

SAN ILI LUDILO

(Zapisi o sprezi gramatike i metafizike)

Jovica Aćin

Ni san, ni ludilo. To bi mogao, ukratko, da bude delotvorniji odgovor na raspru koja se bila zametnula između Mišela Fukoa i Zaka Deride, povodom tumačenja epizode o mestu sna i ludila u sklopu kartezijske sumnje i njenog razvijanja, s početka prve od Dekartovih *Metafizičkih meditacija*.

Pišući svoje opsežno i izazovno delo o ludilu i bezumlju, Mišel Fuko je u samo njeno proćelje stavio Dekarta, posvetivši mu jedva tri stranice knjige, ali zato na ključnom mestu: u prologu poglavlju koje istinski otvara *Istoriju ludila u klasičnom dobu*.¹ Da bismo tačno razumeli i ocenili svu težinu Fukovog situiranja Dekarta na sam prag onoga što je u knjizi nazvano *velikim zatvaranjem*, kao i smer i smisao Deridinih prigovora, neophodno je upoznati se, barem u glavnim crtama, s name-rom i obeležjima projekta čije je besprimerno i stilski zavodljivo otelovljenje pomenuta *Istorija ludila*.

Projekat je bio pokazati da je Um isključivao bezumlje, da je racionalističkim tehnikama stavljao van snage govor ludila, osuđujući ga na geta, azile, »brodove ludaka« itd. O tim tehnikama, bez dvomica, svedoče krivični zakoni, medicinski kodeksi, raznolike epistemološke i aksiološke presude. I tako je cilj Fukoov bio oduzeti reč o ludilu od uma i onih koji govore u ime njega, i vratiti je njenom zavičajnom i jedino pravičnom mestu: ludilu samom. Knjiga razgovetno zahteva sasvim određeno ishodište u njenom čitanju. Ona hoće da bude čitana jedino kao istorija ludila pisana iz ludila, ludila koje je, dakle, njena tema i subjekt u isti mah. Ludilo koje govori o sebi. Psihijatrija, na primer, i njena istorija, njena priča o ludilu, nemaju tu šta da traže, budući da je upravo psihijatrijski um bio uvek predstavnik društvenog i državnog uma i njegove potrebe da neprestano opravdava i svuda ustoličava monarhičnost, vladavinu Jednog. Ova istorija ludila, u njegovoj pokretljivosti, njegovoj nomadskoj prirodi, pre nego što je postala plen znanja i raznovrsnih odbrambenih objektivacija, osobita je antiistorija psihijatrije. Staviše, psihijatrija će za Fukoa upravo krajem XVIII stoleća, kada je prekinut svaki dijalog između uma i ludila i poništene sve njegove mogućnosti, kada je neopozivo uskraćena svaka reč ludilu, biti konstitutisana kao poseban jezik u polju univerzalne racionalnosti. Trenutak epistemološkog rađanja psihijatrije podudaran je s trenutkom potpunog i konačnog zatvaranja ludila iza ireverzibilnih granica rezervata. Tišina koja je poknila ludilo nužan je uslov opstanaka psihijatrije čiji je jezik, kako veli Fuko, pulki »monolog uma o ludilu«. *Istorija ludila* nije istorija toga jezika, već je pre »arheologija« tišine na koju je ludilo bilo prisiljeno.

Dekart stoji u početku utamničenja ludila u tišinu. Nekoliko čelnih stranica *Istorije ludila* (zanemarimo li, s pravom, prvo poglavlje *Stultifera navis*, čija je tema lepra i njeno isključivanje) posvećenih Dekartu i njegovom filozofskom delu u »zatvaranju« ludila prožimaju i nose ukupnu problematiku Fukovog poduhvata.

U početnim paragrafima Prve meditacije, na koje se poziva Fuko, Dekartov odnos prema ludilu nije nedvosmislen kako bismo možda očekivali od mislioca koji je prvi postavio filozofski zahtev za jednoznačnošću i razgovetnošću izlaganja, mislioca u čije ime je žestoko napadnut renesansni govor i njegova sklonost ka upotrebi mnoštva retoričkih figura. Naročitim obrtom tu je status ludila na putu kartezijske sumnje potpuno prepušten moći interpretacije. Budući da je Prva meditacija posvećena problematičiji sumnje i govori o stvarima koje se mogu staviti u sumnju (*de iis quoe in dubium revocari possunt*), naime da se u njoj »izlažu uzroci zbog kojih možemo sumnjati u sve stvari, naročito u materijalne« (*causae exponuntur propter quas de rebus omnibus, praesertim materialibus, possumus dubitare*), Dekart želi da odmah u početku pretrese istinitost onih saznanja koja primamo putem čula, da iznese one prirodne razloge koji dozvoljavaju da se posumnja u status istinitosti nečega. Prema tekstu, ti razlozi mogu biti ludilo, san i sve ostale vrste čulnih zabluda. Međutim, pitanje je da li Dekart zaista prihvata da je ludilo dostojno filozofske sumnje. Utvrdivši da nas čula pokat-

kada obmanjuju, Dekart zaključuje da nam razboritost nalaže da se nikada ne pouzdajemo u potpunosti u ona koja su nas ma i jednom obmanula. I nastavlja s novim redom:

Ali, makar nas možda (*Sed forte, quamvis*) čula ponekad obmanjivala oko sićušnih i dalekih stvari, postoje ipak mnoge druge u koje se ne može sumnjati, iako ih saznajemo posredstvom čula: na primer, da ja sada ovde sedim uz vatru, ognur toplim plaštem, s papirom u rukama i slično. I kako bih mogao da poreknem da su ove iste ruke i čitavo ovo telo moje? Sem ako se, možda, ne uporedim s nekim ludacima (*insanis*) čiji mozak je toliko oštetila orna para žuč da neprestano tvrde da su kraljevi, iako su najubogiji, ili da su odeveni u purpur, iako su sasvim nagi, ili da im je glava glinena, ili da su tikve, ili da im je telo naduveno staklo. Ali, to su ludaci (*sed amentes sunt isti*) i ja ne bih bio manje mahnit (*demens*), ako bih se rukovodio njihovim primerima.

Ovaj paragraf² je ključno mesto na koje se poziva Fuko u svojoj tvrdnji o progonstvu ludila, u času najznačajnijeg događaja klasične filozofske misli, u času rađanja »racionalizma«, izvan područja subjekta koji polaže prava na istinu, a u ime suverenosti tog subjekta koji ne može da bude lud, ako je sebi stavio u dužnost da motri istinu. Da bi potkrepio tačnost svog razumevanja, Fuko produžava s čitanjem. Za razliku od ludila, san je vredan primer kartezijske sumnje. I sledeći paragraf je posvećen snu. »Ipak (*praecclare sane*), piše Dekart, kao da i ja sam ne bih bio čovek koji ubičajava da noću spava i u snovima doživljava iste stvari, ili ponekad još manje verovatne nego što doživljavaju ti isti kad su budni...« Tako san, za Dekarta, može da dočara situaciju u kojoj je on — sedi, ognur plaštem, kraj vatre i s papirom u rukama, a da, zapravo, leži u postelji pod pokrivačem. Zbog toga je san stavljen na hipotetički ispit: »Pretpostavimo da smo zaspali i da te pojedini nisu istinite...«, naime plašt, vatra, papir. San se sada poredi sa slikarskom uobraziljom. Čak i izmišljene figure, čudesne i neobične, kao što su sirene i satiri, nastaju na osnovu prilika istinitih stvari. Slikari ih stvaraju komponovanjem i mešanjem delova različitih životinja, a ako se i desi da otkriju neki još nevideni oblik, tada je ipak boja tu nesumnjiva i istinita.

Linija koju povlači Fuko između ludila i sna, linija koja ludilo isključuje iz ekonomije sumnje, kao stanje kompromitujuće za mišljenje, jeste linija koja deli mogućnost od nemogućnosti da se misli. San daje još neke razloge da se sumnja, ali ludilo apsolutno nikakve. Ludilo ne dovodi u pitanje da li je istina ili ne nešto što ludaci govore, što i ne mora da bude lažno, već samo ja koje misli, »ja koji mislim, ne mogu da budem lud«. Nemogućnost da se bude lud nije bitna za predmet mišljenja, nego za sam subjekt koji misli. Ako verujem da imam telo, da sam uz ognjište, da li je ta istina izvesnija od moje tvrdnje da mi je telo staklena boca. Sasvim sigurno, interpretira Fuko, budući da oni koji zamišljaju da su staklene boce, jesu ludaci i ja ne bih bio manje mahnit, ako bih se rukovodio njihovim primerima.

Tako se ukratko i stameno završava jedna interpretacija Dekartovog teksta. Da li ju je moguće uzdrmati, da li postoji i neka druga, isto toliko nepokolebljiva i uverljiva? Ako za časak izloženo razumevanje odredimo kao monološko, kao razumevanje koje polazi od neprikosnovenog jedinstva teksta, od nepodeljenog subjekta koji je njegov autor i čija nepodeljenost jamči jedan jedini govor smisla datog teksta, tada bismo interpretaciju koju predlaže Derida, protivstavljajući je Fukoovoj, mogli nazvati dijaloškom. Derida, oslanjajući se istančano na sintaksu i semantiku veznika i priloga u Dekartovom tekstu, prepostavlja postojanje izvesne dramaturgije u kojoj govori *dramatis personae* slični tekst, i kojima se Dekart gotovo retorički služi da bi opet, na koncu, sazdao puni i jedini smisao svoga nauma. Pošto je upravo rekao da sva saznanja čije je poreklo čulno mogu da nas obmanu, Dekart se pretvara, objašnjava Derida, da mu se obraća neki imaginarni nefilosof i da mu prigovara: ne, ne sva čulna saznanja, budući da biste i sami bili ljudi i bilo bi nerazumno da se upravljate prema nekom govoru ludaka. Dekart se tako, u stvari, odaziva (reč je naglasio Derida) na prigovor: pošto sam ja tu, pišem, slušate me, ja nisam lud, ni vi, već smo razumni ljudi. Primer ludila, dakle, ne bi bio dovoljno indikativan za nepostojanost čulne ideje. Tako misli Dekart i, da bi uspokojio svog potencijalnog sabesednika, predlaže hipotezu koja izgleda prirodnija, koja se tiče opštijeg, univerzalnijeg iskustva nego što je iskustvo ludila. To je spavanje i san. Na tom primeru on će srušiti sve čulne osnove saznanja. Dekartova odluka za san tada ne bi značila isključivanje ludila i njegove mogućnosti, već jedino izvesno zapostavljanje, retorički i pedagoški motivisano, njegove regije kao kontingentne i parcijalne u korist druge, univerzalnije i delotvornije za potrebe problema saznanja, koji ovde zanima Dekarta. Hipoteza o mahnitosti ne bi bila dobar, indikativan primer; mahnitost nije dobar instrument sumnje, izlaže Derida, iz dva razloga: a) Ona ne pokriva totalitet polja čulnog opažanja. Ludak se ne vara uvek i u svemu; on se ne vara dovoljno, on nije nikada dovoljno lud. b) Ona je nedelotvoran i nesrećan primer u pedagoškom redu, jer susreće otpor nefilosofa koji nema smelosti da sledi filozofa kada ovaj prihvata da bi mogao da bude i lud u trenutku dok govori.

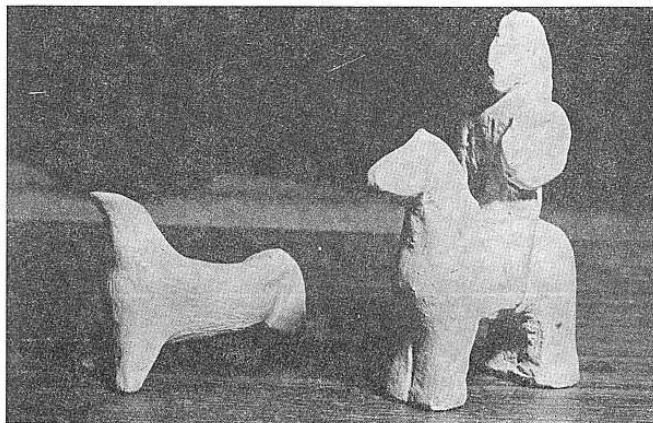
Za čitav paragraf o ludilu interpretativni ključ je, po Deridi, u prilogu *sed forte*: ali možda. Pedagoški i retorički smisao tog *sed forte* je nezaobilazan, on overava prisustvo nefilosofovog

glasa. Premda je, možda, čudno da *forte* nije prevedeno u francuskom tekstu vojvode de Luynes, tekstu koji je sam Dekart pregledao pre nego što se pojavio 1647. godine. Klerselije (Cler-selier) je i tu omašku, između ostalih, popravio u svom prevodu *Meditacija*, objavljenom 1661. godine. Zašto je Dekart, ipak, volio da se ona ne pojavi u prvom francuskom izdanju? Da li je reč o pukom prevodu ili uduvosti? Može se sumnjati. Derida se poziva i na *praeclearae sane* s početka paragrafa o snu. Dekart se složio s prevodom *toutefois*, ipak, međutim. A mogući su i, polazeći od latinskog, *ali zaista, sasvim jasno* itd. Znači, »ipak« svi sanjamo, pa neka bude san, takav je smisao i funkcija *praeclearae sane* u Deridinom čitanju.

U svakom slučaju, ovi priloz i veznici koji dolaze za njima odlučna su obeležja *gramatičkih* vrsta rečenica koje ustrojavaju navedene paragrafe. To ne osporava ni Fuko. Međutim, njegova interpretacija uzima u obzir i jednu širu gramatiku, gramatiku mišljenja u određenom vremenskom periodu, koju već u svojim prvim radovima naziva *epistemé*. Ta gramatika određuje semantičko polje nekog govora (*discours*), nekog teksta. Koje imenice upotrebljava Dekart da bi označio ludilo i ludake. Prvo će reći *insanus*, zatim *amens* i *demens*. *Insanus* znači ludak u medicinskom smislu reči i, kako nam radnik kazuje, dolazi od *insensatus* koje je prvi put upotrebljeno u latinskom prevodu jevanđelja. Francuski *insensé*, koje je danas još samo arhaizam, ali kada ju je Luynes upotrebio u prevodu imala je zaista samo medicinsku konotaciju. U Montanju, dakle, u renesansi gde još glasovila ludila nisu bili učtani, kako tvrdi Fuko, čitamo: »Vide sam mnogo ljudi koji su postali izbezumljeni (*insensés*) od straha«. Medicinska, naučna kodifikacija davala je toj reči status otmene, književne reči. Na osnovu nje se ne bi imalo šta prigovoriti Dekartu kao prvom filozofskom tamičaru ludila. Međutim, s *amens-demens* stvar već stoji drukčije. Ove reči su označavale, na šta ukazuju tadašnji sudski dokumenti, propisi i zakoni — ludake, bezumnike, pre u pravnom nego u medicinskom smislu. *Dementia*, u francuskom *démence*, počev od kraja XIV stoleća bio je tekući, pogrđni i pravni termin za ludilo. I možemo da zaključimo ovaj semantički izlet u prilog Fukoove interpretacije: *insanus* kvalifikuje, karakteriše, a *amens-demens* žigoše, diskvalifikuje, i to ne ludilo, već subjekte ludila. *Insanus* je znak, *demens*, pak, odlika, sposobnost, simbol za osudu. Nije li zbog toga paragraf o ludilu zasnovan na poređenju — *comparare* koje više razdvaja nego što približava, koje naglašava distancu — a paragrafi o snu, međutim, na sećanju, *reminiscere*, i kondicionalu. O snu se govori gotovo nostalgičnim rečnikom sećanja.

Prvo što bezazlenima pada na um je za koju se stranu opredeliti, jer, misle oni, nemoguće su dve »istine«. No, da li je ovde uopšte moguće arbitrirati i šta znači arbitrirati? Govoriti i suditi s neke instance znanja, u ime nekog autoriteta. I kako to učiniti kada je očito da su obojica iscrpila sve moguće argumente? Konačno, zašto arbitrirati kada je ovaj spor otvorio jednu drugu pozornicu, otvorio ne time što je *formulisao* teškoće »objektivnog« interpretiranja u kojima počiva ta druga scena, već pre što ih je *praktikovao* a da i ne zna.

Koji su ulozji zametnute raspre, iz kojih mesta čitaju Fuko i Derida? Nesumnjivo oštroumne, ove dve hermeneutike nisu iste. Fukoova polazi od razlika koje on naziva diskurzivnim. Deridina od autonomije teksta i njegovih razlika. Prvi smatra da postoji nešto izvan, što prethodi svakom diskursu, pa i filozofskom. Čitav njegov epistemološki, *arheološki* poduhvat, sve parcijalne istorije (klinike, ludila, zatvora i, nedavno započetu, seksualnosti), koje je do sada napisao, povrgnute se naporu da to pokaže. Tako je za njega i udes Dekartovog teksta u izvesnom isključivanju, uzmicanju pred opasnostima nefilosofske prirode, pa čak, napisao, »zašto ne, u jednom strahu«. U tekstovima koje interpretira on traga za tim »strahom«, traga za istorijsko-političkim mehanizmom koji u njima funkcioniše. Stvar za Deridu stoji obrnuto. Ishodište njegove interpretacije ostaje u tekstu, u praksi njegovog pisanja i pluralnom protokolu njegovog čitanja, koje proizvodi i razgrađuje njegove smislove, koje obe-



lodañuje igru njegovih intenziteta.³ Kritičko praćenje tekstualnih tragova stoji nasuprot »arheologije« diskurzivnih praksi. Tako su se ukrstila ova dva tipa interpretiranja koji danas u kretanjima savremene misli dobijaju sve značajniju ulogu. Bez obzira da li su oni ovoga puta, u sukobu, išli ispod svojih mogućnosti, kao što jesu, ostaje činjenica da je na njihovom raskršću Dekartov tekst otkrio svoje oslonce, praktički otkrio na kojima temeljima stoji kartezijski Cogito.

Vratimo se korak nazad. Čitava Prva meditacija, ne samo što je posvećena sumnji, već je i sama puna sumnji. Kada bismo imali priliku da samog Dekarta upitamo o sporu između Fukoa i Deride, on bi, bez sumnje, kratko odgovorio, kao što je svoje vreme učinio povodom jednog prigovora, da obojica upadaju u istu grešku, budući da on zacelo ništa nije tvrdio i da se iz njegove meditacije jedino mogu izvući sumnje: »Iz nje podjednako može da se izvuče: *mi nikad ne sanjamo*, kao i *mi ponekad sanjamo*«. Sa stanovišta autora koji svoj tekst shvata kao čin apsolutne sumnje, raspra je bila bespredmetna. Međutim, ipak, nije tako. Ona je na delu uspešno pokazala dokle stvarno ide Dekartova sumnja, na kojoj tački ona prestaje i koja je osnova te tačke. I sam Dekart je bio svestan te tačke, pošto ju je formulisao. To je *Cogito*. Tačka neopozive izvesnosti. Stvar spora je s ove strane te tačke, ali je njome obasjana. »Ili ludilo ili san« Fukoa i »i san i ludilo« Deride važe podjednako. Oni su podjednako indeksi izvesnog oscilujućeg težišta između »sna« i »ludila«, indeksi same Dekartove metafizike i njene duše, *Cogita*, koja mora da proizvodi i živi od simetrija. Simetrija spreže u Prvoj meditaciji, na tlu sumnje, u njenom kružnom kretanju, i »san« i »ludilo«. Premda Derida za tu simetriju tvrdi da su njeni članovi istog znaka, a Fuko suprotno. Pitanje istomenosti i raznoimenosti ne može da nam sakrije da je reč o simetriji koja živi u jeziku. Ne pokazuju li nam to i obe interpretacije! Ne operišu li obe, na ovaj ili onaj način, više ili manje vidljivo, prvenstveno s gramatičkim parametrima, čak i tamo gde se u pomoć poziva semantika! Mestom reči određuje se i intenzitet njenog značenja. Dekartova igra sa semantičko-gramatičkim opozicijama između paragrafa o ludilu i paragrafa o snu izraz je jedne značajnije igre. Igre koju *organizuje* Cogito. Ponekad je Dekart sasvim blizu da i taj *Cogito*, taj apsolut kartezijske izvesnosti, koji je, paradoksalno, sazdan i kao delo sumnje, stavi u sumnju. Da bi to zaista mogao da učini nedostajala mu je jedino svest o moći jezika da organizuje neprikladnost takvog uporišta. U Drugoj meditaciji njegovog je odvažnost na vrhu svojih mogućnosti: »Ponekad me zaista začudi koliko je moj duh sklon zabludama; kada to razmatram bezglasno u sebi, pravem i najzad teškoće i same reči (*verbis ipsis*), gotovo me obmanjuje i sam svakodnevnim jezik (*ipso usu loquendi*).« To je i najviše što je Dekart uopšte eksplicitno rekao o jeziku. O tome šta misli o samoj prirodi jezika, Dekart zapravo, koliko mi je poznato, nije nigde ništa preciznije rekao, mada bi se o tome moglo više i sistematičnije doznati posrednim putem preko kartezijski nadahnute *Logike Por Roajala*. Aktualizujući racionalistički pristup jeziku, takvu rekonstrukciju kartezijske teorije jezika izveo je Noam Čomski u *Kartezijskoj lingvistici*.

Kao da se to Dekartovo paradigmatičko ponašanje prema problemu jezika, vođeno možda nesvesnim strahom da *Cogito* ne bude ozleđen, prenelo i na Fukoa i Deridu. Daleko od toga da oni nisu svesni odsudnosti jezika, obe interpretacije praktički misle jezik, međutim paradigmatika se našla u samim njihovim čitanjima. Ako se na raskršću njihovih izlaganja otkrila kartezijska metafizika *Cogita*, sa strane sa koje se nije očekivalo i na zaista neobičan način, otkrila kao nemišljeni učinak jezika, obojica su postali svojevrsne žrtve svoga otkrića. I ako je to otkriće, ta druga scena Dekartovog filozofskog govora u kojoj su lomni temelji *Cogita*, upravo gramatička priroda *Cogita*, tada su obe interpretacije u izvesnoj meri izneverile kritičke rezultate dvojice mislilaca iz njihovih ranijih radova. Na raskršću, u senci toga otkrića, Fukoova i Deridina interpretacija, ma koliko imala različita ishodišta, primeri su istog tipa čitanja: paradigmatičkog. To je tip analogan rezimiranju. Naime, neprestano se vrši selekcija onih mesta koja idu u prilog željama i motivima tumača, a omalovažavaju i brišu ona koja opovrgavaju aprioran smisao interpretacije. Lovci će uvek na kraju postati plen. Stupica kartezijskog *Cogita*, za čije će se naličje pokazati još da je gramatika, sagrađena u epizodi s ludilom i snom kao oscilujuće težište, naprosto je otelovila, u kretanju ove primarne raspre, svoju prirodu i lik paukove mreže. Stoga je, bez preinake, ta raspra i uzeta za prolog pitanja sprege gramatike i metafizike, prolog čije je mesto, zapravo, koliko u pitanju, toliko u odgovoru.

Spor tako seže dalje nego što su njegove doslovne i parcijalne naznake, dalje od alternative između sna i ludila, koja zanima polemizare, i dodiruje pozornicu gde glavnu ulogu ne igraju »san« i »ludilo«, već jezička dimenzija kartezijskog *Cogita*, priroda metafizike u njenoj kartezijskoj verziji, metafizike koja je za Dekarta, kao »prva filozofija«, nauka nad nauka, nauka svih nauka, nauka o mogućnostima i uslovima nauke uopšte. I kome već nije poznata ona slika kojom Dekart, u pismu Pikou (Picot), prevodiocu s latinskog na francuski jezik njegovih *Principa filozofije*, opisuje svoje viđenje filozofije: »Tako je čitava filozofija poput drveta čije je korenje metafizika, stablo fizika, a grane koje izbijaju iz toga stabla sve druge nauke...« Slika je jednostavna i upečatljiva, i ni sama

ništa manje metafizička nego što su to »sve druge nauke«, kako sledi iz slike, hranjene sokovima koje im metafizika isporučuje. Paradigmatički karakter čitanja Fukoa i Deride, kao i svaka paradigmatika, ne pokazuje rukom u prazan prostor. On ukazuje na svoje razloge. U svakoj interpretaciji transfer je (u psihoanalitičkom značenju toga pojma) uvek prisutan. Interpretacija teksta proizvodi i njegov smisao, zatvara ga i služi se njime. Upravo što se s Dekartom završava renesansa i započinje »klasično doba«, doba razuma, za Fukoa je neophodno da u Dekarta otkrije isključivanje ludila, budući da se *ratio* može, po Fukoovom mišljenju, konstituisati samo kao osuda svega što mu je suprotno, kao osuda bezumlja. Derida, pak, naglašava postojanje odnosa između uma i ludila, jer je taj odnos, generalizovan, odnos koji, zajedno sa smrću, konstituiše pisanje, tekst, jer je »ekonomija, struktura razlike (*différance*) čiju nesvodljivu originalnost treba poštovati«. Za Deridu, gramatologa, teoretičara pisanja, taj odnos se »piše pre nego što se kaže, on se ekonomizuje«. U tome su svi razlozi Deridinog čitanja Dekarta i njegove tvrdnje da je ludilo neophodno umu, da ga on ne može isključivati i izneveravati, budući da uvek postoje dva puta, kako već stoji u Parmenidovoj *Poemi*, put logosa i ne-put, tj. lavirint u kome se logos gubi, put smisla i put ne-smisla. Zar svet krize uma ne naziva i krizama ludila, s usklikom završava Derida. Da li se u Deridinog »tekstualizaciji« sveta skriva metafizika i njena zatvorenost (to će reći neka »mala pedagogija«, kako mu u odgovoru veli Fuko), kao i da li se u Fukoovom »poretiku diskursa«, u njegovoj »arheologiji« kao — *logiji*, kao logici, te opet jednom organizovanom jeziku, činu uma, nalazi dobro maskirani metafizički poduhvat protiv ludila samog, kako misli Derida, ostavimo na ovom mestu otvorenim.

Postoji izvestan višak, ili manjak jezika, svejedno⁴, koji danas najviše do izraza dolazi u pesničkom radu. Kakav bi trag taj višak-manjak, to istinski stvaralačko, produktivno telo jezika koje se anarhijski opire svakom objektivizovanju, mogao da ostavi u tkivu kartezijskog teksta? To nam pitanje otkriva jednu od Deridinih i Fukoovih propuštenih šansi. Citati Dekartov tekst kao književni tekst, kao bilo koji drugi književni tekst koji računava s trajanjem, koji se pretpostavlja kao »čudo stvaranja«. Neće li se na koncu takvog čitanja, kakav god put izabralo, očitovati preteče metafizičko interiorizovanje upravo tog viška-manjka u »čistu delatnost« kartezijskog mišljenja i njegovog *Cogito-stožera*? Citati Dekartov tekst kao književni može se izvesti u jednom osobenom tesnacu. Paradoksi su, naime, žestoki kartezijski napadi na kasnu renesansu i Danbatista Vika, koji za metu uzimaju retoriku i figure, a, međutim, nije teško ustanoviti, i sami smo se u to donekle mogli da osvedočimo, da je Dekartov tekst upravo pun toga na šta su se okomljavali on sam i njegovi zatočnici. No, budući da nas više mora zanimati sama tačka interiorizovanja, pođimo kraćim putem. Propuštenu šansu našeg spora dalekosežnije naslućuje književni kritičar i romansijer Zorž Bataj. Njegova hermeneutika identifikacije traga, kao književno čitanje, baš traga za trenutkom rađanja svesti, onom tačkom samosvesti čija je osobina da interiorizuje. Puleova hermeneutika neposredno svedoči u kojoj je meri otkriće *Cogita* bilo na osnovu iluzije, sna, ludila, obuzetosti. Sanjajući i sam, ludeći možda, Zorž Pule putuje u susret Dekartu koji se vraća iz Frankfurta gde je prisustvovao carevom krunisanju. Opis tog susreta je esej *Dekartov san*.

Puleova nam kritička »priča« iznutra dočarava jednu epizodu s Dekartovog povratka, koja se, po svemu sudeći, odigrala oko 10. novembra 1619. godine, negde u južnom delu Nemačke, epizodu koja sabira sve osnove onoga što danas nazivamo kartezijskim. U toj epizodi iz mladosti, tada je imao 23 godine, Dekart se pomenutog dana pun radosti i pomet »entuzijazmom« obara na sve predrasude koje su ga sputavale da dopre do Istine. Oslobođao se Laži. Potom nastupa noć i reakcija na radost. Tri sna ga vode od strave preko užasa i neizrecive potresenosti do prijatnosti i poverenja. Dekartovo »dnevno otkriće i noćno iskustvo«, povodom trećeg, umirujućeg sna⁵, sna koji označava budućnost, Pule na najboljim mestima svoga eseja ovako komentariše: »Otuda simboli koji se javljaju u tome snu imaju vrednost više za čitavo ljudsko trajanje, nego za posebne trenutke. Rečnik, Zbirka pesama (Corpus Poetarum), niz portreta, svaki od tih simbola podrazumeva misao o nečemu mnogostrukom i raznolikom, ukazuju na izvesno mnoštvo i raznovrsnost koji nisu na ravni trenutka već na ravni trajanja; isto je s idejom *reda* i *ekonomije* koja se da primeniti samo na izvestan broj i za proračunljivo vreme; s idejom *izbora* koja obavezuje i ono što sledi, ceo jedan *Iter vitae* sa svojim beskrajnim produžecima...« U snu su, znači, još na delu »simboli«, njihove razlike čija postelja je višak-manjak jezika, »beskrajni produžeci« jezika, »mногоstruko i raznoliko«, »mnoštvo i raznovrsnost«, sve što govori u prilog jezičkog »čuda stvaranja«. Međutim, Dekart se budi, to je čas koji prekida »trajanje«, čas u kojem metafizička svest interiorizuje »sam«. Dekart zaključuje na apsolutnu racionalnost. Iako će tom trenutku Pule dati drukčije ime, mi znamo da je to trenutak potpunog potiskivanja druge scene kartezijskog *Cogita*. Tako ćemo samo nekoliko stranica dočimje pročitati: »U racionalnosti stvari nema nikakvog kriterija istine, jer se može zamisliti jedan racionalni svet ustrojen tako da bude iluzija, a ta hipoteza — kao, kasnije, hipoteza »lukavog duha« — stavlja duh u nemogućnost da ikad pozna istinu, izuzev pomoću kakvog neobičnog, izvanrednog sredstva.« Dekart će tom »izvanrednom sredstvu« dati ime *Cogito*. Međutim, i taj *Cogito* će biti »izvanredan« samo kao maskirani jamac gramatike u metafizičkom carstvu.

»Izvanredno sredstvo«, veli Pule, nije li to ipak »čudo stvaranja, čudo...« u kome se »ne odvajaju manjak od čiste delatnosti«, u kome se »izvan ničega stvaraju bića u kojima je još deo ničega«.

Puleova hermeneutika nas je dovela pred samo lice Dekartovog »zloduha«, da vratimo Dekartu njegovu »omiljenu« reč, *malin génie, Spiritus malus*.

Cogitare, cogito, misliti, mislim. Infinitiv i prvo lice jednine u prezentu.

Istina jezika je nesvesna. To je konstitutivni potez savremene lingvistike kao nauke, potez kojim je savremenu lingvistiku prvenstveno zadužio Ferdinand de Sosir. »Istina jezika je hrišćanska«, ovu će ne manje značajnu i dalekosežnu reč naglasiti Zorž Bataj, međutim, ona je samo generalizovani Batajev odziv na Ničeovo delo. Koliko Bataj duguje Niču, toliko i mi danas dugujemo Bataju za jedno moderno čitanje toga osobitog, filozofski jeretičkog dela. »Istina jezika je hrišćanska« najneposredniji je odjek onoga što Niče beleži u *Ecce homo*: »Ja sam anti-hrišćanin u grčkom, a i u mnogim drugim jezicima...« Ako već ne prvi, Niče je nesumnjivo jedan od najradikalnijih kritičara gramatike u njenjoj sprezi s metafizikom, posebno *Cogito*-oblika te sprege. Koliko je Niče u svom delu prevatnički razotkrio spregu gramatike i metafizike, i svojom osobenom »filozofskom« praksom zaoštrio izvesne mogućnosti razgradnje te sprege, pokazuje, naročito u poslednje vreme, izvestan broj radova nekolicine francuskih i nemačkih mladih autora. Pratimo li Ničeovu misao genetski, očituje se da ona ima dve kritičke žiže u kojima se osvetljavaju metafizički status gramatike. Prva je *retorička* kritika ključnih pojmova metafizike, osobito onog najsredišnjeg: *bivstvovanje*. Druga se odnosi na *fetišizaciju* kao izvorno metafizički proces.

1) Kada govori o jezičkoj praksi, ponajviše onoj u filozofskom govoru, diskursu, Niče polazi od retorike koja je, za njega, sama bit jezika, iskonsko mesto svakog pragmatičkog oblika jezika. Otuda svodenje jezika na njegovu retoriku, uverenje da u njegovoj osnovi funkcionišu tropi i ostale jezičke figure, znači u najmanju ruku, barem kada je reč o apstraktnoj leksici koja formira govor filozofije, vratiti ugašenu »metafizičku« leksiku njenom doslovnom, prvobitnom, pravom značenju. Intelligibilna apstraktnost toga govora bila bi, za Ničea, samo maska za nefilozofsko, čulno značenje. Tako, dok Hegel pristaje na čulno poreklo filozofskih pojmova samo kao na davno prevaziđeni stupanj u putovanju duha, Niče kritički traga za njim i postavlja zahtev za izlaganjem takve »retoričke« geneze upravo vodećih pojmova filozofije čiji je govor metafizičkog tipa.

2) Što se tiče druge žiže, značajan je, inače često navodeni paragraf, pod poglavljem »Um' u filozofiji«, u *Sumraku idola*. U njemu Niče, vezujući jezik za metafiziku uma, otkriva saglasje gramatike i fetišizma. »Upadamo u neizmeran fetišizam kad pokušamo da postanemo svesni temeljnih pretpostavki metafizike jezika (*die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik*), još jasnije: uma.« Tako metafizika, kao fetišistička proizvodnja, kao projekcija, svoje iskonsko mesto nalazi u jeziku, u metafizičkoj jezika kao okrilju metafizike uopšte. Gramatika, kao fetišistička instanca jezika, prvi je, dakle, jatak metafizičkoj kojoj u ime »uma« izmiče stvarnost, metafizičkoj jeziku koju će Niče, na kraju istog paragrafa, surovo i tačno odgonetnuti: »Um' u jeziku: ah, kakva stara, prevarena ženitina! Plašim se da se ne čemo nikada osloboditi boga, jer još verujemo u gramatiku...«

Počnimo s prvom žižom. Da bi se pokazala sva njena pokretljivost i snaga, izbor mora da padne na termin i pojam koji je u korenu metafizike. *Biti, bivstvovanje*. U Ničeovom ranom radu *Rođenje filozofije u doba grčke tragedije* čitamo da »reč 'biti' označava (bezeichnet) najopštiji odnos koji povezuje međusobno stvari«. I dalje, u istom poglavlju, da metafizička čistota i nosivost »biti«, te radikalne reči s kojom je započelo zapadnjačko filozofsko mišljenje i s kojom, u obliku ontologije, okončava, u svom pravom značenju ne označava ništa drugo do »disanje« u njegovom fizičkom smislu. »Pojam bivstvovanja! Kao da se najbednije empirijsko poreklo ne pojavljuje već u etimologiji reči! Jer *esse*, u stvari, znači *disati*: ako čovek upotrebljava ovu reč, govoreći o svim stvarima, on metaforom, to jest na ne-logički način, prenosi uverenje da on diše i živi na sve druge stvari čije postojanje shvata kao disanje analogno njegovom. Ali, izvorno značenje reči se odmah briše; pa ipak, ostaje da čovek sebi predstavlja postojanje stvari po analogiji s njegovim sopstvenim postojanjem, dakle na antropomorfan način, u svakom slučaju ne-logičkim prenosom (Übentrangung).«

Da li se metafizika kao ontologija može svesti na etimologiju? Ne bi li ta empirijska procedura u etimologiji kao kritici metafizike i njenog koncepta bila samo pukli, više ili manje uzgredan moment te iste metafizike?

Ako je pak »biti« generalizacija pojma *živeti* (to će reći, *disati*), *živo biće, hteti, delati, postojati*, kako Niče piše u jednom fragmentu-aforizmu iz 1887. godine, tada, bez sumnje, Ničeova retorička kritika filozofije temeljno potresa svaku vrstu diskursa, budući da razgrađuje sistem izvan kojeg se do sada nije moglo govoriti o istini, i pokazuje da je svaki iskaz, umetnički, naučni, filozofski, hteli ili ne, po svom ustrojstvu i po učincima već metafizički. No, ne progovara li ovde već Aristotel? Na ovoj tački bi Ničeova kritika bila samo čedo izvesne igre opozicija između figurativnog i doslovnog, intelligibilnog i čulnog u nekom pojmu, naime igra čiju ćemo formulaciju moći da otkri-

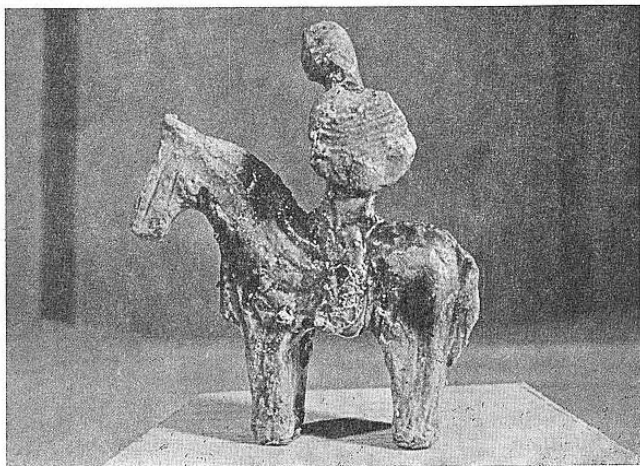
jemo i u Aristotelovom metafizičkom i retoričkom sistemu. Međutim, Niče se ne zaustavlja. Da je »biti« samo metafora za »disati«, ili obrnuto, ukazivalo bi jedino na metaforu kao izvestan tip zavisnosti između dve reči, između dva znaka. A svaka je reč metafizičkog karaktera. Niče će stoga odbiti prigovor s objašnjenjem: »Tropi, ne-prave oznake (die uneigentlichen Bezeichnungen), razmatrani su (naime, u Aristotela i drugih, J. A.) kao najvažniji veštački izumi retorike. No, sve reči su same po sebi, od početka, što se tiče njihovog značenja, tropi. One na mesto istinskog procesa stavljaju zvučnu sliku koja ga s vremenom potisne: jezik nikada ne izražava neku stvar potpuno, on se zadržava na tome da naglasi jedno obeležje koje se da primeniti u njenoj pojavi.« Aristotelova tematika je neopozivo odbačena. U ovom fragmentu (objavljenom posthumno u zbirici zvanom *Volja za moć*) naslućujemo svu radikalnu ubojitost Ničeovog kritičkog poduhvata.

Radikalnost tog poduhvata koji se tiče termina »biti« u celokupnosti njegovog značenja i metafizičkog smisla, zaostavlja se još više s drugom žižom. Niče bi da nepovratno uzdrma ono što naziva »platonizam«, kao i spomenik koji je taj »platonizam« sebi podigao pod imenom evropske filosofije u svim njenim vidovima i idejnoj distribuciji (u pojmu nauke, u predomnaciji metafizičkih koncepata u teoriji i kritici književnosti i umetnosti⁶). Tako će, manje u prvim i znatnije u docnijim radovima, da bi izvršio zbilja radikalnu kritiku bivstvovanja, Niče locirati onu odluču instancu jezika koju treba pretestiti i u njoj razotkriti krizu metafizike kao krizu onoga »biti«, i još više: kao krizu glagola uopšte. Znamo već ta je instanca, specifična za jezik, instanca gramatike. Gramatika kao instanca, za Ničea, u isti mah označava sintaksički oblik jezika i morfologiju kao govor o *morphè* reči.

Upravo će u gramatičkim pretpostavkama jezika Niče otkriti zavičaj metafizičkih izuma prvobitnog uzroka, transcendentalnog subjekta, supstance, dakle, sve ključne pojmove iz istorije zapadnjačke filosofije koji su oduvek, u stvari u hrišćanskoj dogmi, jednoj od najstravičnijih verzija metafizike kao paukove mreže, bili atributi boga. I razumljivo je zašto, prema Ničeu, fetišistička vera u gramatiku najneposrednije otvara mogućnost opstanka boga. Ali, razumljivo je, takođe, otkuda potiče vitalnost onto-teologije, otkuda ponavljanje situacije da i u najrazličitijim određenjima bivstvovanja istrajavaju njegovi atributi prvobitnog uzroka. Razumljivo je budući da se bivstvovanje u svim tokovima hesperidske, zapadnjačke misli do njenog građanskog oblika neposredno izvodilo iz koncepcije »ja«; razumljivo je budući da je onto-teologijom obasjana »svaka reč, svaka rečenica koju izgovaramo!«

Nakon otkrića instance gramatike kao dominantne instance jezika, čitava Ničeova razgradnja jezika i osnovnih pretpostavki metafizike jezika biće uperena na ovaj prostor u kojem se sazdaje sintaksička organizacija jezika i njegove upotrebe. Za svaki prirodni jezik ili izvestan skup jezika, čija se očevina naziva indoevropskom, sintaksička organizacija je nedvosmislena i opisana je formulom: subjekt—predikat—dodatak.

Da li Niče pravo čini privilegujući gramatiku u sklopu svoje kritičke refleksije jezika? Sam bi Niče morao da odgovori na ovaj prigovor. Pripisivati gramatici monopol kad je reč o jeziku, znači izbrisati upravo semantičku refleksiju kojoj je, barem u ranim radovima, u *Knjizi filozofa* na primer, baš Niče bio veoma blizak. Odgovor na to zašto se gramatika privileguje počiva na Ničeovom uverenju da gramatika zauzima naročito mesto kao jedna od karika jezičke mreže. Priroda Ničeove kritičke strategije potvrđuje nam da nije u pitanju najslabija karika. Niče svoj kritički front ne obrće s vetrom, ne traga za tačkama manjeg otpora u lancu. Gramatika je, štaviše, ključna karika. Ničeova je strategija — strategija čekića. I ta nam strategija »čekića koji govori« ukazuje na objašnjenje privilegovanja gramatike. Ekonomija razbijanja čekićem pretpostavlja za metu najvitalniju tačku zdanja, samu glavu organizma. Dakle, uda-



riti čekićem jezik tamo gde se on najčvršće vezuje, gde se spliče u čvor, u nerazlučivi savez s metafizikom, tamo gde je jezik zapravo metafizika. A to je gramatika, koja i ne znači drugo do artikulaciju nekog subjekta, glagola ili objekta, dakle upravo elemenata koji su svojstveni govoru zapadnjačke filosofije kao metafizike. U prevojima gramatike čita se figura subjekta, njen metafizički udes. Ta se figura, pod gramatikom kao načelom identiteta, hijerarhije, razvrstavanja, homogenizovanja, upisuje u metafizički govor kao kohezioni faktor i jamstvo protiv svakog lutanja, svakog viška-manjka jezika, svakog raspršenja. Ona je ekonomija istine jezika, prostor njenog predstavljanja. Ne zaboravimo Dekarta i *cogito* od *cogitare*. Gramatika određuje spolja smisao subjektne fleksije glagola i tako se infinitiv apsolutno pripisuje nekom subjektu. U tom *Cogito* suverenosti gramatike pripada ono -o kojim se infinitivni čin mišljenja nedvosmisleno stavlja na račun izvesnog subjekta, »Rene Dekarta«, koji kaže *cogito*. Dekartov se *Cogito* stoga može shvatiti kao primer jednog od najvažnijih momenata u logici metafizičkog govora. On je brisanje stvarne pluralnosti, »mnogostrukog i raznolikog«, u ime objektivizujućeg, pravnog jedinstva, koji je inače već upisan u metafizičku sintaksu. Iskazujući *Cogito*, Dekart samo obelodanjuje implikacije ove sintakse, aktualizuje jedan element koji je već bio ocrtan na prazno, markiran kao potencijalan. Niče će Dekarta videti, u to nas uverava niz mesta koje je Niče u svom delu posvetio Dekartu, kao autentičan uzorak filosofije zasnovane kao onto-teologija. *Cogito* nije stvaran subjekt, već gramatički.

Dekart je sada bio i dovoljan primer za motivisanost Ničeove odluke za gramatiku. Mesto rasplatanja i razgradnje jezika i metafizike može da bude samo ono isto na kome je i došlo do sparivanja.

Pored Platona i Dekarta, Ničeova nomadska misao, njegova žestoka kritika gramatike uperena je možda najviše protiv Hegela. Smer ostrice je utoliko razumljiviji što je Hegelova filosofija upravo vrhunac metafizike jezičkog znaka, vrhunac na koji može da bude dovedena gramatika. Taj vrhunac kratko kaže: gramatika je život.

I u *Enciklopediji* i u *Predavanjima o estetici* čitamo kako Hegel suprotstavlja hijeroglifsko i alfabetsko pismo, pripisujući ovom drugom gotovo božanske atribute kao »pismu po sebi i za sebe najumnijem«. U alafabetu je izvršeno apsolutno podvrgavanje sredstva cilju označavanja; u njemu je, dakle, na delu sloboda samosvesnog znanja i, preko dvostruke konvencije govora i pisma, predstavljanje u kojem je predstavljajući materijal potpuno iščezao, kao spoljašnji, u unutrašnjosti nekog sasvim različitog, predstavljanog materijala. »Predstavljanje« tako oduvek i neopozivo pripada metafizici, budući da pretpostavlja ukidanje nesvodljive razlike između predstavljanog predmeta i njegovog lika, naime onoga što je stvarno predstavljeno. Metafizika znaka, koja se poziva na »predstavljanje«, jeste i jamac njegovog smisla. U strukturi predikacije, pak, hijeroglif i alfabet se suprotstavljaju kao simbol i znak. Hijeroglif bi bio, kako je govorio Lajbnic, »pisanje samih stvari«, osobeni sam o apsolutnoj neposrednosti. Hegel obrće taj odnos i za njega je reč stvar; apstrakcija alfabeta, duboka slučajnost koja povezuje znak s označenim predmetom, uspostavlja razliku između unutrašnjeg i spoljašnjeg, dakle, opoziciju u čije metafizičko poreklo ne treba sumnjati. Tako avgustinovska metafizika svrhovitosti suprotstavlja unutrašnju i spoljašnju Reč. Hijeroglif stoji na najnižem stupnju lestvice predstavljanja, a znak na najvišem. Znak je piramida, znak je kristal, piše Hegel. Ili, kako će da hegelovska određenja interpretirati Marks u *Kapitalu*, videći u njima pre svega proizvode imanentnog istorijskog procesa, hijeroglif je šifra za tip društva zasnovanog na autoritetu i vladavini upotrebnih vrednosti, znak, pak, za tip društva zasnovanog na konkurenciji i vladavini tržišne vrednosti. Otuda se da i rekonstruisati Marksova kritika jezika koja polazi od porekla, prirode i uloge movca kao znaka. Apolutni posrednik, novac je u isti mah božanstvo i kurtizana. Fetišizam i odricanje, svetinja i želja. Hegel će reći: »Znak je izvesna neposredna intuicija koja predstavlja neki sadržaj sasvim različit od onog koji ona ima sama za sebe; — piramida u koju je prenesena i čuvana neka strana duša.«⁷ Pravi, duhovni život piramide je ono unutrašnje, a budući da i za Hegela, kao i za Humbolta (Wilhelm von Humboldt) i Fihtea (Fichte), sve instance ljudske kulture upućuju na jezik, jezik koji je piramida, »kristal« čija kristalna mreža, naime gramatika, jeste sam život.

Kada govorimo o Ničeovoj kritici metafizike, nemoguće je zaobići i Hajdegerov napor u njenom situiranju, sabran u opsežno dvoknjžje predavanja držanih od 1936. do 1940. godine, kao i rasprava nastalih između 1940. i 1946. godine.⁸ Odveć poznat, ovog puta je više na mestu obrnuti situaciju između Hajdegera i Ničea, i umesto da govorimo o Hajdegerovom tumačenju Ničeovog genealoškog poduhvata u metafizičkom polju zapadnjačke filosofije, njegovom probijanju granica metafizike, uzмимо za časak Ničea kao kritičkog interpretatora Hajdegera (umesto o Hajdegerovom »Ničeu«, Ničeovoj »stvari mišljenja«, pretpostavimo Ničeovog »Hajdegera«). Tada bi se ispostavilo, polazeći od utvrđene ekvivalencije i razmene između metafizike jezika, uma i gramatike, da je gramatika, u najširem smislu

reči, momenat fetišizma »slova«, fetišizma *grammata*. Kako je Niče već ustanovio da gramatika ima neke veze s fetišističkom instancom jezika, zar Hajdeger, iako pokušava da pokaže svu prazninu fetišističke vere u gramatiku, ne previda da je gramatika upravo neminovan učinak fetišizacije jezika, fetišizacije »slova«. Niče bi rekao da se ta fetišizacija zbiva baš u Hajdegerovom ontološkom odnosu prema jeziku. Hajdegerovom pitanju o »bivstvovanju i jeziku« Niče protivstavlja odgovor da se *bivstvovanje*, njegov pojam, iznedrilo iz metafizike jezika. Koliko god pod pojmom bivstvovanja bio ili ne supsumiran pojam bivstvujućeg (ontičko je stupilo na mesto ontološkog, tvrdi Hajdeger), »bivstvovanje« ostaje izvestan odlučan potez unutar onto-teologije. Dvojniki »bivstvovanja« je, za Ničea, sam pojam boga, i oboje su samo učinci jezika. Protiv tih učinaka jezika ustaje Ničeova »Dionisova filosofija«, njegov dionizijski govor. Sada je prilika da »rasvetlamo« liniju iz primera s Dekartom. Možda najvažniji od učinaka jezika, koji polaze od gramatike, biće baš kartezijansko uporište metafizike koje je glasno »čutalo« u naličju Fukoovog i Deridinog spora. Ukazujući da je tekst Dekartove filosofije u celini oslonjen na gramatiku, Niče je udario u logičko-gramatičko središte svih iluzija koje proizvodi stav *cogito ergo sum*. Razgradio je metafizičku zaveru između *misli* i *biti*, razotkrivši njenu gramatičku »dušu«, njen »zloduh« koji *cogito* svodi na prostu reč, prostu oznaku bez svog označenog. Fleksija -o jeste samo indeks našeg odnosa prema glagolu kao takvom, znak naše vere u gramatiku u kojoj -o ukazuje na neki subjekt. Pitanje subjekta u čije nas postojanje i identitet uverava jedino gramatika, zamenjujući stvarni za gramatički subjekt, ostaje otvoreno i uznemirujuće. Na pukoj veri, na gramatičkom učinku indoevropskih jezika zasnovan je Dekartov stav. Vere u gramatiku kao *veritas aeterna* jeste vera u subjekt, predikat i doatak. »Ja«, subjekt kao postojeći, upisano je već preko fleksije u *Cogito*. Svojevremeno najpouzdanija tačka filosofije, kartezijanski *Cogito*, Ničeova kritika je pokazala, samo je izraz gramatike i ništa više; u poslednjoj instanci, izraz metafizike koja hoće samu sebe da potvrdi, varirajući preko prividnih lutanja, nekoliko svojih velikih pojmova. Polazeći od gramatike, Niče je u najmanju ruku stavio u pitanje staro uverenje o identitetu subjekta izjavljivanja, subjekta koji pod određenim okolnostima, s određenim motivima i namerama, izjavljuje nešto, i subjekta izjave, subjekta o kome se izjavljuje. Subjekt je raspolućen, rasredišten. Markiravši tu pukotinu, Niče je između ostalih naslutio »dolinu cvetova« u koju danas seju moderna psihoanalitička teorija, savremena filosofija jezika, nova lingvistička istraživanja...

Beskonačno se okomljujući na savez jezika i metafizike, kome pečat udara gramatika, Niče je rodonačelnik mišljenja koje će jedinu čistinu ostaviti pesništvu, kao jezičkoj topografiji Dionisovih stranstvovanja. Raščinišći mesto »bivstvovanja« u procesu koji spreže gramatiku i metafiziku, on je temeljno opravdao dvostruko Hajdegerovo pitanje (iz *Uvoda u metafiziku*) gramatike i etimologije reči »bivstvovanje«, kao jedno i isto pitanje na čijem se nerazumevanju sazдалa metafizika, temeljno je opravdao pitanje gramatike kao prapitanje, pokazavši da ga metafizički govor nužno mora ostaviti bez odgovora.

NAPOMENE:

1 Prvo izdanje: *Folie et Délraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon 1961; novo dopunjeno izdanje: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard 1972, str. 56-58.

2 Izvornik kojim sam se služio prilikom navodjenja dvojezično je izdanje (francuski i latinski tekst) *Presses Universitaires de France* iz 1963. U izvesnoj meri za prevod i gramatičko-semantički komentar zahvalnost dugujem Kseniji Maricki-Gadžanski. Razume se, na raspolaganju sam imao i postojeći prevod Tomislava Ladana.

3 Deridinu teoriju teksta i osnovu postupaka razgradnje (dekonstrukcije, diseminacije) izložio sam opširnije već u eseju *Ka genealogiji teksta*.

4 Zavisno već od stanovišta. »Manjak« odaje interes centra, jezičke glavnice, kapitala, koji svaki »višak« uzima za svoj učinak, a ne proizvod rada *drugog*, i utoliko ga razume i naziva »manjak« rada koji se kao »višak« vraća kapitalu. Upravo je takva Marksova dijalektika protivurečnosti *kapital-rad*. Više u ovome pravcu može se videti u knjigama Žana Bodrijara (Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Pariz 1972) i Žan-Zozef Gua (Jean-Joseph Goux, *Economie et symbolique*, Pariz 1973).

5 Dekart je zaista sanjao i doživljavao ono što je kao svedočanstvo ostavio njegov biograf Bajje (Baillet).

6 Niče je došao do samog ruba: istina je postala idolom metafizike. Tako čak i mi, »bezbožnici i antimetafizičari«, čitamo u *Veseloj nauci*, »uzimamo svoju vatru s požara zapaljenog hiljadugodišnjom verom, onom hrišćanskom verom koja je i Platonova — da je bog istina, da je istina božanska«. Poricati boga, poricati metafiziku, tada znači i poricati samu nauku. Čitava će se istorija istine na kraju pokazati kao premoć i reprodukovanje teoloških pretpostavki, pa ćemo ih tako naći i u izučavanju i interpretiranju književnog dela, u obogatorenju umetničke istine.

7 Gotovo da bi se i čitav Hegelov sistem mogao razumeti kao ta egipatska piramida o kojoj na jednom drugom mestu u *Estetici* nalazimo: »Piramide, dostojne divljenja same za se, ipak se pretvaraju samo u proste kristale, u ljuštare koje u sebi skrivaju neko jezgro, duh nekog pokojnika, i koje su namenjene da očuvaju njegovu trajnu telesnost i njegov lik. Zbog toga sve njihovo značenje potiče od onog pokojnika koji se u njima izlaže...«

8 Martin Heidegger: *Nietzsche I, II*, G. Neske, Pflütingen 1961.

trenke

pero zubac

9.

Niz polje pevaju
sejmeni

sutonje psalme

10.

Šaputav šušti
ševar

Greč
grgolji

11.

Pršte pahulje
kiše

Snežni
slap

12.

Videh svoj beli
grob

Na Gori
Petrovoj

13.

Ptica u
krljci

Cvrkutom
nadleće
polje

14.

Kao more moćna
je

Suza u dragom
oku

15.

Suv brest

Dete na ljujašci

Proleće

16.

Večer otvara
okna

Isti iz nas
dan

17.

Bele plahte na
vetru

Zmajevi
detinjstva

18.

Samotnika u
noći
ugledah

Povredih mu
samoću

19.

Ko je budan
sred noći

Deli moju
sumnju

... 1.

Košulja dečja na
vetru

Čelo rosi

... 2.

Na bridu brega
raspeće

Vetrokaz
zaljubljenih

... 3.

Moj dah ledi
okno

Napolju
leto

4.

Kao ruka na
ramenu

Reč
tvoja

5.

Dete u snu
ponavlja

Ne napisanu
pesmu

6.

Jato bresaka
s tržičke tezge

Leti u bašte

7.

Beloplet u tvojoj
kosi

Prosunčan
mraznik

8.

Kupinjak mrkih
mladeža

Pahulje na
noktima.