

nelogičkog) reda — izvan sadašnjeg trećeg reda, izvan determinisanosti i nedeterminisanosti — no, hoće li se u tom slučaju još uvek raditi o simulakrumima? Možda jedino smrt, reverzibilnost smrti, pripada višem redu od kodnog reda. Simbolički nered je jedini u stanju da izvrši provalu u kod.

Svaki sistem koji se bliži savršenoj operacionalski blizu je svoje propasti. Kada sistem tvrdi »A je A« ili »dva plus dva jesu četiri«, on se istovremeno bliži apsolutnoj moći i krajnje smešnom, to jest, trenutnom i verovatnom uništenju — dovoljan je i dodir prsta da bi ga srušio. Poznata je moć koju ima tautologija kada udvostručava težnju sistema ka savršenoj sferičnosti (Ibijeve stomačine).

Identičnost je neodrživa: ona je jeste smrt, zato što odbija da potpiše vlastitu smrt. Takav je slučaj sa zatvorenim ili metastabilizovanim, funkcionalnim ili kibernetičkim sistemima, koje vrebaju podsmeh, uništenje u jednom trenu (a ne nakon dugog dijalektičkog napora) upravo zato što čitava inercija sistema radi protiv njega samog. Ambivalencija vrebaju najdovršenije sisteme, one koji su uspjeli da obogotvore sopstveni princip funkcionisanja, kao binarni Bog Lajbnica (Leibniz). Privlačnost koju ovakvi sistemi imaju može se u trenutku preokrenuti, upravo zbog toga što se zasniva na mnogo dubljem neslaganju, kao i u slučaju fetišizma. Otuda i njihova krhkost koja se uvećava u srazmeri sa idealnom koherentnošću. Čak i kada se zasnivaju na radikalnoj nedeterminisanosti (gubitku značenja) ovi sistemi iznova postaju plen tog značenja. Oni padaju pod te-



retom sopstvene čudovišnosti, kao čudovišta karbonske ere, i odmah se raspadaju. To je sudbina svakog sistema koji se svojom logikom zavetovao na savršenstvo a samim tim i na potpuno otpadništvo, na apsolutnu nepogrešivost a time i na bespogovornu nemoć — sve vezane energije streme sopstvenoj smrti.

Zbog toga je jedina moguća strategija katastrofična, a nikako dijalektička. Stvari treba gurnuti do ivice, gde će se, prirodno, prevrnuti i srušiti. Pošto smo na vrhuncu vrednosti najbliži ambivalentnosti, pošto smo na vrhuncu koherentnosti najbliži ponoru preokreta koji vrebaju udvojene znake koda, trebalo bi u simulaciji ići dalje od sistema. Trebalo bi smrću igrati protiv smrti — radikalna tautologija; stvoriti apsolutno oružje od logike samog sistema. Protiv hiperrealističkog sistema jedina moguća strategija je patafizička, »nauka imaginarnih rešenja«, naučno-fantastična ideja obrtanja sistema protiv samog sebe, na krajnjoj granici simulacije koja se može preokrenuti u hiperlogiku razaranja i smrti. (1)

Zadatak simboličkog se sastoji u preciznoj reverzibilnosti. Svaki termin bi trebalo da bude eks-terminisan a vrednost ukinuta pri tom okretanju pojma protiv sebe samog — to je jedino simboličko nasilje koje je u stanju da izvojuje pobjedu nad strukturalnim nasiljem koda.

Tržišnom zakonu vrednosti i ekvivalentnosti odgovarala je dijalektika revolucije. Nedeterminisanosti koda i strukturalnom zakonu vrednosti odgovara još samo precizna reverzija smrti. (2)

Cinjenica je da nije ostalo ništa na šta bismo mogli da se oslonimo. Preostala nam je još samo terijska žestina; spekulisanje smrću čiji je jedini metod radikalizovanje svih hipoteza. Čak su: kod i simboličko još uvek simulirani pojmovi — trebalo bi ih, jedno za drugim, odstraniti iz diskursa.

Sa francuskog: Miša Marković

da li je j. f. liotar budist?

rada iveković

Liotardov napor da jezik izvuče iz metafizičke mreže, da ga izbavi iz mehanizma institucionaliziranja hijerarhije, dominacije pa i nasilja, dosta je srodan budističkom. Njegov »projekt« ukoliko ga ima (jer, u postmodernoj je gotovo sa društvenim projektima i programima) prolazio bi stoga nužno u prvom redu kroz jezik kao mjesto koagulacije hijerarhije, mjesto uspostavljanja (simboličkog) poretka. Figure mišljenja moderne sve su hijerarhijske i

Piše Jean-François Lyotard: »Velike su naracije postale neuvjerljive. Zato smo pod iskušenjem da povjerujemo velikoj naraciji o propasti svih naracija«. 1. Tako filozof izražava mehanizam i nagučuje našeg mišljenja: povlačiti se gnoseološki na položaj **metapozicije** koji bi nam, sam neupitan jer »na drugoj razini«, omogućio da iz (samoutemeljene, samodekretirane) sigurnosti sagledamo proturječja na prethodnoj ravni. Velike su naracije između ostalog postale neuvjerljive jer se otkrivaju u međusobnoj nesvodljivoj kontradikciji, a da pritom nema zajedničkog kriterija, nema univerzalnih vrijednosti, nema pozicije s koje bi se (unutar jedne razine, jednog sustava) moglo odlučiti koja od njih ima prednost. Otud i tendencija da se uzmakne na sljedeću ravan. **Nāgārduna** (indijski budistički filozof iz 1. stoljeća n. e.) bi rekao da se radi samo o različitim stanovištima (**dršti**) između kojih je bilans neodlučan. Svako je opredjeljivanje za jedno ili drugo obojeno ličnom perspektivom (što termin **dršti** doslovno i znači), odnosno nekim egzistencijalnim interesom, i stoga nijedno nije opravdanje od ostalih. Na razini **lokalnog**, svako je jednako uvjerljivo ili neuvjerljivo. Uzmicanje na metapoziciju i **Nāgārduna** i njegova današnja inkarnacija Lyotard smatraju neopravdanim, ili, preciznije: smatraju da se uzmicanjem ništa ne dobiva, budući da se (metafizički) mehanizam time samo potvrđuje i obnavlja: na »metarazini«, ukoliko ova nije puki proizvod uobrazilje, susrećemo opet samo paralelne, međusobno suprotstavljene teze ili stanovišta od kojih niti jedna nema boljeg ontološkog utemeljenja (**Nāgārduna**). Lyotard uostalom otvoreno zagovara »uništenje metajezika«.

Čitav niz začudujućih podudarnosti nalazimo između **Nāgārdune** i Lyotarda. Niti jednome od njih ontologija nema nikakva smisla, nije filozofski zanimljiva ni opravdana. **Nāgārduna** taj stav nasljeđuje od samoga **Buddhe**, i on uglavnom vrijedi za cijeli filozofski budizam, a ima svoje dublje razloge u budizmu kao **tipu** mišljenja ili filozofije. Od samog se početka ovaj naime zalaže za **de-ontologizaciju** mišljenja, za **izbjegavanje** onoga što će za zapadnu filozofiju (i za izvjesne tokove indijske također, iako vjerojatno u manjoj mjeri) postati pravilo: tipa filozofije kojoj je zadatak ovladavanje svijetom, filozofije kao »kraljevske znanosti« (**Deleuze**). Budistička misao, up-

ravo obrnuto, teži da izbjegne i preduhitri ovakvu pretenziju i aroganciju mišljenja, da ga postavi na drugačije temelje. To je u skladu i s njenim filozofskim ciljem individualnog utruća (**nirvāna**) kojemu je mišljenje samo sredstvo, ali ne i cilj, i gdje ovo, dakle, nema nikakav visok status. Stoga je pitanje, uostalom, da li ćemo budizam i nazivati filozofijom 2, što dakako ovdje ne smatram prestižnim pitanjem već konvencijom. Povijesno, za Lyotarda je situacija posve drugačija. Djelujući nakon dva milenija već ustaljene kraljevske znanosti, on ovu (shvaćenu u zapadnom smislu) pokušava skrenuti, denaturirati, oduzeti joj njene prerogative. Iz povijesno potpuno drugačijeg konteksta (ali uz dalekosežne tipološke i strukturalne podudarnosti) Lyotard također, kao i budisti, otklanja ontologiju odbacujući autolegitimiranje subjekta u njegovom vlastitom djelovanju ili spoznaji. Poslovično je poznato da budisti, pa i indijska filozofija gotovo u cjelini, izbjegavaju metafiziku subjekta (kao i raskol subjekt-objekt), što nije poljuljano već naprotiv učvršćeno idealom individualnog oslobođenja, koji niko koliko ne zahtijeva subjektivaciju. To je uostalom obično i bio izgovor za odbacivanje »filozofičnosti« ove misli od strane zapadne, dakako uz duboki nesporezum, i po mišljenju pisca ovih redova neopravdano. No danas evo nailazimo na (iznenadnu?) konkordansu, mimo svake vremensko-povijesne logike (što sa svoje strane potvrđuje mnoge teze postmoderne a i indijske tradicije), između budizma i postmoderne.

I za **Buddhu**, i za **Nāgārdunu** i za Lyotarda, dakle, ontološka su pitanja neodlučiva, i **prema tome** irelevantna. U ne-dubljenju ontoloških »temelja« (**bhūmi**; **fondation**) kod njih se očrtava i antimetafizičnost, odnosno odsustvo transcendent (a1) ne dimenzije. U neopravdanosti zauzimanja metapozicija i izricanja metanaracija u odnosu na teze u sporu (**Nāgārduna**, Lyotard) ogleda se nemetafizičnost njihovog poduhvata. U njemu se naime mišljenje nastoji demobilizirati (**Sloterdijk**) tako da samo sebe dalje ne generira (**Nāgārduna**: ka izbavljenju). Ili tako da ne stvori konceptualnu, reprezentacijsku, univerzalizirajuću mrežu kojom bi zahvatilo svijet i u njemu nametnulo zakon dominantnog subjekta koji je istim činom ustoličen (**Buddha**; Lyotard). Srodnosti idu i mnogo dalje. U ova dva ne



povijesno već strukturno slična modela, sve se drži i brojne su tačke slaganja. Irelevantnost ontologije, u ranom budizmu izražena ontički neodlučivim statusom »po sebi« mnoštva **dharma** kao elemenata pojavnosti »za nas« (jedno i drugo pokriveno je istim terminom) povezana je sa insuficijencijom linearne povijesne kauzalnosti, izraženom u učenju o »snopovskoj« i unakrsnoj uzročnosti **skandha**. Lyotardovo detroniziranje historijskog diskursa kao diskursa historičarevog dominantnog pogleda i njegova kritika filozofije povijesti imaju respektivno isti kontekst.

Metanaracija, diskurs bilo kojeg subjekta, uvijek je samo potvrđivanje nekog **drštija**, nikad nije cjelovita istina jer cjelovite istine i nema: postoje samo partikularne i dakle relativne istine svakog stanovišta, međusobno ravnopravne u svojoj slabosti. Metapozicija je u odnosu na pozicije o kojima se izjašnjava — dominirajuća, a ta je dominacija neopravdana: zato jer nema univerzalne istine, reći će Lyotard. Zato jer i ona odmah ima svoj »kontekst«, suprotstavljene ili paralelne istine koje su jednako (ne)uvjerljive, reći će Nāgārduna. Nāgārduna ovdje ulaže napor da na neki način sredstvima mišljenja ukinu mišljenje samo, ili da sredstvima logike obustavi logiku, pritom nužno skrivajući ili otkrivajući (ovisi kako smo to spremni vidjeti) sam egzistencijalni paradoks koji je i paradoks mišljenja. Naime, Nāgārduna pokazuje kako svaka teza (dršti) ima nužnim načinom i svoju antitezu, i kako, ovisno o stanovištu, teza i antiteza jedna u odnosu na drugu izmjenjuju mesta i podložne su istom mehanizmu. Teza i antiteza se uzajamno generiraju i(li) (p)održavaju, jedna bez druge nemaju smisla. Pojavljuju se dakle nužno u paru, što znači da ni jedna od njih (budući da je svaka ovisna o drugoj) nema svoje **svabhāve** ili vlastite prirode. Podržavajući jedna drugu, one se uzajamno i **diskvalificiraju** u smislu ontologije, diskvalificirajući time odmah i binarni model mišljenja kao konceptualnu apstrakciju koja nema dosega do stvari »po sebi« (**svabhāva**). Teza i antiteza ovdje se ne rezorbiraju u sintezi (što bi bila ona od Nāgārdune kritizirana metarazina), nego naprotiv razgrađuju mišljenje samo. Na temelju toga, Nāgārduna ističe kako je posve neopravdano mišljenje protezati na bivanje, među njima doduše možda i ima strukturne podudarnosti (o čemu zapravo ništa ne znamo) ali sigurno nema bivstvenog identiteta koji bi opravdao posezanje iz jednoga ka drugome. Mišljenje ne opravdava djelovanje, ali djelovanje proizvodi mišljenje ili i samo jest mišljenje: tu je i njegov paradoks, ili paradoks mišljenja koje hoće sebe da obustavi. Mišljenje naime ne može sebe dovoljno radikalno ukinuti dok ne ukinu život na kojem počiva (iako niz kontemplacijskih i jogističkih terapija, među njima i budističkih uvježbava stanje svijesti **bez sadržaja** ili mu teži). Suprotno od svog »prirodnog« mehanizma i težnje, mišljenje se mora demobilizirati: kod Lyotarda, da bi postalo nenasilno, nedominantno. Kod Nāgārdune isto to i još zato da bi se, u krajnjoj liniji, samoukinulo i tako radikalno uklonilo makar i sjenu subjekta i dovela do **nirvāne**. Mehanizmi sprovođenja dominacije u mišljenju detektirani su jednako i kod Nāgārdune i kod Lyotarda. To su uglavnom misaone-jezičke figure kao što je reprezentacija, univerzalizacija, simbolizacija i sve što one povlače u ekonomiji mišljenja. Nijedna od njih ne smatra se opravdanom. Univerzalizacija je, vidjeli smo to, samo partikularni interes **drštij** nametnut kao opći (tj. kao metapozicija). Ta nametnutost može opstati samo dok se ne rasprinkna **samvrtti-satya**, »obična istina« njegove utemeljenosti u partikularnom interesu. Reprezentacija je neopravdana jer ne znamo šta su stvari po sebi (**svabhāva**) već jedino sa sigurnošću baratamo sa na njih usmjerenim mentalnim konstruktom (**samkalpa**). Zato jezik mora održati svoju instrumentalnu funkciju sporazumijevanja a da po mogućnosti ne sudjeluje u ili ne doprinosi stvaranju hijerarhijskog simboličkog poretka koji je zadat već samim mišljenjem, smatraju budisti. Pritom su dakako itekako svjesni težine ovog zadatka. Zbog nepriznavanja posredovanja i simboličkog poretka, budisti su navedeni da raspolažu samo nepovezanim i ontički neodredivim **dharma** i odsječcima vremena (**kṣana**) bez vizije cjeline, i jezikom koji ne seže do realnog iako omogućuje konvencionalno snalaženje u datosti **samsāre**. Simbolički poredak ne funkcionira kao hijerarhija ni dominacija već i zato što nema onostranosti ni metafizičkog subjektiviteta (**brahman**; **ātman**) i nema objave (**veda**) koji bi ga opravdavali i postavili, nema vrhovnog zakona, nema ničeg s onu stranu lingvističkog kruga. I kod Nāgārdune i kod Lyotarda, videnih u ovom svjetlu, radi se o radikalnim oblicima relativizma, a radikalni relativizam je **relativni relativizam**. Ovaj je sa budističke strane u prvom redu uvjetovan nevoljnošću prema ontologiji.

Ova nevoljnost ima u budizmu historiju stariju od samog Nāgārdune a vjerojatno je da je i starija od budizma samog: susrećemo je i u filozofskom učenju **dainizma**. I kod daina kao i kod budista se radi o neadekvatnosti glagola »biti« kao i bilo kakve predikacije da dostigne stvari po sebi, tj. o neadekvaciji između jezika-mišljenja i svijeta. Potrebno je možda napomenuti da se ove dvije škole **nāstika** (**na-asti** = nije) time u prvom redu određuju nasuprot brahmanističkoj objavi kao unaprijed-zadatosti-svega-što-je (**asti** = jest). Kod daina se tako pojavljuje »sedmostruka predikacija« u posibilitičkom modusu »može biti« kad je riječ o ontološkom statusu predmeta: **možda jest, možda nije, možda i jest i nije, možda jest i neizrecivo je, možda nije i neizrecivo je, možda i jest i nije i neizrecivo je, možda je neizrecivo**. To su sudovi koji se o jed-

nom predmetu iskazuju istovremeno, i pokazuju mogućnost istovremenog držanja različitih stavova, dakle koegzistenciju različitih stanovišta i perspektiva. U dainizmu je tu naglasak na međusobnoj toleranciji različitih stavova i dakle na nenasilju (ahimsā) u mišljenju koje je samo pandan nenasilja na etičkoj razini. Od savremenih će indijskih filozofa takvoj slici svijeta biti skloni **Kalidas Bhattacharyya** i, u manjoj mjeri možda, **Daya Krishna**. *Kod Buddhē se ovakav relativizam prevodi u tetralemu (catuhkoti)* kad je riječ o tome da se odredi ontički status ili da se odgovori na metafizička pitanja (tipa »opstaje li duša nakon smrti ili ne«). Na takva se pitanja »ne odgovara«, kako bismo mogli razumjeti neodlučni bilans između četiri suda koji se uzeti svi zajedno (a u budizmu se i uzimaju zajedno) svode na nedovoljnost glagola biti. Tetralemu glasi: O nečemu se može reći da istovremeno **jest, nije, i-ješt-i-nije, niti-ješt-niti-nije**. Razumljivo nam je kako se »jest« i »nije« jedno drugome suprotstavljaju — oni su proturječni. Ali iz njihove kontradikcije za budiste ne slijedi, kao što bi to za nasljednike Aristotela bilo, da se moramo opredijeliti za jednu od definicija (Ako A > ne-B), nego možemo k tome još i primiti na znanje insuficijenciju kopule (**asti**) koja se ogleda u tome da i A i B mogu (svaki u svom sustavu ili modusu) biti lokalno istiniti ili pak oboje jednako neadekvatni. Time samo izražavamo budističko stanovište da riječi ne sežu do stvari i da nema intimnog identiteta (i pored moguće akcidentalne izomorfije) između mišljenja-jezika s jedne strane i svijeta s druge. Različiti stavovi jesu nesvodivi (Lyotard bi rekao da je posrijedi **differend**), odnosno svako njihovo svodenje bilo bi uvođenje nedopuštene metarazine. I Lyotard smatra da je ova nedopustiva, u prvom redu logički neopravdana (= brkanje nivoa) i također etički neopravdana.

Lyotardov napor da jezik izvuče iz metafizičke mreže, da ga izbavi iz mehanizma institucionaliziranja hijerarhije, dominacije pa i nasilja, dosta je srodan budističkom. Njegov »projekt« ukoliko ga ima (jer, u postmodernoj je gotovo sa društvenim projektima i programima) prolazio bi stoga nužno u prvom redu kroz jezik kao mjesto koagulacije hijerarhije, mjesto uspostavljanja (simboličkog) poretka. Figure mišljenja moderne sve su hijerarhijske i dakle figure podređivanja: reprezentacija podrazumijeva reprezentirano i reprezentanta, simbolizacija podrazumijeva simbolizirano i simbolizirajuće, univerzalizacija podrazumijeva svedeno i nametnuto (partikularni opći »interes«), apstrakcija podrazumijeva konkretno-utopljeno-u-apstrakciji i konceptualni aparat dominantnog subjekta, a u datim okolnostima svaki je odnos realizacija vladajućeg subjekta prema drugome itd. U svim ovim figurama niži je termin supsumiran, podređen višem. On je dakle krivo predstavljen, predočen je s predrasudom, osiromašen je, ne pojavljuje se u prvom licu, predmet je ovladavanja i nasilja, njemu se nanosi nepravda. Lyotard će kao i cjelokupni poststrukturalizam i postmoderna ovo staviti pod lupu, i uz pomoć psihooanalize insistirat će na drugome kao žrtvi »sistema« i na njegovoj pojavi kao nemogućoj pojavi: neprihvatljivost »simboličkog poretka« ili neprihvatljivost »sistema«, tog mola ha unutar kojega svi živimo, paradoksalno može izraziti samo drugo/žrtva svojim krikom * koji se u diskursu dominantnog subjekta ne čuje, koji se ne da artikulirati kao jezik budući da je jezik već dominacija. Stoga postmoderni projekt, ukoliko ga ima, nužno mora mijenjati mišljenje/jezik, tj. biti više od pukog društvenog projekta (ovaj je samo jedan njegov dio): on je daleko obuhvatniji — cijeli drukički civilizacijski izbor. I budizam, dakako, predstavlja civilizacijski izbor, kojega je zahvat u jezik samo jedan dio.

Insistirajući na drugome, na žrtvi kao unutarnjem rubu sistema koji se hoće kao cjelovit-istinit pa svoj »višak« ili »otpad« (ovisno o optici) izbacuje na unutarnji rub kako ne bi razbio svoju (prividnu?) obuhvatnost, i time zadobiva ranu u sebi ali u njoj i samoutemeljenje, Lyotard kao i većina postmodernista insistira na **nesimetriji razlike**. Ta je nesimetrija najbolje uočljiva na primjeru spolne razlike koja je jedan od osnovnih modela razlike kod ovih filozofa, ali uočljiva je i kod razlike sveto — profano. Bez obzira da li ono drugo bilo uzvišeno (bog) ili uniženo (žensko, koje je u tom pogledu i samo podvojeno i ambivalentno), — **ono ostaje izvan jezika** (doduše na različite načine) i svojom ga izvanjskošću/stranjskošću omogućuje, garantira (bog), ili pak krpi (žena). Bog je onostrano drugo, a žensko je unutarnje drugo u zapadnoj patrijarhalnoj kulturi. Cjelina se krpi i izvana i iznutra. I jedno i drugo omogućuje sistem koliko ga i ugrožava: sustav je u izvjesnoj stalnoj dinamičkoj napetosti u svom naporu da održi nepromijenjenu hijerarhiju u dominaciji. Tako drugo na neki način izmiče hijerarhiji dok je istovremeno omogućuje. Ono je (kao i bog) prisutno svojim odsustvom. **Moglo bi se reći da je kod Lyotarda razlika nesvodiva zato što je nesimetrična**. Također, postoji suptilna igra između simetrije — nesimetrije unutar binarnih modela. **Subjekt i njegovo drugo nisu identiteti, nego perspektive**, i to kad se gleda iz pravca subjekta prema drugome kao predmetu. Ne uvijek postoji i obrnuta perspektiva, stanovište, ili **dršti** kako bi rekao Nāgārduna: drugo je, naime, za sebe subjekt, a subjekt uvijek ima tendenciju da porobi drugog. Lyotarda zanima taj mehanizam porobljavanja, imperijalizam subjekta. Načelna ekvivalentnost perspektiva (koju ne spori) za njega nije utješna. Ona, doduše, nije utješna ni za Nāgārdunu. Ali Nāgārduna iz njihove ekvivalencije izvodi njihovo uzajamno potiranje. Pošto su ravnopravne, te su dvije pozi-



1 Le postmoderne expliquée aux enfants, Gallée, Paris 1988, s. 53.

2 Roger-Pol Droit, L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique, PUF, Paris 1989.

3 V. R. Iveković, Indija — fragmenti osamdesetih, Biblioteka FI, Zagreb 1989, s. 30 i d. i s. 41 i d.

4 Christian Ruby, Les Archipels de la Différence, Foucault — Derrida — Deleuze — Lyotard, ed. du Félin, Paris 1989, s. 45 i d.

1 Le postmoderne expliquée aux enfants, Gallée, Paris 1988, s. 53.

2 Roger-Pol Droit, L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique, PUF, Paris 1989.

3 V. R. Iveković, Indija — fragmenti osamdesetih, Biblioteka FI, Zagreb 1989, s. 30 i d. i s. 41 i d.

4 Christian Ruby, Les Archipels de la Différence, Foucault — Derrida — Deleuze — Lyotard, ed. du Félin, Paris 1989, s. 45 i d.

1 Le postmoderne expliquée aux enfants, Gallée, Paris 1988, s. 53.

2 Roger-Pol Droit, L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique, PUF, Paris 1989.

3 V. R. Iveković, Indija — fragmenti osamdesetih, Biblioteka FI, Zagreb 1989, s. 30 i d. i s. 41 i d.

4 Christian Ruby, Les Archipels de la Différence, Foucault — Derrida — Deleuze — Lyotard, ed. du Félin, Paris 1989, s. 45 i d.



cije jednako (bez)vrijedne. Iстина je da u ravni samsare one proizvode dominaciju, no ova je akcidentalna što se tiče identiteta termina dvojstva (ali ne i što se tiče suštine nepravde), odnosno uvijek bi moglo biti i obrnuto ili, obrnuto je (mada u principu isto) u paralelnim svijetovima ili scenarijima.

Iz načelne ekvivalencije odnosa subjekt-drugo i njegove obrnute perspektive Lyotard međutim ne izvodi uzajamnu diskvalifikaciju perspektiva, koje ostaju ne samo nesvodive (kod Nāgārdune je to irelevantno), nego u analizi pokazuju i svoju nesimetriju. One su nesvodive zbog **viška** koji se ne može obrazložiti, a koji je ono što drugo »daje« sistem u time što je iz njega izuzeto. U tom svijetu, prikazivanje razlike kao simetrične može jedino i samo biti čin misaone arogancije, tj. prikrivanje žrtvovanja drugoga u korist održanja lažne cjeline. U ustalom, sa stanovišta Lyotarda i zapadnih filozofa razlike, prikazivanje razlike kao simetrične (ravnopravnih članova) bilo bi prikrivanje njene suštinske nesvodivosti, bilo bi i samo jedna smicalica metafizičkog mišljenja koja okultira višak. Simetrična razlika (npr. Yin i Yang) za njih je samo slučaj idealizacije. I dok bi simetrična (binarna) razlika bila shema mišljenja, kategorijski aparat, teorija u koju neopravdano pokušavamo utrpiti realnu nesvodivost razlikovanih termina, nesimetrična bi razlika bila neteorijska, nekonceptualna, ona ne bi imala ontoloških pretenzija i dakle ne bi vršila nasilje nad realnim.

dakle figure podređivanja: reprezentacija podrazumijeva reprezentirano i reprezentanta, simbolizacija podrazumijeva simbolizirano i simbolizirajuće, univerzalizacija podrazumijeva svedeno i nametnuto (partikularni i opći »interesi«), apstrakcija podrazumijeva konkretno-utopljeno-u-apstrakciji

Za Nāgārdunu pak nije tako, i to iz povijesnih razloga hotimične nepovijesnosti ovog mišljenja. I on odbacuje (simetričnu) razliku jer je njegova misao **advaita**, mišljenja nedvojstva. Ali »nedvojstvo« kod njega ne implicira postularne transcendencije (kao što to biva u filozofiji škole **Vadānta**), već **samo demobilizaciju mišljenja**. Umjesto da se osloni na onostranost, ovo mišljenje »spada na« »ostaje sa« **nesvodivošću** koja se pokazuje kao **ništa uopće (śūny)** sa stanovišta bilo kakve ontologizirajuće misli. Takva misao sama sebe ukida, postaje ništa (śūny) ne samo kao sadržaj mišljenja (ovo se već u ranom budizmu naziva **akincan** n, što Veljačić prevodi kao **ni-šta**), nego kao pokret, kao modus- mišljenja; kao identitet mišljenja i bitka. Stoga Nāgārdunu i ne zanima nikakva etička pozicija (od koje Lyotard ipak ne može odustati, mada je ne može teorijski dobro utemeljiti), njegova je filozofija an-etička kao što je i a-kozmična. Nāgārduna neće imati ni minimalnog (društvenog?) projekta ispravljanja nepravde među parovima suprotnosti, njega ne zanima »davanje glasa« drugome-žrtvi, jer bi to samo perpetuiralo »vrtlog misli« a i stoga što bi ostalo bez domašaja. No, iz vlastitog povijesnog konteksta mišljenja. Nāgārduna i nema »protivnika« kojeg ima Lyotard, a koji je kroz dvije hiljade godina zapadne filozofije izrastao do dimenzija našeg Levijatana: Nāgārduna nema posla sa zrelim logocentризмом, sa falogocentризмом (Derrida). On se nalazi na početku (uzmemo li u obzir samo budizam) ili u formativnom razdoblju (uzmemo li u obzir cjelinu indijske misli) jednog drugačijeg civilizacijskog izbora i povijesnog toka, dok se Lyotard kao reformator, ili možda revolucionar u mišljenju, našao na jednoj prekretnici i s poteškoćom da »sustav« rastvara iznutra. Kao **advaita** filozof, za razliku od Lyotarda koji je, naprotiv, **filozof razlike**, Nāgārduna se ni najmanje ne zanima za nesimetričnu razliku, ne zanima se za njen glavni model — spolnu razliku, koja je paradigma kod svih poststrukturalista, postmodernista i psihanalitičara. Nesimetrične razlike on ni ne navodi: njegovi brojni suprotnosti (diskvalificirani time što nijedan termin nema **svabhāva** jer se oslanja na suprotni) uvijek se sastoje od ravnopravnih članova dvojstva koji se uzajamno potiru, ostavljajući mislioca na kraju obavljene operacije mišljenja u jednom radikalnom ontološki i dalje neodlučnom misaonom **śūnya**. Nāgārduna odbija (a u svom poduhvatu, i nema potrebe) da misli paradoks drugoga kao prisutnog po odsutvu: za njega bi takav paradoks još uvijek izražavao nesvodivost unutar egzistencijalne dimenzije (određene kao **dvaita**) bačenosti u svijet, u život. Mišljenje je nerazdruživo od života. Demobilizacija metafizičkog demobilizacija je života samog, i cijeli Nāgārdunin napor, vjerojatno radikalniji od Lyotard kao postmodernist duguje modernoj, dok Nāgārduna u svom nasljeđu moderne nema), ukazuje na teškoću da iz mišljenja mislimo njegovo (mišljenja samog) obustavljanje. Nesimetrija se onda kod Nāgārdune pojavljuje kao priznanje egzistencijalnog paradoksa mišljenja, na kojem ostaje i kojeg je razotkrio i od kojega dalje za njega nema pomirenja. Paradoksa što ga nikakav projekt, pa čak ni onaj u jeziku-mišljenju, razriještiti ne može. Nema iluzije da se jezikom može izći iz jezika, da se mišljenjem može izći iz mišljenja, ili vremenom iz vremena. Kada bismo govorili jezikom ontologije, tada bismo rekli da je ontološko tlo kod Nāgārdune, ipak, sam taj primarni paradoks, ili bismo njegovom **śūnya** (koje se kod njega hoće samo kao gnoseološka metodološka redukcija) pridali ontološku dimenziju. No Nāgārduna bi rekao da je to nedozvoljeno. Premda koristi jezik instrumentalno i nastoji ga dakle očistiti, koliko je to moguće, od konceptualnih metafizičkih nanosa, Nāgārduna zna i kaže da se pomanjkanje ontološkog tla u jeziku (i mišljenju) uopće ne može precizno ni dovoljno radikal-

no iskazati. Stoga nikakva reforma jezika ne može garantirati adekvaciju između mišljenja i bitka: jezik je naime uvijek od života, i kad njime govorimo — govorimo nužno već iz podvojenosti (**dvaita**), tj. nemamo viziju cjeline. Viziju cjeline imao bi možda gospod bog, no on je isto što i prazno mjesto, onostranost koja možda jest, možda nije, možda i jest i nije, možda nit'jest nit'nije.

Lyotarda zanima bivanje u svijetu. Nāgārdunu kako iz ovog izaći (smrt nije izlaz, ona je tek izraz života). Lyotard je naravno svjestan paradoksa kao i Nāgārduna. Obojica se zanimaju za granice mišljenja. Gledajući iz zapadne perspektive, Nāgārdunina se inače strogo racionalistička misao iznenađeno prevrće u »mistiku«, ili bar tako mi na Zapadu obično nazivamo ono s čime ne znamo šta ćemo. Usput valja napomenuti da u indijskoj tradiciji »mistika« (za koju i nema adekvatnog termina, upravo jer nema reza racionalno/iracionalno na mjestu na kojem ga ima na Zapadu) nije shvaćena kao aktivnost drugog tipa nego mišljenje: oboje se izvode iz materijalne životnosti. Sa Nāgārduninom mističkom dimenzijom isto je kao i sa bogom sa filozofskog (zapadnog) stanovišta: potpuno je svejedno ima li ga ili nema (tj. je li samo predmet vjere) — ako je zamišljen izvan lingvističkog kruga, odnosno kao neiz-

reciv. Lyotard se naravno čuva ovakvih konotacija. I pored toga što navodi brojne parove suprotnosti kako bi ih diskvalificirao i razotkrio zamke mišljenja, Nāgārduna ne operira unutar kulture manihejski podijeljenog svijeta. Ovo je prije karakteristika zapadnog kulturnog kruga, možda prvenstveno utvrđenog kršćanstvom. U Nāgārduninoj su tradiciji naglašeni kontinuitet i uzajamna prožimanja prije nego suprotstavljanja i rezovi, pa se ni ekonomija intenziteta ne odvija po dijalektičkom principu: u toj tradiciji, u tom civilizacijskom izboru, neće ni biti apriorne suprotstavljenosti subjekta i objekta, jednoga i žrtve itd, niti poretka koji bi iz takve dvojnosti proizlazio, pa niti »libidinalne ekonomije« radikalne nesvodivosti »viška«. Na neki način, Nāgārdunina de-ontologizacija mišljenja zbog toga zahtijeva manji relativni napor od Lyotardove.

Znajući da se radi o iznalaženju drugačijeg jezika-mišljenja, traženju drugačijeg civilizacijskog okvira i mijenjanju svih parametara, Lyotard se često poziva na budizam osjećajući njegovu radikalno drugačiju intenciju nego što je ona zapadnog filozofskog mišljenja, kao i njegov demobilizirajući poticaj. Kod njega tu ulogu igraju najčešće Zeami ili Dōgen (5). Uostalom, i drugi će se postmodernisti sjetiti vanevropske misli u sličnim okolnostima, recimo Peter Sloterdijk (6). Kontekst u kojem se to zbiva jeste, sa zapadne strane, ne samo odbacivanje dominantnog subjekta i iz njega potječuće metafizike, što uostalom nikad nije bila opsesija indijske ili uopće azijskih filozofija, nego i šire od toga: odustajanje od humanizma i antropocentrizma koji su u pozadini mogućnosti subjektivacije, a koji također nisu nikad bili karakteristični za Indiju. (Etički je kontekst **karma** tamo naime mnogo obuhvatniji, i humanizam bi mu bio samo isječak.) U budističkom su pa i uopće indijskom kontekstu i »čovjek« i »filozofija« mnogo skromniji, a za sličnom skromnošću teži i Lyotard.

Lyotard bi bio **dvaita** filozof, tj. filozof priznavanja dvojstva i razlike kao temeljne. Za razliku od Nāgārdune, koji je **advaita** filozof. U svom naporu de-ontologizacije, dekonceptualizacije mišljenja Lyotard ne može ni biti tako radikalna kao što je to Nāgārduna: svoju »temeljnu« razliku Lyotard ne može utemeljiti budući da odbacuje ontologiju. U svojoj radikalnoj a-ontologičnosti, u svom naporu de-ontologizacije, naprotiv, Nāgārduna iz istog razloga ne može utemeljiti razliku koju, međutim, u svojim parovima suprotnosti konstatira, evidentira i zamagluje u ontološkoj neodlučnosti. Kada on kaže da »nema drugoga« (**advaita**), on time ne misli reći, kao Vedānta, da nema drugoga osim i izvan univerzalnog principa **brahman**. (Ništa slično ne bi uostalom mislio ni Lyotard.) On se mora zadovoljiti time da se razlika ni sama ne da do kraja misliti i da, ako drugoga i nema, nema niti jednog ili »prvoga« u potpuno istoj mjeri. Odnosno da glagol »biti« tu nije prava riječ, jer prave riječi i ne može biti. Lyotard ipak pokušava nemoguće, naći pravu riječ, i neće se, kao Nāgārduna ili Wittgenstein, osuditi na šutnju. Lyotard ne može misliti šta je to što, osim ako nije već unutar razlike same, ovu izvana omogućuje. Razlika mora biti samo — osvijetljavajuća, na neki način prva u nizu. Nāgārduna ne može do kraja misliti samu razliku, iz oreza da ga to ne odvede u ontologiju. No neće ni on razliku osloniti na nešto »izvan kruga«. Zadovoljit će se konstatiranjem nesavršenosti tog »kruga« (egzistencijalni paradoks), njegovom neiskazivosti riječima: ono što je **ništa** za nas nije nužno i ništa po sebi. Ali ovo »ništa za nas« otvara šutnju na onom mjestu gdje bi se, u drugačijem sustavu, pojavila ontološka predikacija. Na tom mjestu pak Lyotard iskušava lukavstvom zaskočiti jezik.

(Odlomak iz opširnije studije o Jean-François Lyotardu)



5 Od Des dispositifs pulsionnels, Bourgeois, Paris 1973, do L'inhumain, Causeries sur le temps, Gallée, Paris 1988, Lyotardove su asocijacije na (zen)budizam, na Zeami, Dōgena, na japanski no-teatar i sl. redovne i precizne.

6 Eurotaolismus. Zur Kritik der politischen Kinetik, Suhrkamp, Frankfurt a/M., 1989.