
ПОСЕБНА ИЗДАЊА

Редакција

Милорад Беланчић * Обрад Савић * Биљана Ђамиловић

Милош Петровић * Љубиша Ђидић

*

Уредник
Љубиша Ђидић

БАГДАЛА

**ЗБОРНИК
ФИЛОЗОФСКО-КЊИЖЕВНЕ
ШКОЛЕ У КРУШЕВЦУ**

(КЊИГА ДРУГА)

КРУШЕВАЦ

УВОДНА РЕЧ

Пре свега желим да вам се захвалим * што сте ме (у одсуству) изабрали за председника Савета. Такође осећам потребу да се, и у ваше име, захвалим Савету у претходном саставу и посебно његовом председнику проф. др Миладину Животићу, који су вишегодишњим радом поставили чврсте основе за наш даљи рад.

Историјски контекст у коме делује Крушевачка школа чини наша државна и национална трагедија. Истовремено се десило неколико судбоносних ствари, и то без преседана. Распао се комунистички систем у СФРЈ, а у Србији и Црној гори - СРЈ - он се није урушио, већ је себе трансформисао у пост-комунизам. Разбијена је заједничка југословенска држава и дошло је до ратова између сецесиониста и антисецесиониста. Међу овим последњим одлучујућу улогу имају Срби западно од Дрине, који чине све да уз помоћ Србијанаца и Црногораца остану у заједничкој држави. А као да све то није било довољно, уведена је међународна блокада СРЈ као облик колективног притиска и кажњавања.

Све те несреће представљају и големи сазнајни изазов: ваља да себи и свету објаснимо то што смо учинили и што нам се догодило, али и да потражимо излаз из ситуације која многима изгледа готово безнадежна (отуда све дубља и све масовнија резигнација).

Западни пост-модернистички презентизам, са његовом плитком, једнослојном државном картографијом наших простора, искључиво синхроним приступом и статичким политичким „реализмом” - сукобио се са стварношћу наше дубинске, вишеслојне државне картографије, нашом дијахронијом и динамичким политичким реализмом.

Многе је захватила појмовна и емотивна збрка, удружена са ароганцијом која хитро заузима „дефинитивне” ставове, и тако несвесно испољава национални хибрис, чак и кад га напада и кад иступа у име „грађанског друштва”, „демократије”, „толеранције”, „интеграције” у „најнапреднији свет”, и не примећујући да искључивошћу упада у тешку перформативну противречност са тим наводним оријентирима.

Међутим, задатак хуманистичког интелектуалца није да само даје одушка емоцијама, јер то могу и чине и други, али свакако није ни да људској патњи приступа без срца. Уместо да подлеже крајностима непромишљеног морализма или бездушног објективизма, интелектуалац треба да се труди да свој хуманистички став утемељи на знању и разумевању, како би био у стању да допринесе колективној мудрости. А она свакако није могућа без ослобађања и сабирања свих стваралачких потенцијала.

У сесијама наше школе може и мора постојати само једно ограничење - поштовање људске личности. Интересују нас једино аргументоване расправе о изабраној тематици, а нипошто напади *ad hominem*. Кад је једно мишљење изнето, кад је дакле објективизирано, онда њега можемо да доводимо у питање на најрадикалнији могући начин, али само под ус-

На крају, две сасвим практичне сугестије за организовање наших заседања. Прва: обликом и концизношћу реферата и унапред одређених коментара, треба да настојимо да што више структуришемо и концентришемо наше дискусије. На заседања позивамо велики број угледних учесника, али то нипошто не значи да сви сваке године морају држати реферате или бити унапред задужени да припреме коментаре на њих. Свима се пружа довољно прилика у расправама о рефератима и коментарима, а још више у генералној дебати. Доиста чуди што смо у стању да се дисциплиновано усредсређујемо на скуповима у иностранству, али не и код куће.

И на крају: наша школа је заједничка установа филозофа и књижевника, али ови у њој некако мање долазе до изражаја. Један од начина да то отклонимо јесте да нашим књижевницима омогућимо да иступају не само теоријски и есејистички, него и саопштавањем релевантних фрагмената из романа, приповедака, поезије, афористике и сл.

* * *

Молим вас да ми опростите што, отварајући други састанак ** Савета крушевачке филозофско-књижевне школе у овом саставу, поново говорим о стварима начелне природе. Само, док сам прошлог пута формулисао принципе од којих треба да полазе наши међусобни односи и наша заседања, сада желим да проговорим о начелном односу културних институција као што је наша и шире друштвено-политичке средине.

Једну од одлика узорних демократских друштава чини развијено „грађанско друштво” *независно* од државе. У ту „грађанску” сферу спадају и аутономне институције културе. Без тога није могуће ни замислити, а камоли оживотворити демократску политичку културу и демократску културну политику.

Демократска држава, иако заснована на конкуренцији странака, у једном суштинском смислу јесте *разстранчарена*, а странке у њој су *раз-држављене*. Другим речима, ни једна странка (или страначка коалиција) не може имати *монопол* на државу. Зато владајућа странка не сме да намеће своју кадровску „номенклатуру” културним и осталим институција „грађанског друштва”, чак и кад њихову материјалну подлогу чини државна или друштвена својина, пошто та својина није власништво ни једне партије. Институције културе ваља да воде они људи који су своју компетенцију и репутацију стекли по мерилима културне делатности и стваралаштва, уместо да на њихово чело путем кадровских „чистки” после сваких нових избора долазе други људи из победничке странке. Уосталом, партије по правилу и не излазе на изборе са потоњим програмом, па зато и немају мандат за спровођење таквих мера.

У демократијама партијама су везане руке уставом, законима, грађанским правима и начелном аутономијом „грађанског друштва”. У противном, владајућа партија би могла да оствари „тиранију већине” и тиме разори и саму демократију. Узгред: изборна већина је најчешће не само привремена него и танка, чак толико да у стварности често представља мањину бирача (ако се резултат пондерише ниским учешћем бирача и природом изборног система).

Приликом позивања филозофа, књижевника и других, наша институција се руководи искључиво критеријумима *иманентним* тим областима и одабраној тематици. Ми не можемо да пристанемо да будемо културна декорација, а још мање са-учесник било чије и било какве партијске политике.

* Изговорено на састанку Савета крушевачке Филозофско-књижевне школе 24. фебруара 1995. године у Београду у просторијама КПЗ Србије.

** Други састанак је одржан 24. марта 1995. године у просторијама Филозофског института Србије у Београду.

Зоран Аврамовић

ЈЕДАН ПРИМЕР ЕНКУЛТУРАЦИЈЕ ОДНОС МИЛОША ЦРЊАНСКОГ ПРЕМА ЕНГЛЕСКОЈ КУЛТУРИ У РАЗДОБЉУ 1918-1941.

Постављање проблема

О процесу енкултурације имамо скромно теоријско знање. Овај аспект културе нам казује да појединац који долази у контакт са другом културом заузима позитиван или негативан став према култури ДРУГОГ. Сви елементи ширења или одбијања друге културе у искуству људске јединке, остају тешко доступни теоријским генерализацијама. И то није без разлога. Када је предмет испитивања индивидуално спецификован, основно је претпоставити да дедуктивно теоријско становиште не води до ваљаних сазнања.

Испитивање културног става Милоша Црњанског према британској култури послужиће нам за реконструкцију његовог енкултурацијског лика али и за формулисање појмовног оквира за испитивање предмета о коме је реч.

1. Потребно је, најпре, идентификовати ситуацију из које појединац долази у додир са другом културом.

- а) Личност у својој култури упознаје вредности друге културе.
- б) Појединац одлази у страну културу.
- в) Појединац у другој култури стиче знања о трећој култури.

2. Потребно је разграничити фазе примарне и секундарне енкултурације са становишта односа према другој култури. Не може бити исто ако се детињство проведе у страниој култури или ако се о вредностима друге културе информације стичу у младости и зрелом добу.

3. Изузетно значајан део анализе тиче се препознавања херменаутичке позиције аутора рецепције друге културе. У сусрету са вредностима друге културе, појединац може да полазну тачку разумевања одреди:

а) *у своме ЈА*. У изразу своје душе, дакле, личност аутора пројектује своју психолошку структуру на другу културу. Како он доживљава другу културу?

б) *у сазнајном становишту*. Он другу културу може да разумева помоћу научног сазнајног апарата, религијских веровања, уметничких принципа. Није искључено ни разумевање путем судбине. Однос биолошко-културно такође је модел за тумачење других култура.

в) *помоћу поређења*. Друге културе се тумаче најчешће парадигмом МИ-ОНИ, односно довођењем других културних образаца и понашања у везу са властитим. Шпенглер је тачно уочио да је "све пролазно само упоређење". (Шпенглер, Пропаст запада, I књига, страна 15.)

4. Кључни део анализе обухвата реконструкцију културног идентитета појединаца у процесу индивидуалне енкултурације. Колико је националног а колико других културних утицаја у културном ставу јединке? Којим културним вредностима припада енкултурацијски тип личности? Да ли појединац прихвата и шири вредности друге културе или их одбија и одбацује? Које културне вредности одбацује својим ставом?

другој култури? Које вредности прихвата а које одбацује (језик, норме, сазнања, институције, личности...)? Које области културе ДРУГОГ духовно прерађује и како гради сопствена значења универзално вр. национално, стабилно вр. променљиво?

5. У уводном делу мора се омеђити област културе. Испитивање енкултурације Милоша Црњанског према енглеској култури полази од три типа културног идентитета: свакодневног, политичкоисторијског и стваралачког.

1. Стваралачки културни идентитет

Милош Црњански је први пут посетио Велику Британију 1937, али његово интересовање за енглеску културу било је формирано одмах после Првог светског рата. Из богате културне традиције Велике Британије он издваја књижевно стваралаштво, при чему посебну наклоност показује према делу Виљема Шекспира.

У Београду је 1920. објављена књига Оскара Вајлда *Слика Доријана Греја* са предговором Милоша Црњанског. Анализа тог текста показује да његов избор једне енглеске културне чињенице није био ни случајан ни површан. Све што ће касније написати о енглеској култури даће доказе о Црњанском као интелектуалцу који је искрено био отворен за ДРУГЕ културе. Нама ће остати непозната културна мотивација Црњанског. Али то је тајна у сваком процесу енкултурације. Истраживач никада неће бити у позицији да егзактно утврди разлоге за избор неких међу хиљадама других културних вредности.

Текст о Вајлду садржи на нетеоријски начин испричану енкултурацију ирског писца, као и естетски суд Црњанског о његовој књижевној уметности.

Вајлд је Ирац који студира на Оксфорду и у Лондону. Свој естетски живот и естетски текст он обликује изван енглеског културног круга - чита старе грчке писце и песнике, путује у Грчку, Америку, Француску у којој умире, у пратњи неколико мештана. Тај човек великог знања о уметности, напушта високе културне обрасце живота своје аристократске породице и отискује се низ струју живота у којој даје предност необичној свакодневници над моралним и правним захтевима заједнице.

Естетски суд о Вајлдовом делу Црњански формира уз помоћ метода *поређења*. Најпре је то енглеска књижевна традиција (Свинберн, Китс, Шо, Шекспир) а потом уметност европског простора (Платонов *Симпосион*, *Сањин* Арцибишева, *Црвени крин* Анатола Франса). Књижевна национална традиција (енглеска) послужиће Црњанском да у пригодном тексту о 100 година од смрти Виљема Блека (1927) напише оцену о анђеоском и мистичном енглеском лиричару.

Текст о Вајлду и његовом роману, на имплицитан начин осветљава културно поље разумевања СТРАНЕ културне вредности: судбина културне личности, поређење културних вредности (националних и страних), унутрашња тумачења дела. Постоји, међутим, још једна драгоценост културолошка вредност овог текста Милоша Црњанског. Култура није област у којој преовлађују свесне намере. Иако је писац предговора за роман Оскара Вајлда имао књижевно естетске планове, у структури текста је предвидео и оно што ће бити имплицитно као политичкоисторијски ин-

турни идентитет. Механизам несвесног учинио је да Црњански напише суд о дубоким социјалним поделама у аристократској земљи Енглеској. „Енглеска, земља трговаца, не трпи да се сиромаш човек понаша као лорд.” На други начин, овај исказ се може схватити као моћ саме стварности живота против апстрактног мишљења о култури. Издвајање било ког аспекта културе увек прикрива и заклања у мањој или већој мери богатство других видова живота. Не постоји чист облик културе, не постоји културни израз који не укључује, свесно или несвесно, и друге чињенице човековог симболизовања стварности у којој живи. Такву врсту културне реалности наћи ћемо и у другим текстовима Милоша Црњанског.

Три текста о Шекспировим драмским делима - Краљ Лир (1924), Јулије Цезар (1925), Укроћена Горопад (1927) писана са циљем да се поздрави играње Шекспирових драма на београдским позорницама, садрже и вредновање представа. Начин да естетски оцени позоришну представу у српском театру Црњански налази у поступку поређења тих представа са иностраним извођењима Шекспира. Не заостају ове представе, вели Црњански, за оним у Прагу, Паризу, Немачком театру са његовим ауторитетом Рајнхартом.

Студија о Шекспировим сонетима, објављена у Српском књижевном гласнику 1930, потврђује најдубљи међуратни улазак Милоша Црњанског у енглеску литерарну културу. Он тумачи љубав као основно предметно значење сонета, али опет уз помоћ других култура. Очигледно је да користи књигу немачког теоретичара Густава Ландаурера о Шекспиру (1922). С друге стране, он указује на ЈЕЗИК као непрелазну границу међу културама.

У поступку интерпретације текста, Црњански испитује све релевантне елементе књижевне творевине - однос између аутора (ауторства), издавача и коначне редакције текста. У студији се даје предност унутрашњем приступу тексту, али не одбацује се претпоставка о важној улози „спољашњих” фактора обликовања. Тако, сонети су израз „интимне драме Шекспировог живота у Лондону”, а на другом месту не допушта могућност да је „нека енглеска сентименталност” писала стихове ових сонета.

Мотив за приказ Шекспирових сонета Црњански дефинише малом пажњом која се поклања у српској култури овом делу. На више места у тексту он подвлачи баријеру ЈЕЗИКА. Постоји разлика између барокног и савременог енглеског језика, а само оригинал „изражава безмерну лепоту Шекспирових сонета”. Није у питању само језичка структура и њени елементи, већ и сложена културна значења, као и могућности језика на који се преводи. У том поређењу, Црњански закључује да је српски језик „грозно сиромашан” и то је разлог да поред превода наводи и оригиналне стихове сонета. Ту тезу ће Црњански поновити и 1973. у текстовима „Моји енглески песници”.

2. Политичка култура

Из три различите просторне позиције Црњански одређује свој однос према енглеској политичкој историји и пракси. Прва интересовања за енглеску политику формулише 1928. и 1930. у време када је боравио у Београду. Други овакве врсте објавио је 1937. у једном од својих текстова

Великој Британији, а трећи је карактеристичан по томе што у другој култури (Италији) разматра аспекте треће културе (дипломатска посета Мусолинију премијера Чемберлена 1938).

Како Црњански разумева енглеску политичку културу? Пре своје прве посете Великој Британији, он позитивно, чак одушевљено вреднује енглеску културу. Овакав однос може се препознати у првом тексту, *Акција лорда Ротермира*, (Политика, 1928), у коме пише о енглеској политичкој личности, лорду Ротермиру. Енглески лорд је повео кампању у британској јавности за промену граница Тријанонског мировног уговора у корист Мађарске. Ако се зна колико је политичких страсти улагао Црњански против покушаја ревизије граница Краљевине Југославије, онда мора изненадити смирен тон и информативни тип исказа. Две године касније, оно што је прикривао у тексту о лорду Ротермиру, Црњански ће нескривено објавити у тексту *Велика Британија* (Правда, 1930). У свом одушевљењу за енглеску културу (рад, мисао, науку, технику) Црњански подвлачи потребу за приближавањем „наше“ културе британској и при том сугерира исправку историјске слике о британским политичким интересима на Балкану (по којој је преузимањем турских земаља и мора, Енглеска „раскидала опојан сан панслависта“). Српска и југословенска јавност, по суду Црњанског, треба да више сазна о енглеској историји, породици и образовању, социјалном систему, раду и техници, међународним идеалима и „ведром схватању живота“. Тешко је открити које елементе културног система Црњански узима као референце-вредности, установе, личности. Пре би се могло закључити да, на темељу општих, посредних сазнања о Енглеској (школа, лектира, информације пријатеља), он пројектује своје културно ЈА. На овакав закључак наводи нас и завршна реченица његовог текста. „Велика Британија нема пропаганде и нису јој потребне славопојке, али она сама по себи изазива дивљење“. Дакле, сама по себи. Нема метода поређења, нема историјског разлога.

Искуство посете Великој Британији 1937. открива нам једно далеко слојевитије разумевање енглеске културе. Црњански најпре суочава своју претходну мисао и појмове које има са енглеском стварношћу. С друге стране, физички улазак у другу културу суочава странца са свакодневном, политичком и стваралачком културом, у густој мрежи чињеница и значења. Одудељење за енглеску културу се наставља још снажније. Англоман се постаје, записује Црњански, тек „ступањем на енглеско тло“. Понавља се оцена да је у српској-југословенској култури енглеска култура недовољно позната, а реч је о једној економској сили и политичкој величини у којој је велика „култура, памет и душа“. Врхунац усхићења је свакако реченица у којој Црњански тврди да је енглеска књижевност довољна да замени све друге културе. „Довољно је познавати само два три енглеска песника па да се друга литература и не жели да чита.“ (Импесије из Шкотске, 1937). Црњански прецизно запажа приликом свог боравка националну и културну особеност Шкотланђана, али не прави од те околности политички став. Њега импресионирају културни феномени у смислу у коме су они богатство за дух човека. Пажњу му привлаче, храмови, музеји и дворци шкотских краљева из 15 века. Када је подсетио на крај Марије Стјуарт, Црњански употребљава једну реч коју налазимо у есеју о Шекспиру. Реч је о „пању целата“ што нас приближава закључку

Поред искуственог појачавања своје одушевљености за енглеску културу, у овим текстовима први пут налазимо и критичке исказе о енглеској социјалној политици. Не само што констатује да су предграђа слике „сиромаштва и беде“, већ наш писац запажа да се у Великој Британији питања као што су здравство, дечија помоћ, зимска помоћ, културне потребе радника решавају на индивидуалистички начин. Критику такве концепције социјалне политике Црњански заснива на социјалној пракси друге културе, то ће рећи Немачке. Метод поређења послужио му је да спласне почетно одушевљење. „Либерарна Енглеска је као једна дивна старинска мелодија за ухо, али она не решава социјална питања.“ („Енглеска ратна индустрија упослила је масе беспослених“; Време 1937). У једном другом аспекту, поређење се користи као естетски атрибут: Единбург је северна Фиренца. Други поступак разумевања енглеске културе је изведен из њених властитих вредности и значења. Црњански доводи у везу Шекспира и савремену социјалну стварност. Суочен са дубоким социјалним поделама он ће позвати у помоћ Шекспира: „Као у Шекспира у тој земљи има два лица.“ Или, кад треба да објасни зашто енглески радник није револуционаран, он налази разлоге у енглеској традицији, духовној култури, конзервативним институцијама, начину живота. Или, кад хоће да представи етнопсихолошки портрет Шкота, он се користи вицевима о шкотском тврдичлику; у другој прилици једноставно истиче необичност постојања гробља паса, у Единбургу. Чисто политичке слике британске културе не налазимо 1937. О томе ће Црњански писати две године касније, у Италији. Политичке вредности једне културе се реконструишу посредством њеног односа према установама, политичким личностима и интересима. Парламент и монархија су две кључне политичке установе британског политичког живота. Приликом посете премијера Чемберлена Мусолинију, Црњански подвлачи да је енглеска политика у знаку њених интереса, да у своју политичку тактику увек када је то прилика укључује монархију и цркву. Чемберлен је учинио посету цару Виктору Емануелу, као и Светој Столици. Пишући из Италије о енглеској политици, Црњански опет користи једну компарацију са српском-југословенском политичком културом. Он је очигледно за политику пријатељства са Енглеском. У новинском извештају прекор је упућен онима који „код нас“ мисле да би због пријатељства са Италијом могла бити заборављена Велика Британија. Црњански, једноставно констатује. „И код нас Енглеска ужива велики углед.“ (Потпис двеју империја, Време 1938).

Свакодневна култура

Свакодневна култура обухвата непосредни искуствени и духовни живот појединца и његове заједнице. У њој сви учествују, али на различите начине. У свакодневници се увек преплићу разнолика наслеђа прошлости и планови појединаца. Постоји, међутим, у свакој култури један оквир у коме се кристалишу културна свест и понашање појединаца. Поред географског простора, то су људи и њихов начин живота, установе и организације. Како је тај оквир одредио Црњански у свом првом сусрету са енглеском културом? Он најпре описује природу - шуме, планине,

елемент визуелног упознавања са другом културом. Храмови и музеји у Шкотској носе на себи трагове античких храмова али и нека велика осећања. Споменици историјским личностима такође су део културе. Поред споменика Валтеру Скоту у Единбургу Црњански обилази и спомен цркву палим Шкотима - Scottish national War Memorial. Улице су у Единбургу мирне, куће удобне, а енглеска предграђа крију сиромаштво и беду. Обичаји националне културе припадају свакодневници колико и наслеђу. У Единбургу, шкотска војна музика свира гајде, обучена је у националну ношњу. Какав је британски начин живота? У Енглеској, „свако живи према својој ћуди“, њихов начин одевања је скроман, а у врлину скромности спада и перцептивни суд да у Енглеској „нико не живи изнад својих прихода“. Енглеz је вредан, прилљезан свом послу, а „радиност траје већ столећима“. Енглески радник је индивидуалиста и није склон наглим и насилним променама свог положаја. Штедљив је као и сви Британци. Омладина ужива у путовањима. Недеља припада Богу и цркви. Поред опажања свакодневне културе, Црњански изражава и своја осећања, утиске, интуиције о култури у којој се нашао. Она су променљива, али незаобилазна у рецепцији друге културе. Ситуацију коју разматрамо, Црњански је генерално оценио исказом да Енглеска „не само да није хладна по срцу, него ми се одмах учинила добра, снажна и задовољна“. (Импresiје из Шкотске, Време 1937). По својим прагматским сврхама, текстови из Италије 1939. у којима Црњански описује политичку посету ондашњег британског премијера Чемберлена Мусолинију, обавештавају читаоца више о политичкој свакодневници него о неким дубљим политичким вредностима енглеске и италијанске политичке културе. Посета је била инспирисана интересима мира у Европи, и том циљу је била подређена разлика између парламентарне државе и тоталитарног режима. Иза тих разговора, који су вођени на енглеском језику, Мусолини и Чемберлен разматрају и питања економских, војних и колонијалних интереса у арапском и афричком свету. Политичке особине Ричарда Чемберлена, Црњански изражава метафорично. Он је анђео мира који је у међународну игру увео форму „брица оштроумља“, ломљења кичме, кидања нерава“.

* * *

Међуратна рецепција енглеске културе у текстовима Милоша Црњанског показује да у обликовању персоналног културног идентитета увек учествује и култура ДРУГОГ (појединца, групе, заједнице). Језик, политичка историја као и низ свакодневних симболичких облика су иницијали који представљају идентификаторе разликовања културног идентитета Британаца и Срба. (У текстовима писаним после 1945. Црњански ће допунити ову листу разлика). У поступку разумевања односа између две културе Црњански користи ЈА-став изграђен читањем лектире о Енглеској и непосредним искуством. Са методског становишта, очигледна је употреба компарације и иманентног културноисторијског аргумента. Црњански уочава крупне културноисторијске разлике између две културе али у тој чињеници налази мотив за стваралачку допуну културног идентитета а не разлог за инфериорност или жалопојку над историјском судбином народа коме је припадао.

Ратко Адамовић

ПРОФАНО НАД ЗИДИНАМА САРАГОСЕ

Дуго сам се осећао нелагодно што сам веома волео личност Балзака, а његове ми књиге, признајем, биле досадне. Нешто слично ми се догађало и са грофом Толстојем. Вредне девојке, одликашице, у школи су гутале „Ану Карењину“ и „Рат и мир“, а мени су те књиге, опет, биле досадне, и никако нисам схватао зашто је то толико и важно и велико што је неко писао о рату и миру. Ја сам од Толстоја једино волео „Богојављенски ноћ“ и мислио сам да нешто није у реду са мном. Остало сам читао за прелазну оцену, лудећи над бескрајним страницама излишних описа соба, хаљина а нарочито над ликовима Толстојевих ветропирастих женских ликова. И, док су скоро сви, уз дивљење, читали Тостоја и Балзака, ја сам гутао Гогоља, био опијен његовом фантастиком, утапао се у нешто што сам после препознао као стварну књижевност, фикцију. Тек открићем Булгакова почео сам да схватам зашто се толико изучавају руски писци.

Никада нисам волео, нити посебно држао до великих хроника, историјских романа, историографије у књижевности (осећајући је увек тлачитељем маште и књижевног узлета имагинације).

Недавно, док су многи узбуђено пратили прве, друге, а потом и стоте књиге о Голом отоку, ја сам остао равнодушан. Већ сам из записа страдалника *све* сазнао о патњама робијаша, па ме књижевна интерпретација тога није занимала. У жеку те експлозије рушења табуа ја сам осећао огромну радост што се појавио, коначно, интегрални превод „Рукописа нађеног у Сарагоси“ Јана Потоцког. То је за мене био датум. А, сигуран сам, то је роман који у себи носи све елементе европског почетка романа тока свести. Два века касније, догодиће се *Улис*. Наравно, тај талас раскривања табуа, имао је слојевита уплитања политизације, наводног хуманизма, и вечите, већ отужне демократичности, али и лицемерног, и те како лицемерног. Рећи тада да ниси одушевљен тим књигама, било је као рећи да си на страни тлачитеља. А то је лицемерна замена тезе. Оно што не треба да се петља и меша са литературом и то најчешће није, треба назвати, једноставно, правим именом, волети га, или не. Али, наша догађања у књижевности имају своја далека изворишта у светским токовима, који почињу слављењем дисидентске књижевности, која, а тек она почиње *Пад у Профано*, чинећи својим присуством, афирмацијом и непрегледним тиражима, терор над литературом, над фикцијом, имагинацијом, саском, бајколиким, речју - књижевним.

Хидра Реалног, господар овога света, одлучила је да, коначно, писце увуче у своје чељусти, мешајући их у своје незајажљивом жвакању, са политиком, сензацијом, слободом, добром продајом, великим наградама, а све за добробит свога смрадног стомака. У чељустима Хидре Реалног, фелтон може бити роман, сведочанство, сећање мало писменије може бити роман. И не само роман. Биће годинама проглашавано за магистрални књижевни пут и вредност.

До појаве највеће тамнице људског духа - Комунизма, писци су, кроз

примерима, у неким краћим временским раздобљима, центри зла и цензуре, чувари људског реда и морала, а ко други до болесни, изопачени и лицемерни папски нунцијант Ватикана, стављали су катанце пред неке књиге, понеку спалили, спалили понеког аутора.

Све до појаве Комунизма, планетарних размера зла и мрзитеља ума, мисли и стваралаштва, неспутаног, а то значи опет узвишено људског - писци су поменути муке узимали као лични ризик, део опредељења, става, личног спорта и приватне тамнице. Добијајући цркву, краља, министре, полицију, партије, државу, човек, а посебно стваралац, добио је рођењем, трајног непријатеља, тлачитеља, онога који ће му рећи *шта јесте, а шта није*, чега да се придржава и како би било најбоље да мисли. Са свим тим се некако кубурило и излазило на крај, док великим делом човечанства нису завладали мајстори зла, умоболни творци невероватних забрана, забрана мисли, забрана путовања, забрана маште, забрана, забрана, забрана.

Осорно Реално, ништа мање лицемерно од источног црвеног брата, поткрај 1944, 1945, без трунке гриже савести, почињу нове игре. Први круг те игре је пребацавање и спасавање најцрњих крвника човечанства, фашистичких целата, официра смрти. Отварају се канали и доводе се на слободни Запад. Требаће такви Хидри Реалног. Други круг игре иде на научнике. Покрећу се легије шпијуна, назови новинара, дипломата и агитатора. Каже се у понуди избезумљеним јеврејским научницима да је кудикамо боље да у западним лабораторијама смишљају велико оружје против Хитлера, него да са својим породицама изгоре у његовим конц-логорима.

Ради се без предаха, уста Реалног су незајажљива. Уз врсне научнике, скоро у истим пакетима, пребацује се сва гамад фашизма и сви долазе под заштитничку руку корифеја демократије и слободе.

Док је тај посао завршен, ако је икада и ако ће икада престати, хранитељи Реалног, агоничне Хидре, смишљају шта даље. Општа тамница људства ојачала је до крајњих граница човековог понижења, али је ојачала и војно. Постаје велика сила и треба јој некако, непрестано ломити зубе. Тада пада нова клапа. Почине игра са књижевношћу, писцима.

Креће се велики талас дисидената. Наравно, све иде уз професионалну медијску припрему. Пребацују се први записи о мучењима, наговештава се могућност да би неко могао да пребегне и *све* исприча. Рађа се нова професија - писац дисидент. Рођењем те професије, рађа се један од великих падова књижевности последњих деценија, процес пустошења фикције, процес мерења у страну свега што је стварна књижевност. Наравно, западна Хидра Реалног добро зна колико су писци крхке биљке (нарочито они осредњи жељни славе и тиража), колико је писцу мило кад види своје делце на неком светском језику и буди се са сетовима јутарњих издања који га славе.

Олуја почиње.

Поред неколицине истинских књижевника, остварених још пре Олује и Пада, у својим срединама као врсни књижевници, на том таласу западне борбе против источног тлачитеља душа, креће војска осредњих. Сањају да се како докопају Париза, Лондона, Њујорка, Торонта (као резервне варијанте, ако се не буде могло директно у рај). Пакују своја сећања,

на светлом западу демократије и слобода, све може, све пролази, велико је узбудљиво, све што разоткрива живот у људској тамници. Све се продаје као књижевност. Појављују се, преко ноћи, нови теоретичари дисидентне књижевности, одмах затим и сушти експерти за њу. Појављују се комитети за спас, организације за прихватање, наравно, изнад и пре свих, хитри агенти издавачких кућа и прве велике, велике зараде и први велики шамари црвеном брату зла. Официри КГБ-а бацају заклетве на верност и униформе, пакују између кошуља и поткошуља податке и сањају да ће Тамо постати читани и слављени писци. Спремају се и беже осредњи, полударовити писци. Европом, светом, господари дисидентска књижевност. Све друго је мање добро, мање важно и савремено. Књижевне вредности одлазе у суноврат, али ко мари! Пати по који романтик, али романтику и јесте да пати.

Ја и даље, у сред те срамне фалсификације, више волим Раблеа од Балзак, Гогоља од Толстоја, Храбала од забавног, али осредњег Кундере, који не силази са светских топ-листа.

Писци Европе су збуњени. Неки и очајни. Таман су преживели моћни, супериорни талас латиноамеричке имагинације, романа који не хаје за наше каноне, логике композиције, доследности у грађењу ликова и тока романа, талас победе имагинације, фикције и стваралаштва. Писци су таман почели да се хватају за скуте слика и реченица Борхеса, Љосе, Маркеса, а већ их, скоро уз поругу, склањају у страну, јер стиже војска дописне школе података са Истока, иза Гвоздене завесе. Како сад да пишу писци Европом, кад је исповест Бог, Фељтон Бог, Сведочанство Бог, а тај бог је тако шик и тако се добро продаје и у тако је доброј функцији шамара конкурентној супер-сили.

Наши писци се у том метежу пада књижевности, како тако сналазе. Нису дисиденти, имају пасоше, могу чак и да путују. Али, на њихову срећу и они имају своје табуе и забрањене теме које треба, следећи модерне трендове света, а свет је, забога увек више у праву од нас, јер не би онда ни био свет. Нисмо имали сибирске гулаге, али смо имали Голи оток. На несрећу, и гулаге и отоке, смислили су умоболни послушници комунизма, смислили толико трагичности, мржње и мучења да човек напросто не може да схвати. Те исповести су страшне, разарају човеку ум, биће, кипи бол са свих страна. Комунистичка мржња према слободи идеја, мисли и стваралаштва, доводи своје људе до животињства и - *ниже*. Али, лицемерје се опет поиграва са трагедијом оних који исписује своја сећања и сведочанства. То се проглашава коначно стварно литературом, моћном књижевном творевином.

Аутори су, често, у чуду, али ћуте. Неће сада они да разгласе да стварно нису имали намеру да пишу роман. Само су хтели да, такав и такав запис и сведочанство, једном изађе на видело. Ко пита шта је ко хтео. То је књижевност, ту су критичари, стручњаци, релевантне, преко ноћи доковане теорије.

Да би се у свему, како тако снашли, макар наши критичари, усвајају двострука мерила.

Кад код Маркеса киша пада толико дана и толико обимно да рибе пливају по зраку, то је генијално, пишу се панегирични текстови и узбудљиве критике. Кад код кубанског писца Аренаса (опет несретног дисидента) али поиста генијалног момка, мајка бравом идућу с почетка романа

ископа за казну очи и одсече шаке, али сутра је све у реду и књига се наставља, наши критичари не питају за доследност вођења романеског поступка и грађења ликова, већ, опет, веле да је то генијално, маштовито, урнебесно добро. Кад код домаћег писца прочитају фантазмагоричну страницу, када змија истрчи, брже боље се наругају и питају, да ли је могуће да тај писац, домаћи, доиста не зна да змија не трчи. За домаћу књижевност, још је на власти Хидра Реалног. Хвале се, за домаћу употребу историографија, писмен фељтон и сведочанства, књиге о нама, о нашим селима, о нашим краљевима и њиховим министрима. Оно у свету је генијално и маштовито и све је могуће у роману, али ту, на домаћем тлу, награде и хвале иду за Голи оток, за оно што је неки Србин у неком веку рекао и урадио, и, што реалније, молим вас, и што више о домаћем тлу, јасно и документовано.

Писци су обавештени. Виде шта пролази и шта се хвали у свету. Из прикрајка се надају неком преводу и неком ко би и то наше препознао као велико откуцавање и громадно књижевно цинкарење, те пријањају на реалне књиге и сведочанства.

Цветају локалне хидрице Реалног. То се множи до стварног понижавања књижевности, фикције и имагинације. Хидри је Булгаков тежак. Сувише је увијено рекао страшну осуду свога система. Хидра зна да је Храбал велики писац, међу неколико водећих живих у Европи. Али, шта ће Хидри Реалног Храбал. Храбал није јасан. Кога он напада. Неупотребљив је у интервјуима, блесаво, наивно, старомодно прича само о литератури и својој малој прашкој улици и пиву. Хидри треба други Чех - Кундера. Он прецизно говори о бекству, о патњи, о „Прашком пролећу”. Хидри је *Rable pasé*. Хидра Реалног не промовише у гламурозним најавама Пољака који је пронашао Рукопис у Сарагоси. Хидриним жвалама треба велика вест, велика прича о слободи, о демократији, велико срамоћење конкурента. Све то није књижевност, али она понајмање треба Реалном господству.

Истина је да је према проживљеним мукама Варлама Шаламова, Христ био на непријатном скаутском излету. Часно је и обавезујуће сваком хуманисти та сведочанства, оне језиве „Приче са Колиме” објавити. Али, лицемерно је то претакати по теоријама књижевности и књижевним фантазмама и творевинама приповедања, па потурати под нос као узорно књижевно дело и образац „како данас писати” (кад кажем данас, наравно, мислим протеклих година). Али, агентуре Реалног, добити и светске политике, не хају. Посежу све дубље у утробу књижевног бића, чинећи га, често, излишним, па и смешним.

Интимно, Бродски је збуњен. Није му јасно да је добио „Нобелову награду” за циклусе песама о цвећу и латицама. Сам зна да се за добре текстове о Марини Цветајевој и Ани Ахматовој баш не добија „Нобелова награда”. Још мање за сјајне преводе. Не сме ни да помисли, док се брије у интими свога купатила, да је награду добио због оног суђења и прогонства. Мајсторима Реалног непријатно је да му кажу истину. Остаје му једино да покуша да се понаша као нобеловац. То му, очито је, тешко полази за руком.

И Чеслав Милош је запањен вешћу. Враћајући се кући са доделе „Нобелове награде”, син га теши, па каже: „Али, тата, ти ипак, јеси песник”. Види да син да је добио награду за поезију „Земља Урлу” и „Друга

Европа” јесу сјајне књиге, размишљања, сећања и трактати изузетног интелектуалца и аналитичара. Али се за то, ипак, не добија „Нобел”.

Пред жвалама Реалног изгледа да су најгоре прошли писци који не живе у развиканим и на далеко познатим репресивним системима.

Васку Попи измиче „Нобелова награда”. Попиног шефа државе, Тита, тиранина у рукавицама, светска олигархија воли. Нема конфликта, нема „Нобела”. (Можда сада, ових дана, трагају за неким сарајевским писцем, Муслиманом. Ноћна арапска посуда са париског бувљака Анри Леви, грозничаво трага за таквим човом.

Велики европски песник Никита Станеску има Чаушескуа. Али, Румуни нису у моди. У моди су Руси, Чеси и Пољаци, окоснице Варшавског пакта. Никита је потпуно неупотребљив уз сав ужас комунистичке тамнице „Чаушеску”. (Боже, како су се Чаушеску и Тито волели и слагали). Станеску нема појма шта је то уопште партија, било која партија, било *шта* што није *поезија*. Кад разговара са новинарима, кретен говори само о поезији. Ни једном речју не помиње азил и уместо да кука, плаче и исповеда своје ужасе, шири руке и све љуби, где се год затекне.

Ипак, није све у знаку великог пада књижевности. Млади одолевају, истина у мањим групама, по провинцијалним балканима, али одолевају. И они кажу да читају Кундеру, јер им је забаван. Не кажу, као западна гласила, да је један од највећих. Само - забаван. Али, ни да чују за голе отоке и литературу из гулага. Док ми славимо реалне исповести и сведочанства, премазујући их образном књижевности, млади гутају Толкина. И Хесеа, наравно.

Европски роман пресушује. Пустош реалног сувише је испекла машту и утерала је под земљу. Два водећа писца Велике Британије су: један натурализован Индијац и натурализован Јапанац. Енглези нису дисиденти, па шта да пишу, а фикција је већ исмејана и не продаје се. Натурализован као да не схватају шта се догађа па, не осврћући се на захтеве, пишу своје визије. У Француској је роман у отужном стању. Скандинавија се не оглашава и, тако редом. Пустош реалног, пустош коју је за собом оставила фељтонистика и сведочења, већа је него што се мисли и види. Фикција мора, поново у свилену бубу, у ларве, у нова рођења. Али, мора - кад-тад.

Међутим, и сами дисиденти, били су својеврсни трагичари. Стигавши на слободни Запад, били су затечени до црно-хуморног шамара. Схватају да су у истом положају. Нешто удобнијем, са више пара, са више топле воде и кошуља, са по неким аутомобилом и финијом хотелском собом, са пуно усплахирених новинара. Али, позиција је *иста*. Мислили су, да кад објаве оне прве свежњеве истина и сведочења, кад се снађу и адаптирају, кад их Запад прослави, да ће тада, тамо, *коначно*, почети да пишу оно што су желели цели живот: слободно, маштовито, неконтролисано, да ће понирати у староставне легенде свога народа, у машту и фантазмагорију. Али, није тако. То *не може*. Због тога их доиста нису звали и толике паре потрошили да би их пребацили, толике нерве искидали и тако велике тајне акције реализовали.

Пребези слушају *исто* слово, *исти* текст, једино је језик друкчији. Корифеји демократије и слободе, магови издавачких кућа и медијских промоција, говоре им тачно као и њихови локални партијски секретари и регионални комесари. Кажу им да то што тамо тамо мисли да пишете слободно

то ће моћи овде, на слободном Западу, али да сада за такве књиге није време. То ће писати кад заврше све своје извештаје, уобличи сећања и изнесу истине препуне чињеница о животу у загрљају црвеног тиранина. Биће времена и за лепу књижевност. Моћи ће да пишу, после, шта хоће. Коначно, кад се потпуно адаптирају, кад добију хонораре од докумената.

Истина је нешто сасвим, сасвим друго. Од сто дисидената, можда ће само један, једног дана, посегнути да напише стварни роман, збирку прича, или циклус песама. Али, тада, далеко од колевке језика, шума, народа и краја чији се мирис зна и чини да си свој, ко зна на шта ће све то да личи. Уосталом, сем неколицине стварних мајстора речи, ини су само осредњи, па чак и они који су силно желели да једном постану писци. Треба бити писац великан, писац столећа попут Булгакова, па кроз велико књижевно дело, негде у трећем слоју узбудљиве фикције, изврћи руглу црвени терор и показати лицемерје оних који владају твојом земљом. Булгаков великим прстом исписује апотеозу фикцији, имагинацији и људској машти, а малим прстом, у подтексту, кроз симболику, оцртава целата духа једног народа.

Можда су дисиденти читали Булгакова. Можда они имају свест о томе колико је то велик и значајан писац. Али, засигурно, осредњи писац, или писац мемоара, фелтонистике и Сведочанстава о једном времену, не зна шта да ради ако би ушао у мајсторску радионицу алхемичара књижевности, Булгакова. Бар имају утеху што ту ништа не могу, јер се то од њих никада и није тражило, нити ће.

Хидра Реалног још је на трону и господари падом људске имагинације. Можда негде, по забитима, Балканима, по Суматрама, Гренландима, још има писаца, оглушених о тренд, оглушених о дневну критику, устрепталих над прадедовским казивањима бајке и мита, над записима чаробњака, способних да разговарају са патуљцима и небеским утварама.

Коначно стижемо до Агоније.

Уз заглушујуће славље, пада Берлински зид. Корифеји демократије и западне слободе, који су главама дисидентских књига ударили у цигле Зида, остваривши своје глобалне политичке замисли, истог часа заборављају на оне стотине послушних поткопача. Пада зид, и војска из дописне школе фелтона, реализма, сведочанстава, наредног јутра остаје без посла. Али и без агенција за помоћ, комитета за прихватање и афирмацију, богатих спонзора. Сад могу, ако могу, да пишу оне своје сањане књиге. Да се окушају и у фикцији. Али, ако и покушају, наићи ће на сасвим различите процене, друге рецензенте, друге издаваче, и друга вредновања.

Више нико не чека стрпљиво у реду за интервју са Кундером, или Шкворецким. Па и вест о повратку родоначелника, Солжењицина у родину, само је обична новинска вест, уз неке профане детаље попут оних, што ће писац понети из Вермонта и где ће, у прво време, живети.

Сви се понашају као после велике теревенке и пијанства. Док је опијање трајало, којешта се изјављивало, говорило и обећавало. Кад је свануло, кад је јутро стигло без Зида, јутро са подастртом издуваном кожом црвеног руског медведа, сви желе да се ноћ опијања заборави. Мрзоволно, још само процеди кроз зубе на неко радознано и бандоглаво питање о учињеном и будућем. Остаје Мук. Хидра Реалног, нема времена,

лице лицемера и граби даље у нове глобалне планове високе политике, високих циљева, високих... А све нижих и нижих. Од свега, двадесетогодишњег снижавања трона маште и књижевности, остаје само укус непријатан до блутовости.

Агонија Реалног покушава да се заустави, да се у прелазном периоду, до новог великог пијанства, нађе нека утешна игра.

Покретачи нове игре *једино* пазе да се не додирују нормалног тока књижевности. Лансирају, као нове величине, нови правац, нову естетику, нови роман, универзитетске професоре, који могу, уз одређени литерарни дар, да склапају и преводу у романескну форму, оне периоде, векове и књижевне процесе, које, забога, већ толико година предају студентима. Макар то знају. А ако то знају, сада би могли и то да склопе као роман, као Нови Роман, као нешто што је важно, велико, а то ће им се, медијским промоцијама свакако обезбедити, само да се загуши онај мук, мучнина после тешког пијанства.

Али, ту није крај. Потпуно ван било каквог плана замишљене игре западних корифеја, стижу исламски фанатици. А потпуно је свеједно ко и како се зове; да ли папска була, да ли друг Лењин, Хитлер, Стаљин, Тито, Чаушеску, свеједно. Важно је само да је из истог котла, да је сатрап до сатрапа.

Сада, у име Алаха, долазе нови прописивачи тема и цензори књижевности, пазећи да овчица која не залута, да неко не лане против Ислама, Алаха, да...не дај Боже. Ислам убија Руждијевог издавача, убија Руждијевог преводиоца, а њега вреба за наредних 1000 година да му откине главу. Свима је непријатно, али сви знају где су и од кога су нови прописивачи књижевних токова учили и на којим местима извештили систем забрана.

Код нас још траје талас пристигао из света. Наш мазохизам нема краја. Ми још увек волимо књиге које говоре о нама, што реалније и што документованије, о нашим војсковођама, о Србима из неког минулог века. Пуна су позоришта и, једва се чека да се са сцене чује, шта је рекао наш краљ краљици те суботе, док је излазио из купатила и, како је то прокоментарисао његов неблагонаклони министар. На те реплике, претичу се плесак и сузе.

Клинци и даље читају Толкина, Хесеа, индијске и тибетанске мистерије. А Хидра Реалног? Ево је, оштри зубе на нашем прагу. Јер, већ иде талас нове ратне прозе. Опет ће то бити толико потресно, толико важно и тако значајно сведочанство, да ће бити нехумано, недемократски, непрофесионално, нељудски, не подржати га и не дати му простор анализа, награда и панегирика.

Ја и даље мењам Гогољев „Нос“, за сав руски реализам, дајем Кундерина сабрана дела за његов „Виј“ и трагам за новим рукописима изгубљеним под зидинама Сарагосе.

Издавачи се дискретно враћају Латиноамериканцима и распитују се има ли још неког кога нису превели. Овог пролећа нема новог издања „То сам ја Едичка“. За чудо, појавио се превод Фјодора Ивановича Тјутчева. Ко би рекао.

Уз све речено, признајем, уочавам мале групе, које све чешће долазе на књижевне вечери на којима се говори о езотерији, о фикцији, о људској

опрезна пред царством Реалног. На срећу, сви велики преокрети и искораци људске хуманости и стваралаштва, помака и ширења свести и имагинације, почињали су у недрима тајних друштава и посвећеника.

А онда? Стари родитељи су лепом принцу и заносној принцези ставили круне на главе, даровали им краљевска знамења, и онда су сви живели срећно, хиљаду година.

Јован Аранђеловић

О „НЕСРЕЋНОЈ СВЕСТИ” И ПРИСТУПУ ВИЗАНТИЈСКОЈ ФИЛОЗОФИЈИ

Шта може бити разумљивије - тако бар изгледа - од захтева да се филозофски приступ византијској култури усмери превасходно на оно што је та култура, на различите начине, преузимала из пребогатог античког наслеђа филозофије, што је за њу из тог наслеђа било од неког значаја, чиме је могла бити подстицана.

С друге стране, није ли некако само по себи разумљиво да су за филозофију од малог значаја сами теолошки садржаји, ако се њима, у тако усмереном прилазу, уопште и треба бавити. Чак се чини да бављење тим садржајима може бити пре усмерено на истицање негативних учинака, односно на то да се покаже како је теологија гушила филозофију, изобличавајући је у пуко оруђе остваривања њој туђих циљева итд.

Али, да ли је то тако? Није ли то што изгледа по себи разумљиво уједно и нешто што је далеко од истине, што нас удаљава од ваљаног прилаза, што је сметња да се увиди право богатство филозофских садржаја византијске духовности, односно хришћанске културе у целини?

Хегелова разматрања о „несрећној свести” у *Феноменологији духа* пружају једно духовно искуство које упућује на потребу или, бар, на могућност другачијег приступа од оног који би да се наметне некаквом својом саморазумљивошћу и очигледношћу. Уосталом, није реч само о *Феноменологији духа*, већ и о другим његовим списима у којима се показује да одвајање филозофског и теолошког, како би се испитивање усмерило или ограничило само на оно што спада у некакав „домен” филозофије - не води далеко. Осим тога, ово одвајање није увек лако извести, а понекад то једноставно није могуће.

Хегелова разматрања о „несрећној свести” занимају нас овде само као одређено искуство које може бити од значаја и кад је реч о филозофском прилазу у испитивању византијског наслеђа и, уопште, хришћанске вере као једног од најважнијих извора византијског развика. Са становишта искуства о којем овде говорим могло би се рећи да се најдубљи садржаји, који завређују пажњу филозофије, уопште и не налазе у ономе што су византијска и, уопште, хришћанска духовност преузимали из античког филозофског наслеђа. Напротив, пажњу филозофије треба усмерити управо на саме основне идеје и садржаје хришћанског учења, односно на погледе о човеку и богу, о два света, о земаљском царству и оностраности, о бесмртној души итд. И више од тога, могло би се рећи да је збиљско осамостаљивање филозофије, у модерним временима, претпостављало њену моћ да се суочи са теолошким учењем, са самом „несрећном свешћу”, са њеним изазовима. Тек кад је филозофија била у стању да открије домете прилаза „несрећне свести”, она је могла довршити свој пут излажења из недолечног положаја слушкиње теологије, могла је показати своју надмоћ на пољима на којима се „несрећна свест” огледала успешно у предмодерним временима. Филозофија је могла осамос-

изазове, не претпостављајући више оностраност или бесмртност душе, на пример, као некаква упоришта човековог ослобађања и успостављања његове индивидуалности, као некакве „услове” потпуног задовољења.

Онај ко не увиђа велике домете хришћанског учења, ко није у стању да разуме смисао значајног помака који су постигнути на путу човековог ослобађања и разумевања саме идеје слободе индивидуума, жудње за признањем - да поменемо само то - тај ће тешко моћи да разуме смисао великих модерних замисли какве су и оне у спекулативној филозофији модерне. Настојање да се модерна, уколико јој се историјски прилази - разуме само из античког наслеђа, из њене велике филозофије, не може нас одвести довољно далеко.

Познато је да су грчка култура и хришћанска вера, поред римског државног уређења, велики стубови византијске историје. Није тешко запазити да се филозофија, у свом прилазу византијском наслеђу, обично окреће пре свега или искључиво грчкој култури, односно испитивању начина на које ова, својим различитим странама, а посебно својим филозофским остварењима, одређује византијску духовност. При том, смисао овог окретања требало би да буде праћење судбине тог наслеђа, показивање несреће филозофије уколико се она подређује теологији итд. Али, од таквог прилаза, мени се чини, нема неке користи. Да је прилаз који води преко хришћанске вере плоднији, да нас овај може одвести до значајнијих филозофских увида, да он може бити за филозофију од знатне вредности, у то нас уверава опет спекулативни приказ Хегелове феноменолошке филозофије, посебно његово осветљавање дмета и граници „несрећне свести”. Хегел не говори изричито о Византији, већ о хришћанској религији у целини. Али, овде нас занима сам његов прилаз који се усмерава не толико на филозофско наслеђе хришћанског учења, колико на његове побожне, верске садржаје.

Док се према ”несрећној свести” будемо постављали као према нечем што само спутава филозофију, а не као према духовности која у временима те спутаности остварује циљеве који су филозофији били и остали блиски, које је ова себи постављала и пре појаве хришћанства и после корените промене њеног значаја у рационализму модерних времена - мало ћемо тога моћи да откријемо у теолошком наслеђу, односно ово ће филозофији мало тога имати да каже. Спекулативни прилаз је битно другачији од оног просветитељског или од прилаза оних критичара теолошког наслеђа који га просто поричу, који у њему налазе само удес филозофије, који виде само њено пропадање. Према спекулативном одређењу, побожна свест је облик робовске свести заједно са стоичком и са скептичком филозофијом. Побожна свест пружа одговоре на изазове који су у средишту пажње и самих филозофских облика робовске свести, при чему она од ових иде даље, надмашујући их како у погледу ступања развијености самосвесног приступа, тако и у погледу разумевања тешкоћа које - из самог збиљског положаја човека у овом свету - стоје на путу његовог ослобађања, на путу његовог потпуног задовољења.

Ако је хришћанска религија успела да филозофију учини својом слушкињом, онда се то, бар делом, мора схватити и као сведочанство о њеној моћи да бар у понечему надмаши дотадашње „живе” облике филозофије. Хегел посматра однос стоицизма и скептицизма, односно

показује да је ова, у хришћанском свету, у предмодерним временима, надвисила те утицајне облике филозофирања, да је нашла путеве разрешења, разуме се у митском облику, ограничености, односно унутрашњих противречности филозофских облика робовске свести. Уместо жалопожки због претварања филозофије у слушкињу, Хегел показује путеве ослобађања филозофије из тог положаја, показује тежину изазова пред којим је филозофија стајала настојећи да се избори за своју самосталност. Запреке на том путу нипошто нису биле само спољашње. Он их види у томе што филозофија није створила претпоставке за своје ослобађање. Његова настојања у *Феноменологији духа* могу се схватити као велики напор филозофије да се избори за такве претпоставке, да доспе до облика свести који ће омогућити остварење таквог дмета.

Сасвим поједностављујући, можемо рећи да је први корак свођење теолошког мишљења само на облик који употпуњава настојања филозофије, који је, дакле, овој још увек потребан. Филозофија није створила унутрашње претпоставке да може у потпуности преузети све оне изазове са којима се „несрећна свест”, на свој особени начин, могла суочавати. Ту постаје видно зашто одбацивање не омогућава савладавање зависности, зашто се од тог чисто негативног става према „несрећној свести” филозофије мора усмерити на истинско превазилажење или надмашивање теологије. Да би се на рационалној основи постигло све оно што је та свест постигла у свом сопственом „кључу”, филозофија је морала начинити велики помак.

Први корак о којем овде говорим начинило је умно мишљење, односно модерна филозофија која непосредно претходи Хегелу. Други корак начиниће филозофија са самим Хегелом, бар према неким разумевањима његове мисли. Начиниће га филозофија тако што се, захваљујући свом спекулативном дмету и новим облицима мишљења, у битном смислу осамостаљује и са свог поља потискује побожну свест, превазилазећи је, савладавајући сваку своју зависност од ње, сваку потребу да се позива на њен прилаз. Апсолутно знање, односно спекулативна филозофија је онај ступањ развоја који омогућава филозофији самосталност од теологије. За тај положај и дамет филозофија се морала изборити суштинским преображајима својих облика свести - од самосвести, преко умног мишљења, до апсолутног знања. Тај ток унутрашње изградње филозофије, то њено оспособљавање да се самостално и рационално суочи са свим изазовима пред којима се може наћи - осветљава феноменолошки приступ великог спекулативног мислиоца.

Ако је хришћанска мисао налазила нешто у филозофији, ако је надмашила њене значајне, утицајне облике - живе и у римском свету предхришћанског раздобља - онда и филозофија која настоји да се ослободи, не може то постићи на путевима простог порицања или пуког супротстављања „несрећној свести”. Напротив, излаз се може тражити на путевима спекулативног мишљења које открива унутрашње противречности те свести, које показује њену непримереност модерном времену. Захтеве за потпуним али и збиљским ослобођењем човека од сваког облика поробљавања, потребе човека за коначним признањем, за потпуним задовољењем, могу се остварити само у филозофији која је превазишла „несрећну свест”, која је изградила претпоставке таквог

њему - у збиљском свету настањеном смртним људима - налази све потребне претпоставке потпуног човековог задовољења. Савладавање страха од смрти, суочавање с њом - мора остати велика тема филозофије. На том путу савладавања представа о бесмртности суше, о онострани итд., филозофија се у модерни ослобађа зависности од теологије и постаје самостална. Уместо на неком другом свету, признање и задовољење морају се постићи у земаљској држави, у заједници слободних индивидуа итд. Наместо хришћанске филозофије, односно филозофије до Хегела, која не успева да превазиђе становиште „несрећне свести”, бар не у свему битном, сада може да наступи филозофирање које је укорено у збиљском животу обичних смртника, које је окренуто њиховом путу остваривања потпуног задовољења у земаљској држави, у овом свету човекове смртне егзистенције, али и његове слободе, његовога коначног избављења од сваког ропства.

Оно што је речено нипошто не значи да не треба испитивати и начине појављивања филозофског наслеђа у византијској мисли. Ово само значи да се по тој судбини нипошто не може судити о вредности и, чак, о филозофским донетима византијског и, уопште, хришћанског наслеђа. Филозофски значајни садржаји могу се појављивати у различитим видовима, односно они могу бити потпуно утопљени у само теолошко разматрање. Ако је тако, онда они и не могу бити доступни приступу којег пре свега занима судбина или несрећа чисто филозофских идеја преузетих из античког наслеђа. Морало би бити по себи разумљиво да оно што је преузето више не може задржати изворну снагу, ако је употребљено за сврхе које нису ни одређивале пут његовог настанка, његовог изворног домаћања.

Овде говоримо о Хегеловом појму „несрећне свести”. То што сам рекао чини разумљивим зашто он у својој *Историји филозофије* може сажето и брзо прећи средњовековну мисао и, с друге стране, зашто у *Феноменологији духа*, „несрећна свест”, односно хришћанска религија добија не само велики простор, већ и тако истакнути значај. Расправа о тој свести непосредно уводи у завршна разматрања о апсолутном знању. Између побожног човека и оног који ће доспети до највишег ступња, до апсолутног знања, дакле између хришћанина и филозофа, нема посредника. Прелаз се остварује превладавањем „несрећне свести”. И у самој *Историји филозофије* брзо се прелази преко онога што за обичну свест важи као некаква филозофија хришћанског учења. А шта Хегел мисли о томе довољно сведочи његово грубо одређење „општег становишта свих схоластичара” - то је варварска филозофија разума коју он супротставља здравом људском разуму. У тој оцени изражена је снажна Хегелова одбојност према мистичном, према његовој појави у крилу разума. Ипак, он истиже да ништа не помаже ако се средњи век означи као варварство. За ово упућивање на Хегела, најважнији је његов став да је „схоластичка филозофија у суштини теологија, а та теологија је непосредно филозофија” (Хегел, *Историја филозофије*, Београд 1964, III, 116).

Све што је речено сведочи да се оно вредно и велико крије у самој општој свести побожног учења, не толико у овој или оној његовој разради. Зато филозофија и не може у посебним приказима хришћанског учења, у списима познатих византијских писаца, на пример, тражити нешто

разумљиво кад је реч о античким филозофима. То онда значи да је сасвим неоправдано судити о религиозним учењима по ономе што запажамо кад дела појединих заступника тих учења упоређујемо са делима значајних филозофа. Развој религиозне свести је другачији од развоја филозофије. У једном случају основне, најзначајније идеје или учења су већ успостављени кад почну настојања да се у њиховим оквирама развије побожна свест, да се она систематски утемељи или прикаже. У филозофији, међутим, сама њена целина се изнова успоставља са сваком значајнијом филозофијом. По дубини захвата у постојеће, односно већ успостављене погледе о тој целини, по променама у овој се и одређује значај једне нове филозофије. Оно оригинално, кад је реч о византијској мисли, може се тражити у општој свести, а не у личним настојањима различитих писаца да ту свест изложе и да је утемеље. Зато је разумљиво кад теолог обећава да неће ништа своје изнети. Филозоф који би нас у то уверавао тешко да би побудио било какву пажњу. Али, ако се ово има на уму, онда то значи да је неопходна највећа опрезност кад се изричу судови о неоригиналности византијских или хришћанских списатеља уопште. Нешто слично вреди и кад је реч о политичким списатељима и, уопште, увек кад је прихватање одређених општих оквира мишљења нешто по себи разумљиво и неизбежно. Уосталом и филозофирање унутар одређених школа показује сличне одлике.

Овај прилаз који филозофију упућује на целовито хришћанско учење, а појављивање у њему чисто филозофских испитивања, на пример, логичких, оставља на рубове оног што побуђује значајнију пажњу - омогућава да се избегне она уобичајена подела којом се појављивање филозофије у византијској култури битно своди само на позни период њеног развоја, почев од краја IX века (в. Луј Бреје, *Византијска цивилизација*, Београд 1976, 379). Таквим ограничавањем потпуно се губи из вида стварни филозофски значај оних разматрања у којима се преузето из античког наслеђа подређује захтевима догми, односно запоставља се испитивање једног дугог периода - од IV до краја IX века - у којем филозофско остаје потпуно зависно од теологије, подређено њеним циљевима. Прилаз којем дајемо предност омогућава да се испитивања прошире на целину развоја, ако се већ и не усмеравају на почетке, на изворне садржаје хришћанског учења.

То сматрам важним на сличан начин као и савладавање обичаја да се логично учење византинаца оштро противставља, у *модерном кључу*, њиховој развијеној топици, односно да се топика, којој су они придавали велики значај, осамостаљује, како би се довела у однос према реторици, односно према нечем што се, опет у духу модерних ставова, оштро противставља филозофији, што се схвата као нешто битно различито од филозофије. Треба се сетити да су логички списи Аристотела, управо у византијско време, обједињени у Органону и да су укључивали и његову врло обимну *Топику*. Оном ограничавању, односно оном „скраћивању” времена у којем филозофија постоји у византијској култури о чему сам нешто рекао, далеко у сусрет иде овај новији појам логике, односно зла судбина и топике и реторике у модерној филозофији.

ЧИЊЕНИЦЕ, НАЧЕЛА, ВРЕДНОСТИ¹

Стално се говори, и стално слушамо, о *кризи*. Али то заправо није појава која карактерише неко последње време: већ деценијама се говори "да су старе вредности разорене а нове нису изграђене"; коначно се чини да је то заиста постало тако, само што се изградња нових вредности може показати као враћање старим и провереним вредностима. Тако акутно заостравање кризе може означити излазак из оне друге, која је била на путу да постане нормално стање. Притом се не мисли на економску кризу, већ на *друштвену* и *моралну* кризу. Остављајући по страни питање како одредити стање друштвене кризе у времену општих и брзих промена, које карактеришу наше време, можемо рећи да је стање *моралне кризе* заправо још теже одредити, и то зато што је тешко дефинисати појам моралне кризе. Морал је двозначан термин: он, са једне стране означава један особени *критеријум*, који се примењује на људске *поступке* и *праксе*, али исто тако тако он једна *друштвена појава*, која у овом или оном облику постоји у сваком друштву. У првом смислу то је нормативни појам, и он отуда не може доспети "у кризу", јер његов садржај само одређује онај услов који је потребно испунити да би неки поступак био *морално исправан*. Предмет моралне оцене, поступак или пракса (која се такође састоји од поступака), онда добија своју оцену у складу са тим да ли испуњава или не испуњава тај услов. Али у другом смислу, може се десити да тај услов не само да често, или сувише често, није испуњен, него да само оцењивање не тече како треба. То се може десити на два начина: или пуно моралних неисправних радњи не бива негативно оцењено зато што изостаје сам чин оцењивања, или се у сам тај чин увлачи нека претпоставка која начело вредновања мења или искривљује, било да мења сам морални критеријум припуштајући у њега неко садржинско одређење (што онда води у циркуларност и дискриминацију, јер се тај садржај појављује као мерило самога себе и, зато, као привилегован, што повлачи релативизам), било да у поступку примене тог критеријума, или пре тог поступка, мења, тако што га реинтерпретира, предмет примене, производећи ефекат да су *чињенице* на које се он примењује другачије него што оне у некој стандардној или ваљаној интерпретацији јесу. Обично је тешко разлучити мењање критеријума и мењање предмета на који се он примењује, и обично се та два процеса дашавају истовремено. И ту се онда показује простор за моралну манипулацију, а онда и за кризу морала схваћеног као друштвена појава.

Као друштвена појава, морал је једна *чињеница*, и он као такав онда и постоји: преко *важења као чињенице*. Морал постоји преко *важења*. Али

(1) Други део овог текста, који се поклапа са његовом другом половином, био је излаган на годишњем скупу Филозофско-књижевне школе у Крушевцу 27. маја 1994. године. Текст је својом целином био презентован као уводно излагање на једној од четири сесије међународног научног скупа "Моралност и друштвена криза" који је у Београду 8. и 9.

као такав он је увек партикуларан: увек важи одређени морал и одређени стандард вредновања. По тој својој одређености (партикуларности) он може бити и различит (па можемо смислено говорити о јуначком, витешком, хајдучком, буржоаско, малограђанском, ситносопственичком, лоповском, револуционарном, социјалистичком, мафијашком итд. моралу), а по тој особини он је такође подложен мењању и кроз време. Мењајући се он онда може доспети и у кризу. Оваква криза по правилу настаје када се само садржинско одређење које припуштено у одређење критеријума морала мења, односно када се владајући идеал мења мењајући кроз своју промену и владајуће начело одређења пожељности. Наравно, изоштравање али и, да тако кажемо, "окамењавање" тог идеала имаће за своју природну последицу да ће пуно морално неисправних радњи остати неоцењено јер ће се са становишта тог идеала оне њихове особине које их чине неисправним приказивати као ирелевантне, тако да су та два процеса, можемо их назвати моралним "скретањем" и моралним "заостајањем", испреплетени и један другог повлаче. Али то су процеси који увек латентно или далатно постоје, и они су просто особине важећих морала као појединачних конкретних друштвених појава. Важећи друштвени идеали и партикуларни критеријуми вредновања који се у њих уклапају појављују се онда као конкретни посебни узроци одступања моралног вредновања које би било у складу са највишим моралним стандардом заложеним у универзализацији. Па ће се за поједине важеће "морале" као постојеће друштвене чињенице моћи рећи да су више или мање морално исправни, или да су чак *морално неисправни*, тј. неморални. Али то у конкретним моралним ситуацијама само додаје још један фактор што само додатно компликује *правило примене* моралног критеријума, или, говорећи другим терминима, обогаћује конкретни контекст његове примене: свој сложености узрочне и мотивацијске основе неког намераваног циља додаје и оквир конкретно важећих друштвених норми. Тако је увек у стварности. И зато није могућа механичка примена моралних норми: увек је могуће да се замисли, или је могуће да се деси, ситуација у којој ће та примена дати другачији резултат, односно другачију оцену. Кординалне моралне вредности (као што су *правда*, *поштење*, *истинољубивост* итд.) тако могу бити, и бивају, нарушене самоом применом важеће норме која основно значење неке моралне вредности сужава и донекле преусмерава, али језгро њихова значења ипак остаје. Само артикулација тих нарушавања, ако је семантична, даје одређено особено својство по коме важећи морал можемо онда означити овако или онако, као овај или онај морал, иако је морал наравно само један. Али када се говори о кризи морала не мисли само на то: да су важеће вредности партикуларне, па ни то да су старе вредности напуштене а нове нису успостављене. Мисли се на нешто више од тога: да је у питању криза која не само да нарушава кардиналне моралне вредности, тако што *крши* закон садржан у њиховом критеријуму (а то нарушавање нам онда омогућава да чинове тих нарушавања *осуђујемо*, управо са становишта вредности чији је принцип нарушен), већ их и угрожава, негирајући их тотално или празнећи их до њиховог основног значења. Тако криза престаје бити *стање изузетка* и постаје *општи случај*, стављајући у питање сам принцип моралности и нудећи уместо њега неки други, на који се онај

ма, пермисивизма и произвољности. Моја теза је да је таква криза резултат деловања извесних општих узрока, који производе разне врсте веома начелних и систематских грешака. Једна од тих грешака, једна од најраспрострањенијих и најосновнијих, предмет је овог излагања. Ту грешку ћу назвати "идеалистичка грешка".

Један од основних општих узрока свих таквих грешака јесте једно стање духа које можемо назвати "гносеолошка охолост". То стање, а не егоизам, јесте главни извор моралне кризе, као општег начина постојања морала у нашем добу. Оно покушава да онемогући реализацију морала као одређеног партикуларног морала који онда као такав може да важи као друштвена чињеница, односно који онда може да постоји *конкретно*. То онемогућавање негира управо ту конкретност тако што уместо ње поставља неки *идеал*, који онда по правилу има неке максималистичке претензије (које се понекад погрешно означавају као универзалне, иако то уствари *нису*). Његово конкретно постојање састоји се у томе да он заиста важи, а да није само замишљен или постављен као циљ или тежња. Дакле, он може стварно да постоји само као конкретан, али то истовремено нужно значи и као *партикуларан* морал - то је значење израза "важећи морал". Његово важење и његова партикуларност се међусобно условљавају као елементи оне *друштвене одлуке* којом се установљује неко начело пожељности као оно *начело пожељности* које важи у том друштву и које онда улази у инвентар његових *идентитетских* својстава. На нормативном плану остаје претензија на универзалност, као и стварна универзалност заложена у праву на осуду оних чланова који не пролазе тест моралне исправности чак и ако пролазе тест изабраног начела пожељности. Претпостављено право и *дужност* да се такви чиновни морално осуде надлази или не укида ону партикуларност: напротив захтев важећег морала увек се узима као један од фактора у резултанти коначне оцене. То је начин да се у вредносном оцењивању (и у конституисању вредности) саме вредности појаве као *чињенице међу другим чињеницама*. То значи да друге чињенице не буду апстраховане већ да буду узете са оном пажњом коју заслужују, али и да вредности *буду чињенице*, а не само да су проглашене вредностима, и да није ствар у томе да имају неко својство које се може описати неком дескрипцијом, већ да постоје неки субјекти на које се те вредности односе и да је управо њима (а не можда неким другим људима) и стало до тих вредности.

Чињенице *постоје*, и од њих се састоји наш свет. Апстрактни ентитети, замисли, не постје као актуални део нашег света, и ако њихова реализација повлачи негирање чињеница онда је то мењање света али и уништавање нечега што постоји, али опет без икакве гаранције да ће из тога произаћи било шта вредно или чак и само стварно. Могу настати оне квази-чињенице чије "постојање" у потпуности зависи од нечијег "признања" да оне постоје. Многе теорије, доктрине и идеали имају само ову врсту "постојања". Па чак и оне теорије које имају могућност своје конкретне примене могу, ако се у поступак примене увуче или припусти елемент који зависи искључиви од "признања", елемент *претпостављеног, подразумеваног или наметнутог признања*, производи ефекте негирања чињеница, па и вредности као чињеница. Размотримо следећи пример. У напору да нешто одлучимо дошли смо до тога да одлуку

али је у свим претходним бацањима, којих је рецимо било велики број, тај динар увек падао на исту страну. На њему се, међутим, не може видети никакав недостатак који би објаснио ову аномалију: он изгледа *потпуно нормално*. Да ли је тај динар легитимно средство "бацања"? Узмимо да је то ваш динар и да друга страна у спору који се одлучује бацањем динара (можда након неуспелих покушаја да се спор реши на неки други начин) не зна за ту његову особину. Да ли сте дужни да другу страну обавестите о томе да бацање тог новчића даје увек исти резултат? Ако то не учините да ли ћете онда употребом тог динара преварити вашег противника? И онда се ту појављује основно питање: *шта би у овој ситуацији* тај динар могло учинити прихватљивим за "бацање"? Имамо, са једне стране, теорију вероватноће, која повлачи једну одређену тврдњу о том динару, и имамо, са друге стране, *чињеницу* да је он *сваки пут* (свих милион пута, рецимо) увек падао на исту страну. Претпостављено признање ваљаности одређеног поступка у процедури одлучивања - овде је то поступак бацања новчића и поступак избора одређеног новчића који ће се бацати - садржи пуно подразумевања, која нису експлицитно и посебно испитана. Управо ово претварање претпостављања (које допушта испитивање и проверавање) омогућава да се опште (обострано) признање валидности тог поступка у процедури која је заиста прихваћена (да се опште баца) окарактерише као наметнуто. *Подразумевања* заиста често производе наметања. Али валидност се, за разлику од признања, не може постићи наметањем. Зато признање не може дати валидност. Оно једино што би у том новчићу могло дати валидност средства "бацања" у процедури бацања јесте, једино, једна свршена чињеница: да тај новчић барем једном у неком стварном бацању стварно падне на другу страну. Замишљање бацања и намештање и намештено демонстрирање другачијег падања не могу ту нимало помоћи. Замишљање бацања спада у интуитивну уверљивост теорије, а намештање другачијег падања је, наравно, лаж. Истина, међутим, не мора бити ни интуитивно елегантна и уверљива, ни једноставна, ни допадљива: али без ње нема валидности. Свршена чињеница је, међутим, понекад онај доказ без кога нема доказа, па иако општи искази - начела - и њихови разни системи и артикулације - хипотеза, теорије, идеали - представљају оно једино што ми као умна бића имамо у нашем односу и у нашем сусрету са светом стварности, ипак вредности у које инвестирамо наша начела и од којих градимо наше идеале морају или већ постоје као чињенице или да постану свршене чињенице.

Хипотезе, теорије, па и идеали, поред разних облика *привида*, нису само једино непоречиво имање које имамо. него су и једини у нашој потпуној власти. Али свет чињеница је оно што вредностима даје њихов коначни *imprimatur*. А онда се у дијалектици односа та два света формира оно ограничење алтернатива бољег и горег на сферу могућег. Неке замисливе алтернативе бољег, и по правилу замисао најбољег, тиме постају ирелевантне. Па иако веровања и идеје у извесном значајном смислу владају светом (оно што људи верују и цене у великој мери одређује које ће одлуке доносити и шта ће радити, а од тога донекле зависи шта ће бити), ипак све то мора да се уклопи не у оквир замисливог него у оквир могућег. Исто тако, иако је за статус вредности конститутивна претпоставка о одлуци да се садржај те вредности постави или поставља као сврха (ако нема заинтересованости нема ни вредности) ипак ту сврху није

довољно замислити, па ни онда када је она јасно боља или најбоља међу осталим замишљеним сврхама. Пут за пакао, кажу, поплочан је најбољим намерама. Да би нека опција била стварно боља (најбоља) мора бити и стварно а не само логички могућа. Идеалистичка грешка управо то губи из вида. На пример, могуће је замислити десет (апстрактно могућих) решења за неки проблем а да је само три од њих стврно могуће. Ако су та три решења на дну листе од десет - дакле међу (апстрактно гледано) "најгорим" - онда се, ако се идеализовано, а заправо апстрактно, полази од начелне (логичке) једнакости свих десет могућности, може десети да се стварне могућности уопште не узимају у обзир, већ се расправља о "избору" између две или три "најбоље", али једнако затворене, немогуће алтернативе. Ова врста грешке често се непрецизно означава као бркање између нормативног и стварног (а нормативно је на једнак начин присутно у свим могућностима, - само оно стварно није), а ако се грешка не уочи, или не признаје, онда се често већ и само помињање, а поготово инсистирање на оним стварним могућностима доживљава и означава као одустајање од "добра" или чак као "избор зла". (Вођени управо оваквом накарадном "логиком" неки ће понекад говорити, у наше време, о избору рата, али не у смислу избора средства за остварење неког циља него управо у смислу избора циљева; али то је као када бисте у куповини претпоставили да неко бира да тражена ствар буде не јефтинија него скупља!). Тако се избором нереалних, идеалних, могућности заправо одустаје од самог избора, и препушта инерцији и стихији неког идеала који по цену непоштовања чињеница које постоје и по цену нормативних (и стварних) импликација тог непоштовања, покушава да се наметне у стварности. Узмимо, као пример за илустрацију, став који је доскора био веома популаран (мада још увек није сасвим изгубио своју популарност), - негирање постојања конфликта у друштву као "идеално решење" друштвеног и политичког живота. (А док траје то "негирање" конфликти се акумулишу и постају теже решиви или нерешиви.) Али чак и ако постоји свест о разлици између реалне и логичке могућности, то још увек не значи да је њихово разграничавање добро спроведено и да у поље избора није ушла нека само логички могућа алтернатива, која може бити баш она најпривлачнија, или она која је покривена "најјачим" идеалом: утисак о извршеном лучењу може и сам бити плоча на путу добрих намера. А онда у датој ситуацији могу настати и потпуно лажне разлике међу заступницима различитих избора који бирају различите "најбоље" али једнако практички ирелевантне опције. Покушај њиховог остварења, међутим, неће бити ирелевантан већ, по правилу, неморалан. Па ће за пакао водити различити путеви, а сви поплочани не само добрим већ управо најбољим намерама. Међутим, то што су те намере добре не чини природу одредишта - пакао - нимало мање рђавим.

Идеалистичка грешка, која се састоји у непоштовању чињеница, у коју је заложен став прихватања апстрактних принципа по цену непоштовања и негирања чињеница света и чињеница живота и могућност грађења одговарајуће "теорије истине", логично произилази из гносеолошке охлости, која је и иначе главни извор кризе у модерно доба. (Израз "гносеолошка охлост" може изгледати чудно - као и неки други изрази у филозофији, на пример израз "убеђивачке дефиниције" - јер су у њему на чудан начин комбиновани индуктивни и нормативни

термин. Али он, као и неки од тих других израза, изгледа веома погодан за означавање једног става који се можда може лоцирати у једну посткан-тијанску линију у филозофији у којој имамо заиста чудну комбинацију *презирања чињеница* и жеље да се овлада светом: став једног претенциозног псеудо-универзализма, карактеристичног за доктрине какве су, на пример, марксизам, али и, кад се боље погледа, утилитаризам.) Резултат тог непоштовања чињеница јесте *лаж*, пре свега као премиса у практичком закључивању. А како пак из лажне логичке све следи (*ex falso quodlibet*) резултат ће бити произвољност; што ће на практичком плану произвести више непријатних последица.

Став *моралне комодије*, одсуство момента обавезивања и енормни *пермисивизам* биће онда права и основна од тих последица. Пермисивизам је вредносно становиште које води у померање демаркационе линије између домена допустивих и домена недопустивих поступака у пракси, померајући ту линију дубоко у домен недопустивог и производећи тако опште снижавање нивоа одговорности и, у наслону на принципе великих вредносних претензија као што је принцип правде, егалитаризам у неодговорности. (Тако је, на пример, у односу према *абортусу* опште подразумевана мушка неодговорност постала општа неодговорност: уместо нормативног захтева за универзалном одговорношћу имамо *егалитаризам у неодговорности*.) *Лицемерје* и *самозаваравање* само су даље импликације нижег нивоа општости. А чудна импликација овог претенциозног и лажног универзализма ће бити да нас се све на свету тиче на исти, подједнак начин: амалгам ниске одговорности, егалитаризма у неодговорности и лицемерја извешће одатле закључак да нас се све заиста тиче, да имамо *право* да нас се тиче све што хоћемо да нас се тиче, и да из тог права следи и неко овлашћење на *предмет права* и *предмет тицања*. (Као да овлашћења нису врста свршених чињеница, него се, у безграничном апстрактуму *ad hoc* "узимају").

Да нека филозофска теза, коју користимо да нам помогне у решавању практичних проблема, не би била само пуко веровање (и демонстрирање тог веровања) о томе да нешто има нека својства, а не нека друга која би оно такође могло да има, оно треба да повлачи знање и способност разазнавања и лучења релевантних појмовних дистинкција (који омогућавају способност делања према разлозима). За то није довољна интуитивна уверљивост те тезе, већ она мора имати два својства која ће јој у примени дати значење. Та два својства су *релевантност* и *конкретност* (а то значи да је у питању важан а не безначајан и стваран а не измишљен проблем). То је тако зато што говор филозофије није ни *научни* ни *идеолошки*. Тај се говор не може емпиријски директно проверавати и не сме бити директно заинтересован: у науци и идеологији (религији) имамо једну директност коју у филозофији немамо. Зато је пожељно да се таква теза демонстрира на примеру, и ја ћу то сада учинити. Пример је из *биоетике*, једне нове филозофске области која се управо у нашим данима бурно развија, из занимљивог чланка Грента Цилита (Grant Gillett) "AIDS и поверење", иначе прештампаног у многим зборницима текстова из биоетике. Али пример је по својој унутрашњој логици илустрован управо за "идеалистичку грешку" и "гносеолошку охлост" видљиву у презирању

давалачких претензија. Та се логика зорно открива ако се размотре реакције које су могуће у односу на поступак из примера - могу се артикулисати две супротне реакције - и вредности које стоје иза тих реакција. Једна ће реакција бити прихватање супрематије апстрактних начела и нужности подложности њиховим захтевима и ту реакцију можемо назвати апстрактном (или "пацифистичком"). Друга ће реакција бити инсистирање на примату фактицитета и status quo-а (начелном или prima facie примату) и слободи да се одупремо претензији на подвођење или редуковање и растварање постојећих вредности на факторе у функцији неког апстрактног идеала. У оном смислу у коме прва реакција повлачи "пацифизам" друга ће отворати могућности за вредности као што су патриотизам или толеранција. У првој реакцији ће се говорити по правилу у терминима "права", а у другој у терминима "слобода" и "дужности". А пример је следећи.

Пример је америчка прича о 39-годишњем мушкарцу који долази код свог породичног лекара са симптомима постојаног сувог кашља, знојења итд., открива му да је бисексуално активан, и након испитивања дијагностикује се тзв. HIV-позитивност. По клиничким стандардима који важе за ту болест, сиду, због њене специфичности, то је довољно да се човек сматра болесним. То онда, развија даље прича, повлачи питање релевантних ризика: човек из приче је ожењен и има двоје мале деце (од једне и од три године), и деца ће, уколико би и жена била заражена и умрла, остати без иједног родитеља. Међутим, човек одбија да се његова дијагноза саопшти жени, захтевајући апсолутну поверљивост (confidentiality). После две или три успешно саниране "упале" или "прехладе" он, након две године, умире. У последњим недељама живота он, међутим, попушта и допушта да се жени каже о чему се ради, и онда се код ње, након тестирања, утврђује иста она HIV-позитивност. Након годину дана, или годину и по, она долази код истог тог "породичног" лекара, са истим симптомима постојаног сувог кашља, знојења, губитка апетита. Избезумљена (можемо рећи, на пример, због деце) она оптужује лекара због тога што је није обавестио док су још могле (а могле су) да се предузму (различите) мере предострожности (или самоодбране) - него је допустио да је муж зарази и заправо убије.

Могу сад да следе разна, и различита, оправдања лекаревог поступка: обавеза чувања тајне, шири друштвени интерес који се састоји у томе да се кршењем поверења не обесхрабре други потенцијални пацијенти да уопште дођу код лекара, пацијентово право на сексуалну слободу, приватност, итд. Међутим, овде нам се нормално појављује један утисак који се најбоље изражава следећим питањем: Зашто нам се чини да су начелна расуђивања у једном оваквом конкретном случају заправо ирелевантна? Начелна расуђивања испостављају опште разлоге - поверење, лекарска тајна, интерес професије, опште добро, људска права, друштвена целисходност, право избора, право на слободу, и сл., али који ће од тих разлога бити релевантни, и које начело, које се гради на неком од тих разлога, може да се примени за оправдавање, зависиће од тога које чињенице постоје у случају на који та начела треба да се примене, и, нарочито, да ли неке од тих чињеница повлаче или носе кардиналне вредности. Од тога ће зависити да ли се неко начело оправдавања може

Имамо, као и код оног новчића, одређени примат фактицитета. Разлози се онда, као и начела оправдања, узимају (прихватају) као разлози унутар домена у коме они добијају свој смисао као разлози за нешто, и унутар кога онда начела могу нешто да оправдају. А неку независну вредност могу имати или добити само на претпоставци о негирању тог фактицитета или његове релеванције. Јер, можемо се питати, шта се ти разлози уопште тичу жене из нашег примера? (Па чак иако је се тичу, на морално релевантан начин, као што је сугерисано упућивањем на децу и родитељске обавезе, које се неће моћи извршити ако она умре, они могу бити у суштини споредни, односно секундарни, за питање њихове релеванције у оквиру основног оправдања: да ли би њена "избезумљеност" била нужно мања, или мање оправдана, да, на пример, нема деце? Или да их чак уопште не може имати - да је, на пример, неплодна? Да ли би, онда, неправда, била мања?) Оно што је битно јесу чињенице: о ономе што јесте и ономе што је било, и о њиховом односу. Неке од тих чињеница су сирове (живот, секс), а неке институционалне (брак, породица). Али какве год да су, њихово чињеничко одређење (да је нешто случај, да нешто постоји, или да не постоји) јесте оно што се прво броји: најважније је оно што јесте, а међу разлозима који имају право на претензију на учествовање у оцењивању тог, актуалног, фактицитета апсолутни примат има status quo ante, оно *што је било*. Пројекције (циљеви, идеали, доктрине, па и "будућност" - као неки пројектовани опис, а не само оно што ће просто "доћи") у том се контексту појављују као нека врста дијаболичких сила, што начела и опште разлоге ставља у сумњив положај у погледу опсега и врста сврха за које се они све могу употребити. У нашем примеру они служе за оправдавање неодговорности, убиства и подразумевања да све то и није неисправно, већ да је, штавише, управо оправдано и на неки начин потребно.

Поставши независне силе *начела и идеали* ће производити своје вредности и своје посебне поступке оправдавања у којима чињенице неће имати онај примат у вредносном поступку који оне треба да имају самим својим постојањем (као што у казни, која представља начин регулисања односа између свршених чињеница, и то онај начин који као резултат испоставља вредност правде, чињенице имају тај такав примат) већ ће бити негиране, запостављане или презиране. То остаје једнако очигледно ако се, у облику аналогije, у нашем примеру направи следећа занимљива супституција: узмемо да муж из нашег примера, човек који чито енергично и ефикасно иде за својом слободом и својим правима, представља *Хрвате*, да жена представља *Србе*, а да лекар представља тзв. светску заједницу. И то нам даје занимљиву основу за тестирање наше непосредне моралне реакције. Ако реакцију узмемо као облик "нервирања" имаћемо једно од следећа два "нервирања".

Или нас, прво, нервира женина безочна и, може се рећи, примитивна жеља да свој бедни живот стави испред свих начела, начла лекарске тајне, поверења, општег добра, друштвене користи, људских права, права на сексуалну слободу, права на самоопредељење, - начелно дакле испред калкулације о укупном коначном добру и испред слободе самоопредељења у сексуалном, родитељском, политичком, националном и другим питањима, и онда ћемо имати једну врсту реакције.

или историјској равни може импликовати, на пример, подразумевање да опстанак на "прадедовским огњиштима" (тј. живот у својим кућама) мора да устукне пред нечијим "правом" да баш на том месту после две хиљаде година поново изгради своју државу (Израел и Палестинци), или да чак живот целих народа мора да устукне пред "правом" на насељавање и ширење оних који у својој самодескрипцији налазе својства цивилизацијске супериорности (Енглези и северноамерички Индијанци). У суштини сви ти и многи други примери су слични нашем примеру са сидом и дистрибуцијом права, и ако наша морална реакција иде у правцу ове прве врсте "нервирања", постојеће чињенице неће имати много изгледа да фигурирају као релевантне. Ипак, најдоследније тај став негирања важности чињеница (потпуно начелно негирање, изван контекста борбе супротстављених циљева и интереса) налазимо у оном ставу који пацифизам приказује не као приватно становиште или могућу тактику одбране већ као морални став, који онда своју претензију на универзализацију гради на редукцији на изабрано начело и негацији или пренебрегавању свега другог. Зато реакцију заложену у наше прво "нервирање" можемо назвати "пацифистичком".

Или нас, *друго*, нервира, како је можемо доживети, бешћутност и неодговорност која нам "даје право" да се не удубљујемо у питања о којима одлучујемо него, када их идентификујемо као предмет неког "права", да их решавамо "начелно" и аутоматски, - али са снагом конкретне примене. Решавајући "начелно" решавамо на исти начин и оно што нас се тиче и оно што нас се не тиче, јер нас се, по начелу, све тиче и сва "права" су једнака и независна од тога на кога се и како односе. - Ако нас управо та апстрактност и наводна принципијелност (у којој међутим заправо нема универзализације) *нервира* и ако мислимо да жена из нашег примера има право јаче од права која повлаче начела и општи разлози, и да то право укључује њено право да се *брани* и да се свети (осећајући да је освета само облик ретроактивне одбране) и ако осећамо да она има право или да треба да има право или да ми желимо да она има право да у тој одбрани учини оно што је потребно да се одбрани и евентуално оно што ће јој донети освету (на пример, да не би било сасвим неправедно ако би она тог лекара, као саучесника у покушају убиства или заправо као саучесника у убиству, и убила), и да она неке поступке према лекару не треба да чини не зато што би ти поступци били неправедни или незаслужени него само и једино ради себе: да не би учинила нешто што је неисправно (из моралне дужности према себи а не из обзира према ономе који више нема права на тај обзир) - онда ћемо имати посла са једном реакцијом која је по свему супротна оној претходној, "пацифистичкој", и коју, по термиолошкој аналогiji са оном претходном реакцијом, можемо назвати патриотском. У тој се држи до чињеница на начин како се држи до себе и овога постављањем у позицију кога се заиста и релевантно тиче оно о чему се ради. Конкретно одређење *себе* и *свога* и *одбрана* вредности означених тим одређењем кључни је део овакве реакције.

Тиме је дата и почетна дефиниција патриотизма: патриота је онај ко држи до себе и свога и не мисли да га се све на свету тиче на подједнак начин; то је онај ко према ономе што га се не тиче (или о чему не зна довољно, или о чему није довољно промислио да би имао став који ће му

изгуби из вида узроке који их производе) - има одређен степен равнодушности која ће му омогућити да допусти другима да сами одлучују о томе шта је за њих релевантно. Али тим одрицањем од претензије да се одлучује за друге добија се једно значајно "право": да вас други оставе да о својим стварима одлучујете сами и суверено, и да тек ако се неки поступак тиче и других да други могу имати право да ту сувереност ограничавају, контролишу или негирају. Самопоштовање, односно поштовање уопште, јесте она основна вредност која стоји у основи овог становишта: поштујући самога себе и тиме омогућујући себи да и друге поштујем, и да их у њиховим стварима оставим себи, тј. њима самима, стичем неко начелно право да очекујем и захтевам од њих исто. Ако пак сматрам да између мога и туђег, кад је одлучивање а онда и вреновање у питању, нема начелне разлике кад је у питању туђе, онда без неког додатног момента, нпр. силе (насиља) неће бити разлике ни када је у питању моје. А онда за последицу имамо општи *патернализам*. Такво становиште у дистрибуцији овлашћења укинуће сваку конкретну личносну сувереност, и слобода и одговорност биће толико разливени да их у практички релевантном смислу неће ни бити. Само наизглед је то стварно безгранична слобода (као она коју имамо у *замисљању*), јер се њена практична релеванција може уопште замислити тек у једном свету у коме не би било више од једног субјекта: тек у њему не би било повратног укидања слободе, али само зато што не би било односа повратности. Али у свету друштвености и темпоралности, у коме постоје и други, и у коме није све у једном тренутку већ постоји и прошлост и могућност пројекција будућности (планирање, предвиђање, стремљења, жеља) такав максимализам је депласиран и ирелевантан зато што је бесмислен и немогућ. Своју могућност, и неки могући смисао, он може добити само насилно, укидањем оне поменуте разливености слободе насилним наметањем неке изворишне тачке овлашћивања из које се одлучује универзално, али без поштовања.

Укратко, сматрајући да о себи и својој можемо да одлучујемо о свему и у свему, а да, кад су други у питању, то више није тако, и као што је нама потребно неко овлашћење да би туђи интереси уопште смели да нас се тичу, тако је и другима потребно овлашћење да их се наше ствари тичу. И као што у првом случају, кад су у питању други, само они могу да нам то овлашћење дају - а то не могу ни начела ни независни разлози - тако ни ми нисмо дужни да другима, без некох додатних услова, пренесемо овлашћења на оно што се у релевантном смислу тиче само нас а не и њих. Пренесено на наш пример то значи да се не може подразумевати, да нема таквих начела која то могу импликовати, да је она жена дала, или да је била дужна да да неком лекару или свом мужу, овлашћење да се поиграва њеним животом тако што ће његову вредност слободно упоређивати са вредношћу (поштовања) неког начела, неког "права", интереса или неког независног добра.

Додуше, преклапања тих овлашћења нећемо имати само код преклапања дужности (према другима) и интереса (које имамо), већ понекад и због поклапања "тицања" за своје и за нешто што има претензију да буде "своје" или се тако доживљава а заправо се односи на туђе интересе. Могу се појавити четири типа ситуација које настају у таквим преклапањима у

пријатељство, брига и ауторитет, и у свима њима појавиће се посебна врста одговорности за коју ће се чинити да повлачи одговарајуће овлашћење, али то ће овлашћење бити у потпуности узурпирано и невалидно уколико не буду били задовољени веома специфични услови у којима одговарајуће чињенице имају, а начела по правилу немају кључно место.

Та извесна равнодушност према туђем и према другима није само основ могућности патриотизма већ такође и основ могућности толеранције: да пустим другога да буде стварно други и да се разликује и да сам бира и одлучује, макар да му тиме отварам могућност да бира нешто што не одобравам, што ми је непријатно, итд. То је оно становиште које се налази између становишта наметања, помоћу начела и идеала, свима, себи и другима, неке концепције добра и становишта напуштања себе и прихватања туђег - становишта истрајавања у своме уз истовремено поштовање туђега и другога, од кога не захтевамо да своја становишта напушта али и очекујући од њега да он то не захтева од нас.

Основна вредносна релација која даје могућност такве врсте универзализације јесте поштовање, једна релација која се суштински разликује од "обичних" емоционалних односа (нпр. љубави, мржња, зависти) по томе што је рефлексивна: у њој се самопоштовање (које је претпоставка могућности моралног интегритета) и поштовања других (које забрањује сваку начелну сумњичавост, априорну дискриминацију или одбацивање било чијих мотива и циљева) међусобно условљавају. Оно се заснива на оној објективности у коју је, као практички став, заложена *морална озбиљност*: да не лажем себе предајући се маштању о томе како се свет све лепо може замислити. Други су чињеница тог света и рефлексивност коју садржи релација поштовања значи да ја не могу поштовати друге ако не поштујем себе као што не могу поштовати себе ако не поштујем друге.

Али та се рефлексивност нужно губи ако се туђе и моје мене једнако тичу. Из тога онда, што се патриотизма тиче, следе две ствари. Прво, то је једно *морално допустиво* становиште. Друго, у неким ситуацијама то становиште може постати морална *дужност* - ако су конструктивни или витални (круцијални) делови онога што је иначе само допуштено заступати или бранити (а што дотле није било предмет неке дужности) угрожени или нападнути на један кардиналан начин: *status quo ante* се онда може преобразити у извор моралних дужности - и снага фактицитета постаје такорећи начелно питање. Треба, међутим, додати две ограде. Може постати дужност - ако је слободно и аутономно изабрано тако, - чиме се, поред осталог, оставља не толико простор колико пут за могућу морално оправдано *капитулацију* (али са пуном ценом која то повлачи и одговорношћу за ту цену). Друго, може се појавити проблем у дефинисању конститутивних и виталних делова идентитета и њихове кардиналне угрожености. Али то су ствари које захтевају и заслужују посебну обраду, независну од ове употребе за илустрацију значења и импликација појма рефлексивности у моралној релацији "поштовање", а која испоставља моралну обавезу поштовања чињеница и ограничава опсег претензија на важење начела и идеала.

Све то у пацифизму недостаје! Поред тога што захтева капитулацију пре пораза, што једно приватно становиште о једној могућој тактици

тички не упуштајући се у туђи очај нити у његове узроке (и уопште одбацујући релеванцију узрока у објашњењима појава и у процесу заузимања ставова према њима), сматрајући да му то није потребно да би одлучивао у име других и за друге, - пацифизам никако не може да прихвати ону рефлексивност у релацији поштовања која је заправо претпоставка могућности примене универзализације у дијалектици међусобног условљања поштовања и самопоштовања. Јер, једини начин да пацифиста своју позицију учини конклузивно јаком у моралном смислу (а не само могућом али неизвесном тактиком одбране) јесте да инсистира на тврдњи да му нападач у морално релевантном смислу не може ништа - тј. да сам напад прогласи ирелевантним. Поред тога што је све оно што је нападнуто тиме такође прогласио ирелевантним, он је, презирући нападача и ускраћујући му тиме своје поштовање (јер то је смисао онога да му "не може ништа": изједначава га са нечим неодговорним и неспособним да "увреди и понизи", нечим аналогним природној појави каква је, на пример земљотрес), - презрео и сам себе. То следи из немогућности да поштује себе ако не поштује друге. Тиме се он у практичком смислу одредио као саучесник у нападу: јер, напад је, по претпоставци, већ једно кршење моралног начела заснованог на универзалном поштовању, па се пацифиста својим самопрезиром само продуржио оном кршилачком и неморалном што је у нападу већ присутно. Захтев правде да се неправда казни, право на одбрану, као и питање пристojности у артикулацији не само онога што не треба већ и онога што треба чинити, само произлазе из ове нормативне нужности да морална исправност захтева морални интегритет, који се не може засновати без идентитета и разлике моје-туђе, и покушаја да се та нужност практички избегне - не нужно непосредним кршењем моралног критерија, већ уз покушај да се то постигне коришћењем начела или идеала високе захтевности. Ово посредовање, које може представљати и злоупотребу начела и идеала (мада се они могу и стварати у ту сврху), неће моћи издејствовати занемаривање, заташкавање или избегавање примене моралног критерија, а поготово не може заменити морални критериј кроз примену тог начела или идеала. А управо је то циљ таквих операција: да се позивањем на начела (као што су она из нашег примера) или на идеале (који се могу замишљати и као "најбољи" и као "једини", иако се може не само замислити него и конституисати неодређено много различитих идеала) оправда морално неисправан поступак или пракса, претпостављајући или подразумевајући могућност замене примене моралног критерија неким другим критеријем који нам се више допада. А то што такво подразумевање може постати мода (мода у мишљењу и мода у понашању), са свим наддетерминишућим деловањем таквих несвесних или полусвесних процеса, чини проблем само озбиљнијим: јер импликује могућност да се неморалност прикаже у виду подразумеваних очигледности и допадљивих идеала и да то произведе непоштовање важних чињеница из нашег света, па и начела и вредности као стварних или могићих чињеница тог света.

Да ово разматрање резимирамо.

У тексту се разматра теза да "морална криза" произлази из постојања и деловања извесних *општих узрока* који у важеће морале систематски уграђују извесну грешку или отклон од чистог моралног критеријума.

посебно значајну грешку - идеалистичку грешку - која повлачи негирање и презирање чињеница, и давање примата апстрактним начелима и идеалима. То онда повлачи релативизам, у виду тоталитаризма или у виду пермисивизма, у коме се неки нормативи испостављају као "права" која "важе" независно, па и противно, од контекста стварности. Теза се илуструје једним примером из биоетике (пример са сидом); суочење са тим примером даје две међусобно супротстављене моралне реакције ("пацифистичку" и "патриотску"), али се испитивањем тих реакција показује да само једна од њих не подразумева насиље над чињеницама.

Милорад Беланчић

ФРАКТАЛНИ СТАДИЈУМ РЕАЛНОГ

С тачке гледишта биологије, генетике или кубернетике, ми смо мутанти, тврди Жан Бодријар. И можда је, заиста, у праву! Оно што у тој изјави ипак збуњује, не потиче од речи *мутанти*, већ пре од сасвим обичне, наизглед само реторичке заменице ми. Заиста, кога она, у контексту те реченице, замењује? Које (прво) лице множине? Да ли су у питању баш сви (ми)? И који ми? Које лице, лик, субјект? Шта би уопште значило то ми унутар једне стратегије *ишчезавања субјекта*? Унутар данас преодоминанатне стратегије коју Бодријар, с извесним правом, назива *фаталном стратегијом објекта*?

Без сумње, говорити у име свих може само Бог или политичар. Бодријер, наравно, није ни једно ни друго. Има дакле неко *ми* које неминовно измиче и самом Бодријару. Да ли постоји формула која би могла да исправи овај недостатак? Рецимо: *сви ми* који говоримо ми - без обзира шта тим говором идеолошки, политички итд., *хоћемо рећи* - нисмо друго до "субјекти"/сужњи фракталног стадијума реалног, а то, између осталог, значи мутанти! Чини се, ипак, да ова формула још увек не би дала задовољавајући одговор на питање о (стварном или нестварном) статусу тог *ми* или, што се своди на исто, на питање с статусу субјекта у Бодријаровом дискурсу.

Постоји једно по свој прилици *сабласно* ми, које неповратно измиче и, заправо, претходи - као антецедентни налог - самој фаталној стратегији објекта. Уместо тог сви ми смо мутанти оно нам говори: сви ми смо пред-историјске (па, ако хоћете, и праисторијске) живуљке: диносауруси или мамути! Животиње које још увек изумиру и које, по свој прилици неће моћи да изумру! Изумируће и, у исти мах, бесмртно *ми*. Фатална стратегија изумирања Субјективности којој се, изгледа, не види крај. Да ли је то само још једна од тих необичних стратегија које су заглибљене у "лошу бесконачност", овог пута само лишена алтернативе "добре бесконачности"? Нису ли субјект и субјективност нешто што је од почетка опхрвано парадоксима, нешто у исти мах нестварно и неминовно? Заиста, хоће ли диносауруси икада изумрети?

Постоји једна пред-историја конституисања субјективности која ће, изгледа, заувек остати лишена комплементарне Историје, есхатолошког задовољења, Краја. Постоји једно у исти мах фатално и сабласно *ми* смештено у самом комшилуку (тима већ мало мање фаталне!) стратегије објекта. Оно као Баук кружи царством објекта, његовим ивицама и понорима, опседајући га... У сваком случају, Бодријару не смета ова сабласна егзистенција заменице *ми* у његовом властитом дискурсу. Али, исто тако, изгледа да је она, у том контексту, сувише лако стилистички и граматички апсорбована. Како изаћи на крај, уколико је то уопште и целисходно, с овим измичућим, непокорним, ексцесним ми, које се опире, које не подлеже, бар никада до краја, заводљивој мелодији и чарима објекта? У којој мери сам Бодријар рачуна с једним таквим *ми*?

Агонија реалног је уједно и на првом месту агонија субјекта. Она се,

је да ли Бодријар или, ако хоћете, постмодерни стадијум фракталне дисперзије рачуна с увек одгођеном смрћу диносауруса. То је тужна прича о неумитном, али и никада коначно догођеном крају Субјекта, великог суверена и подаритеља Смисла. О нужном, али и немогућем суноврату сневана, нарцистичке самосвојности: аутономног, сувереног субјекта. Утолико је, онда, занимљивије видети шта се, данас, заиста, догађа с тим *ја/ми* које се, без сумње, суочава са - од стране Бодријара сјајно описиваним - ефектима фракталне дисперзије.

Данашњи човек има добре разлоге да дефинитивно оплакује свој неуспех, своју узалудну наду да ће бити нађене конститутивне гаранције за његов преображај од супстанце ка Субјекту. Али, садашње *ми*, такође, трпи ефекат двоструког кретања. С једне стране, реч је о фрагментирајућем, фракталном, холограмском учинку распада, рашчињавања, цепања или разбијања властите субјективности, а, с друге стране, о необичном понављању старинске ("холистичке") тежње да се (субјективност) пројектује у свет/тоталите, само, овог пута, уз инструментално посредовање које мамутског, класично/модерног Субјекта (великих прича) своди на протезу, напреду, медијски продужетак! "Ако се", каже Бодријар, "све механичке и енергетске протезе схвате као израслина тела, само тело постаје вештачка израслина човека, а човек вештачка израслина сопствене протезе" (*Свет видеа и фрактални субјект*). Данашње *ја/ми*, на тај начин, постаје екс-орбитално и екс-центрично, а затим, у исти мах фрактално, холограмски размрвљено и расуто. Убудуће, оно више нигде неће бити код куће, јер је истргнуто из сопственог бића/тела из сопствених функција. Тај човек без куће, без завичаја није више туђинац, није "отуђен". Губитак сопственог, властитог престаје да буде ефекат једне антрополошке Одисеје, трагања за завичајем. "Ми више нисмо у драми алијенације, ми смо у екстази комуникације" (*L'autre par lui-même*). Али, који *ми*? Да ли је то ми дефинитивно прочишћено, лишено заосталих сенки, опсена, утвара или сабласти? У чије име Бодријар *не говори*? Или, с наличја: у чије име, у име ког колективног субјекта, света, које цивилизације он говори? Да ли говори и у име оних који на овом несретном Балкану екстазу "комуникације" практикују преко пушчаних цеви? Да ли у име једног ми настањеног на Тибету, у Сомалији или Чеченији? Или можда, пре, на Јелисејским пољима и Менхетну?

Једно је сигурно. Бити у екстази комуникације то, за Бодријара, не значи обнову старе идеје о екстатичкој егзистенцији или о једном старом/новом егзистенцијализму. Простор комуникације (или: свет као "глобално село") који се пред нама (да ли баш пред нама?) отвара, превасходно је место на коме сами објекти између себе комуницирају. Глобално или наше (мало) село је велики и, заправо, највећи медиј комуникације. А меклауновски речено: медиј је порука. Сви који су настањени у глобалном селу су нека порука, али, при том, нису сви захваћени екстазом комуникације. Хоће ли увек постојати једно тврдо, догматично, несаломљиво, его-центричко или етно-центричко *ја* које не комуницира? Хоће ли, у глобалном селу, увек бити, не само довољног, него и нужног, простора за једно *ми* које се, почев од симулакрума неке старе или нове, лого-антропо-етно "супстанце" преображава у бескомпромисну, догматичку сувереност која не комуницира, која само прописује и диктира?

да је у сваком (холограмском) фрагменту садржан читав универзум у малом: чињеница понављања. Иста та судбина погађа и фракталног субјекта који се "распада у мноштво сићушних истоветних ега". У ствари, то је игра распрскавања/понављања у којој и сам традиционални концепт субјекта и објекта, трансценденције и иманенције ишчезава. У игри фракталног субјекта и фракталног објекта игра или оно фрактално је Прво. Бодријар с извесним правом хоће да нас увери у то да је, данас, сама та игра оно најобјективније: хиперобјективно или хиперреално. То понављање-у-суперлативу не би више смело да се схвати као идеолошка замисао или фантазам идеалне (=параноичне) представе, пројекције, слике, већ, пре, као формула бесконачне генетске репродукције. Тим понављањем убудуће не господари више (семиотичка) разлика, него, пре, расцепканост и авет идентичног: "... контакт којим се исто непосредно прикључује на исто..." Екстаза идентичног. Хиперидентично.

У овој необичној "телеологији" (есхатологији?) распрскавања има нечег очајничког, контрацилног: апсолутог ишчезавања, ентропије објекта, дефинитивне смрти. То су гранична, фатална питања Бодријарове стратегије и, можда, стратегије самог постмодерног света. Већ у уводу у *Симболичку размену и смрт* јасно је назначен следећи аксиом: "Идентичност је неодржива: она и јесте смрт, зато што одбија да потпише властиту смрт. Такав је случај са затвореним или метастабелизованим, функционалним или кибернетским системима, које вреба подсмех, уништење у једном трену (а не након дугог дијалектичког напора) управо зато што читава инерција система ради против њега самог. Амбиваленција вреба најдовршеније системе..." Крај совјетског система налази, у овим речима, своју прецизну методичку антиципацију. Сви *ми*, свако *ми* је уплетено у судбину идентичног. Зар се не може на исти начин рећи: субјективност је неодржива: она и јесте смрт, зато што одбија да потпише властиту смрт?!

Распадом сваког система господари авет идентичног. Серија разломљених, али идентичних ликова једног истог ми, помноженог са самим собом, постаје његова холограмска реплика која пре или касније ишчезава... Југославија се распала да би сваки њен делић сачувао у себи авет идентичног, Југославију у малом. Сви ми смо пуки реполиканти. Али, то је реплика лишена изворног идентитета, лишена аутентичног оригинала. Није важно што су због "изворних" или "ортодоксних" начела социјализма одлетеле толике главе: тај поредак, као и сваки други, одувек је био само реплика без антецедентне изворности... Има неке више правде или, ако хоћете, више ироније у том лудилу. Али, није ли данас и холограм постао оно "изворно", та у исти мах виртуелна и фрактална реалност. Бодријар и заправо читава постмодерна нас уверавају у то да се морамо научити да живимо у одсуству изворног. При том остаје отворено питање: хоће ли то одсуство икада бити дефинитивно? Заиста, холограм или екранска цивилизација искључује сваку метафизику изворног. Али при том је неопходно имати у виду следећи парадокс. Ако постмодернистичка реплика искључује оно изворно, она ипак тиме не искључује реплику (или симулацију, симулакрум) "изворног", екстазу идентичног...

Убудуће велико, над-индивидуално, аутентично *ми* бива (скоро) заборављено, да би се на његовом месту профилисао ефекат сувише-иден-

распршену, размрвљену субјективност. Место субјекта је, уједно, место смрти/ишчезавања, али сада у самом том конкретном субјекту, прикаченом на властиту холограмску фантазму, расутом унутар клонирајућих објективација и увек виртуелног понављања. Према томе, важи о обрнуто: место смрти/ишчезавања је "утемељујућа" условност субјекта која је, коначно, постала идентична с њим самим. Фракталност је оно што ову "утемељујућу" условност чини конкретном, непосредно присутном у "нашем" (значи навода указују на то да смо ову реч преузели од Бодријара) свакодневном догађају. Изгледа да су смрт и ишчезавање постали могући тек унутар виртуелне, екранске реалности. Изворна, тврда, метафизичка реалност је живела унутар осигураног заорава смрти. Зато је смрт одувек била у исти мах неочекивана, трагична и тако лака, јефтина.

У међувремену, по Бодријару, и сам дискурс система, као једне од важнијих над-индивидуалних формација, бива напуштен. ("Више нема система објеката", L'autre...). По свој прилици то је најзначајнији учинак фракталне дисперзије. Крај великих система данашњице. Аксиом на смрт болесне идентичности остаје неизмењен. Смрт се ту не јавља као метафора укинутог субјект-објекта, као помак, пренос, транспорт једне поништене дословности/Реалног, већ пре као последња консеквенца његове метастазе. Субјект-објект интеракција постаје весела канцерозна пролиферација хиперобјективности. Оно што Бодријар у уводу у *Симболичку размену* описује као "сврховитост смрти иманентна систему" убудуће постаје фатално, асистемско или транс-системско стање. С те тачке гледишта свет је у перманентној агонији.

Празно место система сада настајују извесне стратегије, у крајњој, профилактичкој инстанци: фаталне стратегије објекта. У њима је сврховитост смрти и даље присутна као "израз блискости оствареног савршенства и тренутног распада". У исти мах реалност агоније и агонија реалног. Исти појам смрти јавља се, с једне стране, као иманентно обележје неке фаталне стратегије, односно обележје њене оперативне логике и, с друге стране, као радикална анти-сврховитост: оно спољашње које са свих страна опседа иманенцију. "Наше тако лепе стратегије историје, знања, моћи, нестају саме од себе. Не толико зато што су биле неуспешне (можда су и сувише добро успеле), него зато што су у свом напредовању достигле једну dead point на којој се њихова енергија окреће у супротном правцу и где оне једна другу прождиру, остављајући места једном чистом и празном облику, или облику лудом и екстатичком" (L'autre...). Уколико су последња логика над-индивидуалног и, заправо, његово довршавање, ове "такo лепе" стратегије коначно уступају услове кобне по њих саме. Утопија бива остварена, да би одмах встарила место празнини, месту кога нема, односно радикалној, нихилистичкој (Бодријар радо употребљава ту реч) безавичајности.

Сада се поставља следеће питање. Шта се, у међувремену, догодило с оним (вечито) "анахроним" *ми*, с оним формацијама субјективности које још увек, на неким жаришним тачкама наше планете, упорно измичу најновијем "стадијуму" који обележава актуелну цивилизацију? Можда најкраћи пут до коначне идентификације тог сабласног *ми* које напросто измиче фаталној стратегији објекта иде преко ризомског концепта

уопште има - подразумева најпре поседовање нечега, (извесних) ствари. Затим се помоћу или преко тих ствари (добара, новца, капитала, симболичких вредности) осигурава већ много мање непроблематична моћ, власт, својина над људима. Али, имати својину означава и поседовање својих, својте или својади, родбине, али и "браће", "другова" и уопште "наших људи" (кадрова, номенклатуре итд.). У том моделу својина над људима је оно преко чега се конструишу изведени облици својине над стварима. Субјект који се зове класа, партија, држава поседује "своје" људе и преко њих ствари. Ова два облика својине - над људима и над стварима - могу да нам изгледају као исти облик, само једном дат с лица, а други пут с наличја. Међутим, њих чини се, ипак, дели читав амбис, амбис модерног и предмодерног.

Ако је веровати речнику, реч *својина* може да значи и својство, особину или оно што припада објекту. У том контексту језик врши извесну антиципацију постмодерне условности, оне којом се искључује привилегована поседничка позиција субјекта. Убудуће, својину, на одлучујући начин, имају само објекти. Према томе, није више реч о томе да субјекти имају објекте, већ, пре, о томе да објекти имају субјекте. Постмодерна, виртуелна реалност формира "новог" (фракталног) "човека" много успешније него што је то полазило за руком било којој тоталитарној идеологији. Ишчезавање привилегованог поседничког субјекта обележава тренутак његовог постанка својством, својином, особином (симболичког, екрански профилисаног итд.) објекта. Немамо више ми објекте наше својине, већ нас има "својина" објекта. На томе је, у ствари, пао реални социјализам, јер није могао више да прати динамику овог у суштини пост-инструменталног, пост-технолошког преображаја "својинских односа". Фатална стратегија објекта нам сугерише идеју да данас постоји само својина/својство објекта и да ту чињеницу треба схватити као недвосмислени раскид с традиционалним (предмодерним или модерним) концептом својине.

У ствари, стари концепт поседовања/својине припада метафизици субјективности, јер, поседовати ствари и преко њих људе (тржишни модел) или људе и преко њих ствари (модел номенклатуре) нужно је подразумевао постојање извесног субјекта или суверена поседовања и затим хипостазирање саме функције поседовања. Постмодерна најава краја Субјекта наговештава и крај његове својине. У том смислу и Бодријар говори о томе да је капитал данас попримио распршени облик. Концепт својине обележен метафизиком субјективности пада у предмодерно и модерно доба коме је фатална стратегија објекта најавила блиски крај.

Својство/својина објекта бива огољена, препуштена објектима самим, чистој објектности лишеној великих прича о доминацији, експлоатацији, еманципацији... Обележје објекта састоји се, убудуће, у томе да он сам има, поседује, позива субјекта, да га детерминише као властиту канцерозну, метастазирајућу, фракталну, холограмску продужетак. Својина престаје да буде супстанца и енигма једне ексклузивистичке субјективности: моћи, суверености, господарења... Она постаје површина, "површински понор" објекта. Игра објекта као игра завођења. Уместо производне снаге сада имамо "снагу" завођења. Уместо својинских односа имамо односе

огледала. Такозвани својински односи нису више уже око врата наводном продукционом прогресизму, дежурни кривац за осујећени развој инструменталног ума. То је тако не зато што својине/својства више нема или што је својина, не дај боже, поопштена, социјализована, већ само зато што развоја инструменталног ума - ако га је и било - сада више нема. Тај развој, прогрес се преобразио у метастазу која је, можда, још само прогресизам у празно. Празна историја.

Заиста, *ми* или одређена субјективност позајмљује или, боље, враћа историји облик својине, право на својину. Али, оног тренутка када то *ми* бива испражњено супстанцијалним, гарантованим смислом, онда и његова присвојна заменица губи функцију усредиштења свих повесних вредности у некој метафизичкој хијерархији. Децентрирање, дисперзија историје искључује, убудуће, својину над њом, с изузетком, можда, оне којој је она сама своја! Нема више својине (моћи усредиштења, силовите хијерархије) коју имамо над Историјом, којом ми њу прозивамо, јер она сада, има/прозива нас. Историја је, у исти мах, празно место и субјекта и објекта. Игра празних, чистих облика и распршења. Тачка ишчезавања. Ништа у коме је, такорећи, могуће све. Планетарно све или ништа или, што се своди на исто, привилеговано место одговорности за нове, распршене облике субјективности, односно тог присвојног, нашег *ми*. Убудуће, ова одговорност за "ми/наше" постаје празан облик фаталности, понављања: одговорност за своје/својину и њено холограмско ишчезавање.

Убудуће свако *ми* постаје, унутар неспутане, луде/екстатичке игре објеката, чисти, празан облик понављања. Наравно, овде смо још увек у равни дескрипције бодријаровске позиције, јер би, у противном, одмах морали да се упитамо за епистемички домашај те "универзализујуће" (да ли баш?) синтагме "свако ми"... Где смо ту ми? Није ли, данас, у глобалном селу, односно на Земљи још увек превише тих ми, често непомирљиво конфронтираних, потпуно искључених, антагонистичких, да би сви они заједно могли да стану у синтагму "свако ми"?! Бодријар с извесним правом говори о чаробном лукавству наше историје (краја наше историје). А највеће лукавство је уписано управо у ту присвојну заменицу *наш, а, е*, која је незаобилазни инструмент, оператор не само конституције (једне) историје, него и властитог (историјског) ишчезавања. То *ми* или неко *ми* увек позајмљује историји свој облик, облик својине, право на својину. Без тог/неког *ми* које стоји у позадини било које историјске операције и њеног "чаробног лукавства" не само што не би било могуће никакво лукавство, него не би била могућа ни сама Историја.

Да ли је онда прича о крају наше историје уопште могућа? Па ако и јесте могућа (рећемо, негде другде), ако је њено "наравоученије" на једном веома значајном делу планете већ оставило свој не само симптомални, него и ефективни траг, да ли то, онда, значи да је ова прича реално обавезујућа и за остатак света? За све нас, сваког од нас, за свако прво лице множине? Из нелагодне позиције, на крају XX века, на Балкану, из које пишем овај текст, читајући при том Бодријара, тешко да бих могао да себи допустим илузију о ефективном крају наше тешке, супстанцијалне и, у сваком случају, крваве историје. Данас, бар на овом тлу, више је него очигледан метеж узајамно конкурентских ре-конструкција Историје,

Историја, с великим И, икада била актуелнија?

У једном интервјуу (*Globe hebdo*, 17.2.1993 год) Бодријар тврди да је врло смешна ствар и, заправо, "иронија краја", то што је комунизам пропао тачно онако како је то Маркс прорицао капитализму. Модерна технолошка рационалност, информатичка цивилизација није могла да се несметано развија унутар концепта ("друштвене") својине који је, у свим својим варијантама, подразумевао најпре поседовање људи (номенклатуре итд.) и онда преко њих - ствари. Логика инструменталности је на тај начин била подређена логици моћи-поседовања (људи) и самим тим - спутана. Отуда слом комунизма. Бодријар тврди да је Маркс био пристрасан, лишен ироније, али да његова "анализа важи и даље што се тиче облика, али не и садржаја". Према томе, само је наизглед парадоксално то што логика слома није деловала на капитал, већ управо на сам комунизам. Што се капитала тиче он "није мртав, али се расточио на све стране и више нема оне његове слике какву је Маркс описао. Капитализам је добио неухватљив и распршен облик". У ствари, показало се да је искорак из традиционалног, метафизиком субјективности обојеног концепта својине у правцу фракталне игре објеката био могућ само унутар модерног тржишног модела у коме се својина одређује као својина над "објектима", "стварима", "робама", "вредносним папирима" итд., а не над људима. Потребно је, такорећи, извесно весело препуштање робном фетишизму да би се ставила тачка на традиционални концепт својине који је обележен метафизиком субјективности.

Али, управо слом комунизма, на просторима на којима се догодио, пружио је повод за оживљавање модерног концепта својине. Иронија краја има, овде, једно пароксирајуће финале. Уместо фаталне стратегије/игре објеката добили смо обнављање облика капитал, кроз механичку тежњу за поновним усредиштењем и тотализацијом. Дobili смо првобитну акумулацију, "прљави" капитализам. Све изнова. И што је још најгоре: све то с прилично мало успеха! Ако је капитализам у источним пределима Европе добио "неухватљив и распршени облик", то се догодило зато што он, сада, представља *telos*, циљ коме се тежи, али који се, при том, не достиже, који нам стално измиче: игра која се стално квару. Социјализам је оставио иза себе спаљене мостове. Повратак на другу обалу није више могао бити ни лак ни лако достижан.

Извесан фантазам својине који је конститутиван за метафизику субјективности још увек опстаје и, зацело, пркоси фаталности саме фаталне стратегије објекта и њеном продору на "наше" просторе. Како то да објаснимо? Да ли је и овај пркос само саставни део игре? И које игре? Да ли је игра чистих објеката, данас, у светским размерама најмоћније, најважније својство/својина света, тако да луксуз, рецимо, балканског пркоса и заостајања, заморна иронија посртања и цупкања само чини да ни слика глобалног села не буде претерано идилична? Да ли овај заплет може да се реши тако што би се рекло да је Бодријарово *ми*, односно фрактални субјект, нешто што важи за "нашу" (чију?) постиндустријску, информатичку, екранску, холограмску цивилизацију свуда где ње има!? А врло добро знамо да је нема свуда! Да ли, у ствари, то постмодерно *ми/наше* може да се социолошки и географски локализује и партикуларизује, без обзира на сам значај локације, без обзира на њену,

социолошка посебност, ипак, подразумева извесно одсуство универзалности? И шта је с оним другим или, боље, првим *ми*, с предмодерним и модерним концептом својине који, бар на нашим просторима, свакако, још увек није мртав пошто многи "ми" још увек живе и умиру ухваћени у регулативни склоп њихове сабласне егзистенције?

Једно је сигурно. Извесан фанатизам хомогене реалности и тврдог субјекта је неопходан да би процес распрскавања, фрагментације и фрактализиције могао да има своју полазну тачку, објект свог *не*. Зато ће тај фантазам још дуго да, као сенка, прати наш живот. Зато, коначно, пре него о крају и смрти, треба говорити о агонији реалног, о болести на смрт, од које се, ипак, како је с правом говорио Киркегард, не може умрети. Ми смо захваћени вирусом објектности, сидом или канцером који разједа фантазам Реалног и Субјекта не успевајући да га коначно докрајчи; управо зато што је реч о фантазму који као сенка прати светлост, као злодух истину, настањујући се у средишту симулације. У читавој историји реално је вршило две кључне функције: оно је прогањало и било прогањано. Фантазам реалности је параноичан.

Насупрот старинске, по правилу насилне дијалектике прогањања реалног реалним, једне тотализације другом, једног *ми* другим *ми*, једне суверености другом сувереношћу, данас имамо искорак из дијалектике који се догађа унутар агоније реалног. Увек када је реалност била прогањана реалношћу догађала се само мултипликација фантазма: тегобна, често и трагична дијалектика нас и наших непријатеља, игра црног и белог, доброг и злог. Установљење, утемељење или, што се своди на исто, перформативна институционализација реалног никада није питала за своју цену. Она је увек била фаталнија и смртоноснија од актуалне игре појављивања и ишчезавања у вртлогу и бесконачној дубини екранске цивилизације. Субјективност која је, данас, још увек опседнута фантазмом реалног, може да идеолошки функционализује или чак разбије екран, као што може и да увек изнова измишља и прогони непријатеља; она може да дозове и нове, нове-као-увек ликове истине, велике истине неодвојиве од свог злодуха... Али та прича, ипак, остаје дефинитивно испричана. Конвенције сцене су прошлост, каже Бодријар. Убудуће сви ми, чак и када смо протагонисти и жртве предмодерне или модерне идеологије реалног, подједнако бивамо захваћени оном врстом "имагинарне екранске коме" чију празнину ћемо увек изнова морати да испуњавамо.

Увлачење (пред) модерног *ми* у конфигурацију постмодерне игре објеката не значи само контаминацију ове потоње и очување притајеног, скривеног, латентног отклона, већ пре свега повратак једној иницијалној ситуацији која је увек изнова дата као полазна претпоставка фракталног стадијума вредности! У ствари, рално је, с једне стране, најтврђи, најригиднији симулакрум у историји људског духа, а, с друге стране, оно је увек било, на властитом историјском пепелу, ре-конституисано као полазна тачка новог прогањања и будућег ишчезавања. Насупрот традиционалне, по правилу насилне дијалектике прогањања реалног реалнијим, данас имамо транс или анти--дијалектичку агонију тог насиља и, затим, оргију сумулакрума. Да ли нешто мења на ствари чињеница да та оргија једноставно није видљива из ове наше, балканске перспективе, где је, ипак, актуелно извесно оргијање, али друге врсте?

исти мах призива и пориче антецеденцију актуелног објекта (налог природе, супстанце, реалног). Додатна иронија састоји се и у томе што се апсолутни објект надомешта фантазмом/симулакрумом хиперреалног, симболичким објектом. Хиперреално нема илузија о свом симболичком и холограмском статусу. Отуда увећана толеранција или одсуство параноичног прогањања једне реалности другом. Постмодерна цивилизација је игра, а не сукоб разлика. То затим подразумева и крај својинских антагонизама. Подједнако постају бесмислене и својина над људима и својина над стварима. То означава крај дилема које нам је у XIX и XX веку наметала метафизика субјективности. "Сама наша приватна сфера није више сцена на којој се одиграва драматургија субјекта који се ухватио у коштац са својим објектима као својом сликом, ми ту више не постојимо као драматург или као глумац, актер, него као терминал многих мрежа" (L'autre...).

Кидање мреже је, у овој констелацији, још увек могуће. Могућ је повратак на старо, у загрљај неке ригидне фантазме реалног. То је могуће не само на Блакану, него исто тако и у Паризу или Њујорку. Могуће је, при том, и жртвовање модерних вредности, енергија и живота, могућа је пука манијакална деструкција, пустошење из ината, из вере у надмоћ, мисију итд. Али, то више никада неће бити моћ, већ само симулакрум тотализације у свету који се већ распао, који нема средишта. Обнова једне суверене поседничке субјективности и самим тим манихејске дијалектике "нашег" и "њиховог" света више није могућа; сем као холограмска слика на једном терминалу прикопчаном на расположиве мреже у "глобалном селу".

Фаталност фаталне стратегије објекта је нешто друго од старе идеје о нужном прогресу. У ствари, та стратегија није никакав последњи стадијум прогреса. Агонија и смрт реалног нису довршавање једног звезданог неба, макар то небо и било небо савршене симулације. Против таквог прогресизма Бодријар нас наоружава извесним концептом повратности. Крај прогресизма имплицира да је повратност, реверзибилност још увек могућа. Предмодерно прати као сенка постмодерно. Али борити се против ове повратности, против контраидикативног пада у антецеденцију реалног могуће је, сматра Бодријар, једино властитом иронијом: претеривањем у повратности. То претеривање не треба схватити као поновно откривање и произвођење једне супериорне, самоутемељене, нарцисоидне стварности (која, наравно, увек у себе интегрише извесно *ми*, својеврсну кадровску листу), већ пре као извесну игру завођења. У ствари, "завођење је могуће као вртоглавица повратности која поништава сваку дубину, свако деловање смисла у дубину - површна вртоглавица, површан амбис" (L'autre...). Реч је о повратности која поништава дубину реалног. То је "темељна" немогућност пада у амбис једног старог или новог (новог "као увек") утемељења. Немогућност мистичног утемељења/заснивања/идентитета једног ми. Крај преозбиљног.

Можда свет у коме живимо још није "довољно" захваћен фаталном стратегијом објекта, али он је савршено захваћен њеном иронијом. Наше садашње прејакe дилеме ускоро ће бити - комичне. Историја с нама, с Балканом, заиста, већ поодавно збија шалу. Зар оно што се живело на овим просторима, посебно од 45 године до данас, није било само својеврсна,

смеха је површни амбис унутар кога се, као у некакав контејнер без дна, смешта оно што од реалног преостаје када му се одузме дубина. Највиша одговорност коју нам налаже завођење или иронија објекта јесте потпуна неодговорност према („дубинским“) наговорима метафизике и патологије субјективности. Да бисмо искорачили у фрактални стадијум реалног морамо, претходно, раскинути, не толико с логиком или иронијом овог или оног *ми*, већ с патетиком једног нарцисоидног, самоогледајућег и, по правилу, параноидног *ми*.

Ненад Даковић

АПОКАЛИПСА ПРИВИДА

Питају ме шта је постмодерна? Некада кажем енигма о језику, некада "женско писмо", које наравно није везано за проблем пола, можда "нулта тачка филозофије" на начин на који је Бекетова "драма" "нулта тачка драме", јер драма је "опонашање радње", како вели још Аристотел, или Аристотело у "Поетици", али у Бекетовој "драми" нема - као што је опзнато - никакве радње, у овој драми представљено је, приказано је чекање, не види се крај овом чекању... Позни модернизам "представља", "драматизује" оно непрестављиво, нешто послује око трансценденције: "ми смо неуморне причалице", понављају с правом Владимир и Естрагон, пошто се трансценденција у принципу не може представити. То "велико Т", како сам рекао у "Огледу у сабласном", који сте, надам се прочитали. (Последњи примерци могу се набавити за само десет динара.) У питању је "логичка грешка". У том смислу постмодерна би била један облик фалибализма, пошто није јасно зашто истрајавамо у овој "логичкој грешки", у овом узалудном и безнадежном пословању око трансценденције и трансценденталног, тог другог "великог Т" модерне филозофије о чему сам исто тако писао у "Огледу".

Пошто не верујем да сте приметили реч "постмодерна" пишем као што Дерида пише реч "разлика" са великим словом Т (о само једном "великом слову" је реч у постмодерни), пишем: "посТмодерна". До овог открића је дошло случајно, менталном мутацијом, или је у питању једноставна "штампарска грешка". Постмодерна је фалибализам, јер је наше "представљање" проблематично. То је "стари" проблем у коме нема напретка. Зато је ово "посТ" бесмислено, зато је оно "sum" дошло у питање. У том погледу посТмодерна је доиста "губитак", како вели француски модерниста Лик Фери, иако и овде постоји "логичка грешка": како се може изгубити оно што нема сум, есе или супстанцију? Зато Фери говори о "Weltlosigkeit-u", губитку света, безсветовности, или - како бисмо ми рекли вечерас, имајући у виду Бодријера, "агонији реалног".

Како је ово sum дошло у питање? Враћам се на Аристотела да бих нашао одговор којег нема. Навео сам већ Аристотелову дефиницију драме; драма је, вели он, опонашање (представљање) акције (неке радње). Који је однос између филозофије и драме? У "Метафизици" о филозофији Аристотел, или Аристотело, вели следеће: "Питање, које је већ од давнина, а и сада и увек тражено и истраживано и увек спорно, питање шта је то што јесте (ti to on) јесте питање, шта је биће... Зато морамо и ми највише и најпре и једино посматрати шта је биће", вели Аристотел у "Метафизици" на почетку седме књиге.

Однос између драме и филозофије је сасвим једноставан: драма је - као што смо видели - опонашање, представљање, театрализација, "посматрање" - како дословно каже Аристотел - "бића". Постоји, према томе, од самог почетка овај драмски елемент у филозофији, која - како вели Аристотел - "посматра биће"! филозофија је као "мета-физика" "пос-

театар и одмах затим, театрализација, илузија, привид "бића". "Зато морамо и ми највише и најпре посматрати шта је биће", вели Аристотел с правом, јер ову мета истанцу, овај мета угао на коме инсистира постмодерна и у филозофији као и у литератури није могуће уклонити из "бића", пошто је "биће" "представа". Ова мета истанца је заједничка и филозофији и драми.

Само, развој у филозофији и литератури не иде у истом смеру. Јер, док литература наглашава овај мета угао, модерна филозофија истрајава на његовој феноменолошкој редуцији, инсистирајући на томе да је у питању једна врста "психолошке наивности", које би се вредело ослободити, како би се доспело до "чистог" ентитета. Зато као и позни модернизам и метафизика од самог почетка представља, драматизује оно непрестављиво. Али, да не би било неспоразума, принципи театрализације, начела театрализације су у постмодерни промењени у односу на позни модернизам. За модерну је граница између реалности и привида трансцендентална и у том погледу непредстављива. Зато се може рећи да се драма и рецимо условно, "нулта тачка филозофије" дефинитивно разилазе у постмодерни. Тетар позне модерне никада није прекорачио "границу" између театра и стварности. Миметички минимализам ма колико био редукован је *conditio sine* ове драме. У питању је једначина модерног живота: агонија реалног је агонија привида. Привид је у потпуној власти реалног и *vice versa*. Погледајмо Бекетов "Крај партије". Кад Клов грешком окрене свој телескоп према публици, Клов: "... (Он се попне уз лествице, окрене телескоп према призору напољу.) Дедер да видимо. (Гледа, шарајући телескопом лево - десно) Ништица... (гледа)... Ништица (гледа)... и ништица." "Нема више природе" каже Клов.

Клов, међутим, није "нови нихилист" који би ово "откриће примио са радошћу", јер његова театрализација зависи од озбиљности, патетичности овог открића, које се више не може заборавити и зато буди немир међу гледаоцима. Својом трансценденталном "тежином" овај привид итекако оптерећује реалност.

Постмодерни привид је без тежине, без значаја, без значаја као и сама реалност. Да ли је то агонија реалности, апокалипса привида? Нулта тачка филозофије, нулта тачка представљања уопште? Један *Scheinlosigkeit*?

Дакле, ту смо, и, како ствари стоје, даље не можемо; шта учинити да би се "иста стара ствар" (ова "празнина", овај "недостатак у структури") наставила? Окренимо се традицији или "сећању на жанр"? али, ни традиције ни жанра више нема, ишчезла је или редукована је, деконструисана је и последња преостала мета дистанца, последњи драмски елемент из филозофије позног модернизма у постструктуралној психоанализи, јер - како вели Лакан - "живот неће да оздрави". Гашење овог драмског елемента (свести) стигло је у постструктурализму до самих потреба које су постале означитељи, у односу на ову "свест", на ово "слабо мишљење" *привид је задобио потпуну аутономију*. Није сигурно да ће "жанр" наставити своје постојање, јер језик нема ову мета истанцу. Он је празан, али ова "празнина" и јесте наш проблем.

Зато изађимо у шетњу, на свеж ваздух. Све сабласти су напољу па и овај "глас" у "лобањи" који нас подсећа да ћемо једнога дана сигурно умрети, као Роз и Гил у постмодерној драми Тома Стопарда "Розенкранц

као смрт представљања. Одсуство трансценденталног ослобађа игру разлика, пошто су Роз и Гил умрли још у Шекспировој драми. То је једна артистичка могућност. "Све у свему", вели Слотердијк, "постмодерна естетика рехабилитује мезокосмичко, животно потврђену чулност, наспрам мобилизирајућих естетика." То је једна артистичка могућност.

У сваком случају, у постмодерној поетици, поетици постмодерне ова метафикционалност, или фикција која метастазира захваћајући све елементе дискурса, деконструишући његову умишљену логоцентричност, овај дискурс, и независно од односа свести према језику и језика према једној свести, усмерава према проблему, догађају језика, коме су и посвећена граматолошка постмодернистичка испитивања могућности језика, његовог односа према говору и свести. И независно од односа синтаксе и семантике, од питања: да ли добри "Хал 2000" има бесконачну синтаксу или нема, и које су последице, проблем метафикционалности у постмодерном дискурсу не зависи више од ове "мета истанце", коју је управо језик својим бесконачним кретањем довео у питање.

Шта је ова "празнина", која се изненада открива у језику и која му омогућује бесконачни живот и кретање, која у предњи план поставља проблем артикулације (артифицијелности) а не истине или *cogita*? Језик нема *cogito*. Овај привид који се осамостаљује у дискурсу није у власти *cogita*, његов сабласни живот има само једну, текстуалну димензију. то је "привид" који се више не може затворити и неку представу, у неки знак, пошто овај текст, овај аутономни привид нема референта, он не представља и не значи али постоји.

Моћ ових привида је толико велика да многи тврде да постмодерна свој легитимитет има у литератури или уметности, али не и у филозофији. Не желим вечерас да говорим о томе иако је филозофски пут легитимације ове кризе знака више него очигледан, оно што ме занима је природа ове постмодерне метафикционалности у којој је управо ова мета истанца дошла у питање. Криза великог Т је оно што одређује постмодерну празнину.

Да ли је могућ привид без ове метаинстанце? Када, рецимо, Сингер који фабулира о љубавном троуглу (Миријам, Арон и Макс) при чему наратор, који је наравно писац, и истовремено један од актера овог љубавног троугла, овој "животној причи" непрекидно даје ову метаинстанцу, доводећи читаоца у дилему да ли је то о чему приповеда стварни живот, или само ново поглавље романа, само "интелектуална игра", што је Сингерова синтагма, којом се користи у овом "роману", да ли је привид угрожен или тек установљен овом наративном дистанцом?

Зар, као што сам рекао, својим бесконачним кретањем, језик не доводи у питање ову мета истанцу? Управо зато што је празан, језик постаје подесан да избрише све границе и привиду омогући потпуну слободу. Када ме ви сада упозорите, као рецимо, Том Стопард, како имагинација мора имати неку границу пошто у супротном престаје да то буде и расплићава се у ништавилу, шта да вам одговорим. Да је у питању "логичка грешка"? са којом постмодерна увек рачуна, пошто је - као што сам рекао - постмодерна један облик фалибализма. Привид је, уосталом, увек као и текст у опасности, шта више, за свакодневни живот су нам довољне и "крхотине" или "трагови" значења да би смо схватили поруку

Али, и ови инстинкти имају статус означитеља. Та "нова виталност" ствара анти-језик, који десупстанцијализује свест и слаби граматичку свест. Јер, прошла су времена кад се веровало да постоји идентитет између структуре језика, логичке структуре и структуре стварности.

Везе између језика и апстракције једном покидане у позном модернизму више се не могу обновити. Ова празнина или ћутање се не може симболизовати. Успоставити у речима њихово пуно значење што је, уосталом, идеал модернизма, као у сновима, као у "Финергановом буђењу", значи свести их на несмисао, вратити несмисао или ништавило или ћутање речи, као вели Норман О Браун, превладати антиномију смисла и несмисла, ћутања и говора. Да ли је то агонија или можда тријумф привида? Јер, свест се као и привид раствара у језику. "У почетку не говорим да бих нешто рекао", пише Бланшо, "али постоји једно ништа које захтева говор, ништа (сабласт) говори, сабласт налази своје бивство у говору, а бивство говора јесте *ово ништа*". Зато и велим да је наш проблем језик и његов однос према cogitu, пошто је језик нулти степен cogita. Језик сада звучи као лимени добош објављујући не само агонију реалног, у питању је апокалипса привида. Али, зар смисао није смртан, зар привид није бесмртан?

Љубиша Ђидић

ДЕСПОТОВО "СЛОВО ЉУБВЕ" У 1994. ГОДИНИ

Ако уметност својим средствима трансформације уобличава реално, чиме оно што реално јесте, чини реалним тек својим уметничким својствима, она већ по природи ствари, не реагујући на постојеће стање, којим је и инспирирана, ствара привид реалности који не постоји изван уметничко-естетског чина.

Покушао сам да на такав начин поново прочитам *Слово љубве* деспота Стефана Лазаревића, текста коме се управо навршило 585 година.

Наравно, нешто бојазни да могу имати чак по мало и емотивног приступа сигурно стоји, јер је деспот Крушевљанин, а *Слово* је овде настало.

Уметници тумаче постојеће стање ствари у вишезначењским облицима трансформације своје истине, филозофи их наравно дефинишу какве јесу, о том математичком размишљању филозофа овде непрестано присуствујемо.

Прва Деспотова тензија у песми је окупљање око неких универзалних вредносница. Људска нада, тежња ка узвишеном, потреба за поправљањем, љубав као непрестаница, мир, спокој и разрешење у Богу. И многе друге узвишенице, с дејствима позитивних енергија на човеков микрокосмос у којима песник тражи своје премошћење у насловну синтагму *Слово љубве*. Међутим, до тих категорија се долази кад се катарзично објасни начин како савладати своју унутрашњу агонију, своје реално.

У односу на ове узвишенице, ако говоримо о уметничком виђењу, свако време је оно које бисмо заменили другим, које преправљамо процесом којим настаје уметничко дело, односно преображавање реалног у пишчеву визију која исправља постојећи свет. Лепота тог чина није додуше спасила ниједан рат, за који знамо, али је можда то учинила са оним ратовима за које не знамо.

Ипак писцу је пречи бол, и материјали од којих гради своју књижевну зграду. Деспот је, можда једног овако лепог летњег дана, 1409, окружен дебелим зидовима очевог дома у Крушевцу писао посланицу љубави, а био окружен и зарађеном браћом, посебно оним најмилијим, нешто млађим Вуком, био окружен Турцима и њиховим апетитима, баш као и ми сада, био окружен Угрима и новокомпонованим Татарима, баш као и ми сада, па онда лажљивим Млецима и дубровачким шпијунима.

Реалности које се понављају.

Реална је била издаја, за коју Данте има најгори круг свог пакла, а и српски гуслар није мање вредновао ову појаву због које Вук Бранковић још гори у паклу, а Срби изгубили царство.

Реална је била неслога, верни посетилац нечега што је човеку туђе, али српском народу добро усађено у сам ген - да се слатко не забављамо неслогом, можда периферија Европе не би била на српском Балкану, већ даље.

Реална је била мржња, због чега бих још већом дозом мучнине понав-

Али је реална била и жудња ка љубави, спаситељици, због чега бих делио то његово кликтање ка срећи, јер ју је он произвео из дистанце једног агоничног стања, из једног свеумирућег стања, али не и из смртног чина, јер још увек прозрачује ону енергију којом нада постоји, јер је изриче, да љубав постоји, јер постоји Христ као свеобјединитељ, никад није завршница, постоји *опет*, између *никад* и *опет* има оних пропланака у мрачној српској шуми у којима се сунчано можемо окупити.

„Е да би се *опет* састали,
опет да се видимо,
опет љубављу да се сјединимо
у том самом Христу Богу нашем...” кликће деспот.

Реално је, дакле, било непостојање љубави.

Али њеним враћањем, разрешиће се друштвено политички мучан тренутак владара, брата, човека тужно забринутог за своје време и своје племе.

Насупрот непостојању љубави постоји идеја да љубав све превазилази. Сигурно је у својој уметничкој креацији деспот био свестан снаге овог стиха, данас бисмо рекли шекспировског. Шта све љубав превазилази:

„*лето и пролеће,*
и као што Давид рече
у њима красоте многе:
птицама брзо и весела пуно прелетање,
горама врхове,
луговима и пространствима
пољске ширине,
и ваздуха танкога
дивним неким гласовима глашења,
земаљске дароносе од цветова,
пријатна мириса, и травоносне,
али и самога човечанског
јестаства обнављање...

Све ово
и друга чудна дела Божја,
која и оштровидни ум
сагледати не може
љубав превазилази”.

Историјски о деспоту знамо готово све, или бар онолико колико су нас средњовековни писци (посебно Константин Филозоф) обавештавали.

Чини ми се да душу деспота Стефана можемо спознати више. То је онај исти човек који реалност свог историјског бића претпоставља агонији своје душе.

Дугује она и историји и наслеђу. Можда мекоти и треперавости нежне српске душе. Најближе руској.

Али изнад свега дугује оној потреби за очовечењем, узвишеношћу и превазилажењу кроз љубав свега ванљудског, чега и онда као и у овим временима има много, сад наравно разуђеније. Има нечег моћног у томе да се на овом тексту уз толико прохујалих векова можемо учити оној доброј људској страни, коју наравно с овим јестаством и суштаством, нећемо научити никад.

Сасвим је свеједно ако је Ђорђе Сп. Радојичић без материјалних

знак да га је тамо писао. Могао га је деспот писати и у Манасији, и на Кознику, па и у Београду. Најреалније је да је ова горка и зато моћна по љубав посланица била написана у очевом дому у Крушевцу, који те 1409. још није пао под Турке.

Тај исти вапај данашњем српству, вапај за *словом љубави*, једнак је и овој савремености, као и оној.

И поновљен је историји, поновљен духу, поновљен нашем бићу.

Шта ће нам се догодити изван *Слова љубве*? *И даље ништа.*

А унутар *Слова љубве*?

Ако би нам се, после тих 585 година у „оваквом међународном окружењу”, догодила (међу)српска љубав, била би то наша историјска победа.

Али на ту лепоту привида само уметност полаже право.

ЕСТЕТСКА ЕГЗИСТЕНЦИЈА

Радни наслов овог скупа, у својој двострукости, отвара бројне могућности да се на веома различите начине говори о нашем савременом свијету и животу који се спроводи у њему. Размишљао сам о чему би било погодно да говорим на једном филозофско - књижевном скупу на ком сам очекивао да ће у приближно подједнаком броју учествовати и познаваоци филозофије и познаваоци књижевности. И у том погледу постоје бројне могућности: филозофија и књижевност се већ од својих почетака, а данас нарочито, сусрећу са истим проблемима које свака од њих рјешава на свој начин. Ја сам се одлучио да говорим о једној од таквих савремених појава која својом актуелношћу буди интерес како филозофије тако и књижевности. То је естетска егзистенција, схваћена и описана, како у филозофији тако и у књижевности, као полемички појам против грађанске стварности.

Литература је одавно истицала патворени и постварени карактер грађанске стварности, у којој је живот изгубио све индивидуално, изворно и непоновљиво. У грађанском друштву живот је постао скучен. Људски свијет се састоји од свакодневних брига и ишчекивања. Од умјетности се тражи да се скупи исто тако као што се скупио и живот. Зато што се материјални свијет шири, а духовни сужава, материјалне потребе су све веће, а духовне све мање. Шта је умјетност у таквом свијету? У том смислу и Кјеркегор пита: "Шта је пјесник?" и одговара: "Један несрећан човјек чије су усне тако обликоване да се његово уздисање и викање претвара у лијепу музику, док му се душа превија у тајанственим мукама. А људи се тискају око њега и довикују му: 'Пјевај још мали!' Другим ријечима: нове патње нека му душу муче, о новим боловима нека он пјева. Викати не смије, то би људе престрашило. Али, пјесма је лијепа, њу они радо слушају. И рецензенти суде: 'Тако треба бити! Тако треба бити по законима естетике.' Наравно! Рецензент је у длаку сличан пјеснику, само што нема муке у срцу и музику на уснама. Ето, стога - боље бити чувар свиња и од свиња схваћен, него пјесник и од људи несхваћен."

Тајанствене муке и патње раздиру душу пјесника, док, обмотавајући се око себе, остаје заплетен у кругу своје непосредности. У мучном саморефлектовању пјесник себе не узима озбиљно. Такав став и држање човјека Кјеркегор назива иронијом: иронија је држање човјека који се са свим игра, јер, зато што ништа стварно не узима озбиљно, ни за што стварно није везан, нити је према било чему обавезан. У тој незаинтересованости он иде толико далеко да иронизира посматране свијета и себе сама. Иронија је постала садржај његовог живота: она доноси један горки ужитак у којем човјек није радостан, јер је све могуће доживљаје унапријед престагао и надмашио.

Ова нарочита празнина ужитка у непосредном рефлектовању себе јавља се у *Дневнику једног заводника*: зато што не смије бити оно што није, ироничар се лијепи за духовно поље пуких могућности. Ова негативна слобода снажно проговара у Кјеркегоровој магистарској дисертацији

као демона ироније, који се креће пустињом пуких могућности. Слобода је могућа само у могућности, јер је она, као таква, увијек слобода од стварности. Она се оживљава као индивидуална слобода, која рачуна на чист простор пред собом. У овом простору пјесник не дјелује, него свој живот испуњава рефлексијом о самој себи. У таквом саморефлектовању пјесник остаје непосредан. Својом непосредношћу пјесник живи естетски. А док живи естетски, он је на егзистенцијалан начин несрећан и пропао човјек. Уклет, говори на необичан лирско-дијалектички начин, јер има страشان дар да заварава".

Ово заваравање се састоји у томе што пјесник могућности схвата као стварност. Његов идеал је неистински, јер је истински идеал увијек збиљски. Пакао који је ту дат пјеснику кад му је медиј постала лепеза могућности чини да је његово најинтимније биће страх. Па ипак, он воли слике које се огледају у облацима, јер је слобода ту дата човјеку увијек његова слобода. Онај ко живи естетски живи у свијету чији је органон постала бесконачна потенција. У свијету бесконачне потенције има безброј могућности и ниједна није права: ни за једну од њих не треба да се одлучимо. Живјети естетски значи заправо не одлучивати се, а не одлучивати се значи играти се са могућностима. У непосредној игри са могућностима човјек не може да се извуче из свог живота и да о њему суди, него здваја.

Зато што човјек који живи естетски не може пробити круг своје непосредности, у естетици не може бити ништа што није субјективно. Стога Кјеркегор не признаје норме и законе естетике. У мени лежи најдубље језгро естетског уживања. Да би се оно ослободило, ја се не смијем везати за нешто одређено: ја морам остати у кругу пасивног рефлектовања себе, у кругу својих мука, у кругу бесконачног богатства, у кругу неисцрпних могућности, у кругу игре са њима, у свијету бесконачне потенције. У томе је смисао Кјеркегоровог увјерења да естетска егзистенција "не излази из круга игре са бесконачним бићима што их машта налази у себи самој радећи". Тако Кјеркегоров пјесник тражи свијет бесконачних могућности и уз највишу слободу ипак поредак, јер се поредак може испољити само у игри са могућностима.

Онај коме је игра са могућностима постала садржај живота мора у једном тренутку утврдити да је права стварност заправо могућност. И заиста, посматрано из аспекта умјетности, могућност је модално јача категорија од категорије стварности, јер оно што је могуће увијек се може догодити, а стварност се само једном догодила. Умјетност има трајну вриједност, јер говори о ономе што је могуће. Аристотел у својој Естетици примјећује да је поезија, зато што говори о ономе што се могло догодити, виша и филозофски озбиљнија ствар него историја, која говори о ономе што се истински догодило. У естетском ставу безинтересност је за Кјеркегора израз равнодушности у односу према стварности. Естетска егзистенција је у односу на стварност незаинтересована: медиј њеног живота је постао пакао могућности. Кад се у игри са могућностима могућности схвате као стварност, тада човјеку није могуће да надмаши себе сама. Зато Кјеркегоров поета не може доспјети до дјелатне одлуке и креирања себе у односу на вјечну истину: он живи у непосредности свог пакла могућности и зато живи естетски.

се тада препушта животу у његовом непоновљивим дражима тренутака, који се разбијају у малим валовима уживања. Зато архетипске естете: Нерон, Дон Жуан и Јохан Заводник, не могу да разумеју живот, јер су и сами у несталним и непоновљивим тренуцима живота расути. Отуда усред пунине живота, отмјене природе и искуства у пролазним задовољствима, - иронија, бојазан, бескрајни немир живота, невоља, расутош, патња, мука, бол и зло. Зло и поред тога што је највиши афористички израз овог стадијума живота: љепота је нешто најузвишеније. Тако естетика, тако драга овом љубитељу позоришта, постаје на крају отворена форма разочарења: пјесник је свако ко живи естетски, јер је поезија слична несрећној љубави. Ни једна ни друга не могу вјечно трајати; увијек ће доћи нешто споља што ће их прекинути; обадвје су непосредне, па им због тога припада виши степен истинитости. Естетске егзистенције, које живе по умјетности, живе у кругу своје непосредности. Законито несхваћене на свом животном путу, свима су туђе, јер су субјективне. Оне се крећу по болу и крику и имају само једног пријатеља: ехо њиховог болног крика који ће постати пјесма. Неумитно заплетене у свом духу оне воле своју муку.

На тај начин Кјеркегор је видио у себи пјесника чије свако објављивање - а не само писање пјесама - постаје обмана. Његова маска је загонетнија од свих, јер се његова дјелатност састоји у томе да сачува своје скривалиште. И то му је утјеха. У ствари, он није ништа, јер постоји само у односу. Зато што не постоји стварно, већ само у односу, ова тајанствена прилика се, пружи ли чежњивој пастирици руку, претвара у сентименталног пастира, а часног духовног оца обмањује својим братским цјеловом. И он је увијек у заблуди у односу према себи самом. Зато естета, каже Кјеркегор, живи у илузији. Његов живот, естетски живот, - а он је битан за све умјетности, за све егзистенцијално и ново - није још она смирена, страсна одлука за бесконачним. Кад дуку није дозвољено да се вине у свијет вјечности, он тада заостаје, радује се сликама које се огледају у облацима и плаче над њиховом пролазношћу. Свако ко живи естетски је очајан, јер је нешто више од пролазности, а ипак није вјечност. Он воли своје слике, али се, да би се њима радовао, не смије идентификовати са судбином ствари. Њему смета свијет који руши његове идеале, јер је са естетског становишта посматрано најважније да човјек буде тангента на кругу живота, да тај круг благо дотакне и да се затим, помоћу центрифугалне силе, одбаци од њега. Да би остао сам у пустињи своје властите патње, у паклу скривене муке, у непосредности, пјесник мора побјећи из свијета реалности: он мора да живи по умјетности, у свијету могућности, у идеалности.

Тиме се пред човјека поставља најтежи могући задатак, јер хтјети бити идеалист у филозофији или умјетности додуше још није нарочито тешко, али хтјети егзистирати као идеалист јест најтежи и најнапорнији животни задатак који је уопште могуће замислити. Па ипак Кјеркегор је био антиидеалист, јер је у егзистенцији открио највећу препреку и противурјечност идеализму. Онај ко хоће да буде пјесник нема другог пута до да очајава. Он живи пјеснички. А да живи пјеснички значи да није пјесник по томе што ствара умјетничка дјела, па чак ни по томе што воли лијепе ствари, већ по томе што живи на непосредан начин. Естетско је у

естетски а да не направи ни једно умјетничко дјело.

Кјеркегор је тако дошао до естетског стадија на животном путу егзистенције који је етаблиран у свијет могућности и медиј маште са темполарном одређеношћу тренутка. Овако недоследно спровођење појма "естетског" произилази из основне оријентације, која, зато што је егзистенцијалистичка, неће да буде систематска. Под "естетским" Кјеркегор не подразумева само подручје умјетничких дјела, већ и став, држање и понашање човјека. Човјек који се понаша естетски живи по и према умјетности. И зато што живи по и према умјетности, он није само умјетник који ствара умјетничка дјела, ни само љубитељ лијепих ствари који ужива у њима, ни само естетичар коме држање и дјеловање ове двојице представља загонетку, него прије свега естета који у умјетности и помоћу умјетности налази смисао живота. У том смислу Гвидо Морпурго-Талабуе запажа: "Може се, наиме, примјетити, да Кјеркегорова категорија естете није намјеравала да објашњава умјетност, већ само психолошке садржине извјесних умјетничких дјела (Моцартовог Дон Жуана, на примјер)."

Овако недоследним спровођењем појма естетског почиње егзистенцијалистичка естетика, која неће да буде "врста сазнања с правом тенденцијом да постане наука" (Н. Хартман), него жели да остане конкретна и вјерна животу. Она заговара један начин живота по умјетности. Онај ко живи по умјетности живи заправо естетски. Шта тада значи живјети естетски? Ко живи естетски? Може ли се уопште естетски - то јест по умјетности, то јест по идеалности, то јест изван стварности - може ли се тако живјети? Да ли је живот по умјетности услов умјетничког стварања?

Шта ће естетско дати према овом схватању није битно. Битно је да се реалност ништује у свим њеним видовима. Када је естетско став, држање и понашање човјека, оно је тада заправо начин, а кад је умјетничко дјело, средство да се реалност отклони и заборави. Зато што је естетско имагинарно, а имагинарно је негативно, оно је увијек - чак и кад служи само као средство да се отклони други негативум - негативум реалности. Због тог негативног става према реалности, Сартр је могао рећи да је поета зао. Поета је зао, јер се, заузимајући естетски став, негативно односи према реалном реду вриједности.

Али одмах треба додати да је естетско негирање реалног поретка вриједности само имагинарно, из чега нужно слиједи закључак да је нестварно и неефективно. Оно није само резултат воље појединца да негира реални поредак вриједности, већ прије свега резултат његове немоћи да реално живи у реалности: он је изгнаник, који, пошто је изгнан из стварности, одлучује да живи у могућности. Зато ће Кјеркегор рећи да свако његово објављивање постаје обмана. Онај ко живи у могућности, према умјетности, без реалне моћи, не може успоставити однос реалног реципроцитета, без кога није могућ живот људи у групи као самосвјесном друштву циљева. Ову немоћ естетских егзистенција да стварно егзистирају Кјеркегор је изразио тврдњом да се оне у свом личном животу приклањају пролазним задовољствима, која долазе и исчезavaju, а људи остају празни и малаксали. Додуше, дух настоји да се пробије до дубине, али не налази никакав излаз, јер се његова моћ распрскава у праšину немоћи на површини његовог живота. Дух се тада скупља у тамни облак, чији гњев тишти душу човјека, претварајући се у *страх*, који не престаје

његово око сијева тако да застрашује. Свијет стрепи пред њим, па ипак је његово најинтимније биће страх. Зашто?

У немогућности да успостави реципрочан однос са другим људима, Кјеркегоров естетa друге не признаје као субјекте. Разлог томе је што су они одузели њему било какву могућност да буде субјект реалне акције. Оно што су они од њега учинили стварно, он покушава да од њих учини естетски. На основу тога Енцо Пачи закључује: "Други нису субјекти, него су објекти, као што је Корделија објекат за Јохана Заводника. Ипак Кјеркегоров човјек зна да тај однос са другима није реципрочан: естетско негирање субјективности других још није стварно, а други су стварно учинили да се он расипа у незауостављивим појединостима и малим валовима уживања који се испаравају. Отуда је и сам човјек, зато што му све припада подједнако случајно, несабран и расут у бескрајној и незауостављивој струји задовољства, па стога није у стању да разумије живот и смисао постојања.

Зато Кјеркегоров човјек, који живи естетски, стрепи на сваку слутњу, на сваку појаву ненадног, на сваки поглед другог. Из њега, док се од тога распиње до својих крајњих граница, искачу бескрајне бојазни, које га нагризају и узнемиравају. Естетa се зато увлачи у себе, сабира и скрућује, као да га тај други окамењује. Зато Нерон, тај моћни цар Рима, може да застрепи од погледа најбеднијег слуге: он жели да буде загонетка свима и да се њиховим страхом наслађује. Отуда оно царско смјешкање које нико не умије да схвати. Људи приступају његовом пријестољу, он се на њих пријатељски осмјехује, па ипак их обузима ужасан страх, јер нико, ама баш нико, не зна да ли је ово осмјехивање смртна пресуда. Свака слутња, свака појава ненадног, сваки поглед другог, крију у себи осуду, лаж, подвалу и опасност, које фатално сапињу и стежу појединце. Ту је корјен Сартрове тезе да нас други краде, ништи и постварује.

Овај "пакао" других поред социјалне има и естетску димензију. У страху, који се ту јавља, човјек није сам: он је увијек у односу и -зато што је сам однос изложен негативно - битно угрожен и лишен смисла. У сваком тренутку пријети му имагинарно *ништа*, које се крије иза погледа других. У овом позлаћеном ништа маште људима само изгледа да стварно егзистирају. У ствари, зато што се изван могућности да стварно дјелују, њихови покрети претварају у гегове, а акција у игру, људи из дана у дан постају све нестварнији. Зато они на умјетан начин желе постићи оно што им је у стварности ускраћено. Није више у питању да људи настоје да живе по и према умјетности, него да већ јесу својом животном ситуацијом и односом према другима осуђени на нестварно, што укључује комплетан став према стварности, за који се у контексту егзистенцијалистичке употребе појмова с правом може рећи да је естетски. Најбољи примјер таквог става према стварности је француски писац Жан Жене, чији је имагинарни начин живота и вокацију умјетника описао Сартр у свом дјелу Сен Жене (Saint Genet, comedien et martyr, 1952.) Ово његово дјело чини неку врсту прелаза од *Бића* и *ништавила* ка *Критици дијалектичког ума*, а садржи најпотпунију анализу друштвених аспеката естетског начина живота, која се не може наћи код Кјеркегора.

Анализирајући живот и дјело Жана Женеа, Сартр је јасно показао да је структура естетске егзистенције одређена друштвеном ситуацијом.

ности, он тада у чину егзистенцијалне одлуке почиње да живи у машини, то јест имагинарно. Стога је естетска егзистенција у односу на стварност незаинтересована. Пошто је целокупна грађанска стварност мишљена и умјетна, вријеме је у њој постало посматрачко, а живот нестваран. У њој живот појединца не само да је постао поетичан, него је и ометен у томе да почне стварно да егзистира. То је ситуација Кафкиних јунака, којима само изгледа да стварно егзистирају. У ствари, вријеме и људи из дана у дан постају све нестварнији, све поетичнији, па поезија и спекулација нису ништа друго до на умјетан начин постигнути сурогати за оно што је у стварности изгубљено. Ми се смијемо пустињачком животу, а пустињак ипак живи мање нестварно него ми данас; пустињак апстрахира од читавог свијета, али не од себе сама. У том смислу нестварност пустињака треба претпоставити нестварности Жана Женеа, који, зато што апстрахира од себе сама, живи у свијету мишљене стварности из чијег пакленог круга не смије изаћи. Ако је човјек вољом судбине одбачен од стварности, тада се може тражити од њега да напусти безинтересну сферу могућности и да поново заграби у стварност која му је недоступна. Егзистенција коју води у прогнанству из стварности остаје нестварна и поетична: поетска егзистенција се губи у могућностима. У грађанској стварности човјек заборавља на своју властиту суштину. Према Хајдеггеру, то је заборав на биће ствари. Ипак је боље имати умјетну стварност него никакву. Али ово не би требало схватити као оправдање грађанске стварности, већ као констатацију једног начина мишљења, кога потврђује успјех Жана Женеа.

Прогнан из стварности, у неприродној ситуацији и страху, Жене је слободан да у свјетло живота истакне нешто своје, присно и субјективно. Ту је, уз драматски осјећај своје властите ситуације, увијек на дјелу и у скоку у оно тешко, скривено, неизвјесно и несигурно, у којем налази себе. Жене воли своју имагинарну слободу, у којој се ова херојска личност бира у истини свога очајања: он ту осјећа свој избор, своју основу, своју напуштеност, своју отуђеност, своју величину и своју херојско-трагичну ситуацију из које жели да, прихватајући да живи ову немогућност живљења, пригрли небо, да искочи, да трансцендира, да заграби у вјечност, да чинове редуцира на гестове, да стварности одузме њен смисао, да стварност испразни из ствари.

Када се стварност испразни из ствари, остају само њихове празне љуске, које, без властите тежине, лебде у неодређеном простору негдје тамо између бића и небића. У том смислу, проф. Марковић је говорио о све већој дистанци која се успоставља између човјека и стварности: бројни посредници вјештачки производе деформацију стварности која трпи дубоке промјене у свим правцима и тако губи своја изворна својства. На основу сличног увида проф. Жуњић је истакао да је стварност до краја посредована. У истом смислу, савремени писци са запада, нарочито они које називамо постмодернистима, све нас више и упорније увјеравају да је сама стварност промијењена: она је постала привидна, нестварна, симболичка, итд. У сваком случају, наша савремена стварност је - маже проф. Јеротић - лажна, патворена и извјештачена.

У таквој стварности је растао и одрастао Жан Жене. Зато што његов живот није ништа друго него обнављање његове изворне кризе, њему је

као што је Кјеркегор знао да каже, не мисли историјски. Принцип његовог живота је постало имагинарно избјегавање стварности.

Шта је стварност за естетску егзистенију? Да ли је то спољашњи свијет? Нипошто, јер је спољашњост само једна велика заблуда. Идентитет спознајем у себи самом, па ми за властити спас није потребно никакво добро. Намјерно свођење живота на имагинарно је зло. Естетика је зао, јер се повлачи из реалног свијета у имагинарни. Пошто живот у трагичној ситуацији привида, изван бића које је добро, представља паву патњу, естетика је *глумац* и *мученик* истовремено. Ова метафизика глумца и мученика треба да буде основ и услов умјетничког стваралаштва.

И заиста, у односу на мишљење, мишљена стварност је виша од праве стварности. Кад нисам у стању да повучем закључак од мишљења на стварност, ја тада не схватам идеално и немам дара за поезију. Зато питање "Да ли је то тако?" у односу на естетско увијек изазива велике неспоразуме. Естетски питати о стварности није исправно. У неприродној ситуацији естетика закључује од мишљења на стварност. Стога схвата идеално и гаји неискључиви смисао за поезију.

Тако почиње иреализујућа функција језика, која треба да не претвори и Да, а реалност у појаву. Жене је зато мрзио цвијеће, јер је волио његово име. За њега, језик није систем значења, ни разговор о свијету, јер се врло ријетко користио језиком као средством комуникације са другим људима. Ипак, језик је њему најдраже средство у овом необичном подухвату дереализације свијета. Да би успио у том подухвату, он стално прелази од прозе на поезију: "У једној, језик бруји потпуно сам, као ноћна шума; у другој Жене говори за имагинарне саговорнике." Ове ријечи су прије слика ријечи него праве ријечи, јер су изговорене у дну грла имагинарног саговорника слушаоцима који реално нису присутни.

У то вријеме - Жене има 24 године - Женеова глава је пуна поетичких блокова и вербалних гестова. Све је ту: ријечи, техника, стил али и поред тога Жене није још пјесник, јер да би то постао, он мора да из имагинарног свијета пређе у реални. Писање није гест, већ реалан чин. Зато умјетник, за разлику од естетике који је плијен иреализирајућих гестова, измишља нове чинове који реализују гестове. У стваралачком пројекту вјере и активизма. снови се објективирају, а сањар прелази у акцију.

Сартр даје многе примјере рефлексивне технике и начина на који се Жене бави парадоксима своје егзистенције. У том смислу Жене је развио једну врсту антилогике (*logique du faux*), која се манифестује на темељу општих схема у брзој осцилацији од једне позиције до њене супротности, производећи тако привид идентитета и лажно јединство, које одмах затим може бити разрушено следећом контрадикијом. Лажно јединство, пошто у стварности није могуће, дато је само у форми промјене која не познаје напредак, јер напредак захтијева стварну синтезу антитетичких момената. Стога је кретање Женеових мисли циркуларно, а не прогресивно.

Пошто стил није прво пунина и обиље вербалних ресурса и открића, у њему не треба гледати способност и дар умјетника, већ само његов став према језику који нужно произилази из пасивног односа према свијету и животу. У том смислу Сартр је писао у својој великој монографији о Флоберу: "Стил се рађа из порицања говора као што се идеја чисте

ствари: он се служи њиховом материјалношћу да би у њој отјеловио своје снове. Дерееализација језика је услов да стил постане апсолутно гледиште писца. Писац има добар стил ако се служи ријечима као што се сликар служи бојама.

При свему томе не треба заборавити да је стил неког аутора директно везан за његову концепцију свијета. Тако је, на примјер, у Флоберовом случају, врховна љепота апсолутна илузија, а умјетност становиште смрти. Становиште смрти и небића постаје становиште умјетности, а композиција и техника писања нужност за умјетника који открива принцип умјетности у тотализацији. Његово умјетничко заснивање је само симболичко ускрснуће његове "пасивне активности": радикализујући своју пасивност, он у њој открива поступке и литерарну форму, који највише одговарају његовој пасивној природи.

Да ли је онда сваки естетика, самовољни ћутљивац, "поетизовани поета" и пасивни пјесник, који пати од својих поема и својих фантазија, већ потенцијално пјесник? Ако је у имагинарном ставу према животу све унапријед дато (ријечи, техника, стил), онда с правом можемо закључити да је сваки темперамент, који се услед потајног злопамћења повлачи из стварног живота у имагинарни, предодређен за поезију. Па ипак, сви ми знамо да то није тако.

Осим тога, није ли то став заједнички свим животним кукавицама, које се веома рано почињу склањати пред реалним тешкоћама у фантастично и имагинарно? У неприродној ситуацији унесрећена егзистенција се повлачи из активног живота у имагинарни, закључује од мишљења на стварност, али то још увијек не значи да је предодређена за поезију. Додуше, схватање идеалног је услов умјетничког стварања, али свако радовање сликама које се огледају у облацима не даје уметничка дјела. Сартр је свјестан тешкоће која постоји у обртању естетике у умјетника, али је због поистовјеђивања лијепог и имагинарног присиљен да то обртање тумачи као просто мијењање става: естетика се обрће у умјетника мијењајући пасивни став жртве породице, друштва и природе који га муче, у активни став целата. Жртва се тако свети својим мучитељима, али свака унесрећена егзистенција, која се радује сликама што се огледају у облацима, неће постати умјетник.

У том погледу, ја се слажем са Ратковим пледојајем за фикцију, јер сам, уосталом као и колега Жуњић, тако схватио његово излагање. И најмршавије теме могу послужити као основ за умјетничку игру ако се пронађе начин да се оне унутрашње развију. И обратно: и највеће теме могу пропасти ако нема начина. Великој умјетности је увијек до начина стало: он је њена душа и њено биће. Они који на западу очекују од источних дисидената да им опишу реалне догађаје или ништа не схватају од умјетности или их умјетност уопште не интересује. Тријумф реалног такве врсте може се извести из неких других, а никако из естетских разлога.

Умјетност се никада не ограничава на приказане предмете: предмети су у умјетности само знакови преко којих идемо даље. Шта се десило јуче и данас за умјетника није важно, јер њега не интересују догађаји, него узима ствари као да су се догодиле. Ту се отвара једини простор за слободу умјетника: умјетник је слободан да све елементе узима као идеалне пој-

стварима. Боље је измислити нови мит (у смислу приче), него приказати стари, ако је несврсисходан.

Тако ствари стоје са умјетношћу чија је ситуација битно различита од информативне дјелатности. Онај чији је задатак да информише не би смио да измишља. Колега Савић, изгледа, брка информацију и умјетнички поступак, баш као и онај западни новинар који "неће причу из српских извора", иако му је био задатак да шаље тачне информације о току борби око Горажда. За њега је информација исто што и прича, то јест лаж и измишљотина у најдословнијем смислу ријечи. Тако, не само да се губи разлика између информације и дезинформације, већ се информација претвара у пуку дезинформацију. То је оно што је застрашујуће у медијима. При томе треба имати на уму да нису нама криви медији, већ нам је крив наш лош однос према њима.

Данас смо свјedoци како се једна велика културна тековина: техничка могућност брзог и тачног информисања јавности, претвара у своју супротност: у средство обмане и најгрубље политичке манипулације свјетским јавним мњењем у најширим могућим размјерама. У медијском и стварном рату који се данас води против српског народа, покренути су читави "погони лажи", који раде само по принципу извртања и фабриковања чињеница. Том сулудом циљу, који се уздиже до правога лудила и граничи са потпуним помрачењем ума, префињено је прилагођен читав информативни инструментариј да се лаж не би препознала као лаж. Читав подухват личи на велики "експеримент лажи", који је добро инвестиран и од кога његови инвеститори очекују да им донесе добит у крви једног праведног и слободољубивог народа.

Али кад "лаж" постане принцип постојања једног свијета, такав свијет не може више бити сигуран у свој опстанак и своју будућност. Он се мора ишчупати из одвратне каљуге властитих патворина и поново изаћи на пут истинске егзистенције или ће једнога дана сам од себе пропасти.

Слободан Зубановић

НАЧИНИТИ НОВО

Шта се све може рећи о поезији, а могао бих мирно додати - уметности, као пропитивању реалног, човек који се бави писањем стихова данас, у часу када, по његовом мишљењу, криза идентитета обухвата не само субјекте тог идентитета, стилске ознаке или жанрове, већ дубоко задира у појединца - индивидуу и у ткиво читавих, на територији бивше државе, новонасталих држава? Одговор, вероватно, захтева више времена и папира, али није на одмет поставити пред себе неколико реченица по цену и да се промаши једна од подтема овог скупа.

У запису „О поезији“: Милан Кашанин каже како се „приче и песме не пишу због стварности, већ због читалаца и писаца, за које има онолико стварности колико и људи“. Овакав став у говору о поезији приближује ме оном, периферном, кругу око поезије, чији је утицај на саму поезију, на први поглед, веома мали. Ради се о међусобним културним односима. У ситуацији у којој смо се, између осталог, и као песници нашли, како ко и како где, у којим срединама, (да ли се та „сеоба“ десила заслугом и писаца питање је за један други разговор), немогуће је културне односе издвојити и разматрати их из добро познатих разлога. Они су данас на нивоу увода, када ниче једна „нова“ култура која из своје ембрионалне претпоставке да „сви имамо моћ концентрације једне буве“, прелази у стање „нормалности“ у стање у којем осредњост и ужа припадност надвладава ознаке уметности у ширем смислу. Из тог произилази мучно сазнање да је мит о нашим сарадњама уништио њену стварност. У средствима комуникације загушили смо речи надвикавањем, у одјеку топова извесно заменили неизвесним. Довољно да наше памћење почне да трпи последице. Што се поезије тиче, она је разбијена на мношто дивергентних реалности.

Читали смо, више пута, да су пређашње међурепубличке културне везе биле недељиве од постојећих међунационалних односа. Шта се, међутим, догађа са када „мале“ државе и „мале“ литературе, унутар својих данашњих, зацртаних целина, траже могућност да повежу средишта својих култура са својом даљом околином, као и са дијаспором, да би се, са друге стране, малопрђашње међурепубличке постале међународне везе, а слободно можемо рећи и међе? Осмотримо шта се дешава и шта ће се дешавати са поезијом.

Распад бивше државе поделио је широко поље југословенске поезије, чији удео у светској и није био мали, на парцеле са индивидуалним власништвом. Песници су присуствовали сцени умирања и сваки је од њих посматрао догађај из различитог угла. Разлике ће тек доћи до изражаја кад се буде проучавала духовна дистанца која се успостављала према догађају - агонији и нестанку једне државе. Како ће се и у ком правцу развијати поезија? По мом скромном мишљењу мораћемо, као песници, издржати период у којем већ јесмо, без обзира у којој смо се „држави“ нашли. Ради се о периоду две крајности: тренутно, нуди нам се

стварање образаца где се прошлост и историја властите нације различито користе, доводе поезију, при таквом свођењу рачуна, на просек који се мора подржати, односно до банализације. Појам идентитета песника биће огољен и израбљен све док не добије, односно не претвори се у модерно кредо - начинити нешто, начинити нешто ново.

Не пада ми на памет да покушам прецртати право сваке националне културе на свој идентитет. Желим да истакнем да никакве „нове” истине о тим идентитетима не могу, и не смеју, угрожавати истине о „бившим” повезаностима. Преиспитивање и истраживање разлике створило би одређенију слику о сопственом идентитету и лакше развијало свест о себи, доприносећи песми.

Они који са поезијом рачунају на дужи рок, не смеју допустити да, на пример, вредност стиха, оно *шта је* тај стих, сме бити запостављена у односу *чији је* то стих, нити се због његове величине, ако тако могу рећи (а велики је или је песма велика зато што је „наша”), сме заборавити *какав је* то стих. Ово што сам рекао може бити парафраза мишљења о културним вредностима али, ако поступимо другачије вратићемо искуства наше поезије уназад, заборављајући да је песничково време увек време будућности. Једноставно, никако на пословима поезије не смемо изгубити дух самокритичности, јер ће нам онда, као и у животу, за све наше грешке и промашаје, бити други крив.

Већ сада имамо, у нашој средини, толико и таквих признатих мајстора песничких вештина, колико немају тзв. велики народи сви заједно. Ускоро нећемо имати ни једног места које неће додељивати награде за поезију, прозу или критику. Посебно се у овом времену истиче тип „нових класика” који покушава да своје певање претвори у владајући песнички идентитет највише вредности. Њихово певање, у ствари, стално, изнова и изнова, понавља ствари које су одавно познате, а које непрестано подиже тонус песничког говора јер, тобож, говори у име нације. Да су прилике иоле нормалне, такво певање било би подвргнуто иронији због тога што је добро познато да такви песници немају баш посебног дара, а и моралне вредности им нису најјача страна.

Ситуација у којој се поезија на овим просторима нашла рекао бих не својом кривицом, можда, на крају крајева, на известан начин и одговара њој самој. Изгубивши просторну ширину добиће дубину исказа, а у зависности од наслеђа и развијености критичког апарата, као и сарадње са светом, развијаће се посебно и онолико колико средина поезију и заслужује.

У поезији се, и то је закон, увек ствара одређени простор који може захватити читаве континенте или сузити до граница једне собе. Песников свет зависи од реалности јер, по правилу, одражава свет стварности. Модеран песник је човек који допушта неспоразуме али покушава да их избегне - можда с тога што је одавно схватио да поезија ништа не разјашњава и не пропитује, него је њен задатак у томе да јасно исказује.

Слободан Жуњић

О НИЧЕОВОЈ ДИЈАЛЕКТИЦИ ДУБИНЕ И ПОВРШИНЕ

У оквиру својих луцидних разматрања модерне и античке културе Ниче је искусио и осветлио суптилну дијалектику дубоког понирања и епидермалног плутања, која „александријско-римски” дух модерног доба приказује у облику сложеног преплета нагрисања сећања од стране надирућег заборављања, али и као разгртање самоскривљеног заборављања од стране амбициозног (и одвећ „активног”) сећања. Дијалектика *сећања* и *заборављања* представља, међутим, само историјску транспозицију систематског односа два друга појма Ничеове мисли: *дубине* и *површине*. Може се у ствари рећи да Ничеово рафинирано схватање дубине рефлектује један у основи дијалектички однос према модерној историјској свести. Стога је за исправно разумевање смера и домашаја Ничеове критике Модерне изузетно важно правилно разумети статус појма *дубине* у целини Ничеове мисли.

Дубина се у Ничеовим списима јавља у различитим модусима који међусобно граде скалу врло разнородних ставова. Ниче се служи *дубином* као реторичким и стилистичким изражајним средством, отворено исказује своје претензије на њу као на посебан мисаони квалитет, али је истовремено чини и предметом продорне критичке рефлексije, пародира је и одбацује, да би се на крају и сам обрео у њеној вишезначној атмосфери. Можда најбољи пример скоро неосетног прелаза чисто номиналне у садржинску употребу дубине налазимо у претпоследњим поглављима III и IV дела *Заратустре* (1883). У њима је Ниче под (потоњим) насловом „Још једном” (Noch einmal) испевао један од најефектнијих и напопуларнијих дела става (*Rundgesang*) своје песничке уметности. У разрађеној верзији IV дела мотив *дубине*, који доминира читавом песмом, припремљен је рефренски у неколико краћих одсека, а непосредно је у парадном тону, коме и Ниче повремено подлеже, најављен „звучком једног звона, који дође 'из дубине’”.¹ Пошто ова последња употреба *дубине* има само индикативну, а не и специфичну семантичку вредност, не треба јој поклањати посебну пажњу, иако се на самом почетку спољашњег оквира те песме и за питање тзв. 'најружнијег човека' (*hasslichster Mensch*) „Беше ли то - живот?” (*War Das - das Leben?*) каже да је то било „једно добро, јасно и дубоко питање” (2). У унутрашњем склопу саме песме Ниче, међутим, иде корак даље и именује низ дубинских инстанција, које скупа чине степенике величанствене химне, чији *climax* треба да буде здравица ”во вејеки вјеков” (*in alle Ewigkeit*).

О, човече! Ухо отвори!
Шта поноћ дубока збори?
'Спавах ко цвет -
'Пренух се из дубоког сна:
'Дубок је свет
'И дубљи но што мишљаше дан.
'Дубок је његов јад, -

*'Ужитак - дубљи но срца бол:
'Јад говори - прођи сад!
'Ал' сваки ужитак хоће вечност,³
' хоће дубоку, дубоку, вечност!'*

Онолико колико се алузивни говор уопште може поуздано тумачити, јасно је да се у овим стиховима циља на мисао вечног враћања истог (*ewige Wiederkehr des Gleichen*), која је тек мало пре тога севнула у *Веселој науци* (1882).⁴ Из „дубоког сна“ буди се мисао о „дубоком свету“ да би се, у обавезној животној двострукости „ужитка и бола“ исказало хтење за вечношћу задовољства. Нема никакве сумње да је хтење за вечношћу у ствари хтење за вечним враћањем истог и да се њиме Заратустра опрашта од такозваног модерног „новизма“ који намеће стално замењивање старог новим.⁵ Од мноштва димензија овог учења, које је и даље врло контроверзно, овде се истиче она која упућује на становиште „несавремености“: филозоф вечног враћања истог повлачи кочницу на захукталој локомотиви времена и гласно истиче захтев да се све одигра „још једном“ и то „во вјеки вјеков“ (*in alle Ewigkeit*). Док је основна порука недвосмислена, није одмах јасан мисао придева „дубок“ (*tief*), иако сама по себи има велику тежину чињеница да се ова реч јавља у оба краја, првобитном и дефинитивном, Ничеовог јеванђеља (наиме, и при крају III и при крају IV дела *Заратустре*). Она својим положајем свакако указује и на систематско место једне теме, која се, иако ретко *in intentio gesta*, ипак постојано провлачи кроз целокупно Ничеово дело.

Поставља се, разуме се, питање да ли оваква места, а има их још много, показују да се Ниче у одлучујућој објави своје мисли потпуно препустио метафизичком зову *дубине*, која открива стари и препознатљиви патос европске метафизике. Једна оваква опција не би, наравно, могла да буде неутрална у погледу Ничеовог односа према Модерни као и према његовом евентуално „постмодерном“ држању. Очеvidно афирмативно присуство дубине у Ничеовом тексту свакако збуњује читаоце и тумаче, а посебно оне који Ничеу приступају само преко „постмодерних“ посредника, будући да се управо такви закљичу у Ничеово вехементно порицање дубине. Отуда природно произлази и питање - да ли *дубина* коју Ниче приписује себи, свом делу и његовој основној теми, има традиционалан мисао и да ли он њоме изневерава своју пословичну, по много чему „постмодерну“ оданост површини и привиду? Или сасвим конкретно формулисано: зар он наведеном химном дубини своје најпопуларније дело од књиге за свакога коначно не претвара у књигу ни за кога, јер ко може назрети *дубоко* дно тог песничког сна и његовог личног света?

Разумевање Ничеовог говора *дубине* не сме, међутим, да буде импресионирано ни величином свога предмета ни патосом његове најаве. Свако ко иоле познаје дух Ничеове мисли може бити сигуран да дубина у Заратустри не може бити схваћена ни у метафизичком, а камоли у некаковом мистичком смислу. Ниче није био никакав мистичар дубине који би свој продорни сазнајни орган олако потопио у њеној непрозирној а уз то и свепрожимајућој тами. Напротив, такво самопоништавање и растварање у помрчини наше унутрашњости он је раскринкавао као својеврсну некултивисаност духа, па се с правом може рећи да он у одбојности према мистицизму није много заостајао за једним Хегелом, који је и неоспорну

назвао филозофским варварством.⁶ Шта више, Ниче је ишао и даље од Хегела препознајући у пориву дубине типично немачки синдром једне *philosophiae teutonicae* коме је сам увек претпостављао јужњачку опчињеност површином, лакоћом и игром.⁷ Позитивни искази о дубини не могу се поврх тога код Ничеа схватити ни у смислу метафизичког указивања на нека дубоко скривена или бар дубоко усађена начела целокупне стварности. Ту метафизички мишљену дубину нико у ствари није радикалније демистиковао од самог Ничеа, који је луцидно показивао да њу омогућује једна *quid pro quo* операција, без чијег обустављања нема ни превладавања метафизике. Иза метафизичке дубине Ниче је, наиме, разоткрио тежњу да се чулност живог, која је заправо једино жива и моћна стварност, утемељи нечим мртвим и анстрактним што је наводно истинитије од чулне стварности. Метафизичка дубина, следствено томе, настаје тако што се иза света промене и настајања поставља неки скривени свет непокретног и вечног бића. То скривено је, међутим, за Ничеа празна хипостаза изведена из видљиве појавности, обичан мисаони конструкт проглашен за посебичност и суштину. Инсистирање на таквој *дубини* стога има типично идеолошки учинак уколико ту хипостазу празнине, као очиту људску творевину, ипак приказује као некаку бивствујућу објективност и самониклост. Као што је једном приликом умесно приметио Адорно, уздизање такве празнине је уз то и самопротивречно, јер се њиме ова псеудообјективност приказује као некаква конвенционална датост, која се при том замишља као стална и утврђена величина, чиме се у ствари пориче она особеност и онај наводно несамерљиви опсег полазног појма дубине.⁸

Тајна Ничеовог позитивног говора о дубини уско је повезана, како се из реченог већ да наслутити, са његовом инверзијом традиционалног односа привида и метафизичке (тј. дубинске) суштине, која у на Ничеов начин успостављеној зависности ове друге од оног првог пружа врло мало простора за тражење некаквог начела и основа иза и испод видљиве појавности. О томе је Ниче у *Веселој науци* оставио следећи чудесан запис:

Шта ми је сада 'привид'! Доиста не супротност било какве суштине - шта знам да искажем о било каквој суштини до управо само предикате њеног привида! То уистину није нека мртва маска, која се може ставити неком непознатом X, а исто тако му се и скинути! Привид је за мене оно делујуће и живуће само, које у свом самоизругивању иде толико далеко да мене пушта да осећам да је овде само привид, варљиво светло и плес духова и ништа више, - да међу свим овим сазнајућима и ја 'сазнајући' плешем свој плес, да је сазнајући једно средство да се земаљски плес развуче у дужину и утолико припада међу уређиваче светковине постојања, а узвишена конзеквенца и повезаност свих сазнања можда јесте и биће највише средство да се општост сневана и сверазумљивост свих ових сневачућих међусобно очува а тиме управо и трајање сна.⁹

Сањарење, које у овом одломку негативно асоцира на картезијански „аргумент из сна“, не мора, по Ничеу, бити екстреман случај варке иза које код Декарта стоји „зли демон“, већ је оно, напротив, опште стање. Ниче, наиме, не сумња у варку већ у претенциозну картезијанску сумњу која умишља да може развејати све „илузије површине“. Он стога и не покушава да раскине привид, кога модерна филозофија тежи да отклони

Чак и ако се „сознајући” (субјект) пробуди из сна, он, према Ничеовом уверењу, не напушта сановну крлетку стварности која подсећа на ону познату Чуанг Цеову питалицу о „пробуђеном лептиру”, већ само доспева „до свести да (он) управо сања и да даље мора сањати, да не би пропао: као што месечар мора даље сањати да не би пао”.¹⁰ Стварност није, према томе, саздана из два дела, илузорне површине и праве унутрашњости, него је у самом њеном устројству уграђен моменат привида и илузије. Као што потврђује и овај фрагмент, она је увелико илузорна, па се Hans Vaihinger с пуно права могао позвати на Ничеа у образлагању свога „фикционализма”.¹¹ Месечар се држи свога сна као праве реалности, а та илузорна реалност њега одржава у животном кретању баш као што и јунаци цртаног филма не падају у амбис пре него што спознају да им је измакнут ослонац под ногама. Ако се подсетимо тога да се поглавље Заратустре у коме је Ниче поновио песму дубине зове „Месечарева песма” (Das Nachtwandler-Lied), а да је у белешци „Ми уметници” из Веселе науке реч о „месечарима дана”, постаће нам још уверљивија мисао да се Ничеова дубина нипошто не може схватити на традиционални наивно метафизички начин. На делу је заправо структура „као-да” (als-ob) у којој је уклоњен размак између плитког привида и дубоке суштине и то тако што се сада дубина начелно схвата као метафизички вео опстајања. Или, као што пише Петер Слотердијк, пошто привид није привид неке суштине, он се не може вратити и свести на неку преегзистентну истину.¹²

Постмодерни дух се у извесном смислу овде заиста може позивати на Ничеа, који понекад истински говори као филозоф „хотимичне илузије”, која, судећи бар према раном спису *Рођење трагедије*, живот треба да учини подношљивим уз сан и опијеност. То, међутим, није цели Ниче, јер се овај не изјашњава за фикцију као такву, него илузије градира па се чак и ограђује од рђавих фикција са образложењем да се таквима погрешно приписује карактер реалности. У том смислу он критички говори о појму модерног субјекта и у складу са тим осуђује Вагнера као опсенара и декадентног глумца.¹³ У *Рођењу трагедије* модерни субјект прикрива деловање антагонистичких сила а у познијим списима учимковитост безсубјектних актера моћи. Треба напоменути да Ниче због овог разоткривања субјекта као неке врсте епифеномена није принуђен да задржи метафизичко двојство дубоке истине и спољашње (субјективне) лажи. Ни истина ни лаж нису за њега величине по себи, већ оне постају то што јесу с обзиром на живот, тј. с обзиром на то да ли подстичу или поричу тзв. животну снагу. С друге стране, Ниче не сматра да је све лаж, иако истину одређује као неку врсту заблуде. Међутим, ту не треба превидети његов важан додатак - истина је заблуда без које људска врста не би опстала, јер је истина „дубље утеловљена” (tiefer einverleibt) у живот.¹⁴ То на крају крајева значи да је истина фикција која као креација живота остаје у служби живота, док се декадент попут Вагнера задовољава свођењем истине на пуку фикцију независно од њеног односа према животу. У томе би отприлике била и разлика између Ничеове критике модерне метафизичке слике света и лоше постмодерне релативизације истине и стварности.

недостатку дубинске реалности, која се проглашава за метафизичку фантазму, постмодерна идеологија се грчевито ослања на споменуте „као-да”-структуре, а ово „као-да (јесте)” затим третира као праву реалност. Свет појава ни за постмодерну није привид, већ супротно, управо појавност, приказивање и спектакл јесу суштина. Иза појава и њихове непосредности ни постмодерна свест не види место које би се могло попунити неким дубоким а невидљивим темељима. У пејсажу савремене информатичке цивилизације, која представља владајућу постмодерну стварност, Жан Бодријар то поравнавање некадашње дубине критички описује као претварање реалности у пљоснати екран:

*Јер информатика и медиј нису једна сцена, један перспективни простор у коме се нешто одиграва, већ екран без дубине, перфорирана трака порука и знака чему одговара читање примаоца и само перфорирано*¹⁵.

Ова нова реалност продукује саму себе као спектакл, односно као симулацију, која се одвија само по површини, јер у основи више нема стару обавезу указивања на неки извански референт. Стога Бодријар с правом закључује:

*Све ту чини површину, али нема више тајни ових површних ствари*¹⁶.

Бар на први поглед, с обзиром на елиминисање позадинске тајновитости, овај закључак звучи врло ничеовски. И Ниче, као што је познато, пориче трансцендентне и трансценденталне тајне, али за разлику од постмодерног, у бити позитивистичког порицања сваке дубине, он се добро чува да и мисао не лиши њене треће, дубинске димензије. Управо у том настојању и лежи необична дубина његовог филозофирања и то много више него у његовом позивању на дубину или у његовој атитуди дубине¹⁷. Очувано поверење у способност мисаоног понирања суштински раздваја Ничеа од постмодерне „слабе” мисли. Дубину, која је мишљење у традиционалној филозофији мамила да рони и тамо где предмет није био непосредно осигуран (меродавна метафора за то је сократовски „делски ронилац”) у постмодерном раздобљу замењује бесконачно залаччавање информација унутар кога постмодерна идеологија нивелише стварност на ланац слика и симулација који синтетички изражава популарни постмодерни (а у ствари такође платоновски) термин: simulacrum.

Ниче сигурно не може бити узет за легитимног претечу постмодерног свођења стварности на пљоснату раван са уписаним начином декодирања. Метафизичке кодовне структуре он и не помишља да замени линеарним декодификовањем које као принцип влада савременом информатиком. То му не дозвољава ни његово схватање језика а ни његов радикални појам интерпретације, којим он не објављује површни релативизам у коме би свака интерпретација била једнако вредна, већ пре исказује неповерење према познатим и утврђеним нормама које одређују владајуће виђење света. У том смислу он у заоставштини из осамдесетих година тврди да не постоје никакве чињенице већ само интерпретације¹⁸. Рећи да је све интерпретација не значи, међутим, за њега да треба остати на површини призора и светоназорних мњења, иза којих се тобоже никако не може даље заћи. Напротив, то је позив да се открије дубинска пос-

је и Ничеов однос према оном дубоком (das Tiefe) много сложенији и суптилнији од оног који пропагира лакоумна постмодерна, и то парадоксално, зато што је њему истински стало до површине. Укидајући, на име, дубину као чисту метафизичку илузију, постмодерна је незнајући укинула и површину, јер ова више нема значења ни као израз, пошто логички и стварно зависи од свог корелативног појма. Ниче, насупрот томе, веома држи до површине, а управо стога и до дубине. Разуме се, површина која њега занима није шупља и заравњена - као геометријска она по њему уопште и не постоји - већ је то кожа, сам живот.

Све то указује да се Ниче у ствари не одриче појма дубоког (Begriff des Tiefen), али га прихвата у другачије одређеној опреци дубине и површине, односно, суштине и привида. Он се одриче замисли о некој тајанственој дубини која „чучи” иза и испод површине, али трага за слојевитошћу, чулношћу и животношћу површине, или, другим речима, он хоће да открије дубоку површину или површину са том дубином. Као што је, на једној страни, показао сву површност метафизичке дубине, тако је он, с друге стране, открио оно што је Адорно назвао необичном синтагмом „дубина површине” (die Tiefe der Oberfläche). Због тога Ничеов однос према дубини није само дубоко одбојан, а ни његово усвајање површине није само површно. Са својим паскаловским esprit de finesse, ту Ничеову двострукост „површине из дубине”¹⁹, која се нипошто не да свести на обичну површност, Адорно је с правом окарактерисао као истовремено одолевање искушењима и просте дубине и просте површности:

*У појму 'изашумског живота' (Hinterwäldertum), који је Ниче сковао на карикатури америчког појма 'backwoods', чије је оличење дубоки средњи Запад, он је заправо први запазио ово искушење дубине, премда при том није запао у површност и непосредност. Шта више, у извесној мери је поента његове филозофије да површина, хоћу рећи, непосредан, стварни живот, живот који се чулно манифестује сам јесте управо садржина; а то онда доводи до оне супротности, да Ниче дубину извргава порузи и истовремено сам за свога Заратустру каже да је најдубља књига која је икада написана*²⁰.

Ова амбивалентност омогућава једноставно класификовање Ничеа било као традиционалног заговорника дубине било као њеног искључиво постмодерног противника. У својим исказима о дубини он је, на име, ако се то сме рећи за једног изразитог критичара дијалектике, толико „дијалектичан” да се скоро са једнаким правом може назвати и мислиоцем површине и мислиоцем дубине, дубоким али и површним писцем, дубоко модерним али и дубоко постмодерним духом. Он заправо није ништа од тога понаособ, већ све то скупа уколико се искушавања граница и дубок поглед у дубину и даљину уопште могу навестити сумом опречних видова једне особе. Да би се поузданије могло одговорити на полазно питање: да ли и колико Ниче издаје самог себе када и унутар презентности чисте појавности открива извесну дубину, неопходно је повести много више рачуна о особеној природи те његове егзалтираности дубином. Респект према дубини, који се тако снажно осећа у Заратустриној песми о „дубоком свету”, не састоји се у некаквом смртно озбиљном чуђењу над Сфингом света односно „светском загонетком” (Walträtsel), како се под утицајем Haesckeleeve истоимене књиге говорило крајем прошлог века.

Ничеа нема. Загонетност се код њега појављује само на површини, а у том смислу он и сам прелази на страну „пливајуће” загонетности:²¹

*Непоколебљива је моја дубина: али она се прелива од загонетака и смехова што пливају по њој.*²²

Ова површинска загонетност схвата се као игроказ у неисцрпном херменеутичком пољу које као такво не дозвољава обоготварање дубине у некакву мрачну објективност. Једини, Ничеовој мисли примерени, смисао стихова о дубини света, који је „дубљи но што мишљаше дан”, био би следствено томе онај који се изриче у радикално херменеутичком начелу: „Више бивствовања (Sein) него свесног бивствовања (Bewusstsein).” Свет као бивствовање, не, дакле, апстрактно или трансцендентно бивствовање, већ свет као „скупна игра акција” и перспектива, не да се редуковати на дневну осветљеност умности, односно на оно што модерна субјективност подводи под свест. У преводу то значи да се, према Ничеу, не може остварити модерни сан о потпуној прозрачности догађања и досезања дна повести. Свет је за њега присутност чисте појавности испод и иза које као садашње не лежи никакав супстрат и не стоји никаква супстанца. Међутим, он није једнозначан пред-мет (Gegenstand), није чак ни чврст *интерпретандум*, него је игра интерпретација и у том смислу је идентичан са својом живом пулсирајућом површином. И више од тога: не постоји дубина која се не показује, али она која се показује неизбежно захтева тумачење и улази у подручје тумачења.

Упркос свом профетском тону, који је увелико заслужан за површну и не ретко кич-рецепцију његових дела, Ниче је још мање био склон да дубину замисли као некакву чисто субјективну дубину. Он, који живи ту дубину, није субјективан иако говори, или боље речено, сведочи о свом тренутку.²³ „Дубок сан” из Заратустрине песме је стога сасвим непримерено тумачити у смислу тзв. „дубинске психологије” према чијим плићацима би Ниче данас био исто тако сумњичав као што је у своје време био према нирвани источњачког мистицизма.²⁴ Ничеова властита дубина, на основу које он остаје велики мислилац и у оспоравању Модерне и у својој садашњој санктификацији унутар Постмодерне, произлази заправо из његове радикалности - из његове способности да свој предмет досегне у корену и његовој не одмах видљивој успостављености. Ничеов генеалошки поступак, на који се овде мора мислити, води, као што је познато, од тзв. факата ка разумевању вредности, разумевање вредности он пак (изнова) упућује на разумевање процеса вредновања, да би се на крају тога процеса доспело до спознавања извора стварања вредности, односно, до оног порекла које на одлучујући начин одређује вредност створеног. Ово порекло, разуме се, нема статус неког метафизичког извора (arche) и стога Ниче и не помишља да би се све вредности могле извести из једног јединог основа а још мање да би се оне међусобно све недиференцирано и универзално могле повезати у јединствен и хијерархијски уређен систем. Премда са овим признавањем прекида и неједнакости унутар аксиолошког спектра у основи заузима једно постмодерно становиште, он ипак, при испитивању и прослеђивању вредности до њиховог извора и даље чува изразито модернистички моменат критике.²⁵ Оно дубоко критично у Ничеовим белешкама без сумње је на овај или онај начин повезано са његовим настојањем да спознају прозрете до

стинкте” разоткрије као „инстинкте декаденције”²⁶. Овај генеалогски поступак, којим се „испод једне (псеудообјективне) површине” откривају вредновања и нагонске силе, постмодерна не може лако да апсорбује, јер она, за разлику од Ничеа, уопште и не покушава да осветли постварене продукте друштвеног живота. Ослободивши се проблематичног појма аутентичне продукције, она је изгубила и сваки критички ослонац и стога најрадије уопште и не би хтела више да употребљава реч „критика”.

У својој студији о културној логици постмодернизма Fredric Jameson је уверљиво показао да постмодерна по својој унутрашњој природи не трпи никакве дубинске моделе тумачења, пре свега, дијалектички, психоаналитички, херменеутички, егзистенцијалистички и постструктуралистички. Своју експликативну моћ ови модели црпу из опрека суштине и појаве, латентног и манифестног, унутрашњег и спољашњег, аутентичног и неаутентичног, те најзад, означитеља и означеног.²⁷ Нема никаквог разлога да се међу овим опрекама не нађе и генеалогска опрека између порекла и датости, тим пре што се она без тешкоћа и сасвим природно уклапа као прелазни случај између психоаналитичког и херменеутичког типа разумевања. Не заборавимо: Ниче је дао одлучујуће импулсе и психоанализи и херменеутици, чиме је и постао једна од најзначајнијих фигура модерне школе сумњи. И када од нас захтева да дубље и темељније сумњамо него што то уопште допушта Декартов принцип *de omnibus dubitandum est*, он се, наравно опет креће у подручју једног типично модерног становишта, уосталом као и у својој целокупној критици модерне културе.²⁸ Он је, наимае, до те мере радикалан и толико Модерну модернистички надмашује, да тиме истовремено отвара и постмодерне хоризонте, разуме се, уколико Постмодерна, под условом да уопште има неки смисао, јесте и може бити само потенцирана Модерна. Данашње постмодерно кретање радо преузима Ничеову радикалну сумњу у сазнајно-теоријску способност нашег ума тако што коренове свих идентитета, који и омогућавају поларности дубинских модела, расипа с Фукоом „у све ветрове”, а свет своди на „коцкарску игру надвладавања”.²⁹ То је и према Ничеу сигурно један вид светско-повесног догађања, али као што и сама генеалогска показује, не и једини.

Поставка генеалогске заштрава само питање о Ничеовом схватању дубине. Ниче се, наимае, још у спису *О користи и штети историје за живот* овако обратио човеку свога времена:

*Препоносни Европејче деветнаестог века, ти се горопадиш! Твоје знање не усавршава природу, него само убија твоју властиту. Измери само једном своју висину као онај знајући својом дубином као онај који је у стању.*³⁰

Порука је више него читљива: историјско знање не достаје за дубину онога што људи могу учинити као изузетне природе, појединачни примерци прве природе, који налазе природан продужетак и у сфери такозване друге природе. Услед несразмере у којој прва природа стоји према његовом умном и историјском знању, човек се, како Ниче каже, „горопади” (*raset*) и све око себе историзује у слике пролазности и распадања грађанске културе. Убрзано гомилање стално нових призора и утисака, који би требало да задовоље неутаживу глад модерног човека за променама, он је такође разумео као један од главних учинака доминантне

диктирана задацима које не поставља ни садашњост ни будућност. Њу би стога, по Ничеовом мишљењу, требало превазићи повратком на „старогрчки прасвет онога великог, природног и људског”.³¹ У овом повратку на прасвет великог задобија се једно у основи раногрчко разумевање опстанка, које би, са своје стране, требало да омогући надолазак једног новог доба.³² Шта је то код старих Грка, што преузето може отворити хоризонт једне не више тако наглашено историјски детерминисане будућности, можда најбоље откривају следеће Ничеове речи које се скоро попут формуле јављају на неколико места у његовом опусу:

*Ах ти Грци! Они су знали да живе: за то је потребно храбро остати код површине, код набора, код коже, обожавати привид, веровати у облике, у звукове речи, у читав Олимп привида! Ови Грци беху површници из дубине!*³³

Егземпларност грчке културе, која треба да буде оријентир у изгледном преокрету модерног убрзања и усмереног самонадмашивања, састоји се, дакле, у грчкој дубокој склоности ка површини. Ова склоност, сада то постаје сасвим јасно, јесте у ствари склоност ка животној, чулној, покретној и набораној форми, коју су Грци, за разлику од класичне супстанцијалне форме (*eidos, ousia*) називали *morphe*. Та форма не подразумева неку од себе одвојену позадину, јер је идентична са својом пуноћом, која представља њену праву, животну дубину. Имајући у виду ту дубину, која је заправо површина, Ниче овде каже да су Грци били „површни” из ње саме, а касније у *Веселој науци* додаје: „*сви људи дубине...* као оно најбоље на стварима, цене то да оне имају неку површину”³⁴, разуме се, живу и дубоку површину. С обзиром на овај наглашено животни карактер површине у свим њеним реалним и уметничким облицима, узорност Грка за Ничеа није могла бити само филолошка или само историјска³⁵. Ако се проблем историје поставља као историјско посезање за грчком културом као „културом површине”, јасно је какав однос онда мора бити успостављен између историје и површине. У том односу је садржан и моменат дубине, јер је ово посезање за Грцима и само дубоко, историјски дубоко сећање на почетак.

БЕЛЕШКЕ:

1) F. Nietzsche, „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”, KSA 1, 299 (svi citati Nichea dati su prema Kritische Studien Ausgabe, Munchen/Berlin 1980).

2) Also sprach Zarathustra, KSA 4, 397.

3) Also sprach Zarathustra, KSA 4, 395.

4) Also sprach Zarathustra, KSA 4, 404.

5) F. Nietzsche, Frohliche Wissenschaft, KSA 3, 570.

6) За овај израз упор. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1988, S. 137. Учење о „вечитом враћању” (*Wiederkunftslehre*) може се схватити као одустајање управо од тог „новистичког превазилажења”. W. Benjamin је можда први који је уочио овај преломни смисао учења о „вечитом враћању”, али је његову преломност везао за Модерну, схвативши вечито враћање као ознаку робне циркулације (упор. H. Pfothenhauer, „Benjamin und Nietzsche”, in:

6) G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. III, Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt a/M 1971, S. 92.

7) О типично немачком приписивању "дубљег смисла" оном што се развија насупрот „латинском“ уважавању онога што јесте упор. F. Nietzsche, Frohliche Wissenschaft, KSA 3, 598-9.

8) Th. Adorno, Philosophische Terminologie, I, Frankfurt a/m 1973, S. 126.

9) F. Nietzsche, Frohliche Wissenschaft, KSA 3, 417.

10) Ibid.

11) Ханс Ваихингер је код Ничеа разликовао три типа фикција: конвенционалне, конститутивне и хипотетичке (Nietzsche and his Doctrine of Conscious Illusion", in: Nietzsche, A Collection" of „Critical Essays, ed. R. C. Solomon, New York 1973, p. 93). Фикционалност Ничеовог говора се огледа и у учесталој употреби прилога „као“ (als) у Ничеовим списима (Ј.П. Стерн, „Ниче и метафора“, Дело 12/1979, стр.100).

12) П.Слотердијк, *Мислилац на позорници*, Сарајево 1990, стр. 121-2. У овај склоп спада и афоризам 64 из Веселе науке који говори о „скепси остарелих жена“: „Оне верују у површност опстојања као његову суштину, а сва врлина и дубина је њима самоприкривање ове 'истине', врло пожељно прикривање једног пудендум-дакле, ствар пристojности и стида, и ништа више" (Frohliche Wissenschaft, KSA 3, 426). Површина је, дакле, разина суштине, суштине нашег постојања. Ова истина обитно површном карактеру постојања сама постаје „дубока истина“ када метафизички вео падне на површину, тј. када заборавимо да се истина ставља у знаке навода. Да би се ова метафизичка истина (la verite profonde) досегла у свом голом стању, неопходна нам је, како Дерида примећује, нека врста хипермодерног, „заборављања заборављања“ (упор. J. Derrida, Eperons, Les Styles de Nietzsche, Chicago 1979, p. 58).

13) Упор. Matei Calinescu, Lica moderniteta, Zagreb (s.a.), str. 175.

14) F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1882-1885 (KSA 11, 506, 503).

15) J. Baudrillard, Les Strategies fatales, Paris 1983, p. 71.

16) Ibid. J.F. Lyotard на постмодеран начин захтева да психоанализа (економије либидинале) пође од афирмативности уметничких дела и да престане у њима да тражи некакав скривени садржај, неку нагонску тајну: њихова моћ лежи потпуно у њиховој површини („par-delà la representation", in: A. Ehrenzweig, L'ordre cache de l'art, Paris 1987, p. 13).

17) Th. Adorno, op. cit., S. 136.

18) F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1885-1887 (KSA 12, 7 /60/, 315).

19) Сам Ниче алудира на унутрашњу испреплетеност дубине и површине када у спису Ешехома пита „из које је дубине наука постала весела“ (KSA 6, 333), односно, у постмодерном кључу, како се ведро опростила од старих озбиљних обавеза?

20) Th. Adorno, op. cit., S. 136. „Лиотаров израз за то исто је, „интензивирана површина“ (J.F. Lyotard, „Један улог женских борби“, Гледишта 12/1990, тр. 57).

21) Док је некада човек био одговор на сва питања света (класични смисао Сфингине загонетке) он је сада сам постао питање на које се не може одговорити једнозначно, јер сама Сфинга има много очију (KSA 11, 498). Одговор на ново постављено питање у коме натчовек о значава крај модерног хуманизма не подразумева никако „пражњење и пустошење света“, што би поново био израз модерне сујете „одгонетача“ која је уништила Шопенхауера, већ он, обрнуто, захтева да се свет заволи као „многоструко догађање“. Ничеов израз за то стање је amor fati (F. Nietzsche, Nietzsche contra Wagner, KSA 6, 436; упор. и F. Gaillard, „Ново зачаравање света“, in: „Постмодерна, нова епоха

има назнака код Ничеа, Бодријар назива постајањем „загонетке у загонетки“.

22) F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, KSA 4, 150.

23) P. Sloterdijk, op. cit., str. 97.

24) Дубок сан као идеал источњачке мистике открива Ничеу умор од живота - источњаци су, према њему, толико уморни да не могу нормално ни да сањају (Genealogie der Moral, KSA 5, 381).

25) Стога Ничеову уздржаност према модерној гести критике у другом *Несавременом разматрању* треба исправно разумети, а то значи, не треба је протумачити у смислу постмодерног зазирања од критике какво демонстрира, рецимо, Бодријар (упор. F. Roetzer, Französische Philosophen im Gespräch, Munchen 1986, S. 29-30). Чак и када указује на разобрученост модерних „критичких излива“, који уопште не допиру до „могућности оног догађајућег“, па зато у ствари постају сами свој предмет („Vom Nutzen und Nachteil der Historie für des Leben", KSA 1, 284-5), Ниче у овој „критици критике“ исамдоспева у опсегајућу фигуру. И независно од овог обрта, који данас Постмодерну присиљава на мимикрију (чак) на ћутање, Ничеови увид и имају дубоко критички смисао. Стога Ваттимо само уз велико натезање може Ничеу приписати одустајање од модерног става критике, који, томе насупрот, Gilles Deleuze с правом сматра карактеристиком Ничеове позиције (Nietzsche et la Philosophie, Paris 1962, p. 1, 82sq).

26) F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1885-1889 (KSA 13, 327).

27) Fredric Jameson, „Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus", in: A. Huyssen, K.R. Scherpe, hrsg. Postmoderne, Zeichen eines kulturellen Wandels, Hamburg 1986, SS. 56-7. Автор у ствари не navodi izričito hermeneutiku, ali se ona podrazumeva po smislu. On kaže da je dubina zamewena mnoštvom površina i da govor o odsustvu dubine uopšte ne treba razumeti samo metaforički, jer se to odsustvo sasvim čulno oseća.

28) Х.Г. Гадамер стога не греши када на помало изненађујући начин закључује да „Модерна датира од свепожимајућег утицаја Ничеа“ („Hermeneutik als praktische Philosophie", in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. I, hrsg. M. Riedel, Freiburg i/Br., 1972, S. 334).

29) Упор. M. Foucault, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie", in: Subversion des Wissens, Frankfurt a/M 1978, S. 92, 106. Ниче ипак учача извесне генетске осе и физиолошке доминанте, па стога његова генеалогичка ипак није идентична са Делеузовим ризомским мишљењем у коме се на равни (платеау) неухватљиво смењују различити интензитети.

30) F. Nietzsche, „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", KSA 1, 313.

31) Ibid., KSA 1, 307.

32) Упор. Ph. Rippel, „Nietzsches Utopie des dionysischen Menschen", in: Macht des Mythos - Ohnmacht der Vernunft, hrsg. P. Kemper, Frankfurt a/M 1988, S. 206.

33) F. Nietzsche, Frohliche Wissenschaft, KSA 3, 352. Упор. takode „Nietzsche contra Wagner" (KSA 6, 439).

34) F. Nietzsche, Frohliche Wissenschaft, KSA 3, 517.

35) E. Boehler, „Nietzsche jenseits der Dekonstruktion", in: Nietzsche und die Philosophische Tradition, Bd. 1, hrsg. J. Simon, Würzburg 1985, S. 107: Ниче је највиша постигнућа уметности живљења изводио од Грка. Грци су за Ничеа били, дакле, површни, не у смислу недостатка субјективности, као што им замера Хегел, који их схвата као наивне објективисте, а такође не ни у смислу преминације еидетског и окуларности, што им у својој критици платонизма пребацује Хајдегер.

МОДЕРНИ ПРЕОБРАЖАЈ СТВАРНОСТИ

*Не саображавајте се овом вијеку,
него се преображавајте
(ап. Павле, Римљанима, 12,2)*

Мада се у грчкој митологији реч „метаморфозис”-преображај, узима и у значењу претварања човека у животињу, дрвеће или камен (у Кафкиној прижи „Преображај” Грегор Самс се претвара у „бубу”), не занемарујући и ову могућност у модерном и постмодерном добу, радије ћу се задржати на хришћанском појму преображења, чији је образац био и остао чудесан догађај са Исусом Христом на брду Тавору.

У Лалевихевом *Речнику синонима*, за реч „преображај”, још стоје и следеће речи: преобраћање, промена, преиначавање, али и претварање. Пођимо у нашем варирању појма „преображај” од могућности да истински преображај у човеку, у друштву, па и у човечанству и његовој историји, буде замењен претварањем, у смислу лажног преображаја, приказивањем себе друкчијим, показивањем себе притворним. Да ли је наша модерна и постмодерна стварност извештачена, притворна и лажна?

Можемо ли се још спорити да живимо у насуканом броду испуњеним „шупљим људима”, претходно изубијаног подводним стенама које невешт, неук, а можда и злонамерни кормилар није хтео да види! Постмодерна француска филозофија, данас водећа у свету, нихилистичка је, експхибиционистичка, неуморна у деструктивном декомпоновању, већ одавно рашчињене стварности, у лабавом, или, већ и у потпуно изгубљеном односу, и према трансцендентном и према трансценденталном, нема наде да ће даљим сецирањем леша овај оживети, или да ће се у њему пронаћи стварни узрок „болести на смрт”, од које човек као да је већ умро, а да једва и зна. Није ли на сличан начин умрло и хришћанство?

И пре проглашења Бога мртвим, секуларизам је лагано улазио у хришћанску цркву попут „тројанског коња”. Гумачењем света самим светом, преовлађивање „овостраних” духовних вредности и заснивање морала на људским потребама, учинило је од секуларизма хришћанског противника, подмуклог и невидљивог, неприметно ушуњаног до у саме куће и цркве хришћанских пастира свих вероисповести. Секуларизам, који није ни антирелигиозан, нити је атеистички, представља универзалну претњу вери човека уопште. Секуларизму, који отвара неуротичан расцеп у души тзв. хришћанина, обилно је помогла рационалистичка теологија, као наслеђе реформације и Хегела. Лешек Колаковски има право када пише: „Реформација је била отворено и свесно реакционарна... одузимајући правоснажност вишеслојној традицији као извору интелектуалног и моралног ауторитета, фактички је погодовала покрету који је у супротности са њеним интенцијама: ослободила је рационално истраживање духа у питањима религије, јер је разум учинила независним

целовитог људског бића, хипертрофији интелекта, јачању инфантилне omnipotенције у човеку, све до бујања „грандиозног селфа” у полуделог Луцифера и његове дрске деце, почевши од представника тзв. научног материјализма, преко болног и болесног Ничеа, до представника данашње француске филозофије. То већ више нису ни Фаустова деца. Од времена Кристофера Марлоа, Шекспировог савременика и његове трагедије ДОКТОР ФАУСТУС, у којој писац не спасава Фауста, као што га је Гете спасао уз помоћ „мајки”, до трагикомедија Бекета и Јонеска, прошло је четири стотине година у току којих су се одиграле судбоносне промене, него четири хиљаде година раније.

На крају 20. века, у две хиљаде година старој хришћанској култури, култура и хришћанство као да више никада не интересују. Ако се још и нађе неки доктор Фаустус који, научно и филозофски, на хришћански начин истражује атомско или звездано језгро, трансценденцију и трансцендентално, смешна је луда, туђинац у сопственој земљи. Уместо Бодлеровог сплина који је још имао неки шарм декадентне буржоазије, Жан Бодријар тачно констатује: „Ми смо опчињени свим облицима нестајања, нашег нестајања. Меланхолични и опчињени - то је наше опште стање у једној ери ненамерне прозирности”. Меланхолија је, као што је познато, смртни грех у хришћанству, прозорљиво потврђен и намерно прозирно изложен од великог Данца, Серена Кјеркегора, увек савременог нашег пријатеља. И да се вратим на Ничеа, највећег пријатеља и највећег непријатеља хришћанства, који је пре краја 19. века, већ све предвидео речима: „Сва се наша европска цивилизација већ одавно упутила према катастрофи, грчећи се у напетостима које расту из деценије у деценију, с немиром, насиљем и наглошћу, налик на реку која се излива, која не размишља, која се боји размишљати”. Пре више од сто година Ниче спомиње насиље, коме смо данас сви подложни и у коме и несвесно сами учествујемо, и не налазимо начине како да му се одупремо. Док смо се још борили против фашизма, нацизма и большевизма, три уклета брата једног истог оца, а и исте жалосне и немоћне мајке, дотле је пламтео у нама жар преостале наде, нека је то била и утопијска нада. Против кога сада ваља да се боримо? Зар не против насиља еколошких убица, против насиља политике која се горе од секуларизма увукла у сваку пору свакодневног живота објављујући смрт грчког полиса, потврђујући себе као тоталитарну идеологију анти-заједнице, зар не против мас-медија, тог модерног главосече који нам информације не претвара, чак ни у знање, поготово не сазнање, одузимајући нам и могућност тражења смисла и значења било у којој области живота! Резултат вишегодишњег излагања себе мас-медијима, довео је и појединце и народе до губљења снаге за било какав отпор, до инфантилизма, што значи потпуне пасивности и зависности. Није ли нам тако остала још само борба са сабластима?

Да ли се ја ово на садо-мазохистички начин заламам за апокалипсу, да ли су ми године и преживљени ужаси на Балкану оставили једину потребу да агресивно даље разарам, од 1918. године, већ довољно разграђену европску и, нарочито, балканску стварност? Не мислим тако. Већ је Николај Фјодоров, неканонизовани светац, из славне, код нас тако мало познате плејаде руских филозофа и научника с краја 19. и почетком 20. века (да споменем, поред Фјодорова, још само Леонтјева, Тарејева,

хришћанин, изразито антиевропски постављен, али без фанатизма неких словенофила или данашњих опасних представника националистичког, или и шовинистичког православља у Русији, Николај Фјодоров, насупрот *амор фати*, које је по њеми аморално, поставља *одијум фати*, оригинално сматрајући да остврање апокалипсе зависи од човека, учећи пре Берђајева о активној човековој сарадњи са Богом. Али, и без руске мистике и мистичара, разуман човек данашњице још има разлога да верује (ипак, право да верује!) да апокалипса није неизбежан људски фатум, нити неизбежна Божја каузалност у историји. Ко још, међутим, верује у разумност човека данашњице, који, као да је изгубио Ерос, а онда га вуче Танатос, попут оних китова из океана који из непознатих патолошких разлога врше колективно самоубиство насукавањем на плитку обалу! Ко још може без подсмеха и сажалења да саслуша Фројдове речи: „Глас разума је тих, али он не мирује све док не буде саслушан. На крају, после безброј неуспеха, он успева”, или речи Александра Солжењичина, или пре њега Владимира Соловјова, који тражи од савременог човека *умни пост*, што значи „уздржавање од једностране активности ума, од некорисне и бесконачне игре појмова и представа, од бескрајних питања која се потежу без смисла и без одређеног циља” (В. Соловјов).

Како је могуће, питам се, мислити (или и веровати) да је постмодерна у свим њеним манифестацијама и даље онај неизбежни и корисни чаробни озон који ће прочишћавати загађени ваздух Европе, као што су то једном, хоћемо да претпоставимо (иако нисмо убеђени) учинили позитивно, Ниче, Маркс и Фројд. Лицемерје хришћанског морала, лукавство капиталистичког света и у њему притворство сексуалног живота, били су неоспорне чињенице ружне стварности из давних времена, пре и за време живота тројице великана у 19. и 20. веку. А какве су, заправо, последице идејне револуције коју су Ниче, Маркс и Фројд донели свету? Генијални Ниче је полудео, не само зато што је добио сифилис, већ, према Вајнингеровом увиду, геније који полуди, више неће да сноси одговорност за терет дарова које је добио од Бога. Нацизам је злоупотребио на најгори начин Ничеово учење, а оно што је од Ничеа данас вредно остало, то је песнички занос Заратустре којим се још по који европски адолесцентни неоромантичар с правом одушевљава.

Марксова псеудомесијанска идеја о пролетерској класи као, најзад, пристиглом месији, уз прецењивање економског, а, збиља, недозвољеног потцењивања психолошког, односно духовног чиниоца у историји, призвала је најстрашнију револуцију у историји човечанства, која је, загађујући људски дух, неминовно завршила са загађивањем руске земље, ваздуха и воде, као почетка еколошке катастрофе, коју је на Западу већ била отпочела погубна технологија, неконтролисана од људског духа, односно људске етике.

Сигмунд Фројд умире, после вишегодишњих болова које му је проузроковао рак доње вилице, одбијајући, на опште чуђење његових пријатеља да прими било какво средство за ублажавање болова, у стању дубоког антрополошког песимизма и клиничке депресије. Изопачујући до непрепознавања изворно Фројдово учење, што није остало непримећено оштром посматрачком оку, Фројдовом, још за његова живота, америчко, а онда и европско друштво проглашава тзв. сексуалну револуцију чије су

сферу аморалности, сексуални односи између полова постали су ствар технике, без суделовања емоција, а „бела куга” која хара у Европи прети, не само сумраку Запада, већ и самој белој раси.

У Јеванђељу, на бројна питања фарисеја, садукееја, простог народа јеврејског, и ученика Христових, како ћемо разликовати кукољ од пшенице, добро од зла, Сатану од Бога, Исус Христос одговара мирно, увек на исти начин: Познаћете их по плодовима њиховим!

Нисам вам рекао до сада ништа што већина од вас није знала, сазнала, или и осетила. Када рак почне да пушта своје отровне пипке преко целог организма, дијагнозу оболелог може да постави и студент медицине. Остаје претешко питање: има ли лека опасно оболелом организму?

Једна од предложених подтема за наш овогодишњи скуп у Крушевцу гласи: Еволуција, револуција или агонија. Можемо ли се одлучити за једну од ова три могућа решења „агоније реалног”? Мајку природу не слушамо, бар од времена француске револуције, иако нам хиљадама година говори: *natura non fecit saltus!* Већ и не памтимо кад нам је то природа била мајка. Можда нека нова револуција? „Узалудно је сањати о некој револуцији посредством садржаја, узалудно је сањати о некој револуцији посредством облика, будући да су медијум и стварно већ сада једна једина небулоза неразрешива у својој истини” пише Жан Бодријар. Па ипак, да, револуција, али она једина коју хришћанство признаје: Револутирајте се прво против себе, па онда против света! Будући, међутим, тачна мисао св. Исака Сирина из 7. века: онај који је видео себе, виши је од оног ко васкрсава из мртвих (што ме, помало, подсећа на српску народну пословицу: Очи свашта виде, а себе не виде), што указује на, рекло би се, непролазне препреке човеку на путу упознавања себе, још једном се питамо, назирјући панику и индивидуалног и колективног „страха и дрхтања” - има ли излаза из „беде филозофије” и беде „патологије свакодневнице”?

Новија изучавања у медицини психо-имуно-ендокриног система у људском организму, преко једног од њених истакнутијих представника, Берни Сигела, америчког онколога и психотерапеута (чија би књига **ЉУБАВ, МЕДИЦИНА И ЧУДО**, требало да се појави на српском језику до краја 1995. године), убедљиво показују и доказују да је рак, осим доказаних случајева самоизлечења, и у поодмаклом свом стадијуму - излечива болест. Како? Преображајем човека, што значи, радикалним напуштањем дотадашњег начина живота, укључујући у овај начин и тзв. поглед на свет, који је и био, највећим делом, осим неизбежног вируса (који нам је, иначе, стално „за петама” или већ и у „пети”), што не значи да због тога морамо оболети (главни узрочник или „кривац” за човеково разбољевање од рака). Смемо ли тридесетогодишње искуство Берни Сигела са неким болесницима од рака који су се трајно излечили од ове тешке болести чудом љубави, које се зове преображај, да пренесемо на тешко оболели духовни, душевни и телесни организам света? Усудио бих се да одговорим позитивно, варирајући на крају овог излагања наслов мога предавања и почетне реченице у њему које су се односиле на појам преображаја.

Зло се у човеку и свету, тако дубоко укорено у његову природу - не истражујемо сада да ли примарну, или већ рано отуђену, секундарну - не може победити једино човековим сопственим напорима, било еволутив-

луциферска мисао човекобога коме не треба никакав Богочовек. Па ипак, цела историја човечанства непрекидна је борба човекобога и Богочовека, а људска егзистенција је под знаком религиозног искушења. То је већ данас, на крају 20. века, за мало видовитије мислиоце очигледно. Рај на земљи у бескласном друштву - још једна утопијска идеја украдена од хришћанске хилијастичке идеје прихваћене само од малог броја хришћана - „сујеверна је измишљотина људске вере” вели Лешек Колаковски. Обелодањивање овог сујеверја не значи пасивно предавање човека и човечанства слепом фатуму историје, или суровом Јахвеу који нам спрема неизбежан апокалиптички крај. Николај Берђајев говори „осмом дану” стварања (понављајући мисао светогорца Григорија Паламе, из 14. века), у коме је и стваралац и учесник - човек, али тек као слободни и добровољни сарадник Божји, или, према речима Исуса Христа апостолима, као пријатељ Божји. У сваком случају, било да ће човек отпочети радикално друкчије обделавање „њиве Господње”, тога пута као Божји пријатељ, а не Његов (а онда и свој) непријатељ, било да ће даљим разарањем себе, природе и других људи, збиља, сам призвати апокалипсу, једини начин да се енергија Зла победи, бар према хришћанском уверењу, јесте метаноја, преображај, или, српским лепим изразом - преумљење.

Ако се неком могло учинити да сам овим рефератом хтео, свесно или несвесно, да избегнем да говорим о реалном и привидном, или о агонији реалног, у данашњој српској политици, или у данашњем српском културном животу, неће бити у праву, јер говорећи о негативним и позитивним видовима преображаја у реалности светских збивања, непрекидно сам говорио и о реалности и о могућим преображајима у данашњој српској реалности. Наглашавајући (надам се не и пренаглашавајући) хришћански и православнохришћански став према збивањима у свету и код нас, не могу, на крају, да вас све не подсетим на Лава Толстоја који је у ПИСМУ СРПКИЊИ поручио: „Није битан политички положај Србије: битно је религиозно стање српског народа”.

Градимиr Московљевић

ФИКЦИЈА ИЛИ НОВА РЕАЛНОСТ

*”Фикција је истина унутар лажи,
а истинитост фикције довољно
је једноставна: магија постоји.”*

Стивен Кинг

Као појмови фикција и реалност се искључују. Једно је опипљива обала, а друго неодређени хоризонт. У класичном смислу они су били идеализам и реализам, мада је камен спотицања управо оно што их повезује - разум. Да ли разум произилази из чулом објашњених феномена или је изван њих и можда примордијалан?

Металогичка синтагма: „Ја сам лажов.” формалногички је апсурдна уколико се не релативизују предмет и предикат става. Да би се функционално спојило неспојиво потребно је, како би то рекао Енди Вархол, да јаје снесе кокошку.

И баш тај екстравагантни господин Вархол понудио је једно решење са сликом која представља низ идентичних конзерви. У перспективи то је стварало илузију бескрајне, монотоне серије. Ако се тај низ погледа само једном, видеће се оно што се назива реалношћу, где је истоветност посматраног са нашом уобичајеном чулном и мисаоном представом о њему. Међутим, ако слику сконцентрисано посматрамо дуже времена и хиљаде континуираних опажаја слијемо у један, постоји вероватноћа да ће у извесном моменту једна од конзерви учинити необјашњив скок у десно. Вархол је поставио основно питање: да ли закон великих бројева ставља ван снаге физичке законе или се једноставно ради о проширењу свести? Да ли је магична слика заменила акцелератор у коме је време потекло уназад: ефекат који честица производи појавио се пре настанка честице? Неочекивана потврда Вархоловој чудесној претпоставци дошла је од физике кванта. У унутрашњости атома не важе више чврсти Њутнови закони, већ закони великих бројева, где се енергетски импулси с времена на време издвајају из строја природног поретка ствари. Једна од конзерви волшебно и изненада искаче удесно. Наша реалистична логика, међутим, то не прихвата, као што не верује у догађаје иза Алисиног огледала. Да није и одвише наговештавајућа „Бескрајна прича” Михаела Ендеа, могла би да се схвати као чиста фантазија, где маштовита мисао ствара други свет у бајколикој историји сна. Али, визуелизација мисли, о којој знају сликари, већ ступа у лабораторије, где и њена псеудоматеријална (или енергетска) својства могу да се мере на сасвим пристојан, картезијански начин. Да ли се фантастична смарагдна земља помаља у новој магији златне зоре?

Зачудо и физика је заузела једно врло чврсто гледиште: у основи материје је привид, јер када се разложи до краја, она као распрснути балон пене нестаје у свеprisутном мору енергије, која је једина и неувништиво

проистичу из једине постојеће датости у универзуму - енергије, која је преко мисли такође сваки њен производ: и сан, и фикција и илузија. Материја ту има своје пролазно место, јер како би рекао песник; вечита је ватра, а не пепео.

Јер ЈА види мисаоно оно што је неприметиво чулима. Питање је, међутим, да ли то што „види“ проширена свест заиста постоји у било каквом смислу: да ли оставља трагове, да ли мења хармонију постојања?

Појединачни ум наслућује, али нова знања уносе немир, све је већа диспропорција између схватања и наслућивања. Да ли је човек кројен по мерама тајни живота или ће потонути у бездану узалудности? Да ли еволуција даје шансу?

Прогноза једног мајмуна о његовом мутанту - човеку свакако би била погрешна, јер би он за полазиште будућег узео сопствену природу. Ми данас знамо да се догодио другојачији квантитативни скок. Истом логиком морамо закључити да би наша предвиђања такође била погрешна. Др Орвел творац је теорије о „катастрофи грешака“; хелије организма преко ДНА основе граде специфичне беланчевине ради стварања хелијских зидова, протоплазме и других структура. Поновљена дељења хелија (размножавањем и растом) доводе до замора ДНА, до грешака у прештампавању, што следеће копије чини лошијим и неупотребљивим, иза чега следи смрт. Старозаветне легенде говоре о људима Метузалемима чији нестанак датира са великим потопом. Велики потоп јавља се као мутациони узрок (није јасно зашто се нестанак диносауруса не повезује са овом катастрофом) скраћења појединачног века, али напоредо и убрзања психофизичких функција појединца и врсте. Дијалектички прогрес условљен је умногостручењем разноврсности. У релативном смислу смртност јединке пропорционално побољшава шансе врсти, па је она грешка у прештампавању хелије била судбоносна и неопходна за даљи мутациони развој.

Ако се прихвати учење о критичкој маси, следећа мутација може се очекивати када се критички број комбинација оствари (међусобна искуства умноже) до тачке после које би све било пуко понављање. Иза те тачке налази се нека друга обала, а ко ће и како до ње допливати?

Структурализам (књига: „Буђење планета“) на збуњујуће конкретан начин оживљава стару биологистичку Спенсерову теорију. Еволуциона шема треба да се знатно измени; будући мутант биће матична кошница-планета земља и њена колективна свест (планетарна) - човечанство. За УМ планете Вархолове конзерве неће мировати, као што су у сталном кретању све честице универзума, али то њему неће сметати да и у хаосу види одређења, будући да ће имати милијарде очију и конкретних умова које сједињује, постајући сам ЈЕДНО и ОПШТЕ.

„Мајстор и Маргарита“ и „Огњени анђео“ најавили су симболичку мистику две фикције - Бога и ђавола, где се космички општи и појединачни чулни закони додирују, преплићу и преко смрти изналазе виши смисао. Структурализам уводи реалност у астрални свет и пре смрти, чинећи од фикције нову реалност која то више није.

Метафизика, почетком овог века истерана на мала врата сада улази кроз прозор натраг. Поред Јунга од кога се то очекивало (или психоделичност Кастанедина која је ипак само сан о јави и обратно)

ном времену, да би Тесла у игри таласних дужина назрео међупутеве димензија. Појединачни узлети генијалних људи показали су се ипак недовољним за општи скок у виши свет енергије.

Познато је да што је таласна дужина једног предмета (његових честица) већа и осцилација успоренија, његова природа је материјалнија. У астралном стању честице се крећу у убрзанијем простор-времену, и због разређености то стање је међупростор између материјалног („реалног“) и енергијског („иреалног“) света. Бог треба да се налази са оне стране, у чистој енергији, и трансценденс је грубој материји, док је ђаво господар материје, али и он сам са фиктивним сећањем да је некада био и да ће некада бити енергија.

Јединствено умањујући две различите величине Зенон је у II апорији дихотомије доказао логичко-математички привид да Ахил, мада неупоредиво бржи, неће моћи да достигне корњачу. Контрадикција је ту смишљена: општи закон не допушта заједнички именитељ за априоре различитих система. Зенонова теза о немогућности додира елементарних тачака указала је на суштину неспојивости макро и микро светова природе. Зенон се супротставио својом тврдњом о непрекидности непокретног ЈЕДНОГ (апсолуту за себе) идиличном Питагорином начелу о бројевима (тачкама) који се узајамно додирују. Као претеча Руђера Бошковића и Ајнштајна, он је први указао на апсолутну различитост система чије се егзистенције међусобно искључују (дели их смрт или непрелазност брзине светлости, као што их раздваја суштински различита њихова природа). Петронијевић наводи да апорије дају решења са становишта финитног простора, што би се косило са Хокинсовим учењем о инфинитном простор - времену. Али Диоген је говорио да стрела ипак лети и Ахилес на крају сустиже корњачу. Он је посумњао да је индиферентна трка два система вечита, онолико колико је Гастан Пикон очајавао због „знања које је заробљеник свог видног поља... маглина у којој је свака звезда средиште, а стварност... невероватна и незамислива конвергенција дивергентних светова“.

Очито се гумена опна стварности истеже, због противности у себи, јер у њој обитава ДУХ. Али, да ли је довољна снага инспиративне авантуре, будући да је и разум омеђен реалним оквирима чулног бића у коме јесте? Или је сваки продор који се чини ка оносвету истовремено и напад на тајанствено устројство свемира? Да ли би кидане оне опне створило хаос чему су бране религије које бујице окултног и паранормалног сливају у мирно море блаженства?

Или је нова реалност већ започела фиктивним гетшталт методом који преко илузије спаја опипљиво са замишљеним, где отејај ЈЕДНОГ конкретизује мноштво и од невидљивог ствара светлост ОПШТЕГ и обратно сенка ОПШТЕГ рађа стварни привид чулног и конкретног?

1. СТВАРНОСТ И ПРИВИД

Појам стварности (реалности) се у филозофској терминологији најчешће употребљава да би се њим означило неко спољашње или појединачно постојеће (бивствујуће). Према појам стварности може да обухвати и *материјалност*, не треба је са њом сасвим помешати. Стварност се претежно односи на непосредно искуство, представља начин бивства, односно постојећег („тубивствујућег“) за разлику од пуке појаве. Стварност је чињенична датост или проста чињеница (на пр. политичка стварност).

Потребно је скренути пажњу на нијансе, мада битне, између стварности (реалности) и сличног појма који у себи садржи *делатни* моменат. То се може видети на примеру који узимамо из неких светских језика. у немачком постоји термин „Wirklichkeit“ чији је корен у глаголу „wirken“, деловати. у француском језику поред често употребљаваног термина „réalité“ (стварност, реалност) налазимо и термин „actualité“, који, аналогно немачком „Wirklichkeit“, садржи делатни момент (акт) изведен из глагола „agir“, деловати.

У бившој Југославији је у том смислу, као приближан овим терминима у немачком и француском језику, нарочито у хрватској филозофској терминологији, више наметнут него прихваћен био појам збиља, збиљност. Разуме се овај термин нема садржај делатности који имају поменути немачки или француски термини. Отуда је проблематична његова рецепција у филозофској терминологији. Али зато руски језик има еквивалент терминима „Wirklichkeit“ и „actualité“. То је „действительность“. Овај термин сусрећемо код Његоша, преузет вероватно из старословенског или руског језика. Његово значење је обухватније и пуније од израза стварност или реалност, а у филозофском смислу његова одређена рецепција би, по мом суду, била уверљива. У појмовима „Wirklichkeit“ и „actualité“ или „действительность“ мишљена је *узрочност* која, поред *могућности* и *нужности* представља једну од модалитета, тј. начин или врсту бивства или збивања.

Привид је вишезначан израз и означава супротност бивству, стварности, суштини, чак и истини. Привид је, пре свега, површински облик рефлексије појавних облика који су отсечени од унутрашње везе, али са њом невидљиво повезани. У *сазнајном* смислу привид означава обману, превару или *варљивост*. У *естетичком* смислу привид означава измишљеност, фиктивност. Међутим, привид је истовремено реалан и иреалан: саставни је део реалности, али није истоветан са укупном реалношћу јер је изопачено представља или пориче. Он је објективни *quid pro quo*. У том смислу привид није пука обмана. У терминологији Карла Маркса, која се ослања на Хегелову, привид има значајно место као у означавању појма *идеологија* тако и у означавању економског (и друштвеног) *фетишког* карактера *робе*, односно *робног света* *уопште*

варљивост); 2. трансцендентални привид (настаје применом категорија разума на предмете који се не могу чулом опазити) и 3. логички привид (Trugschluss, лажни закључак).

Привид налази своје место и у *естетици*, у чину измишљања. Шилер говори о „естетичком привиду“ као суштини свих лепих уметности чиме се темељи захтев уметности за аутономијом и истином што значи да уметност не подлеже нити узрочној вези у реалности, нити мора служити одређеним друштвеним, а најмање политичким циљевима. Привидни карактер уметности, према Шилеру, условљава надмоћност уметнички лепога над природно лепим, јер лепи привид не почива у фактичности појавног света. Отуда уметност, с обзиром на приказивање лепога, има све предности природе, а да „не дели са њом њене окове“. И за Хегела лепо живи у привиду, а за Ничеа, у привиду лежи шанса да се преко уметности пројектује реалност још једном, али само кроз избор, појачање и коректуру.

Поред стварности и привида треба поменути и *појаву* која стоји са њима у одређеној вези. Појава је, пре свега, облик и начин егзистенције. Она представља чулно опаљлив, искуствени материјал, укупност онога што се налази или збива на површини. Са појавом стоји у вези и *суштина* која се никада не може појмити одвојено од појаве, али има, тако рећи, дубински карактер. Она се непосредно не поклапа са појавом па је зато суштина циљ научног открића.

2. О појму напретка

Развитак идеје напретка тече упоредо са успоном грађанства у средњем веку, а нарочито са настанком нововековних природних наука а преко њих и очекивања да се могу решити сви проблеми посредовањем инструменталног ума. Почевши са епохом просветитељства напредак је постао основни појам филозофије историје и историјске свести грађанског друштва.

Супротно еволуцији у билошком смислу, напредак означава *промену од несавршеног ка савршеном* посредством учења и иновације. Напредак се замишља могућим ако се уклони спољашња па и унутрашња принуда и на њено место успостави делатна слобода која пружа сигурност нашим очекивањима. Поверење у напредак има свој корен нарочито у поверењу у техничке могућности *овладавања природом*. Иза овог поверења стоји квантитативно схваћен појам раста као мерила напретка. Схватање да нам је природа дата „бесплатно“ почиње са механичком сликом света и Њутновом физиком по којима у природи постоје само принципијелно реверзибилни процеси промене места. Од открића закона ентропије у 19. веку стечен је увид да сваки природни ток и свако посезање у природу смањује расположиву енергију и материју те се показује да је овај процес иреверзибилан и да обавезује човечанство да своја техничка средства користи за што је могуће полагању току овога процеса. Упоредо с тим „недомаћинско“ посезање човека у природу, свој завичај и услов опстанка, изазива тешке *еколошке* последице са могућим фаталним исходом.

У филозофији просветитељства научно-технички појам напретка утицао је и на практични. Тако, према Канту, филозофу просветитељства,

праву човека и космополитској заједници свих људи након савлађивања рата и успостављања „вечног мира”. Свеједно, овој узвишеној идеји напретка увек прети стварна опасност од срозавања у сирово стање, у примитивне облике људског постојања. „Царство слободе” или, како Хегел каже, „напредовање у свет слободе” је крајњи циљ свих великих идеја напретка.

БЕЛЕШКА УЗ ДРУГУ КЊИГУ ЗБОРНИКА

Прва књига Зборника Филозофско-књижевне школе Крушевац обухватила је петогодишњи рад Школе - раздобље од 1989. до 1993. године.

Друга књига обухвата излагања учесника Школе из 1994. године. У тродневном раду (26, 27. и 28. мај, Крушевац, 30. мај Бела Вода) расправљало се о следећим темама: *Агонија реалног* и *Реалност и привид*.

Учесници шестог скупа Школе су били: Милорад Беланчић, Михаило Марковић, Слободан Жуњић, Владета Јеротић, Зоран Обреновић, Јован Аранђеловић, Зоран Аврамовић, Мирко Зуровац, Ратко Адамовић, Марко Секуловић, Новица Милић, Слободан Зубановић, Јован Бабић, Ненад Даковић, Љубомир Тадић, Симо Елаковић, Обрад Савић, Павле Б. Бубања, Милош Петровић, Љубиша Ђидић, Миладин Исаиловић, Градимир Московљевић.

Аутори прилога у овој књизи наведени су у садржају по азбучном реду.

САДРЖАЈ

Светозар Стојановић: <i>Уводна реч</i>	5
Зоран Аврамовић: Један пример енкултурације, однос Милоша Црњанског према енглеској култури у раздобљу 1918-1941.	9
Ратко Адамовић: Профано над зидинама Сарагосе	15
Јован Аранђеловић: О „несрећној свести” и приступу византијској филозофији	23
Јован Бабић: Чињенице, начела, вредности	28
Милорад Беланчић: Фрактални стадијум реалног	41
Ненад Даковић: Апокалипса привида	51
Љубиша Ђидић: Деспотово „Слово љубве” у 1994. години	55
Мирко Зуровац: Естетска егзистенција	58
Слободан Зубановић: Начинити ново	67
Слободан Жуњић: О Ничеовој дијалектици дубине и површине	69
Владета Јеротић: Модерни преображај стварности	80
Градмир Московљевић: Фикција или нова реалност	85
Љубомир Тадић: Стварност и привид	88

ЗБОРНИК ФИЛОЗОФСКО-КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ

У КРУШЕВЦУ

(књига друга)

За издавача

Љубиша Ђидић

Миладин Исайловић

Тираж

Издаје и штампа

БАГДАЈА

Крушевац, Закићева 7



ISBN 86-7087-156-4