Milorad Belančić

FILOZOFIJA U PRVOM LICU JEDNINE

Milorad Belančić:

Filozofija u prvom licu jednine

Milorad Belančić:

Filozofija u prvom licu jednine

(ili: moja filozofija)

Predgovor

Zašto prvo lice jedine

Filozofija u prvom licu jednine: da li je to ekvivalentno izrazu *mojafilozofija*? Možda. Samo, tu odmah iskrsava izvesna teškoća: postoji li nešto takvo kao *moja filozofija*? Kako je i da li je uopšte moguća svojina nad filozofijom? Ko ima pravo nad pravima da prisvoji filozofiju? Da li je Platonova filozofija zaista Platonova ili je, pre, Sokratova? Kant je verovatno mogao da kaže: *moja filozofija*, mada je puno toga preuzeo od svojih srednjovekovnih prethodnika i pritom, naravno, ta preuzimanja modifikovao. Ipak, ubrzo je došao Fihte koji je preuzeo i modifikovao Kantovu filozofiju, tako da nije moglo da se ne postavi pitanje: čija je onda to filozofija? Da li jedna *navodno-moja* filozofija može biti *zaista* moja? Ili je to u isti mah filozofija gomile autora čije sam filozofske zamisli preuzeo i modifikovao? A možda i onih koji će nešto iz „moje“ filozofije da preuzmu i modifikuju ili će je, recimo, strpati u *Recycle Bin*?

Jesu li, dakle, reči *filozofija* i *moja* uopšte spojive? I pod kojim uslovima? Šta ako je priča o *mojem* neka vrsta, kako bi rekao Sioran, *popuštanja hiru* ili *drobljenja sopstvenog ja*? Dobro, meni svakako nije stalo do drobljenja sopstvenog ja; rađe bih o svoje *ja* ispitivao kao o zagonetno mesto iz kojeg je potekla izvesna – neki bi rekli prevelika – količinu filozofskih knjiga. Evo, dakle, knjige o mojim filozofskim knjigama. One su *moje* bar iz minimalnog razloga: zato što na svakoj

od njih na mestu autora, ispred naziva knjige, piše: Milorad Belančić! Ali, bez imenovanja ove knjige ne bi mogle ni da se objave. Da li postoje još neke „zasluge“ u ovim knjigama zbog kojih bih ja komotno mogao da kažem da su one u filozofskom smislu *zaista* moje?

Čemu sav trud oko tih knjiga u poslednjih trideset godina? Inače ja se filozofijom *bavim* (ne znam da li je ta reč dobra) preko pedeset godina – sada (2016. god.) mi je sedamdeset tri – a prvu knjigu (*Isto i sasvim drugo*) objavio sam 1983. godine. Posle te prve nastalo je još preko tridesetak knjiga... Naravno, ovde, može da se postavi pitanje: šta sam ja radio prvih dvadeset godina po završetku Prve beogradske gimnazije? Pa eto, i tada sam na izvestan način pisao knjige! Doduše, to tada još nisam znao, pošto u to vreme nijednu još nisam napisao. Bili su to pripremni radovi za buduće knjige koje nisu postojale ni u nacrtu! Ali bar prva knjiga, a donekle i druga (*Nulta tačka ideologije*), u meni su tih dvadeset godina lagano (i možda presporo?) sazrevale...

Ovo što sada pišem je još jedna knjiga u seriji tih mojih knjiga, ali njena osobenost je u tome što se ona pita za razloge nastanka svih tih prethodno nastalih knjiga... Zašto sam uopšte pisao filozofske knjige? Možda zato što sam od samog početka verovao da su pisanje, beleškarenje, tekstovi, fragmenti i mrvice neodvojivi od samog bavljenja filozofijom? A ja sam iz znatiželje uvek želeo da se bavim filozofijom (šta god da je to značilo). Od početka sam bio ubeđen da od čitanja lišenog pisanja, lišenog tog objektiviranog interpretativnog traga, premalo koristi za „moju“ filozofiju ima. Naravno, nije bilo teško primetiti da se tragovi sećanja lako gube. A verodostojan dokaz čitanja sadržan je, bez sumnje, u tragovima. Ne čitaš da bi zaboravio šta si pročito... Mada je to najčešći oblik čitanja, a neki put i potpuno celishodan (ukoliko nam sugeriše da je to što smo pročitali najbolje što pre zaboraviti!).

Ipak, mogućno je reći da mi, po pravilu, čitamo da bismo razumeli to što smo pročitali. Čitamo sa nekim (dovoljnim?) razlogom za to čitanje, koji (razlog) još nije upisan u ono što smo pročitali. Mi taj razlog samim tumačenjem knjige stvaramo. Zato je u mojim beleškama uvek bilo izvesnih interpretacija koje prekoračuju horizont pročitanog. Nisam nikada mislio da je samo tumačenje prepuštanje hiru prvog lica jednine. Ono je, u stvari, jedan višak iznad traga. A kuda će me taj višak odvesti, to ni u čitanju ni u pisanju nisam mogao da znam. Jedino sam znao da me je rečeni višak uvek iznova nagonio da tragam za nečim „još višim“. I tu se, onda, začinjala *moja* filozofija (ako takve uopšte ima). Naravno, ja nisam u pisanju uvek bio uspešan, bar ne u meri sopstvenog

očekivanja. Bilo je padova, vraćanja nazad, posrtanja... Ali, beleškarenja su mi pomogla da nađem put koji vodi ka dovršavanju prve, a zatim i druge (i svake sledeće) knjige.

Prvobitna svrha beleškarenja ipak je bila izvesno *ostavljanje traga*. Ali trag tu nije bio puka objektivacija, nego je bio nužno i rekontekstualizacija: trag za izmenjenog-mene, za mene kao drugog, pošto ću to čitati u nekom drugom, kasnijem vremenu. Za mene-drugog trag (ili: ono napisano), iako je isti, ipak je stalno menjao smisao. Te promene smisla su nešto što se ne da zapamtiti. Ja sada drugačije gledam na sva ta svoja beleškarenja nego što sam ih video onda kada su nastajala. Trag je uvek trag za drugog, bilo da sam taj drugi ja (iz nekog drugog trenutka) ili je to neko sasvim-drugi! Iz toga sledi zaključak da je i samo ostavljanje tragova ili pisanje knjiga namenjeno drugima koji će se tek pojaviti kao drugi... Pritom, jedno je sigurno: besmisleno je napisati nešto što neće niko da pročita. Dok su moje knjige nastajale, ja sam ih često čitao „očima drugih"! Sumulirao sam *tuđe* čitanje. Međutim, kad sam ih već napisao, te svoje knjige uglavnom više nisam čitao, sem selektivno. Sad ću, bez sumnje, zahvaljujući ovoj knjizi posvećenoj mojim knjigama, možda morati da ih temeljno iznova iščitam...

Avantura bez garancije

Evo sada još jednom ključnog pitanja: čemu uopšte pisanje filozofskih knjiga? Šta je pravi smisao (ili: dovoljan razlog) nastanka jedne filozofske knjige? Ne verujem da dobar odgovor glasi: pa, knjige *se* naprosto pišu. To bi onda bio razlog inercije, rutine, stereotipa... i tačka. Ali, posle svih filozofskih knjiga koje su napisane, čemu još jedna? Moram da priznam da u početku nisam sebi postavljao takva pitanja. Štaviše, mnoge knjige sam napisao „bez predumišljaja". Za neke sam verovao da, jednostavno, *nisam mogao*, da sam *morao* (bez pitanja: zašto?) da ih napišem. Takve knjige su, po pravilu, bile filozofski angažovane, tj. usmerene protiv našeg civilizacijskog zaostajanja, protiv povratka duha palanke ili okasnelog etnocentrizma koji nam je toliko zla naneo na kraju dvadesetog veka (reč je o knjigama: *Evropa na Balkanu*, *Odgođena demokratija*, *Genealogija palanke, Mi pa mi, Sveta palanka*). Filozofija je, često, pobuna protiv nedostatka fiziološkog, psihološkog, sociološkog i mentalnog zdravlja u društvu. Ali, takvih nedostatka ima na pretek, kao što i nezdravog duha ima na pretek. Filozofija vrlo dobro zna da nedostaci – avaj! – i nas i nju svuda, svagda i sa svih strana okružuju... Naravno, ovo preobilje nedostataka ne pogađa svakog podjednako. Mene je izuzetno

pogodilo to što sam živeo u zemlji (SFRJ) koja je nepotrebno razorena, umesto da bude reformisana (u pravcu demokratije i konfederacije) i transformisana (u pravcu evropskih integracija). Nikad nisam poverovao da je moguć nekakav apsolutni determinizam, pa nisam hteo ni da poverujem da su nacionalizam i rat kategorije koje u sebi nose suvereno pravo na bilo kakvu fatalnost.

Ipak, pišući ove anti-etno-centrički usmerene knjige ja nisam zaboravio na filozofiju, na njen, specifični interes. A to je inters za onom vrstom upitnosti i sumnje koja i jeste prvobitno nađena u filozofiji, a danas se ispoljava kao dovođenje u pitanje svakog centrizma, i na prvom mestu logocentrizma. Ali, naravno, do te sumnje je trebalo stići. Možda bi moj filozofski put mogao da se definiše kao brušenje koncepta *sumnje*? Ili: *upitnosti*? Ipak, jedno je sigurno: to nije bila uvek moja svesna namera ili moj jedini određujući princip. Zato ostaje pitanje: zašto sam ja mnoge od tih svojih knjiga uopšte i napisao? Ili, još bolje: čemu sva ta lisnata produkcija? Neko će, možda, u njoj da otkrije neku manijakalnost, drugi će otkriti sujetu, treći uvredu za sopstvenu nesposobnost (pisanja i čitanja). Meni ostaje pitanje: kakav me je to determinizam-bez-deterninizma naterao da uopšte i napišem ovih preko trideset knjiga?

Možda one imaju neki svoj beskonačni filozofski, zadatak koji ja nikada neću moći do kraja, bez ostatka, bez nedosežnosti i nedovoljnosti sebi da protumačim? To bi, bez sumnje, bio zadatak bez definitivnog zadatka... Ali, zaista, možda je baš u tome sazdana i sama filozofija? Ipak, većina filozofa je verovala u svoj jasno definisani (= metafizički) zadatak. Ničе je rađe klevetao druge, nego sebe: „nesrazmera između veličine moga zadatka i *malenkosti* mojih savremenika došla je do izraza u tome da me nisu ni čuli, pa čak ni videli“ (*Ecce homo*). Šta da kažu filozofi koji, sada, nimalo ne veruju u veličnu svog zadatka? Teško je biti filozof a sebi ne postaviti pitanje: ko mene danas uopšte išta pita? Ili, što se svodi na isti: ko me čita? Što se mene tiče: uveren sam da niko nije pročitao sve moje knjige. Ali i zašto bi? Ni ja nisam pročitao sve Ničeove, Deridine ili Delezove knjige. Mada se sećam da sam kod Ničea pročitao rečenicu: učim se sporom čitanju. Ne čitaju se, od A do Š, *sve* knjige jednog autora. Važno je: da li sam neke, za mene važne stranice– pročitao? Čitanje je, ako ga uopšte ima, uvek selektivno, sa svrhom. U protivnom, bilo bi manijakalno i ničemu ne bi služilo. Zato ja ne verujem da će iko da pročita *sve* moje knjige, a sada eto povrh svega pišem i ovu knjigu o svim tim nepročitanim knjigama... Zašto to činim?

Ova knjiga ima jedan detektivski zadatak: ona traži odgovor na pitanje zašto moje knjige ni ne treba da se čitaju od A do Š. Prvi, provizorni odgovor na to

pitanje bi glasio: zato što ih ni ja nisam nikad čitao do kraja. Ali, ja sam navikao da i tuđe knjige (uglavnom) čitam fragmentarno, pa zašto to onda ne bi bio slučaj i sa mojim knjigama? Dobro, knjige se objavljuju zato što se pišu više za druge ili „publiku“ nego za sebe. Otuda sledi pitanje: čemu knjiga ako se ne čita?! Dobre namere nisu dovoljne. Možda je uteha to što ni svako čitanje nije baš suvislo. Tako je oduvek bilo: čitaju se pre gluposti nego smislene stvari. Dakle, samo čitanje nije dovoljan razlog za pisanje knjiga. Piše se knjiga ne da bi bila pročitana, već da bi *mogla* ili, u najoptimističkijem slučaju, da bi *morala* biti pročitana. Pa pošto ja ipak ne verujem da postoji filozofska knjiga koja bi morala da se čita, onda mi preostaje da verujem da, ipak, postoje knjige koje mogu da se čitaju. Da li među takve mogu i neke od svojih da ubrojim? Tome mogu samo da se nadam, pošto garancije nisu moguće.

No, onda kada sam u jednom trenutku *sve* svoje knjige stavio na sajt, tada sam se prijatno iznenadio činjenicom da moj sajt u proseku ima oko tridesetak ulazaka dnevno i da se, takođe, sa njega skida velika količina tekstova ili knjiga. Zato sam ubuduće rešio da ne objavljujem štampane knjige; prednost sam dao elektronskim izdanjima. Naravno, znam da ovih trideset ulazaka još ništa ne znači. U statistici nije upisan odgovor na pitanje ko, kako i zašto čita moje knjige, i da li ih uopšte čita ili ih samo deponuje u svoj komp. Možda su sve te (digitalizovane) stranice, ipak, lišene bilo kakve „misije“, „zadatka“, „svrhe“? Ako niko ne čita – ne valja; ako neko čita, to još ne znači da valja. Ako vredi a niko ne čita, onda – neko bi rekao – zapravo i ne vredi! Problem je u tome što je pisanje knjiga avanturizam koji ne poseduje nikakav zajemčeni smisao. Uva knjigu koju sada pišem o sopstvenim knjigama nije traganje za bilo kakvim jemstvom, već je pokušaj da se otkrije bar neki, delom deskriptivni, delom normativni razlog za pisanje filozofskih knjiga na način kako ih ja pišem.

Mi verujemo da filozofski tekst koji se piše ima neki svoj *unutrašnji* (da li samo *unutrašnji*?) razlog ili zadatak. Da je to na prvom mesti razlog/zadatak smisla. Postoji neko pitanje koje se mora osmisliti ili na koje se mora dati nekakav odgovor, ako je to ikako moguće. Kad sam bio na početku studija ja sam poverovao u veličinu zadatka koji pred mene postavlja filozofija, mada sam, ipak, za sebe tu veličinu smatrao prilično nedosežnom. A opet, znatiželja me nije napuštala. Kasnije sam, malo po malo, počeo da verujem da je filozofija ne samo za mene nego i *po sebi* cilja na nešto nedosežno, da je po sebi već izvesna ljubav prema nikad dovoljnoj mudrosti, koja iz razloga svoje nedovoljnosti možda i nije nikakva mudrost! Počeo sam da verujem da je, i pored nagomilanih znanja (ako su

to zaista znanja, ako nisu puka faktografija), filozofija ipak ophrvana fatalnim nedostatkom. Zato sam, u isti mah, sve manje verovao u veličinu filozofskog zadataka. A posle kraha praxis filozofije koja nije nimalo sumnjala u veličinu svog zadatka i, zatim, posle doslovne smrti sjajne generacije poststrukturalističkih francuskih filozofa počeo sam, konačno, da verujem u *malenkost* mojih filozofskih savremenika. Kad je reč o našoj situaciji, tu imamo i *malenkost* elementarnih životnih i duhovnih (ili kulturnih) uslova. Kod nas, bez sumnje, ima filozofkinja i filozofa koji bi *mogli* da čitaju moje knjige, kad ne bi imali drugih, važnijih obaveza! Ova poslednja opaska nije ironična. Jer, *važnijih obaveza* ima uvek, a u oskudnim vremenima i u oskudnoj sredini ima ih na pretek... Neki put se čudim kako sam ja uspeo, nipodaštavajući *važnije obaveze*, da sebi postavim kao *najvažniju obavezu* – pisanje filozofskih knjiga. Ipak, nemam iluzija u vezi s tim: moje nipodaštavanje važnih obaveza bilo je moguće zato što je njih, u mojoj privatnosti, na sebe preuzela Svetlana, za šta sam joj ja beskrajno zahvalan.

Svako ko nešto piše, piše svoju legitimaciju

Moj odnos prema savremenicima se vremenom menjao, isto kao što su se i oni menjali. U početku, tog odnosa i nije bilo pošto su moji prvi „savremenici" bili Aristotel (*Metafizika* – ništa nisam shvatio!) i Dekart (*Reč o metodi*: to me prelomilo da upišem filozofiju; pored činjenice da za upis nije bilo prijemnog ispita)... Na fakultetu sam, međutim, imao priliku da čitam i svoje profesore, počev od Mihaila Markovića... Priznajem, nisam bio oduševljen. U isti mah, filozofiju nisam mogao da shvatim kao zadatak-učenja, jer mi je od prvog susreta sa filozofskim tekstom (počev od *Metafizike*) postalo jasno da je tu neophodan izvestan rad sumnje i upitnosti. Čudi me kako nisam pao ni na jednom ispitu. Pojava časopisa *Praxis* (1964) je na mene ostavila dubok trag. Već prvi broj sam pročitao od korica do korica. Ili skoro... Tada sam shvatio da pored sumnje i upitnosti filozofija može da bude i kritika i angažman. A možda i ko-zna-šta još?!

Ipak, to nije bio razlog da se sumnja i upitnost eliminišu kao opterećenje, kao suvišno okolišenje. U isti mah, brzo sam shvatio da je angažman praxis filozofije holistički predimenzioniran. Pritom, nisam poverovao ni da koncept kritike i agnažmana mogu u celosti da se otpišu (što je, ponegde, u konzervativno profilisanom *postmodernizmu*, postalo neprikosnoveni nalog). Moje knjige koje su uperene protiv duha palanke, nacionalizma i rata, iako u krajnjoj kulturološkoj instanci teže dekonstrukciji logo-etno-centrizma, ipak se, u isti mah, služe *kritičkim*

tumačenjem ovih fenomena. Služe se nekom vrstom hermeneutike sumnje. Samo, na sličan način je nastala i *Nulta tačka ideolofije* (1989), koja se bavila (pre svega) Marksovom hermeneutikom sumnje, odnosno otkrićem *kritike ideologije*. Verujem da kritika ideologije ni danas nije izgubila svoju filozofsku, post-holističku (!) aktuelnost.

Već u svom ranom tekstu *Opaske o „dobroj" ljudskoj prirodi* (v. Gledišta, 1970. godine) ja sam smatrao neophodnom kritiku bezobalnog koncepta filozofske kritike. Očigledno, svaka kritika ima izvesnu granicu, jer njene kompetencije ne mogu da nemaju konkretan, a to znači sužen domašaj. Radikalno prekoračenje te granice ravno je stupanju u zemlju Utopiju. Na samom početku pomenutih *Opaski* naveo sam Spinozin moto koji glasi: „I tako oni misle da su... dostigli vrhunac mudrosti kad su naučili da na mnogo načina slave tobožnju ljudsku prirodu koja nigde ne postoji, a da rečima kude onu koja stvarno postoji... Otuda dolazi da su oni mesto morala najčešće napisali satiru, i nikad nisu zamislili neku političku teoriju koja bi se mogla primeniti, nego fantastične stvari koje bi se mogle primeniti u zemlji Utopiji..."

Kritika je, dakle, nužno ograničena, a ne bezobalna, tako da ona mora da zna za svoju unutrašnju granicu. U svakom slučaju, ja sam takav ograničeni koncept kritike, u pomenutom tekstu, primenio na shvatanje teorije otuđenja, koje je u *Praxisu* zastupao Gajo Petrović. Naime, njegova ključna teza bila je ta da ja svaki oblik otuđenje poseban slučaj samootuđenja. A samootuđenje je Gajo Petrović definisao kao „otuđenje sopstva od sebe sama putem sama sebe". Svi smo mi, dakle, samootuđeni. Meni je to izgledalo kao preterano obavezujuća, holistička amisao, čiji koncept „razotuđenja" je, onda, moguće primeniti samo u zemlji Utopiji! Pritom, moja kritika je bila sazdana od argumenata, a ne od ideološkog klevetanja. Ipak kod Gaje Petrovića, koga sam u to vreme veoma cenio, ona nije naišla na preterano razumevanje. Štaviše, on mi je jednom prilikom, na Korčuli, rekao: „svako može mene da kritikuje, ali svako ko nešto piše, piše svoju legitimaciju".

Ta rečenica se urezala u moj *cortex cerebri*, tako da se može reći da je u meni ostavila dubok trag. Ma koliko da je moja kritika Petrovićevog shvatanja otuđenja i samootuđenja bila sazdana od korektne, dakle, filozofske argumentacije, sa njom, ipak, nešto nije bilo u redu. Kako sam mogao to sebi da objasnim? Najpre tako što sam zaključio da je najbolje da o velikim temama praxis filozofije više ništa ne pišem. Već sam tada shvatao činjenicu da su praksisovci avangardna grupa koja je primala brojne udarce od strane zvaničnih, partijskih ideologa, tako da je

nekima od njih odbrambeni refleks bio pojačan preko potrebne mere. Ipak, generalno uzev, praksisovci su se zalagali za slobodu misli, govora i kritike u društvu. Zato se nije moglo biti *protiv* njih! Ali, to je značilo da se protiv praxis filozofije nije mogla praktikovati sumnja, upitnost, argumentacija i kritika. Hteli smo da budemo potpuno slobodni – mislim na svoju generaciju – ali na punu filozofsku slobodu nismo imali pravo! Neko vreme sam živeo pod pritiskom te sumorne situacije.

I naravno, to sam na kraju doživeo kao krizu novog početka. Misilo sam, jednostavno, da je početak negde drugde, a ne tu gde sam ja. U to vreme sam čitao delove Konstantinovićeve knjige *Filosofija palanke* (1969). Dopao mi se esejistički manir pisanja, osobena retorika, način mišljenja bez velikih uzora. Konačno, ta knjiga je bila jedina – za razliku od praksisovske produkcije – koja je nadživela vreme svoga nastanka. Samo, ja to tada nisam mogao znati i naivno sam verovao da su duh palanke i nacionalizam Stvar prošlosti koja se nikad neće vratiti. Zato mi je, u tom trenutku, Radomirova knjiga izgledala kao čeprkanje po pepelu prošlosti. A opet, to je bila golema zabluda zbog koje sam bio „prinuđen" da se na mnogim mestima svoje buduće tekstualne produkcije vratim upravo *Filosofiji palanke*... Međutim, u rečenom trenutku meni je stanje u našoj filozofiji izgledalo kao dovoljan razlog da poželim napuštanje sredine u kojoj sam živeo. To je morao za mene biti novi početak.

Novi početak

Ali, kako da filozofski počnem posle ovog radikalnog prekida? Kako, kad ja i nisam verovao u filozofiju radikalnog početka? Verovao sam da moj filozofski Cogito mora biti negde ukorenjen, i da je najbolje da to bude u nekom za mene novom kontekstu. Ali: gde je to moglo biti? Pitanje ukorenjenosti nisam video kao predaju heteronomiji, već kao pravo na donošenje sopstvene odluke. Cogito je ukorenjen, ali u onome što on sam, svojom odlukom, odlučuje da bude njegov „koren". Ukratko, bila mi je bliskija filozofija egzistencije od filozofije klasne borbe. Zato sam napustio Institut za političke studije na kojem mi je Dušan Pajin, s kojim sam se sprijateljio već na prvoj godini studija, pomogao da se zaposlim. Rešio sam da odem u Francusku. Tadašnji direktor instituta mi je predložio da sačekam neko vreme kako bih dobio državnu stipendiju. Ali mene je uhvatio veliki neizdrž, pa sam odlučio da odmah krenem u Pariz.

I eto, to je zaista bio novi početak. Novi život u novoj sredina. Pariz, grad vrtoglavih mogućnosti. Ali ne i za mene. U prvi mah osećao sam se prilično izgubljen. Mada ta izgubljenost nije bila depresivna. Štaviše, nju sam doživeo kao raskid sa depresijom koja je bila najvažniji sastavni deo mog neizdrža u Beogradu. Tu depresiju sam doživljavao kao nagovor na nihilizam i beznađe, a ja nisam bio nimalo sklon ni beznađu, ni nihilizmu. Ipak, u Parizu nije više bilo praxis filozofije, njenog svetsko-istorijskog optimizma i njenih protiv-birokratskih sporova, njene avangardne uloge, njene upitnosti o socijalizmu koji se u SFRJ gradi ili ne gradi. Sada je trebalo sabrati nova filozofska iskustva kako bi se našla nova polazna tačka, nova usmerenost ili nova višeglasnost.

Ubrzo sam uvideo da oni filozofi egzistencije koji su me zanimali, a to su pre svega bili Sartr i Merlo-Ponti, vode slične sporove, samo ovog puta u Francuskoj, kao što su ih vodili kod nas praxis filozofi. Pritom, oni rade i neke druge, značajne stvari. Ipak, filozofija u Francuskoj je bila bezobalna pojava. Trebalo mi je nekoliko godina da donekle shvatim tu novu igru u kojoj sam se obreo... Zaposlio sam se kao noćni čuvar u firmi Grundig, a to je bilo dobro mesto za čitanje, beleškarenje, gledanje televizije i kuliranje! Čitao sam sve, i naravno na svoj, fragmentaran način. Ipak, davao sam prednost svemu što mi je izgledalo neočekivano, zagonetno i teško shvatljivo. Tada sam se prvi put suočio sa tekstovima Žaka Deride. Izgledalo mi je da sam na istom onom početku svog filozofskog puta, kao što sam bio onda kada sam se domogao Aristotelove *Metafizike* i kad u njoj, jednostavno, ništa nisam razumeo. Ali, kao i na tom prvom početku, ni na ovom drugom se nisam obeshrabrio i odmah odustao.

U stvari, ovo moje početno hrvanje sa Deridinom dekonstrukcijom sa prekidima je trajalo godinama, a da, zapravo, nikada nisam, u vezi sa pročitanim, donosio defnitivan sud! Tada još nisam znao da u dekonstrukciji definitivnih sudova ni nema, da u njoj, naprosto, nema bezuslovnih istina. U međuvremenu sam čitao i druge stvari i donosio filozofske odluke. Jedna od takvih odluka je bila da se bavim onim egzistencijalnim temama koje nemaju političke reference. Takva je, pre svega, bila tema *smrti* (kasnije sam shvatio da i ona, naročito kao tema *zadate smrti*, i te kako može da bude obeležena *političkim*), a zatim i tema smeha, dosade, pustolovine i mnoge druge. U tu svrhu čitao sam Bataja, Jankeleviča, Levinasa, Bašlara i slične autore.

Možda najznačajniji intelektualni doživljaj za mene je bio sustet sa fascinantnom knjigom Vladimira Janlekeviča *Smrt* (*La Mort,* 1966). Ta knjiga me je nagovorila da na Sorboni, kod Jankeleviča (Jankelevitch), prijavim tezu s

nazivom *Pojam smrti u savremenoj franciskoj filozofiji*. Od te teze napisao sam samo jedan odeljak koji sam i planirao, a njega sam pod nazivom *Smrt u prvom licu jednine* objavio u svojoj prvoj knjizi. On nije bio posvećen samo Jankelevičevoj knjizi, već i mojim tumačenjima i dilemama proizašlim iz čitanja te knjige. Zašto ja nikad nisam dovršio tezu o *Pojmu smrti*? Nisu bile u pitanje nikakve tehničke teškoće ili nepovoljne spoljašnje okolnosti. Naprosto sam osećao dosadu i lenjost pred obavezom da napišem jednu akademsku tezu. Posle tri i po ili četiri godine boravka u Parizu vratio sam se kući, s ciljem da u lokalnim časopisima objavljujem tekstove koji mi nisu bili dosadni i koji su mi se, naprosto, sviđali. Deo tih tekstova će kasnije ući u sastav moje prve knjige *Isto i sasvim drugo*. U stvari, to je bila ideja da tekstualno opredmetim, materijalizujem svoj *novi početak*.

Isto i sasvim drugo

Predgovor se obično piše po završetku knjige. U tom slučaju on nije deo istraživanja, već zaključka. Ali, ja nisam bio siguran da ću, u trenutku kad završim ovu knjigu o vlastitim knjigama, imati šta da zaključim. Zato je *Predgovor* morao biti, samo, pokušaj da se nađe poreklo ove neizvesnosti. Odmah mi je postalo jasno da moje knjige nisu bile teze i zaključci, već da su mnogo pre bile istraživanja. A dokle su one u tom svom naumu stizale, to je drugo pitanje... To je pitanje i šta su njihovom istraživanju bile prepreke, smetnje i kočnice. U stvari, živeli smo u vremenu u kojem nije moglo na svakom mestu da se o svemu kaže sve. Neophodne su bile izvesne nedodirljivosti i zakletve. Pa ipak, moja prva knjiga, *Isto i sasvim drugo*, bila je poprilično lišena samorazumljivog i zakletog. Kako je njoj to uspelo? Generalno uzev, tema *sasvim drugog*, koja je prožimala čitavu knjgu, na prvom mestu je bila tema *smrti,* a to je ono ne-mesto na koje ne može da se smesti ništa, pa ni bilo kakve zakletve. U tome ne pomažu ni stvari kao što su ideološko nadživljavanje, žrtvovanje, herojstvo, pa čak ni nada.

Isto i sasvimdrugo je morala biti knjiga koja ima lucidan odnos prema sopstvenoj neobičnosti. Zato je, već u svom *Predgovoru,* ona sebe videla kao „eksperimentalnu“ knjigu koja pre traga za svojim smislom nego što se zadovoljava već-utvrđenim, standardnim rešenjima... Nekima je to moglo da izgleda sumnjivo, ako ne i prepotentno. Ipak, imao sam sreće da su u Studentskom izdavačkom centru bili ljudi neskloni nekakvoj pravovernoj ideologiji. Glavni i odgovorni urednik je bio Karel Turza, urednica Žarana Papić, a recenzenti Jovica Aćin i Aleksandar Pražić. Evo dela recenzije koju je napisao Aćin: „Polazeći od interpretacije Batajevog i Jankelevičevog dela, autor maltene u ’muzičkom’ ključu smeha i dosade pokušava da ekscentrirajući ’ozvuči’ svojevrsno strmoglavljivanje klasičnih metafizičkih pretpostavki sa kojima se neprestano suočava filozofija“.

U to vreme objaviti knjigu nije bila jednostavna stvar. Rukopis, zajedno sa recenzijama, morao je da prođe i redakcijski odbor u kojem su bili sledeći članovi: Vladislav Bajac, Branislav Grubačić, Ljubomir Kljakić, Slobodan Kljakić, Žarko Korać, Nikola Konstandinović, Mladen Kozomara, Slobodan Mijušković, Dragan Papić, Nada Popović-Perišić, Slobodan Samardžić, Miša Savić i Jadranka

Vinterhalter. Svako je tu imao neki svoj predlog... Za moj rukopis se založio Mladen Kozomara. Iako je bila sasvim drugačija od knjiga koje su se tada pojavljivale u Beogradu, *Isto i sasvim drugo* po objavljivanju nije naišlo na neko naročito osporavanje. U toj knjizi se osećao dašak francuske filozofije i to se, izgleda, ponekim čitaocima dopadalo. Milan Kangrga mi je, jednom prilikom, rekao da bi rado učestvovao u razgovoru o toj knjizi na nekoj Beogradskoj tribini, ali ja nisam imao moć da obezbedim njegov dolazak u Beograd. Kangrga je tvrdio da mu se moja knjiga najvećim delom dopala, ali da su neki delovi za diskusiju... Za razliku od toga, Miladin Životić, koji je učestvovao na jednoj tribini u SKC-u, bio je bezrezervno ZA moju knjigu. Budući da to nisam očekivao, ostalo mi je samo da razmislim koji od ova dva pristupa mi se više sviđa. Uviđao sam da su se i Kangrga i Životić, kao praxis filozofi, donekle (ne znam dokle) pokazali kao otvoreni i za neku drugu filozofsku „muziku“ osim one koju su sami komponovali u svojim knjigama. To je za mene bilo ohrabrujuće.

Za mene je bilo ohrabrenje i to što sam zahvaljujući *Istom i sasvim drugom*, ali i uredničkom boravku u redakciji časopisa *Theoria*, konačno postao i urednik *Trećeg programa Radio Beograda*. Pre toga sam živeo od honorara, što je, u jednom trenutku postalo, takoreći, nesnosno. Treći program mi je obezbedio egzistencijalnu sigurnost i zanimljivo društvo u redakciji, ali me nije udaljio od vlastitog filozofskog interesa, motivisanosti, usmerenosti, a možda i lutanja. Tu usmerenost/lutanje ja sam, u *Istom i sasvim drugom* jasno razgraničio od različitih „monolita“ koji su bili privilegovano obeležje tadašnjeg „duha vremena“. Ta moja knjiga je bila, rekao bih sada, spontano dekonstruktivna operacija koja u raspoloživi duh vremena i njegova opšta mesta unosi rad razlike, nijanse, varijacije, prenosa i prelaska u drugo i sasvim drugo (heterogeno). Pritom, ja sam verovao da time u svoja tumačenja (bilo čega) unosim „momenat razgradnje i izvesne otvorenosti“. Tada još nisam primećivao u kojoj meri je to bilo blisko ključnim intencijama Konstantinovićeve *Filosofije palanke*.

Prvi od četiri dela moje knjige imao je naslov: *Smeh, dosada i smrt.* Te pojave sam shvatao kao nešto što može da bude zamena za metidičku filozofsku sumnju! Teoriju filozofskog ili post-filozofskog smeha razvio je Žorž Bataj, tvrdeći, u isti mah: „Šta ja mogu ako se krajnost ozbiljnog rastvara u smeh“. A krajnost ozbiljnog je u filozofiji, po Bataju, zastupao sam Hegel! Mene je fascinirala Batajeva spremnost da smeh shvati kao najviši izraz metodičke sumnje. Odmah sam uvideo da je to umesna kritika svake narcisoidne, u samu sebe zagledane racionalnosti. Ujedno, to je bilo neočekivano ukazivanje na granicu

same filozofije. Poučen Batajem, shvatio sam da postoje i druge stvari koje mogu da zastupaju granicu metodičke ozbiljnosti, smisla i konačno same filozofije. Jedna od tih drugih „stvari“ bila je, naravno, smrt. Ona u svojoj radikalnosti nije mogla da se shvati drugačije nego kao primerni ili privilegovani oblik *sasvim drugog*. Smrt je bestemeljno prekoračenje svega, a to znači i svakog filozofskog totaliteta i holizma. Ona se nužno profiliše kao kraj velikih priča. Svako nadživljavanje smrti mora, ubuduće, da računa sa vlastitom granicom, jer na prvom mestu ili mestu Prvog (= filozofije) nije biće, već njegova granica. A to je, onda, i granica svake racionalnosti, smisla, pa i same filozofije.

Eto zašto je Jankelevičeva *Smrt* bila važnija od Batajevog suverenog smeha, mada sam u *Istom i sasvim drugom* napisao da je taj smeh možda jedini, našem vremenu primereni oblik buđenja iz *dogmatskog dremeža*... Ipak, Jankelevičeva *Smrt* mi je pomogla da shvatim činjenicu da živim u svetu okruženom ništavilom, u tom depresivnom totatlitetu u kome čoveku jedino preostaje da se izbori za onu količinu smisla koja je njemu samom dostupna, ali koja nije ničim garantovana. Tako sam, na kraju, napisao tekst s nazivom *Smrt u prvom licu jednine*. Taj tekst sam prvobitno objavio u časopisu *Ideje* (1977. godine) u okviri jednog kratkog temata koji sam posvetio temi *smrti*. Za tu priliku sam preveo i odeljak iz knjige Žana Bodrijara *Simbolička razmena i smrt* i, takođe, iz knjige Edgara Morena *Čovek i smrt*. Očigledno, to su bili autori koji su pripadali nesuđenoj tezi o *Pojmu smrti u savremenoj franciskoj filozofiji*... Neobično je bila činjenica da je redakcija *Ideja* ovom tematu dala naziv *Simbolička razmena i robna razmena*, što je, naravno, bilo u potpunom raskoraku sa samim tematom koji je, naravno, posvećen *smrti*. Možda je to bila neka kompenzacija, jer sam posle doznao da su se neki drugovi čudili kako su se tu uopšte i našli ovi tekstvovi o smrti, lišeni i grama vladajuće ideologije.

Sem toga, već na samom početku svog teksta naveo sam Jankeleviča: „Koji to zloduh sprečava da istina nad istinama bude ikad nedvosmisleno dokazana?“ *Istima nad istinama*, a *nedokazana*: nije već to previše? Međutim, da stvar bude još lepša, ja sam *Smrt u prvom licu jednine* započeo tvrdnjom da je filozofija zaista filozofija samo onda kada ne zaklanja oči pred paradoksima. Ali, naravno, duhovni mejnstrim u to vreme nalagao je veru, a ne sumnju i hamletovsko kolebanje. Tako se, recimo, na kraju *Uvidnika* u taj broj *Ideja* moglo pročitati: „Zakon o udruženom radu daje osnove da rad stvarno postane podruštvljenji rad, odnosno da se ukidajući sve one otuđujuće društveno-istorijske barijere napreduje u pravcu daljeg jačanja društveno-ekonomske osnove društva i razvijanja socijalističkog

samoupravnog produkcionog odnosa.“ Te priče su u našim časopisima, tada, češće delovale kao prirodna nepogoda, a ređe kao nastupajuća zora ili granulo sunce. S te tačke gledišta bilo je zaista umesno pitanje šta tu traži temat o smrti u prvom i svakom drugom licu jednine ili množine. Do pojave *Istog i sasvim drugog* (1983) entuzijazam za zakon o udruženom radu i slične ideološke tvorevine je, srećom, prilično splasnuo... Pa ipak, golema količina doktorata na temu udruženog rada već je bila napisana.

Ono što sam ja pisao moglo je da se toleriše samo kao zanimacija sa margine. Mada se i za tu marginu, često, trebalo izboriti. Filozofski tekstovi o smehu, smrti, dosadi, avanturi, smislu, banalnom itd., morali su biti angažman za jedno ničim unapred garantovano shvatanje filozofije. A to shvatanje kod nas je bilo osuđeno na marginalnost. Samo što to traje, rekao bih, sve do danas! Ali, kao što nema smrti bez jednog ja koje umire, tako nema ni prizora bez posmatrača koji, takođe, pre ili kasnije umire. Nema teorije (grč. *theoria* – posmatranje) bez smrti, a to znači da nema ni filozofije bez smrti. Odnosno: nema filozofije bez implicitne ili eksplicitne meditacije o sasvim drugom, a onda i o drugom, različitom, neidentičnom... Ostatak je zaborav smrti i utonulost u dosadu uvek-istog i jednog-te-istog. Poslednje konsekvence meditacije o sasvim dugom su, rakao bih, nužno dekonstruktivne. Međutim, naravno, u *Istom i sasvim drugom* to još nisam znao, a bilo je i drugačijih puteva i stranputica...

Drugi deo te knjige nazvao sam *Približavanje povesti*. Povest ili istorija je nešto što se iznova, inovativno osvaja, kroz uvek druga pred-razumevanja i razumevanja, kroz rizik i avanturu. Prvi tekst je bio posvećen avanturi. Avantura je ono što prekoračuje determinizam načela korisnosti. Tu ideju sam pokupio od Gastona Bašlara koji je u *Vodi i snovima* pisao: „Korisnost plovidbe nije bila dovoljno vidna da bi nagnala preistorijskog čoveka da izdubi čamac. Nikakva korist ne može da opravda ogromni rizik upućivanja na talase. Da bi se izložio plovidbi, potrebne su moćne koristi. A istinski moćne koristi su himerične koristi. To su koristi koje se snevaju, to nisu one kojima se kalkuliše...“ Ja sam poželeo da u svojim knjigama vidim pustolovne koristi. Ali, pustolovno biće istorije je obeleženo dvosmislenom veličinom dela koje može da bude i zlodelo. Ako u svetskoj istoriji ništa veliko nije načinjeno bez snova, onda bi se moglo reći da nisu načinjena ni velika razaranja i velika zlodela. Ova fundamentalna dvosmislenost istorije nam nalaže da se čuvamo „prebrzo koherentnog dijalektičkog uma“. Ipak, u istorijskoj praksi, takav um je mogao biti i na vlasti! I to je onda, naravno, stvaralo problem.

Odeljak koji sam nazvao *Revolucija i garantovani smisao* javlja se kao rani pokušaj dekonstrukcije ovog *prebrzo koherentnog dijalektičkog uma*, ukoliko je on dat u simbiozi s pojmom *revolucije*. Bez sumnje, u istoriji postoje različite revolucije: naučna, tehnička, kulturna, strukturalistička, socijalna, a danas bismo mogli dodati i digitalnu revoluciju. Međutim, svaka revolucija, kao radikalizovani oblik kretanja istorije, nužno je avanturistička, a to znači dvosmislena: podložna i dobru i zlu. Nema garantovanog smisla koji će nam reći kuda nas jedna revolucija vodi: „ne postoje čvrste ili, bolje, nikakve garancije za povoljan ishod". Umesto garancija imamo samo upitnost, odgovornost i rizik. Ovakav zaključak važi i danas, u vremenu u kome je, naizgled bi se reklo, načelo korisnosti izvojevalo suverenu pobedu.

Kad sam pisao tekst *Revolucija i garantovani smisao* i u oficijelnom marksizmu i u praxis filozofiji negovalo se monopolsko pravo na optimističko viđenje revolucije. Zato je utrpati se tu negde, između ova dva monopola, bila prilično osetljiva namera. Ipak, ja sam svoje shvatanje revolucije nazvao heterološkim, videći u njoj mogućnost koja nikad neće moći da se realizuje do kraja, jer je revolucija „po definiciji utemeljena u nečemu što nema temelja, u sasvim drugom kojem možemo da se približavamo bez nade da ćemo ga ikada dosegnuti." Moj koncept revolucije se, sve u svemu, zalagao za monopol lišen monopola. U stvari, to je bilo shvatanje o nemogućnosti apsoluta u istoriji, nemogućnost koja je utemeljena u bez-danu doslovne ili metaforičke smrti homogeno-istog.

To shvatanje je, naravno, moralo da me vrati temi smrti. Mnoge filozofije, uključujući tu i one koje su bile sklone monopolisanom optimizmu, bile su nužno obeležene *zaboravom smrti*. Ali, to znači da te filozofije nisu mogle da imaju jasnu predstavu o vlastitim granicama. Zato da bi se u filozofiji učinilo „nešto bolje od pukog veličanja Čoveka i čuđenja nad njegovom savremenom sudbinom", bilo je potrebno da se filozofija upita „za stvarni smisao tog prekida, preloma i diskontinuiteta na koji je upućeno naše konstitucionalno krhko, smrtno bivstvovanje." Kao neka vrsta zaključka ili, bolje, odustajanja od zaključka, u ovom delu *Istog i sasvim drugog*, pojavljuje se rečenica po kojoj živimo u Dobu koje ostaje na raskršću između konačnosti i kontinuiteta, gde se rizik totalizacije oslanja jedino uz rizik detotalizacije, rizik nastavljanja uz rizik prekida... Događaji na Balkanu koji su ubrzo usledili jasno su dali do znanja u kojoj meri je bilo smisleno tvrditi da i totalizacija i detotalizacija ne nude nikakav garantovani smisao, da i nastavljanje i prekid nose u sebi opasan rizik. Samo, to ipak nije bilo

ništa novo: u našim istorijskim diskontinuitetima često se išlo od lošeg ka još gorem... Ni po kome, ničim i nigde, ništa se nije moglo garantovati. I šta je tu onda mogla da učini filozofija?

U delu *Istog i sasvim drugog* čiji naziv je *Filozofija u ogledaju* ispituje se u izvesnom smislu moć i nemoć filozofije. Centralna teza glasi: „Upitnost je palidrvce, najava plamička u okružujućem mraku. Ona je palidrvce koje se merom pali i merom gasi!“ I odmah se dodaje: „Ta mera je, bez sumnje, teskobna; ona je sama teskoba – večita stešnjenost upitnosti između još-ne-smisla i više-ne-smisla; ona nas upućuje na odvažnost i strepnju, osećanje opasnosti i rizik, na drhtavi hod po tankoj, neuhvatljivoj niti smisla...“ Filozofija je, dakle, rizik i pustolovina upitnosti i odgovornosti, a to, svakako, znači da ona nipošto nije svodiva na akademsko žvakanje već prežvakanog smisla... Samo, ovakav način filozofiranja, bar u Srbiji, nije mogao bezrezervno da se prihvati. On je ostao na margini, kao što je na margini, sve do danas, ostala i moja knjiga *Isto i sasvim drugo*. Ali, kad malo bolje pogledamo, danas je na duboku marginu smeštena i akademska filozofija, pa, najzad, i svekolika filozofija. Živimo u dobu vladajuće nemisaonosti i protivmisaonosti. Avaj.

Zato je smislenije bilo doba u kojem je praxis filozofija bezrezervno privilegovala svoj, holistički koncept angažovanja, oličen u stavu: *nemoguće je ukinuti filozofiju, a da se ona ne ozbilji i ozbiljiti je, a da se ne ukine*... To je teza koja je na primeren način ocrtavala monopolsku poziciju praxis filozofije u svetu globalne kritike (kritike svega postojećeg), a onda i njen moderni avangardizam i ekskluzivizam. Pritom, naravno, praxis filozofija je previdela činjenicu da nijedan angažman nikad neće imati sveobavezujuće, globalno, holističko, „svetsko-istorijsko“ ili imperijalno značenje. Drugim rečima, nema te kritike i tog smisla koji bi mogli da se smeste u kontekst svih konteksta, već samo onih koji bi u sebi mogli da nađu neku konkretnost. „Izgleda da je suština obećanog (očaravajućeg) Smisla u tome da nikad ne bude do kraja, u celosti ispunjen. Jedino je smrt ta koja uvek, bez iznimke ispunjava svoja obećanja.“ Ipak to ne znači da je moguće ukinuti angažovani koncept filozofije, kao što nije moguće ni ukinuti koncept upitnosti, sumnje, traganja za smislom.

Angažman zaustavlja smisao, zastupa već donete odluke, traži disciplinu; međutim, upitnost posmatra smisao u njegovom nezaustavljivom kretanju, neistovetnosti sa sobom ili nedosežnosti. Zato se postavlja pitanje da li su uopšte spojive angažovana i upitna filozofija, vera i sumnja. Odgovor glasi: one nisu spojivi onda kada se angažovanost shvati u ključu celovitog, optimističkog pogleda

na istoriju ili kada se upitnost shvati u ključu takođe celosnog, samo ovog puta pesimističkog (ili nihilističkog) pogleda na istoriju. Ne prihvatanje pozitivne, kao i negativne utopije neophodnost je koja tek čini mogućim uzajamni odnos između angažmana koji isključuje kolebanja i upitnosti koja čini mogućim sumnju, nedoumicu, traganje. „Akcioni, angažovani smisao, koji jedino misli na ispunjenje, lako zapada u dogmu, teror samorazumljivog, dok upitnost bez konsekvenci, razume se praktičkih, suviše često ostaje u ravni isprazne, egzistencijalno neukorenjene refleksije, u ravni jednog *mislim* koje ne dopire do svog *jesam*."

U čitavom svom opusu ja ni jednog trenutka nisam bio spreman da definitivno žrtvujem upitni smisao angažovanom ili obrnuto. Ali, nastupajuća vremena su često nalagala pojačani afinitet bilo za angažman, bilo za upitnost, sumnju i istraživanje. Poslednji deo u *Istom i sasvim drugo*, čiji naziv je *Heterologike*, bio je neka vrsta povratka Batajevoj spremnosti da smehu poveri krunu i presto, da mu poveri ulogu najviše metodičke sumnje. Jer, tamo gde se suviše ozbiljni smisao rasprskava u smeh tu se vrši anticipacija jedne, Bataj bi rekao *suverene* slobode koja je, kao takva, moguća samo u poetskoj i filozofskoj misli. Angažovati se za slobodu poetsko-filozofske misli, nije li to polje jedne (tekstualne) konkretnosti koja nužno vodi kraju prevelikih i preozbiljnih filozofskih priča? Ja sam za taj eksperiment našao podsticaj ne samo kod Bataja nego i generalno uzev kod (francuske) poststrukturalističke ili postmodernističke filozofije. Ipak, ova sklonost za filozofski smeh i zabavu bar na ovom našem kvazi-ozbiljnom tlu nikada nije uhvatila maha. Ubrzo posle objavljivanja *Istog i sasvim drugog* (1983) nastupila su vremena u kojima više nikom nije bilo previše do smeha...

Nulta tačka ideologije

Ubrzo posle objavljivanja *Nulte tačke ideologije* njen Izdavač (Istraživačko izdavački centar SSO Srbije), na čijem čelu je bio Srbobran Branković, bio je ukinut pošto se zamerio neprikosnovenoj politici Slobodana Miloševića. Taj događaj, naravno, nije ostavi trag na mojoj knjizi koja je izašla nešto ranije, ali zaoštrene protivurečnosti u razdoblju post-titoizma su bez sumnje ostavile trag. Tito je umro 1980 i jedno kraće vreme smo živeli unutar titoizma posle Tita, ali ubrzo je i sama titoistička doktrina krenula u pravcu entropije. To su bila sumorna vremena koja nisu obećavala nikakav *happy end*. Ipak, trebalo je spasiti šta se spasti može, odnosno ne dopustiti da se sve surva u ništavilo... Ako je u mojoj prvoj knjizi ključna tema bila tema smrti ili sasvim drugog, sada u *Nultoj tački* to je postala tema ideologije ili distorzije smisla čovekovog istorijskog bivstvovanja. Ali, ključni problem sa ideologijom je, kao i uvek, bio u tome što ona voli da se skriva.

Ona voli da se skriva, a da to nije preterano reći potvrđuje nam brzi pogled na razne istorijske likove *kritike ideologije*, tačnije, pogled na teške i upravo ideološke promašaje koje je ta kritika proizvodila u sebi samoj i u praktičnom polju u kome je imala uticaja. Često je to, mada ne i uvek, bila situacija slična onoj u kojoj lopov bežeći viće "drž'te lopova"! Pri tom, ipak, lopov je po pravilu svestan svog lopovluka, dok je ideologija, odnosno, u ovom slučaju *kritika ideologije* sklona samoobmanjivanju. Da li je moguće govoriti o ideološkom zavođenju koje vrši kritika ideologije, gde onda zavodnik u isti mah zavodi i samoga sebe?

U jednom razgovoru Derida je tvrdio da je sumnjičav prema pojmu *ideologije*, jer je taj pojam, po njegovom uverenju, preopterećen metafizičkim pretpostavkama koje treba dekonstruisati. Ja za tu neobičnu uslovnost ideologije tada nisam znao. Sa stanovišta *kritike ideologije*, kakva je ona prvobitno bila data kod Marksa, a zatim i kod njegovih nastavljača, dekonstrukcija je možda samo započeta, ali nije i obavljena. Zato je, po Deridi, ovaj postupak, zapravo, pozni pokušaj da se pomogne *kritici ideologije* (ili: *marksizmu*) s ciljem da ona

desedimentira vlastite metafizičke pretpostavke. Pritom, dekonstrukcija je ujedno gest koji bi morao da bude sposoban da dešifruje svako *levo* ili *desno* ideološko prikrivanje, to jest *krivotvorenje* drugog ili n-tog stupnja.

Mi danas živimo u svetu koji je temeljno inficiran zavodljivim ideologijama. Kao da je ideologija pagmatizovana. Po tome bi moglo da se pomisli da je ideologija danas izgubila svoje velike metafizičke pretpostavke, da je sebeprepustila svudprisutnim pragmatičkim obzirima... U vreme kada sam pisao *Nultu tačku* ideološka scena je delovala znatno ozbiljnije i skoro patetično. Sudbina ideologije je izgledala kao fatalna sudbina kritike, a to je onda, naravno, bila i sudbina kritički orijentisanog marksizma. Slobodan Simović, koji je bio recenzent *Nulte tačke*, smatrao je da nam ova knjiga sugeriše tezu da se kritika ideologije „mora pre svega izgrađivati kao zahtev za dekonstrukcijom njene totalitarne pretenzije". Ali, kako je ta dekonstrukcija izgledala videćemo uskoro. U ovom trenutku, naveo bih i ocenu Zage Golubović, koja je takođe bila recenzent *Nulte tačke*. Po njoj, naime, moj rukopis „predstavlja izazovno štivo budući da je autor u kritičkom dijalogu sa svim značajnim strujanjima u savremenoj filozofiji i kod nas i u svetu, jasno određujući svoje stanovište naspram ostalih. Autor se ne odnosi apologetski ni prema jednoj struji, niti podleže modi opčinjenosti nekom od njih, već nastoji da izgradi jednu sintezu otvorenog dijaloškog diskursa, ali koja nije prosta eklektika ili takav nihilizam koji dovodi do krajnjeg relativizma stanovišta, već se jasno naziru izvesni univerzalniji kriterijumi."

Uz izvesnu nelagodu, moram da priznam da u *Nultoj tački*, jednostavno, nisam uspeo da na zadovoljavajući način izvršim dekonstrukciju metafizičkih pretpostavki pojma *ideologije*. Dugo sam verovao da je to posao koji tek stoji predamnom, ali se nikad nisam u njega upustio. U *Nultoj tački* sam se, ponajpre, bavio analitičkim pristupom klasičnom (dakle: Marksovom) pojmu *ideologije*. Rezultat toga je bio shvatanje po kome je ideologija u stanju da se uobliči u pet modela svesti, odnosno u lažnu, krivu, tačnu, osamostaljenu i negativnu svest. Ali, takođe, verovao sam da, generalno uzev, ideologija trajno nosi u sebi i iskušenje totalizujućih pretenzija. Prema tome, krah levog i desnog totalitarizma nije nipošto bio kraj ideologije. Štavište, to su bili samo „neotesani počeci" ideologije sa totalizujućim ili globalizujućim pretenzijama. Pritom se pokazalo da su moguća i mnogo finija ideološka tkanja. „Mi živimo u epohi zrelijeg, racionalnijeg, odnosno refleksivno (= ideološki) vođenog otuđenja! Ono što je bilo moguće i neophodno unutar načela tuđosti, to se i dovršilo: celina je ispunjena i zato se, u svim potonjim shemama reprodukcije, ona još samo pojavljuje kao – *neistina*" (*Nulta tačka*, str.

11). Suštinsko obeležje ideologije, tvrdio sam, iskrivljena ili kriva totalizacija, a taj novi totalizujući trend ideologije nazire se (već od početka osamdesetih godina!) kao jasna istorijska tendencija. Danas bismo nju nazvali neoliberalnom tendencijom.

Generalno uzev, marksisti su verovali u totalizujući hod istorije i dijalektike. Poststrukturalisti i/ili postmodernisti su smatrali da totalizacija i dijalektika, jednostavno, više nisu mogući. U *Nultoj tački* ponudio sam treće rešenje: totalizacija je *moguća kao nemoguća*. A to onda znači da je ona sazdana kao regulativna, a ne konstitutivna mogućnost. Pri tom, ostaje pitanje: da li bilo kakve konstitutivne mogućnosti za bilo šta uopšte i ima? Pa ako takvog nečeg u istoriji nema, iz toga onda sledi da je svaki oblik totalizacije, zapravo, obeležen ideologijom. Drugim rečima, nema ničega što bi savršeno garantovalo da diskurs kritike ideologije neće, u jednom „neočekivanom" obrtu, i sam zapasti u ideologiju (pošto on nema uporište u ničemu konstituivnom). Kako onda um, ako već nema oslonac u ničemu konstitutivnom, može svoje dostojanstvo da osigura od doxe, mita, ideologije? To nije nikakvo znanje ili nauka, već je to, upravo, ona sposobnost koju poseduje filozofija, a to je sposobnost „filozofije da neprestano dovodi sve u pitanje, uključujući i vlastitu egzistenciju, ukratko, njena sposobnost radikalne kritičke upitnosti" (v. odeljak: *Zamka ideologije i uloga kritike*). A kako sam, dakle, ja, tada, shvatao tu sposobnost radikalne kritičke upitnosti? Za mene to je bila izvesna refleksivna sposobnost koja ne dopušta ideološkoj svesti da se u filozofskom govoru, kao i bilo gde, oseća kao „kod kuće". Jer, zaista, tu gde je pojava upitnosti uvek moguća, gde se ona ne da zaustaviti, tu, tvrdio sam „ideološka misao ne može da se oseća lagodno".

Međutim, u *Nultoj tački* ja sam i naslućivao da nastupaju vremena u kojima ideološka ekspanzija teži da više, tj. nametljivije i lukavije pomrači horizont čitave ljudske umenosti nego što je to činila ikada ranije. Kako da se to objasni? Moje analize su, možda, bile previše apstraktne. Ideologija je postala ne samo globalno *svudpisutan* fenomen, nego i fenomen koji vrši izvesnu globalnu ideološku *intervenciju*. Njeno razastiranje, dakle, nije samo pasivna svudprisutnost, već je postalo i aktivna globalna politika. Drugim rečima, ideologija kao nametljiva distorzija smisla je kolonizovala takoreći čitavu planetu! Zato „ova pojava globalizujućeg *izmaka* smisla upućuje na ideju (koja bi i sama mogla biti ideološka, ako se ne bi shvatila kritički) o epohalno aktuelnom *zatvaranju ideološkog univerzuma*" (*isto*). Eto zašto je u kritiku ideologije morao biti upisan zahtev za dekonstrukcijom njene totalitarne pretenzije. Samo, tu postoji jedan

problem koji ja tada, krajem osamdesetih godina, još nisam uviđao. A taj problem je glasio: može li sama dekonstrukcija i na njenom fonu uspostavljena kritika ideologije da sebi prisvoji totalizujuće/totalitarne *pretenzije*? Jednostavnije rečeno, može li ideologija da prevari i samu dekonstrukciju? Ja sam u to vreme pomalo naivno verovao da je ideologija u datom vremenu postala totalna (= totalitarna) pojava, te da, kao takva, ona „protiv sebe zahteva poopštenu mobilizaciju oslobađajuće kritike". Bez sumnje, kritika ima moć oslobađanja; takođe, mobilizacija kritike je moguća pojava u svakom društvu; međutim, ono što je problematično u toj priči jeste *poopštena* mobilaizacija kritike. Nisu li i totalitarizmi imali pretenziju na poopštenu mobilizaciju kritike? Nije li i danas globalni „izvoz demokratije" takođe jedna poopštena mobilizicija kritike koja, sve češće uviđamo, umesto stvarne demokratizacije nudi falsifikate koji imaju prilično razarajuće posledice?! Eto zašto poopštena mobilizacija kritike ne sme i ne može da prevari dekonstrukciju, jer dekonstrukcija, upravo zato što je *sklona relativizmu*, dovodi u pitanje svako poopštavanje, svaku *totalizujuću mobilizacju kritike*.

Kao što dekonstruktivna upitnost ne može da se potčini totalizujućoj ili globalizujućoj mobilizaciji kritike, isto tako ona (ta upitnost) ne može da cilja na destrukciju kritike, angažovanja, emancipacije – kako su neki filozofi u razdoblju postmoderne verovali. Teza glasi: sa ideologijom na kraj može da izađe jedino dekonstruktivna upitnost koja je, u isti mah, kritički usmerena. To je u stvari upitnost koja je u stanju i da, kako bi rekao Derida, interveniše. I tu nije reč samo o intervenciji u teorijskom (metafizičkom) mišljenju, već i u praktičnoj stvarnosti (u stvarnost utisnutoj u označiteljskoj praksi). Stvarnost u koju upire svoj prst dekonstruktivna intervencija je stvarnost označiteljskog izmaka smisla. Ova je već ideologizovana, tako da se u tom shvatanju stvarnosti odbacijue klasična deoba istorijskog materijalizma, između materijalne baze i ideološke nadgradnje. Ideologija je već ostavila svoj trag u tzv. „materijalnoj bazi". Zato se može reći da je označiteljski izmak smisla „naša jedina stvarnst", a ta stvarnost je „pre izvesno ništa, nego nešto postojano, čvrsto. Stvarnost i jeste stvarnost zato što je neuhvatljiva, zato što je *u krajnjoj instanci* 'prekriženi', 'nepostojeći' označitelj, onaj koga zapravo nikad nema, koji uopšte nije razpoloživ za prisustvo, za označenost, u čitavom tom lancu izmaka smisla" (v. odeljak: *Lukavi um nultog označitelja*).

Ovaj nulti označitelj nam kaže da ono što je stvarno jeste podjednako i nestvarno, ne-zbiljsko, umišljeno, performativno, ideologizovano ili krivo/izmaknuto. Reč je, dakle, o stvarnosti koja nije nikada dovoljno „dobra",

epistemološki ispravna, teorijski pravoverna. Smisao tako shvaćene stvarnosti nikada „nije dat u njoj samoj, već je uvek i na bitan način izmaknut, pomeren, prenesen, ponesen, u jednom lancu smisaonih pomaka u kome se tek raspoređuje prisila, režira razmena snaga, kontrolišu značenjske identifikacije“ (*isto*). Dakle, ne postoji materijalna stvarnost koja može da se naučno utvrdi ili, bar, nema je kao pravoverne, epistemički prozračne, sebi samoj istovetne, lišene svakog izmaka, naučno utvrdive stvarnosti. Zato dekonstrukcija može s njom da izađe „na kraj“ samo ukoliko je to kraj bez kraja, ako tu, zapravo – kako bi to rekao Radomir Konstantinović – *nema kraja kraju*! Pa ipak, kritika stvarnog je moguća i neki put čak hitna, samo što je njen konačni smisao uvek odgođen, u onom drugom i sasvim drugom. Mi ne znamo kuda nas danas privilegovana stvarnost vodi, s tim što mnogi teoretičari u tom neznanju vide dovoljan razlog da dignu ruke od svake kritike, angažmana i intervencije, te da sebe ubede u kvazi-činjenicu da su neprikosnoveni posednici nedodirljivh (makar i minimalnih) znanja (izvesnosti) o stvarnim pojavama.

Stvarnost je danas, više nego ikada, inficirana ideologijom i mi tu, čini se, ne možemo ništa. Ali to nam se tako samo *čini*! „Ono što u čitavoj stvari deluje najapsurdnije jeste činjenica da kritička dekonstrukcija tog modernog koncepta stvarnosti ne ide linijom napipavanja nekakvih tvrdih ontičkih struktura okružujućeg sveta, spoznajnom manipulacijom povesnih ’zakonitosti’, brikolažom normativnih struktura i tako dalje, već upravo onom linijom hvatanja ontološke ’magle’, strateško-kritičkim opsedanjem onog nultog ideološkog označitelja na kome se drži taj već sasvim ispražnjeni, dekadentni lanac epohalne produkcije života“. Ipak, naravno, nulti ideološki označitelj nam kaže da u stvarnosti koju živimo ideologije zapravo ni nema; međutim, danas aktuelna *nesposobnost* da se u stvarnosti vidi, nađe, prepozna ideološki označitelj, ta velika i zapravo vladajuća ideološka priča, jeste samo potvrda vladajuće ideologije i činjenica da zadatak kritičke dekonstrukcije ideologije pred savremenicima doba u kojem se bitiše *tek predstoji*.

U *Nultoj tački ideologije* ističe se tekst čiji naziv glasi *Napustiti marksizam?* (znak pitanja na kraju ovog naziva bio je urednički dodatak). Taj tekst sam prvobitno objavio 1983. godine u časopisu *Theoria*, u okviru temata: *Aspekti krize marksizma*. Temat je ambiciozno zamišljen, sa puno domaćih i stranih autora. Interes za samu temu kretao se od teksta Mihaila Markovića: *Kriza marksizma i nove mogućnosti njegovog razvoja*, pa do teksta Zorana Đinđića *Dekonstrukcija marksizma iz njegove samorefleksije*. Moj tekst je pristigao negde na kraju temata,

verovatno s pravom, jer nije bio previše optimističan. Ipak, ja se u njemu nisam zalagao za apolitičko ili konzervativno-političko napuštanje marksizma, već za to da se s njime uspostavi smislen dijalog, odnosno da se u njemu „oslobode one 'negativne snage' kao što su sumnja, upitnost, kritika, samorefleksija, koje bi onda učinile da on u izvesnom smislu sam sebe napusti, da napusti svoju doktrinarnu, institucionalnu, obezličujuću usidrenost u načelu Dominacije, da napusti svoju ideološku ljušturu. Ova ideja *transformacije* legitimiše danas poziciju jednog *postmarksizma*", zaključio sam. Pritom, naravno, odmah sam dodao i to da takva „samoemancipacija" marksizma od sebe samog nije zamisliva u uslovima vladajućih doktrinarno-autoritarnih i ideološko-političkih odnosa u društvu. U stvari, ja sam se sve do izlaska *Nulte tačke* (1989) nadao da je u SFRJ i Srbiji moguća socijalno-demokratska transformacija društva i približavanje Evropi. Ono što nisam mogao da poverujem da će se, umesto toga, desiti upravo se i desilo, u obliku povratka palanačkog duha, nacionalizma, građanskog rata i sloma SFRJ, a sve to začinjeno smradom autohtonog balkanskog fašizma.

Ali, osamdesete godine u Srbiji su, generalno uzev, bile godine ne samo strepnje, nego i nade. U novoj seriji časopisa *Theorija* (u čijem sam bio uredništvu) pokazalo se da je na istom mestu moguće prisutvo autora sa najrazličitijim terijskim uverenjima, što je već bilo optimistično. Tako su se, recimo, u broju 3-4/1982. mogli čitati tekstovi: Maihaila Đurića, Zage Golubović, Zvonka Posaveca, Nenada Miščevića, Mladena Kozomare, Ljubomira Tadića, Boruta Pihlera, Ivana Vejvode, Nenada Dakovića, Slobodana Žunjića, Koste Čavoškog, Aleksandra Pavkovića, Nikole Graheka, Danila Baste, Zorana Avramovića itd. (Nabrojani su samo autori iz tada još postojeće SFRJ.) Tema broja je bila: *Aktuelnost Ničea*. Ja sam objavio tekst koji je kasnije uključen u *Nultu tačku ideologije* s nazivom: *UMESTO ZAKLJUČKA: Ničeov smeh*. Ovo UMESTO ZAKLJUČKA dodao sam tek u knjizi. Ali, to je bila batajevska teza o smehu o kojoj sam govorio već u *Istom i sasvim drugom*. U stvari, čitavim ovim tekstom, posvećenom Ničeu, ja sa parafrazirao Batajevu izreku: „Šta ja mogu ako se krajnost ozbiljnog rastvara u smeh"... Samo, u *Nultoj tački* to je imalo i značenje: šta mogu ako se i krajnost *ideološke ozbiljnosti* rastvara u smeh. Moram da priznam da tada još nisam znao u kojoj meri je to istina!

Strategije tumačenja

U *Nultoj tački* tvrdio sam da tradicionalno shvatanje kritike ideologije može da se posmatra i iz ugla viđenja jedne opšte teorije tumačenja i razumevanja, tj. hermeneutike. Ipak, o samoj hermeneutici u *Nultoj tački*uglavnom nije bilo reči. Taj posao je preuzela na sebe knjiga *Strategije tumačenja* (Svetovi, Novi Sad, 1991. godine) čiji podnaslov je: *Rikerovo shvatanje hermeneutike*. Recenzenti za ovu knjigu bili su Nenad Daković i Jovan Zivlak. U stvari, Zivlak mi je predložio da tu knjigu objavim u *Svetovima*, čiji je on bio direktor i glavni urednik, ali i osnivač njene istoimene izvanredne edicije. Ova značajna izdavačka kuća i još značajnija edicija su propale kao što je to, u postkomunističkom razdoblju, bio slučaj i sa mnogim drugim vrednostima koje su na potpuno nemoguć način, putem besmislene „privatizacije“, uništene. Vreme u kojem su izdate *Strategije tumačenja* već je odisalo tim *sunovratom* svih vrednosti, koji je mogao samo uz dozu parodije i humora da se uporedi sa Ničeovim nihilizmom, tj. prevrednovanjem svih vrednosti.

Postoji vreme kada je angažman nužan, ali postoji i vreme kada je on nemoguć. *Strategije tumačenja* su naslućivale jedno takvo ambivalentno, nemoguće/nužno vreme. A reč je o vremenu koje je počelo kao ideološka orgija, a ni dan-danas se nije završilo kao ista ta orgija svih vrednosti... Zato je, možda, bavljenje problemima tumačenja i razumevanja, u vremenu koje je izgledalo potpuno neartikulisano, čak čudovišno, delovalo kao svojevrsno bekstvo. Bekstvo od čega ili od koga? Bez sumnje, od vremena. Kada se ta knjiga pojavila ona, u datom ideološkom haosu, naprosto, nije mogla, sa svojom hermeneutičkom distancom, da izazove neku naročitu pažnju... Ipak, meni to baš i nije smetalo.

Kad sam već odlučio da se bavim pitanjima tumačenja, onda je Pol Riker bio autor koji je u najširem filozofskom zahvatu istraživao različite filozofske postupke koji se bave ovim pitanjima. Pritom, Riker ih je razvrstao u dva ključna hermeneutička modela: hermeneutiku sumnje i hermeneutiku vere. Širina i suptilnost Rikerovog zahvata mi je omogućila da proširim svoje uvide u najrazličitije vrste tumačenja smisaonih fenomena. Ne donoseći preuranjenu

odluku. Ali, još više, taj pristup mi je pružio šansu da stvorim uvid u širinu i zagonetnost problema s kojima se nužno suočava svako ko bi hteo da se bavi često nespojivim, kontradiktornim strategijama tumačenja.

Već u odeljku *Pretpojam hermeneutike* izneo sam svoje shvatanje hermeneutike po kome ona nije niti može da bude bilo kakva dogma ili doktrina, pošto je „živa upitnost koja, rešavajući jedne – svesno otvara druge probleme". U stvari, hermeneutika nam govori da nema definitivno rešenih problema, da je svako rešenje odmah i otvaranje ka onome nerešenom i, u biti, nerešivom. Ona ne samo što se ne bavi time što je samo po sebi jasno, racionalno prozračno, definitivno rešivo i rešeno, već ni ne veruje da takve „stvari" postoje bez prigovora. Hermeneutika se, dakle, bavi sa svime što je nejasno, dvosmisleno, značenjski iskrivljeno, smisaono deformisano, pomereno, preneseno, metaforizovano, a to znači *sasvime*! Jer, pravo govoreći, u ljudskom mišljenju, govoru ili delanju sve je podložno pomaku, prenosu, podvostručenju, iskrivljenju ili (semantičkoj) neistovetnosti sa sobom smisla. Zato filozofija, i pored svog vekovnog truda, nije uspela da izađe na kraj sa različitim likovima doxe: mitovima, idolima, zdravim razumom, Zloduhom (Malin Génie), prirodnim stavom, metaforom, mističnim, fetišizmom, ideologijom itd., bez obzira što je uporno težila da scenu racionalnog i episteme očisto od svakog *doksatičkog* smisla.

Ovako beskompromisno shvaćena hermenutika spremna je da odbaci svaku uporišnu tačku za jednu re-konstrukciju sveta u kojoj bi se doxa potisnula u tamne predele čovekove pred-metafizike, pred-diskurzivne neprosvećenosti... Pitanje o smislu svegolikog, iskustveno raspoloživog smisla hermeneutika posmatra kao pitanje o dvosmislu ili izmaku smisla, pa, na kraju, i kao pitanje o *temeljnoj*raspršenosti, haotičnosti i polisemiji čovekovog bivstvovanja. Zaista, „u odsustvu metafizičkog rešenja utemeljujuća postaje upravo čovekova neutemeljenost. To je neutemeljenost u bilo čemu metafizičkom, apsolutnom, jednoznačnom i potpuno prozirnom; a to, već od Kanta naovamo naslućujemo, znači, zapravo, čovekovu postavljenost na vlastitu *praktičku* osnovu..." (*Pretpojam hermeneutike*). Ako nemamo konstitutivno, metafizičko (ili: teorijsko) utemeljenje, onda ipak imamo regulativnu ulogu prakse.

Takav pojam *prakse* se bitno razlikuje od onog koji funkcioniše u praxis filozofiji, pošto je njen pojam *prakse* u potpunosti bio obeležen motivima *metafizike subjektivnosti*. Nasuprot tome, ja sam procenio da hermeneutički pojam *prakse* dopušta i heteronomiju i autonomiju, i aktivne i inertne odnose, a pritom isključuje svako konstituivno-ontološko ili onto-teološko značenje. Na kraju

odeljka koji sam nazvao *Domašaj hermeneutike tradicija* još jednom sam naglasio da nam praktični motiv u hermeneutici omogućuje da „očigledni pluralizam mogućih diskursa i diskurzivnih strategija, u rasponu od 'arheološkog' do 'teleološkog', mislimo u ravni neodlučene *igre smisla*, postmodernog dijaloga i razmirica lišenih apriorne presude, to jest neophodne Istine kao velikog sudije, 'Višinskog' koji unapre zna ishod Procesa..." Očigledno, ja sam tada verovao da univerzalni apsekt hermeneutike postoji samo u tome da ona „mora" da objavi kraj univerzalno-obavezujućeg aspekta filozofskih tumačenja ili – kako bi rekao Liotar – kraj Velikih priča.

U*Strategijama tumačenja*ja sam na mnogim mestima pokušao da reinterpretiram (pa i kritikujem!) Rikerovo shvatanje hermeneutike počev od praktičnog motiva u filozofiji. Ali, takve meditacije sam usmerio i protiv onih teorijskih shavatanja koja su praktičnom motivu u filozofiji nudila drugorazrednu, ako ne i ništavnu ulogu. U tom smislu sam, u poslednjem odeljku *Strategija tumečenja* koji se bavi praktičnim motuvom u hegrmeneutici, navodio značajnu knjigu Zorana Đinđića *Jesen dijalektike*, u kojoj se zastupala nedvosmislena kritika praktičnog motiva u filozofiji sa stanovišta (mogućnosti) dobro utemeljene teorije. Đinđić je tezu o primatu praksa nad teorijom smatrao „frazom": „Razvijanje *teorije* po kojoj se teorija utemeljuje u praksi vodi u pravu pojmovnu konfuziju (budući da je i pojam prakse jedno teorijsko određivanje kome je potrebno utemeljenje, da bismo uopšte mogli jednoznačno govoriti o praksi), i bez sumnje se kreće ispod nivoa tematizovanja ovog odnosa u transcendentalnoj filozofiji" (*Jesen*, 18). Pisac ovih reči, u suštini, optira za logocentrički koncept teorije u kome se ono označeno, zahvaljujući pojmu *utemeljenja*, postavlja kao apsolutni arbitar nad označiteljskom, diskurzivnom praksom. Naravno, teorijski momenat je neophodan u filozofskom diskursu, ali ozbiljni problemi nastaju onda kada se taj momenat idealizuje ili, ako hoćete, fetišizuje, tj. oblikuje u „čistu", „neutrelnu", od svake označiteljske i druge prakse nezavisnu teoriju. Ovde je neophodno reći da svaka teorija *zavisi* od označiteljske, diskurzivne, tekstualne i, konačno, teorijske *prakse*, da ona nije potpuno suverena, da nije bez-uslovna, odnosno da nije apsolut. Ako teorija *zavisi* od (pre svega vlastite) prakse, to ne znači da je ona *utemeljena* u pojmu prakse po modelu utemeljenja kako se ono shvata u suverenoj (metafizičkoj, idealističkoj, logocentričkoj) teoriji. Nasuprot tome, imamo pojam *prakse* čija pozicija se privileguje u semiološkom (Lakan, strukturalisti), arheološkom (Fuko), dekonstruktivnom (Derida, Delez), praktično-kritičkom (Kant, Marks), pa najzad, eksplicitno ili implicitno, i u mnogim drugim tipovima diskursa.

U poststrukturalističkom shvatanju *prakse* često se neopravdano vršila temeljna destrukcija pojma subjekta i, generalno uzev, metafizike subjektivnosti. Ali tu se Derida izdvaja, ponajpre sa svojim stavom koji glasu: dekonstrukcija nije destrukcija. Ako metafizika ili („čista“) teorija subjektivnosti nije moguća, to ne znači da je sam subjekt „mrtav“. I sam pojam *prakse* sadrži jedan aktivan i jedan pasivan momenat: praksa u isti mah proizvodi smisao i jeste već proizvedeni smisao. Ona je u isti mah korak i trag. Pa ako je, dakle, i korak i trag, i autonomija i heteronomija, onda ona to nije jedno bez drugog. Nema čistog koraka ili traga. Postoje ekstremne situacije: onda kad se prisilno i ubrzano korača po tragu i onda kad korak želi da iskorači iz svakog traga. U ovom poslednjem slučaju, nemamo slobodu, već pre hir i samovolju, s tim što i taj hir u haosu koji živimo ipak ostavlja, pred drugima, i nekakav trag.

Knjiga *Strategije tumačenja* mi je pomogla da, u poređenju sa kompleksnim filozofskim shvatanjima Pola Rikera, ne toliko učvrstim koliko razlabavim neka svoja shvatanja, ali i da rasčinim ili razlabavim neke svoje predrasude. Rasčiniti ili razlabaviti ovde funkcioniše kao sinonim za dekonstruisati. Za mene je dekonstrukcija, tada, bila čin (pojačane) metodičke sumnje. Ona nije bila cilj upitnosti nego sredstvo kojim sam pokušao da, posle kritike ideologije (kojom sam se bavio u *Nultoj tački ideologije*), ispitam i neke druge modele ili strategije tumačenja. Zaključak tog ispitivanja je bio da racionalnog, čvrstog, postojanog zaključna zapravo ni nema. Polje tumačenja je polje neizvesnosti, polje u kojem *vlada* ono dvosmisleno, nejasno, smisaono deformisano, pomereno, metaforizovano... Drugim rečima, hermeneutika je polje nerešenog i nerešivog, jer ona je „živa upitnost koja, rešavajući jedne – svesno otvara druge probleme“! Sve strategije tumačenja su, u najboljem slučaju, samo efemerno, prolazno rešenje nekih problema koje se u sebi ubrzo suočava sa onim nedosegnutim, gde se onda iznova otvara prostrano polje hermeneutičke neizvesnosti. Posle sloma istorijskih izvesnosti i kritike koja je na njima počivala, sada je nastupila *epoha neizvesnosti* (!) koja je u nama mogla da izazove samo dve stvari: golemu tupost ili neugodnu strepnju. Pa nek svako bira šta se kome dopada!

Postmodernistička zebnja

Kada sam objavio *Postmodernističku zebnju* (1994) termin *postmoderna* je bio veoma popularan u svetu gde se koristio s puno entuzijazma, iako on sam, u trenutku kad ga je Žan-Fraksoa Liotar (re)aktivirao, nije značio ništa više od reči *poststrukturalizam*. Sam Liotar je naglasio da je sa nastupom postmoderne nastupilo i izvesno *olakšanje* pošto su ukinute one velike priče koje su pričale o fatalnim protivurečnostima istorije, o njenim klasnim i drugim sukobima, i najzad, o velikoj svetsko-istorijskoj emancipaciji. Bodrijar je bio nešto „realističniji", pa je nastupajuće vreme nazvao *orgijom*. Zaista, izgledalo je da orgiji nije potrebna nikakva emancipacija, čak i na Balkanu. Ipak, u tom belosvetskom entuzijazmu za postmoderno olakšanje, koji (entuzijazam) je s dobrim razlozima zaobišao Balkan, mogla je da se nasluti i izvesna, za neke neočekivana – zebnja. U svakom slučaju, ova postmodenistička uslovnost je u meni – a to se vidi već iz naslova moje knjige – probudila izvesnu teško objašnjivu, postracionalnu zebnju. Ipak, sama ta zebnja nije značila ni apriorno DA ni apriorno NE za postmodernu „orgiju".

U završnom odeljku knjige, po kome se ona i nazvala *Postmodernistička zebnja* i koji je simulirao neku vrstu zaključka (ili izvesnog: *Umesto zaključka*), već u prvoj rečenici sam nagovestio svoje dvosmisleno raspoloženje: „Pogledam u sunce i vidim noć... Osećanje da je na rubovima svih mojih izvesnosti rasprostrta noć ne sprečava me da, ipak, vidim." Kolika god da su naša znanja, doirna tačka sa ne-znanjima je još veća! Ali, ako naše izvesnosti više nemaju temelj, ako nisu zaokrugljene kao belutak, to ne znači da njih nema. Ako su one lišene središta, to ne znači da ih nema u obliku rasredištenja i raspršenja. Ako izvesnosti više nisu jednoglasne, one su ipak višeglasne, čak i onda kada protivureče jedne drugima. Filozofija prestaje da bude formacija izravnih, zauvek datih, sa sobom istovetnih izvesnosti. Takva filozofija nas nužno vraća onoj ironiji „koja može jedino da se rasprsne u smeh, na rubovima čežnje za izgubljenom sokratovskom vrlinom". Ali, usred takve ironije i takvog (batajevskog) smeha i dalje ostaje *zebnja*, koja se ničim neće lako odagnati!

Ljudi imaju potrebu za izvesnošću, a ipak, nisu u stanju da je u jednom punom i zadovoljavajućem smislu dosegnu. Punog zadovoljenja nema, kao što

nema Apsoluta. Pa ipak, „moja zebnja ima tu čudnu sposobnost da u sred noći vidi sunce.“ Ona je *spremna* da vidi ono što se da videti, u noći, u okruženju sasvim drugog. A to onda nije kraj velikih priča, već pre početak onog *najvišeg* što nam je kao priča, kao izvesnost uopšte i dopušteno! U tom shvatanju sam pre sledio Deridu nego Liotara. Jer, Deridina dekonstrukcija, zaista, „ne objavljuje kraj velikih priča, već zahteva razgradnju njihovog spoljašnjeg, metafizičkog usredištenja, zahteva kraj apsolutnih pretenzija, i transcendentnih garancija za veliku piramidu Izvesnosti. Alternativa: ili velike ili male priče, ili mudrost sove ili cvrkutanje vrapca, pre nas zavodi nego što nas uvodi u post-modernističku zebnju.“ Dekonstrukcija ne zaustavlja, niti destruira, bilo veliku, bilo malu priču; ona u svakoj priči samo detektuje nepregledno polje i igru značenja: mesto gde ta priča „klizi“ u nešto drugo ili, čak, sasvim drugo (gde sama po sebi – umire).

Liotar nije bio filozof formata Deride i Deleza. Pa ipak, *La Condition postmoderne* (koju ja prevodim sa sintagmom: *Postmoderna uslovnost*) predstavlja veoma značajnu knjigu za razumevanje ne samo postmoderne nego i poststrukturalizma, dekonstrukcije i svega što bi moglo da se podvede pod sintagmu: *mišljenje razlike*. Shvatajući *postmoderno* kao gest „nepoverenja u pogledu metanaracije“ Liotar vrši jedno uopštavanje koje nas odmah suočava s pitanjem: kako je moguće da za prilično različite interpretativne situacije jednosasvim *obavezujuće uopštavanje* ne bude i samo metanaracija (iliti: Velika priča)? Već sama priča o nepoverenju u metanaracije navodi nas da, pravo govoreći, nemamo poverenja ni u samu tu priču! Jer i ta priča je jedna metanaracija. Kod Liotara sve potpada pod tzv. *agonistiku*, sem ove samrtnički ozbiljne „igre“ nepoverenja u metanaracije. Ovaj opšti, univerzalni princip nepoverenja, u stvari, (da li neprimetno?) *totalizuje* polje mogućeg i možda čak *totalitarizuje* jedan (naizgled benigan?) *princip isključivanja*. Da je stvar ozbiljna vidi se već u autorovoj tvrdnji da je postmodernoj uslovnosti „strano razočaranje, kao i slepi pozitivitet odsustva legitimacije. Gde može još prebivati legitimitet, posle metanaracija? Kriterijum operativnosti je tehnološki; on nije podoban za suđenje o istinitom i pravednom.“ Ja sam se upitao: zašto Liotar misli da taj tehnološki kriterijum operativnosti nije metanaracija? Pa ako nije metanaracija, nije li onda upravo taj slepi pozitivitet kojeg se Liotar svesrdno odriče? Nije li on, u svakom slučaju, nešto što nekritički *uzurpira pravo daarbitrira* u polju diskurzivnih događaja? Ozbiljnost s kojom pisac proslavljene *Postmoderne uslovnosti* nudi raskid sa „teorijskom strahovladom“ govori nam to da već i sama ozbiljnost (lišena ironije i smeha) nosi u sebi klicu te *teorijske strahovlade*!

Ja sam se, u svojim knjigama, često kritički osvrtao na ovu nedoslednost u kojoj neki obračun sa teorijskom strahovladom završava, samo, instalacijom jedne nove pojmovne ili ideološke strahovlade. Ipak, već u *Postmodernističkoj zebnji* sam uočio obrise ovog problema. Postoje dve vrste Velikih priča. Jedna je ona koja je iskrena sa sobom i sebe vidi, bez ustezanja, kao veliku priču. Takve su, po pravilu, klasične, moderne ili novije (savremene) metafizičke konstrukcije. Druga vrsta Velikih priča je ona za koju možemo reći da je neiskrena sa sobom, jer ne želi da „prizna" činjenicu da je i ona samo još jedna Velika priča. Očigledno, Liotar je ponudio samo uzorni teorijski oblik ovakvog *samoobmanjivanja*. Nema sumnje da je danas u domenu filozofije produkcija Velikih priča doživela ozbiljnu kuru mršavljenja. Metanaracije bivaju, reklo bi se, suzbijane. Međutim, pokazalo se da u okviru takozvane vladajuće ideologije to nije slučaj. Onda kada je Liotar tvrdio da je kriterijum operativnosti tehnološki, da on nema veze sa pitanjima istine i pravde, on je u stvari instancu metanaracije postavio u ravan vladajućeg pozitiviteta. To sad više nije „slepi" pozitivitet odsustva legitimacije, već „vidoviti". U toj vidovitosti legitimacija se nudi u ravni onog prisitnog, neposrednog, pozitivnog, bilo da se ta prisutnost zove tehnologija, razmena, slobodno svetsko tržište, kapital, rast itd. Drugim rečima, procedura legitimacije se uspostavlja, s jedne strane, kao vidoviti pozitivitet, a s druge, kao slepa metanaracija (ili: samooslepljena, jer samu sebe ne vidi kao metanaraciju).

Moram da priznam da u *Postmodernističkoj zebnji* nisam naslućivao *razmere* u kojima će se ovaj paradoks u-prisutnosti-ukorenjene-postmoderne pretvoriti u svojevrsnu ideološku strahovladu! Srećom, dekonstrukcija je (kao varijanta postmderne), umesto bezrezervnog poverenja u *prisutnost*, rađe bila spremna da se kritički usmeri prema neizlečivo metafizičkoj ili logocentričkoj uslovnosti *prisutnog*. U svakom slučaju, ona nije htela da u horizontu prisutnosti vidi bilo kakvu intrinsičnu vrednost ili da se u bilo kakvoj prisutnosti pomiri sa izvesnom samoprisutnošću tehnologije, razmene, kapitala itd. Drugim rečima, ona je u sebi – i pored iskušenja koja su postojala – uspela da sačuva *kritički* momenat ili, kako bi rekao Derida, momenat *itervencije*. Doduše, ne u isto vreme. Prvobitno, Derida se orijentisao na radikalno otkriće *traga* i govorio je o „tragovima tragova". Po njemu, „ubuduće postoje samo diferencijalni odnosi ili, što se svodi na isto, različite igre posredovanja lišenih konstitutivne neposrednosti, sem ako učinak posredovanja, *trag*, ne želimo da proglasimo konstitutivnom neposrednošću." Naravno, po Deridi, tragovi tragova nemaju u sebi nikakvu konstitutivnu neposrednost, nikakvu samoprisutnost. A to je tako zato što njima prethodni *korak*

kome prethode oni... Nije reč o tome da korak, zajedno sa subjektom čiji je to korak, *ne postoji*, već o tome da je korak, kao aktivni, pa i intervenišući momenat, uvek već uhvaćen u mreže razlika/tragova i da iz njih ne može da iskorači kao nekakva metanarativna samoprisutnost. Za Deridu, dakle, trag nije osnov, temelj, izvor ili (prvo i poslednje) načelo, tako da on ne može da pruži povod za bilo kakvu, iskrenu ili pritvornu – ontoteologiju. Ukratko, dekonstrukcija nije podložna ni vladajućim, hegemonim, globalizujućim ideološkim pričama koje se danas lagodno, mada pritvorno, oslanjaju uz liotarovsku priču o kraju Velikih priča.

Derida je smatrao da mora da napravi korak nazad, da bi, onda, uopšte i modao da zakorači u pravcu dekonstruktivne intervencije. Taj korak nazad bio je povratak Hegelu i Marksu (*Marksove sablasti*). U odeljku *Iskorak iz dijalektike: Derida* ja zastupam tumačenje po kome Derida, u stvari, samo uslovno teži da iskorači iz dijalektike, naime, samo ukoliko se ona shvata u Hegelovom, dakle, spekulativnom smislu kao konstrukt opozicionih vrednosti ili protivurečnosti koje se razrešavaju putem *prevladavanja* (negiranja koje čuva sintezu), čime se, onda, razlika internira u jednu samoprisutnost. Zato je u *Positions* (1972. godine) Derida mogao da kaže: „Ja sam pokušao da razlučim rAzliku (čije A, pored ostalog, poseduje produktivno i konfliktuelno obeležje) od hegelovske razlike. A to upravo u meri u kojoj Hegel, u velikoj Logici, određuje razliku kao protivurečnost tek zato da bi mogao da je razreši, pounutri, otkrije pomoću silogističkog procesa spekulativne dijalektike, u samoprisutnosti jedne onto-teološke ili onto-teleološke sinteze.“ Derida pritom ne krije da i njegova rAzlika (ili: différance) poseduje izvesnu „konfliktuelnost“, da je spremna da uđe u konflikt i da se u tom smislu može nazvati *protivurečnošću* (pa ako hoćete i *dijalektikom*), ali samo ako je razgraničimo od Hegelove spekulativne, pravladavajuć i sintetišuće konfliktuelnosti. S druge strane, ključni dekonstruktivni nalog glasi: transformisati protivurečnosti u razlike, gde god je to moguće; tamo gde nije, ostaje – intervencija! Ili, ako bi još rekao Derida: konfliktuelnost rAzlike.

Naravno, to ne znači da se dekonstrukcija odnosi prema konfliktuelnostima ili protivurečnostima kao prema nekoj sporednoj stvari. Naravno, kad sam pisao tekstove iz *Postmodernističke zebnje* mene je zanimala „konfliktuelnost“ situacije na Balkanu u post-titoističkom razdoblju. Kako izaži na kraj sa silovitim opozicijama koje su pojavile u nedrima te situacije? To nije moglo da se jednostavnim teorijskim činom podvede pod nekakvu *umirujuću agonistiku*. Bilo je potrebno nešto više, što nas uvodu u realnost prljave praktične konfliktuelnosti!

Tu mogućnost sam našao kod Deride. Pritom, on se ne zalaže za (spekulativno) prevladavanje (silovitih) hijerarhija opozicionih vrednosti, već za njihovo *preokretanje*. Ako ne bi bilo tog preokretanja, onda bi takva dekonstrukcija izgubila moć, snagu, bila bi lišena sredstva da „efektivno interveniše". Ja sam u *Postmodernističkoj zebnji* ovako shvaćenu konfliktuelnost mišljenja rAzlike u elementu vlastite intervencije nazvao *preokrenutom dijalektikom*. Ipak, ova preokrenuta dijalektika nije ništa uniformno, ne trpi nikakvo uopštavanje koje bi se, onda, uobličilo u pritvornu metanaraciju. Naprosto, postoje različite konfliktuelnosti (ili: protivurečnosti, antagonizmi, sukobi itd.) u ljudskom bivstvovanju koje ne trpe nikakav uniformni metodološki doček. Najzad, neke protivurečnosti mogu da se preokrenu, a neke ne. Slična situacija i sa predladavanjem. Hegel je hteo da u svemu vidi antinomije i da ih svuda prevlada, a taj poduhvat je, naravno, završio neuspehom. Međutim, Derida je svoju preokrenutu dijalektiku silovitih hijerarhija razvijao po meri vastitih intervencija. Njemu se, u tom pogledu, ne može ništa zameriti.

Ipak, u *Postmodernističkoj zebnji* ja nisam baš uvek bio zadovoljan Deridinom preokrenutom dijalektikom, mada ni sam nisam uspeo da ponudim neka rešenja koja bi otvarala mogućnost budućih istraživanja. Međutim, generalno uzev, u javnosti je već nastupilo razdoblje velikog ćutanja o dijalektici, i to, bilo da je ona na vlasti, bilo da (više) nije. Svi su bili „srećni", sem onih koji su živeli na Balkanu. Ipak, ja sam se vratio toj temi (ako je to tema) u svojoj knjizi *Zaustavljena dijalektika* (koju sam objavio u elektronskom izdanju, 2016. godine) mada sam i tu bio daleko od nekakve zadnje reči; jer zadnje reči tu, verovatno, ni nema niti može biti.

Fragmenti o smislu

U *Književnoj reči* sam više godina sam, pod nazivom *Fragmenti o smislu*, objavljivao male filozofske eseje, ne veče od jedne stranice, posvećene temi smisla ili odsustva, neprisutnosti, nedovoljnosti smisla. Na kraju sam odlučio da stotinak tih eseja objavim kao knjigu, grupisavši ih u izvesne odeljke čiji naziv je, recimo: Rasprskavanje, Autoistorizacija, Komična odgovornost, Politička paralogija, Zaborav smrti, Ogledalo filozofije itd. Prvi fragment u knjizi nazvao sam *Big Bang*. Njegov početak glasi:

Najpre je čitav kosmos bio sabijen u jednu grumuljicu manju od crnog ispod nokta; onda se, ko zna zbog čega, dogodio čuveni Big Bang... da bi, uskoro, nastala i ona nečuvena oholost koja se usredništavila upita: „ko sam ja? Ko sam ja?“

Naveo sam tu rečenicu zato što ona prilično dobro ilustruje duh ovih fragmenata o smislu. Pravljenje knjige od takvog materijala bilo mi je, moram priznati, prilično zabavno. Pa ipak, ova knjiga u sebi, pored „zabave“, nosi i izvestan višak smisla koji, međutim, ne pretenduje da od same fragmentarnosti napravi neku poučnu priču. Ne..., u toj knjizi fragmentarnost ostaje fragmentarna, a neki put i komična, mada se time ne objavljuje kraj knjige, već pre njena zagonetnost: kakav smisao ima jedna duhovna tvorevina, u ovom slučaju knjiga, koja u samom smislu vidi na prvom mestu granicu, nedovoljnost, raspršenost? Ja sam se na kraju *Big Banga* upitao:

Da li sve zavisi od naše tačkice gledišta i, zapravo, od naših gledišta na tačkice? Jedno je sigurno: nije baš sasvim prijatno biti u koži one zapitkujuće oholosti koja na sva ta pitanja ne može, a mora da odgovori...

Taj paradoks nužnog-i-nemogućeg samo je jedan od paradoksa koji nagriza korice ove knjige. U stvari, ja sam u njoj otkrio da paradoksi imaju pre umirujući

nego iznemirujući smisao i zato sam, u tom duhu, mogao da tvrdim kako se smisao rađa tek tamo gde počinje plavetnilo jednog osećanja gubitka smisla... Najzad, zato bi *Fragmenti o smislu* mogli da se nazovu i *zoološkim vrtomparadoksalnog smisla*. U tom zoološkom vrtu nema pripitomljenih, domaćih životinja: stoke, svinja i kokošaka, već samo opasnih zveri – a među njima se, naravno, ističu i ljudi – zveri koje neki put i izjedaju sopstveni rep...

Evropa na Balkanu

Za mladog Krležu boriti se *perom* spada u na najviša junaštva, jer to „znači biti istraživač nepoznatih krajeva u pustinjama duha, gde čovjeka ne vrebaju samo lavovi nego i ljudi“ (1916. god.). Ali boriti se perom u isti mah znači živeti u vremenu u kojem reč *borba* nema samo metaforičko, već i doslovno značenje. U takvom vremenu borba često ima značenje prosipanja tuđe i sopstvene krvi. Naravno na Balkanu to nije nikakva retkost. Ja sam tekstove iz knjige *Evropa na Balkanu* bez sumnje pisao u jednom takvom vremenu. Ta knjiga je bila prva u seriji kasnije nastalih knjiga koje, moglo bi se reći, imaju aspekt *angažovanosti* iliti, kako bi Krleža rekao, *borbe*. Ali, na ovim prostorima svaka *borba*, htela-ne htela, ima i svoje političko značenje, koje je, naravno, neki put i podložno preziru, ako ne i mržnji neistomišljenika. Moram priznati da sam prečesto u svojoj okolini osećao prezir prema toj vrsti dekonstruktivne intervencije, angažmana ili borbe u koju sam se u svojim tekstovima i knjigama oprezno ili neoprezno upuštao.

Ključno osećanje iz kojeg je proisticala moja borba bilo je upereno protiv nemisaonog, nefilozofskog zaklinjanja u jatu ili gnezdu, odnosno protiv duha palanke kao izvorne, anticivilizacijske gluposti i zla kod nas, *s ove strane brda*! Naravno, reč je o zaglupljenom zlu, dakle, zlu koje sebe ne vidi kao zlo nego, štaviše, kao sušto dobro. Zato sam kao ključni moto *Evrope na Balkanu* naveo rečenicu iz Konstantinovićeve *Filosofije palanke*: „...nema zla u plemenu, zlo je uvek s onu drugu stranu brda“. Ipak, u toj knjizi ja se podjednako bavim predmodernim, modetnim i postmodernim pojavama. U isti mah, bavim se pogledom koji se iz Beograda, u Srbiji, na Balkanu, baca preko mnogih brda i dolina na Evropu/Svet. U poslednjoj deceniji XX veka kratkovidost tog zla koje se vidi samo kod drugih, nikad kod nas samih, nužno je završavala u neveseloj ideologiji poopštenog rata ili sunovratnog „patriotizma“, „onog patriotizma koji, u dobu ekranske civilizacije i Interneta, još uvek prebire svoje misli u *destercima*. Eto zašto se pitanje o drugom i drugosti nužno profiliše, bar u političkoj filozofiji Balakana, kao pitanje o *ratu* u kome se, navodno, dobija ono što se, zatim, u *miru* gubi“ (*Predgovor*).

Rat je možda najvažnija tema *Evrope na Balkanu*. Na početku devedesetih godina, kada je ta „tema“, na našu nesreću i nesreću naših suseda, bila materijalizovana u obliku građanskog rata čiji cilj je bio rasturanje SFRJ, dakle, u tom paklenom vremenu bio sam deo jednog etičkog angažmana nazvanog *druga Srbija*, koji je uzalud išao „protiv struje“, što zapravo znači da se odao antiratnom i antinacionalističkom protestu... Mnogi filozofi su iskazivali entuzijazam za Heraklitov *polemos*, koji (entuzijazam) ih je prošao čim se ratna „sreća“ preobratila u našu fatalnu nesreću. Ipak, svi koji su na početku devedesetih bili protivnici ratne i nacionalističke opcije i dalje su viđeni kao „nevaljalci“, zahvaljujući pravilu koje glasi: jednom greh, zauvek greh.

U *Evropi na Balkanu* ja sam objavio istoimeni kratki tekst u kome sam ponudio prve obrise sopstvenog razumevanja antiratne i antinacionalističke etike, u Srbiji i Begradu na kraju XX veka. Taj tekst je prvobitno objavljen u časopisu *Delo* (maj-avgust, 1992), u tematskom broju nazvanom *Beograd noću*. Ubrzo je ovaj časopis prestao da postoji, i pored toga što je njegov ugled i značaj za srpsku kulturu bio nesamerljiv. Ali, to je vreme u kojem je sve ono duhovno vredno zapalo u mrkli mrak i to, zapravo, znači dospelo na sam rub opstojanja, ili nestajanja. Mislim da sam to vreme ponajbolje opisao u uvodniku u tematski broj *Dela* (januar-februar, 1992) posvećen opusu Žaka Deride. To je, naime, bilovreme početka „našeg“, jugoslovenskog građanskog rata, 1991. godine, vreme „naše“ fatalne i fanatične volje da, ono što su samo postmoderne razlike, tumačimo kao nepomirljive predmoderne antagonizme, onto-teo-tele-vizijskog i, zapravo, apokaliptičkog *nokturna* u kome bezglave aveti nariču svoje ideološke, kartografske poeme; vreme grafospazmatičnog grčenja in-formatičkog i de-formatičkog besmisla ispisanog sa nezaobilaznom hermeneutičkom *zlovoljom* u kojoj se drugi/druga/drugo ili, naprosto, svaka drugost tumači, uvek, upravo u najgorem, katastrofičnom smislu; vreme nevremena i pometnje, progresivne neuroze i paralize istog, opsesivnih i agresivnih prisila na homogen i suvereni „identitet“.

Ali već je Derida u *L'autre cap*, knjizi posvećenoj Evropi i evropskoj duhovnosti, nagovestio da se „danas“ (1990) javlja isto ono osećanje (kao i 1939. godine) „straha i nade zbog onoga što nas čeka, strepnje od opasnosti novih ratova nepoznatog oblika i povratka na stare oblike religioznog fanatizma, nacionalizma i rasizma“. Otuda nije čudno što sam, u *Evropi na balkanu*, u više odeljaka, analizirao Deridine stavove iz *L'autre cap*. Najzad, početkom aprila 1992. godine, upravo u trenutku u kome počinju sukobi u Sarajevu, Derida dolazi u Beograd, na

poziv Francuskog kulturnog centra, gde pored dva predavanja učestvuje i u razgovoru organizovanom na NTV Studio B. U tom razgovoru ja sam iskoristio priliku da se osvrnem na *L'autre cap*, odnosno na neprijatne dijagnoze vremena koje su se mogle pročitati u toj knjizi. Derida je imao dobrih razloga da tvrdi da je tu reč o gorućim pitanjima u jednoj situaciji koja je takođe goruća...Ovaj razgovor pod nazivom *Destrukcija i dekonstrukcija* objavljen je kao poslednji odeljak *Evrope na balkanu*. Derida je još jednom iskoristio priliku da ustvrdi kako dekonstrukcija nipošto nije destrukcija, pa, prema tome, ne može biti ni odobravanje *polemosa*. U situaciji u kojoj se, tada, na kraju XX veka u Evropi *bilo*, više nego jasno je bilo i to da je polemos nedopustiv kao sredstvo za rešavanje nastupajućih konflikta na Balkanu. Ali ova zabrana bila je savršeno uzaludna.

Ja sam u *Evropi na Balkanu* više odeljaka posvetio analizi knjige *L'autre cap* i samom Deridi. Najzad, tu je bilo i odeljaka u kojima Deridu nisam pominjao, ali je zato dekonstruktivni postupak, sličan Deridinom, u njima ostavio vidne tradove. Kad je reč o temi rata, smatrao sam da za mene kao filozofa nije dovoljno iskazati etički protest protiv rata i razobručenog nacionalizma kao njegovog ključnog uzročnika, već da je neophodno, u situacijama zaoštrenih protivurečnosti i antagonizama kakve su postojale na Balkanu, ukazati i na razloge za usvajanje jednog anti-ratnog ili pacifističkog stanovišta.

U tekstu *Istine rata* tvrdio sam, generalno uzev, da je rat namrgođeni, zastrašujući, tiranski Apsolut čija prva žrtva je upravo – istina. U njemu *istina* postaje neizreciva i tragična ruševina. „Tražiti od miliona ljudi koji su u Bosni i iz Bosne proterani sa svojih ognjišta, ostavljajući za sobom desetine hiljada mrtvih rođaka, prijatelja i poznanika, da svedoče o velikim strateškim ili istorijskim razlozima i istinama rata, skoro da je *uvredljivo*. Taj 'po sebi' i 'za sebe' dati *užas* postavlja se pred mišljenje kao jednostavni protiv-predmet mišljenja. Istina rata je radikalna protiv-istina.“ U ratu nema istine o ratu, naprosto zato što se u njemu, na prvom mestu, ratuje sa istinama, i najzad, zato što je on sam, rat, svojevrsni poraz istine. Ako je cilj rata pobeda, mir, pravda ili dominacija, svejedno, taj cilj ne daje smisao ratu, budući da je rat po sebi uzev – protiv-smisao. On je destrukcija i u sudnjoj instanci zadata smrt drugom. Polemos je zločin zadavanja-smrti-drugom, bez obzira da li taj drugi po nekim ideološkim merilima „zaslužuje“ tu smrt ili ne. Ne postoji oravdavajući razlog za zadatu smrt, te, prema tome, ne može da postoji ni opravdana „kazna“ smrću. Ukratko, rat nije opravdana smrtna kazna, jer takve jednostavno nema. On je suštinski neopravdana pojava uprena protiv drugih ili neprijatelja. Naravno, i ti drugi kao akteri rata podjednako su suštinski nepravedna

pojava! Jer, rat je, u svojoj srži, nepriznati zločin zadavanja-smrti-drugima. Ali ovaj nepriznati zločin se najčešće opravdava pravdom. Zato svakom učesniku rata njegov rat izgleda savršeno pravedan, a to znači da, subjektivno posmatrano, nema *nepravednog* rata, odnosno da ga ima samo ako je to rat drugih protiv nas, a nikad nas samih protiv nekog drugog.

Naravno da je zločin rata nešto što obična svast ne može da pojmi, zato što se ona (ta svast) uspostavlja uvek na fonu subjektivne percepcije rata. Neke *objektivne* instance za procenu nema ako to u isti mah nije instanca pobede. Prema tome, postoji samo pobednička „objektivnost" koja, u najboljem slučaju, legitimni rat shvata kao *rat protiv rata*, što je, naravno, samo još jedan slučaj rata, a to znači i *zločin rata*. Sve u svemu, „u ratu nema meta instance, odnosno vrhovnog sudije koji bi odlučio ko je pravedan, a ko ne. Jedina meta instanca je suverena sila: sposobnost jedne strane da ućutka drugu." Ali, time se, naravno, ne menja zločinačka priroda rata. Neki filozofi, kao recimo Habermas, odbacuju ideju pravednog rata kao metafizičku priču, ali zadržavaju ideju opravdanog rat koji se legitimiše neki racionalnim „razlozima"... Ali, tu se, očigledno, zaboravlja da se i u opravdanom, pa i odbrambenom ratu neprijatelj, ipak, *napada* i *ubija*. „Razlozi koji nas nagone da se ratom branimo protiv rata često su jaki, sugestivni, ali oni nikad neće moći da promene samu zločinačku prirodu rata. Naš 'opravdani' rat bio je samo jedan savršeni zločin".

Premeravati subjektivnost, da bi se našlo opravdanje za „naš" zločin, vis-à-vis „njihovog", naprosto je lišeno smisla. Prema tome, opravdavati „naš" zločin tuđim, istim ili još većim, ne nudi nikakvo opravdanje. Još manje ima smisla opravdavati naš zločin time što je, navodno, „predupređujući". U sudnjoj instanci, zločin je intrinsična, a ne instrumentalna *bezvrednost*. „Da li su razlozi za ratovanje metafizički/supstancijalni ili racionalni/ciljni, to je manje-više svejedno s obzirom na to da i jedni i drugi obavljaju funkciju prikrivanja suštinskog – njegovog zločina." Sve u svemu, rat je zločin koji se ne da sakriti, iako svi pokušavaju da ga sakriju. Zato se u *Evropi na Balkanu* postavlja umesno pitanje: za koji tip života je smrt drugih relevantno opravdanje? U ratu je moguć govor o *višku zločina*, ali pod uslovom da se time ne umenjuje osnovna ocena koja nam kaže da je rat već sam po sebi nesamerljiv zločin. Zato je protiv apologije rata moguće reći da su najveći zločinci upravo heroji rata, s kojima jedino mogu da se mere akteri *viška zločina*!

Uobičajeno logocentričko shvatanje rata podrazumeva (neupitnu) „činjenicu" da postoji pravedan rat, kao što uostalom postoji i pravda. Nasuprot tome, dekonstruktivni stav tvrdi da je pravda ono čega nema (nikad dovoljno), te

da, prema tome, nema ni pravednog rata. Biti protiv iluzija rata, to je isto što i biti protiv rata ili, što se svodi na isto, biti *pacifista*.

Ja sam tih devedesetih godina XX veka s dobrim razlogom smatrao da je intelektualac ili protivnik rata ili nije intelektualac. Isto tako, smatrao sam da je filozof ili pacifista ili nije filozof. Ali, u tim mučnim vremenima najveća količina ideoloških kleveta militarista i nacionalista bila je uperena upravo protiv pacifista. Pritom, bilo je i kritika pacifizma koje su pretendovale na teorijsku zasnovanost. Tako je, recimo, filozof Jovan Babić u tekstu *Pacifizam* (*Srpska politička misao*) sam pacifizam interpretira kao pogrešno stanovište zato što ono vodi računa samo o vrednosti po sebi rata, a pri tom apstrahuje od njegove instrumentalne vrednosti. Onda se, naravno, tvrdi Jovan Babić, rat, „posmatran sam po sebi, vidi tako rđavim da se čini po sebi nedopustivim (bez obzira na njegovu instrumentalnu vrednost)". Pacifista je u tom slučaju jedan gospodin koji otkriva Ameriku, tj. činjenicu koju svaka moralna osoba zna – da je rat veoma rđava stvar – i pritom zanemaruje *nesumnjive instrumentalne vrednosti rata*. Eto to je, dakle, ključna zamerka g. Babića.

Ja sam se u tekstu koji sam nazvao *Pacifizam* razmatrao tu vrstu argumenta polazeći od činjenice da je opravdano uverenje protivnika rata (= pacifiste) da uvek postoji bolji način za rešavanje društvenih sukoba od rata; a opravdano je naprosto zato što je rat najgori način. Konačno, postoje „instrumentalne vrednosti rata", kao što su genocid, etničko čišćenje, osvajanje teritorija itd., za čiju realizaciju je rat bez sumnje „idealno" sredstvo, samo, tu nameće pitanje koje i ne može da se zaobiđe: da li te „vrednosti" mogu da budu sredstvo koje bezrezervno opravdava sam rat kao cilj? Da li instrumentalna vrednost rata, kakva god da je, može da opravda vrednost po sebi rata? Već samo pitanje nam otkriva zamku: ako jedna instrumentalnost opravdava vrednost po sebi, onda je ona, zapravo, sama ta intrinsična vrednost ili vrednost po sebi. Ako neka korist proizašla iz rata opravdava sam rat kao „veoma rđavo stanje", onda to veoma rđavo stanje i nije veoma rđavo, već je veoma korisno i, čak, po sebi korisna Stvar. Dakle, Stvar koja se, budući da je zaslepljena svojom korisnošću, nimalo se ne osvrće na činjenicu (koju prihvata samo „dekorativno") da je rat krvoliptanje i „veoma rđavo stanje". Ali, pošto pacifista zaista (a ne samo retorički) *zna* da je rat veoma rđavo stanje, njemu ne pada na pamet da vrši bilo kakvu instrumentalnu apologiju rata, već se zalaže za mirno rešenje koje je uvek bolje od bilo koje ratne opcije.

Ipak, ključne i već klasične primedbe stanovištu *pacifizmu*, koje je zastupao i Jovan Babić, tiču se njegove navodne *nekoherentnosti*, koja proizlazi iz

odbacivanja *prava na odbranu*. Odbrana u ratu je takođe rat i, po definiciji, dakle, činjenje zla. Prema tome, da ne bi činio zlo, pacifista mora da se odrekne prava na odbranu; a ako se ne bi odrekao tog prava, ne bi bio pacifista. I to je onda, paradoks. Jer, ako bi pružao otpor protiv otpora ili ako bi se borio protiv borbe, time bi ponašanje pacifiste zapalo u protivurečnost. Šta reći o ovom lakonskom zaključivanju? Zašto pacifisti, kao protivniku rata, ne bi bilo dopušteno da se brani u ratu koji je već po sebi zlo? Možda prethodno treba postaviti pitanje: zašto je rat zlo? Odgovor ne može da ne glasi: „zato što proizvodi destrukciju i smrt ljudi. Onaj rat koji to više čini jeste veće zlo. Ako je prinuđen da se opredeljuje za rat koji donosi manje zlo i rat koji donosi veće tlo, pacifista će se, bez sumnje, opredeliti za ono prvo, s jasnom svešću da je i to prvo samo jedan malo manji zločin.“ Nema sreće, slave, čestitosti i pravde u bilo kom ratu. Nema spomenika herojima rata koji nisu ujedno i spomenici prisilnim zločinima. Zato, „iskreni protivnik rata zna da je rat pre iznuđeni zločin nego herojski čin.“ Sve u svemu, rat je živi dokaz smrti koji ne trpi nikakvu metanaraciju makar se ona „temeljila“ na instrumentalnoj nadmoći. Ova odbrana pacifizma je imala dalekosežno značenje za veoma različita teorijska i dekonstruktivna istraživanja koja sam preduzimao u knjigama koje su se pojavile posle *Evrope na balkanu*.

Odgođena demokratija

Već odavno živimo u dobu odgođene demokratije. Ništa novo. Projekt je tu, ali realizacije – nema. Samo, demokratija u Srbiji je u tom smislu uvek bila – odgođena. Na teži ili lakši način. Knjiga s nazivom *Odgođena demokratija* (2004) ciljala je na možda najgori period: poslednju deceniju XX veka i sam početak XXI veka. Ali, avaj, ideja odgođenosti je i danas, u demokratiji kao jadu, bedi, korupciji, laži, manipulaciji, lopovluku, izbornoj krađi, više nego aktuelna! Ono što danas živimo je još daleko od istinske demokratije, ako takve uopšte i ima. Naša nazovidemokratija je takva kakva jeste ponajpre zato što ne uključuje mnoge nezaobilazne vrednosti demokratije, a tu je na prvom mestu etika demokratske odgovornosti (priznanja drugih, solidarnosti, partnerstva, slobode za sve itd.). Pa ako stvar stoji tako, onda nije čudno što je ova knjiga ne govori samo o dalekoj ili bliskoj prošlosti, što je i danas više nego aktuelna.

Već u tekstu *Kad je opozicija „dobra"?* (objavljenom u Danasu, novembra, 1999) pisao sam da se često govori kako je „naša opozicija slaba, loša, nedovoljna, a retko kada se pominje činjenica da politički uslovi za njeno postojanje i valjano funkcionisanje verovatno nigde u svetu nisu, poslednjih desetak godina, bili gori nego što su kod nas." Ali, danas smo svedoci činjenice da se u tom pogledu situacija promenila, ali još samo na gore! – metoda klevetanja, nipodaštavanja i derealizacije opozicije dovedena do savršenstva. Opozicija se ni jednog trenutka ne uzima za ozbiljno, sem kada se kleveta! Njeno mesto je u sadašnjem sistemu isto kao i 1999. godine. To je mesto *neozbiljnog*, ako ne i „ološa", „šljama". Vlast je sada, kao i onda, *nužna* takva kakva je i, pritom, nepogrešiva. To je vlast koja isključuje alternativu. Demokratija se svedena na farsu zvanu *izborni datum.* Opozicija je deponija ili smetlište na koje se smeštaju sve političke besprizornosti, tj. „đubre" ili „škart" političkog sistema. Živimo u društvu konstitucionalno lišeno opozicije. Nekada se takvo društvo nazivalo *totalitarnim*. Ono bi moglo da se nazove mekim totalitarizmom. Samo, ako se iole trsi, opozivija je podložna tretmanu počev od kategorije *neprijatelja društva*. Zato je preteća ili aktuelna kulpabilizacija ključni mehanizam odnosa sistema prema opoziciji. Sve u svemu,

dobra je opozicija ona koje nema, dakle, ne-opozicija ili, jednostavno, opozivija koja je sudninski, šta god da radi – loša. Sopstvena karikatura. Da li se od onda do sada nešto uopšte promenilo? Naravno, svi znamo staru, narodsku izreku koja glasi: riba od glave smrdi. A bez sumnje, sa smrdljivom glavom i umom, pa onda i moralom, institucijama, poštenjem i slobodom, nema u društvu ni demokratije ni civilizacijskog kretanja.

Kako god da Peti oktobar nazovemo – revolucijom ili pobunom, svejedno – taj događaj nije doneo korenite promene u srpskom društvu na početku XXI veka. Kant je u tekstu *Odgovor na pitanje: šta je prosvećenost* (1784) tvrdio da će nekom recolucijom možda da se ostvari „pad ličnog despotizma i gramzivog ugnjetavanja koje žudi za vlašću, ali se nikada neće izvršiti istinska reforma načina mišljenja; nove predrasude će, uravo onako kao i stare, poslužiti kao uzica na kojoj se vodi velika, nemisaona gomila.“ A to onda može još i da se nazove danas aktuelnom *demokratijom*! Nema sumnje da je postoktobarskom razdoblju nedostajala jedna upravo *razborita* (termin je Kantov) demokratska reforma mišljenja, inicirana svojevrsnom (pre svega: ideološkom) lustracijom svih onih starih i novih predrasuda koje su oličavale smrdljivi um društva. Takva reforma svesti, naravno, ne može da se izvede u društvu u kojem je jedan pametan, a svi ostali budale. Ona mora da bude strukturalna i institucionalna. U tekstu *Propadanje kao zvanična teologija* (v. u *Danasu*; novembar, 1999) tvrdio sam da se televizijska laž (a to je samo jedan primer) „danas javlja kao ključni propis i norma života, čak i ako ne gledamo televiziju! Laž postaje dalekosežni diktat u ovoj ’tv. diktaturi’! Pri tom, raskorak između slike stvarnog i slike na ekranu dobija, skoro, psihotične razmere. Mi smo šizofrenici ovog raskoraka.“ Mada, na našu nesreću, to nam se stalno događa! Verovati u bilo koje i bilo kakvo jednoumlje isto je što i sići s uma. Samo, mi smo strukturalno i institucionalno već sišli s uma.

Ako u jednom razdoblju života imamo pojavu svakojakih ideoloških i političkih čudovišta, a pritom *u duhu* nemamo ništa što bi bar ličilo na *etiku odgovornosti* (reč je o sintagmi Miladina Životića iz knjige *Contra bellum*), onda od demokratske reforme mišljenja tu nema ni govora. Sloboda kojoj ne prethodi koncept odgovornosti nije nikakva sloboda. Ona, naime, može da bude i sloboda za čudovišno! Međutim, odgovornost u istinski demokratskom društvu je racionalna, umska kategorija koja se konstituiše kroz društveni dijalog, osiguran razboritim javnim, medijskim institucijama, a ne kroz predizborno ili svakodnevno klevetanje ili ismevanje onih koji drugačije misle.

Genalogija palanke

Zašto se našoj sudbini zla sudbina uvek nekako vraća? Budući da ja nisam ljubitelj sudbine *kao takvu,* onda sam i sam pojam zle sudbine ograničio na razumevanje izvesne infrastrukturne tendencije koja društvo u svim situacijama, pa i onda kada ono pokušava da iskorači iz postojećeg zla (recimo: da se modernizuje), uvek nekakvo vraća na „utabane staze“ koje se nazivaju našom izvornom „sudbinom“ ili „našem stilom života“. Razmišljajući o ukupnoj situaciji Srbije na kraju XX i početkom XXI veka, zaključio sam da postoji jedan dublji razlog zašto svaki politički pokušaj iskoraka iz naše „uklete“ sudbine nailazi na granicu koju ne može da prekorači. Tu nije reč o institucijama, socijalnim i političkim strukturama, ekonomskim „zakonima“, ideologiji itd., već o inertnom iskustvu, učmaloj duhovnosti, običajnosti i buđavom stilu življenja jedne zajednice do čijih infrastrukturnih dubina teško mogu da dopru uobičajene metade sociologije ili političke filozofije. Zaista, ko bi poverovao da je duh palanke zapravo infrastruktura naše „modernosti“? Ko bi poverovao da je on kočnica na točku svakog našeg kretanja napred? Osnovu za to shvatanje ja sam našao u knjizi Radomira Konstantinovića *Filosofija palanke* koju sam doživeo u isti mah kao femomenološki opis i kritičko dešifrovanje duha palanke.

Moj prijatelj i kolega iz redakcije, Rade Kuzmanović, sugerisao mi je, u jednom trenutku, da napišem tekst o *Filosofiji palanke* (1969) za Treći program i ja sam prihvatio tu sugestiju, samo što je, zatum, od tog teksta nastala knjiga koju sam nazavo *Genealogija palanke* (2003). Delovi ove knjige emitovani su 1999. godine, na Trećem programu radija... Mene u *Genealogiji palanke* nije zanimala samo tzv. *objektivna interpretacija* Konstantinovićeve *Filosofije palanke*, nije me zanimalo ni faktičko stanje te knjige u njenom vremenu, već me je, rekao bih, *na prvom mestu*, zanimala njena povećana aktuelnost u vremenima koja su nastupala. Kako je bilo moguće da posle socijalizma, gde je *izgledalo* da je duh palanke mrtav, da je postao stvar daleke prošlosti, nastupi razdoblje njegovog iznenadnog buđenja, u kojem se taj duh osvedočio kao duh naše budućnosti i našeg suštog konzervativizma? Mene je, dakle, u *Genealogiji palanke* zanimalo kritičko tumačenje duha palanke kroz ovu rekontekstualizaciju u kojoj se on jasno osvedočio kao infrastruktura našeg aktuelnog stradanja.

Pritom, pokušao sam da „modernizujem“ Konstantinovićev tekst, otkrivajući i naglašavajući u njemu dekonstruktivne momente. To je, za „našu“ čitalačku publiku, bez sumnje, bio uzaludan posao. Jer na kraju XX veka (a u mnogome i danas) naša duhovnost je bila zaokupljena suštim osporavanjem otvorenosti za subverzivnu evropsku duhovnost, tako da se i dekonstruktivna interpretacija *Filosofije palanke* morala shvatiti kao jedna nepodnošljivost na kvadrat. Knjiga, jednostavno, nije mogla biti*čitana*. To me, međutim, nije obeshrabrilo da i dalje, u svojim knjigama, vršim kritiku duha palanke.

Neko bi mogao da kaže da ova moja „opsesivna“ potreba da se bavim duhom palanke nema nekog *filozofskog* opravdanja, budući da se filozofija bavi monogo radikalnijim pitanjima. Međutim, ja sam u duhu palanke video upravo jednu radikalnu sposovnost da se poveže, spoji ili stopi sa koncerptom politike shvaćene (na šmitovski način) kao diferencijacija/diskriminacija između prijatelja i neprijatelja. Palanačka zatvorenost (ili: homogenizacija) je „dušu dala“ za shvatanje politike kao rata nastavljenog drugim sredstvima i, naravno, rata protiv svega drugog, tuđeg, tuđinskog, pa ako treba i belosvetskog. Naravno, palanački duh je u stanju i da miruje, ali ne zadugo i ne u incidentnim situacijama. Na kraju XX veka pokazalo se da je duh palanke podložan buđenu onih aveti, sablasti i bauka prošlosti koji su već iskusili poražavajući belicizam, pa su u novim prilikama videli mogućnost „srećne“ natkompenzacije. Kada duh palanke ne bi u sebi posedovao taj vulkanski afinitet za belicizam, on bi se onda svodio na socijalno mrtvilo, inerciju koja je sušta ne-istorija i protiv-istorija. Ipak, konkretno iskustvo polednih decenija XX veka govori nam da je u vunenim vremenima autohtoni palanački fašizam veoma napadna politička alternativa društva.

Međutim, ako je duh palanke u isti mah duh zatvorenosti (homogenizacije, organskog stila življenja, afiniteta za konzervativizam, autoritarnost, pa čak i totalitarizam), on ipak u sebi nosi i izvestan potencijal pobune. Kako da to shvatimo? Otkud taj potencijal pobune? Možda bi se, najjednostavnije, moglo reći da u duhu palanke postoji izvesno prokletstvo koje se ne miri sa njegovim nalogom zatvaranja. To prokletstvo najlaše otkriva genalogija. Fuko je, u *Treba branitidruštvo*, tvrdio da su Genealogije „pre svega, anti-nauke“. Genealogija ispod „zvaničkog“ značanja ortkriva ono buntovno i prokleto. Time se, smatra Fuko, zaustavlja *tiranija sveobuhvatnog govora*. Dakle, ni sam duh palanke nikad ne re-prezentuje na dovoljno dobar način sveobuhvatna, totalizujuća ili, čak, totalitarizujuća znanja. Dakle, i u samoj palanci su znanja nemonovno polemična, pa ako treba i prožeta pamfletizmom. Radomir Konstantinović je upravi na to

ukazao: ispod umirujućeg duha palanke besne borbe koje ništa neće moći da zaistavi. Njegova *Filosofija palanke* se od svog nastanka do danas osvedočila kao misao-vodila protiv onih tipova govora i ideologija koje bi htele da palanačku supstancijalnost promovišu u neprikosnovenog Subjekta. Ali to je kritika koja je za svoju polaznu tačku uzimala činjenicu da u samom duhu palanke može da se otkrije ono buntovno i prokleto, dakle, svojevrsnu agonističnost i dijaboličnost palanačkih aveti koje ideju sveobuhvatnosti, homogenizacije i totalizacije nužno potiskuju su sferu ideologije, ako ne i pamfletizma.

Poučen iskustvom *Filosofije palanke*, R. Konstantinović u tekstu *Njegovo gospodstvo uverenje* (objavljenom u Trećem programu, 1995. godine) možda na ponajbolji način definiše svoj filozofski postupak kad tvrdi da je ono umno zapravo sâmo *dvoumljenje*. Kao što duh palanke ne može (ma koliko da tome teži, ma koliko da to hoće) da se zatvori u nekakvu jednoumnost, u jedinstveni stil življenja, u bilo kakav stereotipni ili dogmatski okvir, upravo zato što u sebi sadrži stalni izazov, iskušenje i prokletstvo dvoumljenja, isto tako to ne može da učini ni sam um: u svojoj srži (ako takve ima) i on je dvoumljenje. Prokletstvo svih naših uverenja, bila ona zdravorazumska, palanačka, ideološka ili filozofska, svejedno, u tome je da ona „nisu moguća u nekom ovekovečenom ili obogotvorenom obliku: njima je uvek prirođena izvesna odrođenost od vlastitog srodništva i srodstva, takoreći: zabrana incesta. Tako da, s one strane fanatične privrženosti i etnocentričke zbrinutosti, svako uverenje je, uvek, u fatalnoj instanaci, izvestan palimpsest (drugi tekst) ili apokrif (tekst drugog)“ (v. odeljak *Govor iz raz-uverenja*). Konstantinović je na više mesta i na više načina izlagao ovu u biti dekonstruktivnu poziciju, u kojoj je um fatalno obeležen dvoumljem, a to znači da je lišen sušte, potpuno izvesne, celosne istovetnosti sa sobom (ili: identiteta).

Radomir Konstantinović je mislilac levog modernizma, a to nije nekakav „srećni“ modernizam. Tom modernizmu je, u njegovom najlepšem i najuverljivijem izdanju svojstveno dvoumljenje, nikad dovoljna uverljivost, dijaboličnost fatalnog kolebanja... Taj modernizam daje prednost boljem životu, a ne bilo kojoj vrsti opšteg ekvivalenta (korisnost, novac, politika, nacionalizam itd.). Ali, mi ne možemo da se ne dvoumimo po pitanju koje glasi: šta je, u stvari, bolji život? Zato je Konstantinovićev modernizam krivo-verni, hereto–dijabolički, ambivalentni, drhtavi modernizam „koji ispituje svaki svoj korak i koji, na osetljivim tačkama i rubovima svoje misli, iskoračuje u *drugo* ili, još bolje, u rasprskavajuće aporije *sasvim drugog*“ (*isto*).

Kada Konstantinović kaže da nijedna stvar nije ono što jeste i da nijedno stanje duha nije samo ono što, u jednom času, izgleda da jeste, onda to može da se tumači sa stanovišta jednog modernizma čija centralna kategorija je novo i uvek-novo koje često zna da se izrodi u novo-kao-uvek. Naravno, niko, pa ni Konstantinović ne isključuje pojam *novog*, ali on mu (spontano-dekonstruktivno!) pretpostavlja prokletstvo drugog i sasvim drugog. Zašto *prokletstvo*? Zato što nas radiklno otvaranje ka drugom nužno suočava sa „demonijačkim haosem". Ako bi se jedna stvar koja nije ono što jeste, u toj svojoj drugosti, ograničila samo na vlastitu inovaciju, time bi ona i dalje bila ta Stvar. Ali, ako nas tvrdnja da nijedna stvar nije ono što jeste ne otvara toliko ka novom koliko ka radikalno drugom (ili ka dekonstruktivno shvaćenoj drugosti), onda tu više nemamo apologiju bilo koje i bilo čime zagarantovane Stvari, već imamo, pre, nesigurno, neizvesno otvaranje ka jednom bez-danu Stvari. A možda i ka „demonijačkom haosu"! Jednoobrazni ili homogeni duh palanke u svom uzalidnom traganju za istovetnošću sa sobom, pre ili kasnije se suočava sa ovim demonijačkim, a možda i orgijastičkim haosom...

Susret sa demonskom drugošću u isti mah je i susret sa tragičnim. Duh palanke ne zna za tragično, jer u njenim, kao i svim drugim oblicima nad-individualne homogenizacije susreta sa demonskom drugošću nema, sem u slučaju sukoba, antagonizma i rata. Palanka se sa izazovom demonske drugosti bori putem sarkazma, podrugljivosti, klevetanja ili pamfletizma. Njen svet je svet lišen osećanja-za-bol, bez-osećajni svet, neosetljiv za stradanje i dramu življenja. Duh palanke nas sistematski lišava sposobnosti za dramu koja je moguća samo tamo gde se isto i različito izvrgavaju u protivurečnosti, antagonizme, trvenja i polemos. Ali, kaže Konstantinović, „palanačka stilizacija pomalo pritvorno, poravnava sve nabore, razlike i sukobe, popunjava svako odsustvo i unapred kompenzuje svako *bez* svodeći protivurečnosti i događaj smrti na jednostavni proces stilizovane homogenizacije" (*Govor iz raz-uverenja*).

Dakle, ta nesposobnost za dramu i tragično nije tek nekakvo slučajno, mestimično obeležja duha palanke, već je njegovo sušto obeležje. Zato sam u odeljku *Svet bez drame* tvrdio da je svet palanke, u stvari, ne-svet bez drame. Ako u tom svetu beznačajnosti i brbljanja nekakve drame ima ona može biti samo doboko lična (tu gde ličnog ima) i neizrecima. Jer, u tom ne-svetu drama nije negativitet, ne izaziva protivurečnost sa svetom, pošto uvek služi nekom potvrdnom nalogu palanke. Palanka je strukturirana kao stil u kojem mesta za rastrzanje i dramu, jednostavno, nema. „Stilizovano obezličenje i drama nikada ne idu zajedno. Duh palanke je duh sarkazma i izrugivanja svakom dramskom

zapletu. Podsmeh na račun otpadnika od norme ujedno je podsmeh dramatičnom ili, ne daj bože, tragičnom kao iskustvu skretanja sa, inače, dobro utabanog životnog puta“ (*Svet bez drame*). Ovim sarkazmom i izrugivanjem, svaki bol i svaka drma palanačkog sveta-ne-sveta biva poništen kao bol i drama, kao falsifikat i, zapravo, „obeštećen“ višim nalozima palanačkog nad-Ja.

Logocentrizam palanačke filozofije je mišljenje malih razmera, do zla boga skučene mentalnosti, mišljenje koje svet vidi iz Prokrustovog kreveca... Pa ipak, kritičko tumačenje palanačkog duha nije uzaludan ili manje vredan, da ne kažemo, čak, bezvredan posao. U osvovi taj posao predstavlja svojevrsnu prolegomenu za kritičko ili, ako hoćete, dekonstruktivno tumačenje razvijenih, civilizacijskih oblika logocentrizma i njegovih aporija. U mnogim svojim kasnije nastalim knjigama ja sam pouke iz *Genealogije palanke* shvatao kao važan putokaz, kao znak pokraj puta koji nam ne dopušta da se izgubimo u bespuću logocentričkih stranputica.

Nasilje

Nasilje (2004) jemotivisano, između ostalog, pokušajem da se razume ključno obeležje vremena u kojem smo živeli na kraju XX i početkom XXI veka. Ipak, taj motiv je morao da bude nedovoljan. Razumeti nasilje naprosto je – uzaludna stvar. Prva, sasvim kratka, i nedvosmislena rečenica te knjige glasi: *Nasilje je protiv-predmet mišljenja*. A to što mi nikad nećemo moći da u potpunosti razumemo smisao nasilja, dolazi otuda što nasilje zapravo i nema smisla. Štaviše, ono nije samo bez-smisao, nego je i protiv-smisao, a neki put, čak, i pokolj ili smrt-smisla. Nasilje ne bi imalo ni tautološki smisao *nasilja* kada ne bi bilo ukorenjeno u sasvim drugom kao *zadatoj* smrti. Ili bar u pretnji čija poslednja konsekvenca je smrt.

Ali, nasilje dakle nije sudbina, ono je izbor, koji se zadaje ili trpi. U sudnjoj instanci ono je zadata smrt. Za njega se, dakle, može reći da je smrtonosno, a to znači i polemocentričko. Pa ipak, život nije *samo* nasilje. Nasuprot različitim oblicima zadate smrti stoji um koji nam kaže da je moguće i nešto drugo od zadavanja smrti, nešto što čak može da pacifikuje ili neutralizuje nasilje. Zato Erik Veil, u *Logique de la philosophie*, s pravom tvrdi: „Umnost je jedna čovekova mogućnost. Mogućnost, to znači da čovek nešto može, i čovek zacelo može da bude uman, ili bar, može hteti da to bude. Ali, to je samo jedna mogućnost, to nije nužnost, i to je mogućnost jednog bića koje poseduje bar još jednu mogućnost. Mi znamo da je ta druga mogućnost – nasilje.“Umnost je, dakle, samo i samo jedna mogućnost; ona nije nužnost jer postoji i njena granica, ono nedosežno, nepojmljivo, a to je polemocentričko nasilje.

Nasilje je protivljenje smislu koje se ne postavlja kao nekakvo indiferentno-nasuprot smislu, već cilja na destrukciju, pustošenje, bol smisla. Pa ako, strogo uzev, misliti nasilje (kao protiv-predmet mišljenja) nije moguće, onda je moguće samo još misliti *razloge* zašto je nasilje druga strana, naličje i nedodirljiva granica mišljenja. Ali, naravno, kada je količina nasilja prevelika, kao što je to bio slučaj u godinama iza nas, onda u tim uslovima nema onog filozofskog mira koji bi bio dovoljno umirujući da bi mogao da izađe na kraj sa užasom razobručene doxe. Nasilje je raspojasana doxa koja više nimalo ne trpi um. Pred ovim protiv-

predmetom umnosti, sam um postaje bespredmetan. Takoreći: nemoguć. Pa ipak, postoji odgovornost pred nemogućim, kaže nam Derida. Ta (dekonstruktivna) vrsta odgovornosti je i mene pokrenula da napišem ovu knjigu o nasilju... Da pokušam da vratim dostojanstvo umu.

Ali, kako pisati o nasilju ako znamo da um nema smisla za nasilje kao što i nasilje nema smisla za um? Ipak, tu je uočljiva jedna disimetrija. Um je u stanju da problematizuje nasilje-bez-smisla, ali za nasilje, međutim, um nema smisla čak ni kao problem. Pa, iako može da problematizuje nasilje-bez-smisla um ipak ne može da izađe na kraj sa nasiljem, naprosto zato što nema konačnan odgovara na pitanje: *kako zaustaviti nasilje?* Ili: kako ukinuti nasilje, a da to ne bude putem nasilja? Nije li samo ukidanje, negacija, dijalektika nešto što u sebi nosi permanentni zov nasilja?! Dijalektika *je* nasilje.

U kojoj meri je značajna tema *nasilja protiv nasilja*, to najpre postaje vidljivo onda kad se *nasilje protiv nasilje*problematizuje u svom posebnom obliku, kao zagonetka *rata protiv rata*. Nema sumnje da je danas u globalizovanom svetu *rat protiv rata* postao, takoreći, sveto nasilje koje, zahvaljujući svojoj svetosti, postaje konačno rešena enigma *nasilja protiv nasilja*. Konačno nađena umirujuća dijalektička sinteza. Ili, još bolje, definitivno nađen kraj istorije. Problem je u tome što je i taj (globalni) rat protiv rata jedan meta-diskurs koji ne može da sebi osigra nikakvo supstancijalno, onto-teološko opravdanje.

Generelno uzev, samo nasilje nema niti može da ima onto-teološku ukrenjenost. Ako je moguće govoriti o nekakvoj ukrenjenosti nasilja onda su za to relevantne dve „kategorije“: sloboda i smrt. Te dve „kategorije“ su povezane, iako to, na prvi pogled, ne izgleda tako. Evo kako sam u odeljku *Prokletstvo slobode* objasnio tu povezanost: „Čovek je natkauzalnost ili, ako hoćete, prekid, raskid sa kauzalnošću. On se uvek vraća nekom uzročno-posledičnom nizu, da bi ga intervencijom promenio, da bi u njemu inicirao nove nizove… Na kraju, on sam biva obuhvaćen poslednjim, sudnjim kauzalitetom koji je kauzalitet njemu neshvatljive, a ipak nužne *smrti*.“ Nasilje je, dakle, dijalektička i dijabolička sloboda za zadavanje onog sudnjeg kauzeliteta koji je kauzalitet smrti. Ono je sloboda koja samu slobodu vraća sudnjem determinizmu, tj. sudbini. Smrt od jedne egzistencije čini sudbinu, tvrdio je s pravom jedan Filozof. Ako nije izvršenje čina-zadavanja-smrti, nasilje je onda „samo“ pretnja, strah, teror.

Iz svega toga sledi da je nasilje protiv nasilja ili rat protiv rata u krajnjoj liniji ipak samo potvrda dijaboličke slobode. Pa ako se dijabolička sloboda potrže u ima „autentične“ slobode (u ime ljudskih prava itd.) onda, svejedno, ona neće u

sebi moći da izbriše aspekt dijaboličnosti. Onda postaje umesno pitanje: da li među *iskonske obdarenosti ljudske vrste* (izraz je Kantov) može da se ubroji i obdarednost za dijaboličko, za nasilje i rat?

Politika je pokušaj rešenja enigme nasilja među ljudima. Ona je ili (1) grupisanje u skladu sa deobom prijatelj-neprijatelj ili (2) grupisanje koje ustanovljuje zakone neutralne u odnosu na deobu prijatelj neprijatelj. Za ovu prvu definiciju može se reći da je tradicionalna ili klasična i da je nju, ponajbolje, analizirao Karl Šmit. Druga definicija pripada liberalnoj tradiciji. Ja sam u *Nasilju* ispitivao te dve definicije i njihove moguće istorijske interakcije.

Pojam političkog je oduvek bio u krizi, pa je to i danas. Politika nema čvrsti semantički identitet usidren u nekom polu opozicije nasilje/nenasilje. Ta „kolebljivost" prožima i samu opoziciju između neutralnog (zakona) i pristrasnog (odluke). Zaustaviti nasilje često znači probuditi ga. Najupečatljiviji paradoks je onaj koji proizlazi iz ideje nasilja-protiv-nasilja, što u krajnjoj instanci znači rata-protiv-rata. Rat koji navodno nije rat, jer je uperen protiv rata, ipak je još uvek rat, dakle, nasilje. Često i „vrhunsko"! Danas smo, uostalom, svedoci *činjenjice* da ovaj ambiviolentni „pacifizam" teži da se u globalnim razmerama izvrgne u nasilje bez granca?! Istrebiti rat putem rata nije moguće isto tako kao što nije moguće pojesti poslednjeg kanibala. Naravno, koncept *rata protiv rat* nije pacifistički, već polemocentrički koncept. Njegovo finačno-eshatološko značenje ima smisao *poslednjeg svetskog rata*. Na jednom zgarištu koje ne mogu ni najcrnji futuristički filmovi primereno da ocrtaju.

Politika koja je rat nastavljen drugim, skrivenim sredstvima ili koja pokušava da zaustavi rat nečim što eufemistički simulira dešavanja koja ne želi da nazove rat, a u osnovi to jeste, dakle ta politika je zapravo polemocentrička politika geostrateške nadmoći. Mi tu politiku već odavno imamo, samo je potrebno da nas ona dogura do Kraja. Ona svakako pripada Šmitovom shvatanju političkog, samo što se, danas, skriva iza navodnih liberalno-demokratiskih motiva. U odeljku *Politika kao polemos* napisao sam, verujem s pravom, da se svako polemocentričko shvatanja politike pre ili kasnije okončava katastrofičnim porazom. U osnovi polemocentrizam je – to se pre ili kasnije pokazuje – odsecanje grane na kojoj se sedi. U svakom polemocentričkom konceptu *političnosti* upisana je strategija političke propasti. „U njemu politika postaje bezdano propadanje ili razvejavanje u (pred-političkom) bezobličju. I nije li to, onda, koncept slepe, nesvesne, srljajućepropasti koja ništa ne zna o svom pravom razlogu? Dobar primer za to su donedavna, zakasnelo-moderna događanja Duha-Naroda na etnički užarenom

Balkanu.“ Ali, danas smo svedoci činjenice da je polemocentrizam postao globalna pojava sa razarajućim, kontraindikativnim dejstvima. Umesto da rat protiv rata bilo šta pacifikuje u svetu, on sada sve više budi nove oblike pobune, rata, nasilja i terorizma. On nas vraća Šmitovom antropo-darvinizmu.

Po Šmitu su rat i politika shvaćeni kao diferencijacija između prijatelja i neprijatelja koja je izvorno primerena bivstvovanju, i zapravo, onto-teologiji. Bivstvovanje je rastrzanje koje ničim ne može da se definitivno pacifikuje. Ključnu ulogu u ovom rastrzanju ima diskriminacija, neprijateljstvo, borba, rat. Rastrzanje podrazumeva bivstvovanju primerenu negaciju nekog bivstvujućeg. Ali, ukoliko je rastrzanje bivstvovanju primereno, ono ipak mora negde da se zaustavi. Po Šmitu, to rstrzanje može da se zaustavi samo unutar strogo shvaćenog političkog jedinstva, a to, u krajnjoj liniji, znači unutar apsolutne/totalne države. Međutim, problem je u tome što država nikad nije ni apsolutna, ni totalna; ona, naprosto, nije ontološka kategorija, Stvar, jer, naprosto, ne pripada onto-teološkoj ravni. Ukratko: nema Bogom, supstancom ili biologijom garantovanog političkog jedinstva ljudi. Za svako takvo jedinstvo se pre ili kasnije ustanovljuje da je sklono rastrzanju. A rastrzanje je splet negacija koje kulminiraju u neprijateljstvu i ratu. Zato je Šmit mogao da tvrdi: „Rat sledi iz neprijateljstva jer je neprijateljstvo bivstvovanju primereno negiranje nekog drugog bivstvovanja.“ Jedno bivstvujuće pije krv drugogm bivstvujućem. Ali, zašto bi uopšte bilo koje negiranje drugog bilo *bivstvovanju primereno*? I kom *bivstvovanju*? Zašto ovom, a ne onom? Šmit, naravno, na to pitanje ne daje niti može da da jasan odgovor.

U tekstu čiji nazov je *Polemos (ili o đavoljem nihilizmu)* ja sam pokušao da rastrzanje koje donosi nasilje posmatram kao nešto što je primereno *logosu*. Ali, kako je rastrzanje primereno logosu? – kao haos koji mora da se sredi! Rastrzanja svuda ima, ali logos traži da ono iščezne. „Šta je *protivurečnost*? Sukob dveju reči koje se uzajamno poništavaju, do istrebljenja? Tamo gde postoje protivurečnosti tu je, odmah, po starim, kako pisanim tako i nepisanim zakonima *Logosa*, dat i imperativ njihovog iščezavanja: konkretni, napeti, često pomamni nihilizam. Nije li protivurečnost, u sudnjoj i jedino zanimljivoj instanci, bitka nekih ljudi *na život i smrt, polemos*? Protivurečnost, negacija, sukob, raskol, antagonizam, borba: to su reči čiji cilj je da *eufemistički* apsorbuju nasilje u diskursu, da ublaže razorne efekte uzajamnog ljudskog poništavanja, da pripitome i sublimišu *genocidnu* bitku na život i smrt koja prožima sve, dakle i one najbenignije ljudske odnose. Postoji jedan dijabolički nihilizam koji obeležava sudbinski udes ne samo svakog čina, nego, što je još mnogo više i mnogo gore, svake reči.“

Polazna tačka logosa, dakle, glasi: haos, rastrzanje i protivurečnosti moraju pošto-poto da se ukine. Ali, šta ako je život „suštinski“ sazdan od haotičnih procesa, rastrzanja i protivurečja? U tom je slučaju ovaj logocentrički zahtev sušto protivljenje životu i, dakle, njegov fatalni *nihilizam*. Nihilizam bi se, dakle, sastojao u preteranom, savršenom, bespogovornom redu. Ili: uređenost jedne potpune neprotivurečnosti, ne-haosa, ne-rastrzanja. Ali, ni takav, logocentrizam nije drugo do nihilizam koji, ipak, ne uspeva da realizuje do kraja čak ni svoju nihilističku svrhu. Drugim rečima, njemu haos, rastrzanje, protivurečnosti i, na kraju krajeva, sam život uvek nekako izmiču, ostaju nedosežni, stižu iza leđa. U svojim različitim likovima logocentrizam *nikada* ne uspeva da izađe na kraj sa rastrzanjem. Jer, rastrzanju nema kraja! Mada, ipak, logocentrizam ne bi bio ono što jeste, tj. centrizam kada ne bi stalno iznova pokušavao ovo što je nemoguće: da definitivno razreši rastrzanje. Ali ti pokušaji mogu da se nazovu i viškom nasilja. U stvari, logosno usredištenje je uzaludan pokušaj da se izađe na kraj sa viškom nasilja. Ono što se u haosu i rastrzanju javlja kao višak nasilja, to dolazi upravo od logocentričkog inperativa po kome protivurečnosti sadržane u svakom neredu, nejedinstvu, svakom haosu i rastrzanju, moraju da se ukinu, razreše, poravnaju, izglade... Ali, rastrzanje je, u isti mah, kompleks životnih razlika pa se njegova redukcija uvek pokazuje i kao sužavanje života, svođenje životnih razlika na „monolitizam“.

Eto zašto sam ja u *Polemosu (ili o đavoljem nihilizmu)* mogao da napišem: „Jedno od najvažnijih otkrića savremenog nomadskog pluralizma drži se uverenja da mnoge, ako ne i sve, protivurečnosti, suprotnosti, sukobi, antagonizmi i slične polemofilije predstavljaju, u suštini, samo *razlike*. Razlika komanduje polemosom, a ne obrnuto.“ To u isti mah znači da razlike komanduju protivurečnostima, haosom, rastrzanjem! Pa onda i viškom nasilja. Međutim, logocentrička racionalnost koja sintezom ili neposrednim gestom ukida protivurečnosti oduvek je težila da izbrše razliku između razlike i protivurečja, odnosno da sa ukidanjem protivurečja u isti mah ukine i razliku. Time su se, naravno, i sva heterogena kretanja rastvarala u Jednom koje vrši nasilje u samome sebi i nad drugim. Bezrezervna težnja sveta za poistovećenjem sa vlastitim identitetom je idealizam nasilja. Zato dekonstrukcija nije odelotvorenje, već razdelotvorenje identiteta. Ipak, taj posao nije nimalo jednostavan. U čitavom svom opusu ja i nisam nikad poverovao da je filozofski (neki bi rekli *post-filozofski*) posao kojim se bavim obeležen jednostavnošću. Jednostavnost je, za moj ukus, uvek bila suviše kruta, stereotipna ili previše nasilna.

Razlozi za dekonstrukciju

Kakvi god da možemo da navedemo razloge za dekonstrukciju, oni ne prethode samoj dekonstrukciji, već proizlaze iz nje. Ali zato se dekonstrukcija protivi i onom radikalizmu koji veruje da je ona bezrazložna, da je mišljenje upereno protiv razloga. Naprosto, u njoj nije na delu destrukcija razloga ili haos neartikulisanog... Dekonstrukcija poštuje staro metafizičko načelo dovoljnog razloga, kao što poštuje i samu metafiziku i logocentrizam. U čemu je onda problem sa razlozima i dekonstrukcijom? Problem je u tome što „dekonstrukcija smatra da nikada i nigde ne postoje dovoljno dobri ili dovoljno dovoljni razlozi za bilo koju Stvar. Tako da onda ta Stvar kao takva (sa velikim S) nije ni moguća, pa makar to bila i Stvar same dekonstrukcije. Iz toga, zatim, sledi da je dekonstrukcija *moguća* tek ako je, prethodno, *nemoguća*, ako je nemoguća kao Stvar, kao sistem, metoda, 'izam' ili totalizacija**“** (v. *Predgovor*). Drugim rečima, istinsko mišljenje razlike je moguće, ima razloga da bude moguće, samo ako nema nikakvog prethodnog razloga da bude ono što („u suštini“) već jeste. Iz toga slede dve stvari. Najpre, razlog za dekonstrukciju nije konstativ, već performativ. Ono istinsko u mišljenju razlike dolazi tek posle... I zatim: kakav god razlog za dekonstrukciju da navedemo, on neće biti dovoljan. Njegova istina nikad nije definitivna. On može da bude dovoljansamo za „opis“ jedne nedovoljnosti. I to je možda ključni paradoks dekonstrukcije, pa onda i knjige *Razlozi za dekonstrukciju*.

Ja sam u jednom trenutku pomislio da moram da napišem jednu, kakvu-takvu knjigu o dekonstrukciji: Deridinoj i svojoj. To je bio osećaj. Već na prvoj artikulaciji tog osećaja shvatio sam da mene, u stvari, ne zanima goli opis Deridine dekonstrukcije, jer bi se time stvario privid da ono konstativno ima primat nad performativnim. A pravo govoreći, Deridina dekonstrukcija se i ne može opisati! Pa šta se s njom onda uopšte i može učiniti? Derida je negde napisao da nije moguće dekonstruisati dekonstrukciju. Šta to znači? Ako uopšte nešto *znači*? U tome i jeste vic! To ništa ne *znači*. Deridina dekonstrukcija je performativ kojem možemo da pristupimo samo pomoću jednog drugog performativa. A taj drugi

performativ je sazdan kao performativnost same drugosti. Derida nije gospodar drugosti. Uostalom, neko takav (recimo: veliki Drugi), naprosto, ni ne postoji. Drugost je uvek druga. Prema tome, ni moj pristup Deridinoj dekonstrukciji ne može da ne bude drugi. Ili, a to se svodi na isto: apsurdno bi bilo reći da je on *isti*. Ta istovetnost bi bila pritvorna, jer bi voljno ili nevoljno izmicala sebi. Zato, pravo govoreći, meni nije padalo na pamet da napravim akademski rad o (Deridinoj) dekonstrukciji. Da sam kakav god akademski rad napravio, on ne bi bio „dobar"; ne bi bio dovoljno dobar; uvek bi bio u izvesnoj (nesamerljivoj) meri nedovoljno dobar. Dekonstrukcija ne zna za dobro *kao takvo;* ona nije platonizam ni za narod ni za vlastite adepte...

Prvi tekst u knjizi ima naziv: *Derida bez Deride*. On je napisan ubrzo pošto je stigla uvek neugodna, mada očekivana vest da je Derida umro. Drugi tekst ima naziv: *Derida posle Deride*. Možda bi i čitava knjiga, *Razlozi za dekonstrukciju*, mogla da se nazove *Derida posle Deride*. Tu imamo dva pitanja: (1) šta je ostalo posle Deride? i (2) šta je nama (ili: za nas) ostalo (od dekonstrukcije) posle Deride? Neko to može da shvati kao pitanje o nasleđu, a neko kao pitanje o nadživljavanju. Šta je uopšte nadživelo Deridu? Može li se reći da je dekonstrukcija nadživela Deridu? Naravno, postoje istorijske analogije. Recimo, po mnogima platonizam je nadživeo Platona. To ituitivno, može da se prihvati. Ali, teškoće nastaju onda kada bismo se upitali: u kom smislu je platonizam nadživeo Platona? Slično je i sa Deridom.

Srž problema je u reči *nadživeti*. U poslednjem intervjuu za *Monde*, čiji naziv je bio: *Ja sam u ratu protiv samoga sebe* (12. 10. 2004), odgovarajući na pitanje šta u njegovom "slučaju" ostaje/nadživljava, Derida pribegava naizgled krajnje protivurečnim hipotezama: "ja istovremeno imam, molim vas da mi to verujete, *dvostruki osećaj* da, s jedne strane, ljudi još nisu, govoriću s osmehom i bez stida, počeli da me čitaju, da će iako, zacelo, ima puno dobrih čitalaca (nekoliko desetina u svetu, možda), u osnovi, tek kasnije biti šanse da se to dogodi; no isto tako, s druge strane, petnaest ili mesec dana posle moje smrti, verujem, *neće više ostati ništa*. S izuzetkom onoga što se čuva u zakonom utvrđenim depoima biblioteka. Kunem vam se, iskreno, da istovremeno verujem u te dve hipoteze." Neki su na to reagovali: aha, eto, priznao je... Drugi su pisca branili: pa jedno Ja na samrti ima pravo da više nego iko bude sklono sumnji... Ipak, ono što je Derida u *Ja sam u ratu protiv samoga sebe* učinio predstavlja pokušaj da se u ličnom registru razume aporematska struktura nadživljavanja. Sve što nadživljava u isti mah je i sve to što jeste i jedno poražavajuće ništa. To važi za svekoliko

nadživljavanje, pa dakle, važi za svakog, i sve, a ne samo za Deridu. Za svakog, to znači i za Platonovo ime, pa onda i za ime koje u svoje ima sada ispisuje ove reči...

Nije li, možda, nadživljavanje paradoksalna mešavina života i smrti. Ja sam tu mešavinu u *Razlozima za dekonstrukciju* nazvao *zaboravom smrti.* To je, bez sumnje, najprimitivniji oblik *pripitomljavanja* smrti. Ali, smrt se u sudnjoj instanci ne da pripitomiti. Nije li potrebna neka moćnija strast da bi se smrt savladala?! Može li ta strast da bude nešto drugo do sam duh, utvara, avet ili sablast? Trag koji ostavljam za sobom, označava i moju smrt (koja će doći ili je već došla, kaže Derida), kao i sablasnu egzistenciju ličnog imena (bar), oko kojeg se, ubuduće, sabiru i oduzimaju svi ti tragovi. Problem je u tom *sabiru-i-oduzimaju*. Možda je sve to što posle mene može da se sabere već oduzeto, i to nepovratno, ireverzibilno? Ali, umesto upada baz daha u opoziciju život/smrt, Derida nam predlaže da nadživljavanje mislimo kao ono prvo, izvorno: »život *je* nadživljavanje« (v. *Ja sam u ratu*...). Dakle, prvo imamo nadživljavanje, pa tek onda život. Jer, život nije život, on prestaje onog trenutka kada nije nadživljavanje, dakle, bar neka vrsta zaborava, negacije, destrukcije ili usmrćivanja smrti. Nadživeti uvek-moguću-smrt nije samo privilegovano nego i fatalno obležje *Dasein*-a.

Sada sam, izgleda, sigao do same srži dekonstrukcije. Ali, ne zato što postavljam pitanje *šta je život*, šta je *nadživljavanje*, već zato što postavljam pitanje: šta ja ili šta filozof, uopšte, može reći na pitanje: *šta je nešto?* Postavljajući pitanje *šta je nadživljavanje*, ja, u stvari, postavljam pitanje o poreklu i granici samog pitanja: *šta je...?* A to shvatanje je i sam Derida izložio u jednom razgovoru: "Ako bih hteo da dam jedan ekonomski, eliptičan opis dekonstrukcije, ja bih, onda, rekao da je to misao porekla i granice samog pitanja 'šta je...?', tog pitanja koje dominira nad čitavom istorijom filozofije." (v. J. Derrida: *Qu'est-ce que la déconstruction?*, Le monde, 12. 10. 2004). Pitanje o poreklu pitanja "šta je...?" cilja na sam razlog za postaljanje tog pitanja. Ali, razlog nikad nije jedan i samome sebi identičan. Postoje jezički, tradicionalni, rutinski, zdravorazumski, dovoljni, pa čak i filozofski razlozi... Ali budući da oni nikada ne dovršavaju upitnost, jer ne znaju za definitivnu razložnost razloga, onda nam poreklo (bilo kog) pitanja o tome "šta je...?" nužno ukazuje na granicu same upitnosti. Pa ako je ta upitnost, koja polazi od pitanja "šta je...?", bar u filozofiji, nužno logocentrička, ako teži stabilnom, učvršćemom, definitivnom definisanju toga „šta je...“, tog jeste, suštine ili bića, onda za dekonstrukciju, bar, tu nema nikakvih iluzija: ova definitivnost definisanog, ova suština onoga što jeste, i najzad, ovo pitanje o tome „šta jeste...?“,

jednostavno, ima svoju *granicu*. Otuda je i sama dekonstrukcija mišljenje ove granice, pa i razgradnja granice svuda gde je ona suviše čvrsto postavljena, gde je okorela, stereotipizovana, dogmatizovana...

Sve to, naravno, ne znači da metafizičko pitanje „šta je...?“ može da s, jednostavno, smesti u *Recycle Bin*, da bi funkcionisala samo nekakva upitnost s one strane samog pitanja „šta je...?“ Ne, to što pitanje „šta je...?“ dominira nad čitavom istorijom filozofije, to nije slučajna stvar! Ono će i dalje, u post-dekonstruktivnom (!) razdoblju da dominira. Ali, dekonstrukcija nas je „naučila“ da svako „šta je...?“ mislimo u kontekstu njegove bliske ili daleke granice. Pa najzad, i da svekoliku filozofsku upitnost mislimo kroz mogućnost prekoračenja, transgresije i subverzije koja nam, u onome što jeste, suštni i definisanom, „dolazi“ od onog drugog ili sasvim drugog. Ili, što se svodi na isto, od onog što nadživljava.

Naravno, po ko zna koji put treba reći da nadživljavanje, u dekonstruktivnom smislu, nije destrukcija ničega. U odeljku *Neuspeh logocentrizma* navodim jednog uglednog filozofa koji se, svojevremeno, „proslavio“ izjavom: “Optužbom podignutom protiv tzv. ‘logocentrizma’ ustaje se, zapravo, protiv samog bića filozofije, nastoji se da se razori sam temelj na kojem ona počiva i bez kojeg nije mogućna.” Insistiranjem na pitanju o poreklu i granicici pitanja „šta je nešto“ dekonstrukcija ne podiže nikakvu optužbu, niti teži da bilo šta razori. Ipak, ovaj lakomisleni „filozof“ je poverovao da postoji nekakav temelj na kojem počiva i bez kojeg nije moguća filozofija. Samo, gde se onda krije, u kojoj mišijoj rupi, i najzad, ko je našao taj temelj, njegov kamen mudrosti? Posle sveg filozofskog iskustva koje imamo, znamo da je u traganju za utemeljenjem postojana samo – uzaludnost! Filozofija nije kuća, građevina, hram ili crkva i zato ona, jednostavno, nema nikakav temelj. Filozofsko pitanje: „šta je...?“, sa dekonstruktivne tačke gledišta, nije lutanje za onim „utemeljujućim“, već je, pre, raz-uveravanje njigovih iluzija i predrasuda. A to opet ne rezultira nikakvom destrukcijom logocentrizma ili temelja same filozofije, jer nije moguće uništiti, destruirati ono čega, u Stvari, ni – nema. Zato još jednom valja reći: dekonstrukcija nije destrukcija.

A opet neobično je to da jedan drugi, još ugledniji logocentrički tempirani filozofi (Manfred Frank) dekonstrukciju, i posebno onu Deridinu, shvata kao „obrušavanje na logocentrizam“, „totalnu sumnju u um“ i kao „rušenje do temelja“... U filozofiji je oduvek vladalo pravilo: ako ne znaš ništa o nekom filozofskom stanovištu, onda je umesno, korektno i najpametnije, jednostavno, o njemu – ćutati. Ali, kad je reč o dekonstrukciji, to pravilo, izgleda, ne važi. Zašto je

to tako? Kao da postoji jedna logocentrička strast koja je spremna da okleveta svaku sumnju u svoju neporecivo-dobru nameru, bez obzira što – kao što je poznato – dobre namere mogu da budu i put u pakao. Dekonstrukcija je na prvom mestu kritičko dešifrovanje te kontrasvrhovite, kontraindikativne usmerenosti logocentrizma ili, ako hoćete, njegovog puta u pakao, bez obzira na veoma dobre, lepe, poštene, čestite i pravedne namere... To može da se iskaže i drugačije. Dekonstrukcija u svemu što je mišljenje u stanju da identifikuje, dovede u red i ozakoni, otkriva ono neistovetno, ne-red, iznimku, kontraindikaciju ili agoniju same zakonitosti. Jednostavno ona, dekonstrukcija, nam kaže da nema Istog bez ostatka. A ono što ostaje, naprosto, izmiče svakoj identifikaciji, ne može da se u strogim granicama semantike misli čak ni kao *razlika*! To može da deluje paradoksalno, ako ne i apsurdno. Najzad, kako je onda moguće da se dekonstrukcija nazove mišljenjem razlike, što, naravno, mnogi čine?

Derida nam je ponudio zanimljivo rešenje za tu zagonetku. Naime, sve razlike koje se pojavljuju u bilo kojim prostornim i vremenskim koordinatama, predmetnim ili misaonim ravnima imaju *poreklo* i *granicu* u onom što je „otac" dekonstrukcije nazvao *rAzlika* (ili: *différance*). U dekonstruktivnom mišljenju svaka razlika nosi u sebi manje ili više vidan *trag* rAzlike. Naravno, i stara metafizika je mislila razliku, ali njeno mišljenje razlike je uvek bilo centripetalno vezano uz loguku identiteta ili, naprosto, logiku. Mišljenje počev od traga rAzlike mogli bismo (uz izvesne rezerve) nazvati centrifugalnim mišljenjem. Ali kako da se uopšte shvati rAzlika? Pokušaj razumevanja rAzlike bio bi, naravno, pogrešan kada bi polazio od pitanja – šta je rAzlika? – ukoliko su u tom „šta je..." ključna očekivanja centripetalna i identitarna. Derida je smislio reč *rAzlika* (*différance*) da bi nas strateški otvorio za jedno u post-filozofskom smislu radikalno mišljenje razlike.

Moram da priznam da sam ja, u svom prvom susretu sa ovim i drugim neologizmima Deridine dekonstrukcije, bio prilično skeptičan. Najpre zato što sam verovao da mišljenje razlike može da se „opravda" i bez upotrebe neologizama. Pa ako je to tačno, to još ne osporava drugu mogućnost, koju je izabrao Derida, i koja se ogledala u *smišljanju* neobičnih (= dekonstruktivnih) neologizama. Takva smišljanja su svojom označiteljskom inovacijom ukazivala na činjenicu da je u najrazličitijim metafizičkim ravnima na delu operacija rasčinjavanja i razdelotvorenja centripetalnih naloga logike-Istog. Ipak, kritikovati u Srbiji, centripetalnu (= palanačka) logiku poistovećenja ili homogenizacije počev od deridijanskih neologizama ličilo bi na čorbu napravljenu od „baba i žaba"...

Kako da objasnimo ovu razliku između Derdinog shvatanje mišljenja razlike i onog koje se vezuje uz kritiku homogenizujućeg duha palanke? Ključ za razumevanje te razlike leži u sledećem: mišljenje razlike (u množini) ne isključuje nego upravo uključuje i razliku između razlike i identiteta, a time, onda, i razliku između različitih identiteta. „Tek zato što je moguća rAzlika između razlike i identiteta moguć je i sam – identitet“; to sam napisao u odeljku *Dekonstrukcija i rAzlika*, i zatim konstatovao da razlika u strateškom smislu (dakle, kao rAzlika) prethodi svakom identitetu i njegovoj *navodnoj samoprisutnosti*, unoseću u nju (samoprisutnost) nekoincidenciju, razmak, nedosežnost i ne-red. Ukratko: haos. To isto, naravno, važi i za navodnu samoprisutnost duha palanke!

Ukoliko rečeno prvenstvo razlike (odnosno: sama rAzlika) nije tek pasivna uslovnost sveta u kojem živimo, već i aktivna, dekonstruktivna intervencija u njemu, onda to važi za svako pripisivanje, upisivnje smisla, značenja, traga i generalno uzev za svaki tekst, tako da Derida s pravom kaže da „opšti tekst nema margine, bar ne u postojanom smislu; on prolazi, na infrastrukturan način, kroz sve što metafizika zove ’realnošću’ (povesnom, ekonomskom, političkom, seksualnom itd., u čvrstom značenju te reči), ukoliko je ova konstruisana kroz diferencijalne i konfliktne odnose sila, tragova, dakle, bez ikakvog centra prisustva ili gospodarenja“ (Žak Derida: *Imati uvo za filozofiju /*razgovor sa Liset Finas/). Ovaj opšti tekst o kojem Derida ovde govori još uvek ne uvodi razliku između dekonstruktivne uslovnosti i dekonstruktivne intervencije ili između onoga što metafizika zove *objektivnim* i *subjektivnim*, *determinacijom* i *voljom*, *nužnošću* i *slobodom* itd.

U tekstu *Pravda između ludila i uma*, koji je prvobitno bio pogovor za Deridinu knjigu *Sila zakona (Mistični temelj autoriteta)* /Svetovi, Novi Sad, 1995. Godine/, ja sam, inspirisan Deridinim analizama, metafizički problem (uzaludne) samoprisutnosti pokušao da analiziram počev od njegove opozicije sa pojmom pravde. Budući da je pravda ono što remeti, razgrađuje i desedimentira svaku suviše fiksiranu, očvrslu, oveštalu pravnu, političku ili običajnu zatvorenost u sebe i za drugo – a to je opšte obeležje samoprisutnosti – onda iz toga sledi da ona, u odlučujućoj instanci, nosi u sebi sklonost za *dekonstruktivnu intervenciju*. Jednostavnije rečeno: pravda je dekonstrukcija. Međutim, Derida ide i dalje od toga, pa tvrdi: „Dekonstrukcija je pravda“! Ta izjava samo na prvi pogled deluje bombastično, ali kada se uzme u obzir i činjenica da je pravda obeležena sklonošću za dekonstruktivnom intervencijom, onda postaje malo manje čudna tvrdnja da je dekonstrukcija, u stvari, pravda. Dekonstrukcija je poetska ili luda pravda, jer ona

je opčinjena poetikom i ludilom fiktivnog, drugog, pravde koje nema, nikad dovoljno, a to, zapravo, znači koje nikad nema. I dekonstrukcija i pravda su to čega nema, ali, opet, bez čega se ne bi moglo živeti. Ona iskoračuje iz zakona, prvnog, običajnog, institucionalnog poretka, ali mu se kao nalog, zahtev, norma uvek vraća, tražeći ono što je u ljudskoj, individualnoj ili zajedničkoj egzistenciji nedosežno, a ipak fatalno, nužno. Paradoksalnost je sušto obeležje dekonstrukcije/pravde.

O Demokratiji koja će doći

Posle Petog oktobra nastupilo je u Srbiji vreme očekivane neizvesnosti: znalo se šta je nepodnošljivo i šta nećemo, ali se nije znalo, niti se moglo znati šta hoćemo i šta možemo. Ubrzo se pokazalo da je ono što hoćemo, što priželjkujemo i čemu se nadamo, ostaje samo na lepim rečima, prilično daleko od naših mogućnosti i moći. Papirna demokratija... Osujećenje se još jednom osvedočilo kao naša ključna praktična moć ili, bolje, nemoć. Zato su tektovi koje sam okupio u *Demokratiji koja će doći* (Svetovi, 2006) obeleženi ne samo filozofskim nego i prljavo-praktičnim motivima. Pokušao sam, dakle, da u ovoj knjizi dam kako filozofske odgovore na životna pitanja, tako i životne odgovore na filozofska pitanja. Ali, pokazalo se da naš ključni životni i filozofski problem nije teško pogoditi, jer to je bio i ostao problem artikulisanja *slobode*, kao i njenog egzistencijalnog i institucijonalnog uspostavljanja. Taj problem nije jednostavan zato što se nigde i nikad ne svodi na prostu konstataciju koja glasu: slobode ima ili je nema.

U modernom dobu je najčešće prisutan jedan mešoviti model slobode-u-neslobodi ili neslobode-u-slobodi. U Srbiji poslednja dva veka drastičan je slučaj istovremenogosvajanja i gubljenja slobode. Recimo: osvajanje (ili otimanje) od drugih, a gubitak od svojih. Ipak, u tekstu koji sam stavio na početak *Demokratije koja će doći* i čiji naziv je *Dva veka uzurpacije slobode* zastupao sam stanovište da je u pomenutom razdoblju najvažniji oblik gubitka (jednom od drugih zadobijene) slobode u Srbiji vezan uz pojam *uzurpacije*. Nije reč da slobode u apsolutnom smislu nema, da ona nije bila društveno prihvaćeni projekt, da nije, čak, zakonom posvedočena, već je reč o tome da je ta i takva sloboda po pravilu bila uzurpirana, oteta, izigrana, izmanipulisana, pretvorena u privid.

Ako je sloboda društvena potreba i cilj, onda je njena uzurpacija kontrasvrhovito ili, čak, kontraindikativno kretanje slobode u društvu. Danas u Srbiji imamo jedno takvo kretanje, za koje u isti mah može da se kaže da je

kretanje slobode-u-neslobodi i neslobode-u-slobodi. Pa ipak, to nije samo naš specijalitet. U svremenom svetu, generalno uzev, oslobađajuće kretanje na raznim mestima zapada u kontrasvrhvitost. Sloboda se ne zadobija već uzurpira. Zadobija se u ratu i gubi u miru. Posle sloma desnog i levog totalitarizma u svetu je izgledalo da je nastupio veliki entuzijazam, ako ne i očaranost nastupajućim „slobosnim svetom“. Ipak, brzo su nastupila i razno-razna razočaranja. Danas se jasno pokazuje da najveće rezočaranje u slobodu koja nas „čeka“ nastupa onda kada se spontano prepuštamo hegemonom, monopolisanom neoliberalizmu, tj. logikom moći diktiranoj „slobodno“-razmenskoj okupaciji onoga što nas „čeka“. U stvari reč je o najsuptilnijem obliku uzurpacije ljudske slobode u istoriji čovečanstva. To je uzurpacija u kojoj se sloboda jednom rukom nudi da bi se skoro neprimetno drugom oduzela. Preterivanje u ovom oduzimanju, koje skoro nužno u društvu nastaje, pre ili kasnije se uobličuje u bezobzirnog istorijskog roditelja zla.

Neophodno je, naravno, razlikovati brutalne i suptilne oblike uzurpacije slobode. Kod nas, danas, ima i jednih i drugih. To je nasleđe koje nećemo lako iskorniti. Benžamen Konstan je bio možda najznačajniji kritičar Napoleona Bonaparte, pošto je njegovu vladavinu u svom čuvenom polemičkom spisu *O duhu osvajanja i uzurpacije u njihovim odnosima sa evropskom civilizacijom* opisao kao „savršen“ oblik uzurpacije slobode, kako francuskog, tako i okružujućih narada. Ukratko, za ovog lucidnog autora rečena vladavina je bila "zauvek sramno doba u kome smo videli jednu perfidnu vlast kako ispisuje svete reči na svojim zločinačnim stegovima, remeti mir, krši nezavisnost, upropašćuje prosperitet svojih nevinih suseda, povećava skandal u Evropi lažljivim zaklinjanjem da poštuje ljudska prava i vodi revnosnu brigu o čovečanstvu". Ovde imamo neophodne elemente za jedan neprevaziđeni uzor vojne, političke, socijalne, pa i običajne uzurpacije slobode... Uzurpacija slobode, za razliku od prestola, oblik je oslobađanja-putem-porobljavanja ili porobljavanja-putem-oslobađanja. Pravo govoreći, *apsolutni despotizam* je pošteniji!

O tome na poučan način svedoči i sam Konstan: "Kada Veliki Gospodar pošalje svileni gajtan jednom od svojih ministara koji je pao u nemilost, dželati su nemi kao i žrtva; kada uzurpator progna nevinost, on naređuje klevetanje da bi, ako se kleveta ponavlja, izgledala kao narodni sud: despot zabranjuje diskusiju i zahteva jedino poslušnost; uzurpator propisuje, kao uvod u odobravanje, ispitivanje javnosti koje je vredno podsmeha". Danas u Srbiji ovo „ispitivanje javnosti“ bez sumnje ima oblik ukupnog javnog života kojim dominira klevetanje, laganje, manipulisanje, pamfletizam i tome slično. Svaki konkretni oblik uzurpacije

slobode je u društvu uvek nestabilan. Međutim, tako profilisana „sloboda“ može da iskorači u dva pravca: u osvedočenu neslobodu, despotiju, tiraniju, populizam, ali može i da se otvori za oslobađajuću/opozicionu perspektivu. Naravno, tu je pre svega reč o javnom delovanju, kritici, angažovanju, borbi za ideje i projekte, što sve u početku ne mora da deluje izgledno, a ipak se u društvu uzurpirane slobode, pre ili kasnije, pokazuje kao neophodno.

Kako je danas moguće misliti kritiku? Jedna i verovatno najvažnija mogućnost ogleda se u dekonstruktivnoj intervenciji. Doskora je reč *kritika* bila u ozbiljnoj krizi. Vladajuća ideologija i danas hoće da nas ubedi da društvo i istorija nemaju nikakvu potrebu za tzv. *socijalnom kritikom*. Ipak, tegobe sa kritikom kako unutar tako i izvan dekonstrukcije nisu jednostavne. Modernost nije mogla da ne bude kritička ili, u protivnom, ne bi ni bila modernost. Ali kritika, kao i sama modernost, podložna je kontraindikacijama. Samo, to ne znači da mi živimo u razdoblju smrti kritike/modernosti. Bilo koji nalog, teorijski, filozofski, ideološki ili religijski, koji nam kaže da ne treba manjati svet, da ga treba prepustiti njemu samom, kaže nam, dakle, da je svaka promena je greška, greh, zlo ili taština. To je onda trujumf buđavog tradicionalizma. Samo, svaki takav tradicionalizam previđa da su u svetu nužne periodične krize iz kojih proizlazi i izvesna legitimnost kritike, traganja za novim i drugim.

Ipak, danas je globalno privilegovana jedna novo-liberalna teorija koja tvrdi da nije svet u takvoj krizi iz koje bi, onda, proizlazila legitimnost celovite kritičke strategije, već da je u krizi sama kritika, da je u svetu kakav jeste kritika postala bespredmetna. Drugim rečima: „svet treba prepustiti nevidljivoj ruci neposrednog (i najneposrednijeg) slobodnog (a to, zapravo, znači individualnog) postojanja. Pa šta bude“ (v. Odeljak: *Promeniti svet*?). U osnovi tu imamo izvesnu filozofiju *nepromene* sveta koja, u stvari, insitira na starom liberalnom načelu *laissez-faire-a*. Neoliberalno *laissez-faire* na slobodnom svetskom tržištu je, svakako, praćeno kontrolom (monopolske) Moći koja svedoči o silovitosti i unosnosti te vrste meta-diskursa koji isključuje svaki drugi meta-diskurs. Kalasičan svet je takođe bio metadiskurs *nepromene*, zasnovan na čvrstim tradicijama, nedodirljivim suštinama, bogovima, postulatima i dogmama, ali on nije previše konkurisao (sem u slučaju *fundamentalizma*) neoliberalnoj filozofiji nepromene. Ova poslednja je glavnu konkurenciju videla u svakom diskursu kritičke promene sveta. Naravno, izuzetak čini samo ona promena koja stoji u funkciji novoliberalnog metadiskursa. Hrišćanstvo se sasvim dobro uklopilo u ovu novokomponovanu filozofiju nepromene, iz više razloga u koje ovde ne možemo da ulazimo.

Aktuelna ekspanzija *otvorenog društva* je, svakako, konsekvenca jednog pobedničkog projekta nastalog posle II svetskog rata, na fonu poraza koji su pretrpeli najpre desni, a zatim i levi totalitarizmi. Uspostavilo se da je *pobednički* karakter *laissez-faire* odnosa prema svetu, ta prisvojena, ali i uzurpirana Moć ono što danas postoju u svetu kao vladajući ideološki metadiskurs. To je je, dakle, jedina dopustiva metanaracija i ona nam kaže: nema dopustivih metanaracija. Odnosno: to je dopistiva metakritika koja nam kaže: nema dopustivih metakritika. U svemu tome se nešto golemo previđa, a mi zaslepljeni živimo u svetu ovog teškog previda. Savremeni (neo-)liberalizam je filozofija nepromene koja, međutim, toleriše *nevidljivu ruku* promene. Pritom, ta nevidljiva ruka (slobodnog tržišta) je motivisana izvesnim eshatološkim obećanjem koje nam kaže da logika *laissez-faire-a* ne obećava ništa, sem činjenjenice da njeno obećanje ne može suštinski sa „omane".

U mnogim svojim knjigama ja sam promišljao ovu paradoksalnu ulogu liberalno motivisane filozofije nepromene koja pokušava da razoruža sve što pruža otpor njenom shvatanju nepromene motivisane razmenskim *laissez-faire-om.* Dekonstrukcija, kako je shvatam, ne prihvata ovu vrstu paradoksa jer veruje da je u njemu (ili: u njegovim eshatološkim obećanjima) na delu prikriveni logocentrizam. Dakle, neohodno je još jednom naglasiti da dekonstrukcija nije samo opšta uslovnost sveta u kojem živimo, sveta koji je „utemeljen" protiv-logikom rAzlike i sasvim drugog, već da je, u isti mah, i kritička intervencija u tom svetu. Samo, kritička intervencija – u kom pravcu?

Naravno, u pravcu pravedne promene sveta, a to pre svega znači *oslobađanja* sveta od vladajućih sila koje garantuju nazadavanje u osiguranoj nepromeni. To je i oslobađanja od zjapeće nesolidarnosti, nasilja inercije i nekritičke usidrenosti u predrasudama, prevarama, korupciji. Ali, dekonstruktivna intervencija nije puko nasleđe teorije emancipacije i pogotovo ne tzv. *svetsko-istorijske* emancipacije. Njena polazna tačka je jedan *drugačiji* koncept slobode. Tekst *Kant i apsorije liberalizma* ima centralnu poziciju u *O demokratiji koja će doći* jer se u njemu analiziraju razlozi za nužno kritičko dešifrovanje klasičnog (= Kantovog ili liberalnog!) koncepta *slobode*. Najuprošćenije rečeno, sloboda nije nešto u sebi sa sobom istovetno ili neprotivurečno, već je uvek i nešto drugo, po cenu unutrašnje protivurečnosti.

U svetu nasilja, sloboda može da bude sloboda-za-ne-nasilje samo ako je, prethodno, spremna da se nasilno obračuna sa okružujućim i uvek novim nasiljem. Ukratko, ona je *nasilje protiv nasilja*. Zato je sloboda ambivalentna, podložna i

apologiji i kritici. Pritom, jedno je sugurno: nasilje protiv nasilja je još uvek nasilje. Mi nikad ne možemo biti sigurni da sloboda neće dati šansu nekom našminkanom čudovištu koje će, kasnije, da je poništi. To dolazi otuda što sloboda nikad nije čisti, idealni konstrukt, nije neometana tautologija ili u sebi neprotivurečna istovetnost sa sobom. Slobodi nasilja suprotstavlja se nasilje slobode koje je, opet, lako u stanju da sklizne u slobodu nasilja. „Očigledno je da uvek ima neke (nikada dovoljno čvrste, fiksne) granice koja štiti slobodu od slobode i da ta granica ujedno štiti neprotivurečan pojam slobode. Ali, problem je u tome što mi nikad ne znamo i pogotovu što ne znamo *a priori* gde počinje i gde prestaje ta granica! Uvek su moguće zloupotrebe. Moguća je ne samo tiranija većine nego i tiranija grupa i pojedinaca... Pa i tiranija nesvesnog. Moguća je tiranija idealne konstrukcije samog identiteta slobode, tiranija prazne forme koja se u nekom trenutku zaustavila, stvrdnula ili je postala puka fraza, fantazma liberalne slobode (fantazma prazne forme) iza koje stoje favorizovani *sadržaji*... Vidimo, dakle, da je, zaustavljajući se ili prestajući da bude uvek-drugo-u-sebi, liberalni *identitet* u stanju da postane nešto drugo *od sebe*: jedan višak nasilja-protiv-nasilja, dakle, nasilje koje može ne samo da zapečati nego i da poništi identitet slobode.“

Pošto je, dakle, sloboda uvek drugo u sebi od sebe, ona je, onda, stanje u kojem je uvek neophodno angaživati se za to drugo. U njoj je, dakle, nastanjena kritička intervencija koja nam kaže da sloboda nije puka datost, već da je za nju uvek neophodno iznova se kritički angažovati u pravcu drugosti koja iskrsava na njenim rubovima. Iz toga logično sledi da je sloboda vezana uz pravdu koje, kao i demokratije, nikad nema dovoljno, tako da je ona, po definiciji, samo u doslasku, kao mukotrpan i nedosežan proces uvek druge emancipacije. Pa ako je već taj termin – *emancipacije* – danas, u vremenu u kojem dominira ideologija *nepromene,* na *zlom glasu*, onda su i rečeni procesi slobode vezani uz pravdu i demokratiju utoliko mukotrpniji...

Kao praktički pojam *sloboda* je uvek i izvesna upotreba i upotrebna vrednost. Ali, ako je verovati Bataju, svaka upotreba je u isti mah i zloupotreba (v. o tome u tekstu *Zlo i dar*). Zato sloboda, u izvesnom smislu, mora da se misli s one strane načela upotrebe i korisnosti. Sloboda je dar. I onda kada je nema, a uvek je nema dovoljno (uvek je pomalo zagazila u utopijsko!), sloboda je dar. Dar je zato što nam nudi nešto što nije vezano uz praktičnu instrumentalizaciju kao zloupotrebu. Ako je sloboda dar, da li to znači i da je i darivanje svojevrsna emancipacija? Sve što sam kao filozof učinio, napisao, objavio, to je bilo dar upućen drugima! Od toga nisam imao, niti očekivao bilo kakvu korist. Kad sam

kao student otišao u neku studentsku zadrugu da primim honorar za prvi tekst koji sam objavio u *Vidicima*, osedio sam neki stid. Osetio sam se, u izvesnom smislu, „prljavo“! „Zar sam zbog toga pisao?“ Pitanje je bilo umesno jer je pisanje, bar kako sam ga ja shvatao, moralo biti neka vrsta zadobijanja slobode. I svrhovitost po sebi.

Zakon pisanja

Ako je filozofija samo način pisanja, kako tvrdi jedan cenjeni filozof, onda je manje-više svako pisanje samo jedan osobeni primerak tog načina pisanja. Nema pisanja uopšte, žanra uopšte ili stila uopšte. To je prva intuicija koju sam u knjizi *Zakon pisanja* hteo sebi da, na osoben način – objasnim. Ma koliko neko pokušao da obezliči svoj način pisanja/stil, neće u tome uspeti, bar ne do kraja. Pa ipak, pokušaja obezličenja će uvek biti, a to znači da će i u tim okvirima uvek biti i neuspeha, ne-obezličenja. Samo, ova ne-obezličenja se po pravilu svodi ili, ako hoćete, srozavaju na karakteristične omaške u rutini i stereotipiji. Da li je to, onda, još uopšte pisanje? Ako pisac, bio to filozof ili pesnik, svojim načinom pisanja seže do nečega što bismo mogli nazvati *suštinom pisanja* – šta god da je to – onda jedna stvar ostaje nesumnjiva: rečena suština ne može da ne bude *osobena*. Pritom, ono što se naziva *osobenim* nije samo način da se izbegnu obezličenja, nego da se u isti mah izbegne i carstvo omaški. A opet, ni osobenost nije dovoljna samoj sebi. Ona bi htela da samu sebe ozakoni, da u sebi otkrije nešto što je prevazilazi, što nju nadživljava, dakle, neku suštinu, ali to i dalje može da bude samo osobena suština.

Zašto je uopšte *osobenom* potrebna suština? Ne zato da bi se srozalo na obezličenje, već da se ne bi rasplinulo u proizvoljnostima, kontingenciji bez smisla, haosu. Svako pisanje je imaplicitno označavanje sebe sobom. Ono je, zapravo, pisanje o pisanju, iako to ne mora da zna! Ali da ovo samooznačavanje ne bi vodilo u proizvoljnost potrebno je *pozivanje* (referiranje) *nasuštinu* koja nije nekakva čista ili nečista transcendencija, već je data u imanenciji tog označavanja sebe sobom, to jest koja je data kao osobeno pisanje – šta god da to znači. Zato, sve u svemu, i pisanje o bilo kom pisanju ima nužno neku posebnu, osobenu dimenziju i nije moguće u registru tradicionalnog obezličenja, stereotipa i apstrakcija. Pisanje bez osobenog nužno je lišeno same (diferencijalne) suštine pisanja.

U *Zakonu pisanja* problemi pisanja se razmatraju počev od nekoliko pažljivo izabranih pesnika i pisaca. Ali, u tim tekstovima se u isti mah profiliše i problem pisanja o pisanju. Zato se može reći da ova knjiga pripada filozofiji pisanja. Ali,

pošto taj „žanr“ jedva da postoji, onda je moguće reči da se *Zakon pisanja* fatalno razlikuje od toga kako se, ovde, do sada, filozofski, književno-teorijski ili književno-kritički pisalo o pisanju, bilo poetskom bilo proznom, bilo pisanju specijalnih jezika.

U *Prolegomeni za zakon pisanja* tvrdim da je zakon br. 1., to da pisanje, kao i čitanje ili mišljenje, nije za inertne, lenje i glupe. Pisanje nije za one koji se solidarišu sa mnogim otporima za pisanje. A takvi otpori nas okružuju kao vazduh, zemlja i voda. Oni su elementarni, kao što je za pisanje elementarno da pruža otpor takvim otporima. A to je onda avantura čiji ishod je i na početku i na kraju neizvestan. Pisanje bez suočavanja sa otporom koji se javlja u onome što je već upisano u životu, što je ostavilo trag, dakle, takvo pisanje u stvari i nije nikakvo pisanja. U *Zakonu pisanja* ja sam za primer uzimao autore koji antitetiku otpora i napora (ili: otpora protiv otpora) uzmaju za krajnje ozbiljno, odbacujući pomisao da pisanje može da bude puka razbibriga, dokolica, zanimacija i samodopadljivost. Ne, pisanje je briga. Ono je briga u sudnjoj instanci o sudnjoj instanci, o životu i smrti. Zašto smrti? Zato što je smrt ono sasvim drugo koje nas na kraju bezuslovno ostavlja poražene. Samo, taj poraz nije nešto čemu pisanje može da se prepusti. Pisanje se postavlja na mesto onoga što je u samom životu upisano, kao trag, ne zato da bi ga zamenilo, već zato da bi ga prekoračilo, prevazišlo, nadživelo... Ono može da bude sve drugo, samo ne protiv-životno. Najverodostojnije nadživljavanje smrti seže do traga koji nazivamo pisanjem.

Zato je pisanje briga za ono najživotnije u životu koje je trag i nadživljavanje. Pa ako se otpor protiv pisanja ne može savladati, to samo znači da će pisanje postati sužanj jednog tromog poretka Stvari. „Samo pisanje i ispisivanje toka Stvari još nije pisanje! Pisanje je dešifrovanje, raščinjavanje, razdelotvorenje toka Stvari u jednom događaju koji je nesvodiv na logiku bilo Čega. Taj događaj nije puka destrukcija. On nosi u sebi moć kazivanja izvesnog (Niče bi rekao *velikog*) Da i ta moć je prisutna iza svakog, pa i tragičnog poricanja. Bez napetosti između toka Stvari i pisanja kao ‘stvari’ Drugog, naprosto, ne bi bilo slobodnog prostora za samo pisanje, za pisanje kojem nikakvi alibiji i garancije nisu ni potrebni. Nema tih Stvari koje bi unapred, spolja ili sa strane garantovale valjanost pisane reči.“ Otpor je, s pravom je tvrdio Bataj, ono što nudi suverenost pisanju. Pritom, otpor je u sudaru sa Stvarima, po pravilu, uzaludan, jer Stvari su smrt, a smrt je negativna moć koja je u stanju da u krajnjoj, u sudnjoj instanci porazi sve, pa i pisanje.

Naravno da je poezija u stanju da se, na svoj način, bori protiv smrti. U tekstu *Poetika nesreće*, koji je posvećen Anri Mišou, pozajmio sam od ovog autora lucidnu ideju da čovek zapravo nije sam u svojoj koži. Baš kao što ni poezija nije sama. Tu uvek postoje neki dvojnici. Možda neki Supermen. Ili Paja Patak. U svakom slučaju pesnik u svojoj koži kriju tajnu svog alter ega. Mišoova poezija, i naročito njegovi *Moji posedi* (1930) predstvaljaju produžetak Mišoove kože. Pritom, ovaj pesnik ne želi da svoju kožu proda za parče večnosti. On je svestan činjenice da mu to ne bi donelo ništa sem neuspeha, jer ono najvažnije što se hoće reči uvek ostaje neizrečeno i nenapisano. „Poezija (s velikim P) je pakao neizrecivog. Kada 'stvar' i ponajbolje uspe, to nije ono što se htelo reći! Bez obzira na sva laskanja drugih, nećemo sebe obmanuti: ono *suštinsko* biva sahranjeno u avionskoj nesreći! Pesnik je oduvek bio mrtvac koji leti u jednom opasnom, preopasnom avionu, bez nade da će igde bezbedno sleteti. A njemu za utehu – ako je to neka uteha – u ništa boljoj poziciji nije ni filozof, taj krotitelj metafora, mentalni akrobata, letač na krilima apstrakcije." To nije bilo nešto što sam naslutio baveći se filozofijom, već nešto što je iskrslo iz magle onda kada sam pokušao da shvatim kakav se to događaj-pisanja odvija u poeziji Anri Mišoa i njemu sličnih pesnika.

Poezija mi je otkrila činjenicu da habanje metafora nije njihova jedina jezička sudbina. U filozofskom registru, to znači da metafora nije predodređena da habanjem (od upotrebe) postane ozbiljan metafizički pojam ili, u suprotnom, da bude neozbiljna zanimacija, igra, prenos ili pomak smisla. Od početka sam shvatao da pred metaforom moram da sačuvam znakove poštovanja. Umesto pohabanih teorijskih metafora rađe sam birao one *žive* (izraz je Rikerov), rađe sam bio sklon da *oživim* teorijsku ambivalentnost (ili: ambiviolentnost!) izvesnih metafora.

Tekst *Duša nam se od rova do rova vere* nastao je, bar naizgled, slučajno. Jovan Zivlak (čijoj poeziji sam takođe posvetio jedan tekst) pozvao me je telefonom da učestvujem u radu jednog skupa posvećenog Dušanu Vasiljevu. Pritom, pročitao mi je nekoliko antiratnih pesama ovog autora, kojeg ranije nisam čitao, i ja sam bez dvoumljenja pristao. Ubrzo sam shvatio da nisam pogrešio. Uvideo sam da i moji otpori koincidiraju sa onim koje Vasiljev pripisuje samom sebi:

Ja sam ogranak grešničkog pada, moj mrki pogled truje, vida. Ko mene voli, taj večno strada, jer nemam boga i nemam stida...

U izvesnom smislu, ja sam poeziju Vasiljeva tumačio njom samom, njenim grešničkim stradanjem, mrkim pogledima koji truju, retorikom u kojoj nema ni

boga ni stida... Takva tumačenja nisu mogla da se uzdignu ili nadignu „gore“, kao superiorni meta-jezik književne teorije ili kritike, već su bila jezik koji se i sam pojavljuje u ravni spisateljske neposrednosti („predmet-jezik“, rekli bi filozofi) i, prema tome, jezik jedne osobene poetske nesreće koja se graniči sa fiziološkim stradanjem. Sličan hermeneutički postuipak sam primenio u svim odeljcima *Zakona pisanja,* bez obzira da li je reč o poeziji ili prozi. Jednostavno, sledio sam uverenje da do osobene suštine nekog pisanja nije moguće dopreti iz pozicije meta-diskursa koji se već nepovratno udaljio od neposrednog tkanja teksta.

Metalna suza je tekst posvećen Davičovoj knjizi *Ridaji nad sudbinom u magli* (1988). Više godina sam odlagao pisanje o toj fascinantnoj poemi i, generalno uzev, o poeziji Oskara Daviča. Nisam bio siguran da sam uopšte u stanju da napišem tekst koji bi zadovoljio moje kriterijume. Ali, kad sam se već upustio u tu avanturu, stvar se neočekivano brzo odvijala. Sada kad čitam taj tekst moram neskromno da priznam da sam njime uvek iznova fasciniran. Možda je to neki moj narcizam. Ali, ta fascinacija ne gubi ni pri čitanju nekih drugih, da ne kažem baš *svuh*, tekstova iz *Zakona pisanja*. Stičem utisak da je Oskar Davičo ozakonio osobenu suštinu mog pisanja, baš kao što je moj način pisanja ozakonio osobenu suštinu Oskareve poeme. Sličan sud važi i za tekst *O Dekartovoj smrti* koji je posvećen Konstantinovićevoj knjizi *Dekartova smrt*, čiji ja-narator kaže za sebe: "Ja sam pas, pretučeni pas, prebijene noge, ćopavac: pretukli su me na *Piazza dell'Unità* (*nema jedinstva bez ubijanja*), niko me nije branio, ne znam ni ko bi mogao da me brani". Pisati o pisanju ima smisla ako to znači: stati u odbranu pretučenog psa, prebijene noge, ćopavca, stati u odbranu života, a ne protiv-života.

Nisam siguran da se isto može reći i za mišljenje, odnosno za pisanje o mišljenju. Iliti: za mišljenje o mišljenju. Mišljenje nema razloga da sebe proglasi pretučenim psom. Zašto nema? Zato što ono (samo po sebi) ne dopire do bivstvovanja. Ono ne vidi svoj trag, svoje pismo ili svoje pisanje, pa ni upisivanje u život (pre i posle pisanja). U *Načelu razloga* Hajdeger nam sugeriše da je razlog isto što i bivstvovanje (= imenički oblik od glagola *biti*), a da bivstvovanje u sebi nosi (dovoljan) razlog. Ako je to tako, onda načelo razloga, zapravo, i nije logički konstrukt (nije svodivo na formalno logičko načelo dovoljnog razloga), pošto razlozi, u ravni bivstvovanja, nikad i nizašta nisu dovoljni. Nema dovoljnog bivstvovanja. Dovoljno bivstvovanje je mrtvo, kao što je i bog mrtav. Ali, nema dovoljnog razloga ni za pretučenog psa, prebijene noge, ćopavca. Još manje takvih razloga ima onda kada otkrivamo da na mestu psa i njegovog, psećeg života stoji – čovek.

Kako je, dakle, moguće misaono, filozofski dopreti do ove pseće neposrednosti življenja, i razložnosti njegovih nesretnih razloga, ako ne preko pisanja i čitanja, preko upisanosti i pisanja kao ispisivanja iz života radi nadživljavanja? Sama (po sebi) misao nije u stanju da to „izvede“. Filozofska misao bez književne misli ili bez žive metafore je jalova, skeletni, sklerotični konstrukt koji samo zamajava naš cerebralni korteks... Nećemo naći u „čistoj“ filozofskoj misli dovoljan razlog za bilo šta što (semantički) potpada pod imenički oblik od glagola *biti*. Angelus Silesius je 1657. godine tvrio: „Ruža je bez zašto, cveta zato što cveta i ne brine o sebi, ne želi da bude viđena.“ Može li se slično reći i za „lepo“ pisanje? Nije li i ono svrhovitost bez svrhe, svrhovitost lišena razloga (lišena tog biti-za ili biti-zbog). Možda. U završnom tekstu *Zakona pisanja*, čiji naziv je *Zašto pišem*, tvrdim da mi možda i pišemo bez *zašto*, često, ali nam se i tada nameću fantomske slike, utvare, sablasti jednog *čemu, kome, zbog čega*... „Svi ti pričini i prikaze izneverene celishodnosti, izigranog telosa, savršeno fatalne uzaludnosti, govore mi da je cvetanje pisma sve drugo samo ne analogija bitisanja ’poput biljke’, makar to, onda, bila i ruža. Kome bismo još uputili tu kolekciju tragova bez *zašto* u ovom idiotskom (*idiotes*: šeprtlja) svetu? Kad u tom budalasto-kratkovidom sumraku koji nas i danju i noću okružuje ionako ništa nije u svom elementu i, u isti mah, sve je u njemu.“ Zato umesto ruže koja raste bez zašto, pisanje se mora shvatiti kao intervencija s unutrašnjim razlogom, ali s razlogom koji nikad neće biti dovoljan, koji nije svodiv na ružu, na ono što jeste takvo kakvo jeste, već je uvek rizik i odgovornost za jednu intervenciju usmerenu na život (i nadživljavanje) u onome što ide protiv života i pamćenja.

Polemologike

Ova neobična knjiga, iako je nastala 2008. godine, duguje svoj razlog postojanja jednoj polemici koju sam sa Slobodanom Žunjićem vodio 1991. i 1992. godine u *Književnoj reči* i *Theoriji*. Inicijalni predmet spora je slaboumna tvrdnja mog oponenta, u tekstu *Modeli postmodernog zaboravljanja* (Gledišta, br. 5-6, 1990. god.), da postmoderna, jednostavno, zaboravalja sve i svašta, počev od istorije, smisla, suštine, uma, „a uz sve to i samu sebe, pa i to svoje zaboravljanje. Rezulatat svega je iščašenost iz velike univerzalne istorije shvaćene kao napredovanje procesa samosaznavanja“. Ova Žunjićeva kvazi-hegelijanska dijagnoza, a zatim i još neki tekstovi u pomenutom broju Gledišta tematski posvećemom *Postmoderni*, podstakli su me da napišem (programski) tekst: *Šta je postmoderna*? Na to je usledila serija žunjičevske polemičke buke i besa...

Ipak, kad danas pogledam tekst *Šta je postmoderna*?, koji sam, dakle, pisao pre četvrt veka, ne vidim na njemu ništa „zastranjujuće“. Isto važi i genreralno uzev za argumentaciju koju sam upotrebljavao u polemici sa Žunjićem. Posle događene polemike mislio sam: sve je dobro što se dobro svrši. Međutim, da vrag odnese šalu, Žunjić je 2007. godine odlučio da svoje polemike sabere i objavi kao grupni trofej u knjizi s nazivoj *Službe mnemosini*... Tome je dodao i „Uvodnu belešku“ u kojoj je bez predumišljaja oklevetao „domaću 'postmodernu'“ i „domaću 'analitičku' filozofiju“, tvrdeći, između ostalog, da se ta dva „ideološka“ (reč je njegova) pravca „obaraju na kritičke i umne sadržaje filozofske tradicije i naročito tradicije prosvetiteljstva“. Ako sam i imao neku dilemu šta da radim sa Žunjićevom službom Mnemosini, ova uvodna beleška je sa svojim ukrasima u meni prelomila stvar. Tako sam odlučio da pod nazivom *Polemologike* objavim svoj deo polemike uz opsežne komentare. U prvi mah nisam znao da će sve to da preraste u knjigu od 230. strana...

Polemika je ograničavajuća. To posebno važi za ovu koju sam vodio pre četvrt veka sa Žunjićem... Pedeset strana te polemike (koja se, očigledno, odužila) objavio sam u središnjem delu *Polemologika*. Uvodni i završni deo nisu direktno vezani uz polemiku (ukoliko ona podrazumeva nadmetanje s oponentnom), ali su vezani uz pitanja koja je polemika pokrenula. Oni zauzimaju najveći deo knjige. A

ključno pitanje koje je polemika pokrenula, naravno, odnosi se na već pomenuti tekst *Šta je postmoderna?* U njemu sam odmah, već prvom rečenicom naglasio da je postmoderna obeležena paradoksom: ona mora da pođe od upitnog metafizičkog *šta*, ali samo zato da bi samu tu upitnost *dovela u pitanje*, a ne da bi na nju dosledno metafizički odgovorila. Dakle, uzalud pitamo *šta* je postmoderna. U njenu pozitivnu strukturu je ugrađena upravo ta uzaludna-upitnost. Zato dekonstrukcija nije pozitivna, semantički prozirna misao. Ona je, „samo", (afirmativna) misao rAzlike. Ipak, danas u onome što sebe imenuje kao postmoderna preovlađuju stranputice, a to je onda razlog što ja rađe upotrebljavam – ako već moram – termin *dekonstrukcija*.

Ključni razlozi za violentno osporavanje dekonstrukcije (ili: postmoderne) proizlaze najpre iz njenog pukog nerazumevanja, a onda i iz zlovoljnog nazovi-razumevanja. Ova zlovolja je, u jednom užarenom vremenu, nužno morala biti polemocentrički motivisana. U tim uslovima, palanački pamfletizam morao je postati privilegovani način rasuđivanja, po kome je, onda, tolerantni postmoderni pluralizam u Srbiji nedopustiv, zato što zagovara izdaju naših nacionalnih interesa i svetinja... Iz ovoga sledi da je najefikasniji način borbe protiv postmodernog pluralizma, naprosto – klevetanje. Žunjić se zdušno priklonio ovom palanačkom stilu bez stila.

U uvodnom delu svoje knjige, pokušao sam da produbim i diferenciram svoja kritička tumačenja onoga što u logocentrizmu postoji kao opšte, svudprisutna, sveobuhvatana *prisila na identitet*. U opoziciji sa tom prisilom stoji takođe na različite načine oslobađajuća funkcija dekonstruktivne intervencije. Naravno, ovaj koncept emancipacije ne uključuje u sebe nekakav definitivni, jednoobrazni cilj, nikakvu samoprisutnost. Tamo gde dekonstruktivna intervencija ne uzimamaha, tu su i tvrdi i meki identitet prepušteni sami sebi, svojim kontrasvrhovitim, kontraindikativnim efektima. Kritika kontraindikativnih efekata još nije dekonstrukcija *na delu*. Ali ona omogućuje da istovetnosti sa sobom otkriju u sebi ono drugo, rAzličito.

Pored kritike kontraindikativnih efekata tvrdih identiteta, u *Uvodu* sam posvetio pažnju i jednom u samoj dekonstrukciji nedovoljno naglašenom problemu. Naravno, znamo da dekonstruktivna intervencija polazi (u filozofiji) od metafizike, ali ne zato da bi potvrdila njen (izvorni, utemeljujući itd.) status, već da bi ga rasčinila, razdelotvorila, da bi njegov identitarni status podvrgla radu rAzlike. Sve u svemu, ova upotreva metafizike je, očigledno, kontracelishodna, jer ona ne teži da učvrsti/potvrdi metafiziku, već da je desedimentira po šavovim *istovetnog*.

Ali zašto mišljenje razlike mora da koristi metafiziku protiv nje same? Razlog je dosta jednostavan: mi nemamo drugog sredstva! Za to uverenje našao sam podršku kod samog Deride koji kaže: „*nema nikakvog smisla* lišavati se metafizičkih koncepata da bi se uzdrmala metafizika; mi ne raspolažemo nikakvim jezikom – nikakvom sintaksom i leksikom – koji bi bio stran toj povesti (Derida, naravno, misli na povest metafizike: M. B.)" (*L'écriture et la difference*, st. 412). Eto zašto je metafiziku moguće uzdrmati jedino sredstvima same metafizike. Ali, zašto mi nemamo drugi jezik sem metafizičkog? Zato što identitete koji nas okružuju mi možemo *identifikovati* jedino metafizičkim konceptima, a tu *grešku* je opet moguće ispraviti jedino ako ako metafizičku identifikaciju uperimo protiv nje same...

Dodatni problem nastaje kada znamo da i sama metafizika u svojim nastojanjima da postigne vlastiti identitet, naprosto to ne uspeva, tako da u njoj i na spontanom nivou rade neki *mehanizmi* (kontrasvrhovitosti, kontraindikacije, autoimunosti) koji „uzdrmavaju“ svaku identitarnu nameru. Međutim, ti mehanizmi se ne bi mogli nazvati *dekonstruktivnim*, već pre *patološkim* ili *destruktivnim*. Nije li onda istorija metafizike u stvari istorija njenih uzaludnih, izjalovljenih namera. Pa ako metafizika nosi u sebi izvesno „zlo“, nije li onda razumljivo što se ona prepušta svojim uzaludnim namerama?!

Samo, to sada dodiruje problem dekonstrukcije: ako i dekonstrukcija koristi metafiziku protiv nje same (čineći je uzaludnom), nije li onda umesno upitati: kakva je uopšte razlike između kontraindikativnog sloma čvrstih identiteta i dekonstruktivne intervencije koja u njih unosi efekat rAzlike? Da li je to, zapravo, *ista* priča? Može da izgleda paradoksalno, ali dekonstrukcija bar jednim svojim delom staje u „odbranu“ metafizike! Naime, raskidajući sa intrinsičnim ciljevima metafizike dekonstrukcija, ipak, ne raskida sa instrumentalnim prosedeima metafizičke racionalnosti. Ti postupci su sada upereni protiv intrinsičnih ciljeva, ali ne tako da destruiraju metafiziku proizvoljnostima, ne tako da je poništе od A do Š, već s ciljem da u njoj oslobode sile neidentičnog. Iznova, još jednom je neophodno upitati: u čemu se to razlikuje od obične (kontraindikativne) destrukcije identiteta? Stvar je jednostavna (mada samo naizgled): destrukcija metafizike ne dovršava uspešno priču o identitetu, o njegovoj intrinsičnoj vrednosti, dok dekonstrukcija otkriva razloge za taj neuspeh. Ali, već u metafizičkoj nameri ima nečega što (takoreći „nesvesno“) raskida sa ključnim metafizičkim ciljevima. Metafizika kao sredstvo već u samoj sebi *priprema* raskid s metafizikom kao mogućim ciljem. „U čemu se ogleda taj raskid?“, postavio sam umesno pitanje i odgovorio: „U činjenici da metafizička celina/koherentnost sadrži u sebi izvesne

nabore, prekide i pukotine i da, time, kontinuitet metafizičkog rada/prakse biva na neki način razbijen ili uzdrman još pre nego što je to postalo bilo čiji uvid. Sama metafizika ne može takav uvid da stekne, jer, u protivnom ne bi bila to što jeste, tj. kontinuirani rad/praksa metafizičkih sredstava na metafizičkim ciljevima. Metafizika, ako tako može da se kaže, nema oko za vlastitu diferencijalnu, dekonstruktivnu uslovnost. Raskid sa kontinuitetom (metafizičkih) sredstava i (metafizičkih) ciljeva u datom diskursu javlja se kao *neuspeh*, *krah* ili *slom* izvesnih pretenzija koje su pretenzije da se taj kontinuitet uspostavi, održi i učvrsti. Rečeni neuspeh rađa potrebu za drugačijom pozicijom, koju sada možemo nazvati pozicijom *drugosti*. To je pozicija koja je u stanju da artikuliše samoj metafizici nepristupačnu *diferencijalnu* uslovnost nje same.“

U polemici sa S. Žunjićem pomenuo sam da dekonstrukcija pravi razliku između ciljne i instrumentalne upotrebe metafizičkih pojmova. Nasuprot tome Žunjić je tvrdio da ta distinkcija ne postoji, jer „su 'ciljna' i 'instrumentalna' racionalnost sinonimi“. Nije teško pretpostaviti koji su sve nesporazumi (sa samim sobom) nastali u Žunjičevom cerebralnom korteksu počev od ovde pretpostavke. A ta diskusija je zaokupila najveći deo polemike. Dekonstruktivno instrumentalizovanje metafizike cilja protiv same metafizike... Tu su intrumentalno i ciljno delom saglasni, a delom stoje u interpretativnoj napetosti, u nepomirljivoj razlici. Međutim, logocentrička površnost to nije mogla da shvati, jer se kreće u suženim koordinatama u kojima metafizika sobom kao sredstvom potvrđuje sebe kao cilj. Van tog samopotvrđivanja g. Žunjiću ne ostaje – ništa.

Kad sam se odlučio da napišem *Polemologike* nisam znao kuda će me odvesti taj trag začet u polemici 1991/1992. godine. U međuvremenu pročito sam Deridinu knjigu *Odmetničke države* (*Dva ogleda o umu*) /prevod: Ivan Milenković/ koja je na mene takođe ostavila dubok trag. Naravno, odmah sam uvideo da ta dva traga negde koincidiraju. U zadnjem delu *Polemologika* pokušao sam da napišem kako ja vidim tu koincidenciju. Već u naslovu prvog odeljka tog dela knjige naznačena je ključna intuicija koja glasi: *Mišljenje rAzlike daje prednost dostojanstvu*. Ali, u čemu se sastoji ovo očigledno dekonstruktivno shvaćeno *dostojanstvo*?

Odbacujući onto-teološke garancije za ciljne vrednosti u ljudskom životu, dekonstrukcija se, u svom etičkom korpusu, ipak odvažuje da sačuva *dostojanstvo* ciljnih vrednosti po sebi. U tim vrednostima (po sebi) nema nikakve spoljašnje, bazične, onto-teološke garantovanosti. Moglo bi se čak reći: biti-garantovan isto je što i *izgubiti dostojanstvo*. Ali, dekonstrukcija ne odbacije etičku smislenost

garancija samo u tradicionalno-metafizičkoj varijanti, već i u varianti instrumentalne (kalkulativne) racionalnosti koja na pritvoran način samu instrumentalnost ili kalkulativnost uspostavlja kao *cilj po sebi* života. Derida navodi Kantovu tvrdnju iz *Zasnivanja metafizike morala*: „Moral i čovek, ukoliko je on za moral sposoban, jesu ono što jedino ima dostojanstvo“. Ali, šta znači *biti sposoban za moral*? To na prvom mestu znači biti sposoban za moralnu upitnost i odgovornost, gde, naravno, ne može biti govora o unapred datim garancijama bilo čega. Suprotnost jednoj takvoj sposobnosti je živeti u svetu metafizički fiksiranih, ovekovečenih ili kalkulativno nametnutih ciljeva po sebi. Dekonstrukcija nije spremna da destruira ciljeve po sebi, već teži da im sačuva dostojanstvo kao sferu slobodne upitnosti i odgovornosti za te neizračunljive ili nedefinljive „najviše vrednosti“. Moralni ljudi ne mogu da žive bez mesta u svom vrednosnom sistemu za „najviše“ vrednosti ili ciljeve, oni su odgovorni pred tim vrednostima, ali ne samo kad one, u sretnim okolnostima, izgledaju *moguće*, već i kad su *nemoguće*. Zato je sposobnost za moral, ponajpe, odgovornost pred nemogućim, pred stalno odgođenim vrednostima po sebi. Pa ipak, te najviše vrednosti ili vrednosti po sebi ma koliko ljudi težili da im se približe, uvek i po definiciji ostaju odgođene, nedosegnute, nedosežne. Ciljevi se biraju u kontekstu drugih ciljeva, ali oni u isti mah trpe i biraju sopstvenu drugost. Zato je, generalno uzev, njihova priroda alternativistička! Ipak, to ne znači da je ona i apsolutno relativizovana. „Bez ciljne (odnoseće-na-ciljeve) diferencijacije nema ni instrumentalne racionalnosti koja je takođe diferencirajuća.“

Poslednji odeljak u knjizi glasi: *Spasiti čast uma*. To je sintagma koju sam pozajmio od Deride. Ona govori o tome da dekonstrukciji nije ni na kraj pameti da uništi, razvlasti, ponizi i obesmisli pojam uma. A ponajmanje se ona može „optužiti“ da je „zaboravila“ na um. Naprotiv, dekonstrukcija je čitavim svojim opusom težila tome da spase čast uma! Tako da se može reći da je polazna tačka njenog shvatanja uma na prvom mestu bruga za um, briga za po sebi vrednost uma, a ne njegova materijalizacija u nekom konstitutivnom, konstruktivnom izgledu. Ipak, šta to znači? Možda je najbolje Deridino objašnjenje kojim on završava *Odmetničke države*: „Um umuje, on ima pravo/razlog i on sebi daje pravo/razlog da to čini, kako bi se sačuvao, kako bi sačuvao um. On je tu i on želi, dakle, da bude *on sâm*, to je njegov suvereni ipseitet. Ali da bi svoj ipseitet vratio razlogu, takođe je potrebno promišljati ga. Um se mora dati promišljati.“ Pa ako se um *mora dati promišljati*, onda to znači da je on refleksivni gest i da to treba i da bude... Mislim da sama knjiga koju u ovom trenutku pišem, *Filozofija u prvom licu*

jednine(ili: moja filozofija), onako kako je zamišljenja, oličava tu pretenziju da bude briga o umu, odnosno da u onome što je njen predmet – moje filozofske knjige – pruži umu mogućnost da samog sebe promišlja u granicama samouspostavljenih razloga i ustanovljenog prava. A možda i izvesne pravde.

Smrt slike

Um je svudprisutan, samo ne uvek u umnom obliku! Ova rečenica nije tako jasna kao što bi se, na prvi pogled, reklo. Šta znači izraz:*ne uvek u umnom obliku*? To može da znači da je um u stanju da poprimi otuđeni, nesvesni, medicinski alijenirani, ludački, bezumni obliku, ali i oblik nečeg drugog od samorefleksivnog, prozračnog filozofskog uma, recimo, oblik uma uključenog (a to je samo jedan primer) u artistički, vizuelni rad, delo, čin. Mogući su različiti oblici nesvesno strukturiranog uma. U svakom slučaju, misao koja misli samu sebe očekuje očekuje od nas da vodimo brigu o njoj i čak da branimo njenu čast, u kakvom god obliku da se ta čast pojavljuje.

Pa ako jeum svuda prisutan, čak i u „iskvarenom“ obliku, to bi značilo da su moguće i njegove *regionalne* pojave. Recimo, filozofija umetnosti bila bi jedna takva regionalnapojava uma. Knjiga *Smrt slike* ima podnaslov koji glasi: *Ogledi iz filozofije umetnosti*. Da li je to pokušaj odbrane časti uma ili mišljenja u umetnosti? Samo, koji je smisao jedne takve odbrane časti uma/mišljenja u umetnosti? U čemu bi se sastojala ova uvek osobena, specifična, neslična sposobnost uma da zastupa samoga sebe u svekolikom artu? Može li ta pohvala raznolikosti da se svede na jedinstveni zahtev: odbraniti poziciju slobodne misaononosti (konceptualnosti?) u savremenoj umetnosti?

Nasuprot onima koji bi danas hteli – naravno uzalud – da filozofiju svedu na nulu, ja sam uvek smatrao da je njena intervencija nešto što dopire do najraznovrsnijih stvari u ljudskom životu, do *svega* što u sebi krije i otkriva umnost. Priroda uma je, u svim njegovim likovima – diferencijalna. Naravno, na prvom mestu imamo čulnu raznovrsnost. *Smrt slike* je knjiga koja je na sebe, između ostalog, preuzela zadatak da odgoneta nerešivu zagonetku čulno-refleksivnog kostrukta koji se obično zove *slika,* a koja se danas spontano raspada. Videćemo kuda ovaj raspad vodi. U ovom trenutku, mora se reći da polazna tačka u *Smrti slike* nije filozofska nego je artistička.

Glavni (izborni) predmet na mom studiju bila je istorija umetnosti, kod profesora Laze Trifunovića. Nažalost, tri godine su brzo prošle, a u savremenu umetnost (šezdesetih godina) se, pravo govoreći, nije ni zakoračilo. Slično

odsustvo uvida u savremene tokove umetnosti čekalo me je i kod Dragana Jeremića, koji mi je predavao estetiku. Ja sam pratio i posmatrao kretanja u likovnoj/vizuelnoj umetnosti, ali o tome nisam preiše meditirao i pisao. Mislio sam – *pogrešno* – da um u čulima nije prisutan u podjednako značajnom obliku kao što je to slučaj u filozofiji; mišljenju koje misli samo sebe. Danas mi je jasno da je on releventan svuda gde ga uopšte ima i to u bilo kom (čak i demonskom!) obliku. U jednom trenutku postalo je prilično jasno da se mišljenje u umetnosti uobličuje kao *koncept*. Ipak, da bi postao oličenje (ili: vizuelnizacija) umnosti u artu, koncept je, najpre, morao da uzdrma hegemoni i tradicionalni (= klasični i moderni) status slike. U stvari, taj status je u drugoj polovini XX veka već sam po sebi bio uzdrman. I taj potres traje do danas i imenuje se kao *kriza slikarstva*.

Da li je danas *artistički održiva* slika ukoliko ostaje u koordinatama tradicionalnog, inertnog, slikom sveta borniranog shvatanja slikarstva? Da li je prirodna posledica krize slikarstva upravo ta famozna *smrt slike*? Naravno, uvek ima budala koji će reći da ne znaju u čemu je tu uopšte reč. Bilo kako bilo, u savremenom artu vlada duh, avet, sablast radikalnog ikonoklazma. Šta to znači? Ne, to ne znači da je slika sada jednostavno destruirana, već to da se pojam *slike*radikalno pomerio, iščašio, promenio ili da je rasredištio svoje (tradicionalno) značenje. Računajući sa tim pomerenim značenjem (ili: značenjima!) slike, sada se može reći da nastupajući ikonoklazam zapravo i nije tako neobična pojava, jer on se ne odnosi na novu ekransku ili digitalnu sliku. Sve u svemu, savremena umetnost, iako je digla ruke od tradicionalne (slikarske) slike, ipak – bar za sada – nije odbacila sliku novih medija. Neko bi mogao da se upita da li mi možda živimo u situaciji, poziciji, uslovnosti post-slike. Zašto bi postojao „nepremostivi jaz“ između stare i nove slike? Starog i novog mišljenja? Da li danas može da se govori o statusu nove, post-slike?

Stari koncept/status slike se na privilegovni način određivao prema uvidima *filozofije*, odnosno prema njenim „paklenim“, umnim moćima. Pritom, slika je bila topos koji je u poretku ovih moći zaostajao. Da li je uopšte i moglo da se govori o umnosti slike? I u kojoj *meri*? Platon je na to pitanje imao izričit odgovor: ama Ne. Generalno uzev slika ne dopire do uma. Ili, što se svodi na isto: slika nije misao, ideja. Ona je obeležena *doksomimetičkom* „moći“ koja *nije* umska moć, već, pre, moć obmanjivanja... Naravno da mnogi umetnici i estetičari nisu poverovali Platonu. Međutim, lako je odbaciti Platona, njegov ikonoklazam i radikalni logocentrizam. Mnogo teže je rešiti problem koji je on svojim sumnjama postavio. A to je problem emancipacije samog statusa umetnosti. Emacipacije – od čega? Pre

svega od *naspramne pozicije sveta*. Umetnost nije više svodiva na sliku, bilo da se ova shvati kao ispravna ili iskrivljena (negativna, apstraktna) kontekmplacija naspramnog sveta. Umetnost nije slika slike sveta. Ali, postslikarsko stanje slike nije njena puka destrukcija: slika je sada samo promenila imidž. Kao što je i umetnost generalno uzev promenila funkciju.

U knjizi *Slika bez svijeta* (Zagreb, 2006. god.) Žarko Pajić razvija važnu tezu po kojoj savremeni *slikovni obrt* ne stvara, kako neki misle, *novu sliku sveta*, već nas uvodi u jedno stanje *slike bez sveta*. Slika je izgubila moć da traga za suštinskom slikom sveta, jer takva Stvar – ne postoji! Ova *nemogućnost* slike da nađe svoje pravo, privilegovano, posvećeno mesto u (vladajućoj) slici sveta pokazala se u stvari kao činjenica da slika u svetu kakav god da je (ili kakvu god da *sliku sveta* o sebi formira) nikad nije imala, niti će ikada imati metafizički utvrđeno mesto. Mesto slike u slici sveta je njeno ne-mestu, u-topija, a na fonu te u-topije i sama slika sveta postaje bespredmetna. Slika se ubiduće (= posle *slikovnog obrta*) ustanovila kao stanje *slike bez sveta*. Dakle, slika više nama naspramnu, referencijalnu poziciju u osnosu na Svet kao takav, jer je ovaj, u suštini, nikad nije *kao takav*, postao je besadržajno, nesupstancijalno, prazno mesto vlastite *ideologije* ili *slike sveta*. Ukratko, vlastitom emancipacijom, slika je dovedena do virtuelne realnosti.

Fikcionalni status slike kao slike-bez-sveta raskida svaku determinisanost (ili: kontradeterminisanost) svetom i tako otvara umetnost za mogućnost nadžvljavanja, uvek u nekoj još-ne-definisanoj budućnosti, u nikad-dovoljno preciziranoj *drugosti*. Time se – zaključujem u *Smrti slike* – »ne ide protiv sveta i života u njemu jer smo svi 'mi' fikcije koje blede, prolazna bića, tragovi sopstvene egzistencije koji se samo (negde, u životu) sabiraju i, zatim, oduzimaju, iščezavaju u bez-danosti, neutemeljenosti kako pojedinačne, tako i ukupne, istorijske egzistencije. (...) Zaista, umetnost je sazdavanje fantastičnih bića i pre svega fantastičnog bića nje same, umetnosti, ali ona je sazdavanje koje ne samo što nudi jednu osobinu stvari, da bi sve druge tek nagovestila, nego nudi i nagoveštaje koji nikada nisu do kraja prisutni, koji su, uvek, artistički otvoreni za neizvesni nastanak *nove* umetnosti, one koja je u dolasku...“ Ne znači li to da je istina umetnosti u stvari njena čudovišnost u dolasku... S tim što ona nikad ne dolazi do kraja, u nekom bezuslovnom, apsolutnom značenju.

Mada, danas je neizbrisiv i pozitivni ili, čak, pozitivistički aspekt nove (digitalne) slike. Taj aspekt se ogleda u činjenici da je prenosnik slikovnih poruka sam po sebi postao poruka! Medij je postao poruka. Tekhnologija je postala

poruka. Time sve druge poruke bivaju potisnute u beznačajnost, dok vrednost tehničkog, tehnološkog, medijskog posredovanja postaje glavnokomandujuća poruka. Ali, pozitivistički aspekt činjenice da prenosnik poruke postaje ključna poruka nije nešto što samo po sebi doprinosi mudrosti onih poruka (koje se u njemu javljaju). Tu još nema mišljenja. Ako je nekada Dišanovo *protivljenje* da se bude »glup kao slikar« važilo za klasičnu i modernu sliku, ono danas važi i za digitalnu sliku svake vrste. Zato se savremena umetnost ne zadovoljava time da bude glupa kao televizor ili internet, odnosno kao medij, već teži da ponovo promisli (kritički, dekonstruktivno) staro geslo koje glasi: medij je poruka. Da, medij je poruka, samo kakava, ideološka ili umna, neodgvorna ili odgovorna?

Tradicionalna slika je, u jednom trenutku, postala suviše izlizana pojava. A ipak, i nova, digitalna slika je nasledila nešto od te pohabanosti, ukoliko nam nudi samo sliku-bez-sveta ili, što se svodi na isto, digitalni stereotip *slike*-sveta. Zadatak umetnosti jeste da se izbori protiv stereotpije ovakve slike-bez-sveta. I bez uma. Zato je umetnost „osuđena“ da se brine o sopstvenoj misaonosti ili umnosti, odnosno da se bori protiv novokomponovanog virtuelno-realnog konzervativizma, pozitivizma i logocentrizam. Ali, kako se danas slikovna/vizuelna umetnost bori protiv rečenog konzervativizma? Ona to, očigledno, čini putem misaonih intervencija koje u sebi nose transgresivnu sposobnost ili kritičku otvorenost za drugo, neistovetno, nepokorno.

Drugi deo *Smrti slike* posvetio sam analizi konkretnih umetničkih radova: Vladimira Kopicla (*De/kon/strukcija slike*), Milete Prodanovića (*Anđeo istorije*), Milana Staševića (*Povratak početku*), Dine Belančić (*Sinulacija slike*) i Jožefa Nađa (*Slika kao predstava*). Ono što je zajedničko ovim umetnicima jeste činjenica da su oni, svaki na svoj način, raskrilili važne granične probleme (post) slike. Pritom, ipak, ovih pet autora ne treba shvatiti kao pripadnike nekakve avangardne grupe, već kao činioce osobenog iskustva za promenu statusa ili koncepta *slike* u savremenoj umetnosti. Generealno uzev, problem je: kako iskoračiti iz tradicionalnog statusa slike, a da se, pritom, ne napusti *umna, misaona ravan* nepokretnih ili pokretnih slika. Naravno da je i sam izbor navedenih autora bio ličan, a ne po nekoj zvaničnoj hijerarhiji vrednosti reprezentativan.

Bavljenje graničnim pitanjima (smrti) slike, u kojem je naglašeno savremeno (= konceptualno) prevrednovanje statusa slike, bez sumnje je od najviše moguće važnosti ne samo za filozofiju slike (ili: umetnosti), već i za samu filozofiju kao takvu. Redefinisanje konceptualnog statusa slike, i svi problemi koji se time otvaraju, više je, bar u mom slučaju, učinilo za emancipaciju filozofski zarobljenog

uma nego što je to mogla da učini bilo koja „osvedočena“ pojmovna procedura. Ta tvrdnja nije preterivanje, jer dekonstruktivna odbrana slike u umetnosti je najviši oblik odbrane koju časti um ima ne samo u umetnosti, nego i u filozofiji. Sam pojam ne doseže do vlastite granice i domašaja ukoliko nije posredovan izvesnimkonceptualnim uvidima.

Rasredišteni logos

Reč je o knjizi koja počinje odeljkom *Nomadologike*, a završava nečim što pre liči na batajevski iskorak u smeh nego na tradicionalni ozbiljan ili, ne daj bože, preozbiljan filozofski tekst. U ovom poslednjem slučaju u pitanju je odeljak čiji naziv je *Intervencija noge*. U njemu se bez zazora preporučuje: „Biti ne samo filozof nego i avanturista. Konkvistador. Lutalica. Velika noga. I očajnik, neki put. Biti za krmom ili na pramcu. S navigacionom strategijom ili bez nje. S kontra-strategijom. Zatočenik avanture koja se u sebi, pred sobom rasprskava u ludilo, u smeh... Ako ima ikakvog kraja, onda je to kraj epohe doktrinarnog, spekulativnog, analitičkog, scijentističkog modernizma. Ubuduće: naučavati nenaučljivo. Otvoriti se prema mnogolikom, pluralističkom, polisemičkom, poligamnom konceptu smisla. Misliti dijagonalno i sa strane, s naličja efektivnih dimenzija i optika, strategija i taktika. Neophodno je, takođe, ustanoviti razliku između ljubavi za duševnim mirom koji zna za svoj unutrašnji nemir, za svoju intimnu pripadnost energijama strasti, želje, nagona, ludila i one (ljubavi) koja to još ne zna.“

Ova učena ljubav bi mogla da se nazove i logocentričkom žudnjom za povratkom onom izvornom pre svakog izvora, dakle: *haosu*... Mnoge knjige sam završavao jednim takvim odeljkom koji tradicionalnim, učenim, akademskim ili ideološkim polupametnjakovićima, da ne kažem budalama, nikako nije mogao da se dopadne. Bar ne u Srbiji. Zašto je to tako? – Eto pitanja koje nisam sebi moga da ne postavim. Najpre, reč je, generalno uzev, o stanju filozofije. Danas je interes za filozofiju u Srbiji, takoreći, jednak interesu za lanjski sneg. Filozofija sada više nikom ne treba! Štaviše ona je štetna! Mnogo važnija je žuta boja: ko je koga naružio i oklevetao u javnim medijima... Uzajamno legitimisana blesavoća postala je vrhunski obrazac „ljubavi prema mudrosti“! Nekada je država brinula o filozofiji, jer je, uzalud, verovala da i u tom intelektualnom domenu mora da se osvedoči njena svetsko-istorijska nadmoć. Od svega toga danas je nadmoćna ostala samo moć klevetanja, laži, korupcije, lopovluka. Filozofska ozbiljnost, ako je još uopšte ima, svedena je na nemaštovito oponašanje akademski izlizanih ili blindiranih autoriteta. Pišu se teze bez ikakvih teza, a tekstovi i knjige su ogoljene

od bilo kakve intelektualne upitnosti i odgovornosti. Pokradena misao se podjednako uvažava kao i odgovorno mišljna i pisana. Danas filozofije u Srbiji, s one strane buđave akademske gnjavaže, skoro da više i nema... Kakavog je onda bilo smisla napisati i objaviti, u jednoj takvoj situaciji pohabanog i uniženog logocentrizma, knjigu čiji naziv je *Rasredišteni logos*? Nije li kod nas vladajuća tendencija sasvim suprotna: usmerena na to da se logos – ili bar ono lažljivo što je od njega još ostalo – ukruti do gole stereotipije i ništalila?! Bilo kako bilo ja sam se odlučio da objavim tu neobičnu knjigu koju možda niko (s par izuzetaka) nije iole pažljivo pročitao.

Ipak, postoje delovi te knjige koje sam više puta čitao, iznova ispisivao, obrađivao i prepravljao. Takav je tekst koji sam u završnoj verziji nazvao *Diferencijalni obrt u filozofiji*. Ne mogu sa sigurnošću da kažem koliko sam da dugo pisao i u koliko prepravljenih verzija... Zašto mi je to „mučeništvo" bilo potrebno? Zato što je taj tekst imao, kako se to obično kaže, prelomno značenje. Naravno, prelomno *za mene*, moje shvatanje filozofije i dekonstrukcije. Kasnije sam tek shvatio da u dekonstrukcija (mogućih) „preloma" ima više... U stvari, ja sam („spontano") zagazio u mišljenje razlike i pre nego što sam započeo pisanje tog teksta. U čemu se onda ogleda njegov „prelomni" karakter? Najpre, u pokušaju da se razume poreklo i nužnost diferencijalnog obrta u filozofiji. I zatim, da se shvate tegobe ili, finije rečeno, aporije koje obeležavaju, koje upisuju svoj trag u samo poreklo i sudbinu dekonstrukcije.

Ne treba da nas začudi što prvobitni pokretač diferencijalnog obrta u filozofiji zapravo i nije bio filozof, već lingvista. Reč je, naravno, o Ferdinandu de Sosiru. On je polazio od *znaka* koji, za njega, nije imao puku instrumentalnu funkciju, da bi se njom, onda, stizalo do onog „glavnog", do „cilja" koji su filozofi nazivali *pojam, ideja, sama stvar, referent, biće* itd. Znak je, u stvari, nešto sasvim drugo: on je osobeni spoj označitelja i označenog. Da bi se razumela golema inovativna važnost de Sosirovog shvatanja znaka potrebno je, najpre, imati u vidu činjenicu da su u znacima mnogo važniji označiteljski odnosi nego odnosi označitelja prema označenom (pojmu, ideji, referentu). To nas uvodi u nešto što bismo mogli nazvati *otkrićem označiteljske prakse*. Ta pojava je u filozofiji bila ili potpuno potisnuta ili potpuno obezvređena. Međutim, u njoj se upravo krije enigma diferencilajnog obrta u filozofiji. Naime, označiteljski odnosi se ustanovljuju diferencijalno, kao odnosi jednih označitelja *za razlikuod drugih*. Označiteljski odnosi iza, ispred ili iznad značenjskih odnosa uspostavljaju (ali i odgađaju) smisao njihove vlastite prakse, dok značenjski odnose nemaju moć da

nam otkrivaju vlastiti smisao, već ga, pre, prikrivaju! Otuda bi se moglo rećida znanje (episteme) ima pre semiotički nego semantički smisao. Prema tome, otkriće označiteljske prakse koje je posle de Sosira preuzeo Klod Levi-Strost predstavlja, bez sumnje, prvi korak na putu diferencijalnog obrta u filozofiji. To je bilo ravno otkriću novog kontinenata...

Vekovima je označeno u znaku imalo metafizički (filozofski) primat nad označiteljom. Odjednom je nastupio radikalni obrt. Dovedeni su u sumnju sve filozofske, metafizičke, teorijske, naučne, ideološke i mentalne konstrukcije koje su stvorene pod „samorazumljivim" primatom označenog nad označiteljom. Jednostavno, otkriće diferencijalne označiteljske prakse stavilo je tačku na primat označenog, da bi, ubuduće, naglasilo primat označiteljskih odnosa. Time je, ujedno, uzdrman tradicionalni koncept istine i znanja. Tamo gde je stajala *episteme*, sada, paradoksalno, stoji upravo *doxa*! Ono označedno je *doxa*. To je u najgrubljim (i nužno pojednostavljenim) crtama dat opis toga što se podrazumeva pod diferencijalnim obtom u filozofiji.

Međutim, u prvi mah ovaj diferencijalni obrt se nužno shvatao jednostrano i pogrešno. Misliti odnos označitelja i označenog u znaku kao *primaran* (stvar logocentričkog primata) jednostavno nije moguće ni sa jedne ni sa druge strane! Ideja *primata* je metafizička ideja. A to onda znači da znak kao metafizička opozicija nije moguć ni kroz primat označenog ni kroz primat označitelja. Pa kako je onda moguće misliti ovaj odnos? Ili, još bolje: kako je njega moguće misliti *diferencijalno*, a da to na prvom mestu znači – *za razliku odsavake metafizike*: dakle, kako metafizike označenog, tako i metafizike označiteljskih odnosa (= strukturalizma)? To je svakako najveći problem diferencijalnog obrta u filozofiji. Pokazalo se da je to bio i najveći probelem samog strukturalizma.

Možda je strukturalizam bio nužna zabluda, budući da se on još uvek na metafizički način obračunavao sa metafizikom?! U meri u kojoj označiteljski (diferencijalni) odnosi vrše jednostavno negaciju/destrukciju označenih odnosa to samo na oklišni način uvodi u novi oblik, ovog puta *strukturalističke* metafizike. Naravno, strukturalizam je upravo zbog tog svog radikalizma bio napušten u ime svog *post*, gde je, zatim, mogla da se smesti i dekonstrukcija. Most između označiteljskih (diferencijalnih) i označujućih (identifikujućih, identitarnih) odnosa nije mogao biti u potpunosti razrušen. Diferencijalni obrt u filozofiji postoji u punom smislu moguć ne samo kada označeno (u znaku) izgubi uporište u svemu što je potpuno spoljašnje, već i kada sama diferencijalnost (operacija zvana: *za-razliku-od*) izgubi sopstvenu spoljašnjost, sopstveni pozitivizam. Tek pod tim

uslovima obrt u filozofiji dopušta da diferencijalnost postane ono što izvorno jeste: *igra znakova*. Reč je o diferencijalnoj igri čiji učesnici su i označitelj i označeno. Naravno, ta igra još uvek može, a neki put i *mora,* da bude ozbiljna i odgovorna Stvar.

Ipak, u njoj ima nečega što je tradicionalno nastrojenim filozofijama skoro nepodnošljivo. Već smo nagovestitli: ono što je bilo epistem, sada je postalo doxa, i obrnuto! Ali to čak nije sve! Kada bi se filozofska (epistemološka) Stvar svodila samo na ovaj obrt to bi izgledalo previše jednostavno. Izgledalo bi kao jedan novi/stari oblik metafizike. Preokrenimo staru metafiziku i s njenog „zaleđa" dobićemo samo jednu „novu"...

Uslovnost dekonstrukcije javlja se kao bliska ili daleka uslovnost svakog konstrukta (pojmova, ideja, teorija itd.). A to znači da diferencijalnost (ili: rAzlika) uvek ima primat nad poretkom označenog. Samo, taj primat ne podrazumeva brisanje ili destrukciju označenog u znaku nego njegovu dekonstrukciju. S druge strane, i sama dekonstrukcija koristi metafizički (pojmovni, idejni, teorijski) diskurs i ona, jednostavno, nije u stanju da s metafizikom *izađe na kraj*. Levi-Stros je u *Le Cru et le Cuit* lucidno trdio da je i strukturalistička priča na svoj način mit (= *doxa*); odnosno da je neka vrsta mita mitologije! Dekonstrukcija je nasledila nešto od te lucidnosti. Najzad, i ona sama – u meri u kojoj se služi znacima – nosi u sebi usud izvesne metafizike. Zato je u *L'écriture et la difference* govoreći o istoriji metafizike Derida mogao da tvrdi: „...nema nikakvog smisla lišavati se metafizičkih koncepata da bi se uzdrmala metafizika; mi ne raspolažemo nikakvim jezikom – nikakvom sinteksom i leksikom – koji bi bili strani toj povesti". Sve u svemu, rasredištenje logosa nije isto što i njegova destrukcija. Najzad, kako bi bila moguća kritika bilo koje semantičke identifikacije bez njenog prethodnog (semantičkog) identifikovanja. Mi nemamo jezik koji bi to mogao da izvede. Nije moguće ići protiv metafizike drugačije nego sredstvima same metafizike, ali sredstvima koja se, u jednom trenutku, napuštaju. Kako napuštaju? E to je sada čitava tajna poststrukruralizma, dekonstrukcije, pa i onoga što bi moglo da se nazove *postfilozofijom*.

Diferencijalni odnosi nam ukazuju na činjenicu da su u znakovima upisani tragovi drugog i tragovi brisanja drugog. Tek dešifrovanjem tih tragova mi uspevamo da uzdrmamo metafiziku prisutnosti i samoprisutnosti. Logocentrizam je uvažavao pojam znaka samo u meri u kojoj bi otkrio dobre razloge da se sam znak odbaci, da se učini providnim, neprisutnim kako bi ono prisutno došlo do reči u svom čistom obliku. Ali, taj ideal – čistog mišljenja bez znaka – nikada nije bio

ostvariv, sem u iluzornom obliku. Zato se znak oduvek sastojao u napetoj ravnoteži između označitelja i označenog, pa ako bi radikalna razlika ta dva momenta bila izbrisana, onda bi, po Deridi, ujedno trebalo odbaciti i samog označitelja kao puki korelat u jednom bitno metafizičkom odnosu (v. odeljak: *Metafizika protiv metafizike*). Mi u samom znaku ne možemo da se odreknemo metafizičkog suglasja označitelja i označeno i da, pritom, uspešno uperimo kritiku protiv jednog od ta dva momenta. Jednostavnije rečeno, destrukcija jednog od ta dva momenta još uvek nema značenje dekonstrukcije. Ono označeno je čitavom istorijom logosa pokušavalo da bude *čuvar* istovetnostom sa sobom svega što jeste; ali već ta operacija čuvanja nečega što jeste takvo kakvo jeste, pokazuje da se i samo označeno uvek, u isti mah, pokazuje kao označitelj koji čuva razliku, ne dopušta joj da se otrgne od same sebe. Dakle, ono označeno, kada je posredovano jedno drugim, i samo se postavlja u poziciju označitelja koji čuva razliku ili je prikriva.

Pošto je znak „sudbinski“ zatvoren u metafizičkom krugu označenog i označitelja, onda takva priroda znaka nije mogla da temeljno ne uzdrma epistemološku tradiciju fulozofije. Jer, ukoliko je diferencijalni obrt u filozofiji preokrenuo odnos doxe i episteme, ukoliko je označeno postalo izvor iluzija, a označitlj izvor smisla datog poretka znakova, onda je to u najmanju ruku značilo da je ova uzdrmanost odnosa označitelja i označenog (u znaku) dovela u pitanje tradicionalno ustrojstvo epistemologije i njenih ključnih pojmova: verovanja, znanja i istine. I ovde bez ustezanja moramo reći: dekonstrukcija nije našla rešenje za ovaj epistemološki problem, kao što da, uostalom, nije našla ni filozofija, teorija, nauka, ideolodija, religija, žuta štampa itd. Samo, zašto to rešenje nije nađeno? Zato što definitovnog rešenja, metafizički usredištenog i osiguranog, zaokrugljenog kao belutak, jednostavno, ni – nema. Ono što nam preostaje jeste samo to da se *epsiteme* jednom za promenu misli u nesigurnim uslovima logocentričkog rasredištenja, te da se njegovi problemi rešavaju (ili ne rešavaju) korak po korak...

Filozof ne sme da ide u Sirakuzu

To, bez sumnje, nije sporno: filozof ne sme da ide u Sirakuzu; ipak problem nastaje onda kada shvatimo da je Sirakuza, u stvari, manje-više svugde, a to znači i sada i ovde. Šta ako je ona prisutna u svakoj politici, običajnosti, rutini, pa konačno i stereotipiji i tiraniji svakodnevice koja nas okružuje? Može li filozof uopšte da se otarasi Sirakuze? Nije li politika u kojoj, hteli-ne hteli, moramo da učestvujemo po definiciji neka vrsta Sirakuze? Može li filozofija uopšte da opstane bez represije, tiranije, nasilja? Bez tih nemani koje su nastanjene oko nje, ali često i u njoj samoj?! Neki Francuz je napisao knjigu s nazivom *Tiranija logosa*. Ali šta ako njegove kolege, filozofi, u osnovi pišu tematski srodne knjige, a da toga nisu ni svesni?! Možda mi danas u ovom svetu medijskog totalitarizma ne možemo da izbegnemo Sirakuzu. Ali, ipak, drugo je biti pozvan i prihvatiti učešće... Mihailo Marković je godinama dostojanstveno trpio efekte Sirakuze na svojoj kože, a onda je odlučio da oberučke prihvati njen poziv.

Naravno, otežavajuća okolnost za čitavu generaciju praksis filozofa bila je to što je njihova misao nužno „stremila“ izevsnom „ostvarenju“. Ali, ključno geslo, koje je (u *Prilogu kritici Hegelove filozogije prava*) formulisao Marks, glasilo je: „Nije dovoljno da misao stremi ostavrenju, sama stvarnost mora da stremi prema misli“. Ali, o kakvoj stvarnosti je tu reč? Hoće li ta stvarnost uvek biti neka prikrivena ili otvorena Sirakuza? Možemo li mi ikako pobeći iz Sirakuze br. 1., a da se ne obremo u nekoj drugoj ili entoj? Stvarnost koja ne bi stramila ka misli bila bi, po svoj prilici, sama sebi doboljna. Samo, da li takva uopšte i postoji? Ili u njoj uvek, pre ili kasnije, iskrsava neka kontraindikacija koja ima razmere neočekivanog zla, nasilja, tiranije, ukratko, opet – Sirakuze? A onda je, naravno, sasvim umesno pitanje: da li rečena Sirakuza može bilo kako da bude podsticajna za filozofiju? Ako takve mogućnosti ima, ona je, verujemo, sasvim kratkog daha. Jer, za Sirakuzu važi stara izreka koja glasi: ona samo menja dlaku, ne i ćud. Možda nam jedno naparfimisano vreme deluje kao da je moguća politika bez nasilja, autoritarnosti, represije, tiranije. Ukratko, bez Sirakuze. Kao srećno vreme

ispisano na praznom papiru istorije. Međutim, po nekoj fatalnoj strategiji istorije na njenom tlu se regularno događaju kontracelishodnosti u kojima se „srećan period istorije“ obrušava na nas kao veliki potop ili cunami koji za sobom ne ostavlja ni kamen na kamenu.

No, ako smo uvek već prisutni u nekoj sinonimiji Sirakuze, šta nam onda preostaje, šta posebno ako smo još i filozofi? Šta s izuzetkom naloga: ne treba ići u Sirakuzu. Da li taj nalog zahteva od nas da dignemo ruke od svakog angažovanja, kritike i stvarnosti? Nek bude šta jeste, pa kom opanci kom obojci?

Knjiga *Filosof ne sme da ide u Sirakuzu* je slučajno nastala. Sklopljena je za jedno popodne! Međutim, iako je sklopljena od raznorodnih tekstova, ono što te tekstove spaja je upravo ovaj ambiviolentni motiv Sirakuze, u koju se ne može ići, ali iz koje se neće ni lako ni izaći! Da li su ljudi ikad u sudnjoj instanci „izlazili na kraj“ sa Sirakuzom? Ili im se Sirakuza uvek nekako vraćala, kao što im se vraćalo zlo, jad, nasilje, tiranija, pleme, palanka i beda? Da li j filozofija mogla da pretenduje na bilo kakav spas s one strane praljavo-političke ili prvljavo-ekonomske, prljavo-običajne, prljavo-moralne i prljavo-odurne prakse?

Može li struka kao što je filozofija, medicina ili poezija da ispiše oko sebe začarani krug u kojem će se osećati bezbedno, jer će izvan tog kruga ostati „razjarena čudovišta“ ili „carstvo zlih sila“ koje neće moći da prodre tu gde mu i nije mesto... Vinaver je u svom ogledu o Rembou preuzeo taj motiv iz narodnih priča u kojem junak uspeva da u odlučnom trenutku opiše jedan takav začarani krug gde ostaje bezbedan s one strane spoljašnjih užasa koji mu prete... Da li filozofija, medicina ili poezija mogu oko sebe da opišu jedan takav začarani krug? Ne samo što može, nego, reklo bi se, da one to uvek i čine. Samo, naravno, često uzalud. Jer, privremeni spas je moguća, ali večnog spasa nema. Nikad i nigde nismo bili potpuno osigurani. U zadnjem odeljku knjige – *Opisivanje čarobnog kruga* – zaključio sam: „Čovek u toj stvarnosti može, jedno vreme, da bude bezbedan, ali u nekom drugom trenutku učinci lako postaju kontrasvrhoviti. Krug spasa postaje krug inercije, zatvorenosti, robijanja. Zatvorenost u čarobnom krugu lagano postaje zatvorenost u jednoj zloj, zakrivljenoj liniji...“ Takorećo: popvratak Sirakuzi.

Dakle, avaj, zlo je u nama. Zakrivljenost je u nama. Ali, to ne znači da mi ne možemo da izmislimo mehanizme kojima ćemo se privremeno spasiti od onih najgorih čudivišta. Samo, spas nije dovoljan upravo zbog rečenih kontraindikacija. Odgovorno suočavanja sa Sirakuzom u nama i oko nas je neophodno, kao što je neophodna i sama odgovornost. Zato je filozofija pre svega ili, još bolje, posle

svega – etika. Nećemo pobeći od odgovornosti, kao što nećemo pobeći ni od zla. Izigravati obućara koji samo radi svoj posao, to nije dostojno filozofa, to još nije filozofija, pa ni poezija, a možda ni medicina. Ali, bez sumnje, akademska filozofija koje danas ima na pretek zadovoljava se, samo, da bude simulacija filozofije. Simulacija koja se čak stidi svog imena. Upitnost te simulacije – ako je uopšte ima – nikad se ne suočava sa čudovišnošću pitanja bez odgovora, a pritom ni sa neizbežnom odgovornošću, koja je odgovornost pred graničnim pitanjima, pred nemogućim. Takva šusterska simulacija filozofije je daleko od uma i njegovog dostojanstva, baš kao i od najelementarnijeg životnog smisla.

Za filozofiju bi se, možda, moglo reći da je najlucidnija disciplina ljudskog duha, jer ona pouzdano zna da su svi njeni „začarani" krugovi utemeljeni u ne-krugu, ne-kružnosti i ne-zaokrugljenosti, da se temelje na razobručenosti koja se profiliše u isti mah kao haos i kao sloboda. Ali kao i svaka druga „disciplina", i sama filozofija je u stanju da se ukoči od straha pred „razjarenim čudovištima" koja nas iz razobručenosti na svakom kraku spopadaju... Pema tome, zatvaranje je njena neminovnost kao i otvaranje. Ali ukočiti se od straha je beda i života i filozofije. U strahu su ogromne oči, ali je bedno mala misao. Može da izgleda paradoksalno, ipak filozofija je osigurana od razjarenih čudovišta života samo i samo onda je spremna da se s njima suoči oči u oči, bez nade da će u „Sirakuzi" naći nešto drugo od onoga što je tamo već zateklo Platona.

U tekstu *Azalina pouka*, koji je posvećen izvanrednom putopisu/romanu Stevana Pešića *Katmandu*, nudi nam se jedno neobično objašnjenje kako je u svetu korisnosti, ekvivalentne razmene, proračunljivosti i svega ostalog što se ne uklapa, a što se onda po pravilu svodi na bedu, mizeriju, jad, pa i „umetnost u gladovanju", dakle, kako je u tom svetu ipak moguć prostor za nesamerljive, neproračunljive vrednosti, koje možemo nazvati i „višim", intrinsičnim vrednostima ili vrednostima po sebi. U *Katmandudu* junak ovog aksiološkog obrta se zove Azala, dečkić od šesnaest godina koji sepredstvlja kao trgovac dragim kamenjem. Azala nije običan trgovac kamenjem koje izgleda kao kamenje, ali nije ni običnim trgovac kamenjem koje nekome (možda) izgleda kao „drago"... Ne, on je umetnik koji svoj *ready made* predstavlja kao dragi kamen, zato što on kao umetnik hoće da to bude dragi kamen. Prodajući negde nađeno, „obično" parče stene, Azala je „prodavao obećanje ametista i topaza, obećanje dragog kamena i obećanje svih obećanja koje je neko u stanju da zamisli... Azala je, čini se, bio umetnik poput Marsela Dišana." Ja bih sada dodao: možda i veći! Jer, Azala ne izjednačuje (dadaistički) svet, i posebno svet umetnosti, sa klozetskom šoljom... Ne, on se ne

ljuti na svet kome sa stanovišta načela korisnosti i ekvivalentne razmene ne pada na pamet da kupuje njegove kamenčiće. I koji je spreman da „hladnokrvno“ prepusti njegovu umetnost njegovoj gladi. Njemu je jasno da svet, takav kakav jeste, živi od te prljave, gadne, ponižavajuće realnosti slobodno-neslobodnog trgovačkog sveta, od tog „začaranog kruga“ egzistencijalne sigurnosti izvan kojeg ostaju samo gladne razjarene nemani...

Ova Azalina pouka je, čini se, aktuelnija danas, u ovom dobu neoliberalne razmeneske „slobode“, više nego ikad. Azala nije znao za Kafkinu priču o umetniku u gladovanju, ali on nije imao iluzije o tome da postoji nepremostivi jaz između gladi i sitosti. Međutim, takođe, on je znao da je opozicija između običnog i dragog kamenja ravna opoziciji između umetnosti i ne-umetnosti. I ta opozicija je neuništiva. Ako se dragi kamen umetnosti ostavi potpuno izvan opozicije s običnim kamenjem, onda toj umetnosti preti opasnost da izgubi svoju vrednost, da postane pustošno, neverodostojno obećanje…

Ukratko, Azalina pouka nam otkriva da artističko obećanje ne sme da izgubi tu, često i borbenu, angažovanu, kritičku napetost sa stvarnošću, kao što ne sme ni da se ovoj poslednjoj potpuno potčini: da prizna porok sopstvene bede. „Jer, prva pretpostavka umetničke, književne i svake druge čarolije je heteti da se bude više od onoga što se samo i samo opisuje. Hteti da iščeznu oveštala zaklinjanja: ’to je to’ i ’to pa to’, kao i narcistička ogledanja: ’ja pa ja’ i ’mi pa mi’. A onda, u toj negativnoj budnosti krije se i šansa da se duše i okružujuće stvari otvore za čudo mogućeg i nemogućeg, za neizmerno šarenilo drugobivstvovanja, za čaroliju razlika i trpeljive mnoštvenosti među kamenjem i ljudima.“ U knjizi *Filozof ne sme da ide u Sirakuzu* ima raznih tekstova ali sve njih prožima, svaki na svoj način, ova negativna budnost koja nam ne kaže unapred s kakvim kamenčićima imamo posla...

Ipak, ako se vratimo nekoliko koraka nazad, videćemo da se u tekstu *Da li Srbija ima evropsku inteligenciju* (koji je bio deo rasprave održane 2001. godine na Filozofskom fakultetu u Beogradu), između ostalog, razgovaralo o temi koju je pokrenuo jovan Aranđelović: *Filozofski temelji Evrope*. Kakav to „kamen mudrosti“ utemeljuje ono što danas imenujemo i živimo – ne uvek na najmudriji način – kao Evropu? Da li se Evropa temelji na običnom ili na dragom kamnenju? Ostaje, naravno, i Azalina varijanta u kojoj se želje prepliću sa stvarnošću... Da li je to moguće, kao u Azalinom slučaju, bez mržnje, antagonizma, nepomirljivosti ili isključivosti? Filozofija je uvek verovala da se temelji na onome što je nepobitno utemeljujuće. Ali, kao po nekom usudu, to se u isti mah nepovratno rušilo,

urušavalo, da bi se temelj uvek iznova tražio negde drugde, u nekom drugom „dragom kamenju“.

Ali, kao i filozofija, Evropa je uvek u sebi imala tendenciju da bude neko prednjačenje, prvenstvo, izvornost, da se temelji na prvim, nedodirljivim, dakle, na univerzalnim načelima. Na idealnoj konstrukciji koja se, međutim, ruši... Sve u svemu, ona je uvek želela – i u tome uspevala! – da bude u najvećoj blizini onog (aksiološki) Prvog, „dragog kamena“. Otuda njena pretenzija da ukazuje na put i pravac plovidbe... Ali pokazalo se da svet i njegov sistem vrednosti zavise od evropskog prednjačenja *i u dobru i u zlu*. Ono Prvo nije definitivno nađeno, kao što mi nikad nećemo znati da li se u Azalinoj šarenoj kesi punoj kamenčića krije bar jedan *zaista-dragi-kamen*! Ne samo naš, nego i svaki, pa i evropski poredak vrednosti temelji se na nečemu što bismo mogli da nazovemo „prazno mesto dragog kamena“. Jedno je sigurno, ta priča o „dragom kamenju“ nikada neće moći unapred da se dovrši, zaokruži, definiše. Ona će uvek biti negde u raskoraku između velikih aksioloških obećanja i banalane, a često i gladne proze života i sveta.

Deteritorijalizacija slike

Knjigu *Deteriorizacija slike* napisao sam povodom izložbe koja je održana u Cvijeti Zuzurić (2010. godine) i na kojoj su nastupali umetnici Vladimir Kopicl, Mileta Prodanović, Raša Todosijević, Goran Đorđević, Milan Stašević, Dejan Grba, Selman Trtovac i Dina Belančić. Naziv izložbe bio je *Umetnici o krizi likarstva*. Svaki autor je popunjavao jedan zid (prostor) radovima koji su nudili sopstveno viđenje (aktuelne) krize slike, odnosno mogućnosti povratka tradicionalnoj (klasičnoj ili modernoj) slici ili mogućnosti nečega što više ne bi bilo tradicionalna, već pre nova, digitalna ili post-slika.

Zašto sam uopšte napisao (u digitalnoj verziji, sa reprodukcijama) knjigu *Deteritorijalizacija slike*? Jedno je sigurno, ja tu nisam imao motiv kritičara ili istorijačara umetnosti. Mada sam u središnjem delu knjige posvetio značajnu pažnju svim autorima koji su nastupali na izložbi, njihovim radovima, problemima i dilemama. Ipak, pre svega, opredelio sam se za jedan motiv filozofije umetnosti. Verovao sam da problemi i dileme koje „tematizuju“ pomenuti autori nude dovoljan povod za novu filozofiju slike ili za novo viđenje slikovnosti. U tom „materijalu“ video sam nužnost povratka umetničke misliizvesnom *filozofskom polju,* nečemu što je ona – tako je bar izgledalo u ranom konceprutalizmu – ireverzibilno napustila. Možda je vizuelna umetnost, pomoći koncepta, prebrzo pobegla od filozofije umetnosti ili estetike, pokušavajući da svoju brigu za vizuelnost učini ekskluzivnom i nekomunikativnom. Ali, naravno, koncept je samo modus uma. Umetnička konceptualnost je deo brige za um, pa, ako hoćete, i brige za *čast (= intrinsično obeležje) uma*. Iako je umetnost često bila spolja ugrožavana, a iznutra na izdisaju, ona nikada nije bila *tipično bolešljivo biće* (izraz je Ničeov). Pa ako su nju često prožimale i nosile infekcije i krize, ona ipak nije mogla biti hronično nezdravo biće, jer bolest na smrt i očajanje su morali biti tuđi umetnosti. „Čak i kada govori o očajanju“, pisao sam uovodnom delu *Deteritorijalizacije slike*, „umetnost u sebi nosi neku srećnu distancu ili radosnu patologiju. Ona se

bavi očajanjem, kao što se bavi boleštinama, ali pri tom sama *ne* očajava.“ Ona se bavi uništivim i prolaznim vrednostima: smrću i destrukcijom; ali ona to čini s pozicije života i nadživljavanja. Nasuprot toga, *konstatacija*, recimo jednog istoričara umetnosti, kad se već dogodi, pretenduje da bude znanje-jednom-za-svagda. Pa iako je umetnost nešto što se može konstatovati mi ipak ne znamo šta jeono što nju čini umetnošću. U stvari, ona nije stvar-jednom-zauvek-znanja; nije stvar večnosti, već samo stvar igre, igre radi igre, pa i igre protiv igre.

Umetnost je izokrenuto ili izigrano znanje! Zato ona nije slika sveta, pa ni slika obrnutog ili izokrenutog sveta, pa čak ni slika koja uspešno apstrahuje od sveta (tzv. apstraksicja), već je to slika koja *svet tek čini svetom*. Zahvaljujući digitalnoj) slici, svet postaje deo igre, ali ne toliko igre sveta, koliko igre slika i igre razlika. U ovoj igri razlika umetnost nije indiferentna pojava, već je pokušaj da se svet uspostavi na osobeni, prestupnički, pa ako hoćete i bezočni način, s noge na glavu ili „naopačke“! U digitalnom svetu, ova formula (umetnosti) dobija svoju neophodnu dopunu: umetnost nije obrnuta slika sveta, već obrnuti svet. Zato samsmatrao da moram da naglasim činjenicu da je „tek s otkrićem *ready-madea* postalo jasno da umetnost obrće, preokreće značenja onih stvari koje otrže od sveta i unosi u galerijski, artistički prostor. Stvari više nisu to što jesu. Svet nije to što jeste. Ili – a to se svodi na isto – jeste to što nije. Ovaj preokret ne važi samo za *ready-made* i instalaciju, već i za performans i svaki artistički događaj, generalno uzev.“

Ali, otkrivajući da svet nije ono što jeste, umetnost razotrkriva prikrivenu suštinu samog sveta: svet je *već* pomak od istog ka drugom. Paradoksalni problem je to što on, svet, ma koliko da je opskrbljen svojim raznovrsnim epistemološkim moćima, za tu svoju fundamentalnu-protiv-fundamentalnu pomerenost od istog-ka-drugom, jednostavno – ne zna. On ne zna da je njegova usidrenost u njemu samom uvek, u isti mah, usidrenost u nečemu drugom, da je skliska, nedosežna. Umetnost sa najvišom mogućom osetljivošću raskriljuje taj pomak, tu pomerenost. Ali, nasuprot tome ljudi zdravog razuma nemamaju nikakav afinitet za ovu osetljivost. Zato se u odnosu na zdravi razum (koji u sebi nikada ne nalazi dovoljno zadovoljenje), umetnost i filozofija su – kako bi rekao Hegel – za sebe i po sebi obrnuti svet. Jer, u odnosu na prostornu i vremensku, praktičnu i epistemičku ograničenost svakog pokoljenja ljudi, filozofija i umetnosti se profilišu kao naopaki, bezobzirni ili obrnuti svet. Nije naopaka filozofija/umetnost, čak i kada trpi bezobzirnu kritiku, torturu ili kuru mršavljanje, već je naopak zdravorazumski svet u kojem živimo...

Ako je svet po svom „utemeljnjenju“ serija spomenika i hramova, onda je umetnost, na prvom mestu, nešto što te spomenike/hramove postvalja „na glavu“, postavljajući, samim tim, i svet „na glavu“. A gde se, onda, krije ta glava? Ne, ona nije uklesana u stenje i kamenje, urezana u zemlju i tle, već je smeštena u umetnosti i filozofiju; pa je tu ili ima ili je nema. Glava sveta nije sazdana od svetosti i svetinja, već od umetnosti i filozofije – ili je, u protivnom, jadnica kojoj nedostaje mozak. U odnosu na svet, ovako shvaćena glava sveta se postavlja kao arhiva dokumenata, a ne monumenata. Ona ne pruža, bar ne na prvom mestu, povod za tumačenje nekog spoljašnjeg događaja, već se nudi kao predmet upitnosti i odgovornosti, i kao predmet obrade, re-elaboracije. Umetničkom i filozofskom brigom dokument postaje rezultat jednog složenog procesa koji, u haotičnom svetu, svedoči o prošloj, sadašnjoj, a možda i budućoj međuigri, interakciji, interferenciji prizora, slika, predstava i pojmova. Svedoči o novom redu koji nikada nije konačan, koji je podložan stalnim reinterpretacijama.

Mislim da nas *Deteritorijalizacija slike* upozorava da umetnosti nije ni konvergencija ni koincidencija slike i sveta, predstavljanja i predstavljenog, nego da je izumevanje (invencija) njihovog razlaza, divergencije. Ona želi da dosegne (neosvojivu) tajnu fatalnog raskoraka između predstavljanja i predstavljenog. Ta tajna je filozofska, dekonstruktivna: ona se ogleda u zastupanju istog kao neistovetnog, različitog, drugog. Zato je svaki artistički pokušaj da osigura sebi bezbedan identitet podložan porazu. Istorija umetnosti je istorija fatalnih poraza koju naivni istoričari umetnosti posmatraju kao istoriju trijumfa.

Izložba *Umetnici o krizi slikarstva* je događaj koji je nastao, kao i svaki „pravi“ događaj, u ravni izvesne neočekivanosti, neproračunljivosti i nepredvidljivosti. Ipak, svaki takav događaj nosi u sebi izvesnu *bezuslovnost*. Sama *bezuslovnost* nije, niti može da bude, efekat puke slučajnosti ili samovolje. Ona mora, u događaju, bar *post festum* da se manifestuje kao nužna... kao da to nepredvidljivo i neproračunljivo, zapravo, i nije mogao da se *ne desi*.To je onda u umetnosti ono što fascinira. U svakom događaju čuči jedan fatum bez fatuma. Takav fatum ima strateško značenje: podesiti Stvar da se ona sama, spontano uspostavi po principu vlastite neumitnosti. Ipak, ima stvari koje je mnogo lakše reći nego učiniti, jer svaka fatalnost nosi u sebi i izvesno ograničenje. Postoji inflacija fatalnog koje to, zapravo, nije. Retkost bezuslovnog prisutna je i u filozofiji, etici i u kulturi generalno uzev. Parafrazirajući Bodrijara, mogli bismo raći da danas postoji svojevrsni štrajk bezuslovnosti. Sve je namenjeno razmeni,

prodaji, preprodaji, rasprodaji i kalkulaciji generalno uzev.

Pa iako čuva u sebi bezuslovnost, iako nije namenjena olakoj raspradaji događaja, ipak, umetnost ne može da se stalno ne deteritorijalizuje, premešta, dekodira, reelaborira. Delez je imao pravo kada je u deteritorijalizaciji, kao opštijem fenomenu, video *linije bekstva*. Usredištenje i umirujući boravak na bezbednom mestu su u svim individuacijama istorije, uključujući tu i istoriju umetnosti, ipak samo – sporedne pojave. Deteritorijalizacija nije smrt usredištenja, već samo činjenica da ono nije bezuslovna, u večnost upisana, bogom data pojava. Naravno, sama deteritorijalizacija može da bude voljna ili nevoljna. „Bar u umetnosti nevoljna deteritorijalizacija ostavlja za sobom ruine, razvaline i, možda, poneki simbol/simptom nekadašnje veličine i fetiškog odnosa prema njoj. Voljna, zalagajuća, angažovana i odgovorna deteritorijalizacija u umetnosti upravo je ono što umetnost čini 'neuhvatljivom', što je čini nečim što nikada nije do kraja 'na raspolaganju', u 'orbiti'. Zato je sama činjenica da umetnost danas ne trpi dominaciju i hegemoniju ono osobeno obeležje koje nju, upravo, čini – umetnošću."

Postoje vrlo jasne analogije između umetnosti i filozofije, iako ni jedna ni druga u to po pravilu nisu upućene! Pođimo od tvrdnje da je slika, u stvari, presek više slika. Isto važi i za filozofiju. Ona je presek više filozofema i filozofskih pojmova. Prema tome, ni umetnost ni filozofiju ne određuje, bar ne na prvom mestu, njena „finalna", „konačna verzija". Štaviše, „konačnu verzija" filozofije/umetnosti određuje se pre onim što je potisnuto, odbačeno, isključeno, dakle, što uvek ostaje na neki način – nedohvatno. Po tome filozofija može da „uči" od umetnosti, bar u istoj onoj meri u kojoj i umetnost može da „uči" od filozofije. Ali znajući za golemu skučenost, sujetu i ariganciju savremenih filozofa, pa i umetnika, možda bi najpoželjnije bilo da se jedni od drugih „uče" upravo onoj poniznosti koja nam govore da su sve naše konačne verzije već zagazile u kaljugu ne-konačnosti, nedovoljnosti, a često i zaborava.

Poziv filozofa

Knjigu *Poziv filozofa*sam otvorio citatom/motoom pesnika Anri Mišoa:

Čovek koji uspe da spava na zategnutom konopcu trabalo bi da poučava filozofa kojem je neophodan krevet.

Evo kako sam prkomentarisao ovu Mišoovu trvdnju: Filozofija je oduvek sebe doživljavala kao nikad dovoljno zategnut konopac. A kad se, kojim sličajem, taj konopac previše zategne, tada se javlja opasnost da on – pukne. Čini se kao da je filozofija fatalna igra između zategnutog i labavog, i ne samo konopca. A Mišo je, bez sumnje, u pravu kada zamera današnjim filozofima koji spokojno dremuckaju u svom (Prokrustovom) krevecu ne znajući da tu ni filozofije ni filozofskog mira nema, ni od korova. Sam filozofski mir, ako nečega takvog uopšte ima, mora da prođe kroz fazu nemira, da bi zuslužio ulogu spavača na zategnutom konopcu... Uostalom, nikad dovoljno zasluženu ulogu.

U *Pozivu filozofa* nisam mogao da ne podsetim da je, u svojoj dugoj istoriji, filozofija bila uništavana, ubijana, trovana, hapšena, zlostavljana, kastrirana, proklinjana, spaljivana, klevetana, ružena i odbacivana, tako da je bar ona velika filozofija oduvek bila „spavač“ na zategnutom konopcu... Da li danas ima „velike filozofije“? Ako je nekada bila traumatično budna, danas je ona traumatično usnula. U stvari, najvećim svojim delom filozofija je danas postala leš, ojedene kosti nekada još živog i živahnog bića. Leš nije ova ili ona filozofija, nega sva ukupno, počev one koja se žvaće i prezvakava po zvaničnim, akademskim institucijama. Najzad, „onaj prastari hod filozofije po konopcu, užetu ili žici bio je nešto više od pukog naloga ili apstraktnog *treba da*; pobuđivao je pravo na refleksiju koja je snažno ukorenjena u samom životu. Zato je pravo na filozofiju, ići pravo na filozofiju, oduvek značilo ići na ispunjeniji, smisleniji način življenja. Život ima više smisla sa filozofijom nego bez nje.“ Ali, avaj, neko bi ovde mogao reći: filozofija je danas načisto mrtva, ili bar komirana u svom krevetu. A ipak, njen poziv je i dalje živ, živo je pozvanje i prizivanje filozofije. Zato je i knjiga *Poziv filozofa*svojevrsni preplet opisa i naloga, te zato ima i jedno životno-obećavajuće obeležje. U meri u kojoj nam to Mera dopušta.

Ali Mera nam kaže da su srećna vremena za filozofiju prošla. Ako su ikad i postojala. U *Pozivu filozofa*ja insistiram na tome da je poslednjih decenija XX veka i početkom XXI materijalini i duhovni život ljudi doveden do toga da, ubuduće, bitišemo u vremenu opšte uzaludnosti i izgubljenosti, dezorijetacije i dezorbitacije. „Kao da se Haos vratio.“ A možda nas nikada i nije u punom smislu napustio?! Za filozofiju nastupilo je nevreme – u krevetu. Opšta dremež. U jednom trenutku je izgledalo da je liberalna demokratija vlastite odluke konačno utemeljila na razlozima koji su produkt kakve-takve društvene racionalnosti. Međutim, nastupilo je doba u kojem su i društvena, i filozofska racionalnost postale izlišne. „Kao da na slobodnom mentalnom tržištu svi znaju sve o filozofiji, kao da svi na nju imaju pravo, a onda, u tim ’sretnim’ okolnostima, stvarna potreba za filozofijom – iščezava.“Ako su svi dovoljno pametni, niko nijeprepametan. Ostatak bismo mogli da nazovemo udobnim boravkom u *samoskrivljenoj nezrelosti*, boravak i društva i filozofije u kome nevidljiva ruka moći ima unapred spremljene sve odgovore na pitanja koja demokratija i filozofijane uspevaju ni da izuste.

Ako bi danas neko hteo na ozbiljan način da misli filozofiju i demokratiju, on bi se, sada, suočio ne samo sa fatalnim nedostatkom kompetencije, prava na upitnost, već i sa iščezavanjem svekolike kompetncije i upitnosti. Pod parolom kraja velikih priča olako se podrazumeva i kraj svake upitnosti i odgovornosti. Ako se velika Stvar filozofijepotpuno istanjila, istrošila i ispostila, to znači da je i njeno pravo na upitnost i odgovornost takođe obespravljeno.

Liberalno načelo nam kaže da svako ima pravo da misli (= filozofira) šta mu padne na pamet, samo ako time ne ugrožava nekog drugog u njegovoj slobodi (da misli i govori šta hoće) i još više njegovog prava na posedovanje, na imovinu. Ali, tada se pokazuje da je mišljenje (uključujući i filozofiju), koje u liberalnim uslovima postaje slobodna i neobavezna igra, u suštini biva svedena na banalnost i beznačajnost, na višeglasno i mnogoliko brbljanje i na naizgled-filozofiju. Nepreglednost besmisla. Takva filozofija u najboljem slučaju ispunjava samo stereotip, šifru, kod, rubriku...

Filozofi su oduvek verovali da žive u svetu *doxe*. Sada je *doxa* uobličena u medij, u vladajuću ideologiju i postala je u toj meri sveobaverzujuća da tu za filozofsko *epistem*ei *kritiku*prostora više, reklo bi se, kao da nema. U *Predgovoru* za *Poziv filozofa* tu situaciju sam možda ponajbolje dijagnostifikovao: „Danonoćini programi, emisije, šeme, vesti, reklame, serijali i serije postaju okviri i garanti samoj-sebi-dovoljne socijalne pameti. Osiguranih petnaest sekundi na tv.-u postaju takoreći čip životne mudrosti. Ili: ludosti; što se, u sudnjoj instanci, svodi na isto.

Mesta za filosofiju tu naravno nema. Umesto filosofije imamo poigravanje s obeznačajenim ili ubogaljenim ostacima misli. Najveći deo današnje filozofske produkcije nosi na sebi pečat vladajućih ideoloških obzira, predrasuda i prilagodljivosti, trag koji je ojačan i tvrdo ukorenjen u datim institucionalnim sklopovima. Ako svudprisutna ideologizacija ne uspeva da do kraja uguši filozofiju, u tom slučaju ostaje činjenica da je beznačajnost same filozofije, u svetu opšte beznačajnosti – arhibeznačajna.“

Međutim, *Poziv filozofa* ne bi bio pisan da u njemu nije zastupan jedan afirmativan momenat: pozvanost i u bednim vremenima za, u optimističkoj varijanti, mnoštvo različitih, ne-protivurečećih, raspršenih poziva na koje filozofija nema jedinstven, homogen, kao belutak zaokrugljen odgovor. Naravno, prethodna faza kritičkog tumačenja i dešifrovanja uzroka/razloga sadašnje obeznačajenosti filozofije takođe ostaje aktuelna.

Međutim, već Aristotel nije mogao da se zadovolji jednostavnom formulom o bavljenju filozofijom kaoštoto činiobućar. U *Nagovoru na filozofiju*on tvrdi da baviti se filozofijom znači dvoje: „ispitivati i samo to da li se treba baviti filozofijom; i drugo: posvetiti se filozofskom razmatranju.“ Međutim, akademsko bavljnje filozofijom je danas obućarski kodifikovano, počev od pravila tzv. *Bolonjske deklaracije*, gde „ispitivati i samo to da li se treba baviti filozofijom“ i zašto, kakvog to uopšte ima smisla, postaje jednostavno deplasirano. Postavlja se pitanje da li je ovo naše kalkulativno, račundžijsko vreme naklonjeno pozivu filozofa. Nije li filozofija nešto što se u ovih praktičnim, pragmatičkim, razmenskim kalkulacijama jedenostavno gubi kao peščana kula na zapuštenoj plaži?!

Hegel je smatrao da je uzrok za mizerno stanje i zanemelost filozofije u njegovom vremenu to što su interesi svakodnevnog života u toj meri bili predimenzionirani da je to nanelo direktnu ozledu drugovnom životu. Ipak, kod nas se moglo reći nešto naizgled sasvim supratno: interes jednog monotonog, jednoličnog, jednodimentionalnog duhovnog (= palanačkog) života ozledio je ne samo ukupnost naših praktičnih, životnih interesa nego i sam multidimenzionalni, multikulturni, pa i filozofski insteres koji se u Srbiji doskora iako tegobno ipak *probijao*. Neko bi ovde mogao da kaže: zar u Srbiji danas nema dovolno institucija koje rutinski, da na kažemo streotipno, garantuju prisustvo filozofije u *opštoj nemisaonosti* jedne odvratne medijske kvazikulture, vladajuće političke ideologije svedene na klevetanja i pamfletizam i, najzad, na religijsku praznorečivost koja veruje da našo zna o našoj prošlosti i još više budućnosti?U svom vremenu Hegel

je smatrao da je prvi uslov da se prihvati poziv filozofa „smelost da se pogleda istini u oči“. Ali, zar to nije, u isti mah, smelost da se pogleda u oči *opštoj nemisaonosti* koja vlada u društvu? Političke institucije tipa liberalizam i demokratija tu ništa ne pomažu, jer u uslovima opšte nemisaonosti narod naprosto postaje – glop. A inteligencija, u meri u kojoj je još ima – nemoćna.

Dakle, u uslovima „u kojima danas u isti mah opstajemo i propadamo, nalog da se istini vlastitog života i vlastitih pretpostavki pogleda u oči, zacelo, ima sasvim konkretno značenje. Naime, ako živimo u vremenima u kojima je filozofija na ovim prostorima 'gotovo potpuno zanemela', jer su 'površnost i plitkost' svuda (= u čitavom društvu) uzele maha i sada 'vode glavnu reč', dakle, ako živimo u vremenima u kojima filozofiji na Univerzitetu preti potpuni kolaps, u kojima su filozofske institucije materijalno pohabane i duhovno propale, u kojima je filozofsko izdavaštvo (časopisi, knjige) postalo, takoreći, stvar uspomene, u kojima filozofski život zamire ili traži alibi za svoje postojanje u 'društveno priznatim' temama, bliskim socijalnoj i političkoj teoriji ili, još bolje, *ideologiji*, ako je, dakle, u tim vremenima poziv filozofa srozan na najniže grane, onda 'pogledati istini u oči', što je po Hegelu, prva pretpostavka bavljenja filozofijom, znači, najpre, dovesti u pitanje tu mizernu praksu koja, danas, u izvesnom smislu izigrava, uzurpira i karikira sam poziv filozofa.“ Ali, ko dovodi u pitanje i ko će dovesti u putanje tu mizernu praksu? Da li filozofija danas u Srbiji poseduje takvu moć?Ako i postroji, ta moć je danas duboko skivena ispod naslaga društveno priznate nemisaonosti.

Filosofija je retkost, blebetanje, trućanje i informativne televizijske lagarije su svakodnevna pojava. Pod pritiskom društene priznate nemisaonosti filozofija je postala ne samo retkost nego i opšte unižavanje (počev od nikad aktuelnijeg naloga: *nemoj da filozofiraš*) koje često ide ideološki konsekventno do – samouniženja. Naravno, ovo samounižavanje filozofije je definitivna izdaja pameti ljudske, a najapsurdnije je to kad se ta izdaja opravdava liberalnim načelom tolerisanja svakojake budalaštine, samo ako to ne nanosi štetu nekom drugom. Bez sumnje, gluposti ne moraju da nanose štetu bilo kom pojedincu, ali izvan ove individualne perspektive postoji i kolktivna koja preobiljem gluposti u društvu može biti temeljno ugružena u svojim racionalnim, demokratskim odlukama. Eto zašto je filozofija neophodna društvu kome je stalo do sopstvene pameti. Naime, ona u političkoj zajednici brine o instanci samorefleksije koja se ne udvara političkom grupisanju, već teži da rasvetli samu razložnostrazloga smislenog

života u društvu, ma koliko to bilo opasno ili riskantno. A znamo da je vladajuća *doxa* u svetu danas opasnija više nego što je ikad bila.

U *Pozivu filozofa* pošao sam od toga da sintagma *poziv filozofa* može da ima (bar) tri značenja. Prvo je doslovno značenje, tj. ono koje u *pozivu* očekuje zvestan *odziv*... Drugo podrazumeva *sklonost* prema izvesnoj struci (profesiji), prema postojanosti izvesnog *odziva*. Treće značenje je čisto deskriptivno i podrazumeva samu struku, zvanje, profesiju. Naravno, najvažnije je prvo značenje, jer njime se od filozofa očekuje odziv na izvestan poziv i, prema tome, ispunjenje pozvanosti, pozvanja. Filozofija je na prvom mestu poziv upućen filozofu ili, u protivnom, nije nikakva filozofija sem po leksičkoj rutini.

Iako nije moguća bez ućešća struke, odnosno istorije filozofije, ipak poziv filozofa nije *poziv* struke! Naime, poziv filozofa se razlikuje od poziva struke po tome što u njemu ništa nije dovoljno, čak ni istorija filozofije, da bi se o njemu bilo šta unapred znalo ili kodifikovalo. To znači da je filozofska misao lišena svake determinacije i naddeterminacije, tj. da je suštinski slobodna. Uz jedno ograničenje. Sledeći Kanta mogli bismo reći: unapred data kodifikacija moguća je u filozofiranju, ali u filozofiji – ne. Međutim, filozofiranje čuva filozofiju od blebetanja, ali je još ne čini filozofijom. Otuda se može reći da gomile akademskih disertacija predstavljaju samo izvesno filozofiranje koje nas priprema za to da jednog dana možda budemo filozofi, tj. da sopstvenu misao činimo slobodnom (suverenom, samozakonitom) u meri u kojoj nam je to dopušteno. Naravno, prepreke će uvek da postoje. Štaviše, ono što ograničava slobodu filozofske misli, to može da bude unutrašnja prepreka ili i obeležje njene vlastite pozvanosti, merodavnosti, nadležnosti za taj „posao“ kojim se bavi. Dakle, filozofija je okružena preprekama ne samo izvan sebe, već i u sebi samoj! Soboda je rizik i odgovornost. Ali sloboda nam nudi još jednu mogućnost: *proizvoljnost*.

Sve u svemu, slobodu filozofske misli ne ograničavaju samo spoljašnje neprilike života, već i unutrašnja proizviljnost njenih vlastitih misaonih konstrukcija. Kad je reč o konstrukcijama tipa (filozofskih) načela, onda je umesno reći da bi se to na najprimereniji način moglo nazvati *mahinalnim načelima.*

Francuski filozof Kondijak (Condillac) je u svojoj *Logici*stari termin *načelo* (grč. *arkhê*, lat. *principium*) je na početku shvatao sinonim za početak. Ali, zbog stalne upotrebe u različitim situacijama načelom počelo da se služi mahinalno, „od navike i bez nekih ideja koje bi se uz to vezivale” (v. II, pog. 6). Tako su, konačno, načela postala proizvoljni, stereotipni, rutinski postupak koji sebi ne polaže razloge o sopstvenom postojanju. U stvari, načela su postala nagovor unutrašnje i

spoljašnje *doxe*. Ukratko, po Kondijaku, u zapadnoj kulturi *načela*su izgubila svoju filozofsku uslovnost, ukorenjenost u racionalnoj proceduri, u proceduri davanja ili polaganja računa, razloga, obrazlaganja, argumentisanja, opravdavanja itd. Ukratko, ona su postala *mahinalna*. I budući da danas mi živimookruženi mahnalnm načelima, onda ne postoji nikakav smisleni razlog da se traga za onim što su filozofi nekada nazivali *pravim* ili *prvim načelima*. Ostaje nam Big Bang ili čista dosada iz koje Bog stvori nebo i zemlju...Pritom, niko nema pojma kako se desilo to što nas je *zadesilo*.

Svaka mahinalna tvorevina je bar delom determinisana izvesnim ponavljanjem, običajnošću, strukturalnim kauzalitetom ili pounutrenjem spoljašnje heteronomije. To nam, međutim, stvara utisak da mahinalna determinaija na najbolji mogući način simulira jednu fatalnu, sudnjoj instanci *onto-teološke predeterminisanosti*. Ipak, naravno, to je samo varka. Mahinalno je po svom poreklu proizvoljnost, a proizvoljnost je, iako deformisani ili čak degenerisani,ipak učinak – *slobode*. Štaviše, u prvoj instanci ili instanci prvog, to je učinak slobodnog (filozofskog) mišljenja.

Mahinalna deterninacija je, reklo bi se, svojevrsna nad-struktura života. Po istorijskom materijalizmu to bi bila ne-bazična, sekunadarna determinacija, dakle, *superstruktura* koja podseća na potkrovlje ili krov kuće postavljene na čvrsto materijalističko tlo, na *infrastrukturne* procese života. Ali ako apstrahujemo od ideje bazične determinacije, onda ostaje još samo to da se svaka superstruktura života, zajedno sa svojim strukturalnim kauzalitetom, shvati kao jedina (ma koliko umišljena!) – infrastruktura.*Nadživeti* ima u životu prvrenstvo čak i nad samim životom. Jer nadživljavanje je duhovna osnova, a život – izveden.

Zato se može reći da nema „velike tajne života koja bi bila data na donjim spratovima ili, čak, u podrumu. Najveća tajna je u stvari 'gore', na krovu, ona je tajna posredovanja koje, u isti mah, ima značenje *nadživljavanja*.“Samo,kuda nas ta tajna vodi? – mi to, jednostavno, ne znamo, tako da i najsuptilnija filozofska odluka u tom pravcu može da bude samo svojevrsna, ničim garantovana*opklada*.

Heraklit iz Efesa

Ne znam kako da nazovem ovaj spis. U podnaslovu sam stavio:*Monodrama* i *multitekst*. To,očigledno,nije dovoljno. Mogao sam i da napišem ništa manje zbunjujuće: *Biobrafija* i *autobiografija*. Odnosno: Heraklitova biografija koju sam ja napisao ili ona koju je sam Heraklit izreka/napisao...U ovom drugom slučaju Mračni o sebi govori u trećem licu jednine. Bilo kako bilo, u *Heraklitu iz Efesa* postoje razni modeli tumačenja glavnog junaka ove prilično ambivalentne tvorevine. Recimo, sam kraj spisa prožet je ničeanskim motivima. Evo kako to izgleda:

Bez sumnje – tvrdi Heraklit – ne dolikuje nikome da bude šaljiv toliko da i sam, zatim, postane smešan. Al' pred mudrošću vatre svi jadi sveta, zacelo, postaju – smešni!

Taj venac od munja, to je kruna – nasmejanog. Njime sam se ovenčao, prijatelji moji. Ne nađoh nikog drugog da je dovoljno spreman za to.

Te ostah samo ja: "Mračni", al' igrač lakokrili, što lakim krilima mašem, spreman da poletim, mašem svim pticama, spreman na let međ' munjama, blaženo-lakomislen.

Vidoviti Heraklit, uvek nasmejan, nikad nestrpljiv, nikad opredeljen, uvek različit.

Jedan od onih koji vole skokove pravo i u stranu: sam sam se ovenčao takvom krunom!

Ovu krunu nasmejanog, venac od munja: vama, prijatelji moji, sada dobacujem.

Ja sam vatru i smeh proglasio svetima: a vi, prijatelji moji, ako ste smeha ovog dostojni – naučite mi se smejati.

Ključna enigma ovog neobičnog spisa glasi: ko ga je u stvari napisao? Da li možda Šekspir, Niče, sam Heraklit,odnosno ja koji sam zloupotrebio Heraklitovo „ja“ da bih ga predstavio kao izvesno „on“, dakle, kao samog Heraklita, glavom i bradom. I zatim da bihnjegovim dragocenim mislima dodao i neke (kakve-takve) svoje. Evo, uostalom, kako pičinje taj spis:

Ispričaću vam priču o velikom Heraklitu, sinu Blisonovom, iz Efesa, najvećeg jonskog grada; ne – kako neki kažu – posle Mileta, već pre...

To sam, u stvari, *ja*.

Onaj *ja* koji će za druge – za vas, recimo, koji me slušate i, pri tom, čujete ili ne čujete – uvek biti samo *on*. Zato ću vam pričati o *njemu*. O "mračnom Heraklitu" – kako čuh, nedavno, da ga nazivaju na efeškim agorama...

Ko nam u stvari priča (ko je pričao, ko će pričati) pričuo Heraklitu? – Možda je već Tales započeo taj posao?Nemoguće Tales. Ali, ko zna!? Možda je ova priča, preko razno-raznih ja/on Heraklitovih naratora, preko Šekspirovog *Hamleta* i Njegoša, pa do Ničeovog *Zaratustre* ispričana na nebrojeno načina od kojih ni jedan ne stavlja veto na nova, inovativna tumačenja tog bez sumnje čudesnog životopisa? Samo, koji životopis nije na svoj način čudesan? Nije li uvek reč o čudu zato što ono nema ni nađenu ni obećanu istovetnostsa sobom? Ko piše taj životopis koji sam ja/on napisao? Pišući njegov (Heraklitov) životopis, ja, u stvari, pišem svoj; pišuću, svoj, ja pišem njegov... Čini se da postoji nebrojeno načina da se napiše „jedna“ biografija, a da onaj jedan jednini, „pravi“ način – i ne postoji. Zato ni biobrafija onoga što je jedanfilozof „zaista“ hteo da kaže, jedostavno – ne postoji. Faktografija, ma koliko bila “precizna“, ne tumači sam smisao (mog/tvog) života, ni bilo kog smisaonog nastojanja u njemu. Danas, a možda i oduvek, sa filozofijom je stojala stvar tako da ko god nešto piše piše ili svoj ili tuđ intelektualni životopis;i naravno, mnogo pre tuđ nego svoj. Možda je *Heraklit iz Efesa* jedna neutešna fikcija ili, grubo rečeno, zabluda da je verodostojan intelektualni životopis uopšte i moguć u bilo kom, od prvogdo trećeg lica jednine ili množine?! Za utehu nam samo još možda ostaje prevrtljiva i lažljiva fukcija potpisa. Jedina verodostojna, za verodostojnu pamet ljudsku.

Kolateralna šteta

Kolateralna šteta je knjiga dnevničkih zapisa koje sam od sredinemarta 1999. do početka juna 1999. slao e-mailom Radi Iveković, u Pariz.Ovi zapisi su kroz prijateljsku, pa i dijalošku razmenu iskustva sa Radombili pokušaj da se posvedoči o neočekivanim ratnim sukobima na krajumilenijuma, između SR Jugoslavije i Nato alijanse. Međutim, trebalo je da prođe petnaest godina da se odlučim da *Kolateraralnu štetu* objavim na svom sajtuu elektronskom izdanju. Zašto mi je trebalotoliko vremena da se odlučim da ove zapise ili ovaj dnevnički dokumentučinim dostupnim javnosti? Evo kako sam na to pitanje odgovorio u samoj *Kolateralnoj šteti* (*Predgovor, u* Beogradu, 22. 11. 2014):

Kolateralna šteta nije samo dokument jednog vremena, pa irazornih tragova ispisanih u tom vremenu, već je i pokušaj *razumevanja*onoga što se događalo, dakle, žive, drhtave, pogibeljne istorije na brdovitomBalkanu. Naravno, ako sam s dokumentarnim aspektom »priče« kolikotoliko mogao biti zadovoljan, dotle sam problem razumevanja osećao kaonedovoljno razjašnjen i nesiguran.Ali, šta uopšte i znači *razumeti* živu, drhtavu, ostrašćenu istoriju?Mislio sam, naprosto, da je neophodno da prođe neko vreme, da se uspostavi»istorijska distanca« kako bi ovaj aspekt razumevanja istorije bio, ponajpreonome ko svedoči, primereno rasvetljen. Naprosto, ja nisam mogao odmahznati da li je u mom razumevanju prisutno previše subjektivnih ili pristrasnihsudova. Zato sam čitavu stvar ostavio glodarskoj kritici vremena. Pri tom,veliko je pitanje da li je vreme ikad bilo u stanju da ponudi »čiste«,»nepristrasne«, potpuno »objektivne« sudove o tome šta se u jednomsuludom istorijskom trenutku uopšte i dogodilo. Naime, suviše dobroznamo: razložnost nije uvek razložna.Zato, bar u ovom trenutku, nemam iluziju da je moje dnevničkosvedočenje o tom tegobnom vremenu nešto više od jednog subjektivnog ipristrasnog viđenja. Ipak, ova subjektivnost i pristrasnost svedoče o dvestvari: o istoriji i o meni. Odnosno o interakciji ili interferenciji između tadva »momenta«. Mnogi *ne-ja* su ove događaje od pre petnaest godina videlidrugačije. Da li ih i moje sadašnje *ja* vidi drukčije? Ono što sad mogu da posvedočim je činjenica da se moje razumevanje ove prošlosti nije previšeudaljilo od duha koji provejava i samim dnevničkim zapisima... Ključnirazlog tome nije

sadržan u činjenici da sam ja i danas pacifista, kao što samto oduvek bio, dakle, i za vreme i pre Nato bombardovanja. Postoji i jedanmnogo objektivniji, lako utvrdiv razlog. Naime, mnoge Nato intervencijeposle »milosrdne« operacije na Balkanu osvedočile su se manje-više svudapo svetu kao podjednako besmilene kao što su to bile i u našem slučaju. Pritom, izlišno je pitanje koji imperijalni ratovi su ikad imali smisla!Sama istorija je na očigledan način pokazala da emancipacija sveta ilipostajanja sveta svetom (tzv. *mondijalizacija*) ne može da se na valjan načinobavi nasilničkim sredstvima, pa ni sa stanovišta civilizacijske»izuzetnosti« kakvu sebi najveća sila sveta neštedimice pripisuje. Takvo nasilje nelegitimno je i onda kada se, u najmoćnijoj»civilizacijskoj« instanci, obavlja (ideološkim) sredstvima *rata protiv rata*. Takvim ratom(ili: meta-ratom) se, po pravilu, nigde ništa nije rešilo, već se samo postojećestanje pogoršalo. Na mnogim mestima takve intervencije su ostavile iza sebekrvave farse koje, međutim, i danas često traju. A kad je reč o našemslučaju, pokazalo se da ono što nije mogla da učini neverovatna količinapametnih i glupih bombi Nato alijanse – a to je bila smena režima SlobodanaMiloševića – učinila je godinu dana kasnije opozicija na izborima za čijirezultat se izborila na civilizovan način, bez kolateralnih žrtvi, odnosno»grešaka« ili »štete«.

Artifugalna pričinjavanja

Podnaslov ove knjige glasi: *Rani opus Vladana Radovanovića*. U stvari, reč je o osobenoj, ali i izuzetno važnoj avangardnoj ulozi koju je ovaj umetnički opus imao neposredno posle Drugog svetskog rata u Jugoslaviji. Naravno, umetnička i kulturna avangarda uvek su bile samo deo onoga što se moglo nazvati velikom tendencijom veka. Ali, to je deo koji se nije uvek slagao sa dominantnim ili hegemonim vrednosnim (ideološkim, političkim, socijalnim, religijskim, običajnim itd.) nalozima vremena. Rani opus Vladana Radovanovića je primer takvog neslaganja, otpora ili odbijanja. Naravno, u senci velikih istorijskih tendenencija umetničke avangarde su bile osuđene na odgovarajući konformizam ili su, u protivnom, bile podložne ograničenjima i trpljenju. Ta „zakonomernost“ nije mogla da mimoiđe ni opus Vladana Radovanovića i ona se ispoljavala na raznovrsne načine i to u meri u kojoj je i sam taj opus bio raznovrstan. Pritom, valja reći da je u oskudnom vremenu neslaganje, otpor i odbijanje jednog avangardnog pokušaja, po pravilu, „obostran“... Vladajuća avangarda, kao nadmoćna tendencija, čak i kad nije arogantno monolitistički orijentisana, po pravilu ipak nema razumevanja za sporedna, pobočna kretanja i inovacije. Naravno, i pobočna avangardna kretanja su obeležena težnjom ka izvesnoj osobenoj *isključivosti*. Samo, ta kretanja po pravilu nemaju onu moć koju priželjkuju, tako da se često svode na nemoćno moralisanje. Generalno uzev u modernosti avangarde su upravo zbog svoje (nužne?) isključivosti koja može da poprimi raznovrsne oblike pre ili kasnije doživljavale kontraindikativni neuspeh, slom. Pritom, avangardna isključivost isključuje širinu, toleranciju i pluralizam, a završava u afirmaciji neželjenog pluralizma.

To je opis ključnog problema koji za sobom povlači avangardni ekskluzivizam. Rani opus Vladana Radovanovića je obeležen potrebom da nađe alternativu za ovu isključivost, odnosno da ustanovi, u vlastitom opusu, jedan osobeni *avangardni pluralizam*. Dakle, umesto obavezujućeg monizma, koji se pre ili kasnije finalizuje kao doktrinarno ili ideološko jednoumlje, Radovanović se

pojavljuje kao zastupnik višeglasnog, višezvučnog, viševizuelnog, višekonceptualnog i višemedijskog i, u tom smislu, osobeno-pluralističkog shvatanja i usmerenja umetnosti. Ova mnoštvenost ima i dalje privilegovano značenje jednog inovativnog kretanja, ali, ovog puta, to kretanje je lišeno avangardne isključivosti. Da li je tako nešto uopšte moguće? Rani opus Vladana Radovanovića nam pokazuje da je u umetnosti moguća inovativna mnoštvenost lišena avangardističkog ekskluzivizma. To je artifugalno kretanje koje je u širim razmerama postalo „aktuelno“ tek onda kada su imperativni nalozi različitih modernističkih pokušaja izgubili dah, kada je modernizam u sebi samom otkrio da je vlastita potraga za identitetom uzaludna, da je istovetnost sa sobom arta uvek nekako izmaknuta samoj sebi, da beži od sebe, da je u bekstvu...

Utopija umetnosti

Savremena umetnost je mesto na kojem ono *utopijsko*, kao „mesto“bez mesta, dolazi do punog „izražaja!. Ona definitivno nije mesto „za ovaj svet“, jer nije „informisana“ kad je na svom smestu, kuda ide i zašto ide tuda kuda ide. Ali savremena umetnost je ne-svet u tom svetu koji ni sam više ne zna kuda ide, koji je postao besciljan ili, još bolje, koji je, danas više nego ikakda, kontraindikativno uperen protiv sopstvenih ciljeva. Međutim, ako je posle sloma velikih ideoloških tendencija XX veka nastupilo vreme sveopšte rasprodaje smisla, ako je *cogito* postao jeftina ili potrošena roba, onda je umetnost još jedina uspela da sačuva dostojanstvo sopstvene samosvesti, makar se ta samosvet sastojala u tom uvidu da ona nije od ovog sveta, da je njeno mesto, zapravo, ne-mesto, da savremena umetnost ima privilegiju one samosvesti koja definitivno zna da je „otuđena“ od sveta u kojem nastaje, živi i umire. Ona je, dakle, „tuđa“ svom toposu i zna za to svoje „otuđenje“. Jedan od ključnih ciljeva ove knjige bio je da smanji količinu neizvesnosti koja prožima i nosi savremenu umetnost, jer je njen ključni cilj, u isti mah, da smanji količinu lažnih izvesnost koje su opsedale klasičnu i modernu, ali koje još uvek opsedaju i savremenu umetnost. U stvari, njen cilja je da se artističko „otuđenje“ („alijenaciju“, ludilo) privede punoj samosvesti.

Taj proces je stalna konsekvenca izvesne reforme (ili: izesnih reformi) u pojmu *predstavljanja* (*reprezentacije*) koja je nastupila u drugoj polovini XX veka. Zato *Utopija umetnosti* započinje odeljkom čiji naziv je: *Nepredstavljivi izvor umetnosti*. Mi više nemamo jednoznačan odgovor na pitanje sta pred-stavlja ili pred-nas-stavlja umetnost. S tim što, jednoznačnog odgovora nikada i nije bilo. Zato sam mogao da tvrdim da je ova knjiga „posvećena rešavanju problema kroz spora, posredujuća, dekonstruktivna tumačenja. Krajnja instanca tog dekonstruktivnog (raz)rešavanja je sama umetnost i njen bez-domni, bez-zavičajni i, dakle, utopijski status. Umetnost je danas privilegovani čuvar sad već skoro zaboravljenog bezzavičajnog, utopijskog obećanja. U njoj je oduvek aktuelno (mada ne uvek i jasno vidljivo) izvesno preokretanje, pre-oblikovanje, izvesna re-prezentacija istog-kao-drugog, datog toposa kao u-topije“(*Predgovor*).

Upravo je reforma pojma *predstvljanja* bila nužan uslov klasičnog i modernog shvatanja umetnosti kao slike ili vizuelizacije slike sveta u kojoj re-prezentovani topos nudi iluziju vlastite prisutnosti ili vlastitog (datog ili obećanog) identiteta. Pošto je ta iluzija prsla, pošto je slika sveta definitivno razbijana, rasredištena, savremenoj umetnosti je onda ostala još samo falsifikat sveta dat u formi nemogućeg, nepredstavljivog. Otuda se danas savremenom artu, u njegovim privilegovanim likovima, glasovima i višeglasnostima, život nidi još samo kao nepredstavljiva osnova svakog pred-stavljanja. Umetnost je, ubudeće, osuđena na to da raskriljuje u sebi ono nepredstavljivo, ne i da ga uzurpira, porobljava, da gospodari njime. Zato se može reći da je aktuelna umetnost svojevrsna samo-prezentacija nad ponorom, nad bez-danom drugog. Život je za umetnost ono nepredstavljivo zato što ona u njemu ne može da vidi, dosegne ili osvoji samu pred-stavljenost. Eto zašto je za savremenu umetnost dostupno samo predstavljanje ne-suštine, ne-identiteta, ne-istine.

Mi nemamo jezik koji bi bez paradoksa i aporija mogao „glatko“ da opiše ovaj ambiviolentni proces savremenog arta, u kojem se život preuzima lišen onog jedinog što se, tradicionalno, smatralo dostojnim preuzimanja, a to je sama njegova suština. Ali, zašto nemamo takav jezik? Možda zato što je sam art nešto što u sebi sadrži svoj, specifičan jezik koji je najbliskiji stanju da preuzme ono što se preuzeti ne da, što je bez-dano, utopijsko?

U *Utopiji umetnosti* se alternativno, odnosno sinonimno upotrebljavaju termini utopijsko i heterotopijsko. Za razliku od starog, dobro poznatog, mada ipak u svojoj zagonetnosti nerazrešenog termina *utopijsko*, ovaj drugi termin, *heterotopijsko*,obeležen je nekim značajnim Fukoovim tekstovima. Ili, još bolje, obeležen je dekonstrukcijom. Kako je došlo do toga da, dvoumeći se, u naslovu svoje knjige ipak dam prednost starom terminu *utopija* (*umetnosti*), umesto novijem i bez sumnje manje opterećenom i „svežijim“ – *heterotopija*? Reč *utopija* čuva jednu tradiciju koja se još od Tomasa Mora proteže sve do danas. Naime, Tomas u *Utopiji* govori o stanju u kojem su „svi bogati, iako niko nema ničeg svog“. Politički posmatrano takvo stanje se, u nekim razdobljima, nazivalo *komunizmom*! Umetnost, bar, ne treba da zaboravi taj lepi, mada nažalost „izblamirani“, termin. Ona je „kao stvorena“ za *komunizam*, jer u njoj su svi bogati mada niko ne mora da ima bilo čega svog... Štaviše, *nemati ničeg svog* stavlja umetnost u van-svojinski odnos, u čistu utopiju, tuđu aktuelnim razmenskim, kupo-prodajnim svojatanjima koja nužno korumpiraju čisto biće ili čistu intenciju umetnosti. Naravno da i umetnik „mora od nečega da živi“ i da on živi u

praktičnom životu, gde se jede, pije, spava... Ali on ne sme bar da dozvoli da ova slabost njegovog bitisanja zatruje i drugobivstveno, hterotopijsko biće njegove umetnosti koja mora biti dostojna svoje utopijske prirode čak i onda kada najoštrije zaseca u realno, u traumatično biće svekolikog života.

Bele stranice istorije

Knjigu Bele strnice istorije sam posvetio ranim (filzofskim) knjigama Zorana Đinđića: *Subjektivnost i nasilje* (1982) i *Jesen dijalektrike* (1987). Cilj *Belih stranica* nije bio akademsko ispitivanje ovih značajnih Đinđićevih knjiga, najpre zato što bi takvim ispitivanjem bio skraćen domet njihovog značaja! Najzad, te knjige se i same nisu bavile Hegelom (*Subjaktivnost i nasilje*) i Marksom (*Jesen dijalektike*)na nekakav krut akademski način. Đinđić je bio radikalni kritičar ovih mislilaca imajući u vidu istorijsko-praktične konsekvence njihovih terijskih konstrukta. Ključan je bio odnos prema pojmu *kritike*, jer njihov autor je, ponajpre, bio kritičar onih oblika (istorijske, socijalne) kritike koji su se mogli eksplicitno ili implicitno naći kod Hegela i Marksa. Na udaru su, ponajpre, bili pojmovi velike svetsko-istorijske, pomiriteljske *sinteze* kao i Marksov koncept *socijalne kritike*.

Pisac *Subjektivnosti i nasilja* je s pravom, polazeći od iskustva Jakobinskog terora, postavio pitanje: zašto je sloboda u svojoj sintezi s umom i revolucijom završila u – teroru? Ovo pitanje, naravno, ima znatno širi značaj od onog koji može da se nađe u Jakobinskomteroru. Zašto teror, a ne emancipacija? Zašto svaki pokušaj da se „produbi“ sloboda vodi kontraindikativnim efentima? Hegel je našao rešenje u velikoj svepomireiteljskoj sintezi, koja je morala biti spekulativno rešenje. Konačna sinteza razrešava sve tegobe sveta, sve protivurečnosti, antagonizme i razdore. Marks je bio oprezniji: klasna borba, a s njom i druge borbe su dugotrajan proces, ali i one će pre ili kasnime da se okončajuvelikom, umirujućom istorijskom sintezom egzistencije i esencije, tj. komunizmom.

Po Đinđiću Hegel je bio kritičar tradicionalnog prosvetitetljstva zato što ovaj, navodno, nije bio u stanju da „u neumnoj datosti spozna njen umni telos“. Naime, prosvetiteljstvo je videlo samo „diferenciju“ tamo gde je, po *Fenomenologiji duha*, bilo dužno da vidi *sintezu*. Sinteza ima u isti mah funkciju kritike i pomirenja. Marks se rađe opredeljuje za destrukciju „diferencije“. Na fonu ukinute diferencije udruživanje, društvenost, grupisanje, sinteza pre ili kasnije dobijaju idealno značenje totalitarnog monilitizma.

Odbacivanjem Hegelovog i Marlsovog shvatanja (konačne) sinteze, postavilo se ključno pitanje da li je i kako je moguć pluralizam sintetičkih – a to, u isti mah, znači umnih i kritičkih – pozicija u društvu. Može li se za um i kritiku reći da su s dobrim razlozima mogući kao mnoštveni i decentrirani. Hegelov i Marksov neuspeh sa konačnom sintezom pokazali su da um (u svetskim razmerama) nije podložan velikom sveobuhvatnom usredištenju. Da li to, generalno uzev, predstavlja konačni udar na dostojanstvo uma i racionalne dispozicije socijalne kritike?

Maraksova destrukcija „diferencije", koja u sudnjoj konsekvenci ima značenje kraja (pred) istorije ili konačno pomirenjenje društva sa samim sobom, nije dovoljan razlog za destrukciju samog marksizma u svim njegovim upravo diferenciranim aspektima. Pa ipak, u aktuelnom istorijskom razdoblju u kojem živimo Marks se, bar na ovim protorima, tratira kao intelektualni *mrtvac*, ako ne i kao *lipsalo pseto*. U stvari, danas imamo klimu antimarksističkog zastrašivanja, koja deluje opskurnije od prethodno postojeće klime marksističkog (antikapitalističkog) zastrašivanja. Evo kako sam taj opskurantizam u *Belim stranicama* protumačio. Naime, po meni on ključni razlog ima „u činjenici da je antimarksizam, kao i antititoizam, bio legitimaciono sredstvo razaranja SFRJ, kao i konstituisanja Srbije kao suverene države. Zastrašivanje ovde, očigledno, ima *konstitucionalno* značenje! Svaka kritika titoizma i marksizma, ma koliko bila nedemokratska, palanačka, grubo nacionalistička, četnička iličak nacistička (ljotićevska), pokazuje se kao dobrodošla, budući da utemeljuje novu državu." Tako je u Srbiji za duži period socijalna kritika postala patološko-ideološki karakazan koji dostojanstvo uma, razuma, racionalnosti, razložnosti itd., kao uslova *sine qua non* demokratskog odlučivanja, svodi na – nulu.

Naravno, pitanje o odostojanstvu uma je uzdrmano i u globalnom kretanju sveta, ali razlozi su tu bili druge vrste. Sa slomom totalitarnog komunizma potreba za kritikom (sem perpetuirane kritike samog totatlitarizma) je generalno uzev iščezla. Mi odsustvo socijalne kritike danas, naravno, živimo kao globalnu iluziju koja ne dopušta alternativu. Kritika totalitarnog komunizma je privilegovana kritika koja obesmišljava svaku drugu kritiku u globalnoj ravni, i naravno, pre svega socijalnu kritiku. Ali, naravno, to nam odmah nameće pitanje: da li je spekulatino-dijalektički profilisani komunizam nužno prisutan u svakoj socijalnoj kritici? Da li je raskol između esencije i egzistencije imanentan svakoj kritici koja teži po svaku cenu da ga prevlada? Još preciznije: da li je moguće društvo bez

esencije, koje bi se, dakle, svodilo na samozadovoljnu prisutnost vlastite egzistencije?

U *Belim stranicama istorija* ovo pitanje – kako je i da li je još uopšte moguća socijalna krike? – ima centralnu poziciju. Ali, na to pitanje nije dat izričit odgovor. Problem je u tome što je destrukcija socijalne kritike nadomeštena neoliberalnom kritikom koja je s jedne strane najviše poradila na rušenju komunizma i, s druge strane, koja je uvek iznova predstavljala legitimacionu osnovu (neo) liberalnog poretka u kojem je esencija, navodno, pomirena sa egzistencijom. U *Belim stranicama*, ja sam zastupao tezu da je neoliberalna kritika „u svojim socijalnim kontekstima u kojima operiše, takođe polazila od rascepa između postojećeg i istinskog stanja, odnosno između egzistencije i esencije, samo što je ona te kategorije drugačije definisala (utemeljila) ili ih, čak, nije ni definisala, smatrajući njihovu operativnu moć *samorazumljivom*. Zato neoliberalizam može, bez ustezanja, da se kritikuje kao prikrivena kvazikomunistička eshatologija!“ (str. 81). Mi se dakle danas nalazimo u paradoksalnoj situaciji da postoje dva uslova koja traba zadovoljiti da bi se socijalnoj kritici vratilo dostojanstvo uma. Prvu uslov je naš, lokalni: da se kritički dešifruju sva zastrašivanja levičarstva putem (fašističkih, palanačkih, nacionalističkih, populističkih i drugih) aveti prošlosti; drugi uslov je „belosvetski“: da se kritički dešifruje neoliberalizam u njegovoj kvazikomunističkoj eshatologiji.

Sve u svemu, nema rešene enigme koja zaključuje priču o socijalnoj kritici, nalazeći definitivnu (= dovršenu) kritičku strategiju uperenu protiv kritike, tj. nema kritike koja jednom za svagda zaključuje kritički proces. U neoliberalizmu kao globalnom kretanju danas je već sasvim vidan neuspeh (globalno-proširenog ili, još bolje, suženog) liberalizma (ili: liberalne demokratije) ukoliko je privilegovano obeležje takvog liberalizma da veruje kako je *okrutnost ono najgore što činimo* (Rorti). Ekspanzija okrutnosti, u svojim različitim vidovima, moguća je u globalnoj ravni zato što se u njoj razmahao monopol moći, privilegija i profita, što nije sličaj u zemljama razvijene liberalno-demokratske tradicije. Naravno, u globalnoj ravni demokratija nije obavezujući princip sem kao ideološka floskula koja, „kad je potrebno“, podupire monopol političke, ekonomske, kulturne i ideološke moći.

Filozofske mrvice

Pet knjiga *Filozofskih mrvica* mogu da se shvate kao neobična, otpadnička dopuna svega što sam do sada napisao ili objavio. Verujem da *Mrvice* mogu da se ubroje među najvažnije tekstove koje sam do sada objavio. Takođe, onemogu da se shvate i kao proširenje mojih filozofskih shvatanja u pravcu nečega što se odupire uobičajenom uobličavanju u tekst, ogled, knjigu. Razlozi za to opiranje uobičajenom različiti su, ali oni uvek sadrže i jedan subjektivni momenat: naime, napisao sam *Mrvice* zato što nisam imao intelektuelne snage ili energije da svaki od tih fragmenata pretvorim u knjigu!

Pa ipak, neke od ovih mrvica poželele su da, u svom ograničenom prostoru, „idu do kraja“, mada je i njima jasno da u „stvarima“ kojima se bave „kraja nema“ ili, bar, da ga nema kao nečeg što bi našim duhovnim moćima bilo dostupno. Tu onda imamo uvek izvesno eksplicitno ili implicitno dodirivanje granice, mesta na kojem se smisao rasprskava u aporije, paradokse, u radikalnu višeglasnost; ili na kojem se, naprosto i bez ostatka – rasprskava. Danas postoje oni koji su plaćeni da misle i oni koji su plaćeni da ne misle. Razlika između njih nije tako velika kao što izgleda. U stvari, tabu mišljenja je svudprisutan. Čak i u samim poslovima mišljenja. Kao da je taj tabu uslov opstanka u civilizovanoj zajednici, a još više u necivilizovanoj. Male nacije su patološki nastrojene različitim oblicima uskraćivanja mišljenja, a to znači i filozofije. Kao da u običajnosti, svakodnevici i kulturi ima nečega praktički „veoma važnog“ što je preče od svakog mišljenja/filozofiranja. Platiti ili potplatiti mišljenje, bilo čime, znači – ograničiti ga, ustanoviti sistem obzira koji bezobzirno traže uvažavanje, ideologizovati, disciplinovati, cenzurisati sopstvenu misao, ako treba i „neprimetno“...

Moglo bi se, dakle, reći da za neplaćenu, ničim korumpiranu misao ostaje veoma mali, skoro beznačajno mali prostor koji, i kad se pojavi, recimo, u velikom, relativno civilizovanom gradu, deluje transgresivno i incidentno, tako da od njega mnogi zaziru. Možda bi se, čak, moglo reći da mišljenje koje se tako formira može biti dato samo u obliku mrvica mišljenja, odnosno kao simptom

nečeg što pruža otpor, što izmiče, što je nesagledivo unutar koordinata socijalno korumpiranog mišljenja. Filozofske mrvice su svesne situacije da neka potpuno „čista“ pozicija mišljenja nije moguća. Mi ne možemo da ne mislimo u „prljavom“, „zagađenom“, „podmitljivom“ kontekstu, a to znači: tu gde smo rođeni, u sredini u kojoj živimo, sa kulturom i jezikom koji su nam „dosuđeni“, sa ličnim obdarenostima i ograničenjima...

Zato su *Filozofske mrvice* predodređene da promišljaju i tu blisku uslovnost u čijem užem ili širem kontekstu i same nastaju. Ta okolnost bi mogla nekome da liči na nepromišljeno, neselektivno bavljenje „svim i svačim“ i to nikad do kraja, nikad uz oslanjanje na neprikosnovene autoritete. Ali, ovaj sitem bez sistema – koji u *Filozofskim mrvicama* neprimetno prolazi – ipak je pokušaj da se izađe na kraj sa onim što u našim današnjim uslovima temeljno unižava potrebu za filozofijom. Neko bi mogao da ustvrdi da je ovaj sistem bez sistema zapravo svojevrsni haos koji se protivi najboljim tradicionalnim namerama filozofije, da dostigne neki svoj pravac, red, koherentnost i logocentričnost.

Mrvice su sasvim hotimično usmerene na rasredištenje u sektoru tih tradicionalnih namera filozofije. Umesto odnekud diktiranog reda, one se, pre, opredeljuju za ne-red, ne-pravac, za izvesno mišljenje haosa, za diseminaciju smisla. Zato je i ono „sve i svašta“ kojim se bave *Filozofske mrvice* samo delić dekonstruktivne strategije koja u njihovom „sistemu“ ima dominantnu poziciju (ili, ako hoćete, protivpoziciju). Nemam pretenzije da ponudim konačno rešenje, definitivni ključ ili kamen mudrosti za rešenje ove zagonetke aksiološkog haosa (ili: kontingencije) koji u sudnjoj instanci živimo. Dekonstruktivno mišljenje je, samo, osuđeno na predostrožnost. Svako ovekovečenje reda, utemeljenja, svrhovitosti i celosnosti donosi nam višak bolnog haosa, odnosno umesto zdravlja donosi nam razorne kontraindikativne efekte. Dekonstrukcija se zalaže za red koji je čoveku dostupan, ali red bez iluzija, sa ironijom, sa redom koji je moguć samo kad se već prođe faza upitnosti i odgovornosti. Ali i sa takvim redom valja biti oprezen. Jer, pre ili kasnije se pokazuje da je i on nalik trščici koja misli i koja se neminovno slama.

Red je neophodan kao deo kontingencije ili haosa, s tim što kontingencija ili haos gospodari redom, a ne obrnuto. Prisutnost reda u neredu „obogaćuje“ haos, čini ga još „haotičnijim“! Zato je pristati na red i odustati od reda u izvesnom smislu ekvivalentno. Ta imanentnost je vladajuće obeležje *Filozofskih mrvica*. Tek kada sam završio sa *Mrvicama*shvatio sam da je to moj najvažniji spis. Zašto najvažniji? Zato što se on ne zaluđuje ni bezuslovnim redom, ni bezuslovnim

neredom. Ništa nije bezuslovno *do kraja*. I red i nered su obeleženi kontingencijom. Red kojim čovek teži da ovlada ophrvan je kako kontrasvrhovitošću, tako i kontrauzročnošću. Samo, to se ne dešava odmah, pa su zato ljudi skloni iluzijama o postojanju bezuslovnog, nepobitnog, prapostojanog reda. To su iluzije o zauvek datom maksimalnom ili bar minimalnom Poretku. Svet mora da bude negde u nečemu identitarnom usidren ili, u protivnom, to bi bio „puki haos".

Konstitucionalna uloga filozofskih mrvica sazdana je upravo od te sposobnosti da se razmrsi i razmrvi svaki suviše umišljeni poredak... U isti mah da pokaže kako polje identiteta ne može da se jednostavno destrira, ali ne može ni da se ustoliči u neprikosnovenog suverena. *Mrvice* imaju otvorenu (diferencijalnu) strukturu, koja je struktura-dočeka za svaki poredak, red, identitet i neprikosnovenost, naravno, ukoliko se oni javljaju u intencionalnom polju sveta. Pritom, *Mrvice*ugržavaju sigurnost svakom suviše osiguranom svetu. Prva na udatu je identitarna osigranost intencionalnih objekata (ili: suština) sveta. Svet nije nužno, već slučajno takav kakav jeste, budući da je nužno nastanjen protivčinjeničnim alternativama.

Tradicionalna misao (ili: logika) istog je verovala da u bilo kom trenutku *t* pored onog po sebi sa sobom istovetno-datog nema ničeg akternativno drugog, pa prema tome ni protivčinjeničkog. Ono *isto* nikad nije podložno prekoraćenju vlastitog identiteta, pa se time njegova imanencija lišava unutrašnje-drugog, što najzad znači i same kontingencije. Drugo može da bude jedino fantazam drugog. „Dekonstrukcija jednostavno odbacuje shvatanje po kome je svet, u trenutku *t*, lišen svake alternative i kontingentnosti. Kako njoj to uspeva? Pa jednostavno, tako što ona ne prihvata tezu da postoji strogo-činjeničko stanje sveta ili, što se svodi na isto, da postoji *isti/dati* trenutak *t* jednog sveta. Bez sumnje svet bi bio istovetan sa sobom ako bi bio moguć trenutak *t* koji bi, takođe, bio istovetan sa sobom. Ali, to je idealna, geometrijska pretpostavka kojoj u stvarnosti ništa ne odgovara. Kad bi joj odgovaralo, onda bi svet zaista bio u svakom trenutku fatalno determinisan, pa bi protivčinjenički iskazi bili obično fantaziranje. Ali, nasuprot tome, dekonstrukcija zastupa stanovište da je svet u svim svojim trenutcima kontingentan, da su u njemu kako u prošlom, tako i u sadašnjem i budućem vremenu prisutne alternativne mogućnosti. Iz toga zatim sledi da su protivčinjenički svetovi integralni deo sveta kakav naša logičko/analitička svest poznaje" (v. *Filozoske mrvice*, II). Naravno, iz ovoga nije teško zaključiti da su *Filozofske mrvice* (od I do V) prošarane dekonstruktivnom intervencijom koja, ne

želeći da destruira intencionalna polja sveta (ili: sveta života) ili da destruira suštine/identitete koje u pojedinim trenucima ljudima „mnogo znače“, već da želi samo da sposobnost istorijskih ljudi koja se ogleda u „stvaraju“ suštinauvede u igru razlika, i da ih u toj igri ipak nekako „drži“. Time se metafizičke suštine ne destruiraju, ali se lišavaju iluzija o bezuslovnom, apsolutnom smislu. Dekonstrukcija sve te tvrde intencionalne konstrukcije posmatra kao umrežene u spoljašnjim i unutrašnjim razlikama, kao intencije kojim komanduje rAzlika. To je naša srećna – mada neki put i paklena – kontingencija.

Post skriptum

Knjiga *Post skriptum* je, u stvari, post skriptum za *Filozofske mrvice*,I-V. Jedino što, na ovom mestu, može da se kaže u prilog posebnosti tog *post skriptuma* je činjenica da je on nastao neočekivano, mada je, po pravilu, takva neočekivanosti uvek pomalo očekivana, ako ni zbog čega drugog, onda zato što se za *svaki* post skriptum može reći da je neočekivan... A opet, *Post skriptum* za *Filozofske mrvice* nije baš „standardno" neočekivan. Naime, ja nisam ni sanjao da za ovu knjigu ima još mesta, prostora, toposa, utopije; Jednostavno, nisam sanjao da ću da napišem još jednu knjigu mrvica; pre bi se moglo reći da se ona sama od sebe napisala, u mojim „sanjarijama".

Posle pet tomova *Filozofskih mrvica* izgledalo mi je da je, bar što se *Mrvica* tiče, priča završena. Mada, pritom, nisam imao utisak da su *Mrvice* kraj bilo čega, da one bilo šta zaključuju, zatvaraju, zaokružuju, blokiraju ili blindiraju. Pre bih rekao da su one bile početak ili nastavak jednog filozofskog procesa koji nema kraja, te da su, prema tome, neočekivana pohvala filozofskom pisanju koje je u ovim vremenima na raznim stranama posustalo, izgibilo dah i duh, postalo sterilno, izgladnelo, zagledano u sopstvene jadne-mrvice-izvesnosti. U Srbiji, ar, filozofija je lipsala kao kuče sa prebijenim nogama... Nasuprot tome, *Filozofske mrvice* su imale skoro neopravdan optimizam: potpuno otvorenu, ironičnu, donkihotsku strukturu. Ali strukturu otvorenu prema – čemu? Ako bi se na to pitanje dao izričit odgovor, onda bi se rečena otvorenost odmah i zatvorila. Zato se *Post sktiptum* mora shvatiti kao odgovor bez izričitog odgovora.

Krajem XX i početkom XXI veka generacija izvanrednih, neponovljivih francuskih filozofa (poststrukturalista) listom je preminula. Za njima kao da je ostala pustoš. Moje *Mrvice* su neopisivo mnogo dugovale toj generaciji, iako sam ja pokušavao da nađem neki drugačiji, „svoj" način pisanja. Možda bi se moglo reći: blizak srpskohrvatskom jeziku. U stvari, moj izbor se pokazao kao potvrda Deridine tvrdnje da dekonstrukcija *nije jedna*. Obrt koji su pomenuti francuski autori načinili otvorio je u filozofiji horizonte koji se ne mogu svesti na samo jedan horizont, jedan glas, pa ni jedno višeglasje. Meni se činilo da je u ovom

nesvodivom mnoštvu sudbina meni odredila osobeni put... U isti mah, uvideo sam da galsko mišljenje razlike ne pušta lako korene u Srbiji koja, i dalje, posle sloma marksizma-na-vlasti, „vapi“ za jednoumnim izvesnostima ili za tvrdim duhovnim identitetom. Ni u samoj filozofiji situacija nije mogla da bude previše različita. Znatiželje bez sumnje ima, ali ne i razumevanja, bar ne u većim količinama. Zato, da ne bih ostao sa brojem čitalaca koji se na prstima dve ruke i jedne noge mogu izračunati, opredelio sam se za „svoj“ put koji se razlikuje od francuskog mišljenja razlike, mada i ne baš previše. U svakom slučaju, imam neugodan utisak da ipak, ipak, čitaoci moj *način pisanja*(= filozofije) revnosno – zaobilaze. Možda im delujem zastrašujuće?Možda im takav način pisanja ne utoljuje glad, iskonsku tantalosvku žudnju za čvrstim, nepobitnim izvesnostima!

Svejedno, meni se ovo pisanje-posle-pisanja nametnulo. I ta psihološka zamka traje od prvog teksta koji sam još kao student objavio u časopisu *Vidici*. Pisanje je, dakle, postalo moja privatna sudbina. Ako išta dolazi posle pisanja, onda je to ovo *posle pisanja*. Post skriptum je model koji nam govori da pisanju nema kraja, i da nema kraja kraju u pisanju. U Srbiji, naravno, preovlađuje duh jedinstva ili, da upotrebim jedan Sartrov izraz, u njoj se pojedinac oseća kao *grašak u konzervi*. Čovek je po svojoj prirodu zauvek takav kakav jeste, dakle, pojedinac istovetan sa sobom i sa prirodom koja se baškari u njemu i oko njega. Ako nije istovetan sa sobom – a on to, u stvari, nikad nije! – onda ta istovetnost za njega postaje neodložni zadatak. On mora da postane ono što s dogmatske, doktrinarne, organske tačke gledišta već – jeste. U stvari, to je neumitnost njegove sudbine graška-u-konzervi.

Naravno, sve to pojedinca ne sprečava da svoju razliku prema drugima doživljava kroz brbljanje, sporove i svađu. Pritom, bez sumnje, infrastruktura ovih sporova je tupo, po pravilu strahovladajuće jedinstvo: duhovna, ideološka i politička homogenizacija, palanačka (bez) duhovnost, patijarhalizam, nacionalizam, paternalizam, populizam i tome slično. Zato sam smatrao da je moja ključna obaveza da kritikujem ovaj duh (avet, sablast, simulakrum) jedinstva koji je kod nas ponajpre i bez sumnje na najelementarniji način uobličen u *duhu palanke*. Samo, i duh jedinstva je u sebi diferenciran (iako on to ne želi da bude), te zato ne može da se svede na jednu jedinstvenu priču... Isto to pravilo važi i za dekonstrukciju. Iako je dopustivo reći za nju da je *mišljenje razlike*, ona razliku ne posmatra ni spolja ni iznutra kao nekakvu uniformnost ili stereotipnost. Postoje razlike, pogotovo aksiološke, i u samim individuacijama razlika. Polje diferenciranja je neiscrpno. Možda mi imamo neodoljivu potrebu za krajem,

dovršenjem, eshatonom, ali tim krajem komanduje nedosežno. Eto na kakav način ja doživljavam i svoje *Mrvice*, pa onda i ovaj *Post skriptum*.

Naprosto, proces urazlikovanja nema kraja, a opet u njemu postoje i moraju da se uvaže naročito vrednosna razlikovanja, diferencije, pa i diferencijacije, i u samim razlikama... Ono što je važno nije važno-po-sebi, nije *isključivo* (ovu reč treba naglasiti) objektivna datost. Jer, to što je „važno" uvek se prelama u meni, u mojoj optici i mojim dimenzijama viđenja. Važno je možda ono Jedno, samo nas je previše i svako njega vidi na svoj, različit način. Pa ako je u *sudnjoj* instanci ipak važno Jedno, onda treba reči da ono, u svojoj samodovoljnosti uvek, pre ili kasnije, iščezava, gubi sopstvo, gubi istovetnost sa sobom... U stvari, Jedno ne može da se svede na konzervu graška. To je značenje onog *sudnjeg* u svemu što biva i ostaje Jedno. Jedino zaista ostaju tragovi, pismo, pisanje. Zato *post skriptum* dolazi i pre i posle pisanja. *Post skriptum* je, kao i same *Mrvice*, tekstualna produkcija u punom procesu. Naravno, reč je i o produkciji jedne razbacanosti koju nikakva sistematičnost ne želi da poravna i uguši. Sam život je razbacan! Nisam u iskušenju da kažem kako tu ne postoji samo proces nego i progres. Mi umiremo da bi neko drugi u najboljem slučaju nastavio tamo gde smo mi stavili tačku... Da li je to progres? Ili je, pre, propadanje. Nije li sve to što ostaje puka taština u poređenju s onim što propada. Pa ipak, nama možda i ne preostaje ništa drugo sem ove „taštine", ovog progresa koji je, dakle, taština nad taštinama.

Mrvice, kao i *Post skriptum*, prvobitno su bile „beleške". I one bi bile izraz *pukogbeleškarenja* – upotrebljavam jedan srećan izraz Radomira Konstantinovića – da nisu nastajale, najpre, na marginama moje tekstualne produkcije, da bi zatim u različitim okolnostima bile prerađivane, rušene i zidane iznova... Na kraju su, te beleške, ireverzibilno prerasle standardnu tekstualnu produkciju, pa i sam proces beleškarenja, i postajale su mrvice, da bi, konačno, i same vršile uticaj jedne na druge, mada ne po nekom redu ili po neumitnoj potrebi da se ukupna misao dovede u veliki, neprikosnoveni sklad. Nisam osećao potrebu da jedan otvoreni prostor bezuslovno naselim ili popunim očiglednostima. Pre bi se moglo reći da sam uvek bio zagovornik bezdanosti, neosvojenih i neosvojivih prostora.

Ipak, ne mogu da kažem da me u sopstvenom intelektualnom pustinjašenju nije privlačila izvesna potreba za kretanjem napred, u divljinu, u još-ne-osvojene predele i kontinente. Među zveri, pa čak i ljude. U filozofiji toga, naravno, ima sve manje. Uvek je neko već zakoračio na „moje" tlo. Pustinja je navodnjena kako smislom tako i besmislom. Prašume su prokrčene ili zakrčene. A opet. na rubovima svih ovih izvesnosti, misao se rasprskava u smeh. Smeh je spontano

razdelotvorenje, rasredištenje, rasčinjavanje svakog suviše homogenog filozofskog (i ne samo filozofskog) diskursa. To je intuicija koja se u meni probudila već u prvom tekstu prve knjige koju sam objavio pod nazivom *Isto i sasvim drugo*. Tekstje bio posvećen čitanju Žorža Bataja (*Poreklo jednog smeha*). Smeh je ono što krutu filozofsku dogmatiku čini neizdržom. Kad se dospe na ivicu aktuelnih filozofskih izvesnosti, koje nas opsedaju sa svih strana, misao se spontano rasprskava u smeh. Zašto je to tako? Najpre zato što je izvesnost i sa njom osvojena teritorija ono čemu možemo težiti, i čemu treba težiti, ali ta očiglednost je, takođe, neosvojiva jer je, zapravo, nedosežna. Nema očiglednog, sem u obliku rasprskavanja.

Da li su *Mrvice* i *Post skriptum*, zahvaljujući svojoj otvorenosti, nešto što već pretiče ovaj krajnji smeh koji se krije u temelju svake suviše uobražene ili dogmatične zatvorenosti? Bez sumnje – ne. Smeh koji u mrvicama funkcioniše je dekonstrukcija na delu. To je način pisanja koji zna za neumitnost post skriptuma. Pisanje je stešnjeno između svog pre i posle, traga i koraka, bez nade da će i u jednom ili u drugom da nađe svoje poreklo, počelo, izvor ili kraj: konačni cilj, telos ili ehaton.

Možda su u našu sposobnosti za smisao uvek ugrađene i mekakve mrvice taštine?! To kažem iz predostrožnosti, ali i zato što je život u ovoj u isti mah korumpiranoj i liberalnoj modernosti blago rečeno – mušičav. Samo takav je, čini se, i scenario spontanog (mada ostaje pitanje koliko tu, u stvari, ima spontanosti) egzistencijalnog izbora ili opredeljivanja u aktuelnom životu, u tom ovde i sada na tlu Big Banga... Naprosto, živimo svoj život, šta god da to znači. Mada ono – *budi svoj* može da zagovara čak i jedna reklama za gazirano piće... Koliko joj se može verovati? Zar i u individualnim samosvojnostima nema neke taštine, čak i onda kada se ta samosvojnost svodi na puko prisvajanje, posedovanje, razmenu, turizam, ukoliko već sve ostalo nije vredno pomena?

Nekada su vrednosti uzdizane na zvezdano nebo. Metafizika je bila cenjena kao pogled u večnost. U međuvremenu, ovaj pogled je postao zrikav. Sada, u našem razdoblju u kojem trijumfuje individualna samovolja, od koje se zahteva samo da ne uskraćuje istu takvu samovolju drugima – može da deluje čudno – ali izravno, lutajuće, spontano *ukidanje* zvezdanog neba metafizičkih vrednosti pokazalo se kao jalova nemoć. Najstariji čuvar večnosti, dakle, religija, svdena na golu retoriku, postala je savršeno kompatibilna sa samovoljnim individualizmom. Zato taština i jeste postala svudprisutna.

Knjiga propovednikova koja prilično razložno kaže: „taština nad taštinama, sve je taština“, postala je najistinitija, najsvetija knjiga *Svetog pisma*, u vremenu u kojem se čak i sama smrt ili sasvim drugo čovekove egzistencije profiliše kao bezrazložna ništavnost. Proza i poezija *sasvim drugog* nekad nas je upućivala na egzistencijalnu jednostavnost koja nije mogla da se zanemari. Živimo da bismo umirali. Umiremo da bi i drugi, alternativni načini življanja iskrsli, da bi bili mogući. Ali to umiranje/življenje uvek je bilo lutanje između Početka i Kraja, Alfe i Omege; lutanje čiji smisao nije smešten s one strane lutanja, već u toj igri života i smrti, svetlosti i mraka, igri koja je lišena umirujuće metafizike prisutnosti. Zato, izvan-rednost koju nam je namenio *mrak* možemo sebi da priuštimo samo unutar ove igre svetlosti i mraka, života i smrti, gde nam ostaje da se nadamo da će nešto u nama, od nas i posle nas ipak da nadživi, kao što su propovednikov trag i pismo o taštini nadživeli svog tvorca. Pa da nas bog sačuva od boga.

Istrovetnost sa sobom

Filozofija neki put može da nam izgleda kao revija popularnih teorijskih zagonetki koje, međutim, ostaju fatalno – nerešene. Neke od tih revijskih zagonetki i modnih krikova danas su već sasvim „uspešno“ zabravljene. Time je, međutim, filozofija zapala u naivnost da poveruje kako je najbolje da, ubuduće, postavlja samo ona pitanja na koja može da odgovori. Ali, zašto bi to bila naivnost? Iz dva razloga. Najpre, nema takvih pitanja na koja mogu da se daju definitivni odgovori. Upitnost uvek ima tu neobičnu sposobnost da iznova iskrsavaili klizi ispod odgovora koji deluju krajnje uverljivo ili čak besprekorno. Čini seda su, s te tačke gledišta, pitanja i potpitanja zapravo – neuništiva.

Međutim, s druge strane, nema jasnog odgovora na pitanje:zašto bi ona pitanja na koja može da se odgovori bila vrednija od onih koja nam odgovor bilo kako, u datom trenutku ili perspektivno – uskraćuju? Šta ako nas osigurani odgovori uvode u svet banalnosti, samorazumljivosti ili trivijalnosti gde se, po pravilu, apstrahuje od same nekorumpirane upitnosti, od nepropitanog problema, zagonetke, tajne ili, čak, misterije? Nisu li tajne života neuporedivo značajnije i uzbudljivije od trivijalne činjenice da su (u određenom mernom sistemu) dva i dva četiri? Postoje filozofi koji čeznu za trivijalnostima, čak i onda kada se navodno od njih distanciraju…

Danas je, izgleda, ono trivijalno postalo poslednje utočište metafizike u filozofiji i nauci, a već odavno i u zdravom razumu. Pritom, majtrivijalnije od svega su, bez sumnje, istine tautološkog tipa. Načelo koje glasi A je A ili A = A u osnovi je poslednji i, rekli bismo, neuništivi ostatak metifizike u ljudskom jeziku i filozofiji. Ali, možemo li mi da žovimo bez takvih trivijalnosti? Naravno – ne. Nije li elementarna istina trivijalna: činjenica da jeste sve ono što jeste (a ne da nije) ili činjenica da je istovetno sa sobom? Zar to nije vrhunska trivijalnost našeg života? Neobično je to da ona može da poseduju u isti mah zaglupljujuću i otrežnjujuću funkciju!

Mi danas još nemamo kompletnu, statičnu, dobro klasifikovanu sliku životnih trivijalnosti. A to znači da nemamo ni sluku sveta kao grozno

banalnog.Filozofija se danas u svoje najteže (ili naizgled najlakše) pojmove retko udubljuje. Takvi pojmovi se, najčešće, pominju kao da u njih urezana puka samoratumljivost, kao da je trivijalnost definitivno osvojila filozofsku sluku sveta. Trivijalizvanje pojmova kao što su, recimo, načelo, istina i isto/istovetno, pokazuje da sa njima više ne možemo ništa da problematizujemo, a bez njih jošmanje!

Dekonstrukcija, dakle,sugeriše pomisao da su pomenuti pojmovi, takoreći, minsko polje koje se, ipak, mora proći, ne da bi se, konačno, izašlo na neku *čistinu*, već da bi se zakoračilo u uvek novo, drugo minsko polje! Istina i identititet su sporni pojmovi koji nas ne izvode na nikakvu čistinu, već, pre, uvode u stalan rizik, avanturu i neizvesnost. Mnogi čuvari pameti ljudske rekli bi da je najpametnije izbeći svaku meditaciju o tim i sličnim pojmovima. Samo, da li se takvi polupmetnjakovići mogu i dalje nazivati filozofima? Za svakog ko ipak, na sopstveni rizik, prihvati da bude filozof, za njega teorija istine, u svom „izvornom" liku, kao teorija istog i korespondencije, nužno postaje uvek iznova aktuelna, upravo zato što nikad nije (definitivno) rešena, što je nerešiva, a to znači da nije nimalo naivna priča (mada se u suprotno vrlo često upravo naivno veruje!).

Najjednostavnije bi bilo kad bismo mogli da kažemo: isto i istina su stvari koje, naprosto, ne postoje. Istina da je jedno A = (drugom) A je logička, matematička, metafizička konstrukcija s kojom naše mišljenje nužno završava u logocentrizmu. Drugim rečima to je konstrukcija čini mogućim i u isti mah davi naše mišljenje. Istina da A = A postoji samo je konstrukcija u kojoj jedno A apstrahuje od razlike naspram drugog A i ta istina ne postoji nikako drugoačije sem kao kontrukcija. To je istina nad istinama kojoj – upravo zato što je konstrukcija – uvek nešto nedostaje. Istinom komanduje neostatak. Mi smo u našem formalno uobličenom mišljenju navikli na takav nedostatak, smatrajući ga takoreći samorazumljivim. U isti mah, potpuno samorazumljiva deluje i protivurečnost između A i ne-A.Ali šta ako nema dva isti A? Šta ako čak ni jedno A nije istovetno sa sobom? Dakle, šta ako je *A* uvek i nešto drugo kako u sebi tako i od sebe, dakle, nešto različito od *A*ukoliko je ono „istovetno sa sobom"?„U tom slučaju bi se moglo reći da A izmiče svakoj identifikaciji i ne dopušta logičkim konstrukcijama da ga osvoje bez ostatka, da jednom za svagda kolonizuju njegov kontingentni svet i, najzad, kontingentni svet generalno uzev. Da li to važi i onda kada pod A podrazumevamo pojave kao što su znanje ili istina?" Naravno da važi.

Naše mišljenje je u pogledu istine *vidovito*, isto onako kao što je i sama logika *vidovita*. U čemu se sastoji ta vidovitost? Iako logika na sav glas sebe reklamira kao formalnu, iako ona samo reprezentuje, zastupa, predstavlja praznu

formu *logosa*, ipak, ona ima sposobnost da *vidi* istinu i da je *razlikuje* od laži. Kako njoj to uspeva? Najpre zato što pored načela identiteta (= konstrukcije) logika poseduje i načelo protivurečja (= isključenja svega što nije rečena konstrukcija), kao i isključenja trećeg (= moguća je ili konstrukcija ili ne-konstrukcija: trećeg nema). Istovetno sa sobom nije neistovetno sa sobom. S druge strane, nešto je moguće kao istovetno sa sobom ili kao neistovetno sa sobom: trećeg nema. Pritom, ova načela samo potvrđuju *vrhovno* (logičko i logocentričko) ustrojstvo svakog postava, koje (ustrojstvo) se temelji na postavu samog *identiteta*. „Bog je Bog. Ili : ne-Bog je ne-Bog. Naime, i iskljičenje *trećeg* i isključenje *drugog* imaju funkciju da uključe ono Prvo i, naravno, da ga pri tom učvrste u njegovoj istovetnosti sa sobom. Tautologija je vrhovno logičko-metafizičko načelo. Jer logička i metafizička načela, uključujući tu i načelo dovoljnog razloga, imaju za cilj uvažavanje i uvežbavanje stava koji glasi: *sve je ono što jeste*.“To je stav koji u sebi sadrži ne dovoljan, već fatalni razlog. Mišljenje je, takoreći, nezamislivo bez njega. A opet, svaremena kosmologija, fizika i mikrofizika – da pomenem samo ova „bazična“ znanja – kažu nam da o istovetnosti-sa-sobom Sveta, jednostavno – nema ni govora. Filozofija logičke analize sveta, nauke, jezika, da i ne pominjemo ostale duhovne nauke, umetnost, poeziju i tako dalje, dakle, takva filzofija ako bi htela da se u svojim predmetnim istraživanjima strogo drži načela istovetnosti sa sobom, to bi mogla da izvede samo po cenu jalove tiranije nad mišljenjem i istinom.

Mišljenje veruje u samo sebe. Ono je bezrezervno optimističko i naročito onda kada se drži logike. Logocentrizam je mišljenju potreban, ali kao i svaki centrizam on pre ili kasnije gubi svoju uporišnu, „arhimedovsku“ tačku. Njegov svet se – raspada. Mišljenje vrši rasredištenje *logosa*, ali ono ne može, ne zna kako bi opstalo bez obnove logocentrizma! Jedno središte se razara, da bi drugo stupilo na njegov presto, da bi se iznova „inovativno“ sagradilo. Čini se da mišljenje nikada neće izaći iz ovog (zatvorenog) kruga. Ipak to nije sasvim tačno. Ako je *logos* u instrumentalnoj ravni nezamenljivo potreban, on, ipak, nije intrinsična samodovoljnost, ne iscrpljuje potencijal svekolikog mišljenja koje se oslanja uz ono *drugo-od-logosa*, drugo od načela istovetnosti sa sobom. Samo, u čemu se sastoji to drugo? Ono je, rekli bismo, drugo bez supstance, prazno mesto drugog. Ali to ne znači da je forma koja šuplje odzvanja. Jer mišljenje ima potrebu za drugim, kao što je ima i za istim. Istorija mišljenja je istorija prepleta te dve potrebe. U drugom se „krije“ („skriva“) istina, kao što u logocentrički istom postaje „neskrivena“. Taj preplet „skrivenog“ i „neskrivenog“ nije samo stvar

izvesnog iskustva. U izvesnom smislu i jedan i drugi od ta dva momenta poseduje u sebi nešto bezuslovno. Nije bezuslovna samo istina, bezuslovno je i drugo od istine. Najzad bezuslovna je i interakcija između uslovnog i bezuslovnog.

U jednom tekstu Alen Badiu tvrdi da filozofija nije moguća ukoliko, u isti mah, nije moguća i neka *bezuslovnost*: "Da postoji bar jedna bezuslovna potreba, uslov je *sine qua non* postojanja filozofije. U odsustvu takve tačke sve što postoji je kruženje znanja, informacija, robe, novca i slika. Po mom mišljenju", tvrdi dalje Badiju, „ovaj bezuslovni zahtev ne može biti zasnovan samo na propoziciji polivalentnosti znanja. Njemu je potrebna ili rekonstrukcija ili ponovno pojavljivanje kategorije istine". Ipak, to je samo delimično tačno, jer kao što je istini potrebna tačka usredištenja, tako joj je potrebna i tačka rasredištenja. Istina je ono što se skriva u tom rasredištenju, razbacanosti, odgođenosti, što je, onda, uslov *sine qua non* njenog pojavljivanja kao neskrivenosti. Ali, neskrivesnost veruje u svoju bezuslovnost. Kad se jednom dosegne bezuslovnost, onda više nema igre sa istinom i istim. Nema igre sa logikom i njenim načelom identiteta. Tako nam se, bar, dobri dve hiljade govina činilo. Ali, šta ako iza ove bezuslovne odbrane logike istog stoji jedna avetinjska interakacija (Ajnštajn), koja se profiliše kao interakcija bezuslovnog i uslovnog, kaota nepopravljivo »mešovita« pozicija i, zapravo, igra skrivenog i neskrivenog, usredištenja i rasredištenja?

Ako je tačno da su danas vidni tragovi zamora od uzaludnog trčanja za pouzdanom ili zauzdanom filozofskom upitnošću, onda, naravno, ne treba da nas čudi što se filozofija, sada, srozala (skoro) na farsičnu proizvoljnost, na slučajne, nemotivisane (sem najniže-pragmatički), mahinalne izbore vlastitog počinjanja, nastavljanja i završavanja... Filozofska misao postala je procedura nemotivisanih, mahinalnih rekontekstualizacija – negde sam napisao – a to, svakako, nije mogla biti nikakva sloboda, već je kafansko, asocijativno, brbljivo započinjanja, nagađanje i završavanja sopstvenih misli...

Zaista u mnogome –i kao i uvek ne sasvim – filozofija je postala procedura u kojoj se bez naročitih razloga različita uverenja povezuju, kombinuju, kolažiraju i nadomeštaju, kulinarizuju i upropaštavaju, tako da takvoj tekstualnoj praksi, generalno uzav, nedostaje pitanje: zašto uopšte postoji na tom mestu na kojem je nekad postojala Platonova, Aristotelova, Kantova ili Hegelova filozofska misao? Pritom, ova nakaradna zamena za uzornu, klasičnu filozofiju diči se geslom imperativne jasnoće vlastitih misli ne ostavljajući, pritom, čitaocu ni najmanju nadu da će u toj imperativnoj jasnoći naći bilo kakvu misao, a još mnaje nešto jasno. Naprotiv, ono što se tu još uopšte nalazi jeste blaga hemija „mišljenja"

kojesvoje izvesnosti svodi na puku dogmatičku neupitanost. Filozodija je danas prenatrpana razno-raznim i raznolikim stereotipima koji se izdaju za samorazumljive izvesnosti i jasnoće... Jedan od ključnih stereotipa cilja na neprikosnovenu ulogu istovetnog sa sobom i istine u našem „mišljenju“. Ako istinanije uvek-ista onda i nije istina, ako istonije (bar u istom vremenu, ako ne i uvek) *isto*, ono onda uopšte ne može biti istina. To su dve ključne mudrosti jasne i razgovetne filozofske misli koje ipak deluju pomalo kao parodija Dekartovih meditacija. Srećom, tom modnom i turističkom kriku sezone danas (dekonstruktivno) mišljenje razlike (ili: rAzlike) objavljuje bliskikraj. Bez nade da će to imati nekog većeg kulturološkog efekta!

Zaustavljena dijalektika

Nije li dijalektika danas prva žrtva filozofske mode ili filozofskog turizma? Jedno je sigurno: ona je svoju privlačnu pustolovnost nepovratno izgubila. Tajne koje se u njoj i dalje kriju doboko su zakopane ispod naslaga tog *clara et distincta*koje sa Dekartovim *Cogitom* više nikakve veze nisu imale. Ako je dijalektika danas mrtva, kao što je mrtav komunizam, Bog, Hegel ili Marks, To svakako ima svoje razloge koji znatno nadilaze aktuelno filozofsko pomodarstvo, turizam, pa čak i nomadizam. Pitanje je: šta se u stvari desilo? Ja sam pokušao da u *Zaustavljenoj dijalektici* osvetlim neke od važnih razloga za ovo posrtanje dijalektike, koje, međutim, nije uspelo da reši njenu zagonetku, njen centralni problem koji se sažima u pitanju protivurečja: zašto razno-razni eksperimenti sa protivurečjem nisu uspeli, pa je samo prokletstvo protivurečja ostavilo zjapećim sam problem dijalektike?

Logičko načelo protivurečja (A nije ne-A) nam sugeriše nalog da protivurečnosti svakako traba u mišljenju izbegavati. Međutim, u najrazličitijim tvorevinama ljudskim, koje su pokretane mišljenjem, protivurečja ima na pretek i niko se zbog toga previše ne sekira. Jednostavno, protivurečnosti nisu izumrle – naprostiv, njih ima više negi ikad. Ako su dijalektika, komunizam, Bog i Marks mrtvi, kontradikcije nisu. Ali, to nas iznova uvodi u dilemu: da li je dijalektika zaista mrtva? Smrt je ono sasvim drugo, od nečega što jeste. Ali šta jesasvim drugo od protivurečnosti? Naprosto, protivurečost nije sasvim drugo od same sebe; ona je drugo od drugog... Kontradikcije su nepregledna scena nastanjena brzo promenljivim opčinjenostima. Zato se čini da one svojojm nevidljivom rukom vode filozofiju, danas, ka nečemu što mnogi dijagnostikuju kao ponor ili sasvim drugo. Da li je smrt dijalektike, u stvari, rešena enigma filozofije? Objava njenog laganog kraja, njenog tihog umiranja u trivijalnostima i rutinama bez smisla, u stereotipiji, traganjima za dlakom u jajetu ili u asocijativnom brbljanju čije dostojno mesto je kafana sa svirkom ili bez nje...

*Zaustavljena dijalektika*je na neki način *otpadnička knjiga*, jer ona traži i hoće jedan treći put: telos jednog traga koji smo izabrali pošto je i on nas izabrao. U svakom slučaju, sam put nije tajna. Njime sam krenuo možda već od prve knjige koji sam napisao, a verovatno na najradikalniji način u spisu *Filozofske mrvice*, I-V. Naravno, *Zaustavljena dijalektika* ima svoje specifično otpadništvo i ono nije usmereno na danas vladajuće opčinjenosti u filozofiji, već i na one koje su u dugoj istoriji dijalektike bile vladajuće. Ato može da stvori utisak da je „dijalektika" svemu kriva. Njeni totalizujući porazu (velike sinteze) samo supodstakli rast i slom modernosti. Totalizujuća opsesija nije obavezujući porincip dijalektike. Ona je samo izum novijeg datuma, dok je mekši ili tvrđi polemocentrizam bio fatalan izraz nerešenog pitanja dijalektike, njenog protivurečja. Trauma dijalektike se ogledala u nerešenom i zauvek nerešivom (sem nasilno) pitanju: kako jeste ono što nije i kako nije ono što jeste? Ovaj aporijama nošen problem bića i ničega u osnovi je ključni problem dijalektike: problem protivurečja. Pošto je svaki pokušaj nasilne sinteze pretrpeo neuspeg, onda je –*danas* – ostalo još samo jedno kvazi-rešenje: da se čitav problam odbaci, a s njime da se odbaci i dijalektika. Međutim, dijalektika se nije moglani rešiti, razrešiti, niti odbaciti, već se mogla samo zaustaviti. Ili potisnuti.

Zato je moguć, a možda i nužan – povratak dijalektike. Što znači povratak u filozofiju problematično-protovirečnog odnosa bića i ničega. U tom povratku imamo u isti mah zapleten i nerešen odnos između dijalektike kao zapleta i dijalektike kao rešenja. Nema lakog rešenja, a zapleta ima na pretek. Prokletstvo, pakao i nasilje protivurčja u ljudskoj istoriji, od iskona do danas, nema, u stvari, nikakvu nameru da se zaustavi. Zaustavljanje je, u najboljem slučaju, znak nedovoljnosti suočene sa preteranom, totalizujućoj ambicijom dijalektike. Verovati da je dijalektika u stanju da sama reši svoje zaplete podseća na „sposobnost" barona Minhauzena da se iščupa iz blata vukući samog sebe za perčin. Ostaje, dakle, zemljina teža, zemljina tendencija, zaplet centrifugalnog i centripetalnog kretanja dijalektike. Rastvaranje protivurečja u razlike je najpoželjnija od svih utopija. To je utopija dekonstrukcije.

Zaustavljena dijalektika je, s jedne strane, spremna da pruži negativno-kritički (ne znači li to upravo dijalektički?) otpor istorijskim pustolovinama dijalektike; ali, s druge strane, ona se ne opredeljuje za dijalektičku negaciju dijalektike ili za njeno opustošenje, već za dekonstrukciju dijalektike. Drugim rečima, dijalektička negacija je dopustiva, ali samo u instrumentalnoj ravni. Ona ne ne može biti (intrinsični) cilj po sebi. Ne može, dakle, biti obnovljena totalizacija.

Cilj negativiteta je dekonstruktivan ili ga ni nema izvan nasilja i prokletstva. Da li je moguće vratiti negativitetu etički smisao, ako ga je on ikada i imao? Krajnji cilj je da se razlike ne "otuđe" u protivirečnosti, a protivurečnosti u antagonizme. Dekonstrukcija je dijalektička teorija „razotuđenja"! Pritom, naravno, to je posao koji njoj nikada neće uspeti do kraja. Jer „otuđenje" razlika u protivurečnosti, a protivurečnosti u antagonizme je ono traumatično-realno koje nikada neće da zakorači punim hodom u polje „razotuđenja". Dekonstrukcija je ne-mesto, utopija na strani razlike (ili: rAzlike). „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."

Dijalektika protiv dijalektike je *petitio principii*ukoliko nije etički otvoren za dekonstruktivni povratak razlikama. Ali, u svetu u kojem živimo to je normativno-utopijski nalog. I dobro je što je tako! Sve drugo bi donelo samo višak nasilja. Danas može da izgleda da su sa dijalektrikom iz sveta koji živimo iščezle ključne, klasne, totalitarne protivurečnosti, da živimo u svetu jedne hegemone, umirujuće, anti-dijalektičke ideologije u kojoj kao da ničeg *spornog* nema. Jedini neprijatelj tog sveta bi bila pomisao na fundamentalnu protivurečnaost koja bi tražila emancipatorisko razrešenje. U tom slučaju taj umirujući svet bio bi još samo ophrvan prokletstvom *rata* protiv svega što *protivureči* njenoj ideologiji apologetski posvećenoj ovom našem „najboljem od svih svetova". Paradoks ove situacije je u tome što je vladajuća ideologija savremenog sveta svojevrsna anti-dijalektika koja protivureči (= dijalektički se odnosi prema) svemu što njoj protivureči, tako da tu imamo jednu *nepriznatu* dijalektiku protiv dijalektike, rat protiv rata i nasilje protiv nasilja. Ovo globalno kretanje nema, naravno, nikakvu želju da prizna svoje dijalektičko poreklo, jer bi time izgubilo auru umirujuće negacije svega što negira njegov *imperijalni* status.

Ova umirujuća, trijumfalna, jer imperijalna negacija nije protivurečnost, ona ne protivureči ničemu, jer „privilegiju" protivurečnosti ima samo totalitarna negacija koja je na izdisaju, koja je morala biti poražena da bismo danas živeli u svetu lišenom dijalektike. Dakle, sve u svemu, reklo bi se da je globalna (ideološka) tendencija u ovom slobodnom svetu definitivno pobedila ili da je na putu bezrezervnog trijumfa. U takvom svetu protivurečnosti su, ubuduće, nespojive sa logičkim razjašnjavanjem misli, tj. sa filozofijom koja, tako, na privilegovan

način postaje koherentna analitička misao. Sve ostalo, svak trag protivurečja i dijalektike predodređeni su, ubuduće, da završe na đubrištu istorije.

Kantje smatrao da su protivurečnosti nužne u umu, mada nisu poželjne u mišljenju, pošto ne nude pouzdano znanje. S druge strane, Hegel je zamerao filozofiji svog vremena da su protivurečnosti, u sudnjoj instanci, nepoželne u mišljenju. Naravno, nje sporna činjenica da se protivurečnosti javljaju u ravni *subjektivne refleksije* i u logici, kao *logičke greške*. Ali, one su i dalje nedopustive i nezamislive, tako da se smatraju „takoreći za neku abnormalnost i prolazni paroksizam bolesti“ (*Nauka logike*, II, Bgd. 1977. god. str. 55. prevod: Nikola Popović). Prema tome, najgroznija predrasuda filozofije jeste isključivanje protivurečnosti, odnosno idealizovanje, favorizovanje i formalizovanje identiteta. Za Hegela „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*). To shvatanje je nasledio i marksizam. Zajedno sa njegovim potencijaliom za nasilje.

Naravno, i Hegel je uviđao da protivurečnosti u istoriji rađaju nasilje, sntagonizme, tiraniju i teror. Zato je on u svoj koncept dijalektike uneo spekulativni momenat velike sinteze, totalizacije koja sa sobom nosi istinu: šta košta da košta... Sličnu sintezu je zastupao i marksizam. Da li se time problem nasilja rešio? Svakako – ne. Ova totalizujuća protivurečnost uvek se pokazivala kao ilijada i odiseja „mrtvog bića“, tj. zatvaranja u jedna identitet, jednu neposrednost, „prirodnost“ koja je bila na početku, a sada je u na kraju, identiteta u kojem se otežano diše. Tek u novijem dobu nađeno je rešenje za protivurečost ove protivurečnosti: iskorak iz nasilnog protivurečja nije moguć nikakvom sintezom, ma koliko ona bila „racionalna“, već samo neprisilnim svođenjem protivurečja na ono što one izvorno i jesu, dakle, na same – razlike.

Oholost umetnosti

Svaki strah je, generalno uzev, srah od nepoznatog-drugog ili sasvim-drugog. Zato je najbezbednije da sve bude onako kako već jeste... Ali, postoje razno-razni strahovi čije poreklo već i jeste u onome što jeste takvo kakvo jeste. Recimo, postoji strah od ubrzanja, od razobručenog upada u buduće, ali i strah od sporosti, zaostajanja, pa i nikad dovoljno osiguranog trajanja, pukotina na ledini... Da li je umetnost zamisliva u koordinatama bilo kakvog sraha od neposznatog-drugog ili sasvim-drugog? Nije li njena nesposobnost za strah ili njena neustrašivost ono što bi se, u stvari, moglo nazvati njenom *pretencioznošću*? Budući da nije podložna strahovima, budući da je ne-u-strašiva, umetnost je bar za one oblike života koji su podložni strahu, naprosto – *ohola*! U isti mah, ono je herojstvo kojem se ne odaje nikakvo priznanje. Njena neustrašivost je pritajeno zastrašivanje.

Danas, umetnost na veoma osoben način živi unutar stare, ruinirane i u isti mah očuvane metafizičke deobe između vrednosti po sebi i vrednosti za drugo. Metafizički karakter te deobe je u istoriji filozofije uzdrman onda kada su sve vrednosti po sebi definitivno izgubile uporište u ontoteološkoj ravni. Ostale su samo ničim garantovane transcedentalne konstukcije i *služenja*. Tako smo konačno stigli do razdoblja u kojem trijumfuje služenje, bezrezervni instrumentalizam, pragmatizam. To se, ujedno, pokazalo kao razdoblje razobručene pobede razmenskih odnosa širom sveta. Šta razmenjuje umetnost i za šta se razmenjuje umetnost?

Možda bi se moglo reći da se umetnost danas sve više svodi – neki bi rekli čak i *srozava* – na estetizaciju razmenskih odnosa. Ali unutar razmenskih odnosa privilegovanu ulogu, kao i uvek, ima stvaranje viška vrednosti, profita, kapitala. Ipak, lakomisleno bi bilo reći da umetnostvredi onoliko koliko vredi njena instrumentalna uloga u razmenskim odnosima. Jer, šta bi to onda značilo? Šta uopšte znači *instrumentalna uloga umetnosti*? To jednostavno znači da umetnost nečemu služi. Ali, čemu ona služi u konteksu razmenskih odnosa? Naravno mogući je odgovor: „svemu i svačemu“. Ipak, taj odgovor bi zanemarivao činjenicu da razmenski odnosi nisu samo *vašar taština*. Njihovo privilegovano

obeležje u svetu kakav je danas ipak nije taština, već uvećanje vrednosti, profit, kapital. Po tom shvatanju, ako umetnost nešto uopšte vredi, ona to vedi zato što sliži nekoj „višoj“ vrednosti i, u privilegovanoj instanci, zato što je sluškinja najvišoj od svuh vrednosti, dakle, kapitalu. Njen cilj je da mistifikuje i ulepša kapital. Ali to onda znači da *po sebi uzev* umetnost ne vredi ništa. Naprost, kad nije sluškinja ničeg umetnost, reklo bi se (lakomisleno), ne vradi ništa. Ona je, tada, sa stanovišta razmenskih odnosa, bez-vredna ili vrednosno neutralna, proizvoljna, neprocenljiva i nesamerljiva.

Sve u svemu, čini se da u svetu u kojem razmenski odnosi imaju hegemonu ulogu nema mesta za umetnost. Bar ne za onu koja se iskreno odnosi prema svojim intrinsičnim moćima. To može da se kaže i ovako: u svetu poopštenog služenja mesto umetnosti je ne-mesto, mesto-drugog, utopijskog ili heterotopijskog. Iskrena briga savremene umetnosti o sebi samoj i za sebe samu u stvari je briga o njenom ne-mestu u aktuelnom svetu vrednosti. Ali, da bi preživela umetnost se često prepuštala podmićivanju, korumpiranju, naravno unutar vladajućih razmenskih odnosa. To stvara utisak da ona tu ima nekakvu visoku ili, čak, previsoku poziciju. Ipak, time se samo stvara *privid* da razmenski odnosi služe umetnosti, a ne obrnuto.

Otkud ovaj privid? Otuda što umetnost ljubomorno, pa ako hoćete i oholo čuva vlastitu poziciju vrednosti po sebi. Za druge ona je samo dar koji ničemu *ne služi*, pa je onda sumnivo da li se tu nešto uopšte i daruje. Utoliko pre što bi razmenski odnosi, u skladu sa svojom totalizujućom prirodom, rado hteli da taj dar-umetnosti – pokore. Odnosno, da ga podvrgnu načelu korisnosti. A ova operacija je „neophodna“, zato što u svetu totalne instrumentalizovanosti sve uvek služi nečemu, odnosno sve mora biti korumpirano. Pritom, opšta korupcija vrednosti koje živimo ne podrazumeva, bar ne nužno, potpunu destrukciju vrednosti po sebi. Ne, pravilo je sledeće: opšte slugeranjstvo, koje bi htelo da poništi svaku intrinsičnu vrednost, samom tom namerom sebe promoviše u jedinu ili bar privilegovanu vrednost po sebi. Ali, gde je tu onda mesto umetnosti? – Naprosto: nema ga! Intrinsična vrednost umetnosti smešta se na (utopijsko) ne-mesto koje ona tek treba da u sebi i za sebe *iznađe*. To može da deluje kao neka neumerena oholost ili bezrazložno duhotvorstvo, ali može da deluje i kao dobročinstvo artističke delatnosti koja bez sumnje nije jedini čuvar bezuslovnih vrednosti u našim životima, ali je to, ipak, na nepodmitljiv, nepotkupljiv ili bezobziran način.

Mi pa mi

Sintafma *mi pa mi* ukazuje, bez sumnje, na narcizam u prvom licu množine. Ovaj narcizam se uvek konfrontira sa jednim trećim licem množine: *oni* ili *oni pa oni*. Do nedavno se govorilo o narcizmu malih razlika. Danas su, ne samo kod nas nego i u generalno uzev u svetu, te male razlike prerasle u goleme raskole. Postoje ideolozi koji bi rado još produbili ove nikad-dovoljno-duboke raskole... Svako *mi pa mi* ima i neko dominantno, hegemono *ja pa ja*. Drugim rečima: ono ima hijerarhiju. Često se u različitim ideološkim i političkim registrima vodi bitka za primat u tom takoreći „prorodnom" pravu na *ja pa ja*. Svaki narcizam je strukturiran kao nesvesno. Kao i svako ritualno *mi pa mi*, tako i *ja pa ja* postoji kao slepa pravda lišena priziva...

Za uverljivost jednog *ja pa ja* najpoželjnije je da ono stoji u funkciji uverljivosti, čvrstine i nedodirljivsti jednog *mi pa mi*. Fanatik tog *ja pa ja* neće ništa uraditi ako nije naoružan neprikosnovenom podrškom tog *mi pa mi*. Sve u svemu reč je o konfiguraciji čijim ponavljanjem komandije isto. Ipak, ono što ovu funkcionalnu sumbiozi kolektivnog i individualnog narcizma čini nedovoljno stabilnom jeste to što se *ja pa ja*, u odnosu na banalnost tog *mi pa mi*, uzdiže u zakletu ideološku ikonu koja lako gubi oslonac u traumatično-realnom i, pre ili kasnije, počinje da fantazira. Budući da, u isti mah, teži da bude stopljena sa poremećenim, patologizovanim narcizmom tog *mi pa mi*, ova ikona postaje suđeno-nesuđena re-prezentacija rečene patologije. U stvari, ona pokušava da uzurpira duh, fantazmu, avet tog poremećenog *mi pa mi*. Ali, pošto rečeni poremećaj ne zavisi od Ikone, već od od procesa realne traume, onda nije teško pretpostaviti da Ikona može da se otuđi, alijenira od same stvarnosti čiji idiotizam eksploatiše. Idiotizam svakog *mi pa mi* ipak ima neku granicu, koja može da se nađe na ivici izvesnog otrežnjenja. U svakom slučaju patologija tog*ja pa ja* kao Ikone nikad nije samo i samo individualna patologija.

Naravno, vernike sabornog narcizma *ne zanimaju* razlogi (oni mogu da budu bilo kakvi: proizvoljni, glupački, idiotski) ukoliko oni *objašnjavaju* potrebu za narcističkom simbiozom, homogenošću, monolitizmom tog *mi pa mi*... Pa ipak,

ove vernike, po pravilu, zanima hijerarhija koja nužno učvršćuje, pečati vezu između kolektivnog i individualnog narcizma. Zaljubljenost ili zablesavljenost u Ikonu je najkraći put za potvrdu čelične (identitarne) logije bilo kog *mi pa mi*. *Mi pa mi* kome savršeno smeta bauk *samoporicanja* pre ili kasnije otkriva činjenicu da i jedno *ja pa ja* kao Ikona može da završi *u ritmovima samoporicanja*, jer je nužno statična. Jednom zauvek iscrtana Ikona pre ili kasnije ulazi u rascep sa stvarnošću i, pre svega, sa traumatično-realnim. Zato je nacionalizam, i njemu slični izmi, u sudnojoj konsekvencij filozofija poraza. Istovetno sa sobom se raspada, raspršuje, decentrira i završva u kontingenciji svih mogućih lica jednine i množone. Pritom, naravno, Ikoni ostaje fantazmatska borba za utvarno, sablasno, nebesko priznanje koje izaziva još samo odvratnost.

U aktuelnim okolnostima, knjiga *Duh samoporicanja*M. Lompara pokušala je da sebe promoviše u Ikonu (sliku, priliku, imidž) i katehizis srpskog (ili: nazovisrspskog) stanovišta. Srećom, ta knjiga je naišla na ozbiljan i argumentovani otpor. Ikona je umrljana, ili je, bolje reći, samu sene umrljala. Ali već samom realnom patologijom ona je poprimila tragove mrskih epizodakoje su se smenjivale na ovim prostorima poslednjih nekoliko decenija. Otuda prokletstvo svake ikone i svakog katehizisa koji su osuđeni na defetizam, fatalno stradanje, pa najzad, i na to da samosvesno preuzmu na sebe paćeničke uloge. To je, u isti mah, bio duh ideološkog *samoporicanja*! *Mi pa mi* i *ja pa ja* nastaju uvek iznova, iz sopstvenog pepela. Sve dok je ključni imperativ jedne zajednice neprikosnovena istovetnost sa sobom, njen nepotkupljivi identitet, dotle se ređaju modusi poražavajuće umišljenosti iste te istovetnosti: homogenosti, monolitnosti, sabornosti, prisilnog kolektivnog narcizma itd. Ovaj defetizam se „konpenzuje“ logikom žrtvovanja. „Mene javno ponišavaju“, kaže neprilagođena Ikona jednog *ja pa ja* koje je promašilo trenutak simbioze sa neprikosnovenim *mi pa mi*. Ali, da li je taj „trenutak“ ikad aktuelan? Bez sumnje, on to nikad nije zadugo! Danas je sprpski nacionalizam na izdisaju. Ali umrljani tragovi ostaju. A ponovno rađanje iz pepela je uvek moguće... Slika postaje sve ružnija. Komedija sve komičnija. Sotija idiotija.

Na prvi pogled reklo bi se da sam ja knjigu *Mi pa mi(ili o srpskm stanovištu)* polemički posvetio ikoni zvanoj Milo Lompar. Međutim, to je zabluda. Pisac *Duha samoporicanja* je precenjujući svoje *ja* poverovao da je ekskluzivni cilj *Mi pa mi* polemika sa njegovim *ja pa ja*. Ipak, stvar stoji tako da je *Mi pa mi* u stvari nastavak knjige *Genealogija palanke* čiji delovi su bili emitovani na III programu Radio Beograda u vremenu kada je S. Milošević, to veliko, glavnokomandujuće *ja*

pa ja svih naših stradanja na kraju XX veka još bilo na vlasti. A *Genealogija palanke* je bila posvećena opusu Radomira Konstantinovića i, pre svega, njegovoj *Filosofiji palanke*. Moja tumačenja su išla u pravcu rekontekstualizacije, premeštanja u novija vremena, duha palanke onako kako ga je analizirao Radomir. Ta rekontekstualizacija se svodila, a i danas se svodi na *povratak duha palanke*. Povratak iz pepela? Možda. Danas je imperativni zadatak da se taj povratak dekonstruiše. Polemika sa Milom Lomparom tu dođe, takoreći, kao kolateralna šteta.

Kvazi naučni integralizam koji propoveda srpsko stanovište, odnosno *Duh samoporicanja* u osnovi je samooštećenjelogike, samožrtvovanjesmisla i pameti ljudske. Svaka misao organskog identiteta je, generalno uzev, misao žrtvovanja. Naravno, život bezličnog palanačkog *se*, palanački idiotizam, strukturiran je kao nesvesno, dakle, ičišćen je od svake misli i svakog „filozofiranja". Identitet, neposrednost, životna banalnost i trivijalnost mogući su samo po cenu žrtvovanja razlike. *Mi pa mi* simboliše kretanje u ritmu jednog takvog žrtvovanja. A to je žrtvovanje koje nema kraja: ono je permanentno samoporažavanje. Sveta žrtva je u isti mah sveto nasilje kojem, pre ili kasnije, na naplatu dolazi račun prokletstva. Taj račun pristiže onda kada ekspanzivna tendencija, integralizam jednog *mi pa mi* nailazi, naravno, na stradalnički otpor, a time i na pojačanu homogenizjuću, etnonacionalističku, palanačku ili integralističkurazdraženost, jer ta računica se uvek završava na nekom zgarištu ili pepelu.

Jedan prijatelj me je pitao koja Radomirova knjiga mi se najviše dopada. Ja sam odgovorio da to pitanje ne posmatram na taj način. Teško bi ono što mogu da oglasim kao prednost moglo se svrsta u kategoriju *dopadanja*. Pošto je moj prijatelj ipak insistirao, ja sam nabrojao nekolko važbih knjiga (*Bićе i jezik*, *Dekartodu smrt* itd.), ali sam, ipak dao prednost *Filosofiji palanke*. Zašto baš njoj? To nije knjiga koja mi se u estetskom ključu „najviše dopada". Ona nije „najlepša". Recimo, „lepša" je *Dekartova smrt*, o kojoj sam, uostalom, s najvećim užitkom pisao. Pa ipak, *Filosofija palanke* se izdvaja po tome što nudi kalauz za razumevanje pošasti koja nam se dogodila na kraju XX veka. Ta neobična knjiga kao da je promašila svoje vreme. Umesto daleke prošlosti ona nam govori o našim poganim vremenima. Naprosto, *Filosofija palanke* na lucidan način raskriljuje zlu duhovnu (= duh palanake) i ideološku (= duh nacionalizma) strukturu društva u kojem i danas živimo. Reč je o zlu narcističke, organske simbioze, ideološkog monolitizma, prisilne identifikacije i homogenizacije, o zlu operisanom od svakog liberalnog instikta, običajnosti i prava, zlu svedenom na korupciju svih vrednosti.

Zato je to društvo u kojem individualna sloboda i dostojanstvo jedva da još postoje, jer postoje samo *sloboda od* onih s one, druge strane brda. Postoji kvazi-sloboda tog patogenog, razobručenog *mi pa mi*, a individualna, egzistencijalna sloboda je, u najboljem slučaju, kolateralna greška koja se plaća osudama tipa: šta bre filozofiraš, šta izvodiš, šta pametuješ...

Antigona više nije ono što je bila

Antigonu sam sklopio od tekstova koje sam posvetio opusu Radomira Konstantinovića. Deo tih tekstova su polemički. Naziv knjige sam preuzeo od naziva jednog teksta koji je posvećen jednoj Radomirovoj polemici (sa Markom Ristićem). Tja moj tekst se Radomiru toliko dopadao da je hteo da ga stavi u jednu od svojih (angažovanih) knjiga (!) koju, nažalost, nije sklopio. Paradoksalna sudbina Radomirovog shvatanja *Antigone* je u tome što su mnogi kritičari ili kvazi-kritičari njegovog opusa bili skloni da ga lakomisleno identifikuju s jednim pre bi se reklo prokletim, nego devičanskim, Antigoninim Ne. Ali, već te daleke 1961. godine kada je pisao o ovom velikom Ne, „tom negativitetu devičanskog“, Radomir je bio sklon da toj nedodirljivoj suverenosti vidi bliski kraj u onoj modernosti u kojoj imamo nužnupolemiku, spor, sukob i pregovor sa svetom. Već u tekstu *Neko treba da nosi đubre* (1961. god.) Konstantinović je pisao: “Antigona, u svom apsolutnom devičanstvu koje joj dozvoljava da kaže svetu Ne što ne zna ni za kakav priziv, koje odbija sve razloge ovoga sveta, ta Antigona, danas, nemoguća je za nas.” Kasnije je nastala *Filosofija palanke* koja je svet jasno prepoznavala kao temeljno „operisanog“ od Antigoninog Ne, budući da je moderni svet postao nezamisliv bez sporenja, razgovora, pregovira i polemike sa sopstvenim moćima... Ali, Radomirova *Filosofija palanke*nije samo *lokalnis*vet videla kao „operisanog“ od neprikosnovenog integralizma, homogenizacije, monolitizma, totalitarizma ili imperijalizma, jednom rečju od rešenog ili zapečačenog pitanja o jednom neprikosnovenom Identitetu sveta.

Taj svoj stav je Radomir nagovestio još 1952, godine, u uvodniku januarskog broja časopisa *Mladost* čiji naziv je bio *Naše nužnosti.* Uvodnik je počinjeo rečima:"Otvara se, evo, još jedna godina, za koju ne možemo da kažemo: bela je, ili crna", da bi zatim nastavio: "evo gde se otvara još jedna godina, i nema za nas samo jednog doma, i jednog stola i jedne postelje." Svet nije sazdan samo od jednog velikog Da ili Ne. On nije obeležen nikakvom apriornom izvesnošću, nije osuđen na jednu priču, jedan sto i jednu postelju... Naša egzistencija, društvo u

kojem živimo i istorija su u osnovi (i pored ideoloških, dogmatičkih i fantazmatskih privida) kontingentni. To znači da smo mi umesto sa sudbinom suočeni sa odgovornošću. Što načinimo od sebe to nam je dato i kao „raj“ i kao „pakao“.

Čitav opus Radomira Konstantinovića od prve do poslednje napisane reči bio je usmeren protiv rigidnog, stupidnog, stereotipnog i borniranog „treba da“ koje, po pravilu, potiče od neke osigurane autoritarnosti. Zato su ne samo pisac nego i čovek koji ima elementarni dodir s pameću sopstvenom osuđen na misaoni napor u nikad-lakom razumevanju sveta u kojem živi. A to je svet kako prošlosti tako i budućnosti. Za razumevanje jednog potrebno je, u isti mah, i razumevanje drugog. I to razumevanje je uvek u isti mah kritička solidarnost mog osećanja smisla sa tuđim osećanjem. Pritom, naravno, ovo osećanje smisla nije konstativ nego je performativ, nešto što pojedinac „gradi“ u saglasnosti sa drugim, u zajednici.

Najvažniji deo *Antigone* posvetio sam apologiji *duha palanke* i nakaradnim kritike na koji ta „tema“ danas nailazi kod nas. Sam dug palanke je je moguć kao ideološki gest. Ali, on sam još nije ideologija. Da bi to bio njemu je potrebna neka heteronomna, „spoljašnja“ ideologija kojoj bi on poslušno služio. Ipak, samo poslušništvo duha palanke je dvosmisleno. Ono je po sebi unutrašnji nalog, ali, očigledno, u stanju je i da se „otvori“ nekom spoljašnjem,heteronomnom nalogu. Nacionalizam nije sudbina duha palanke, ali je prvi izazov. Najopakiji. Po pravilu, nastanjen prokletstvom. I suverenim zlom.

Sam po sebi duh palanke nije ni dobar ni zao. On je poslušnički. Patologija bezličnog *se*. Onako kako *se* oduvek radilo... Svaki iskorak iz ovog poslušništva je zlo. Ali nacionalizam nije iskorak, ili bar ne mora da bude suštinski iskorak duha palanke. To je samo nešto izmenjeno i derugačije hijerarhijski izobličeno poslušništvo. Čovek duha palanke nije protuva, gad, ološ, mada, naravno, i to može da bude. Kad se duh palanke ozli, onda i količina palanačkog ološa naglo narasta. Naravno, da sam po sebi pojedinac nije dovoljan za holokaust. Njemu je potrabna komandna moć i odgovornost da bi oko sebe, oko svog *ja pa ja* okupio poslušnički ološ.

Može čak da se govori o *banalnosti zla*. U istoimenom odljeku *Antigone* zaključio sam da je pored velike (suverene) zločinačke strasti potrebna i banalnost koja se ne pita za doboro ili zlo, već se lakoumno prepušta zlu, jer sledi zacrtanu, (ideološki) stilizovanu putanju ili, što se svodi na isto, „naš stil života“. Otuda sledi da se „banalnost zla ogleda u njenoj neupitnoj (a time i neodgovornoj)

instrumentalnosti, dok velika strast i patologija zla ima intrinsični smisao, obično upisan u nekoj užasavajućoj ideologiji, a zatim i psihologiji njenih izumitelja. Naravno, veliki zločinci će, pred sudom, rađe sebe da ubroje u instrumente zla, a ne njegove suverene počinitelje. Ajhman je, na sudu u Jerusalimu, svoju odbranu zasnivao na banalnoj, birokratskoj, instrumentalnoj formi zla koje je bez predumišljaja počinio, kao da nije ni znao da je tu u nekakvom zlu uopšte i učestvovao. Naravno, u ovu vrstu nevinosti njemu se nije moglo poverovati.“

Ako u dekonstrukciji zaista postoji i izvestan aksiološki afirmativni, etički aspekt – a nema sumnje da postoji, da je u isti mah moguć i nemoguć – onda se na prvom mestu mora reći da je tu u pitanju (dekonstruktivna) etika banalnog. Ova etika nam otkriva da stereotipna, poslušnička banalnost sasvim lako postaje vrelo najvećih strahota za koje smo u životu sposobni, onda kada uleti u simbiozu s nekom zloćudnom ideologijim čija moć prekoračuje horizont datog palanačkog toposa. U ovoj simbiozi, banalnost „našeg stila življenja“ lako može da postane sredstvo i isprika za jedan golemi i pregolemi zločin... Ali svaka socijalna patologija je neminovno odgovorna za svoju socijalnu neodgovornost. Čovek palanke nije ološ, bar ne po definiciji, nije lišen odgovornosti onda kada njegovo poslušništvo iskoračuje iz svojih „prirodnih“ okvira. Pitanje je samo kada će to iskoraćenje da se dogodi i kuda će ono da se zaputi. „Ključno poreklo zla nije dato u ’bespomoćnoj’ banalnosti i stereotipnosti jednog ’stila življenja’. Njegovo poreklo nije dato u samom služenju, već ponajpre u moralnoj i ideološkoj samosvrhovitosti zla.Drugim rečim, vrhovno zlo je svrhovitost data sebe same radi.“ Zlo je suvereno, ono je suverenost samog zla. Ali odgovorni su svi: svako po svojoj meri.

Naravno da je moguće govoriti i o srećnom periodu zla, dakle, o razobručenoj suverenosti. Ali ta sreća neće predugo da potraje. Pitanje o tom trajanju je ekvivalentno pitanju o sposobnosti banalnosti, te „realne apstrakcije“, da se nesmetano održi u odoslohu sa suverenošću/zlom. Sa istorijske tačke gledišta takve ljubavi su uvek kratkog daha. Ali nas, još više, zanima sušta kontingencija našeg života, dakle, haos sa kojim živimo i u kojem živomo. Hajdegerova sintagma *bivstvovanje za smrt* je daleko od rešenja enigme tog haosa. Ona pre liči na neiskreno pomirenje sa bezličnim *se*. Umire *se*, pa šta onda, bože moj... Jedino umesno pitanje je: kako *nadživeti* kontingenciju, haos, smrt? To je pitanje smisla koji prekoračuje horizont značenja, semantike. Pritom, naravno, ne može da se računa sa religijsko-metafizičkom fantazmom o besmrtnosti duše. Ako nam nešto ostaje onda je to samo stanje smisla. Ali i ono je na rubu neizrecivog.

Umesto jedino ispravnog ili pravovernog tumačenja, Radomor Konstantinović nam je ponudio u *Filosofiji palanke* i *Dekartovoj smrti* tumačenja kojima gospodari razlika i neistovetno, koja su nošeno vetrom sumnje i slučaja...Takva misao je suviše lenja i za apsolutno Da i za apsolutno Ne. Ovu prećutnu mudrost lenjosti Radomir je „pozajmio“ od Montenja koji je tvrdio da nam je nju priroda dala da nas vodi kroz život: "mudrost ne toliko ingenioznu, snažnu i pompeznu, kakva je inventivna mudrost filozofa, nego možda laku, spokojnu i spasonosnu mudrost, i koja obavlja veoma dobro ono o čemu ova druga samo govori..." (*O iskustvu*, 217).

U Radomirovom opusu ovakva „lenja“ mudrost dospela je do cilja lišenog velikog Da ili Ne, i zapravo do cilja nošenog vetrom sumnje i slučaja, do jedne egzistencije čije nastupajuće godine nisu ni bele ni crne, u kojima nema za nas jednog doma, jednog stola i jedne postelje...

Umesto zaključka

Prvi pasus knjizi *Antigona nije više ono što je bila*glasi: „U kulturnom prostoru koji nas okružuje čest je slučaj da autor, svojom uticajnom pozicijom, sebe istura kao neprikosnovenu garanciju vrednosti, ispred svog dela, recimo, ispred knjiga koje je objavio. Na taj način imamo tekst koji, po pravilu, vredi samo dok je njegov autor u stanju da ga podrži, da ispred njega kao jemstvo ili kao pretnju isturi vlastita ideološka i politička znamenja, lokalna priznanja i institucionalnu heraldiku... Kad se takav autor ipak jednog dana definitivno *povuče*, onda iza njega obično ostaje – pustoš.“ Pitam se šta će, jednog dana, ostati iza mene na čiji opus u filozofskoj čaršiji se s retkim izuzecima –nemam tu nikakvih iluzija – gleda s nerazumevanjem, nipodaštavanjem, ako ne i mržnjom? Alko je to samo jedna pustinja smisla, onda je ta pustinja već opustošena jednom (dekonstruktivnom) filozofijom koja jedva da se drži svoga imena. Dekonstrikcija je post-metafizika koja, međutim, koja nije ni veliko Ne, ni veliko Da, koja je „samo“ osuđena da mora da prođe kroz pustinju metafizike da bi stigla da izvesne, kakve-takve oaze smisla.

Zašto sam uopšte napisao toliko knjiga kada to – s blagim izuzecima – nikoneće ne samo u celini nego i u delovima da pročita? Možda sam to učinio iz gole znatiželje? Kad sam jednom u izlogu knjižare Geca Kona video friško objavljeni prevod Aristotelove *Metafizike* i odlučio da će to biti prva filozofska knjiga koju ću da kupim, onda sam sebe na neki način sam osudio na znatiželju koja nema kraja. Knjiga koju sada završavam, utoliko je i uspela da nađe u sebi neku vrstu zaključka,to je mogao biti samo zaključak bez zaključka. Ali, zašto se uopšte baviti filozofijom ako u njoj nema definitivnih zaključka? Ako nema logike, nema silogizma koji bi definitivno zabravio priču? Možda zato što je i sam život takav, pun šupljina i poderotina?

Svemu ima kraj, kaže knjiga pameti ljudske. I ovo što napisah videće, bez sumnje, jednog dana svoj kraj, svoju pustinju ili svoju pustoš. Sve sam poređao na sajt, kao kolektivnu, takoreći komunističku svojinu, pa ako je verovati statistici i ne

ide mi ni tako loše! A ipak, ne vredi se previše trstiti. Šta je ostalo posle dve i po hiljade godina filozofije? Pustinja uspomena, u koju nove generacije, poučene mudrošću Bolonjske deklaracija, neće više ni da kroče, bar ne vijugama sopstvenog *cortex cerebri*. Ali, avaj, i to je samo jedna stara priča. Još je u *Knjizi propovednikovoj* zapisano: „Rekoh za sinove ljudske da im je Bog pokazao da vide da su kao stoka“. Čini se da su novije generacije samo dobro umivena i očišćena, higijenski sterilizovana stoka. Duh planke nam govori da je čoveku nasušno potrebno da bude stoka. Pa nam je i ikustvo onda generalno uzev – stokoliko. Samo što je to ponekad opasno reći civilizacijskoj oholosti na uho. A deo ove oholosti je, zacelo, i savremena, protivvremena, u mišiju rupu zavučena filozofija, koja je osuđena samo da povremeno bedno izviruje iz te svoje rupe. Naravno, papira i tekstova ima na pretek. Knjižara i biblioteka takođe. Misli i misaone upitnosti – skoro nikako.

Videli smo: Niče je rađe klevetao druge, nego sebe: „nesrazmera između veličine moga zadatka i *malenkosti* mojih savremenika došla je do izraza u tome da me nisu ni čuli, pa čak ni videli“ (*Ecce homo*). Šta da kažu filozofi koji, sada, nimalo ne veruju u golemost ni svog ni bilo kog zadatka?Šta da kažem ja koji ne verujem u golemost svojih moći, a ipak verujem u golemost filozofije? Moramo ipak reći: filozofija ostaje dostojna mišljenja, zato što se još samo u njoj (i njenoj mišijoj rupi?) krije *veličina* i *dostojanstvo* samog mišljenja. I možda dostojanstvo i veličina samog uma. Gospodo filozofi, spasiti čast mišljenjaravno je, danas, smelom izvirivanju iz „mišije rupe“...! Sve ostalo je duhovna beda ili nešto još gore: beda slepe, nemisaone bezdušnosti.