

nacrt za jednu arheologiju uma

milorad belančić

Sumnja je dovodenje u pitanje jednog intencionalnog predmeta svesti; dovodenje u pitanje njegove spoljašnje referencije. Njena potvrda ravna je objavi (metaforičke) »smrti«: ono što postoji u nekoj predstavi (mnjenja, zdravog razuma, mita, ideo- logije itd.) ne postoji u samom bivstvovanju. Ako izuzmemoskepticizam, po kojem sumnja ima svrhu u samoj sebi, onda vidimo da se u filozofiji uvek, izričito ili prečutno, javljalo shvatnje po kojem je svrha sumnje u nečemu drugom od nje same (u mudrosti, izvesnosti, istini, umnosti itd.). Njom se objavljuje »smrt« jednog predmeta da bi se potvrdilo »rođenje« drugog.

Sarenilo osobnih stanovišta, od davnina početaka filozofije do danas, svedoči o tome da kritički rad sumnje, ma koliko bio metodičan, uvek nekako dopušta vlastitim rezultatima da se uzdignu na stupanj *neprikosnovenog*. Različite filozofije mogu zato da nam izgledaju kao nekakve stroge sudije koje dele nagrade i kazne, podaraju »život« i »smrt«, smisao i besmisao svim stvarima koje udostoji svoga poznanstva. Ali, ta suverenost filozofije nema nikada doslovni, već samo prenosni, metaforički smisao. Jer smrt, stvarna smrt, nije nešto što bi moglo na bilo koji način da se iscrpi, apsorbuje kritičkim radom sumnje. Ona nije svodiva na metodičku sumnju koju bi, onda, *Cogito* mogao da nadvise svojim izvesnostima. Smrt tako ostaje nedirnuta. Izgleda, bar na prvi pogled, da filozof naprosto nije u stanju da misli smrt i da taj nedostatak može da kompenzuje samo »pogrebnim« radom sumnje, eksplicitnom ili implicitnom upotreboom metafora »smrti«.

Ni različita filozofska shvatanja umnosti, koja počivaju na kritičkom i refleksivnom radu sumnje, nisu pošteđena te teškoće. Kada je metafizički um bio zamenjen povesnim umom izgledalo je, za trenutak, da će prekid, prelom i diskontinuitet najzad naći svoje zavičajno tlo: smrtnu egzistenciju. Smrt te taj prelom nad prelomima koji osmišljava, artikuliše svaki drugi prelom, a time i samu povest. Ali, pokazalo se da je filozofijama povesnog uma više stalo do velikog, nesmetanog kontinuiteta u kojem se smrt javlja kao mala, patetična smetnja koja lako biva otklonjena neuimnim hodom generičkog nadživljavanja... Bez obzira na to da li ćemo onda tu volju za nadživljavanjem nazvati teološkim nasleđem ili nekako drukčije, ostaje činjenica da ona predstavlja »slepu mrlju«, nereflektovanu pretpostavku čak i onoga što je najviši domaćaj savremene filozofije — humanizma i njegovog koncepta umnosti.

Da li to znači da je svaka filozofija uma *nužno* neka vrsta zaborava smrti? Prepustimo to pitanje njegovoj složenoj upitnosti i ograničimo se, u ovom trenutku, na sledeću tvrdnju: ako bi se jedna filozofija uma temeljila na zaboravu smrti, ona u tom slučaju ne bi imala jasnu predstavu o vlastitim granicama, jer pojam smrti na bitan način obeležava granice ljudskog uma, a time i mogućeg dijalektičkog praxisa. Zato, ako bi danas humanizam zaista htio da učini nešto bolje od pukog veličanja Čoveka i čuđenja nad njegovom savremenom sudbinom, onda bi on morao da se upita za stvarni smisao tog prekida, preloma i diskontinuiteta na koji je upućeno naše konstitucionalno krhko, smrtno bivstvovanje.

Ja ću u ovoj analizi poći od nekih zanimljivih zabluda koje u isti mah skrivaju i otkrivaju horizont problema. Sopenhauer u svojoj *Metafizici smrti* tvrdi da je večnost *a parte post*, bez nekog *ja*, bez »mene«, podjednako malo zastrašujuća kao što je to i večnost *a parte ante*. Švi argumenti koji bi išli u prilog nadživljavanja smrti mogu, po njemu, da se primene i na vreme (ili večnost) pre nekog rođenja. Otuda je moguće govoriti o velikom kontinuitetu u kojem smrt nema značenje korenitog prekida i, prema tome, ne nosi u sebi ništa zastrašujuće... Ništa koje pretodi našoj egzistenciji i koje joj sledi jedno je te isto ništa.

Pogledajmo čitavu tu zamisao malo izbljiže. Tačka gledišta s koje je moguće poređenje tog *a parte ante* i *a parte post* mora da se smesti negde unutar raspona koji ih deli. Uvek je to jedno *ja*, jedna ljudska individua koja se pita, koja vrši poređenje. Za nju to pitanje može da dosegne razmere drame. Jer, prethodeće ništa za upitnost u prvom licu jednine je ništa koje je imalo konkretni lik jedne mogućnosti, a ništa koje dolazi post festum je, naprotiv, ništa destrukcije, ništa uništenja svih mogućnosti. Na toj osnovnoj razlici temelje se sve ostale: nezamisliv je veliki kontinuitet koji ne bi zanemarivao i prikrivao svoje pukotine. Ideja nadživljavanja uvek teži da nekako popuni te pukotine, naveliše razlike i tako isključi svaki radikalni diskontinuitet.

Tu bi sada mogla da nam se uputi primedba da je obnavljanje te starinske problematike isto što i povratak lovu na veštice... Ideja nadživljavanja nije drugo do stara fantazma o zagrobnom životu, koju je savremena svest nepovratno raspršila jasnim uvidom u čovekovu smrtnost. Da li je sve to baš tako jednostavno?

Zaista, čovek danas zna da mora umreti, da su svi ljudi smrtni. Pa ipak, on ne živi, niti može da živi u »prisustvu smrti«. On pre živi unutar njenog zaborava, zbrinut u punini svoga *bitisanja*. Levi-Bril u *Primitivnom mentalitetu* tvrdi da je svest o nužnoj, prirodnoj smrti obeležje moderne civilizacije. U primitivnim društvima smrt se javlja kao rezultat nečastivih sila. Ipak, ta razlika je umnogome prividna. Danas svako zna da se Zemlja okreće oko Sunca, a ne obrnuto. Pa ipak, ljudi ustaju i ležu u krevetu sa Suncem koje »izlazi« i »zalazi« na horizontu... Isto tako ljudi znaju da su smrtni, ali žive kao da je smrt rezultat nečastivih sila. Oni se trude da je što bolje potpisnu iz polja jasne svesti. Kada je već suviše kasno za bilo kakvo potiskivanje, za bilo kakve preventivne korake, u »pet do dvanaest«, smrt postaje izvor neopisive pometnje... U tim trenutcima moj život poprima lik mučnog bitisanja koje je tragikomična karikatura bivstvovanja za smrt.

Srećom, u trećem licu jednine, kao »njegova«, smrt se javlja u obliku običnog incidenta — »desilo se, bože moje! — u obliku nečega na šta smo se navikli kao na hodanje ili disanje. Jedan plamičak, osoben i neuporediv u svojoj vrsti, iznenada je ugašen. Tačka, to je sve. Ubrzo svako »kako« i »zašto« postaje bespredmetno. Najzainteresovanijeg više nema. Preostaje arhiv, popis bezličnog nasledja. Čitav događaj nipošto ne remeti normalne tokove društvenog bivstvovanja. Postoje ceremonije i rituali. Hladna izvesnost smrti igra, u krajnjoj i bez sumnje odlučujućoj instanci, ulogu *calcula*, računice neophodnih rashoda u tekućoj produkciji života. Ona stoji u funkciji generičkog nadživljavanja i zaborava smrti. Razlika između tragedije u prvom licu jednine i spokojnog nadživljavanja u trećem nije, dakle, samo bezazlena »psihološka« razlika u uglovima viđenja... Ona doseže do samih korena našeg bivstvovanja.

Sada postaje očigledno da načelo nadživljavanja ne mora nužno da se poziva na metafizičku ili teološku onostranstvo. Bitno je to da svako nadživljavanje nosi u sebi jedno »kao da«, da ono nikada ne poseduje konstitutivno već samo regulativno uporište u bivstvovanju. Manje je važno da li ćemo intencionalni predmet tog »kao da« tražiti u ovostranosti ili onostranosti. Uostalom, u modernom dobu je na delu proces ideološke, političke, ekonomiske, moralne, običajne i filozofske »sekularizacije« nadživljavanja, tako da se ono sada javlja kao imanentno načelo različitih oblika ljudskog *praxisa*. Nama više nisu potrebne onostrane iluzije o zagrobnom životu jer je sam zagrojni život, bez iluzija, postao temeljna struktura modernog, povesnog praxisa. Smisao mog života je već unapred smešten s one strane mog »groba«, tj. funkcionalno podređen generičkoj zagrobnosti njenim nad-individualnim zahtevima.

No, ako načelo nadživljavanja nema konstitutivno uporište u samom bivstvovanju, da li to znači da se ono svodi na puki privid? Bilo kako bilo, taj »privid« poseduje, unutar prerezfleksivne umnosti našeg praxisa, nepobitnu postojanost i uverljivost. Bar na prvi pogled izgleda da nam sve govori u prilog punine bivstvovanja... Nema sumnje u istoj srazmjeri s osvajanjima i pobedama, s ekspanzijom i progresom, ukratko, s institucionalizacijom jednog modela kontinuiteta, ljudsko bivstvovanje ostaje proizvođač i potrošač smrti, ono ostaje mesto na kojem je jedino i moguć prelom, raspšenost i diskontinuitet. Pa ipak, govor smrti je tu hermetičan, ideološki prepariran i funkcionalno podređen dominirajućoj proizvodnji života. Svi smo mi loši, doslovno očajni svedoci te poslednje od svih zagonetki. Tajna biva odlično sačuvana: jedini svedok optužbe ujedno je i njena žrtva. Istina smrti postaje tako — misterija. Ideologija zaborava smrti u ime dominirajućeg bivstvovanja kao bivstvovanja dominacije uvek već nekako trijumfuje...

Sličnu situaciju čemo naći i u filozofiji. Biće da je reč o kartezijsanskom *mislom, jesam*, ili o materijalističkom *jesam, mislom*, mi se tu uvek suočavamo s puninom, s bivstvovanjem. Međutim, materijalističko shvatanje o primatu bivstvovanja nad svešću ostaje nedorečeno i antropološki neuverljivo, ukoliko ujedno ne podrazumeva i priimat ljudskog ne-bivstvovanja, tj. smrti nad svešću. Nije svešt ta koja određuje smrt, već obrnuto, smrt, to apsolutno odsustvo bivstvovanja određuje čovekovu svešt. Nema smrt mi, već ona ima nas. I, štaviše, taj primat je u izvesnom smislu postojaniji i čvršći od primata bivstvovanja nad svešću. U analizama *istorijskog materijalizma* to se često gubilo iz vida, tako da je u njima ključnu ulogu preuzimalo određeno nekritičko shvatanje kontinuiteta.

Sada nam se nameće sledeće pitanje. Da li bi jedno zaista dosledno materijalističko shvatanje moralo da definiše čovekovu bivstvovanje kao bivstvovanje za smrt? Ne samo: živeti kao da nam je svaki dan poslednji, već i živeti poslednji kao da je bilo koji... Zašto bi to bio dosledni materijalizam? Zato što bi se u njemu od kraja sprovelo negativno načelo koje glasi: nemoguće je nadživljavanje smrti. Ideja bivstvovanja za smrt je (materijalistička) ideja radikalnog raskida s teološkim nasleđem. A smrt boga povlači za sobom i smrt njegovih dvojnika.

Onako kako se, izričito ili prečutno, javljala u istoriji filozofije, ideja bivstvovanja za smrt imala je dva osnovna značenja: (1) prvo, ona je, nasuprot anonimnom, bezličnom bivstvovanju, predstavljava činilac individualizacije čovekovog bivstvovanja. »Umreti je jedina stvar koju niko ne može da obavi za mene«, tvrdi jedan filozof. (2) Zatim, ta ideja je ukazivala na put kojim se tu-bivstvovanje otvara prema bivstvovanju.

U prvom slučaju smrt se javlja kao spoljašnja nepredvidljivost koja uništava sve naše projekte i mogućnosti, ali nas isto tako suočava s našom nesvodivom individualnošću; u drugom, ona se javlja kao mesto odsustva, nigrine, preko koga tu-bivstvovanje stupa u dodir s neodređenim bivstvovanjem. To je mesto radikalnog odsustva bivstvujućeg, odsustva svega onoga što u svojim hipostazama, od bezličnog »se« do zapadnjačke metafizike, pomračuje horizont na kojem su otvorenost i istina bivstvovanja jedino moguće.

Ovo drugo stanovište nosi u sebi sledeću teškoću. Ideja bivstvovanja za smrt opire se tome da (»ontološka«) razlika bivstvovanja i bivstvujućeg odlučuje o njenom smislu. Naime, ta razlika ne može da ima suvereni, nadodređujući smisao, jer ona predstavlja vrlo posredovanu, metaforičku preformulaciju nekih izvornih iskustava bivstvovanja za smrt. Ovo poslednje, pak, podrazumeva temeljnju razliku između bivstvovanja i ne-bivstvovanja, odnosno između istog i sasvim drugog. »Ontološka« razlika, uokolikо se hipostazira na stupanj odlučujuće instance, ostaje u zatvorenom krugu punine i samo prikriva, maskira sveobuhvatni projekt nadživljavanja. U tom smislu ona je, htela to ili ne, opterećena izvesnim teološkim nasleđem.

Bivstvovanje za smrt je odnos, i to odnos koji prethodi svim ostalim ljudskim odnosima. Unutar tog odnosa smrt nije nikada data samo »po sebi«, već je uvek i nešto »za nas«. Ona je uvek nekako osmišljena, artikulisana našom označiteljskom praksom. No, uokolikо bivstvovanje za smrt prethodi svim drugim odnosima, ono nam onda nudi izvorni model artikulacije ljudskih odnosa. Uzmimo, na primer, ljudski odnos koji zovemo vreme. Bez sumnje, naša egzistencija se ne temelji na sveobuhvatnom, spoljašnjem vremenu, vremenu »po sebi«, koje bi onda iz svoje onostranosti osmišljavalo sve njene unutrašnje ritmove, procese i napretke... Naprotiv, spoljašnje vreme je to koje je artikulisano, osmišljeno, a ne osmišljavajuće. Ono je osmišljeno spletom ukrštenih serijalnosti najrazličitije praktične naravi, koje se uvek definisu kao *istek*, konačnost, i predstavljaju osnovu za obuhvatnije praktične totalizacije.

U *Kapitalu* nailazimo na pojmove kao što su nadnica (nedeljna najamnina), radno vreme, slobodno vreme itd., koji kritički izlažu bit moderne »ekonomizacije« vremena. No, već sama činjenica da svet roba, unutar kojega se razvija ta ekonomizacija, nije povesno moguć bez individua, bez čoveka, a da je obrnuto moguće, sugeriše nam pomisao da se svaka takva totalizacija vremena u krajnjoj instanci temelji na egzistencijalnom vremenu, vremenu bivstvovanja za smrt. Drugim rečima, nijedna proizvodna artikulacija vremena nije moguća uokolikо se ne temelji na tom izvornom obliku *isteka* (konačne serije) koji zovemo smrtnom egzistencijom. Tek zato što je smrtno bivstvujuće, čovek biva prisilan da radi. U protivnom, njega na to ne bi mogla da prisili ni oskudica, ni beda, ni stareњe, ni trošenje, ni glad, niti bilo šta slično. Sve te pojave, uključujući tu i ireverzibilnost vremena, dobijaju svoj pravi, dramatični smisao samo zato što je naše egzistencijalno vreme teskobno, što je istek, što je konačni rezultat. Samo ono bivstvujuće koje je smrtno i koje je svesno te smrtnosti u stanju je da »gubi vreme«.

Smrt je prisila iz budućnosti. Ona je jedina činjenica budućnosti koja je potpuno izvesna. Sve ostalo može da bude verovatno ili manje verovatno, moguće ili nemoguće, samo je smrt — neizbežna. Tačnije, ona je na »kraju« neizbežna. Ali, taj mali razmak između neumitnog zakona — »svi ljudi su smrtni« — i nepredviđljivih okolnosti — »kad«, »gde« i »kako« — otvara prostor naše, istina skućene, ali jedine, akcione slobode. Taj determinizam smrti mogli bismo nazvati teleološkim ili determinizmom iz budućnosti. A to znači da se on određuje kao takav tek unutar naših praktičnih projekcija, mada ujedno obeležava njihovu

granicu. Zakon nužne smrti ne trpi iznimke. On nam nudi jednu apsolutnu izvesnost budućnosti, negativnu činjenicu kojoj se ne može odrediti ni vreme, ni mesto, ni način, ali koja zbg toga nije ništa manje izvesna. Na našu sreću, razmak između »zakonodavne« sfere i sfere »izvršnog« je dovoljno širok i prostran da u njemu mogu da se smeste najrazličitiji oblici, uključujući onda i iluzorne, čovekovog saznanjog i uopšte praktičnog odnosa prema smrti. Taj odnos nije nikada linearno određen zakonom nužne smrti. Zato »uskoro« naše smrti može da ima prizvuk daleke ironije koja je sva utopljena u nerazrešivost aporija približavanja.

Mi ne možemo a da ne prihvativamo da je bivstvovanje za smrt naša temeljna egzistencijalna istina, ali odmah moramo da dodamo: to nije cela istina! Njena nesumnjiva zavodljivost ne bi smela da nas zavara. Ideja bivstvovanja za smrt približava nas nama samima, lišava nas svih iluzija nadživljavanja, unosi dramatičnost u našu svakodnevnicu, razbijajuše sve sheme okoštagol, bezličnog bivšanaja, otvara nam horizont upitnosti, slobode i odgovornosti... Ali, istina koju nam ona u svom čistom, neposredovanom obliku nudi, ostaje prebrza i u praktičnom smislu nemoćna. Razloga tome ima dosta, a većina se od njih korenju u nezaobilaznoj činjenici da smo mi pred konsekutivnim *ništa* uvek već unapred — poraženi! Ideja bivstvovanja za smrt, shvaćena u svojoj »čistotu«, baca nas u naručje defetizma. Naravno, defetizam je jedan od mogućih egzistencijalnih stavova. Ali retki su oni koji bi bili u stanju da, bez rđave savesti, preuzmu na sebe ulogu pukog isčekivanja i trajanja, ispraznog bitisanja bez svrhe i smisla.

Bez sumnje, uokolikо je uvek prisutna mogućnost moga bivstvovanja, defetizam ipak nije jedina, niti pak prva, već pre poslednja mogućnost, mogućnost potpune nemogućnosti i nemoći. On, dakle, obeležava graničnu situaciju moje teskobne slobode. A teskoba ili, ako hoćete, ograničenost te slobode, u krajnjoj liniji nemogućnost apsoluta, nemogućnost velikog eshatološkog pomirenja »esencije« i »egzistencije«, jeste u izvesnom smislu naš ključni egzistencijalni apriori. Iluzorni mehanizmi nadživljavanja u ljudskom praxisu nisu u stanju da, pomoću zaborava smrti, istinsku teskobu iz polja jasne svesti. Uvek mogući eruptivni povratak teskobe svedoči nam o tome da je dijalektička veza između prisustva i zaborava smrti — neraskidiva.

Istina, naše projekcije i totalizacije mogu da imaju različite likovne, da se pokoravaju različitim ritmovima, da se zgrušavaju i rasplinjavaju... One mogu da smeste to radikalno ništa u većitu, uvek odloženu budućnost, »nikad danas«, budućnost s kojom se ne računa, na koju se zaboravlja; one mogu da potisnu teskobu, ali ne mogu da zauvek osuđuju mogući povratak potisnutog. To znači da je razorno ništa, koje nosimo u svojim nedrima kao stalnu pretjeriju i izazov, u stvari najdublja prepostavka, arheu našeg praktičnog života.

Međutim, tek negacijom tog radikalnog ništa otvara se u nama prostor za pozitivne mogućnosti, za mogućnosti praktičnog života. Naše bivstvovanje za smrt je u sebi samome dvosmisleno i ograničeno. Ono je u isti mah neposredan odnos prema smrti i njena bar privremena negacija. *Bivstvovanje (za smrt)* je moguće samo u punini, samo na osnovu te prvobitne negacije koja nam uopšte i otvara horizont bivstvovanja, da bi onda to moglo biti i »za smrt«. To dvosmisleno bivstvovanje za ništa, kao odsutna prisutnost, kao negacija i negacija negacije, jeste ono po čemu bitno jeste čitav naš ljudski praxis. Mi živimo u prisustvu smrti, za smrt, ali negacija tog prisustva, tog za, prvi je uslov da uopšte i možemo da živimo.

Kako da shvatimo taj paradoks? Da li on dovodi u pitanje ideju bivstvovanja za smrt? Teškoće potiču otuda što je pojam smrti dvosmislen. S jedne strane, smrt je uvek prisutna mogućnost našeg bivstvovanja, stalna alternativa koja prati sve naše izbore i činove. S druge strane, ona se na »kraju«, posle svih petripetija, postavlja kao nužnost, kao nešto što se ne dâ izbeći. Negacija te uvek prisutne mogućnosti smrti jeste uslov za trivijalnu istinu da je proizvodnja života moguća samo uz isključenje onih alternativa koje vode samouništenju. Ali negacijom smrtni-alternativi mi još ne negiramo smrtnu-nužnost. Naime, ova druga, kao spoljašnji, uvek izmišljeni referencijski svih negacija negacija, trajno je prisutna u nama kao konstitucionalna krhkost ljudskog bivstvovanja. Tek negacijom te smrtnu-nužnosti oblikuje se u ljudskoj svesti stanovište nadživljavanja i nesmetanog kontinuiteta. Odbacujući nadživljavanje i zaborav smrti, ideja bivstvovanja za smrt odbacuje u isti mah i drugu krajnost, tj. defetizam koji »živi« u prisustvu smrtnu-nužnosti, ne obazirući se pri tom na polje mogućeg koje se otvara negacijom smrtni-alternative. Drugim rečima, bivstvovanje za smrt je samo negacija uvek-moguće-smrti, negacija koja je svesna teskobne slobode kojom raspolaže.

Možda bi, čak, moglo da se kaže da, bez obzira na sve iluzije nadživljavanja, mi zapravo ni ne možemo a da ne bivstvujemo za smrt. Mi, naime, to uvek činimo »po sebi«, ako već ne i »za sebe«. No, čak i tako shvaćeno, bivstvovanje za smrt još uvek nije cela istina našeg povesnog bitisanja. Ova je, pak, mnogo složenija. Samo, ta složenost postaje razumljiva tek *počev od uvida* u osobno čovekovo vreme, vreme smrti... Jedino nam ta arheološki prva totalizacija ljudskog vremena pruža *ključ* za razumevanje osnovnih protivrečnosti koje obeležavaju povesno bitisanje.

Različite povesne izvedbe negacije smrti-alternative ne isključuju mogućnost da ostvarena punina života, ostvareni praktični poredak bude u isti mah, za druge, projekcija njihove smrti. Drugi, naime, uvek može da se posmatra kao treće lice; ali svako treće lice je, za sebe, jedno prvo lice, jedno »ja«, nesvodiva suverenost. A to onda znači da i ono može da, u svom praktičnom polju, projektuje smrt za (sebi) druge. Zato ta prvobitna protivrečnost, koja je ovde sasvim apstraktno izložena, može da primi u povesti različite konkretnе likove borbe na život i smrt, borbe »gospodara« i »roba«.

Svaki povesni praxis je u isti mah spoljašnji i unutrašnji (»njihov« i »naš«) u odnosu na neki drugi praxis. On može da ospolji ili pounutri smrt-za-druge, da bude pretinja ili uzrok tuđe smrti, bilo izvan (rat, osvajanje, pljačkanje itd.) bilo unutar (oskudica, smrtna kazna, eksploatacija itd.) vlastitog praktičnog poretka. Ljudska povest ne poznaje drugo zlo sem ono koje proizlazi iz te dijalektike »našeg« i »njihovog«... Samo je jedna suverena praksa (uključujući tu i njene transmisije) u stanju da, za drugog čoveka, bude uslov njegovog onečovećenja. Zato je svaka povesna nužnost oblik suverene praktične dominacije, tj. prisila koja računa s tim da je pretinja smrću (od gladi, oskudice, bede, kazne itd.) delotvorija od same smrti. Otudeni rad je najbolja ilustracija za tu tvrdnju. Smrt je u njemu otklonjena i sačuvana kao stalna opasnost i prinuda. Ona je uvek raspoloživo sredstvo za ukidanje nečije slobode. Pristanak na otuđenje ima za rezultat otklanjanje neposredne opasnosti smrti (na primer, od gladi). Time se otvara prostor izvesne zbrinutosti ili, ako hoćete, »napretka« unutar otuđenja. Ideologija rada i, još više, etika zbrinutosti postaju tako moderni obrazac garantovanog Smisla nečije životne fabule. No, polje mogućeg biva tu bitno suženo i funkcionalno podređeno načelu dominacije. Ovo, pak, u sebi određuje one vrednosti čije je ostvarenje ili respektovanje jemstvo za nesmetani kontinuitet poretka, za njegovo nadzivljavanje. Ali, to nadzivljavanje nije drugo do fetišizovanje »sila« otuđenja i postvarenja u ljudskom praxisu. Jer, unutar zbrinutosti ili unutar »napretka« kroz otuđenje na delu je zaborav smrti, koji je, u osnovi, zaborav nasilja na kojem počiva poredak dominacije. U tom zaboravu smrt je otklonjena samo »za nas«, a »po sebi« ona je sačuvana...

Zato su u povesti moguća i takva iskustva smrti koja se svojom neposrednošću ne uklapaju ni u jedan model zbrinutosti. Tako onda imamo situacije u kojima se (1) pasivno suočavamo s krizom datog poretka, na primer, s preteranom oskudicom koja nema više funkciju prisile (na rad) i integracije poretka, već se naprsto od pretinja pretvara u egzekuciju delova potčinjenih klasa; (2) zatim imamo situacije u kojima sami izabiramo one životne alternative koje nas dovode u opasnu blizinu moguće smrti: avantura, revolucija, herojstvo, pobuna, itd.

Sve te mogućnosti, koje sam ovde morao dosta uopšteno da izložim, ukazuju na to da ideja bivstvovanja za smrt, ukoliko je promišljena kroz povesno posredovanje, neminovno gubi nešto od svoje čistote i traži da bude dopunjena drugim, životnim istinama. U svom čistom obliku ona bi se svela na nekakav egzistencijalni imperativ (apstraktno »treba da«), koji bi, lišen dijalektike »roba« i »gospodara«, lišen konkrenosti povesne borbe za emancipaciju, bio isto tako nedelotvoran kao što su to i sve projekcije nadzivljavanja koje svom predmetu podaraju veću (životnu) moć od one koja mu stvarno pripada.

Nema sumnje, to su pouke koje crpe svoju uverljivost iz uvida u prrefleksivnu umnost našeg praxisa. Šta se dešava onda kada u igru uvedemo i taj momenat refleksije? Da li se time nešto bitno menja?

Cogito se osvedočuje kao sled izvesnosti samo u punini nesmetanog bivstvovanja: iz »mislim, jesam« može da se izvede bilo koja dodatna izvesnost samo ne ono »drveno-gvođe« koje glasi »nisam« ili »više nisam«. Poricanje smrti u prvom licu jednino prvi je uslov za izvedbu svih izvesnosti, za prisustvo na tlu bivstvovanja, za evidenciju punine. Počev od Cogitoa, refleksivni smer u filozofiji biva trajno obeležen tom nužnošću. Najviši proizvod refleksije, pojam uma, temelji se, takođe, na toj prvobitnoj negaciji smrti. I to je u redu. Međutim, mnoge filosofije uma su naprsto previđale to da negacija smrti u prvom licu jednino ne upućuje nužno na stanovište koje bi se onda već unapred odredivalo kao stanovište nad-individualnog, generičkog ili nekog drugog nadzivljavanja.

Ako bi, dakle, jedan filosofski govor o umu htio da se potvrdi kao zaista smislen govor, on bi, pre svega, morao da se odrekne iluzija o sveprisutnoj punini bivstvovanja. Reč um nije nešto poput univerzalnog lepka ili rastegljive, mlohave supstance kojom bi lako mogla da se popuni svaka pukotina u našem mišljenju i bivstvovanju. Naprotiv, ta reč nas uvek iznova poziva na onu prvobitnu sumnju iz koje je ona i potekla, i najzad, iz koje je potekla čitava ta avantura izgradnje modernog refleksivnog uma. Time se sada vraćamo na našu početnu poziciju: problem sumnje. Put koji smo prešli nije bio uzaludan. Zaista, sada pouzdano znamo da nam sumnja nije nikakav razlog za filosofsku neprikosnovenost. A znamo i zašto je to tako — zato što sumnja nije demijurg suverene, slobodno lebdeće umetnosti, već pre na-stavljač neme, prrefleksivne umnosti našeg praxisa, odnosno zato što jedan povesni subjekt može da izgrađuje, konstituiše svoju (refleksivnu) umnost jedino kroz uvid u vlastitu (arheološku) ukorenjenost u povesnom bivstvovanju za smrt.

mit nemogućeg teatra- „izvršenje“- oslobođanje

srba ignjatović

Pojam tekstovne *gustine*, is-punjenošći teksta, recimo u onom smislu koji nalazimo kod Barta, relativno je lako usvojiv i shvatljiv. Kada je, pak, reč o eseističkom tekstu koji poseduje svojstvo *gustine* ali nasuprot »zatvorenosti« doktrinе teži disperziji značenja, njihovom problematizovanju umesto hijerarhičnom dovođenju u poredek, sistem, reklo bi se da stvari postaju još složenije. Takav tekst »udaljava« se od konvencionalnih praksi eseiziranja ne samo po svojoj *gustini*, značenjskoj »zasićenosti«, već upravo po tome što saopštava (realizuje) projektat »otvarajuće prakse eseističkog pisma. Dobar primer te prakse pruža tročlanina Bartova knjiga *Sad, Furije, Lojola*.

Treba naglasiti: praksa, otvaranja-rastvaranja, oslobođanja (značenja, sveukupnog smisla, znakovno-označilačkog doprinosa teksta), posmatranja na širem planu, izvan usko žanrovskih diferencijacija, u prvom krugu je određena izborom materijala. Tu nije samo reč o izboru jezičkog materijala u užem smislu. Striktno shvaćen, takav izbor karakteriše prevashodno »beletrističke« prakse, njihove »stilske nivo« i, u tom okrilju, eventualnu »oslobađanja«, narušavanja stilskih dogmi, kôdova, hijerarhije.

Stoga ono što tu može da se događa nije identično sa specifičnjim procesima otvaranja — oslobođanja (teksta, značenja). U eseističko-analitičkim praksama spomenuti izbor materijala odnosi se na ukupnu njihovu postavku, kako »predmet«, tako i sveukupnost odnosa, prema označavajućem i označenom. To ne važi samo za esej, već i za svako okušavanje radikalnije zasnivanog književnog pisma. Utoliko je i teško, pa i netačno govoriti samo o »izboru«. Pre bi se moglo tvrditi da je posredi sama supstanca takvih praksi-tekstova.

Bartov opus svakako je valjan primer jedne takve, oslobođajuće označilačke prakse. Odnosno, sve podleže sistematskom istraživanju, ali krajnja svrha nemora da bude u zasnivanju doktrine, sistema.

Ni sa Sioronom stvari ne stoje bitno drukčije. Taj »rezolutni duh« najizričitiji je baš u osporavanju vlastite, i ne samo vlastite, rezolutnosti (vlasti rezolutnog). Ovaj apologet »divne nepromišljenosti«, koji savremenom umetniku prebacuje što je »pre svega estetičar«, i što interesantno uzdiže na nivo kategorije, ne usteže se da razluči mudrost od mišljenja, a da postojanju prida veću važnost no produkovavanju, pogotovu onom što ishodi takzanim estetskim objektima i efektima.

Podsmehujući se carstvu psihanaliza i autoanaliza moderne umetnosti, pretakanju beznačajnog po sebi u estetski značajno za nas, on se neće ustezati da jedan korak ove teze povratno primeni i na samog sebe, postizuci upravo nivo analitički ispo-vednog koji je otvarajući, oslobođajući, budući *svestran bespotovanje*.

I to je, već, drugi krug u procesu otvaranja, oslobođanja označavalačke prakse-teksta.

Postoji, dakle, tip teksta koji udružuje »gustinu« i ambiciju rastvaranja značenja, izvesnog korpusa ideja, s tim što je tu reč o pretežno negativnom odnosu prema izabranoj »predmetu«. Oslobođanje u tom slučaju mahom ima smisao oslobođanja od nečega, mada u »protoku« teksta i njegovom rezultatu možemo da uočavamo i nešto od šireg smisla ovog pojma. Da bi se takva bivalentnost mačkar delimično dosegla neophodni su osobena pribranost kazivanja i preplet njihovih nivoa. Kad to tvrdim, imam posebno na umu tekst Jana Kota *Kraj nemogućeg teatra*.¹

Da ne — mogućnost nije isto što i nepostojanje pobrinuo se da pokaže upravo sâm Kot.

* * *

Spomenuti tekst bavi se jednim mitom, mitom »nemogućeg teatra«. On pokazuje nastanak, razvoj tog mita i njegovo krajnje »ispunjavanje«, uprkos tome što se sav smisao *nemogućeg teatra* osnova baš na nemogućnosti, hodu do *iporubu nemogućeg*. Ovo nije tek paradoks.

Da ne-mogućnost nije isto što i nepostojanje pobrinuo se da pokaže upravo sâm Kot.