

ontologija, slikovitost i slikarstvo

Jugoslav vlaisavljević

»Dekonstrukcija ne smije ni ponovo uokviriti ni sanjati čisto, jednostavno odsustvo okvira.« »Ne postoji prirodni okvir«

J. Derrida

Na jedan određen način govorimo o kraju i smislu moćnog diskursa koji je vladao kulturom Zapada počev od njenih izvorišta, o besplodnosti i zastoju proizvodnje sadržaja kojima je upravljao, o istrošenosti sredstava sa kojima se održavao. Poslućimo se slikovitim primjerima. U stvari, govorimo o tako organizovanoj diskurzivnosti gdje je umjetnost djelovala ponajprije kao primjer, a slikarstvo posebno kao ilustracija. Tačnije, zanimamo se za mjesto koje je bilo dodjeljeno slikovitosti uopšte i koje jedva da je mijenjano u dugogodišnjoj istoriji, a koje, svjedoci smo, iščezava sa pojavljivanjem granica naizgled beskrajnog prostora unutar kojeg je bilo smješteno. Naglašavamo: riječ je o jednom univerzalnom diskurzivnom horizontu u kojem su priredena i nadasve privilegovana takva ulančavanja koja omogućuju da se u postepenom napredovanju na vidjelo iznosi i ustanovljuje tzv. »istinska stvarnost«. On u krajnjoj liniji pripada znanosti i filozofiji, kao najstarija znanost, od svog rođenja je njemu nadležna: diskurs episteme i epistemologije.

Pristupićemo na tragu kritike koju su u sličnom obliku predložili Jacques Derrida i Richard Rorty a koja treba da ovom prevashodno filozofskom diskursu potkopa temelje koje zapravo nikad nije posjedovao, iako je iz njih crpio svu svoju nadmoć i nezamjenjivost. Obojica slijede onaj vitgenštajnovski obrt da jednom konačno treba odagnati iluziju o posljednjem ontološkom utemeljenju koje bi jamčilo otkrivanje jezički neposredovane prirode. Poput nekih drugih revolucionarnih mislilaca, od kojih će našu pažnju privući P.Feyerabend i F. Lyotard, oni dovode u pitanje povijest ontoloških nastojanja, ona silna traganja za istinom koja je doznačena jednoj neinterpretiranoj stvarnosti. Jezički obrt u mišljenju ovih mislilaca vodi određenom, novovrsnom nominalizmu po kojem propozicionalnom i argumentativnom posredovanju nema nikakve prirodne granice; nema po sebi nikakvih uskih grla, u diskurzivnoj ekonomiji — to je saznanje koje otvara nove domete u »pregorijevanju metafizike«. Svoju poziciju spram tradicije Rorty će objasniti jednim nadovezivanjem kojem se priključuje: »Derrida stoji prema Heideggeru kao što Heidegger stoji prema Nietzscheu.«¹⁾ Posljednji odlučan korak učinjen je uklanjanjem »ontološke pogreške« koja je stvarala asimetriju u diskursu, iz koje su proisticale protivrječnosti i hijerarhizacije, svi oni povlašteni i potčinjeni sklopovi i nanosi smisla čija su se izvorišta tobože trebala nalaziti negdje izvan jezika. Tako Heideggerovo *andenkendes Denken*, njegova nostalgija za izgubljenim jezikom, još plaća dug toj arhaičnoj općinjenosti, budući da predstavlja »još jedan pokušaj u vjerovanju da su neke riječi povlaštene u odnosu na druge na osnovu moći koja nam ne pripada, da su neki konačni vokabulari bliži nečemu transistorijskom i nekontingentnom nego drugi.«²⁾

No, da li to znači novi početak, neku narednu filozofsku imperiju sa čudnovatom, anarhičnom dominacijom neprozirnog diskursa ispražnjenog od svakog stvarnosnog sadržaja? Nipošto. Eratično kretanje koje danas imenujemo riječju dekonstrukcija ne može imati takve pretenzije utoliko što prihata i osnažuje ničeanstu gestu svekolikog prevrednovanja, i to u toj mjeri da odbacuje svoje poistovjećivanje unutar uhodanih odrednica kao što su: analiza, kritika ili metoda.³⁾ Međutim, Rorty će posebno naglasiti jedan kritički aspekt: »Sve ono što ja (ili, koliko mogu da vidim, Derrida) želim

da isključim jeste nastojanje da se postupa nepropozicionalno (poetski, raskrivajući svijet), a da se istovremeno tvrdi kako se spušta do nečeg primordijalnog.«⁴⁾ Upravo nas ovdje, u jednom određenom smislu, zanima ova sinhronizacija, ova saglasnost i srodnost poetskih, poetičkih sredstava sa namjerama da se olakša pristup i silazak ka izvorišnom i iskonskom — koje je uvijek ponajprije jezikom za prethodno.

Sa raznih strana su u ovom vijeku, da ne spominjemo velike prethodnike, poduzete razorne kritike jezika kao oruđa za predstavljanje (re/prezentaciju), kao medija preko kojeg se doseže stvarnost, stvarnost kakva uistinu jeste. Kod Derrida i Rortyja nalazimo posebno ustrajno iznošenje na vidjelo, da tako kažemo, diskurzivnosti vladajućeg diskursa, a to znači, imajući u vidu njegove prerogative, svakog diskursa uopšte. Oni su na presudan način ukazali na njegovu epistemološku preparaciju koja je krenula sa Grcima, na onu simptomatiku koja nagovještava djelovanje imanentne metaforike koja mu je brisala granice. Upredanjem »okularne metaforike« tako da čini glavne potke diskursa otvoren je neograničen prostor teorijskog/znanstvenog bavljenja. To je bio posao kojem je najprije pristupila filozofija. Tako je, prema Rortyju, otpočela gradnja mita o odražavanju stvarnosti, dobro znana priča o *Ogledalu Prirode* koja se sa koljena na koljeno prenosila i prekrajala, a u kojoj su filozofi dobili važnu zadaću, naime da ovo ogledalo »pomno nadziru, popravljaju i glačaju.«⁵⁾ Ova metapriča čiji je vokabular bio prepun okularnih metafora obuhvatala je sve ostale, nijedna druga nije mogla izaći izvan njenog domašaja. To je ono što nazivamo mišljenjem Zapada, a što je oličeno u filozofiji — kao — epistemologiji. Nijedno saznanje se tu nije moglo pojaviti bez stigmatične »ispravnog predstavljanja«, a o njemu je jedino ona bila pozvana da vodi računa. Ova epistemološki centrirana filozofija — za drugu i ne znamo — nipošto ne nastaje nego samo vrhuni sa Kantom; dakle, ona prije i poslije nema bitno drugačiji oblik. Kartezijansko-kantovsko shvaćanje o filozofiji kao »metakritičizmu posebnih disciplina« samo je dio »svjetske priče« o kojoj govorimo, ali ne kao jedna epizoda nego možda kao najubjedljivija i najupečatljivija njena radnja. Hegelijanzmu, prije svega, dugujemo pomućenje ovog shvaćanja, jer je, kao kaže Rorty, »stvorio je sliku filozofije kao discipline koja na neki način i dopunjuje i proždire druge discipline, prije nego ih temelji.«⁶⁾ Pokazuje se dakle da filozofija, zajedno sa raznolikim saznanjem koje omogućuje, predstavlja samo djelotvornost jednog određenog vokabulara, dođuše najmoćnijim djelotvornost koja se može zamisliti, ali ipak nipočem aspolutnom on ne nadmašuje vokabulare iz preklasičnih vremena ili iz drugih kultura. Po tome je ovaj vokabular opcionalan, što znači da bi u ime neke drugačije i bolje djelotvornosti mogao biti zamijenjen. Rorty će govoriti o velikoj priči ili o žanru svjetske — priče koji je ustanovio Platon. U tom smislu je i Lyotard mogao nazvati »Fenomenologiju duha« filozofskim romanom *par excellence*.⁷⁾

Po čemu se onda odlikuje ovaj zapadnjački način pripovijedanja za razliku od drugih? Spomenućemo glavnu odliku koja, što nije teško pokazati, rijetko ide sama. To je **naturalizam**. Naturalistički smisao Evropskog duha sastoji se u »vjerovanju da ako i nije svodiv na prirodu, ono je bar parazitski na njoj smješteno.«⁸⁾ Idealistička preokretanja nisu nikada uistinu dovodila u pitanje ovu pretpostavku, prije će biti da su joj išla u prilog. Eto zašto je

fizika oduvijek predstavljala dobru podlogu za našu priču o stvarnosti.

No, kako se moglo desiti da se istinski uvid u stvarnost pojavio kao priča o »stvarnosti«? Da li zbog toga što je ovaj uvid u filozofiji uvijek bio različito tumačen? Ne započinje li takav obrat nužno sa sumnjom u postignuća znanosti? Nije li opet na djelu novi talas skepticizma, o kojem je sa uzbuđenjem govorio Husserl, ukazujući na to da oni stalno iznova zapljuskuju rast znanstvenog saznanja? Prije svega, kao epistemološki, filozofski diskurs je svoju prednost upravo crpio iz znanstvenog saznanja pa i onda kada ga je odbacivao, tj. kada ga nije otjelovljavao u svojoj čistoti, budući da je tobože bio nadležan za njegovo opravdavanje i obistinjanje. Jer, zapitajmo se još jednom sa Rortyjem, šta bi drugo mogla biti filozofija u doba moderne znanosti, ako ne »teorijska spoznaja«? Odatle je njen diskurs konačno i izgubio svu svoju prednost.

Naime, čini se da poslije Kuhnovih i Feyerabendovih radova nije ostalo više nikakvog uporišta za mit o linearnom napretku znanstvenog istraživanja koje o istim predmetima donosi sve veća otkrića. Veliki hijerarhični porredak saznanja je izgubio temelje koje je neprekidno tražio, antička piramida više nijednim svojim krajem ne leži na prirodnom tlu — i počinje da se urušava. Postalo je očevidno, danas to dugujemo čitavom nizu mislilaca, da »nije moguće nikakav opservacioni jezik zajednički svim alternativnim teorijama.«⁹⁾ Riječ je o otkriću koje je izvojevano na strani same egzaktnosti znanosti. To će potaknuti Kuhna da bez nostalgije odbaci cjelokupan epistemološki projekt. Značenja novijih istraživanja, na primjer u kvantnoj mehanici, upućuju u jednom pravcu koji filozofija — kao — epistemologija nipošto nije smjela dopustiti. Rorty će to odrediti kao prisilu da se »ontološki respekt za neživu materiju zamijeni sociološkim respektom za profesore fizike.«¹⁰⁾

Cemu onda još filozofija kada je ona oduvijek predstavljala disciplinu koja se brine o pribavljanju »trajnog ontološkog okvira« za svako moguće postignuće u saznanju? Ako je odbacimo, za što se zalaže Rorty, ko će onda voditi računa o drugim disciplinama, smještati ih na pogodno mjesto, doznačavati im granice? Kako će one, tako prepuštene sebi, uspjati držati na oku sve one prakse za koje su nadležne? Nisu li se filozofiji oduvijek bavili samo upisivanjem granica: porecima, taksionomijama, smještanjima i razmještanjima? Priča je dakle počela: zapadnjačko mišljenje je imalo jedan okvir, a on je bio toliko velik i toliko čvrst da se nije vidio. Svi su u njemu bili uokvireni, smješteni u njegov posvećeni prostor: i Platon i Aristotel, i Augustini Kant, i Hegel i Heidegger. Čijela »sveta familija« filozofije u jednom *partoutu*; čitava jedna »slika svijeta« čiji okviri time što su se ukazali počinju da popuštaju i lome se.

Sada se najednom, bez onto-teleološkog plana, svugdje premještaju i brišu granice. Kod Feyerabendá možemo vidjeti kako to izgleda između dva regionalna polja ontologije, nekad dobro opasana: između znanosti i umjetnosti. Ovaj rušilac mita o odražavanju, jedan od najubjedljivijih, za nit vodilju svog izlaganja odabrao upravo slikarstvo. On će dovesti u blizinu slikarstvo i znanost slijedeći potpuno oprečne motive od onih koji su u renesansi doveli do njihovog zbližavanja. Renesansnom shvatanju umjetnosti, koje je naravno odavno dovedeno u pitanje, Feyerabend će suprotstaviti ono koje je A. Rigl iznio 1901. u svojoj knjizi *Spätromische Kunstindustrie*: u umjetnosti ne postoji ni napredak ni nazadak nego samo raznolikost stilskih formi. Na isti način kao renesansni epistemolozi umjetnosti, Feyerabend će ovo shvaćanje opravdati odnosom prirodne znanosti prema stvarnosti, s tim da upravo zbog toga ovo približavanje dvaju djelatnosti neće značiti uvlačenje jedne pod skute druge. Problem stvarnosti jeste ono što ih iznova povezuje, ali ovaj put kao napuštanje vjerovanja u jedan svijet i jedan medijum odslikavanja. Riegl-ov relativizam ne može biti sveden na jednu regiju, upravo zbog toga što od njega nije imuna ni znanost. Naime, pokazalo se da njene teorije, kako naglašava autor, nisu nikakvi »direktni odrazi jednog stvarnog svijeta, one su fikcije, i samo jedno duboko vjerovanje, snažna religioznost može ih smatrati za

upotrebljive reprezentacije stvarnog svijeta».

¹¹⁾ Ne postoji nikakva arhimedovska tačka sa koje bi se moglo suditi relativizmu, onako kako su to činili ontolozi koristeći se uvijek autoritetom znanosti. Danas moramo prihvatiti »ne samo različite fore umjetnosti nego i različite forme mišljenja, istine, racionalnosti, pa tako i stvarnosti.«¹²⁾ Stara legenda o napretku znanosti ne bi smjela više da nam prikriva obilje njenih stilova i njihovo smjenjivanje koje je analogno razvoju u umjetnosti »od antike do gotskog stila.«¹³⁾ Autoritet stvarnosnog uvida, istine u njenom iskonskom boravištu, nije nikada bio prirodan, istorijskim kretanjem nerastvorljiv. *Feyerabend* pokušava u jednoj višestajnovskoj terapiji da oslobodi naučnike i filozofe onih predrasuda kojih su se umjetnici već oslobodili, a koje su ovim potonjima jedino sa povlaštenog mjesta ovih prvih i bile nametnute — u razdoblju koje je trajalo sve do 19. vijeka.¹⁴⁾ Jer, zapitajmo se, prema čemu su se to na tako samorazumljiv način orijentisali umjetnici geometrizovanog slikarstva, ako prihvatimo da ne postoji nikakva onostrana instanca izvornog smisla koji već ne bi bio proizveden u ljudskoj povijesti, ako ono što nalazimo u Ogdalalu može predstavljati samo čovjekovo djelo? Odgovor koji od *Albertija* pa sve do danas čujemo jeste da je stvarnost u stvari ono što nam naučnici predstavljaju kao stvarnost.

Možda se ovdje najbolje vidi koliko je estetika — disciplina filozofije zadužena za umjetnost — uvijek predstavljala epistemologiju umjetničke prakse. Estetika nije narušavala epistemološki projekt filozofije, naprotiv, gotovo uvijek mu je služila — jer kako bi inače očuvala svoje mjesto? Nit vodilja koju je po pravilu, makar i potajno, slijedila bio je privilegovani predmet epistemologije: znanost kao naziv za istinski pristup stvarnosti.

Medutim, zastanimo na trenutak. Ne saplićemo li se u hod dok smo na tragu teza koje razvijamo? Nismo li već naišli na nedoumice koje ne možemo preusjetiti i zaobići? Dovoljno smo odmakli da ih imenujemo:

— Da li se ikada u filozofskom diskursu radilo o pukoj metafizici i može li se on uistinu na nju svesti?

— Cime se opravdava pokušaj da se cjelokupna povijest tumačenja *mimesisa* podvede pod pojam podražavanja/ogledanja?

— Zašto onda slikarstvo nije bilo povlaštena umjetnost zapadnjačke naturalističke priče nego je to bilo samo iznimno? Ako je istina uvijek bila u Ogdalalu Prirode, kako veli *Rorty*, nije li slikarstvo nezostavno trebalo biti uzoran primjer odslikavanja/refleksije?

Ova pitanja će obilježiti korake unazad kojima ćemo pokušati opravdati dosadašnju izvedbu. To ovdje možemo učiniti samo u najgubljim crtama.

1. Svi mislioci koje ovdje sledimo u stvari oživljavaju »prastari spor« (*palaima diaphora*) kojeg spominje *Platon* u *Državi*, a iz kojeg je sa prvom velikom pobjedom i potekla tradicija apstraktnog i argumentativnog mišljenja. Vidjeli smo da *Rorty* filozofiju »izjednačava« sa literaturom, sa ubjedjenjem da bi za njeno konačno uklanjanje bila dovoljna korjenita promjena vokabulara. Naravno, on se nipošto ne zanosi sa time da bi ona mogla biti deklarativna. I *Lyotard* i *Feyerabend*, sa svojim prevratničkim pokušajima obaranja vlasti i ukidanja vladajućeg poretka, idu u istom pravcu. Tako ovaj potonji tvrdi da ni dan danas nije posve jasno kako je moglo doći do prelaska u čisto teorijski prostor, do opšteg prihvatanja pravila logičke argumentacije. Tek bi trebalo ispitati kako to da su svojevremeno inače vrlo uspješne pojedinačne praktičke struke jednodušno usvojile taj toliko »nestvarni zahtjev« koji su pred njih postavili grčki filozofi, prije svih *Platon*. Danas smo u prilici da postavimo takva pitanja jer nam više nego ikada upada u oči razlika u znanosti između »realističkog modusa postupanja« i »irealnih zahtjeva«. Tim prije jer traženo pojmovno jedinstvo i čistota nije nikad ostvareno. Da li je još velika slablaza posumnjati u istorijsku vrijednost čina uvođenja apstraktnih pojmova, u toliko istisani napredak koji je ostvaren od *Parmenida* do *Aristotela*? *Feyerabend* će podsjetiti da »u epovima koji su tom događanju prethodili bogovi, ljudi, istorijske zgode, kosmološke činjenice nisu karakterizirani putem definicije niti teorija ne-

go pripovijedanjem.«¹⁵⁾ No nije li onda istina da je spor neprestano tinjao duž cijele javnosti, budući da nikada nisu ostvareni »stabilni granični uslovi« teorijskog polja, a to će reći da su »idejne pri/povijesti, mitske legende, literarne pri/povijesti činile bitni sastojak znanstvenog istraživanja.«¹⁶⁾ Ne prisustvujemo li danas njegovom rasplamsavanju, jednoj agonistici bez ograda?

Čini se ipak da je u ovom kontekstu pominjanje *Derride* neizbježno. Upravo su protiv njega sa raznih strana izrečene najžešće kritike zbog razobručavanja i niveliranja razlike između filozofije i literature. Uglavnom se njegovo podrivanje postojećeg poretka denuncira kao apsurdnost novog poretka koji on tobože zastupa. U tom smislu je uzoran *Habermas*: »*Derrida* pokazuje naročito zanimanje za naglavačke okrene prvenstvo logike nad retorikom koje je kanonizovano još od *Aristotela*.«¹⁷⁾ Naprotiv, čini se da je pogrešno smatrati za novo uznesenje« njegovo »naročito zanimanje« za to da se svi veliki obrati poput skrućenih preparacija rastvaraju u tropički ravni »prirodnog« jezika, odakle inače ontolog i uzima materijal za gradnju svoje piramide. Hajdegerovski osjetljiv na sve krupne i prebrze korake prevladavanja metafizike *Derrida* je unekoliko oprezniji od mislilaca sa kojima dijeli sličnu zadaću. Naime, nije riječ o obratu koji bi suočavao vrijednosti poretka. Mada je, da bi uopšte došlo do preokreta, potrebno premješati težište, stavljati nove akcente, ipak nije na djelo nekakvo konačno povlašćivanje retorike u odnosu na ontologiju. Kada ovaj autor govori o metaforici teorijskog odnošenja prema svijetu, ne radi se o redukciji filozofije na literaturu nego o buđenju uvida u samu produkciju različitih diskursa, o objelodanjanju uslova mogućnosti stvaranja granica unutar opšte diskurzivne ekonomije.¹⁸⁾

Preokret u odnosu na tradiciju otuda ne bi bio samo »retorički«. Doduše, on iz izbjo na vidjelo ako ne kao smanjivanje jednog otklona, a ono bar kao umanjivanje njegovog značenja, kao objelodanjanje strategije po kojoj ga je filozofija preuveličavala. Riječ je o otklonu spram puke retorike, sa kojim je filozofija mogla računati na svoj vlastiti životni prostor. No prije nego gotovo postignuće, to je bio platonski ideal sve filozofije, tradicija je tek stremila ka njegovom ostvarenju. Ali sa samom mogućnošću otklona, čvrst poredak je odmah stvoren, to uistinu dugujemo *Platonu*. S jedne strane autonomna teorija ili dijalektika, s druge, retorika; jaz — koji bi jednog dana trebao, biti nepremostiv — između dvije strane od kojih jedna nadkriljuje drugu.

Tako pitanje o mjestu metafore u filozofskom tekstu, o modusima pojavljivanja slike u pojmovnim okvirima, postaje povod za »istorijsko i sistematsko« istraživanje »ovog otklona i ove hijerarhije«. *Derridinim* riječima smoupravo imenovali predmet kojem je on posvetio obimnu, danas već čuvenu raspravu »*Bijela mitologija. Metafora u filozofskom tekstu*«. ¹⁹⁾ Zasnijevanje jedne teme drugom, kako saznajemo na početku teksta, ne svjedoči o nekakvom izbjegavanju ili odlaganju nego o nemogućnosti koja ne pripada samo autoru. Ne postoji nikakva uistinu istorijska i sistematska rasprava koja bi se bavila odgonetanjem metafore u filozofskom korpusu, a *Derrida* nipošto nema namjeru da nadoknadi takav jedan nedostatak, dajući obećanje i djelomične ga ispunjavajući. Naprotiv, on želi objelodaniti »uslov nemogućnosti takvog jednog projekta.«²⁰⁾

Postaje sasvim neizvjesno gdje pronaći pouzdan oslonac sa kojeg bi se moglo sagledati tropičko kretanje jedne idiomatske metaforike, onog časa kada se posumnja u to da su okviri slikovitosti, označiteljske živopisnosti, sami okviri retorike u diskursu. Uskraćujući našem pogledu rubove svog vlastitog polja, nadrastajući svako partikularno pitanje, metafora briše svaku granicu diskursa u kojem je razobličujemo. Ako tražimo mjesto gdje nema njenih tragova, vidjećemo da ona nigdje nije smještena ili usadena, a da opet svako razmještanje i situiranje od nje ovisi, krivati njenu moć — pogotovu kada je ova istrošena. Samorazumljivo pitanje o upotrebi [usage], metaforične snage, postaje pitanje o njenom trošenju/lihvaranju [usure], i to stoga što nema nikakvog mjesta sa kojeg bi se moglo »rukovati tro-pima kao instrumentima«, nema nikakve »au-

tonomne teorije« koja bi prethodila jeziku koji koristi i bila od njega posve neovisna. Pokazuje se da je sva naizgled glatka i jednobrazna površina strogo pojmovnog diskursa tropički izbrzdana, njegovo lice je ipak retorički nabrano. Jezička suhoparnost logičke argumentacije raskriva pred prodornim pogledom pjesnika i filologa svoje dublje značenje: svaki apstraktni pojam krije jednu živu sliku, on je upravo sama ta negdašnja slikovitost koja je izbljedila i iščivila.²¹⁾ Jezička entropija, da upotrebimo *Ricoeurov* izraz, ide dakle u korist filozofu. *Derrida* je tu sasvim određen: »*Filozofija* bi bila ovaj proces metaforizacije koji se sam uklanja. *Filozofska kultura* će po svom ustroju uvijek biti istrošena.«²²⁾

Dakle, ako želimo odgonetnuti istoriju i strukturu filozofske metafore, moramo upoznati zakonitost trošenja tropičke energije, krajnju svrhu kojoj je namijenjena. Vidjećemo da je ona angažovana u jednoj spolja ničim ograničenoj razmjeni, samo da bi bila korisno utrošena. Prema tome, »dvostruki domašaj« usure — kao trošenja i lihvaranja sastojak bi se u sledećem: »brisanje putem trenja, iscrpljivanja, izvlačenja, dakako, ali takode i dopunski produkt jedno kapitala, razmjena koja, daleko od toga da gubi ulog, čini da prvobitno bogatstvo donosi plod, povećavajući prihod u obliku profita, ostvarujući prirast jezičkog viška vrijednosti — ove dvije istorije, kako je zaključuje *Derrida*, ostaju nerazdvojne.«²³⁾

Klasična ekonomska teorija metafore, koja se može pozvati još na *Aristotela*, jeste teorija po kojoj metafora služi da skрати tok, da prištedi drugu razradu u diskursu. Određena kao skraćeno poredenje, ova najzgunutija retorička figura je u stanju da sačini ekonomiju u kojoj će obuhvatiti sve ostale figure kao one koje su iz nje derivirane. Čini se da su filozofi dobro upućeni u pravila ove ekonomije, sudeći po načinu na koji sebi pribavljaju povlaštene monete: npr. da bi skratili naporni proces brisanja i poliranja slikovitog natpisa oni biraju riječi koje su u prirodnom jeziku najviše u optičaju. Medutim, oni ipak nisu u stanju da sasvim upravljaju ovim procesom, da potpuno svojevolljno raspolažu ovom ekonomijom. Za takvo što bi im trebao osiguran pristup, ili odstupnica — jedno uistinu čisto i ničim pomučeno praizvorište.

Presudno pitanje koje se ovdje pojavljuje jeste šta to doista omogućava analogiju između jezičkog i ekonomskog poretka, šta čini samu ovu vezu kao vezu po sličnosti i proporcionalnosti.²⁴⁾ Kako to da se dva različita poretka ne samo dovode u blizinu nego se međusobno ogledaju? Ko to može položiti račun o ovoj opštijoj razmjeni? Poslušajmo šta nam *Derrida* o tome kaže: »*Prije nego što metafora — efekt jezika — nađe svoju metaforu u ekonomskom efektu, trebalo bi da je jedna opštija analogija organizovala razmjenu između dva »regiona«*. Analogija unutar jezika se našla reprezentovana analogijom između jezika i nečeg što je drugačije od njega. Medutim, ono što ovdje izgleda da »reprezentuje«, prikazuje, to je takode ono što otvara najširi prostor za diskurs o figuri i ne da se više obuhvatiti u nekoj regionalnoj i određenoj znanosti, lingvistici ili filologiji.«²⁵⁾

Medutim, ako je time jednom konačno oduzeta kompetencija svakom jezikoslovcu da položi račun o ovoj razmjeni, a tako i svakom onom ko je situiran u nekom »regionu«, nije li filozofu kao znalcu najširih vidika, naime kao ontologu, osiguran preimućstvo? — Ali i njemu je u isti čas ono uskraćeno. Dva poretka se nipošto ne upisuju u neki prethodan oduvijek postojeći prostor tako organizovan da u njemu mogu nalijegati na iste prastrukture i kliziti jedan prema drugom. »*Metaforički ili analoški prelaz*« se ne da odložiti kao nešto što se naknadno javlja, kao dopuna koja ispunjava doznačeno mjesto u stvarnosti. Upravo je *Saussure*, kada se bavio problemom uspostavljanja vrijednosti kao takve (prije ekonomije i lingvistike), na taj način pokušao osigurati ovaj prelaz. Pokazalo se, kako primjećuje *Derrida*, »da je metaforičnost putem analogije konstitutivna za svaki od dva poretka jednako kao i za njihov odnos.«²⁶⁾

Nesvodivna univerzalnost jezičkog posredovanja ili ekonomske razmjene uklanja svaki trag bilo kakvoj iskonskoj stvarnosti. Utoliko je mjesto svekolikog događanja jedna scena u kojoj se i sama stvarnost, naime ono što je sadaš-

nje i prisutno, proizvodi. Iz nje same se ne može iskoračiti, ali upravo zbog toga što nije opasna nikakvim ontološkim okvirima. Odgone-tajući slike i ilustracije, umjesto usmjerenog hoda tumaramo duž ove nepregledne scene. No, sam pojam metafore koji nam služi kao nit vodilja isprva uzdržane retoričke analize, da bi potom otvorio neočekivane ponornosti, ipak ne gubi obrise pred našim očima. Vođena njim, naša pažnja se sa živih predstava i oblika diskursa sve više okreće njegovoj »unutraš-njoj artikulaciji«, njegovoj postojanoj strukturi ili jednolikoj istoriji. Zamjećujemo da on u sebi u stvari ne sadrži ništa drugo nego »dvostruko kretanje« čiji su krajevi povezani. Derrida će ga imenovati kao **idealizaciju i reaproprijaciju**. Kako se pokazalo, idealizacija, ma koliko bila sublimna, nikada ne nadrašta metaforičku ekonomiju nego predstavlja samu os njenog odvijanja. Uvijek je moguće duž ove vertikalne ose izvršiti reaproprijaciju, pojam vratiti slici koja je trošenjem otpala i sa čijim gubitkom je stečen višak vrijednosti. Uzeta u jednom dubljem smislu reaproprijacija nije nikada naknadna i kreće se u oba pravca. Teško je razlučiti ovo dvostruko kretanje, budući da je kružno i istovremeno. Kada je počela idealizacija — a nju već uvijek unekoliko imamo na djelu, budući da čulna figura sama po sebi nije nikad izvan optičaja; uostalom, tek sa prenošenjem i postaje metafora — počela je i reaproprijacija. U metaforici je izvornost već uvijek prekoručena, samo prekoručivanje tek konstituiše izvornost; njoj se zapravo na taj način vraćamo, jer je inače ne bi ni posjedovali. Otuda je samo prekoručivanje uvijek metaforično, svaki put je ono jedno vraćanje, uspostavljanje koje je tek naknadno uspjelo kao prvobitnost koja uistinu jeste. Svaki korak »preko«, »izvan«, »s one strane« jeste čin uspostavljanja **razlike** izvornog i izvedenog kojom je horizont metaforičkog i otvoren. U stvari, treba dodati: svako opozitorno razlikovanje se tu može upisati, nipošto ne iscrpljujući druge mogućnosti. Možemo li, dakle, ovaj horizont onda razlikovati od **metafizičkog**?²⁷

U jednoj retorički vođenoj interpretaciji moguće je, dakle, dovesti u pitanje jednu **tezu** koja je u tradiciji metafizičkog mišljenja bila neprikosnovena; kako primjećuje *Derrida*, jedna uistinu **filozofska teza**: postoji čisti smisao s one strane svih figura, jedna istina smještena ponad svih retoričkih prenošenja. Prikrivena ponornost i krhkost tobože dobro učvršćenih temelja mišljenja i ovaj put izlaze na vidjelo prema već uhodanoj strategiji. Čak bi se možda moglo govoriti o »**mehanizmu za dekonstrukciju**« koji djeluje tako da ono što se isprva činilo kao »**dodatno i naknadno**«, u ovom slučaju tropička suplementarnost, ponovo biva preobraćeno u »**izvorno i prvobitno**«, ali ne u ime nekog nužnog stanja stvari zbog kojeg bi se izmirio nekakav dug ili ispravio pogrešan tok. Logika suplementarnosti nikada ne ispravlja (tj. uvijek ispravlja) neku ontološku pogrešku.

Pokazalo se da je istina uvijek metaforična, pa tako i sama istina o metaforičnosti. Ponajmanje je još retorika mogla dodijeliti neki okvir metafizički.²⁸ Svaka metaforologija je derivirana iz neke metaforike. No, ostaje pitanje kako je duž cijele, duge tradicije zapadnjačkog mišljenja istina mogla prebivati u punini svoga prisustva/sadašnjosti, kako je metafizika prezencije mogla obezbijediti svoju tvrdokornu postojanost, brišući učinke neprekidnog metaforičkog proticanja i rasipanja? A da bi danas neko, poput *Rortija*, mogao reći: istina je ono što nam nude retorička sredstva kojima se koristimo. U stvari, istina od početka nije bila povučena u zaklonito boravište i nesposobna za kretanje; to pokazuje opšta funkcija **mimesisa**, funkcija koja se uvijek pojavljivala kao sabiruća i objedinjujuća — **mimesis** u vidu **mitologije**.

2. **Mimesis** je moguće misliti kao jedinstveno kretanje, počev od ovog »**najšireg prostora za diskurs o figuri**« koji smo dosegli sa metaforom. Cjelokupna metaforična ekonomija može se predstaviti kao ekonomija **mimesisa** ili, kako će to *Derrida* imenovati, kao **ekonomimimesis**. Njena jedina svrha, teleološki smisao koji njome upravlja jeste da se osigura boravište istine u njenom izbivanju na koje je u neotklonjivom otklonu metaforana primorana, da mogućnost povratka nikad ne bude ugrožena. Svaki tro-

pički obrt se mora upisati u krug njenog prisustva, nijednim ona ne smije biti načeta, a kamoli nepovratno razvijena. Potreban je okvir koji bi onemogućio svaku diseminaciju, duž kojeg bi krivulja metafore uvijek pronašla svoje ishodište. Tek u ovom okviru je obezbijeđeno da svaka metafora uistinu čini ontološki krug upotpunjavanja iskonskog bića, a bude putesštvijske same Istine. Jer, osvrnimo se, kako možemo kao filozofi konačno definisati metaforu? Naravno, dopiremo »samo« do metafore metafore: »**ekspropriacija, biti-izvan-pokraj-sebe, ali još u svom boravištu, izvan ovoga pokraj sebe, ali u jednom kod — sebe gdje se pronalazi, prepoznaje, skuplja se ili sebi nalikuje, izvan sebe po sebi.**»²⁹

Budući da nije mogla gajiti iluziju o nastajvanju na nekom dovoljno pouzdanom tlu koje već neka metaforična ekonomija ne bi ekspropriisala, metafizika je od početka raspola-gala sredstvima njenog korištenja i brisanja njenih nepoželjnih efekata. Vidjećemo da **mimesis** tu djeluje kao okvir koji ovu ekonomiju čini provizornom, postajući i sam onda provi-zoran, tako da se uvijek može odbaciti. Poslušajmo Derridu: »**Metafora je, dakle, u filozofiji određena kao provizorni gubitak smisla, kao ekonomija bez nepopravljivog oštećenja svojine, kao dakako neizbježno obilaženje, ali i kao istorija u horizontu cirkularne reaproprijacije vlastitog smisla. Eto zašto je njeno filozofsko vrednovanje uvijek bilo ambivalentno: metafora je prijeteća i tuda s obzirom na intuiciju (viziju ili kontakt) pojam (dohvatanje ili vlastito prisustvo označenog), svijest (blizinu prisustva sebi); ali ona je saučesnik onoga što ugrožava, ona mu je neophodna u mjeri u kojoj obilazak (dé-tour) jeste povratak (re-tour) vođen funkcijom nalikovanja (mimesis i homioisis), pod zakonom istog. Suprotstavljanje intuicije, pojma i svijesti nema više, na ovoj tački nikakve osnovanosti. Ove tri vrijednosti pripadaju poretku i kretanju smisla. Poput metafore.**»³⁰

Sve najviše vrijednosti metafizike sažete u idealu istine objavljene u čistoj nominaciji jednog jezika koji bi bio »pun i bez sintakse« mogu se ostvariti samo kao učinci jednog istog kretanja, proizvodnje i reaproprijacije. Nigdje svijest o tome nije bila izražena nego kod Hegela. Međutim, shodno dekonstruktivističkoj strategiji koja posebnu pažnju pridaje prvim upisivanjima sa kojima se otvara polje sveobuhvatne sistematike mišljenja, a potom njegovoj najzrelijoj eksplicikaciji, *Derrida* će u »**Bijeloj mitologiji**« najviše prostora posvetiti misliocu koji je metaforiku izdvojio u zasebnu disciplinu. U traganju za čvrstim obrisima jezičkih figura, čitajući **Poetiku i Retoriku**, on će pokazati u kojoj mjeri je lanac osnovnih razgraničenja sužen i zatvoren. Na vidjelo je izašla jedna ista mogućnost kretanja u kojem su ulančani: **metaphora, mimesis, logos, physis, phonè, semainein, onoma**. Umjesto strogih razgraničenja nalazimo cirkularne definicije unutar sklopa u kojem su osnovni pojmovi nerazlučivo povezani i čije otvaranje angažuje cjelokupnu mašineriju aristotelovske ontologije. Dovode-njem metafore u blizinu ovim nosećim idealizacijama apstraktnog mišljenja, u svakoj od njih pobuđuje se istovjetno tropičko kretanje.³¹ **Dakako, aletheia** nikada ne gubi, kako veli *Derrida*, »komandu nad njim«. Upravo je uloga **mimesisa** sadržana u gradnji nosećih uporišta poretka. Metafora mu je neposredno podložna. Sve suprotnosti između kojih metafora prenosi jedan isti smisao moraju već biti u njegovim rukama, unaprijed izmirene, ali nipošto ukinute. Čini se da kada *Derrida*, tumačeći *Aristotela*, kaže da je »**metafora šansa i rizik mimesisa**«, to onda nema drugo značenje nego **baš ono koje je iznio na jednom drugom mjestu gdje stoji: »Da bi se izbrisala, kao uvijek, suprotnost treba biti proizvedena, rasprostranjena i umnožena.**»³² Sve je postavljeno tako kao da **mimesis** priskrbivši ovo temeljno osiguranje metafizike, tek čeka na metaforu da bi ga ona ostvarila, poput nekog obećanja (pod-sjetimo: okvir pripada slici). A njega u stvari već jamči sljedeća nadređena instanca. **Mimesis** sa svoje strane nije ništa drugo nego »**vlastita mogućnost physis**«. **Sabirući unaprijed, u okrilju logosa, sve moguće tropičke obrate u jedan prijelom mimesis ga ne prinosi spolja physisu, on ovome pripada kao vlastiti nabor.** Tako se svi otkloni rastvaraju u dopune prai-zvorišta koje je uvijek, kako to i pokazuje genea-

logija, **physis**. Scena po svaku cijenu treba da ostane otvorena, premda je već ispunjena, pro-vizorna ekonomija mora biti poticana, bez pre-zanja od tobožnjeg rizika: »**Moment obilaska u kojem se istina uvijek može izgubiti, metaforičnost upravo pripada mimesisu, ovom naboru physis, ovom momentu gdje priroda, sama se raskrivajući sebe još nije pronašla u svojoj sopstvenoj nagosti, u aktu svoga posjedovanja.**»³³

»Opasno« premošćavanje je dakle obezbjeđeno, neophodni most, ako blizina dvojnika nije dovoljna, gradi **homioisis**. Treba napomenuti da sva retorička tradicija metaforu klisifkuje pod trop sličnosti. Već je kod *Aristotela* metafora analogije metafora **par excellence**. Predstavljajući pupčanu vrpcu naturalizovanog **mimesisa**, vezu koja ne smije biti pokidana, **homioisis** neće nikada dopustiti da se iz njega pročisti njegova naturalistička jezgra: znače-nje i vrijednost podražavanja (**imitarij**). Stoga ova vrijednost duž cijele tradicije zapadnjačkog mišljenja nikada i nije dovedena u pitanje, ili bolje reći, ona je stalno u ovom dugom toku dovedena u pitanje, bivajući, naizgled para-doksalno, uvijek restituisana.³⁴

Sve analogije, dakle, prolaze duž jedne iste eliptičke ose, svi opozitorni pojmovi, svi »**regio-ni**« kojima pripadaju, ogledaju se širom jedne iste prelomljene ravni: »**fleksije prirode**«. U metaforici kojom je otvoreno polje teorijskog, u **ejdetici** ova fleksija prirode je spekularna flek-sija, njeno vezivno tkivo čine odrazi i odbljesci. Otuda je svaka metafora jedan refleks koji čini končić u ovom prozirnem tkivu, a to znači jedno saznanje koje istinu približava sebi, dovodi je u vlastito prisustvo. Upravo je ova metafori-ka, budući da se ne može nadomjestiti nekom metaforikom koja bi u većoj mjeri bila natura-listička, zauzela najšire mjesto pod suncem. Ona je obezbjedila dvostruku mogućnost: pro-izvodnju metaforičkih otklona sa najvećom amplitudom, obrata koji najdalje sežu, ali i najplodonosniju reaproprijaciju / naturalizaci-ju koja obuhvata sve pod kapom nebeskom. Ustoličiti metaforiku vidljivog i nevidljivog, što dugujemo *Platonu*, značilo je u stvari dohvatiti se »**prvog pokretača metafore, oca svih figura-sunca.**»³⁵ Svi retorički tropi su u neku ruku heliotropi. Ipak, dakle, ima jedno središte ponad svih metaforičkih obrata, ali ono nikada nije nepokretno nego se i samo obrće, čineći elipsu svih »**eliptičkih poredenja**«. U heliocentričnoj metafizici »**sve se okreće oko njega, sve se okreće prema njemu**«. Nema nijedne čulne figure koju pokreće metafora, a da se u njemu ne rastapa, svekolika čulnost ga nosi u svom jezgru, jer sunce predstavlja paradigmu čulnosti, čulni objekt, **par excellence**. Svaka slika kao iluminacija zrači njegovom svjetlošću kao što je svako pomračenje i otklanjanje slikovitog efekt njegovog zalaska.

Međutim, ponovo treba naglasiti da u dis-kursu nismo izloženi suncemov bljesku, njegovi zraci su već uvijek prelomljeni u **mimesisu**. Derridinim riječima: »**Svaki put kada ima neke metafora, nesumnjivi negdje postoji sunce; ali svaki put kada postoji sunce, metafora je počela. Ono je već uvijek luster, reklo bi se artifi-cijelna konstrukcija, ako bi se još moglo obrazlo-žiti ovo značenje kada je priroda iščezla. No, ako sunce nije više posve prirodno, šta ostaje od prirodnog u prirodi? Ono najprirodnije u prirodi sadrži u sebi samome ono čime može da iz sebe izade.**»³⁶

Dvostruka funkcija **mimesisa** se tako nado-vezuje (ili se nameće) dvostrukom kretanju me-tafore koje smo prije pomenuli **idealizaciji i reaproprijaciji**, pa je sada konačno možemo ime-novati kao **denaturalizaciju i (re)naturalizaci-ju**. Od početka metafizike »**puka**« veza sa pri-rodnom, koja u stvari ustanovljuje prostor posvećenog mišljenja, trebala je biti nadmašena, ali budući da se sve suprotnosti smještaju u okvir **mimesisa**, to su na kraju svi akti denatu-ralizacije vodili (re)naturalizaciji. Nikada dvoj-nik **physis** poput sjene, ma koliko se izduži-vao i premašivao svoju originalnu figuru, ne uspeva da se otrgne: isti čas bi i jedan i drugi nestali.

3 *Rortijevska »naturalistička priča«* sva vrvi zgodama o odvajanju i vraćanju, svi veliki mislioci su junaci ove odvažne avanture. Šta je ona drugo nego veliki ep o slobodi? **Mimesis** je otpočetak, izuzimajući sad retoriku, pripao umjetnosti, toj »**regiji**« čiji su okviri nudili pro-

stor i zaklon istinskom oslobađanju, uznesenu i humanizaciji. Stoga izvršiti dekonstrukciju njegove uloge, to ponajprije znači posvetiti interes oblasti umjetničke teorije i proizvodnje. Postoji jedna politika i politička ekonomija diskursa o lijepom. Treba ih znati čitati, napominje Derrida, budući da uvijek djeluju prikriveno, iza scene. Derrida će to pokušati učiniti »analizirajući«, po uhodanoj dekonstruktivističkoj strategiji, neka Platonova djela i **Kritiku moći sudenja**. Osvrnucemo se najprije na potonji »primjer«. Trebalo je pokazati koliko još svaki akt umjetničke slobode, u času kada je stečena najviša samosvijest, pada u unaprijed doznačen okvir **mimesisa**, a to znači u sjenu **physisa**^{37/}. Vrijednost podražavanja je na paradoksalan način očuvana, ona se poput sunca uzdigla nad cjelokupan prostor koji je s krajnjom pažnjom očišćen od njenih tragova. Istinski umjetnik, »genije koji govori, pjesnik« ne oponaša nijedan predmet u prirodi, ali upravo dok se tako izvisuje do božanskog, sva ekonomija biva ponovo naturalizovana. Naime, tada njegova produkcija nalikuje »aktima **naturae naturans operacijama physisae**«. Opet je tradicionalni poredak očuvan: denaturalizacija kao (re)naturalizacija. Derrida će ustvrditi da je u metafiziци jedina svrha pojma umjetnosti da služi osiguravanju ovog poretka koji je stvoren upisivanjem »neprekoračive granice antropološke demestikacije«. U ovom uspostavljanjem gestu humanističke onto-teologije sadržan je sav **ekonomimesis**. Njegova prepređenost i naivnost — logike čovjeka — sastoji se u tome što da bi se sačuvala apsolutna povlaštenost izranjanja (umjetnosti, slobode, jezika itd.) nju treba zasnovati u apsolutnom naturalizmu i apsolutnom indiferentizmu, unekoliko renaturalizirati ljudsku produkciju, izbrisati diferencijaciju u suprotstavljenosti.^{38/} Medutim, ovu suprotstavljenost je ipak nemoguće očuvati, nikakve mjere ni pozornost ne mogu spriječiti njeno labavljenje, budući da nikada do kraja nije moguće razlučiti dvije ekonomije: onu **suženu** koja se uporno naturalizuje i animalizuje (pomislamo samo na toliko navodeni primjer pčela!) i onu **opštu ili transekonomiju**.

U stalno obnavljanim pokušajima metafiziци nikada nije uspjelo da posve ovlada kretanjem **mimesisa**, utoliko što je **mnemé** teško odvojiti od **mimesisa**. Od početka je prema ovom »procesu udvostručavanja« zauziman ambivalentan stav. Podređeno istini, ono je uvijek nosilo dvostruku vrijednost: »ili je štetilo raskrivanju same stvari, postavljajući na mjesto bivstvujućeg svoju kopiju ili svog dvojnika; ili je pak služilo istini nalikovanjem svog dvojnika (homioisis)^{39/}. Sva prosuđivanja njegovo vrijednosti — od bezrezervnog osuđivanja do svesrdnog preporučivanja — polazila su od instance **logosa** istinolikog diskursa o istini **Mimesis** kao **metimologija**. Time je predodređeno sljedeće dešavanje: a) s jedne strane, podređivanje poretka i zakonima **logosa** kao carstvu istine; b) s druge strane, neminovno uvlačenje i zaplitanje u **mimesis**, budući da je **logos** morao odražavati, nalikovati, predstavljati bivstvujućeg kakvo je po sebi.

a) Poredak vladavine **logosa** u mimetički otklon upisuje hijerarhiju koja se isključivo gradi prema blizini-udaljenosti od žive riječi, u kojoj jedino obitava samo prisustvo bivstva. Područje ovog otklona, ovaj parazitski nabor ili zamah doličnog raskrivanja, već je kod Platona pripalo umjetnosti. Centrifugalno kretanje deprezentacije i denaturalizacije u njemu se prostire u različitoj mjeri, zavisno od umjetničkih sredstava sa kojima se raspolaže. Mjera je, na čemu **Derrida** uvijek insistira, fonocentrični zadata. Otuda je pjesničko umijeće na istaknutom mjestu ove hijerarhije čiji stupnjevi se ocrtavaju po amplitudama otklona. Ma kako ga vrednovali, bilo kao najveću opasnost ili kao blizinu bivstvu u kojoj se sagorijeva, ono će u zapadnjačkom mišljenju, od Platona do Heideggera, predstavljati uzor sveg umjetničkog stvaralaštva. Medutim, jedna njegova vrijednost, ona koja izražava onto-teološki humanizam, je nepobitna: ono je u najmanjoj mjeri naturalističko sredstvo. Za razliku od slikarstva koje je gotovo uvijek bilo suviše, nedopustivo, naturalistička umjetnost »naturalističke priče«. Dakako, to ne znači da je ono bilo zaglibljeno u **natura naturate** nego upravo »na drugom kraju«, tamo gdje je **mimesis** ponajviše imitativan, ilustrativan, ornamentalan. I sli-

kar u stvari slika metaforom, jer šta bi drugo i mogao da čini u okrilju **mimesisa**^{40/}. No zbog toga je, prije nego što je i povukao prvi potez, već osuđen da mutizam. Ma koliko se zavaravao, njegov žanr, mimetološki uokviren, jeste žanr portretisanja. Svaka slika je »portret diskursa; ona vrijedi koliko vrijedi diskurs koji na svojoj površini skrćuče i zamrzava. Prema tome, ona takođe vrijedi koliko vrijedi **logos** koji je u stanju da je tumači, čita i iskaže ono što ona hoće-reći, a što on uistinu i čini, reanimirajući je da bi progovorila.«^{41/}

Pod stigmom ekspresivnosti koja je umjetnosti samorazumljivo doznačavana, slikarstvo je zbog svog mutizma u filozofskim taksionimijama padalo na dno ljestvice. Nikad prognano, ono se ipak izdvajalo od umjetnosti kojima se moglo, kako kaže **Lyotard**, »pljeskati« i kojima se, odvrtačući pogled od slika kao velikih **mutavaca** uvijek i pljeskalo.^{42/} Glas ove prikrivene diskurzivnosti bio je glas nijemog pjesnika koji vrišti. Kao što primjećuje **Jacqueline Lichenstein**, »određeno prevodenje«. **Horacijeve Ut pictura poesis**, »za dugo vremena je davalo nalog slikarstvu da svoje opravdanje traži pred peozijom čije je prvenstvo bilo potvrđeno autoritetom tradicije. Slikarstvo je kao poezija, ono je nijema poezija, dok je poezija slikarstva koje govori«^{43/}

I opet je analogija, koja je uvijek jezička, ona je duž koje »puka« slika klizi prema istinskoj slikovitosti kao prema suncu, razbijajući maglenu zavjesu naturalnosti.

b) »Logo-fonocentrični sistem« metafizika nikada ne postiže apsolutnu auto-afekciju, re-

aproprijaciju bez gubitka. Na to ukazuje osiguravanje istine u umjetnosti, utoliko što se sam njen poredak ne može do kraja učvrstiti, sasvim opravdati. Naime, izdaje ga sama metaforika teorijskog polja, makar je ona od početka dobila prepregu u jednoj drugoj metaforici koju dugujemo **Heraklitu**: u metaforici slušanja.^{44/} **Lacoue-Labarthe** će pokazati da se postupak povlašćivanja pjesništva može, poput providne strategije, odčitati već kod Platona u čuvenom pasazu iz **Države**, gdje je iz uspostavljen »paradigme ogledala« trebalo **dedukovati** ulogu slikarstva. Nije teško uvidjeti da se tu javlja hijatus koji je »beskrajno problematičan«, a kojeg će i **Heidegger** prolazeći mnogo vijekova kasnije istim putem, pokušati prikriti u jednom komentaru koji je »više platonski nego što je to sam Platon«^{45/}.

U času kada se **logos** mora rukovoditi modelom **eidosa** ili ideje, »pa bili oni shvaćeni kao figure same stvari, kao kod Platona, subjektivne reprezentacije kao kod **Descartesa**, ili kao i jedno i drugo, kao kod **Hegela**«^{46/}, slikarstvu se više ne može uskratiti povlaštenost. Ono tad postaje »slikarstvo slikarstva«. Jedino njemu u stvari pripada moć da objelodanjuje »suštinsku slikovitost **logosa**«^{47/}

Možda paradoksalno, ali tek je »jezički nominalizam« o kojem govori **Rorty** na putu da oslobodi slikarstvo njegovog mutizma. U Derridinom viđenju, ono će svoje oslobodenje zahvaliti svom vječnom sukrovcu **pismu (écriture)**. Tada će svaka crta biti jedna rečenica, reći će **Lyotard**.

- 1) Richard Roty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, 1989, str. 122.
- 2) *Ibid.*
- 3) Jacques Derrida, »Lettre à un ami japonais«, u: *Psyché. Invention de l'autre*, Éditions Gallé, Paris, 1987, str. 390 i dalje.
- 4) R. Rorty, *op. cit.*, str. 123.
- 5) R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, Publisher, 1980, str. 12
- 6) *Ibid.*, str. 135.
- 7) Cf. Manfred Frank, *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistesgespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988, str. 11.
- 8) R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 345.
- 9) *Ibid.*, str. 275.
- 10) *Ibid.*, str. 217.
- 11) Paul Feyerabend, *Wissenschaft als Kunst*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984, str. 112.
- 12) *Ibid.*, str. 44
- 13) *Ibid.*, str. 78.
- 14) Cf. Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Éditions Gallimard, Paris, 1972, str. 115 i dalje.
- 15) P. Feyerabend, *op. cit.*, str. 50.
- 16) *Ibid.*, str. 154.
- 17) Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1985, str. 221.
- 18) U svom »ekonomizmu« Derrida se izričito vezuje uz *Bataille*. Cf. na primjer *Positions*, Éditions de Minuit, Paris, 1967, str. 89, a posebno rad posvećen ovom autoru: »De l'économie restreinte à l'économie générale. L'écriture et la différence«, Seuil, Paris, 1967, str. 369 — 407.
- 19) J. Derrida, *Marges — de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, 1972, str. 247 — 324.
- 20) *Ibid.*, str. 261.
- 21) Derridin tekst možemo, između ostalog, promatrati kao ponovno ispisivanje jednog *exergum-a* posuđenog od Nietzschea: »Šta je, dakle, istina? Pokretno mnoštvo metafora, metonimija, antropomorfizama, ukraško zbir ljudskih veza koje su poetski i retorski bile uznesene, prenesene, ukrasene, i koje nakon druge upotrebe, učvršćene, kanonizovane i obavezne, nalikuju na neki narod istine su iluzije za koje smo zaboravili šta su, metafore, pohabane i sa izgubljenom čulnom snagom, novčići čiji je otisak istvren i sada se mogu jedino promatrati ne više kao novčići nego kao puki metal.« (F. Niče, *Knjiga o filozofu*, prev. Jovica Aćin, Grafos, Beograd, 1987, str. 79.)
- 22) *Marges*, str. 250.
- 23) *Ibid.*, str. 250.
- 24) Navedeni Nietzscheov »primjer« je mjerodavan za metaforično ulančavanje. Čini se naime da je za svaku metaforologiju gotovo neizbježno poređenje sa sredstvima novčane ekonomije, u stvari sa ekonomskim mehanizmima uopšte.
- 25) *Ibid.*, str. 257.
- 26) *Ibid.*, str. 259.
- 27) Derrida će se u svom tekstu o metafori (na jednom za dekonstrukciju uvijek značajnom mjestu: fusnoti (19.)) pozvati na Heideggera: »Metaforično postoji samo unutar metafizike.«
- 28) Za razoblčavanje nije dovoljan »strpljiv rad« filologa čije bi polazište bila »jedna opštija metaforika, prinudnja i trajnija«, jer nema nikakvog ulaska »spolja«, nema dovoljno omedenog »regiona«. Program osvjetljavanja opšte metaforike filozofije jest se može ostvariti sredstvima koja u krajnjoj liniji ne bi bila filozofska. Svaka retorička analiza počiva na nekoj određenoj ontologiji. Ma koliko uzdržano i proširenu taksionomiju metafora da želimo sačiniti, to bi već pretpostavljalo smatrati na neki način razrješnim temeljne probleme filozofije. Osnovne opozicije na osnovu kojih bi djelovala shema razvrstavanja i bez kojih ne bi bilo nikakve gradnje poretka bile bi filozofemi poput: *physis/techné, physis/nomos, čulno/razumsko; prostor/vrijeme, označitelj/označeno* itd. Bez njih ne bi imali ni sam pojam metafore.
- 29) *Marges — de la philosophie*, str. 302.
- 30) *Ibid.*, str. 323.
- 31) Ovdje ne možemo slijediti autorov pothvat »restitucije kretanja ovog lanca«; pokušaćemo bar dotaći ovu kariku koja nas zanima, ali budući da nije riječ o linearnom ulančavanju, nećemo izbjći zaplitanje. (Cf. *Ibid.*, 274 i dalje)
- 32) J. Derrida, »Economimesis«, u: *Mimesis des articulations*, Flammarion, Paris, 1975, str. 59 — 60.
- 33) *Marges*, str. 288.
- 34) Cf. o tome navedeni zbornik *Mimesis des articulations* u kojem su saradivali: S. Agacionski, J. Derrida, S. Kofman, Ph. Lacoue — Labarthe, J. C. Nancy i B. Pautrat.
- 35) *Marges*, str. 290.
- 36) *Ibid.*, str. 300.
- 37) Osnovnu crtu duž koje je Derrida čitao Kanta možda donosi sljedeći pasaz: »Šta je umjetnost? Čini se da bi Kant zaustio da kaže: umjetnost, to nije priroda, potpisujući tako nasljednu, otvrdnulu suprotnost između *techné* i *physis*. Na strani *prirode* mehanička nužnost, na strani umjetnosti slobodna igra; a u međuprostoru čitav niz naknadnih određenja. Medutim, analogija poništava ovu suprotnost. Ona podvrjava dikatu prirode ono što umjetnost produkuje u najrazuždanijoj slobodi. Genije je mjesto takvog diktatu: ono preko čega umjetnost usvaja pravila od prirode. Sve po svom obliku antimimetičke postavke, svi prigovori protiv podražavanja su na ovoj tački potkopani. Nije potrebno podržavati prirodu nego se ona, doznajući pravila geniju, pregiba, sebi vraća i reflektuje putem umjetnosti.« (Economimesis, str. 59.)
- 38) *Ibid.*, str. 60.
- 39) J. Derrida, »La double séance«, u: *La dissémination*, Ed. du Seuil, Paris, 1972, str. 213.
- 40) Prije čuvene rečenice o metafizičkom okviru metafore Heidegger će to ustanoviti u samorazumljivom redoslijedu stava koji krije gvozdeni poredak: »Stoga metafora služi kao mnogo upotrebljavano pomoćno sredstvo za izlaganje dijela pjesništva i umjetničkih slika uopšte.« (Cf. *Der Satz vom Grund*, *ibid.*)
- 41) *La dissémination*, str. 215.
- 42) Jean-François Lyotard, »On dirait qu'une ligne. . .«, u: *Adami — peintures récentes*, Galerie Maeght, Paris, 1983, str. 9.
- 43) J. Lichtenstein, »Le coloris ou le discours consommé«, u: *Les fins de l'homme*, Éditions Gallé, Paris, 1981, str. 536. Opravdavanje slikarstva je i sasvim »moderan« fenomen. Cf. na primjer: Joseph-Emile Muller, *La fin de la peinture*, Gallimard, Paris, 1982, str. 103.
- 44) Na osnovu ove preprege u metafiziци se gledalo slušajući i slušalo gledajući. (Cf. *Der Satz vom Grund*, str. 86)
- 45) Philippe Lacoue-Labarthe, »Typographie«, u: *Mimesis des articulations*, str. 216. (Cf. M. Heidegger, *Nietzsche I*, Pfullingen, 1961, str. 162 i dalje.)
- 46) *La dissémination*, str. 221.
- 47) *Ibid.*, str. 215.