi, „idealna ili euforična slika mondijalizacije kao homogenišućeg otvaranja treba da bude, s jednom nepogrešivom budnošću, ozbiljno osporavana. Ne samo zato što ta homogenizacija, na mestu na kojem se ili desila ili će se desiti, u sebi samoj sadrži u isto vreme šansu i, udvostručavajući je, zastrašujući rizik (...), već i stoga što prikazana često prikriva stare i nove nejednakosti i homogenosti (ujednačenosti) (ono što ja nazivam *homo-hegemonizacije*) koje bismo trebali da prepoznamo u njihovom novom obličju i protiv kojih bismo trebali da se borimo“ (Ž. Derida: *Kosmopolitike*, Bgd. 2002, str. 158., odeljak: *Mondijalizacija, mir i kosmopolitika*). Za Deridu je, dakle, mondijalizacija (ili postajanje sveta svetom) ambivalentan proces u kojem strateški i taktički momenti nisu podudarni i funkcionalni, ali to ni ne treba da budu, pošto ne treba da budu ni homogenizovani i podložni hegemoniji. Ipak, to je „samo“ dekonstruktivna slika razmenske mondijalizacije. Nasuprot nje – bez obzira što je stupila u spekulativnu, finansijsko-kreditnu krizu – stoji ona vrsta samointerpretacije globalnog procesa koja se nudi kao „samorazumljiva“ i „bez alternative“. Ona upravo insistira na *najtvrđem, idealističkom* aspektu postajanja sveta svetom.

## *Entropija kao spas?*

Kako god da se okonča, sadašnje kretanje razmenske globalizacije je, čini se, poslednji moćni (totalizujući, dijalektički) projekt moderne. U njemu modernost stiže do svog kraja. Samo, to ne treba da se shvati kao *kraj istorije* u smislu ispunjenja svih nada koje su u eshatološku modernost ulagane, već, pre, kao pad jedne kule od karata; što opet, samo na drugi način, ima značenje kraja istorije, ovog puta kroz, bodrijarovski rečeno, njenu *rasprodaju*. „Rasprodaje se istorija i kraj istorije", kaže Bodrijar u *Iluziji kraja*. Ali, kao što sam naslov te knjige kaže, reč je o *iluziji* kraja, pošto u stvarnosti, zapravo, *nema kraja kraju* (R. Konstantinović).

U ovoj rasprodaji svega, pa konačno i istorije, moraju se isčitati znakovi izvesne iscrpljenosti snaga, izvesnog upada u kontrasvrhovito, kontraindikativno obezvređivanje svih vrednosti. Tako profilisan *kraj* neoliberalne, nevidljivom rukom tržišta vođene, modernosti može da se shvati i kao njen krah u nastupajućem razdoblju *haosa*. Mi istoriju, očigledno, živimo u ključu više nego ozbiljne krize čijoj finalizaciji preti entropija. Pri tom, naravno, konkretno istorijsko kretanje je *oduvek* imalo *i* destruktivnu, entropijsku crtu. U mnogim vremenima bilo je mogućno govoriti o višku haosa u istorijskom kretanju. Odnosno: o višku ne-reda, ne-određenosti, in-determinisanosti i prema tome, opet o višku haosa. Ipak, potreba za redom se uvek nekako vraćala. Problem je danas u tome što ovaj povratak reda ne može više da nađe za sebe konstitutivnu, onto-telošku, logocentričku osnovu. Jer rasprodaja istorije to, svakako, ne može da bude. Kao ni slobodni pad (ili: velika recesija), o kome govori Džozef Stiglic.

Možda je, u stvari, *želja za redom* nesvesna sruktura našeg intersubjektivnog postojanja. Red nudi osiguranu negaciju smrti kao alternative koja prati, „od malih nogu", svaki naš egzistencijalni korak. Ali, budući da je red ono što se samo *želi*, dakle, nenađeni predmet želje, onda se slobodno može reći da ljudi u njega suviše optimistički veruju. Iluzija je da će se on naći putem razmene. Ljudi veruju da su negativne veličine (ono „manje od ničega" ili „od nule"), u stvari, funkcionalno vezane uz pozitivne veličine, šta košta da košta. Po tom optimizmu, to što *treba da postji u razmeni* pre ili kasnije mora i da *bude*. Jer, biti je prvo. Recesija, slobodni pad, rasprodaja i dug samo su privremena stanja, u jednom svetu u kome je sve privremeno. Sve vrednosti moraju da nađu za sebe usredištenje u tom optimizmu. Svaki poredak nam govori da smo mi njemu dužni i da taj dug mora da se vrati, da je to deo razmene, da nije moguće da se on, na ovaj ili onaj način, ne vrati.

Radikalna kriza, međutim, kaže i to da postoji besmisleni trošak, uništenje, dar bez uzdarja, rat, finansijski slom, katastrofa, haos i, konačno, dug koji se ne vraća. Sve to postoji u smislu nekog viška nereda koji se ne da funkcionalno potčiniti, kompenzovati, nadoknaditi. Jedan od ključnih uzroka pojave viška haosa upravo je preterano, usredištujuće (logocentričko) insistiranje na utemeljujućem poretku, na njegovoj (normativnoj) istovetnosti sa sobom. Tada se javljaju kontracelishodni, fatalno suprotni efekti i poredak počinje da živi u koordinatama *autoimunosti*.

Bogatstvo samog poretka, koje se ogleda u njegovoj moći centripetalnog privlačenja i funkcionalnog posredovanja svih vrednosti, u tim okolnostima postaje spekulativna ili virtuelna realnost koja se rastače. Na rubu raspada javljaju se, kao i uvek, suvišni pojedinci, disfunkcionalni ljudi, nepotrebne generacije ili klase, pojedinci koji su suvišni i zato namenjeni smrti. A to je, naravno, fatalna posledica krize i, u isti mah, povratak traumatičnoj realnosti, onoj koja je frontalni učinak ubrzane, prekovremene entropije. A sve to je moguće, jer je ono najrealnije od svega realnog oduvek bila smrt. U srećnijim vremenima, smrt biva negirana, potisnuta ili čak zaboravljena. Zaborav smrti je oduvek bio sušta potreba. Na ovom zaboravu gradila se osigurana perspektiva *nadživljavanja*. Ali, danas, mi više ne živimo u razdoblju srećnog nadživljavanja. Aktuelni povratak realnom je otrežnjujući. On vodi pravo u nihilizam, ako ne i defetizam kao privilegovano obeležje aktuelne istorije. Veliko je pitanje da li ta trauma može da ponudi bilo kakvo otrežnjenje.

Naravno, lažne utehe su uvek moguće. Recimo, tipa: ljudi su zaštićeni od velikih sistemskih apsurda zato što su kratkog veka! Ali, naravno, ni to nije sasvim tačno. Jer, ljudi imaju neobičnu sposobnost *da misle*, a misao nije, bar ne nužno, kratko-živuća... Čovek odlazi, misao ostaje. Ona se raspituje o uslovnosti pre i posle pojedinca-koji-misli. Iako kratko živi, čovek ne može da ne misli čak i o nadilazećoj uslovnosti u kojoj korača i ostavlja trag. To ujedno znači da on ne može da nema kritički odnos prema realnom ukoliko se ono javlja kao višak smrti, traume i kontraindikativnog haosa u koji zapada Poredak, recimo, posle srećnog razdoblja razmenske *homo-hegemonije*! Ako je takvog uopšte bilo. Zato je umesno pitanje: hoće li razmenska imperija, kao uostalom i svaka imperija pre ili kasnije doživeti svoj bliski dijalektički krah? Jadna je uteha to što nam posle pada kule od karata u rukama, kao i uvek, ostaju nekakve karte. Pitanje je samo – kakve?

# Okupacija Volstrita

*Razlozi za pobunu*

Savremeni, visokorazvijeni kapitalizam je, posredstvom države (ili: „socijalizma“), samome sebi poklonio više hiljada milijardi dolara... Čini se da je on, u stvari, dospeo u neobičnu situaciju u kojoj mora da se zaštiti od samoga sebe, od vlastite iracionalnosti. Ta zaštita nosi u sebi izvesno priznanje: razobručeni, nekontrolisani, divlji ili, ako hoćete, neoliberalni kapitalizam nije u stanju da samoga sebe kontroliše i štiti.

Ali, ovakva pomoć kapitalizma samome sebi bez sumnje ruinira njegovu reputaciju najefikasnijeg oblika unutar kojeg se u svetu razvijaju ekonomske moći. Pri tom, nastupajuća kriza nije samo kreditno-finansijska, niti je samo kriza zaostajanja u rastu, već je i socijalna i moralana kriza. Pred skupom *Okupirajmo Volstrit*Slavoj Žižek je na duhovit način pokušao da postavi dijagnozu o čemu je u datoj krizi uopšte reč:

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

Ali, naravno, njima ne pada na pamet da pogledaju dole. Razlog tome leži, verovatno, u nedovoljno snažnom pritisku. Ipak, kriza nije beznačajna, kao što nije beznačajna ni razlika između jedan posto i devedeset devet posto… Ipak, mnogi se pitaju: šta ovi demonstranti uopte i “hoće”. Kakvu post-kapitalističku alternativu? Žižek je u svom govoru bio izričit:

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

Nije li Žižek time izneo ključni postulat mogućeg izlaska iz krize?! Reč je, očigledno, o redefinisanoj demokratiji, demokratiji koja ima snagu solidarnosti i pravednosti. To je s etičkog stanovišta, bez sumnje, sasvim u redu. Ipak, pitanje je: kakvu *ekonomsku* alternativu može da ponudi ova redefinisana demokratija? Moguća insuficijentnost takve alternative unapred bi učinila uzaludnom i nerealnom svaku etičku meditaciju. Pitanje je i da li bi se jedna post-kapitalističa alternativa još uvek mogla nazvati *ekonomskom* u onom smislu u kojem se ekonomija, negde u 19. veku, zahvaljujući razvijenom kapital-odnosu, formirala kao potpuno autonomna i nametljiva sfera ili "baza" koja nad-determiniše sve druge vrednosne sfere i procese u društvu. Aktuelna kriza, čini se, nagoveštava možda ne blisku, ali perspektivno nesumnjivu dekonstrukciju tako shvaćenog kapitalizma i njegovog neuspeha. Pokazalo se da su ključne pretenzije rečenog kapitalizma utopijske. Jer, s jedne strane, on je hteo da bude totalizujuća strategija koja kolonizuje (i instrumentalizuje) sve vrednosne odnose u društvu, a, s druge, pokušao je da potisne realnu ekonomiju u korist spekulativne (koju predvodi elita sa Volstrita). Danas su te pretenzije u očiglednoj krizi. Ipak, ostaje činjenica da je u pitanju samo još jedna među mnogim istorijskim krizama kapitalizma i da je taj poredak do sada uvek uspevao da izađe na kraj sa svojim krizama. Ili sa svojim „zastrašujućim negacijama". Kako da to shvatimo?

### *Marksov zaključak*

Pogledajmo, za trenutak, klasično, Marksovo shvatanje o krizama, odnosno njegovo shvatanje o zaoštrenim protivurečnostima u kapitalizmu. Same te protivurečnosti se uspostavljaju "čas više naporedo u prostoru, čas više uzastopno u vremenu; sukob suprotnih činilaca dobija periodično oduška u krizama. Krize su uvek samo momentalna nasilna rešenja postojećih protivurečnosti, silovite erupcije koje za momenat ponovo uspostavljaju poremećenu ravnotežu" (*Kapital*, III, Kultura, 1961. god. str. 1138). U tom kontekstu, Marks govori i o periodičnom obezvređivanju postojećeg kapitala kao sredstvu kojim se, kroz krizu, *ponovo uspostavlja poremećena ravnoteža*. Takođe, on govori o unutrašnjim granicama koje kapitalistička proizvodnja savlađuje, ali samo kontradiktornim sredstvima koja uvek iznova, u još silnijem razmeru uspostavljaju pomenute granice kao, u sudnjoj instanci, nešto što se mora (revolucionarno) prekoračiti.

Iz svega toga pisac *Komunističkog manifesta* zaključuje: "Prava granica kapitalističke proizvodnje jeste sam kapital, jeste to: što se kapital i

samooplođivanje njegove vrednosti ispoljava kao polazna i završna tačka, kao pobuda i svrha proizvodnje; što je proizvodnja samo proizvodnja za kapital, a ne obrnuto, da su sredstva za proizvodnju prosto sredstva za sve šire razvijanje životnih procesa za društvo proizvođaća" (*isto,* 1139). Ako malo bolje pogledamo ovaj Marksov iskaz on bi mogao da se preformuliše i da (pomalo tautološki) glasi: prava granica kapitalističke proizvodnje jeste sama kapitalistička proizvodnja. Naravno, to nije isto što i *sam kapital,* jer sam kapital nikad nije *sam*. On *sam,* strogo uzev, još nije – ništa! On je uvek i nužno smešten unutar nekih odnosa. Zato razoružati strategiju zvanu *kapitalizam* ne bi, bar ne nužno, značilo i ukinuti taktiku zvanu *kapital*. Ili: kraj (razobručenog) kapitalizma ne znači i kraj kapitala. To treba shvatiti kao malu primedbu, možda ne toliko Marksu, koliko njegovim suviše radikalnim nastavljačima.

Kapital je, do sada, uvek bio vezan uz neku strategiju koje on želi ili (1) da se oslobodi, pošto je sputavajuća ili (2) da je uspostavi (što je, samo, druga strana ovog prvog) kao *sopstveni zakon,* kao potpuno nesputanu, samosvrhovitu ili slobodno-tržišnu. Ovo drugo je danas slučaj. To je jedna strategija kojoj odgovara *ideologija individualnih sloboda*, ukoliko je, "naravno", funkcionalno podređena hegemoniji kapitalizma. Vrhunac tog projekta je, bez sumnje, savremeni neoliberalizam. U njemu se razmenska, tržišna sloboda uspostavlja u benignom obliku egzistencijalnih sloboda za sve, pa ako je neophodno i u obliku borbene, ekspanzivne (globalne) političke manipulacije s individualnim slobodama i pravima... Nekima je to, doskora, izgledalo kao trijumfalna kapitalistička strategija i, takoreći, kao *kraj istorije*. Pa ipak, to je samo strategija u kojoj je kapital, s pravom bi rekao Marks, polazna i završna tačka, pobuda i svrha proizvodnje.

Međutim, danas je kapital ušao u sferu onoga što je Dž. K. Galbrajt pre više od pola veka nazvao "spekulativnom orgijom". Obim finansijsko-kreditnih spekulacija u odnosu na stvarnu, materijalnu proizvodnju je stigao do zapanjujućih nesrazmera. Virtuelni kapital, u svetskim razmerama, postao je "baza" realnog. Time se pokazalo da je "spekulacija" i spekulativno proširenje tržišta (u pravcu kreditno-finansijskih manipulacija) u prirodi samog kapitalizma. Da li to nužno znači i samog *kapitala*?

Danas je neophodno shvatiti to da samosvrhovitost kapitala, ukoliko je zasnovana na virtuelno/spekulativnoj orgiji, može, ipak, da se (na racionalan način) ograniči, a da time stvarni kapital ili ekonomija realnih vrednosti ne zapadne u krizu. Kao što kritika moralizma ne bi trebalo da bude kritika morala kao takvog, tako i kritika kapitalizma kao globalizacijskog (spekulativno-totalizujućeg) poretka

ne mora da bude i kritika stvarnog kapital-odnosa. Očigledno je da „partija Volstrita“ (ili „biznis stranka“) ne može takvo *razgraničenje* između zdravog, produktivnog i spekulativnog, fetiškog kapitala da ostvari, jer bi time odsekla granu na kojoj sedi. U najširim crtama, takvo razgraničenje imalo bi, s jedne strane, značajne materijalno-tehnološke intervencije (ekonomija bi davala prednost tehnološkom rastu a ne superprofitima), a, s druge, ono bi vodilo brigu o socijalno-etičkoj celishodnosti globalnog procesa (davala bi se prednost kvalitetu i vrednosti života u odnosu na puki spekulativni rast). Za realizaciju te strategije, umesto „partije Volstrita“, potreban je masovan pokret (takoreći: poopštena, svudprisutna Okupacija Volstrita) koji će, najpre, da uspostavi demokratski profilisanu javnost kako bi, zatim, s dobrim razlozima inaugurisao otvorene, post-spekulativne i post-kapitalističke procese u društvu.

Ipak, moramo se ovde upitati: da li Okupacija Volstrita zaista nagoveštava jednu takvu perspektivu? Da li je uopšte i moguć socijalno-etički i proizvodno-tehnološki vođeni kapital, lišen totalizujuće i spekulativne strategije koju zovemo *kapitalizam*? Socijaldemokratska levica na zapadu je, svojevremeno, nagovestila neke alternative, koje su, međutim, srušene pred naletom neoliberalizma. Tako se, konačno, i sama levica opredelila da upravlja kapitalizmom (naizgled u korist svih) i pri tom je podlegla čarima neoliberalnih (globalizacijsko-postkolonijalnih) hiperprofita. Ali, naravno, *svemu ima kraj*, kaže jedna mudra knjiga.

### *Kupljena demokratija*

Mi smo, danas, tek na početku istine. U ovom mutnom dobu, u kojem su istumbane sve vrednosti, ljudi još ne znaju kakva im je demokratija potrebna. Ne znaju kakvo *demokratskoograničenje* razobručenog, neoliberalnog kapital-odnosa je uopšte i *moguće*, i naravno, ne samo sa socijalno-etičke tačke gledišta (koja je, svakako, važna) nego pre svega s tačke gledišta praktične efikasnosti. Hoće li se kapitalizam još jednom pokazati kao jedini mogući zastupnik praktične efikasnosti u modernom društvu? Istočni komunizam je hteo da potpuno ukine kapital-odnos i taj eksperiment nije uspeo. SFRJ je propala zato što nije (na vreme) vratila u igru kapital-odnos. Kina je vratila u igru kapital-odnos, ali bez demokratije. Da li je moguća demokratija koja se, s jedne strane, rukovodi *načelom solidarnosti* i *pravednosti*, a s druge strane podrazumeva praktički(proizvodno-tehnološki) *efikasno* ograničenje, sputavanje, restrikciju totalizujućih (a možda, u perspektivi, i totalitarnih?) pretenzija kapitalizma?

Ograničenje, putem demokratije, svudprisutne i sverešavajuće uloge kapitala u društvu ne znači njegovu negaciju ili destrukciju. Pored kapital-izma (kao jedine pobude i svrhe proizvodnje) i komunizma (kao strategije koja „ukida“ kapital) *moguće je i nešto treće*. Ako se hoće praktična efiksanost u jednom kompleksnom društvu, onda puka destrukcija kapitala kao realne ekonomske kategorije nikuda ne vodi. Kapital je neophodno, mada ne i jedino, *kontrolnomerilo razvoja*. Aktuelni neuspeh neoliberalne razobručenosti pokazuje da se kapitalu ne mogu dopustiti „sva prava“, budući da je on, u tom slučaju, u stanju da „izgubi kompas“. Ali, stvar stoji tako da društvo koje pretenduje na efikasnost ne može da se liši efektivne instrumentalne uloge kapitala.

Jedna redefinisana demokratija danas morala bi da se oslanja na proizvodno-tehnološke i socijalno-demokratske tekovine zapadnih društava. Ona bi profilisala situaciju u kojoj kapital-odnos ne bi imao dogmatski (ili: tržišno-fundamentalistički) privilegovanu i ponajmanje spekulativno-virtuelnu ulogu. Ima nečeg izveštačenog u tom vrednosnom odnosu koji se odnosi samo prema sebi samome, podređujući ili nipodaštavajući sve druge vrednosne opcije u društvu. Iskustvo aktuelne krize nam kaže da kapital ne može da narcisoidno služi samo sopstvenom rastu, a da time ne zapadne u krize. Pri tom, on nije ni baron Minhauzen koji će sebe izvući iz blata vukući se za perčin; a još manje je svudprisutno mitsko čudovište u koje se ne sme ni dirnuti, zato što bi se, time, „kvarila omladina“ ili „uznemiravala javnost“. Filozofski rečeno, kapital nije onto-teološka samosvrha života, nego je sredstvo za neke životne ciljeve koji se u jednoj demokratskoj sredini uvek mogu preispitivati. On je sredstvo za *pobude* i *svrhe koje postoje izvan njega*, a te pobude/svrhe mogu, u perspektivi, biti samo one koje su prošle kroz kontrolnu instancu demokratskog ispitivanja i odlučivanja. Ostatak je – kriza.

Demokratija u kojoj “partija Volstrita” odlučuje o kretanju društva je kupljena demokratija ili demokratija bez naroda. Neophodna je dekonstrukcija takve demokratije. O*upotrebnoj* vrednosti kapitala mogu da odlučuju samo demokratske, post-kapitalističke snage u društvu. Sve ostalo je patologija u kojoj će, s visina Volstrita, pre ili kasnije da se „pogleda dole“. Nama ostaje da se upitamo: gde je naš „Volstrit“? Ko uopšte danas u Srbiji komanduje spekulativnim i koruptivnim avanturama kapitala? I da li je tu ikad iko „pogledao dole“?

Ali, naravno, to je specifična situacija. Svaka epoha krize je obeležena nesposobnošću da se „pogleda dole“. Ključni aspekt krize ipak nije etičke, odnosno moralne prirode, nije to što su ljudi dovedeni do samog ruba egzistencije. Jer, oni

znaju da trpe i opstaju na samom rubu egzistencije. U tom pogledu dno je, čini se, uvek bilo *bezdan*. Problem nastaje onog trenutka kada nazadovanje u datom društvu postaje nepodnošljiva i uvredljiva – sudbina. A to se dešava uvek kada se društvo *ušančи* u jednoj spekulativnoj perspektivi, u kojoj se gubi dodir sa stvarnim životom.

Ideoloških, mitskih, religijskih, običajnih, pa i etičkih *spekulacija* oduvek je u razno-raznim društvima bilo na pretek. Ali one nikada nisu mogle predugo da se održe kao formativni princip zajednice ukoliko su nipodaštavale merila materijalne efikasnosti. Naravno, ni dopunski resursi koji se pribavljaju putem rata, plačke, porobljavanja, kolonijalne i neo-kolonijalne eksploatacije i tome slično, nisu mogli da na duži rok nadoknade proizvodno posrtanje. U tim uslovima, pre ili kasnije, nazadovanje je postajalo sudbina. A da bi se takvo nazadovanje osujetilo potrebno je, s one strane spekulativnog kretanja kapitala, otkriti nove puteve materijalne, tehnološke efikasnosti.

### *Simptomalna najava*

Nekome može da deluje zbunjujuća činjenica da demokratija, u načelu, zna šta neće, a ne zna šta hoće. Svaki njen izbor je odbacivanje onoga što je prethodno postojalo i što se više *neće*. Samo, ni u onom *novom* koje se demokratskom odlukom izabralo nema garancije da će trajati do večnosti, pa se, jednog dana, ni ono – *neće hteti*. Ova „manjkavost“ demokratije je, u stvari, njena prednost. Kapitalizam je samosvrhovito kretanje koje isključuje i samu pomisao da bi kapital mogao da služi bilo čemu sem sopstvenom uvećanju. U toj strategiji je večnost unapred zagarantovana, ako treba i *zastrašivanjem*. Sa agresivnom ideologijom neoliberalizma ili tržišnog globalizma, samosvrhovito kretanje kapitala je uspelo da se u svetskim razmerama postavi na rang metafizičkog apsoluta. Ono što nije uspelo filozofima, od kako je sveta i veka, pa ni „vulgarnim ekonomistima“ (Marks), izgleda da je uspelo neoliberalnoj ideologiji: da od konvencionalne odrednice *kapitalizam* načini neprikosnoveni, večni *izam*, a od kapitala sredstvo koje, *bez ikakvih ograničenja*, postaje samosvrha. Ta instrumentalno-intrinsična sprega, oličena u „partiji Volstrita“, nužno odbacuje sve pobude i svrhe života ukoliko se kose sa njenim razlozima. Rečena sprega, takođe, odbacuje i samu demokratiju ukoliko ona nije funkcionalno pripitomljena i prilagođena fatalnosti neoliberalne strategije. Samo, tu se, u isti mah, profiliše i ključni pravac otpora.

U svom čuvenom tekstu o prosvećenosti, Kant je ustanovio razliku između, s jedne strane, *discipline* s kojom se obavljaju nalozi struke (recimo: tehnološke) i, s druge, *slobodne, javne upotrebe uma* u kojoj nema unapred normirane discipline, jer postoji rasprava, diskusija, dijalog. Tehnološke i ekonomske kategorije, kao kategorije instrumentalnog uma, u priličnoj meri su podložne disciplini. Ali, u isti mah, te kategorije su podsticaj za raznolike životne mogućnosti koje se, prema njima, odnose kao cilj prema sredstvu. Reč je, naravno, o cilju o kojem bi moralo da se raspravlja u horizontu javne upotrebe *uma*, a ne ideologije i nasilja. Ipak, danas je taj zahtev samo jedna idealna konstrukcija, jedno apstraktno „treba da" koje nema nikakvo uporište u aktuelnom konceptu izigrane, ideološki preparirane demokratije. Um i kritika su *odbačeni*, pošto je nevidljiva ruka tržišta, dakako – „najpametnija". Ona u svojoj ćudi, navodno, uspeva da sintetiše i um i disciplinu. U stvari, nevidljiva ruka tržišta je svojevrsna karikatura i, čini se, poslednje lukavstvo logocentrizma. Tu vrstu društvene „inteligencije" danas na neprikosnoven način reprezentuje „partija Volstrita".

Demokratija je, u aktuelnim uslovima, na ceni još samo ukoliko je *kupljena* ili, a to se svodi na isto, ukoliko je *na prodaju*, odnosno ukoliko svoje političke usluge nudi na „slobodnom tržištu" roba i novca. Takva njena strategija deluje kao fatalnost, pošto je, s one strane idealne demokratije, koja bi se temeljila na javnoj upotrebi uma, danas čvrsto postavljen taj nedodirljivi, neoliberalni postav vrednosti koji je, vidimo sada, ipak ozbiljno uzdrman. Okupacija Volstrita predstavlja, s jedne strane, do sada neviđenu vrstu protesta, a, s druge, samo jednu simptomalnu najavu mogućeg *povratka* demokratije kao, pre svega, kritičke upotrebe uma, dakle, povratka tog vrednosnog sklopa koji se u aktuelnom globalizacijskom kretanju opasno – zagubio.

Povratak demokratije i kritičke javnosti danas nema za cilj – to je potpuno izvesno – revitalizaciju neoliberalnog poretka, budući da je to poredak koji je samu demoratiju, kritiku i um gurnuo pod tepih. Cilj tog povratka nije ni puko zaustavljanje krize, već se on sastoji u traganju za novim ekonomskim, tehnološkim, socijalnim, kulturnim i etičkim šansama društva. Apriorni i sadržinski ispunjeni konstrukt takvih mogućnosti ne postiji, jer su one podložne praktičnoj invenciji. To je, ujedno, invencija i same demokratije, njenih oblika i sadržaja. Ta invencija i intervencija se kreće u rasponu od brige za proizvodno-tehnološki napredak društva ili, što je isto, za rast instrumentalne moći (koja prerasta intrinsičnu zatvoresnost kapital-odnosa), do brige o socijalno-etičkom poboljšanju čovekove situacije u društvu i svetu. Ovakva nova (ili: druga)

demokratija naučila je „lekciju“ iz prošlosti: instrument je samo sredstvo, a ljudi su, ma koliko nesavršeni i različiti bili, jedina prava pobuda i svrha društvene proizvodnje života. Zato *Okupacija Volstrita* nije samo simptom nekakve bolesti, već i najava neophodnog ozdravljenja.

# Umirujuća katastofa

*Uzaludna pacifikacija Zemlje*

Svet u kojem bi iščezla mogućnost grupisanja i borbe između prijatelja i neprijatelja bio bi, po Karlu Šmitu, svet bez politike: konačno pacifikovana Zemlja. Kako pacifikovana? Tako što bi joj bio nametnut jedinstveni, neprikosnoveni i umirujući, recimo: nacistički, komunistički ili, danas hegemoni, neoliberalni Poredak? Za Šmita je ova mogućnost samo apstraktna hipoteza koja ukazuje na (logičku) *granicupolitičkog*. U istorijskoj ravni, koja je ravan *politike*, pa i *politike zločina* (fašizma, nacizma), ta pretpostavka zauzima mesto – utopije. Zašto utopije? Zato što pacifikacija ili depolitizacija kao idilično stanje i rešena enigma politike, jednostavno nije moguća, sem, naravno, u privremenom i pritvornom, lažnom obliku. Politika je nepopravljivo nastanjena protivurečnostima koje se pre ili kasnije finalizujuju kao pobeda nas alternativnim projektom. Sa Šmitovog stanovišta posmatrana, pacifikacija se javlja kao skriveni oblik Borbe, prisilne kontrole koju nameće Poredak koji je *pobedio*. Ostaje još samo pitanje: da li ovo Šmitovo stanovište ima bespogovorno uporište u stvarnosti? I to čak u toj radikalnoj meri da je i sam pobednički mir, u stvari, nastavak rata drugim sredstvima?

Pogledajmo, za trenutak, čitavu dilemu u horizontu istorijskog iskustva. Od Aleksandra Makedonskog, preko Rimske inperije i zatim kolonijalnih imperija, pa do Nacizma i Komunizma, javljali su se različiti pokušaji formiranja jedinstvenog, hegemonog poretka na tlu Zemlje. Istog koje ne trpi drugo. Svi ti pokušaju su se pokazali kao neuspešni, tj. nisu uspeli da dovrše ili da na trajniji način održe vlastitu hegemoniju. Danas imamo, u tom pogledu, jedan noviji pokušaj koji se najčešće naziva *neoliberalizmom*. Hoće li on biti bolje sreće? Naravno, mi znamo

da to nije pitanje sreće, već date političko-ekonomske strukture koja se ustanovljuje kroz samo kretanje neoliberalizma. Pa ako je ta globalna, neoliberalna simbioza razmene (tržišta) i Moći (vladajuće politike) danas doista hegemono kretanje, onda se ne može izbeći pitanje: da li je njena hegemonija beskrajno održiva? Da li je ona moguća kao svojevrsna metafizička večnost? Odnosno, kao umirujući poredak koji nas ostavlja bez alternative? Ukratko: da li je moguća kao definitivno uspostavljeni mir na Zemlji? Da li njemu uspeva ono što nije uspelo ni Hegelovom apsolutu, ni Marksovom kominizmu: da razreši sve važne protivurečnosti i borbe na tlu Zemlje?

Zaista, da je kojim slučajem nacizam postao vladajući svetski poredak, da li bi, time, bila ostvarena *pacifikacija* Zemlje?! Bez sumnje: *ne*. Nepobitno iskustvo nam govori: svetska, imperijalna hegemonija, ma koliko da je moćna, ipak nije moguća bez političkog *neprijatelja*. Bez dijalektike! Pa ako neprijatelja nema, ona će ga, u ime sopstvene intervencije – izmisliti. Onog trenutka kada bi neprijatelj iščezao, to više ne bi bila hegemonija, već "umirujući", "pacifikovani" poredak protiv kojeg se niko ne bi bunio. Zašto takav poredak jednostavno nije moguć? Zašto je otpor, pa čak i onaj koji se otuđuje u terorizmu, naproto nemonovan?

Žak Derida bi, bez sumnje, rekao da potpuno umirujući poredak *u principu* nije moguć! Zašto *u principu*? Zato što "*u principu, uvek, Jedno čini nasilje nad sobom i čuva se drugog*" (podvukao Derida; v. u *Politikama prijateljstva*, Bgd. 2001, str. 20, prevod: Ivan Milenković). Iako globalni, hegemoni poredak razmene okuplja u sebi mnoštvo "singularnih" egzistencija i umova, on, pretendujući da bude Jedan, jedinstven i, zapravo, jednouman, time bez sumnje nužno vrši nasilje kako nad sobom, tako i nad *drugim* od kojeg se "čuva".

Komunizam je veoma ambiciozno pretendovao da bude rešena enigma istorije: konačno razrešenje njenih protivurečnosti, antagonizama, klasnih i političkih sukoba. Pokazalo se da ta pretenzija samo rađa višak nasilja i nasilnih protivurečnosti, a ne umirujuće kretanje istorije. Može li istorija da prođeili protrči kroz jednu hegemoniju, širokih, svetsko-istorijskih razmera i da, ipak, nekako stigne do transpolitičkog, apolitičkog, umirujućeg, pacifikovanog sveta? Sveta u kojem ne bismo imali *višak nasilja*?

Da li je politika, shvaćena na šmitovski način, kao diferencijacija prijatelja i neprijatelja jedino sredstvo s kojim može da se stigne do trijumfalnog i, u tom smislu, bespogovornog, post-političkog Poretka na Zemlji? Može li neoliberalizam da globalno ostvari pobedničku i umirujuću hegemoniju koja bi u isti mah bila poredak mira, etike i demokratije za sve, odnosno koja bi uspela da istoriju

konačno depolitizuje, smiri,pacifikuje ili bar da je učini represivno-tolerantnom? Bez sumnje – ne. Ostaje, samo, pitanje: zašto je to tako? Zašto ova vrsta političke homogenizacije danas nema većih izgleda na postizanje globalne hegemonije od onih koje je imala, recimo, klasična kolonijalna imperija?

### *Razmena i rasplinjavanje*

U tekstu *Karneval/kanibal* Žan Bodrijar iznosi zanimljivu tezu: "Tek kad se prošire na globalnom nivou, univerzalne vrednosti se otkrivaju kao obmana". Ne znači li to da neka vrednost može biti univerzalna u istinskom smislu (ako takvog uopšte ima) samo i samo ukoliko je parcijalna i faktički ograničena, ako *nije* vrednost za sve i svakog? I po svoj prilici: ako nije podložna sveopštoj razmeni? Drugim rečima, univerzalno može da bude samo ono što je bar donekle diskriminisano, što je nerazmenljivo, nesvodivo, neuporedivo i dragoceno. Naravno, prijateljstvo je moguće kao univerzalna vrednost zato što pada u kategoriju retkosti. Zato, kada bi se politika prijateljstva proširila na globalni nivo, njena univerzalna vrednost ubrzo bi se otkrila kao obmana!

Eto zašto politika dominacije ili hegemonije za iskrenu vrstu prijateljstva naprosto nije sposobna. Da li je, onda, realno-istorijski, pa i misaono-načelno (bez unutrašnjih protivurečnosti) bilo kakav *pacifikovani* poredak uopšte zamisliv i moguć na tlu Zemlje? Ukratko: da li je moguć svetski poredak lišen protivurečnosti, neprijateljstva, pobede i rata, odnosno lišen rata protiv rata ili nasilja protiv nasilja. Šmit bi, svakako, tvrdio da to nije moguće, da nije moguća ni politička ni vanpolitička pacifikacija Zemlje. U društvenom životu ljudi nije moguć koncept (svetskog) mira ukoliko bi on bio posledica pobede i hegemonije, ali nije moguć ni koncept ("večitog") mira koji bi se temeljio na jednoj (utopijskoj) uslovnosti nađenoj *s one stranepolitičkog*. Naprosto, po Šmitu, svet bez politike (po njemu: bez borbe između prijatelja i neprijatelja), bez političkog prokletstva, jednostavno, nije moguć; sem u slučaju kada se pojavljuje u obliku ideološke maskarade... Nama ostaje da se upitamo: da li je taj radikalizam opravdan? Da li je istorijska praksa negde i nekako demantovala Šmitov koncept nužne, svudprisutne, poopštene političnosti? Da li je ona uspela da demantuje nasilni karakter istorijskih protivurečnosti?

Aktuelno iskustvo je nedvosmisleno: nijedna hegemonija, pa ni neoliberalna, još se nije pokazala kao zadovoljavajuća pacifikacija ili depolitizacija. I ne samo što ona *još nije* pacifikacija, nego, po definiciji, nikada to neće ni biti. U

*najboljem*(*idealno zamišljenom*) slučaju, a to je upravo slučaj savremenog neoliberalizma, hegemonija se profiliše kao *noćni čuvar* (ili kao *prividno neutralno* područje) datog svetskog poretka i, kao takva, ona samo vrši "simboličku likvidaciju svih vrednosti" (Bodrijar). Ali to je, ipak, prilično aktivna, intervenišuća i, po pravilu, nasilna funkcija. Dakle, neoliberalizam je poredak poopštene razmene u kojem je razmena, *navodno* (jer to je samo ideološka iluzija), faktor pacifikacije društvenog života. U tim uslovima i sama politika, na predmetnom nivou, postaje deo razmene. I ona, tako, gubi svojstvo *diferencijacije*, jer razmena isključuje neprijateljstvo, potiskuje ga u sferu nerazmenljivog (koje ostaje izvan), dakle, u sferu (pred-razmenskog) sukoba, borbe, terorizma, rata; i dopušta ga samo u formi privatne, fantazmatske, simulirane, "filmske" (nad) kompenzacije. Međutim, polemos je, time, istisnut iz predmetne ravni (iz područja razmene), ali se, ipak, javlja na meta-nivou koji je nivo noćne straže!

Kad bi politika mogla da bude samo i samo deo razmene, onda bi neoliberalna globalizacija zaista bila *konačno rešena* zagonetka pacifikacije Zemlje, odnosno zauvek nađeno politički neutralno, umirujuće područje na tlu Zemlje. Kraj istorije. Ali to bi bila samo iluzija. Koncept slobodne razmene tek prividno ukida pojam *političkog*. Političko, kada postaje predmet razmene, samo se naizgled rasplinjuje, da bi se u toj rasplinutosti navodno – izgubila. Ipak, to je iluzija koja nam stvara utisak da se s njom rasplinjuje i metafizičko-političko poimanje pojma *prijateljstva*, shvaćenog kao teritorijalno, državno, nacionalno, plemensko zajedništvo, jedinstvo, kao Jedno koje se čuva drugog.

Prema tome, tržišno, razmensko *rasplinjavanje* tradicionalnih, na metafizičkim hijerarhijama vrednosti zasnovanih uobličenja političkog (počev od supstancijalno profilisanog prijateljstva, onog iz opozicije prijatelj/neprijatelj) samo naizgled podrazumeva *destrukciju* političkog. U osnovi, ono podrazumeva uvek novo objedinjavanje, unifikaciju, koncentraciju, i zapravo, jačanje ili veću moć političkog. Kako je to moguće? To je moguće tako što rasplinjavanje političkog, njegova "relativizacija" na nivou razmene (ili kretanja na tzv. *slobodnom svetskom tržištu*) bivaju više nego nadoknađeni na *meta-nivou*, odnosno na nivou procesa koji zamenjuje funkciju noćnog čuvara u ravni globalnog neoliberalnog poretka. Time se ustanovljuje izvesna instanca brige kao u isti mah instanca Moći, globalne kontrole i lokalnog nasilja. Neoliberalizam je sinteza ili simbioza Moći i tržišta. Njegov ideal je predominacija tržišta. Pri tom, razmena je sredstvo kojim se rasplinjava svaka *druga* politička pretenzija, ali ne i Moć koja brine o tom rasplinjavanju.

*Katastrofa umesto dijalektike*

Globalni poredak danas *deluje*, u predmetnoj ravni, kao poredak radikalno lišen *političkog*, poredak slobodne ekonomske (uže i šire/simboličke) razmene. Ili, još bolje, kao poredak zaustavljene dijalektike. Ali, svaka politika koja se funkcionalno uklapa u taj hegemoni poredak jeste politika dobrovoljnog (ili prinudnog) konsenzusa koji je, kako bi rekao Bodrijar, civilizacijska zamena za ropstvo. Međutim, danas politika funkcionalnog uklapanja ima, čak, rafiniranu sposobnost da apsorbuje svaku pobunu ili negativitet. "Nakon dobrovoljnog ropstva, koje je bilo tajna snaga ostvarivanja dominacije, danas bi trebalo više govoriti o nevoljnom saučesništvu, o konsenzusu i o sporazumu sa globalnim poretkom svih onih što deluju kao da se protive" (Bodrijar, *isto*). Svako protivljenje je, ubuduće, izvesna simulacija protivljenja, izvesno fantazmatsko *kao da* onih koji veruju da se stvarno protive. Bodrijar jasno daje do znanja da ova simulacija i karnevalizacija protivljenja kojom se (kanibalski) proždire stvarnost kroz znakove čini suvišnim ne samo kritičku, angažovanu svest, nego i generalno uzev svaku političku pobunu i alternativu. Svaku negaciju postojećeg. Ono jedino što simulacija protivljenja može da ponudi jeste proces koji se kreće u pravcu – katastrofe.

"Katastrofalan proces je ono što zauzima mesto rada negativnog", kaže Bodrijar i nastavlja: "U trenutku konačnog ispunjenja, sistem postaje nesposoban da nadiđe sebe ka vrhu i samim time počinje proces raspadanja (on prelazi od Aufhebunga kao prevazilaženja do Aufhebunga kao likvidacije). On stvara sopstvenu negaciju od efekata reverzibilnosti, često ironičnih" (*isto*). Katastrofa o kojoj govori Bodrijar, bez sumnje, ništa ne obećava. Njena Negacija nije više dijalektičko obećanje; nije čak ni praktična svrhovitost, već, samo, jedno kontrasvrhovito, kontraindikatovno kretanje. Možda je u pravu Derida kada u tom kontekstu upotrebljava termin *autoimunost*. U svakom slučaju, na samom vrhu sistem fatalno doživljava (sizifovski?) pad, sunovrat, početak raspadanja, reverzibilnu propast. Da li će, u tom pogledu, neoliberalizam da se bitno razlikuje od Rimske imperije ili kolonijalnih sitema? Hoće li i on sam da se raspline u nekoj kontrasvrhovitosti ili, čak, reverzibilnosti? Katastrofi ili kataklizmi? A možda i opštoj propasti Zemlje?

Jedno je sigurno. Kao hegemoni politički sistem neoliberalizam nije sposoban za "konačno ispunjenje" ili "krajnje zadovoljenje" svog cilja. Jer, toga u

hegemoniji generalno uzev – nema. A to, ujedno, znači da on nije u stanju da "nadiđe sebe ka vrhu". Pa je, zato, po Bodrijaru, predodređen da se, pre ili kasnije, prepusti procesu raspadanja, odnosno katastrofe ili je, što se svodi na isto, "dužan" da zapadne u proces kontraindikacije, autoimunosti.

Problem je u tome što nijedan politički sistem ne može da se iskreno (a ne prividno, ideološki) "otarasi" negativiteta (tj. političkog), a da taj neosnovani optimizam ne plati jednom cenom koja se, na kraju, ustanovljuje kao "preskupa". Naime, otarasiti se negativiteta/političkog značilo bi, u krajnjoj konsekvenci, lišiti dati *sistem* instrumenata (političkog) nasilja: onog vezivnog tkiva koje njega uopšte i drži na okupu. A tu se, sada, nameće pitanje: šta jedan liberalni sistem drži na okupu? Koji instrumenti nasilja? Odnosno: koja vrsta političnosti? Da li je tu reč još uvek o nečemu što ima obeležje *političkog*? Jedno je sigurno. Liberalni sistem se na okupu drži zahvaljujući zaštitnoj ulozi države, odnosno pomoću njene funkcije *noćnog čuvara* koji, međutim, ne čuva samo noću nego i danju, odnosno i kad "treba" i kad "ne treba". Ukratko, ta dobroćudna (metaforička) sintagma *noćnog čuvara* smišljena je zato da bi naglasila svoju *ideološku* neutralnost i, čak, doktrinarnu dobroćudnost.

Ali, u globalnom (svetskom) poretku, gde nemamo jedinstvenu poziciju države, ulogu noćnog čuvara preuzima hegemona politička Moć koja vodi realpolitičku, geostratešku, dnevnu i svakodnevnu "brigu" o *slobodnom* (ali i monopolski zbrinutom) *svetskom tržištu*. Prema tome, iza ove (po liberalima) politički neutralne funkcije *zaštite slobode*, krije se, u stvari, politika (i svakako: nametljiva, monopolska) Moći i Nadmoći. A ta politika, u krajnjoj, polemocentričkoj instanci, nema nikakvih obzira prema bilo čemu što se njoj suprotstavlja.

### *Simulacija neutralnog*

Čak i kada uključuje demokratiju kao instrument sopstvene politike, liberalni sistem ipak daje prednost izvesnoj (meta) političkoj *neutralnosti*. Šta to znači? Najpre, to da on demokratiju toleriše kao sredstvo, ne i kao cilj vlastite politike. A to znači da je politička funkcija noćnog čuvara samo *naizgled* neutralna! Drugim rečima, ova politika neutralnosti se tek delimično postavlja izvan, s one strane političkog sporenja, odlučivanja, optiranja za "jedno" nasuprot "drugog"... Tu se, sada, profiliše pitanje: zašto se liberalna država prikazuje kao neutralna ako ona to, strogo uzev, nije? Zašto se prikazuje kao savršeno/idealno

*područje van spora*, kad to takođe – nije? Da li, čak i ako apstrahujemo od njenih post-kolonijalnih spoljno-političkih intervencija, nju, na bitan način, obeležava unutrašnje-političkaneintervencija, nepristrasnost, neutralnost?

Odgovor na ovo pitanje glasi: *ne*. Liberalna država nije ni spoljno-politički ni unutrašnje-politički neutralna, tj. nije lišena političke, pristrasne, odlučujuće intervencije. Ona samo želi da stvori takav *izgled*. Izgled je za nju važan, jer nadomešta funkciju vladajuće ideologije. On govori o onome što je poželjno. Liberalna država je ideološka *simulacija* politički neutralnog. Simulacija političkog kraja dijalektike. Ali, naravno, već po sebi samoj ta simulacija je deo političke strategije. Ona je borba za ostvarenje vlastitog imidža, vlastite ideologije i vlastitog interesa. I ona je to kako na globalnom, tako i na lokalnom planu, mada, bez sumnje, ne svuda na isti način i u istoj meri. Na spoljno-političkom planu sistem liberalno-tržišne neutralnosti nije "zaštićen" jedinstvenom, svetskom državom, već samo globalnom, hegemonom politikom Moći i militantnim institucijama koje stoje iza nje. Zato je prividni karakter tog neutralizma Moći, u globalnoj ravni, lako vidljiv, dok je mnogo teže uočljiv u ravni simulativne neutralnosti razvijenih liberalno-demokratskih država.

Kakav god (religijski, ideološki, običajni, politički, pravni ili ekonomski) status da neka država ima, ona – jedno je sigurno – ne može da ima *samo* neutralni status ili status po sebi. Taj status je uvek "to" (što u sebi prikazuje) i nešto "drugo" (što prikriva). Zato su ambivalentnost, pritvornost i prevrtljivost ključna obeležja neoliberalne hegemonije. Tome, naravno, treba dodati i strah ili zastrašivanje koje, doduše, ne podrazumeva klasičan teror i totalitarnu kontrolu, već samo direktno ili indirektno potiskivanje, isključivanje izvan igre/razmene onih koji ne pristaju na zadata pravila igre/razmene.

Pri svemu tome važi i jedno nad-pravilo: svako je potpuno slobodan da uradi šta mu je volja, odnosno svako bira svoju sudbinu. Međutim, izbor je sužen na razmenu ili ne-razmenu; s tim što ne-razmena ima značenje bede, propadanja, smrti. To bi moglo da se nazove i (mekim) *totalitarizmom* (suženih, selektivnih) individualnih prava i sloboda. Iako je sam po sebi dragocen, koncept *individualne slobode* uvek može da se ideološki instrumentalizuje, izmanipuliše ili izigra. Intrinsična, na samu sebe upućena Moć neoliberalizma je konstituisana u metapolitičkoj, pa i metafizičkoj, ravni koja nadilazi sve oblike individualnih sloboda. Razmenska globalizacija/totalizacija je poslednja, dobro prikrivena metafizička i post-dijalektička doktrina zapadne civilizacije.

Ipak, postoje brojni teoretičari ili, bolje reći, ideolozi koji veruju da je (neo-)

liberalizam danas, zapravo, trijumfalni, pobednički, najbolji od svih mogućih poredaka/svetova i, štaviše, da je taj poredak legitimna objava svetsko-istorijskog zadovoljenja ili kraja istorije. Nasuprot tome imamo klasično, Šmitovo uverenje, po kome u svetu postoji permanentna borba ili permanentna agonija političkog, što, onda, podrazumeva da je političnost fatalno lišena mogućnosti konačne pobede, mira, pacifikacije ili depolitizacije. Lišena je mogućnosti komunizma, makar i *liberalnog*!

## "*Zvezdano prijateljstvo*"

Šmit, i pored svog afiniteta za nacizam, u mogućnost konačne, umirujuće Pobede, ipak, nije mogao da poveruje. Poput Voltera – samo iz drugih razloga – on je sumnjao u mogućnost najboljeg od svih mogućih svetova. Njegova pozicija, zato, legitimno može da se definiše kao pozicija političkog prokletstva. Ako je ukidanje političkog prokletstva (= politike ovekovečene kao borbe, sporenja, antagonizma) nemoguće i neizvodivo na globalnom planu, zašto bi ono bilo moguće, izvodivo i poželjno u parcijalnoj, regionalnoj ravni ili, čak, pojedinačnoj zajednici? Zar mi, gde god da bitišemo, ne opstajemo unutar prokletstva političkog? Unutar prikrivene, pa ipak na svakom koraku *vidljive*, diskriminacije između prijatelja i neprijatelja? Da li je to naša sudbina: da živimo u prokletstvu univerzalnih vrednosti koje se, nažalost, otkrivaju kao obmana? Ili, možda, obmana ipak nije *fatalna* pretpostavka naših života? Mi to ne znamo. Ali, znamo da danas živimo u Dobu koje nam se otkriva/prikriva kao temeljna obmana, kao obmana bez komplementarne Istine. Tako da, ono što obmana skriva, to nije Istina, već je činjenica da Istine nema.

Ali, zašto bi jedna politika prijateljstva (i depolitizacije) danas *morala* da bude ideja bez temelja? Zato što, smatra Šmit, ona pati od neminovne kontrasvrhovitosti: "Ako bi pacifističko protivništvo prema ratu postalo toliko snažno da bi moglo naterati u rat pacifiste protiv nepacifista, u jedan 'rat protiv rata', time bi bilo dokazano da ono stvarno ima političku snagu jer je dovoljno snažno da ljude grupiše na prijatelje i neprijatelje" (v. *Pojam političkog*, pog. 3). Ovaj globalni/globalizovani pacifizam se nužno javlja kao ideološka obmana koja samo opravdava jedan prilično prljavi, jer unapred, *a priori* "legitimni" rat. Naime, *rat protiv rata* svaki put iznova sebi stavlja masku onog *konačnoposlednjeg* i, tako, *jedino pravednog* – Nasilja. Ali, nasiljem protiv nasilja se, u sudnjoj instanci, samo perpetuira nasilje. Neutralizam koji je utemeljen na ratu protiv rata pre ili kasnije

poprima kontracelishodne efekte ili oboleva od autoimunosti.

Iako se navodni neutralizam, kojim se diči liberalna tradicija i Šmitov polemocentrizam, koje je ključno obeležje klasičnog pojma *političkog*, naizgled veoma razlikuju, ta shvatanja, ipak, u savremenom (globalnom) istorijsko-političkom *iskustvu* – koincidiraju. Bar u onoj fatalnoj instanci koja je instanca *nasilja*. Razlika je u tome što klasično (Šmitovo) shvatanje cilja na sirovo, brutalno istorijsko nasilja (koje se teško da poreći), dok (neo) liberalno rađe brine o – pritvornom, lažljivom, ideologizovanom nasilju (koje se lako prikriva).

Možda je svet u kojem žive sadašnje generacije lišen globalne alternative, alternative s one strane nasilja koje se, ako je verovati Bodrijaru, nužno finalizuje u nekoj katastrofi. Možda su parcijalni, fragmentarni pokušaji uspostavljanja politike nenasilja, prijateljstva, mira, naprosto uzaludni i s globalne tačke gledišta zanemarljivi, nedelotvorni, utopijski? Ali, svejedno, utopija ili to mesto-kojeg-nema čuvar je *smisla* i *vere* da je ipak, negde i nekako, moguće čak i ono što je nemoguće, da je moguća kao nemoguća vera u politiku prijateljstva ili etiku demokratije koja ne bi bila puka simulacija neutralnog (puki instrument noćnog stražara), kao ni običan nagon za Pobedom.

Ako je Bodrijar u pravu kada tvrdi da je izlaz iz „ovog“ našeg bezizlaza jedino u *katastrofi*, u globalizovanoj autoimunosti, onda, bez sumnje, ono jedino što, posle te orgije/katastrofe, još *može* da opstane je osećanje smisla ili vere u izvestan pojam *prijateljstva* kojeg danas, ipak, u praktično-političkoj ravni, ni na lokalnom ni na globalnom planu, nećemo lako naći. Takva politika je “nezamisliva“, pošto se graniči sa (dekonstruktivnim) pojmom *pravde* koje u savremenom svetu, naprosto, nema *dovoljno*, kao što ni pravedne, solidarne, etički profilisane politike ili politike prijateljstva nema dovoljno. Čini se da je danas prilično očigledno: politika prijateljstva moguća je samo kao *globalno* (ili: univerzalno) *nemoguća*, samo kao u-topijska ili hetero-topijska. Njoj bi, onda, bilo blisko i jedno globalno tumačenje čuvene izreke koja se pripisuje Aristotelu: „O prijatelji moji, nema prijatelja.“

Možda utopiju prijateljstva možemo, po Ničeovom nagovoru, nazvati *zvezdanim prijateljstvom*? – „Da moramo jedan drugom biti strani, to je zakon koji vlada *nad* nama: upravo time treba da budemo i dostojniji jedan drugog! Upravo time treba pomisao na naše nekadašnje prijateljstvo da postane svetinja! Postoji verovatno ogromna nevidljiva krivulja i zvezdana putanja u koje mogu biti *uračunate* naše tako različite staze i ciljevi kao mali delovi puta – uzdignimo se od te misli! Ali naš život je prekratak i naša moć vida preslaba da bismo mogli biti

više od prijatelja u smislu ove uzvišene mogućnosti. – I tako *verujemo* u naše zvezdano prijateljstvo, čak ako bismo jedan drugom morali postati neprijatelji na zemlji“ (v. odeljak iz *Vesele nauke*: *Zvezdano prijateljstvo*). Ako je politika prijateljstva danas moguća kao nekakva univerzalna vrednost, kao vrednost s one strane pritvorne i katastrofične neutralnosti savremene totalizujuće razmene, onda je ona moguća samo ukoliko se temelji na tom bez-danom, u-topijskom *zvezdanom prijateljstvu*, o kojem govori Niče. I to ujedno znači da nikakva hegemona, nadmoćna globalizacija, nikakva pobednička pacifikacija i nikakav liberalni-imperijalni poredak, neće biti jemstvo radikalne depolitizacije sveta ili, što se svodi na isto, globalne politike (prisilnog, kvazi) prijateljstva. U tom registru uvek je moguće pre računati s istorijski izvornim konceptom *političkog*, shvaćenim, naravno, kao *polemos* koji se, samo, preoblikuje, produžava ili nastavlja drugim sredstvima.

# Poslednja tendencija u istoriji

*Razmena kao želja*

U savremenom svetu događa se posvetovljenje (mondijalizacija) sveta kroz razmenske odnose i još neke stvari koje u ovom trenutku možemo da zanemarimo. Svet je tako postao sklop razmenskih odnosa, jer je u njemu sve razmenljivo. Ideal razmene je ispunjenje želje: volja da se dobije nešto što se nema, i da se time ispuni praznina. Ali, kao i svaka želja, tako se i želja-razmene, u sudnjoj instanci, pokazuje kao neostvarljiva. Njena praznina ne može da se definitivno ispuni. Ipak, danas se čini da u razmenskim odnosima ta želja ima teleološko prvenstvo, i takoreći, pravo dirigovanja. Dakle u osnovi razmenskih odnosa stoji želja koja u sebi samoj ima ugrađenu izvesnu granicu, nemogućnost konačnog ispunjenja. Ispunjenje je cilj kojem se teži i koji se ne dostiže, jer njime komanduje nedosežno. Sam svet koji je sazdan od razmene, nosi u sebi tu granicu. Razmena je artikulacija želje i njene nepotrošivosti. Ali, otkud ta nepotrošivost ili, ako hoćete, nezajažljivost razmene/želje? Na prvi pogled, ta stvar bi moglo da se objasni metafizičkom pričom: razmena je beskrajno, nezaustavljivo *načelo* savremenog života. Ipak, nju je moguće objasniti i patološkim diskursom: razmena je obeležena prisilom ponavljanja koja je u isti mah zakon savremenog života i njegova bolest, neuroza.

Bez obzira kako ćemo objasniti savremenu globalizacijsku usmerenost razmenskih odnosa i njihovu neutaživost, svejedno, ostaje nejasno kako je moguća sinteza ili simbioza između slobodnih razmenskih odnosa i *prisile* na tu »slobodu«, koja može da se protumači kao matafizička, ideološka, patološka ili neka treća? Zaista, reći da je u savremenom, neoliberalnom, globalizovanom svetu *sve* na slobodan način uspostavljeno kao razmena već u sebi samome sadrži jednu prepreku za razumevanje. Jer, ako je sve (= totalitet) uspostavljeno kao razmena, onda je time pravno (jer kako bi drugačije?) zapečaćen konsenzus da se svuda slobodno vrši razmena. Svako ograničenje podleže sankcijama. Zato se može reći da razmena nije samo stvar slobodne odluke; ona je ključni proizvodni odnos života i, u isti mah, državni, pa i nad-državni ideološki aparat. Sve možemo da razmenimo/zamenimo i tako relativizujemo, sem ovog prava na sveopštu zamenljivost/razmenljivost, koje se ničim ne može zameniti. To je, reklo bi se,

dakle, utemeljujuća velika ideološka priča aktuelnog (globalnog) sveta u kojem živimo.

Ali, pošto su sve druge velike priče i velike istorijske tendencije propale, pošto je svaka priča o utemeljenju razdelotvorena, i u registru klasične metafizike i u registru moderne metafizike subjektivnosti, i pošto je razmena utemeljena na zevu praznine, onda je »najbolje« to da njena prisila u ovoj najnovijoj, globalističkoj varijanti prođe nečujno, bez buke, skoro kriomice. Dakle, stvar ove nove tendencije se, naprosto ne *dovodi u pitanje*, jer to je tendencija čiji nužan uslov je propadanje svih drugih tendencija, tj. kraj ne samo totalitarizma nego i svih univerzalnih zahteva i velikih priča. Savršena relativizacija. Prema tome, ova nova i, reklo bi se, »poslednja« tendencija u istoriji mora da bude neupitna i samorazumljiva. Ona »spontano« počiva na superstrukturnom konsenzusu i infrastrukturnoj prirodi (prisili ponavljanja) koja svojom nevidljivom rukom reguliše tokove razmene. Ali, nedopustivost samog dovođenja-u-pitanje kaže nam da je tu, zapravo, reč o dogmi koja, kad se krši, izaziva kod kršitelja bolne posledice. Ova bazična dogma savremenog života je, iz tog razloga, nerazmenljiva, nezamenljiva. Samo, tim načinom poopštena razmena roba, reči, dela i volja nužno završava u jednom posesivnom individualizmu u kojem vrednost nikad i nigde nije zaustavljena, već uvek klizi na relacijama razmena koje se smenjuju. Pošto se želja za razmenom ne da ispuniti, ona biva *beskonačna*, kao što je i važenje dogme *beskonačno*. Ali, taj individualizam završava u potpunom aksiološkom relativizmu. A taj relativizam ne trpi više nikakve intrinsične vrednosti, jer on sam postaje intrinsična vrednost.

Sada se valja upitati: da li je slobodna razmena nezamenljiva pretpostavka za formiranje jedinog koncepta *slobode* koji bi savremenom čoveku bio zaista dostupan? Da li je razmenska sloboda bezuslovna istina savremenog čovekovog bivstvovanja i u isti mah istina koja zagovara jednu rđavu i bolesnu beskonačnost? Ipak, pre svih tih pitanja postavlja se jedno odlučujuće: da li je razmenska sloboda nužan uslov reprodukcije društvenog života ili ona može da bude i izvor opasnih kriza samog sistema razmene?

### *Proizvodnja i potrošnja*

Nema sumnje, razmena i potrošnja su važni oblici proizvodnje savremenog života. Oni su posrednik koji omogućuje ne samo proizvodnju života, nego i njegovu reprodukciju, počev od najelementarnije reprodukcije materijalnih uslova

proizvodnje. Jer, ne samo u složenim proizvodnim uslovima, nego u bilo kojim, niko ne koristi sredstva za proizvodnju tako da ona u isti mah budu i cilj proizvodnje. To samo znači da razliku između sredstva i cilja nije moguće ukinuti. Sve u svemu, sredstvo ne može da bude samo sebi cilj. Zato je za reprodukciju sredstava za proizvodnju potreban izvestan posrednik, odnosno izvesno posredovanje. Potrebna je razmena kojom će se obezbediti odgovarajući uslovi za reprodukciju datih sredstava za proizvodnju. Ukratko: bez razmene nema proizvodnje. Ali, naravno, moguće je reči i to da bez proizvodnje nema razmene. Time se, u stvari, tvrdi da postoji izvestan krug uzajmnog razumevanja između proizvodnje i razmene: razmena je uslov mogućnosti proizvodnje, kao što je proizvodnja uslov mogućnosti razmene.

Ovo pravilo uzajamnog uslovljavanja razmene i proizvodnje ne važi samo za prostu nego još više za proširenu reprodukciju. Pri tom, naravno, kroz reprodukciju se vrši i reprodukcija razmene. Ipak, polazna tačka za razumevanje ovog odnosa je neposredna proizvodnja. Ona je uvek u isti mah izvesna potrošnja i, prema tome, izvesna razmena, jer predmet potrošnje nije nešto što pada s neba, niti se poklanja, već se stiče razmenom. Proizvodnja je, po Marksu, »neposredno potrošnja, potrošnja je neposredno proizvodnja. Svaka je neposredno svoja suprotnost« (K. Marks: *Osnovi kritike političke ekonomije*, prvi tom, Prosveta, 1979. str. 11). Ovu istovetnost proizvodnje i potrošnje Marks vidi kao neku vrstu potvrde Spinozine izreke: *Determinatio est negatio* (v. str. 10). Međutim, istovetnost proizvodnje i potrošnje, dakle, tih suprotnosti koje se uzajamno negiraju, nije samo nešto što je dato neposredno, jer se među njima pojavljuje i izvesno *posredničko kretanje*.

Evo kako to objašnjava Marks: »Proizvodnja posreduje potrošnju, kojoj stvara materijal, kojoj bi bez nje nedostajao predmet. Ali potrošnja posreduje poizvodnju, jer tek ona proizvodima stvara subjekt za koji oni i jesu proizvodi. Proizvod dobija poslednji *finish* tek u potrošnji. (...) Bez proizvodnje nema potrošnje; ali i bez potrošnje nema proizvodnje, jer bi proizvodnja tada bila bez svrhe« (11). Ova uzajamna uslovljenost i uzajamno posredovanje između proizvodnje i potrošnje očigledno predstavlja praktičnu uzajamnost sredstava i ciljeva. Iako je proizvodnja na strani sredstva, jer je pre svega instrumentalna delatnost, a potrošnja na strani cilja, jer je svrhovita, ciljna (u smislu postavljanja ciljeva) delatnost, ipak, po Marksu je moguće u isti mah reći i to »da se svaka pojavljuje kao sredstvo one druge; da je posredovana njome, što se izražava kao njihova uzajamna zavisnost; kretanje kojim se dovode u uzajamni odnos i pojavljuju se kao neophodne jedna za drugu, a ipak još ostaju spoljašnje jedna

drugoj« (12). Ako bi ta dva kretanja izgubila svoju uzajamnost, ako bi se potpuno razdvojila, onda bi to vodilo podjednako njihovom onemogućavanju, ako ne i destrukciji. Dakle, ciljevi proizvodnje nisu ciljevi po sebi (ciljne, intrinsične vrednosti) niti su sredstva proizvodnje samo i samo sredstva (instrumentalne vrednosti), nego su kretanja ciljeva i sredstava data u izvesnoj simbiozi, tako da je tu instrumentalno u isti mah i ciljno, a ciljno instrumentalno.

Ali, šta je to što omogućuje ovu simbiozu instrumentalnog i ciljnog? Ili, drugim rečima, šta omogućuje uzajamno posredovanje proizvodnje i potrošnje? To, bez sumnje, nije ni neposredna proizvodnja ni neposredna potrošnja. Da li to uzajamno posredovanje ima neko ima? Svakako ima, i to ime se zove *razmena*. Nisu li, dakle, razmenski odnosi ono po čemu jeste kako proizvodnja, tako i potrošnja? To je hipoteza koja se nameće imajući u vidu osnovnu tendenciju globalnih ekonomskih odnosa danas u svetu. Slobodna razmena ili slobodno svetsko tržište je danas hegemona ekonomska kategorija u svetu.

Ali, nasuprot tom shvatanju postoje dobri razlozi da se kaže kako, paralelno s tim, i dalje opstaje klasično shvatanje po kojem je ključna kategorija ekonomije *proizvodnja*. Marks je u tom pogledu izričit: »Da razmjena i potrošnja ne mogu da budu dominantne, jasno je samo po sebi« (17). Ono što je dominantno to je proizvodnja, jer ona određuje »potrošnju, raspodjelu i određene međusobne odnose ovih različitih momenata. Na svaki način i proizvodnju *u njenom jednostranom obliku* određuju, sa svoje strane, drugi momenti« (*isto*). Ali, proizvodnju ne treba posmatrati samo u tom »jednostranom obliku«. Ona je dominantni momenat jednog totaliteta kojeg, zahvaljujući toj dominaciji, možemo nazvati proizvodnim totalitetom. Zato Marks može da tvrdi da je razmena očigledno obuhvaćena u proizvodnji kao bez sumnje važan, ali samo jedan momenat. U proizvodnom totalitetu postoje razni momenti, pa je čak i proizvodnja »u njenom jednostranom obliku« takođe jedan momenat, ali ona je u isti mah i celina, totalitet: produkcija i reprodukcija života na Zemlji. Po tom shvatanju, koje nije samo Marksovo, onda, naravno, ne bi *razmena* bila ključna kategorija globalne ekonomije nego *proizvodnja*. Razmena koja vodi nipodaštavanju uloge proizvodnje u užem smislu, pre ili kasnije bi zapala u krizu.

I zaista, danas smo svedoci činjenice da neki oblici razmenskih odnosa, recimo tržište novca, ukoliko nisu povezani sa stvarnim kretanjem proizvodnje, mogu da uzrokuju ozbiljnu krizu. Hoće li ta kriza izazvati lančanu reakciju i zaustaviti privredna kretanja, to zavisi od mnogih stvari, ali ključno je pitanje: u kojoj meri finansijalizacija otvara ili zatvara vrata realnoj, proizvodnoj (u užem

smislu) ekonomiji? Ako bi se ta vrata zatvorila, onda bi proizvodnja novca na kraju izgubila svoj predmet potrošnje, tj. nastupila bi vrtoglava inflacija. Drugim rečima, bez podrške materijalnoj proizvodnji finansijalizacija bi završila kao produkcija bezvrednog novca. Razmena bi se svela na simulakrum razmene, na krizu i, idealtipski posmatrano, težila bi – slomu. Dakle, ako slobodne razmenske odnose u svetu pokreće izvesna »alavost«, onda je moguće da čitav sistem tih odnosa završi u ozbiljnoj krizi, ako ne i slomu.

Naravno, i sam Marks je ideju *sloma* smatrao veoma važnom, a razloge za slom je primarno video kao proizvodne razloge. Naime, kriza koja vodi slomu kapitalističkog poretka je, po Marksu, pre svega kriza na realaciji proizvodnih odnosa i proizvodnih snaga. Međutim, kriza sama po sebi nije dovoljna, potrebna je i izvesna unutrašnja intervencija koja bi sprečila povratak na staro. Marks je tu intervenciju nazvao *revolucijom*. Iskustvo nam govori da je revolucija, s idejom diktature proleterijata, pretrpela izvestan neuspeh. Umesto da nesmetano razvija proizvodne snage ona ih je sputala. Ukratko, epoha revolucija je prošla, ne računajući kinesku revoluciju koja je razmenske odnose, tj. cirkulaciju robe, novca i kapitala ipak ponovo uvela, uviđajući pogubne posledice tzv. *kulturne revolucije*.

Kakav zaključak iz svega toga možemo da izvučemo? Jedno je sigurno. Marksov problem nije bio u tome što je »otkrio« infrastrukturnu napetost u istoriji između proizvodnih odnosa i proizvodnih snaga, već to što je (1) rast proizvodnih snaga proglasio neumitnom činjenicom istorije; (2) što je poverovao da su mogući proizvodni odnosi koji će biti u savršenom istorijskom ili post-istorijskom skladu sa nesputanim razvitkom proizvodnih snaga; i (3) što je poverovao da se proces pod (2) može da osigura tako što će da se u kapitalističkim proizvodnim odnosima ukinu ili bar optimalno ograniče slobodni razmenski odnosi, dakle odnosi koji se uspostavljaju unutar cirkulacije roba, novca i kapitala.

Naravno, tek je ovo poslednje bilo ne samo pogrešna procena, nego i procena sa patološkim praktičnim posledicama. Pokazalo se da su slobodni razmenski odnosi *uslov sine qua non* kretanja proizvodnih snaga. Dakle, nije reč o ukidanju tih odnosa, već samo o ograničenju njihovog razobručenog kretanja. Slobodna cirkulacija roba, novca i kapitala ne može biti sebi samoj svrha, a da, pri tom, ne proizvede krizu u drugim vrednosnim sferama koja se, pre ili kasnije, reflektuje na sam proces *materijalne* produkcije i reprodukcije života na Zemlji. Ukratko, slobodni i, zapravo, razobručeni razmenski odnosi u materijalnoj sferi (roba, novac, kapital) mogu da osujete slobodno kretanje razmenskih odnosa u drugim vrednosnim sferama.

Revolucija je, dakle, htela da, u svojoj naivnosti, ukine razmenu ili, preciznije rečeno, da očuva izvesnu (politički vođenu) razmenu i pri tom da ukine *ekonomske* instrumente i merila razmene: robu, novac i kapital. Time se, naravno, razmena ili ukinula ili svela na svoje patološke oblike. Iskustvo je pokazalo da liberalno shvatanje o slobodnoj razmeni ne može da se sa stanovišta revolucije destruira. Ono što revoluciju čini neefikasnom jeste njena radikalnost koja ukida slobodne razmenske odnose, a time i samu slobodu kao važnu socijalnu kategoriju. Međutim, to ne znači da liberalnoj doktrini mora da se veruje do poslednje njene reči. Naime, pokazalo se da je liberalnog shvatanja *slobodezarazmenu* obeleženo izvesnim paradoksom. On se sastoji u tome što (neo) liberalizam dopušta slobodu svakom pojedincu da sam sebe slobodno liši slobode u ime discipline, obaveze, zakona, prisile ponavljanja, pa čak i organske stopljenosti sa zajednicom, poštovanja nezaustavljive materijalne razmene, bazičnog konsenzusa razmene itd.

Ali, šta je bazični konsenzus razmene? To je njena zakonitost ili prisila ponavljanja. Pojedinac pri tom formalno, tj. na papiru, zadržava svoju individualnu slobodu, mada je to sloboda za posesivni individualizam koji, s jedne strane, ima granicu u istom takvom posesivnom individualizmu drugih pojedinaca, a, s druge strane, završava u obezličenju svih razmenskih odnosa, pošto u njemu vrednosti nikad nisu zaustavljene, već klize jedna preko druge, na relaciji razmena koje se smenjuju... Naravno, svaki zastupnik liberalizma bi rekao da je slobodno odricanje od slobode u ime spoljašnje obaveze i discipline dopustivo u meri u kojoj to druge ne lišava njihove razmenske slobode. Time se ograničenje (heteronomija) smešta u okvire razmenskog univerzalizma. Mnogi kritičari liberalizma su taj postav odbacivali upravo zbog njegovog *formalizma* koji je način da se izigra sadržaj, tj. sama stvarna sloboda ljudi. Naravno, tu ostaje pitanje: šta je stvarna sloboda ljudi? Da li ona kao stvarna uopšte i postoji ili je ona, pre, ideološki *prozvana* (interpelirana) infrastrukturnim razmenskim odnosima i samim konsenzusom na kojem oni počivaju?

Jedno je sigurno. Odbacivanjem liberalnog formalizma i papirnate slobode koju on često proizvodi, danas ipak teško mogu da se odbace i sama liberalna načela ukoliko ona predstavljaju prazno mesto slobode koja ne bi bila ništa ako ne bi, u isti mah, bila *i* razmenska sloboda. Kažemo *i* razmenska sloboda, ali ne *isključivo* razmenska sloboda, ne sloboda koja je ideološki prozvana beskrajnom

zalančanošću razmenskih odnosa. Naprosto liberalna načela nude neporecivu mogućnost da svaki pojedinac slobodno vrši izbor vlastitih *sadržaja* slobode, da mu sloboda ničim ne bude unapred propisana i ograničena, sem istom takvom slobodom svih drugih pojedinaca. Problem je u tome što liberalni poredak, nudeći kao mogućnost ovu konstitutivnu slobodu individua, *u isti mah* nudi i mogućnost papirnate, izigrane slobode. Ili, jednostavno rečeno: nudi mogućnost da se stvarna sloboda izigra. U stvari, u liberalnom poretku ne postoje, nisu data, a nisu ni predviđena merila koja bi izvršila diferencijaciju između sadržinskog i formalnog koncepta *slobode*. Zato se, generalno uzev, može reći da liberalni poredak ne znači automatski negaciju patrijarhalne, palanačke, organske zajednice. Razmenska sloboda, budući da nosi u sebi neizbežnost izvesne granice, moguća je i kao teški konzervativizam.

Zato nije čudno što u Srbiji posle 5. oktobra, kada je nastupila liberalizacija političke scene, imamo ipak stalne pokušaje konsolidovanja, reanimiranja, renoviranja palanačkog, pa čak i pred-palanačkog duha. Dakle, mi danas možemo i moramo kritikovati globalnu, neoliberalnu tendenciju sveta, njenu poziciju Moći, samo, pritom, ne možemo uzeti za alternativu tribalno, palanačko, autoritarno ili nacionalističko zatvaranje. Naravno, zlo nikad ne ide samo. Liberalni poredak u svojoj razmenskoj razobručenosti dopušta mogućnost svega i svačega, pa i ono što naizgled ili u nekoj drugoj ravni isključuje! Sama palanačka zajednica, pa i nacionalizmi (bar u formi multikulturalizma) su globalno-podnošljivi (!) ako se ne ogrešuju o ekskluzivno, infrastrukturno važeću dogmu *razmene*. Rezultat takve simbioze palanačkog i liberalnog duha je, po pravilu, jedan poredak u kojem vlada korupcija svih vrednosti.

Sa liberalizacijom političke scene u Srbiji započeo je i proces neoliberalne ekspanzije *prilagođen lokalnim uslovima*. Srpska varijanta ove slobodno-razmenske ideologije, u okolnostima nepostojanja pravne države, ustanovila se kao ideologija sveopšte korupcije. Sve vrednosti, od ekonomskih do kulturnih i političkih, postale su podložne razobručenoj zamenljivosti, zameni, izigravanju i poniženju. Pri tom, to je bila samo lokalna, palanačka interpretacija onoga što se u svetu, u globalnom selu, na mnogo višem nivou ustanovilo kao imperijalna tendencija. Upravo zato što je ta imperijalna tendencija na ovim prostorima dobila skoro karikaturalni izgled, potreba za idejom *otpora* postala je više nego očigledna. Samo, pitanje je: kakavog otpora? Da li je svaki otpor zaista otpor?

Poredak kvazi-liberalne korupcije je, bez sumnje, poredak sistematskog osujećenja slobode u svim aksiološkim sferama društva. Ipak, komandnu ulogu

ima globalizacija tržišno-razmenske slobode, odnosno neoliberalno svođenje ljudske slobode na razmenu ekonomskih vrednosti, što je postupak 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*. Ostatak je za ovu globalnu tendenciju – mrtav. Zato je, najzad, naličje te globalne i hegemone tendencije danas proizvodnja smrti u svetu. Ali, to je naličje ove ideološke tendencije koja sebi podaruje mnogo lepši *izgled*. Ukratko, naličje te globalne i hegemone tendencije u istoriji danas ne može da se, u sudnjoj instanci, ne shvati kao produkcija i reprodukcija smrti dece i neprilagođenih. To je u tzv. *Trećem svetu* samo najočiglednija tendencija.

### *Dar koji nam je dat nizašta*

Ukratko, iz svega prethodnog može da se zaključe dve stvari: (1) produkcija i reprodukcaija savremenog života na Zemlji ne bi bez ekonomskih oblika i instrumenata razmene (roba, novac, kapital) mogla predugo da opstane, ali, takođe, (2) u situaciji u kojoj su slobodni razmenski odnosi hegemona kategorija produkcije i reprodukcije života na zemlji pokazuje se da ti odnosi mogu da budu podložni ozbiljnom kvarenju, korupciji i autoimuniosti koja se finalizuje proizvodnjom smrti za veliki broj ljudi i dece.

Sve u svemu: razobručeni razmenski liberalizam po pravilu vodi u krizu i destrukciju. Zato se on mora ograničiti. Razmenska sloboda u okviru ekonomske proizvodnje života nema snagu utemeljujućeg, univerzalnog koncepta *slobode*. U stvari, ona, kao dominantna/hegemona, bitno sputava druge oblike slobode. Slobodna razmena – *da*, ali kao deo nesputane proizvodnje života i vrednosti u njemu. To znači da slobodna razmena mora da bude ograničena (a ne razobručena) istom takvom slobodom u sferi produkcije i reprodukcije drugih životnih vrednosti. Pa ako je slobodna (ekonomska) razmena u principu ograničena slobodnim kretanjem drugih vrednosti, to onda znači da ona treba da se ograniči na sferu u kojoj je dopustiva. Ali, čime ona može i mora da se ograniči? Pre svega, interesom globalne produkcije i reprodukcije života na Zemlji, a to, najpre, može i mora da bude *etički zahtev*. Samo, ni to nije dovoljno. Etika teško dopire do ekonomije. Konačno, svedoci smo činjenice da ona teško dopire i do same politike. Etika je, suviše često, samo ideološki ukras jedne politike čiji su realni ciljevi sasvim drugačiji. Zato nije dovoljna samo politika i njena »dobra volja« koja nosi u sebi ideološku obmanu, potreban je i politički sistem koji će okvirno da osigura

ispravnu usmerenost produkcije i reprodukcije života u datom društvu i globalnom svetu. Da li takav politički sistem – koji bi u isti mah bio sistem vođenja ekonomije – uopšte i postoji u svetu?

Ako se mora reći da takav sistem zapravo ne postoji, onda se, ipak, može reći da se on naslućuje. Naime, taj sistem se može nazvati *demokratijom*, tom starom i danas pomalo izlizanom rečju! Jedino je jedan dobro profilisani koncept i projekt demokratije u stanju da zaustavi kako totalitarne, tako i neoliberalne procese destrukcije života na Zemlji. Ali, problem je u tome što mi danas nemamo takav koncept demokratije koji bi izašao na kraj sa konceptom razobručenih razmenskih odnosa. Odnosno, nema takve demokratije koja bi sistemski omogućila da etika dopre do ekonomije i da, na taj način, zaustavi proizvodno, ekološki i socijalno destruktivna kako lokalna tako i globalna kretanja. Ako se ponegde, na lokalnom planu može govoriti o pokušajima demokratije, na globalnom planu to je isključeno. Tu se demokratija u najboljem slučaju javlja kao ideološko opravdanje za intervenciju ili rat. Takva »demokratija« suverenu volju naroda svodi na dileme izbora svake četvrte godine (itd.) i nimalo ne vodi računa o tome da ona ima smisla samo kao političko, tehnološko i etičko vođenje produkcije i reprodukcije života stanovništva, odnosno naroda na nekom prostoru i, u krajnjoj instanci, na Zemlji.

Postojanje sveta svetom je etička kategorija ili nije ništa. Ljudski život je nastao na tlu Zemlje čudesnim, teško pojmljivim spletom događaja. Može se reći i da je stvoren igrom puke slučajnosti i neočekovanih okolnosti. Ali, sada kad je već *tu*, onda njega moramo da shvatimo kao dar koji nam nudi izvesno dostojanstvo s one strane slučajnog. Život je reprodukcija tog dara koji nam je dat nizašta i kojem možemo da kažemo *hvala* jedino ako ga reprodukujemo kao dar i vrednost po sebi. Život je pre svega intrinsična vrednost, pa tek onda instrumantalna.

# SADRŽAJ

Predgovor

Povratak dijalektike
Nacrt za dekonstrukciju istorijskog materijalizma
Isključiti protivurečnost?
Poreklo dijalektike
O negaciji postojećeg
Dvostruka laž
Potceniti i preceniti postojeće
Pustolovine jednog odbijanja
Dijalektika i otvorenost za drugo
Ponorna protivurečnost
Kula od karata
Okupacija Volstrita
Umirujuća katastrofa
Poslednja tendencija u istoriji