

određenjem bezuslovnosti i temeljenja u samom sebi. U daljem ne uzimamo u obzir taj razvoj.

12. K postavljaju kao odbijanju zahteva za daljim razlozima up. i WW I, 112 i d., 115, 118 i d., IV, 38

13. Up. Tugendhat, Vorlesungen... 64 i d., 246 i d.

14. Tugendhat, op. cit. 249

15. Up. Rajbov pojam radnje višeg reda, u: G. Ryle, The Concept of Mind, London 1949. Ako se primeni neposredno na govorne radnje, ovaj pojam biva svakako nepotpun i krivo shvaćen, jer se kod govornog delanja ne radi o jednostavnim nego o recipročnim vezama upućivanja.

16. Za povezanost između smisla, intersubjektivnog važenja pravila i identiteta značenja up. J. Habermas, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Frankfurt a. M. 1971. 188 i d.

17. Up. za ovo K. O. Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentaler Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des »kritischen Rationalismus«, u: B. Kanitscheider (izd.) Sprache und Erkenntnis, Innsbruck 1976, 55-82. Za preupravljanje transzendentalne argumentacije na uslove smisla up. W. Becker, Kritik und Begründung in transzendentaler Argumentation, u: Kant-Studien 76 (1985)

18. J. G. Fichte, Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Ch. Fr. Krause 1798/99, izd. E. Fuchs, Hamburg 1982. 27.

19. ibid., 7

20. Up. WW I, 508 i d.

21. Kod jednog asimetričnog odnosa između znanja govornika i znanja slušaoca, kao recimo kod laži, radi se o govornim radnjama koje su uklopljene u dodatne, za jezičku komunikaciju kao takvu nespecifične sklopove radnji ok db kojim (sklopovima) treba zahvaliti asimeriji. Up. za to J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981, bd. 1, 385 d.

22. Up. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, ibid., nar. 17 d.

23. Wissenschaftslehre nova methodo, ibid. 18.

24. Up. nar.: I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 131 d., 155 d., 274 d., 420 d. – Za pojam samosvesti kod Kanta up. i W. Becker, Selbstbewusstsein und Erfahrung. Za Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativer Rekonstruktion. Freiburg/München 1984.

25. Wissenschaftslehre nova methodo ibid. 13

26. Fihte razlikuje apriorno od aposteriornog samo u pogledu na svoj doprinos razumljivosti činjenica svesti (up. WW I, 447 d.; IV, 13 d.; X, 128). Obična svest i filozofska refleksija upravljene su na »isto«, »samo na drugi način«. (WW I, 449) Dok prvo ne nadilazi faktičko saznanje datog kao datog, filozof isto posmatra s obzirom na njegove temelje: »ja kroz svoje činjenje vidim sačinjeno, ja neposredno znam samo o svom činjenju«. (Wissenschaftslehre nova methodo, ibid.)

27. Wissenschaftslehre nova methodo, ibid. 9

28. ibid. 23

29. Up. WW IV, 50.

30. Neposrednost samosvesti ne vodi Fihte samo odbrani tradicionalnog modela refleksije nego i odbijanju svakog modela objašnjenja koje za znanje o sebi navodi dalje, ne u tom znanju ležeće razloge koji treba da stoje u osnovi tom znanju. Jedno znanje o sebi ne može se kao takvo dokazati daljim razlozima; samosvest se može učiniti razumljivom samo s jednim poslednjim utemeljenjem (obrazloženjem), u kome se odbija navođenje daljih razloga. – Za Neposrednost samosvesti iz jezičko-analitičkog ugla up. S. Shoemaker Self-Reference and Self-Awareness, u: The Journal of Philosophy 65 1968, 555-567

31. Zato što je eksplicitno znanje upravljeno na jedno implicitno znanje povezano neposredno s delanjem inteligencije, i ovo samo razvija, Fichte oboje naziva »intelektualnim opažanjem«; up. za to: WW I, 458 d.; IV, 47 D.; Wissenschaftslehre nova methodo, ibid. 31. Analogno toj dvostrukoj upotrebi pojma u smislu faktuma svesti i filozofskog uvida Fichte upotrebljava pojam »refleksija«; up. za to W. Janke, Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft, Berlin 1970, 13 d. S pojmom »izvorne refleksivnosti govorne komunikacije« Schnadelbach ukazuje na odgovaranje između mentalističkog shvatanja refleksivnosti i njegovog »lingvističkog ekvivalenta«; up. Schnadelbach ibid. 142 d.

32. Up. W. Kuhlmann, Reflexive Letztbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation, u: Zeitsch. für phil. Forschung 35 (1981) nar. 14

33. Up. WW III, 17 d. – Za odnos Fichteove teorije interpersonalnosti prema Meadovoj teoriji simboličke interakcije up. H. Girndt, Zu J. G. Fichtes und G. H. Meads Theorie der Interpersonalität, u: Der transendentale Gedanke, ibid. 373-384

34. Up. odeljak »ueber den Ursprung der Sprache« iz: Fichteovih Vorlesungen uber Logik und Metaphysik als populäre Einleitung in die gesamte Philosophie. Nach Platners philosophischen Aphorismen, u: J. G. Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, izd. R. Lauth i H. Gliwitzky, Bd. IV, 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 292 d. Up. i: Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache, u: WW VIII, 301 d.

35. Gesamtausgabe, ibid. IV, 1, 296 – Za Fichteovu teoriju znaka up. K. Oehler, Ein in Vergessenheit geratener Zeichentheoretiker des Deutschen Idealismus: J. G. Fichte, u: A. Lange-Seidl (izd.) Zeichen-konstitution. Akten des 2. Semiotischen Kolloquiums Regensburg 1978, Berlin/New York 1981 Bd. 1, 75-81

36. Up. WW VIII, 302 d. Up. uz ovo W. Jonke, Op. cit. 51 d.

37. Up. WW VIII, 308. Samo upotreba znaka može sprečiti stalno poricanje namere kod drugih.

38. Gesamtausgabe ibid. IV, 1, 296

39. Up. nar. WW VIII, 306 d. Izvesnu samostalnost jezika naspram delanja konstatuje naprotiv W. Janke, Op. cit. 54 d.

40. Wissenschaftslehre nova methodo, 181

41. Op. cit. 232

42. Op. cit. 35

43. Za formalno-semantičko shvatanje jedne tvrdnje u ovom smislu up. Tugendhat, Vorlesungen... ibid. 246 d.

44. Up. D. S. Schwayder, The Stratification of Behavior. London 1965, 287 d.

45. J. R. Searle, Speech Acts, Cambridge 1969, 75. Searle se odnosi na H. P. Griceov članak, Meaning, u: The Philosophical Review 66 (1957) 377-388

46. Za razgraničenje ilokucionih od perlokucionih akata up.: P. F. Strawson, Intention and Convention in Speech Acts, u: The Philosophical Review 73 (1964) 439-460; J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns Bd. 1, 388 d.

47. Ovu konsekvenciju samoidentifikovanja govornih radnji povlači Shwayder, op. cit. 293

48. Govornik ne čini samo nešto s ispoljenjem jedne eksplicitno performativne formulacije nego i kaže šta čini (up. Searle, op. cit. 108). Ako govornik eksplicitno kaže šta čini ili pokušava da čini (u smislu izazivanja jednog ilokucionog efekta, ne samo u smislu izgovaranja glasova) i pritom refr. db referenti na sebe, onda on izraz »ja« upotrebljava »kao subjekt« (up. za to Shoemaker, op. cit. nar. 219 d.). Čini se da odve postoji tesna veza između neposredne samosvesti, koja je pokazana kroz ovu od pogrešne identifikacije imunu upotrebu – »ja«, i govornog delanja.

\*Unterstellen bi se prirodnije prevelo s »podmetnuti«. Izbegavam ipak ovaj prevod zbog njegove pejorativne konotacije u našem jeziku. (Prim. prev.)

\*\* U isti mah znanje o i znanje sume sudije (prim. prv.)

S nemačko preveo  
Relja Dražić

# filosofija kao znanje

alen žironvil

Predlažući ovaj naslov, »Filosofija kao znanje«, nije mi namera da sledim puteve koje je Mišel Fuko s toliko dubine otvorio u svojoj knjizi *Arheologija znanja*. Da je takav bio slučaj, napustio bih problem istine u filozofiji, i opisao bih filozofiju kao »diskurzivnu formaciju«, po Fukovoj definiciji, kao delatnost posebnog diskursa, praksu među ostalim praksama na društvenom polju. Sasvim je izvesno da filozofija zasniava, u svakom dobu, povlašćene odnose s nekim drugim »znanjima«, danas psihoanalitičkim i lingvističkim, u Dekartovo doba matematičkim ili fizičkim; da se uvek, više ili manje, spaja s političkim poljem. Mogli bismo još da se pitamo ko može, i s kojeg mesta, da drži filozofski »diskurs«.

Sva ova istraživanja, sva ova pitanja imaju svoje opravdanje, svoju istinu. Ipak bih hteo da se prihvatim baš tog problema *istine* za filozofiju, i da pokažem po čemu se on ne može odvojiti od ispitivanja o znanju.

Šta mislimo pod tim pojmom *znanja*? Svakako, ne bi moglo da se radi o potpunoj analizi, nego naprosto o tome da se pojasne neki aspekti, i da se pokaže kako se projekt filozofije izvodi iz obične ideje znanja.



1) Znanje pretpostavlja najpre *stvarnu* situaciju u kojoj bih, ako je potrebno, »mogao da se snadem«, element stvarnog kojeg mogu da utvrdim. Na primer, reći ću da znam da plivam, ili da znam da je Pariz glavni grad Francuske. Potom ćemo tačnije da odredimo šta su stvarno i svet, pošto će to razlikovanje poneti sav smisao ove analize, ali smesta se valja vezati za ovo: moje znanje dovodi me u vezu sa stvarnim.

Ali, 2) ono što je za mene važno kada znam, nije taj element stvarnog, nego *odnos* što ga sa njim imam; stvarno (nipošto ne pri-

stvarno, nego stvarno koje se upisuje u moj svet, kao poseban događaj – ono što sam sinoć učinio – ili kao ponovljiva situacija – bazen u koji odlazim da plivam, to stvarno ima za mene smisao, a ono što ima za mene smisao kada znam da plivam, nije ta činjenica da stvarno ima za mene smisao – ne baš voda bazena, nego to ponašanje koje je plivanje.

Valja, međutim, 3) uvesti razliku između znanja i iskustva: sasvim je drugo iskusiti bol i, pošto se to iskusilo, znati šta to jeste. Kada znam, postavljam smisao što ga za mene ima taj odnos prema stvarnom, ne proživljavam neposredno taj smisao. Otuda i ovaj tako značajan karakter znanja: unutrašnja izvesnost, stanje u kojem nam je na *raspolaganju* taj smisao stvari, mudrost, konačno, ali, takođe, osećaj moći. I moguća upotreba: svako znanje može da posluži.

4) Taj odnos prema stvarnom čiji smisao za sebe postavljam, kada znam, štaviše pretpostavljam da vredi za svakog čoveka. Taj smisao stvarnog jeste univerzalni smisao. Kada znam, ja sam Drugi. Zauzimam, i opet srećemo Fukoa, mesto subjekta uopšte. Otuda i uticaj i *moć* onoga koji zna: on zna ono što bih ja morao i mogao da znam, on može da mi saopšti stvarno u objektivnosti njegova smisla. On »ume da se snađe« upravo zato što ne daje stvarima svoj smisao, nego smisao koji odgovara. On je postao *univerzalni* čovek. On se ponaša u datoj situaciji kao što se valja ponašati, ako smo otvoreni stvarnim elementima situacije.

I, najzad, 5) ono što u najvišem stepenu ima smisao u znanju jeste to što se dospelje do te »objektivnosti«. To je to, ako se može reći, »istina znanja«.

Tada se nameće pitanje: to stvarno – još uvek neodređeno u svom pojmu – kažem da ima smisao, i za čoveka uopšte, čim »znam«; ali koji je taj smisao? Valja primetiti 6) da nikako nije propisano pojmom znanja da stvarno ima *smisao po sebi*, da smo prisutni vlastitom biću, suštini, istini stvarnog kada znamo. Znam da plivam, ili da je Pariz glavni grad Francuske. No, to ponašanje kojim raspolazem u sopstvenom svetu i kojim umem da »se snađem« u izvesnim stvarnim situacijama – plivati – ne uzima stvarnost s kojom ima posla u njenoj istini. Možda će se reći, s Hegelom, da nema *istine* za stvarno te vrste, i to je verovatno. Ali ipak je reč o znanju. Isto tako je s tvrdnjem da je Pariz glavni grad Francuske. A ipak ne treba isključiti da ono što je stvarno i sa čim znanje dovodi u vezu, ima smisao po sebi, da upravo ta istina, taj smisao po sebi događaja, stvarnih ponašanja jeste ono što znanje zna: moći ćemo da pokažemo da vrač, pogadač, gospodar istine, oni koji »znaju« u tradicionalnim društvima, znaju da nekom ponašanjem člana grupe odrede njegov pravi smisao. Ali u znanju plivanja nema pretpostavke istine stvarnog, a isto tako u onom umeću – govora sofista što ga Platon bez sumnje nije imao pravo da, u pojmovnoj ravni, smatra za »rutinu«: ako ostanemo pri sofistickim teorijama, a da ne analizujemo konkretno primer, jer takvo znanje zasnovano na iskustvu i smislu, ovde ljudskih, stvari, zahteva, u suštini, intuitivno poimanje istine u čoveku, tada moramo da zamislimo da može da postoji znanje bez izodobne potvrde suštine stvari o čemu postoji znanje, a *fortiori* bez poznavanja te suštine. Ovde bi se opet pronašao Fuko.

7) Uprkos svemu, on će nas naglo napustiti u razmatranju sledeće tačke. Tamo gde će upravo da se shvati prisan odnos filozofije sa znanjem. Znam nešto, i znam nešto o nečemu. U naročitom primanju »objekta«, može se reći da znanje ima objekt, na šta se odnosi. Tada se može pomisliti da objekt, kao stvaran, jeste *eksterioran* znanju. I upravo time kritička instanca u odnosu na to znanje: znam o nekoj ženi da je inteligentna osoba, i tu je ona koja može da posluži kao merilo tog znanja. Ali, u stvari, uvek bi se radilo samo o tome da se proveriti da je moje tobožnje znanje zaista znanje. A ono što je značajno jeste to da ne postoji nikakva eksteriornost onog o čemu znam, u odnosu na moje znanje. Stvarno je preuzeto u sadržinu znanja u koliko je znanje. Podsetimo se na Platoneve analize u II delu *Teeteta*, gde on ispituje pretpostavku da je znanje istinit sud. Inteligentno biće one žene postavio sam u sebi u svom znanju, i ne pretpostavljam nijednu drugu stvarnost do onu o kojoj imam znanje. Ali, u isto vreme, o jednoj istoj stvari mogu da imam više znanja. Jedan film se, pre nekoliko godina, zvao *Dve ili tri stvari koje znam o njoj*. Ne da je »ona postavljena kao eksteriorna mom diskursu, onom što o njoj kažem, nego se vraća u taj diskurs: kažem »ona je velika, ona je smeđa, ona je sekretarica«, itd. Dakle, iz unutrašnjosti znanja, i samim govorom, zasniva se *objekt* o kojem nešto znam. I koji je drugo, ne ono što se o njemu zna. Ne da je ono što se o njemu znamo lažno, ili mu išta nedostaje, to jest nedovoljno, neodgovarajuće. Ali, o tom objektu, moglo bi se znati drugo, zašto ne znati sve?

Ovo je od najvećega značaja. Mogućnost se probija iz ideala *dovršenog znanja*: znati sve o nekom objektu. O toj ženi o kojoj zasad znam samo dve ili tri stvari. Ali odmah se javlja poteškoća. Kako dati stvarnost tom idealu *dovršenog znanja*? Tu ženu mogu da sretnem, upoznam je, dobijem od njoj mnogobrojna obaveštenja. Sva ta znanja svakako će moći da budu znanja, a proces će ipak da bude beskrajn. Na kraju, postoje samo dve mogućnosti da

se utemelji stvarnost tog ideala: videli smo da je ideja o tome da se zna sve o nekoj stvari došla od povratnosti, od vraćanja objekta u razne iskaze diskursa; u tim uslovima, potrebno je ili da se odredi princip koherencije diskursa polazeći od njega samog, da se postavi o kojim *idealnim* objektima može da postoji apsolutno koherentan i totalan diskurs, a to je ono što čine *nauke* – ili da se pretpostavi suština objekta, istina onog što je on po sebi samom, nezavisno od mene. I čije će mi usvajanje učiniti mogućim ono *dovršeno* znanje o njemu za kojim težim. Suštinu one žene. Ono što je ona po sebi samoj. Ali kako odrediti tu suštinu, ne razlikujući je među svim elementima stvarnog? Otuda ideja znanja svega o svim stvarima, kao znanja o Svemu u njegovome jedinstvu.

Tu se i javlja *filozofija*. O filozofiji se može reći da je traganje za istinom o stvarnom uopšte, polazeći od principa jednosti. Ona nastoji da razume stvarno u njegovoj totalnosti i njegovom jedinstvu. Otuda, za nju, perspektiva *dovršenog znanja*. Svi vidovi znanja koje smo razaznali, pronalaze se ovde: 1) stvarno o kojem znam, ali upisano 2) u »odnos prema stvarnom« koji je ono što čini »istinu« znanja (kažem istinito kada kažem: Pariz je glavni grad Francuske), 3) onu istinu postavljenu kao takvu, kojom 4) raspolazem u sopstvenom svetu (otuda odnos filozofije prema mudrosti, etički aspekt filozofije) 5) i 6) istinu, najzad, koja je univerzalna, i zbog koje ću morati da nadvladam svoje individualne posebnosti. Filozofija zaista cilja na *znanje*, u izričitoj smislu izraza.

Ali zna je suštine: filozofija pretpostavlja da stvarno ima istinu, da stvarno ima smisao po sebi, da ima suštinu. Ali, takođe, filozofija postoji samo zato što to znanje nedostaje, što sumnjamo da je tobožnje znanje zaista znanje. I ne samo o suštini, nego i o svakom elementu stvarnog: jer se svakom znanju može tražiti njegov »razlog« koji, konačno, nikada nije drugo do suština. Prema tome, dve stvari: s jedne strane, filozofija čini od znanja stanje do kojeg želi da dospe, kao što je *apsolutno znanje*; ali za to je potrebno da se odredi suština, i to baš na razini diskursa i govora; s druge strane, filozofsko traganje javlja se u situaciji *problema*, neizvesnosti što se tiče suštine; neprestano se vraća zahtev da se utvrdi da ono za šta se tvrdi da je znanje zaista jeste znanje. I to su te dve tačke koje omogućuju da se, u filozofiji, razume mesto misli kao onog što se razlikuje od znanja. Znanje je cilj. Misao je najpre sredstvo. Valja utvrditi da je moje znanje zaista znanje i da je tačno ono što kažem. Kao delatnost traganja za istinom suštine u diskursu, filozofija je *misao*. Pitanje koje se neprestano vraća: mislim li ja ono što sam upravo rekao? Filozofija nema drugo sredstvo da dospe do znanja, osim misli. Odmah vidimo razlike ako kažem »Mislim da je volji«, ili »Znam da je volji«. Misao pretpostavlja da je objekt tačan, da postoji suština bića. Ali filozofija kao znanje, perspektiva filozofskog znanja zahtevaju, takođe, da stvarno bude istinito. Druga stvar: misao je, konačno, ako mi se dopusti ova reč, »subjektivna«, to je moja istina, istina mog bića koja čini sadržinu moje misli, upravo u trenutku kada više ne sumnjam da mislim ono što tvrdim da mislim.<sup>2</sup> Ali to nije primedba protiv karaktera »metode za filozofsko znanje« koje se pripisuje misli, bar ako postoji princip jednosti stvari, i ako istina moga bića jeste, konačno, istina bića uopšte.

Sada razumemo šta je to, »filozofija kao znanje«. U isti mah, znanje je perspektiva za filozofsko delatnost koja je misleća, a, s druge strane, valja potvrditi mogućnost filozofskog znanja, filozofija koja dostiže svoj predmet, i najzad zna. Apsolutnog znanja.

Ovo je bilo juče. Zaista se čini da je takva perspektiva danas osporena. Pitanje je naročito osetljivo, i valja pokušati da se stvari što je moguće više pojasne. Apsolutno znanje sastojalo se, sastojalo bi se u tome da se nekom elementu stvarnog dodeli njegovo mesto u Svemu, polazeći od Jednog, da mu se da smisao što ga on ima po sebi. Ali jedna od najpostojanjih ideja savremene misli, i, s one strane misli, jedna od najdubljih izvesnosti sadašnjeg čovečanstva, upravo je to da postoji koreniti besmisao. Besmisao po sebi? ne neizbežno. Ničeg zajedničkog s egzistencijalističkim osećanjem napuštenosti, odsustva boga. Ne treba brkati, radi se o sasvim drugom: hoćemo da kažemo to da, ukoliko imamo svet, ukoliko jesmo na svetu, postoji po sebi, neprevazilazivo, za *nas besmisao*. Svet, na koji dolazim rađajući se (kaže se da dete »dolazi na svet«), jeste stvarno, ukoliko o njemu mogu da govorim jezikom koji je jezik svakog čoveka, ukoliko se upisuje u značenja koja imaju smisao. I polazeći od tog bezimenog sveta, zasniva se moj sopstveni svet, prema onome što ima za mene smisao. Svet je neposredno vezan za diskurs i za govor: događaje, stvarna ponašanja koja mogu da označim i opišem, i smisao kojeg im dodeljujem. No, u tom svetu javlja se uvek, uprkos meni, jer uvek nastojim da uklonim tu neizbrisivu mrlju, besmisao. Bez sumnje, taj besmisao se ne javlja zaista u mom svetu, nego na rubu. Element stvaran, ipak, i u tome je on zaista od ovog sveta. Ali bez strogo odredivog smisla. To je ono što prekriva razlikovanje Stvarnog i Simboličnog koje je bez prestanka ponavljao Žak Lakan.

Stvarno, to je svakako ono ponašanje, ona situacija kojima dajem smisao u svom svetu. Ali, s one strane, ili, bolje s ove strane tog stvarnog koje se može simbolizovati, javlja se čisto stvarno, što je Frojd označavao kao *Unheimlich*, a što nam izgleda tuđe. Tako i

neurotički simptom, ili lapsus. Moglo bi da se kaže, a da to ne važi za analizu pojma, da stvarno jeste onaj element koji je za nas lišen smisla, čiji karakter besmisla za nas upravo ima za nas smisao. Stvarno nije ma šta što bi bilo lišeno smisla. To je važno, zbnunjujuće, simptom koji se ponavlja sa svojim, za nas uvek istim, naborem iracionaliteta.

Ta stalna ideja savremene misli jeste, dakle, da postoji besmisao u svetu – jer svet, koji nije stvarno, može da se zasnjuje samo korenitim gubljenjem smisla. Tada ćemo da kažemo: valja se potruditi da se pronađe taj izgubljeni smisao. No, upravo takav poduhvat bio bi potpuno zaludan; taj smisao se nikada nije imao; ne radi se zaista o gubitku, nego o *odsustvu*, čak ne ni o manjku. Nikakav izgubljeni izvor: ukoliko jesmo na svetu, ukoliko imamo svet, osuđeni smo na besmisao. Fenomenološko-transcendentalna perspektiva može da odvede jedino do neuspeha: nema utemeljivačkog smisla, smisla za subjekt uopšte, počev od čega bi se zasnovao za nas smisao. Besmisao neodvojiv od ideje sveta: otuda sadašnje odbacivanje ideologija koje hoće da uvek »daju smisao«.

Ali, tada, apsolutno znanje može da bude samo iluzija. Pošto samo u svetu mogu da odredim stvarni element, društveni događaj ili pojedinačno ponašanje, i da mu eventualno dodelim njegov pravi smisao. Pošto mesto znanja koje bi htela da bude filozofija jeste diskurs, i pošto diskursom jesmo – na – svetu.

Međutim, ipak nije očigledno da odmeriti svu dubinu te ideje vodi do odricanja od filozofskog poduhvata da se iskaže istina bića prema suštini. Primitimo najpre da ideja razlike stvarno-svet pretpostavlja upravo ovde da biće-u-svetu ne čini celo biće ljudskog subjekta, i da se izvesnost korenitog besmisla u svetu propraća onom drugom izvesnošću da biti u besmislu sadrži istinu što se tiče bića. Značaj simptoma, ono po čemu će Lakan reći da pripada stvarnom, jeste da njegov besmisao u mom svetu ima za mene smisao. »Mirna stena na ovom svetu pala iz mračnog užasa«, pripela s drugog mesta koje bi moglo da bude mesto, ako ga ima, istine moga bića. Otuda izvesno odbacivanje marksističkog ili neočekivanog veličanja dara prometejskog smisla: naša istina je tamo gde postoji besmisao.

Ali savremena teza o biću-u-svetu podvrgla bi filozofsku misao preterano strogim uslovima. Pre svega, trebalo bi da bude u potpunosti demonstrativna. Što se podrazumeva, pošto ne bismo mogli da računamo na saučesništvo što se tiče smisla. Ovde ponovo nalazimo odlučan skepticizam doba. Zatim, valjalo bi se odreći svakog opisa, svake *fenomenološke* metode. Razume se, nipošto ne u određivanju i analizi pojnova, nego tamo gde se smešta najvažniji problem, onaj suštine: više se ne može uzeti kao polazište činjenica da smisla ima, makar to bilo za ljudski subjekt uopšte. Čak ne, svakako, ni ona da ima smisla u tome da se bude-u-besmislu, o čemu smo upravo govorili. Nijedno »po sebi«, ma koje da je vrste, ne može da bude postavljeno. Moramo, dakle, da se neposredno suočimo sa zahtevom da se dokaže da postoji smisao po sebi, da postoji suština, ne oslanjajući se na očevidnost smisla. Gde, najzad, opet nalazimo stalni predmet traženja one filozofske misli koja je bezobzirno za sebe želela da sazna istinu o biću stvari.

Ali s teretom važnih primedbi što se tiče njene mogućnosti. Hteo bih ovde da pokažem 1) najpre, da je isključeno da filozofska misao ikad dospe do asplutnog znanja, to jest da se može dodeliti stvarnim elementima sveta pravi smisao, njihov pravi smisao; 2) potom, da misao može da dospe do istine na demonstrativan način, dakle, da se može biti-po-istini bića, upravo zato što biće-na-svetu ne čini celo biće čoveka; 3) da je ideja *znanja* za filozofiju upravo činila nemogućom tu *demonstraciju*, što može da se ukaže kao paradoks kada se veruje da nema mesta demonstrativne nužnosti osim znanja. Svakako je očigledno da će naznake koje ću sada dati moći da budu samo vrlo delimične i sumarne.

Ako brzo razmotrimo istoriju filozofije, možemo da razaznamo dve glavne teškoće do kojih ju je dovela perspektiva znanja. Otuda, svakako, stalno ponavljanje pitanja: da li je moguće filozofsko znanje kao apsolutno znanje? Prva teškoća je sledeća: postojati besmisao u svetu, zlo ili, još greška. Ako držimo do ideje znanja, onda na ovaj ili onaj način opravdavamo zlo, dajemo smisao svemu što se, međutim, najpre javlja kao lišeno smisla po sebi. Ali ako odbijamo besmislu taj dar smisla, određi ćemo se apsolutnog znanja, posedovanja istine kao, uprkos svemu, objekta filozofske želje. Druga teškoća jeste to da ne bismo mogli, u pravom smislu izraza, dokazati princip što ga postavljamo: valja prihvatiti *petitio principii*, ograničiti se na to da se učini da se pokaže osnova. A za filozofiju koja se hoće znanjem, ovo ostaje nezadovoljavajuće. Kako ubediti skeptike, empiričare, na primer? Kantovo pitanje još uvek važi.

Da pojasnimo malo prvu poteškoću i da vidimo u čemu je ona u vezi sa »znanjem« kao perspektivom. Kada se traži znanje, samim tim se pretpostavlja princip jednosti svega. To nije u vezi s fantazmama svojstvenim filozofiji, nego se tiče svih znanja, među kojima je i nauka. Filozofija jednostavno ima svoj način da vodi ana-

lizu. Ona, dakle, pretpostavlja *dvoјstvo* privida, ponašanja ljudi ili živih bića, društvenih događaja, prirodne pojave, i suštine – što će, u slučaju ljudskih ponašanja, moći da bude smisao. Konstitutivno dvoјstvo: znam o jednoj istoj stvarnosti više različitih stvari i, najzad, ako ih shvatimo kao ono što određuje njeno biće po sebi samom, protivurečnih. Protivurečnost se rešava u zajedničkoj osnovi tih aspekata.

Poznajemo probleme što ih pokreće takva načelna naznaka. Rasprave među prvim grčkim misliocima. Platon, da se ne bi dao zatvoriti u parmenidovsko ćutanje ili apstrakciju, postaviće, u načelu kao što je Dobro, osnovnu diferencijaciju. Mnogostruko Ideja ili suština, sredenu zajednicu među njima. To zahtevaju spoznaja i znanje.

Znanje, kada ne dopusti da ga zloupotrebe prividi, nego doprinosi do suštine, ne samo da kazuje istinu u smislu u kojem ja kažem istinu kada se moj sud slaže sa stvari o kojoj govorim, nego kazuje stvari kao istinite, čini da se ukaže *stvarno u svojoj istini*. Ovde susrećemo onu središnju filozofsku koncepciju istine, vezanu za projekt znanja, i po kojoj su stvari iskazane istinitim kada je, u prividu u kojem su, upravo suština ono što se pokazuje, kada su u potpunosti po svojoj suštini. Istina je suština, ali kao pokazujuća. Pošto postoji taj osnovni odnos koji je spoznaje i, dakle, znanje.

Možemo da se pozovemo na jednu od dopuna *Nauci o logici* koju je načinio Hegel: »U filozofskom smislu, istina znači. . . slaganje sadržaja sa sobom samim. . . Dublje (filozofsko) značenje istine delimično se već nalazi u upotrebi jezika. Tako, na primer, govorimo o *pravom* prijatelju, i pod tim podrazumevamo prijatelja čiji je način postupanja saglasan pojmu prijateljstva; isto tako, govorimo o *pravom* remekdelu. Ne-pravo, tada, ima isti smisao kao i loše, neodgovarajuće po sebi samom. . . a ono što je loše i ne-pravo, sastoji se u protivurečnosti koja se sreće između determinacije ili pojma i egzistencije objekta. . . Samo je bog istinski sklad pojma i stvarnosti; ali sve dovršene stvari imaju u samim sebi ne-istinu, imaju pojam i egzistenciju, ali koja je neodgovarajuća njihovom pojmu«<sup>1</sup>. Prividi kao takvi, to je, dakle, ne-istina. Ali čak i nije neophodno da oni nešto budu. Teškoća se javlja druge, a ne u stvarima, u čoveku koji misli i traži da zna. I sukobljava se, znači, s teškoćom da misli, živi zaglubljen u ne-znanju. Zadovoljava se prividima, kao većina smrtnika, koji naprosto ne znaju jasno svoje neznanje. Šta činiti od ovog načina bivstvovanja koje je ne-znanje? Najpre, to je otkriveno od mislioca kao besmisao, ne-istina. Ali to nije prosta prividnost, nego bića. Valja ustrajati na činjenici da zabluda postoji, i kao različito od istine, i kao ono što treba da bude uklonjeno jer je besmisao. Kako ga onda misliti, i možemo li ga misliti? Ako ga mislimo, činimo da se pojavi u svojoj istini, no, da li je, tada, još uvek stvarno besmisao. Ako ga ne mislimo, šta ćemo znati? Ako mu damo njegovo mesto kao besmislu, prihvatimo, bar delimično; manjak istine, i onda će moći da postoji znanje, i čak dovršeno, ali delimično.

Neću ustrajavati na filozofskoj raspravi Zadržavajući samo teme značajne za diskusiju o filozofiji kao znanju, i o znanju kao onom što uvek upućuje na pravi smisao u svetu. U *Sofisti*, Platon razvija teoriju po kojoj: ako je zabluda, to jest zlo, moguća, i ako hoćemo da održimo ideju apsolutnog znanja, valja dati biće ne-biću, istinu ne-istini, suštinu samom prividu. Otuda i Drugi kao vrsta bića. Što će Aristotel da odbaci: ne bi moglo da bude govora o tome da se od ne-istine načini istina. Postoji slučajnost, koja može da ima smisao za nas, ali nema smisao po sebi, i suština. Budući da je jedino bog sasvim po svojoj suštini. Ali onda nema apsolutnog znanja. U klasičnoj filozofiji, ono što je bila slučajnost za Aristotela i što nastavlja da mi se ukazuje takvim u svetu, ima smisao po sebi u svetu boga. Šta pokazuje osnovnu važnost dokaza o postojanju boga? Čiju će Kant da odbaci mogućnost? Postoje fenomeni: ono što za nas može da ima smisao, ali na svaki način nije slučajnost, jer postoje zakoni koji to nalažu. Ali nijedan smisao po sebi nije dodeljiv. U Hegelovoj misli, ne-istina će primiti svoju istinu, ali upravo kao po sebi ne-istina u dijalektičkom procesu po kojem se Apsolutno proizvodi i spoznaje. Hegel veoma dobro zna da to što postoje zakoni stvarnih događaja sveta kao fenomena, svakako nije razlog što oni imaju smisao po sebi. To ne sprečava a da je svemu dodeljiv pravi smisao u Svemu kao svetu.

Teškoća ostaje, uprkos moći analiza. I, pre svega, zbog druge najavljene teškoće, nemogućnosti i dokazivanja.

To se pokazuje veoma jasno u *Teetet*u gde Sokrat nastoji, sa svojim sagovornicima, da odredi šta je znanje. U trećoj hipotezi, za koju bi znanje bilo pravi sud s njegovim Logosom, njegovim opravdanjem, ideja se probija najpre iz analize koja bi učinila da se ukažu elementi ili načela. Ali o njima bi takođe valjalo imati znanje. Odakle i beskonačno uspinjanje ka apsolutnom načelu. Uputno je, dakle, prihvatiti *petitio principii*, postaviti Jedno. Postoji Jedno, da navedemo Lakana, ako je filozofsko znanje moguće. Ali to ne čini dokaz. I uprkos veličanstvenosti i koherentnosti misli, neosnovanost ostaje. Kao i sofistčko-empiristička kritika. Postoji, možda, jedno čim se govori. Ali u samim stvarima?

Da li ove dve teškoće koje obesnažuju perspektivu apsolutnog znanja dovode u pitanje svako poimanje istine mišlju? To je još uvek pitanje na koje treba da se vratimo. Ali pre nego što pokušam skicu analize koja mi omogućuje da problem razmotrim drukčije, hteo bih, najpre da bih pojasnio savremenu filozofsku situaciju, i pošto na izvestan način nastojim da sledim put što ga je ona otvorila, da pojasnim ono što mi se čini doprinosom Hajdegerove analize.

Novina ove misli nalazi se najpre u projektu da se suštinski spoje bivstvovanje i *vreme*. Hajdeger je od ovoga načinio naslov svoje prve velike knjige. Reč je u njoj o suštini bića. U perspektivi znanja, morali smo da odredimo princip jednosti a on sasvim očevidno može da bude postavljen samo kao nepromenljiv, sklonjen od vremena, koje se tada ukazuje promenljivim, i pada van suštine. Čak i kada bismo od promene načinili princip, on bi takođe bio nepromenljiv, postavljen u večno identičnu prisutnost. Ali videli smo da rešenje po kojem bi se moglo biti više ili manje po suštini, ostaje problematično. Hajdegerovska analiza izgleda mi da se zasniva na sledećim temama: postoji jedan način bivstvovanja, onog što on zove bivstvujućim, u svetu; ponašam se na taj način, koji eventualno ima smisao, ja jesam; postaviti problem suštine bića kao vremena, znači upitati se o onom počev od čega se razvija ona »prisutnost u vremenu« koja karakteriše način bivstvovanja. Suština, bez sumnje, ne bi mogla da bude vremenska, u smislu u kojem se neki događaj dešava u vremenu. Da bi suština bila vreme i bivstvovanje, potrebno je da razvijanje-u-prisustvu, jedinstvo načina bivstvovanja u svetu, bude *jedan* modalitet suštine koja bi bila *konstitutivno* vreme, budući da je drugi modalitet upravo promena, prelaz na drugi način bivstvovanja. Suština bi bila jedinstvo promene kao promene u razvijanja u prisustvu kao takvom. Sasvim je izvesno da bi takva suština koja spaja vreme i bivstvovanje ostajala, ako se može reći, »uvek ista«. Ali, takođe, vreme za nas koje, iako »vreme«, ipak nije temporalno. Ne treba propustiti presudni Hajdegerov doprinos: *jedinstvo suštine tada više nije iste razine, čak ni iste vrste kao i eventualno jedinstvo načina bivstvovanja u svetu*. Ono je isto tako jedinstvo počev od kojeg se dešava prelaz s jednog načina bivstvovanja na drugi, kao i jedinstvo počev od kojeg se razvija u prisutnosti, po jedinstvu druge vrste, neki određeni način bivstvovanja. Što je potpuno drukčije od poimanja vremena kod Hegela.

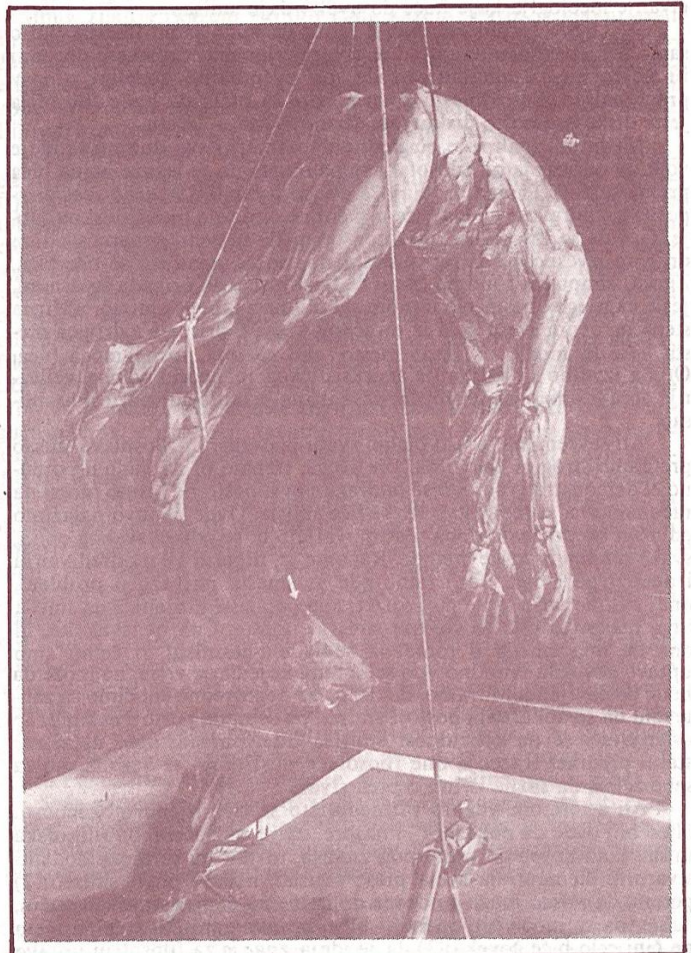
Valja dobro odmeriti posledice ove analize: suština sada više nije korenita i *a priori* nedokaziva, i hipoteza perspektive znanja je skinuta. Jedinstvo suštine više nije ono eventualno načina bivstvovanja u svetu. Više se ne mora pretpostavljati ono što se ima dokazati. Moći ćemo da ostavimo to jedinstvo načina bivstvovanja koje ima smisao za sebe u svom svetu u stanju hipoteze, i da se upitamo može li da se odredi, u konkretnosti samog načina bivstvovanja, princip tog smisla za nas. Taj princip biće suština, čije jedinstvo nikako neće biti jedinstvo načina bivstvovanja, njegov »smisao«. Ostalo bi da se izvede ta demonstracija. Ali ona makar više nije nemoguća *a priori*.

To nije pu što ga je sledio Hajdeger. I možda zbog glavne vrednosti koju za njega zadržava fenomenološka metoda. Suština, kao jedinstvo u kojem se »posvajaju« jedno s drugim vreme i bivstvovanje, istinita je ukoliko »se vlada prema čoveku«, ukoliko se bivstvujuće to jest u svom biću; a čovek je istinit, koji se vlada prema bivstvujućem u svom biću. Odakle i istina propozicije kao posledice primordijalne istine bića, i bića čoveka. Misao, onda, treba da učini da se ukaže bivstvujuće kao bivstvujuće, to jest *biće* bivstvujućeg. Da odgovori, kao što kaže Hajdeger, na poziv bića, u čijem *otkrivanju* živi čovek. Postoji, dakle, istina u svetu i, dakle, mogućnost znanja. Ali pošto je biće namenjeno čoveku, i pošto se suština uvek krije u isto vreme kada se i javlja kao biće, s jedne strane postoji istorija determinacija bića, s druge strane, nijedna demonstrativna i, znači, transitorijska nužnost ne može da bude dostignuta. Shvatamo da se ideja znanja gubi, u korist *misli*. Pošto, kao što smo to videli, ono što se misli kada se zaista misli, uvek je samo istina svog bića. Tada je ostavljena mogućnost istorije bića, raznih istina bića, mada u isto vreme u potpunosti istina.

Novina hajdegerovske analize ne spašava je opšteg principa kritike protiv perspektive znanja za filozofsku misao. To se konačno odnosi na ideju da filozofija može postići da pojmi *istinu*. Budući da se, na kraju, uvek radi o istini koja se dodeljuje događajima i ponašanjima u svetu kao njihov pravi smisao, ne bismo li morali da pronademo, u središtu filozofskog poduhvata, čisto *ideološku* želju? U tom slučaju, filozofiji bi ostajala samo *kritička* funkcija. Misli, da, ali nikako ne »tražiti da se zna«, i naročito ne težiti za istinom koja proizlazi iz naučnih diskursa. Filozofija je u najboljem slučaju obrada onog znanja o ne-znanju što ga je već Sokrat predstavljao kao svoje jedino znanje.

Takvu koncepciju, u krajnjoj analizi, karakteristiku velikog dela savremene misli, predstavio je na osobito jasan način Luj Altiser. Ne sledeći njegove analize u svojoj njihovoj istančanosti, možemo brzo da pojasnimo tu temu ideologije, da vidimo u čemu gi filozofija mogla da se sa njom stoji.

Zadržimo šest karakteristika za ideologiju: 1) ona se predstavlja u obliku sistematskog, demonstrativnog, totalitarnog diskursa; 2) njena prva namera je da opravda, očevidno ono što se ne može pravdati, inače ne bi postojala hitna potreba za opravdanjem (na primer, izrabljivanje rada žena u tekstilnoj industriji, ali i nasilja revolucije); njena druga namera čini se da je da učutka pitanje drugog, koji sumnja da je neka situacija ispravna, ne samo donoseći mu odgovor, nego i tumačeći mu da je taj odgovor uvek već bio zapisan i dat; 4) ideološki diskurs zasniva svoje dokaze na principu kojeg možemo nazvati njegovim *osnovnim mitom*, to je ono što ima smisao po sebi i daje smisao svemu (sloboda u kapitalističkoj ideologiji, ali takođe moć Države ili rasa i narod, ili partija, ili masa); 5) taj princip nije i sam dokazan, ali radi se, najzad, o tome da se uz njega pristane ili da ga se odbije, a tada se, od strane ideološkog diskursa, nađemo odbačenim izvan grupe dobrih, u Zlo; 6) osnovni mit uvek je vrednost društvene vrste.



Shvatamo da kao tobožnje eventualno znanje ili kao misleće obuhvatnije istine, filozofije može da se ukaže kao ideologija, bez sumnje u osobito istančanom i pročišćenom obliku. I s namerama, očevidno (što uključuje filozofovu iskrenost), sasvim drugim; ne želi se da se učutkaju pitanja, zataškaju problemi, ne odbacuje se skeptik među zle. U svakom slučaju, ne direktno. Ali izvesno je da se filozofija hoće diskursom o suštini svih stvari, i, znači, sistematičnim; diskursom demonstrativnim; koji čini da se idealno ukažu, u svojoj istini i svojoj nužnosti, elementi besmisla; i zasniva se na principu, suštini, za kojeg smo videli da je ostajao, i morao da ostaje, nedokazan.

Jedna primedba bila bi moguća: princip filozofskog diskursa nije *vrednost*, idealna determinacija. Nego suština, ono što čini samu stvarnost stvari. Kako bismo odgovorili da ta suština, ukoliko nije dokazno ustanovljena, jeste samo »moralna predrasuda«, da govorimo kao Niče! I valja, svakako, reći da je ova kritika naročito jaka za metafizičku misao po kojoj se može biti više ili manje po svojoj suštini, budući da Dobro nije drugo do biti sasvim po svojoj suštini.

U tim uslovima, filozofija više ne treba da se daje kao perspektiva apsolutnog znanja, nego da ostaje pri tome da dobro istakne i postavi probleme koje će da reši nauka. Da ispita teorije koje tvrde da su znanje, kako bi videla u kojoj meri su one naučne, u kojoj meri ideološke. Filozofija u zdravom smislu izraza kritička je, ona razlikuje i odvaja, ona kazuje pravo, ali nikad istinito.

Perspektiva apsolutnog znanja sasvim je, dakle, neodrživa. A sumnjičene ideologije sasvim opravdano ako hoćemo da svakom stvarnom elementu sveta dodelimo njegov pravi smisao. Ali nije izvesno da je ta perspektiva jedina koju filozofska misao može sebi da da. Videli smo, sledeći hajdegerovsku analizu suštine, da misao može da se ne ograniči na svet, da, naposljetku, postoji istina u onom Stvarnom koje Lakan suprotstavlja Simboličnom. Istina za prihvatanje i, ipak, za *izricanje*. Još bi trebalo, ako hoćemo da se sačuvamo od kritike ideologije, da je dokažemo. To je ono u šta bih sada htelo da uvedem.

Svakako, zaključeci do kojih ćemo doći ostaju vrlo hipotetični. Ali, uprkos paradoksu, takvo poletno tvrđenje ne poništava projekt da se zasnuje stvarna mogućnos dokazivanja suštine. U sadašnjem stanju stvari, zaista se može činiti važnijim da se odrede putevi i načela istraživanja, makar se morala ispraviti ova ili ona konkretna tačka analize.

Cilj je, dakle, dokazivanje suštine. Imajući, svakako, na umu onaj opšti zahtev da se izbegne svaka fenomenološka metoda: ne bi moglo biti govora o tome da se smestimo u očiglednosti da postoji smisao za čoveka, i da otkrijemo ikakvu suštinu u opisu prisustva uopšte u smislu. Postoji korenit besmisao za nas u svetu.

Uputno je najpre pojasniti ono na šta će da se odnosi analiza – što ćemo nazvati lingvističkim načinom bivstovanja – i post-upak kojim će valjati da ga razmatramo ako hoćemo da bude moguća dokazna determinacija suštine; uzećemo ga pre svega kao ono što ima *smisao*, a ne toliko kao ono što ima značenje.

Ako postoji suština, suština bića, ona će da bude ono *po čemu* jesu sve stvari koje jesu, ukoliko jesu. Prisutna, dakle, u svakom načinu bivstovanja svakog bivstvujućeg. Otuda i moguće ograničenje analize na neki način bivstovanja. Utoliko više što valja podvrgnuti analizi način bivstovanja tačno odrediv u svojim stvarnim elementima, ako hoćemo da izbegnemo svaki prigovor fenomenologije. To je razlog iz kojeg ćemo ovde potražiti suštinu bića u čoveku, i, tačnije, u onom načinu bivstovanja koji je reč, kao čisto lingvistički fenomen. Šta je moguće da se kaže na neosporn način što se tiče bića drugih bivstvujućih, što se tiče drugih načina bivstovanja čoveka, zavisice od nalazne. Mogli bismo najpre da budemo iznenađeni što je lingvistički fenomen prizvan kao način bivstovanja čoveka. Način bivstovanja koji jeste, sigurno je uvek poseban čin reči, dok je lingvistički fenomen opšti. Ali on daje suštinsko činu reči, koje nikada nije *apstraktno*. Svakako, pod uslovom da ne zanemarimo to da je lingvistička formulacija *izrečena*. Prema tome, konkretno univerzalno. O kojem bismo mogli da kažemo da sam, postavljaajući ga kao polazni element, već pretpostavio onaj princip što ga tražim. Ali nijedan empirizam ne tvrdi da je identitet iluzija na planu samog lingvističkog fenomena. Ako je iluzija identiteta uvedena govorom, to je na planu stvari, ciljanih značenja. Značenska struktura svakako je opšta. Pretpostavljeno fenomenologije nije identitet govora, nego značenja, kao idealističkog.

Potrebno je, zatim, da se analiza upita po čemu takav lingvistički način bivstovanja *ima smisao*, a ne zašto ima značenje. Bez sumnje treba da kažemo da ima i jedno i drugo. Ali ako se vežemo za značenje (ne govoreći o teoriji govora kao znaka, što može da čini problem), najpre ćemo naći ono po čemu neki fenomen govora ima značenje u označenom. Pokazaćemo značensku intenciju, jedno idealnosti u noemi i u noezi, postavivćemo idealnost značenja i čisto izražajni karakter značeće materije prožete intencijom značenja. I zaista je tačno da, na izvestan način, kada nešto kažem, na primer kada predložim filozofsku tezu, reči se sklanjaju da bi dopustile da se vidi ideja. Ali postojao je *petitio principii*, kojeg ćemo unapred moći da pobijemo drugim *petitio principii*, čineći od značenja govora mesto prevarne identifikacije. Makar prirodali toj *imaginarnoj* funkciji *simboličnu* funkciju, da preuzmемо Lakanove kategorije. Označavajuće uvodi svojom artikulacijom izvestan tip označenog.

Ostaje da lingvistički elementi imaju smisao. Uputno je ovde primetiti da smisao nikako nije označeno, čak i ako je očigledno da smisao propozicije ili reči uključuje označeno. Kao razlog za to, navedimo samo odlučujuću razliku koja postoji u tome da se o nekoj kretnji kaže da ima smisao, ili da ima značenje. Dovoljno je smatrati da princip po kojem će neki lingvistički način bivstovanja imati smisao, ne bi mogao da bude eventualno jedinstvo ciljanih značenja.

Tražimo, dakle, da li bi postojao u lingvističkom načinu bivstovanja, ukoliko on ima smisao, odrediv princip po kojem on ima smisao (odakle i mogućnost kritike empirizma koji nije *petitio principii*: dikazivanje da postoji smisao po sebi polazeći od smisla za nas, bez transcendentalne perspektive, pošto se ne utemeljuje *smisao*, za čoveka uopšte). Smesta se javlja više lingvističkih fenomena, reč, ali takođe propozicija, najzad, složena rečenica koja povezuje više propozicija. Počnimo rečju. Da li ćemo moći da nademo princip po kojem ona ima smisao? Nije dovoljno da reč bude

izreciva, čista igra fenematskih artikulacija. Jer ona ima smisao samo ukoliko nešto znači, što reč čini samo u okviru jezika. Ne bismo, isto tako, mogli da kažemo da je to njena saglasnost s opštim ponašanjem reči jezika: svakako, mogli bismo da govorimo o nekom »mesvodu«, i da učinimo da se ta reč smatra za reč jezika koja ima smisao. Potrebno je još da su priznate reči već bile učvršćene u stvarnoj rizičnosti jezika. Isto je i s *propozicijom* zvanom nezavisna. Onvde svakako postoji nešto kao princip po kojem se stvara lingvistička formacija ukoliko ima smisao. To jest *gramatički odnos* čiju je produktivnost tako dobro pokazao Čomski. Oni su bez sumnje, princip po kojem se reči koje imaju smisao povezuju u novi lingvistički fenomen koji ima smisao. Ali kako odrediti njihovo sopstveno jedinstvo, osim obračavajući se označenom u propoziciji kao sintetskom jedinstvu, što je *a priori* bilo odbijeno?

Ostaje složena *rečenica*. Možemo da razlikujemo dva osnovna tipa: s jedne strane rečenice gde samo jedna od povezanih propozicija zadržava svoju punu vrednost propozicije; s druge strane one gde povezane propozicije zadržavaju svaka svoj smisao. Uzeću dvostrukim značenski primer Čomski pominje u *Kartezijanskoj lingvisti* razlikovanje eksplikativnih relativnih rečenica i determinativnih relativnih rečenica koje potiče od Por-Roajala. Tako, kao determinativna relativna: »Čovek koji je upravo prošao bio je...«. Ali mogao sam da kažem: »Žureći čovek bio je...«. Pridev. Situacija prizvana u relativnoj rečenici nije više postavljena kao takva, propozicija nema svoj smisao propozicije. A kao eksplikativna relativna »Bog, koji je beskrajno moćan...«. Čomski kaže: postoji identitet struktura površine, razlika dubokih struktura ova dva tipa relativnih rečenica. Da li se zaista radi o tome? Ako uzmemo primer tobožnje »identične strukture površine« (»šetač koji se bio zadržavao na mostu...«), ono što se tada ukazuje jeste da se različitost utemeljuje novim lingvističkim elementom, koji je *akcenat*. Kažimo da akcentualni zastanak ili akcentualna artikulacija između elemenata glavne i relativne jeste nužna ako hoćemo da se radi o eksplikativnoj rečenici. Akcenat bi tada bio »princip smisla«, ono po čemu neki lingvistički element ima smisao? Valja više pojasniti. Najpre, ima mnogo drugih slučajeva gde se akcenat ne poklapa s čisto retoričkom elementima intonacije, kao što su silina ili isticanje glasa, ili dozvoljava da se razlikuju različiti lingvistički fenomeni. Ali šta je ta vrednost za smisao u slučaju koji nas zanima? Radi li se o tome da se razlikuju smislovi nezavisni od artikulacije akcenta? U stvari, nikako. Akcentualna artikulacija i sama ima smisao, i koji uključuje značenje, kao i svi lingvistički elementi. Ali ono što je označeno, nije učvršćeno u jeziku. Jednostavno, označeno je da *postoji odnos smisla između dva elementa (koji upravo time imaju smisao)*. Odakle i relativna kao »eksplikativna«. Ponoćemo ćemo naći isti fenomen, ali izraženije, s priloškim subordinacijama. Tako, kada kažem: kada je prestao da piše, otvorio je prozor. Bez artikulacije naglaske, rečenica gubi ono što čini da ona ima smisao, i što je prikuplja. Ali zastanak uvodi odnos smisla, s jedne strane, između dva značenja na koja cilja svaka od propozicija, s druge strane, između dve propozicije ukoliko imaju smisao.

Zaista se čini da raspoložemo akcentualnom artikulacijom principa po kojem odnos između dva lingvistička fenomena i sam ima smisao, i principa koji ima smisao. Sada se valja upitati postoji li određeno jedinstvo, može li ono biti određeno kao takvo, »tumačeno«. Da li je ovde moguće ono što je bilo nemoguće s gramatičkom artikulacijom? Najpre, determinacija nikako ne bi morala da potekne od označenog: akcenat ima značensku vrednost, ali koja nije ništa novo do činjenica da postoji smisao. A zatim, radi se o prostoj artikulaciji za razliku od igre gramatičkih odnosa.

Da sažemom, akcentualni zastanak jeste artikulacija. Vremenski sređena: postoji napetost kojom se prelazi iz početne situacije u završnu situaciju. Taj prelaz ima smisao. Ali svaka situacija je takođe takva da se javlja kao način bivstovanja koji ima smisao: prelazi se, u stvari, s jedne propozicije koja ima smisao na drugu propoziciju koja ima smisao, i prema prelazu koji i sam ima smisao. Takav način bivstovanja (onaj koji odgovara akcentualnoj artikulaciji) treba, dakle, da bude određen kao želja. Što je uputno da sada malo istražimo i opravdamo. I polazeći od čega će moći da se pojasni analiza lingvističkog načina bivstovanja, ako je želja zaista suština bića.

Svakako, odrediti suštinu kao želju, u tome nema ničeg veoma dubokog, ili veoma određenog. Ali, ukoliko je ona bila određena samim konkretnim jezikom, moguće je da se iz toga izvuku zaključeci koji pomalo nadoknađuju prvi utisak. Sada prilici da najpre damo nekoliko sažetih elemenata analize želje, a potom da pokažemo prema kojim se figurama ili *momentima* javljaju sve složeniji i složeniji načini bivstovanja u redosledu procesa prisvajanja, od strane želećeg subjekta, predmeta njegove želje, naročito što se tiče onih primordijalnih načina koji su lingvistički fenomeni. Tada će, možda, da se zapazi potreba da postoji nesvesni smisao, glavni principi bića – u svetu koje nije čitavo biće čoveka, konačno, zbiljska mogućnost misli kao onog što poima istinu bića na krajnje potpun način.

Zapamtimo, što se tiče želje, šest sledećih tačaka: 1) Njen objekt može da se čini veoma posebnim, neka stvar, neka situacija,

ali, u krajnjoj liniji, objekt želje jeste izvesno stanje sebe, način bivstvovanja, po kojem nismo i težimo da postanemo. Zbog želje moramo da postavimo fundamentalni *alteritet* bića. 2) Želeći, *subjekt* već jeste po izvesnom načinu bivstvovanja svoj, počev od čega želi. Otuda i sama ideja subjekta. 3) Ne treba uneti u želju *nikakvu patnju*, nije manjak ono što stvara želju (bar u ravni pojma). Ako se postane ono što se nije bilo, a da se proces ne zakoči, ničega, dakle, kao što je patnja. 4) Ako manjak nije uzrok želje, u tome ne treba da vidimo *negativnost*, nego prelaz na drugi način bivstvovanja. 5) Isključeno je onda da se odredi samoproduktivna subjekta želje. Poželjni načini bivstvovanja prisutni su u *Drugom* kao objektu želje. Jedno suštine uključuje, dakle, Drugog. I valja izbegavati da se pojmovno vezuju želja i imaginarno. 6) Želja se ostvaruje kao proces prisvajanja načina bivstvovanja.

Pitanje bi sada bilo da se sazna mogu li u procesu prisvajanja da se razlikuju *figure*. U tom slučaju, postalo bi moguće strogo artikulirati načine bivstvovanja, jedne u odnosu na druge. Sa svakim, njihovo sopstveno jedinstvo načina bivstvovanja koje nije ono suštine. Pokazuje se da možemo odrediti tri trenutka: najpre, ja sam odmah po načinu bivstvovanja koji je objekt želje; potom, postavljam ga kao jedan (i, svakako, ja sam to odmah po novom načinu bivstvovanja); najzad, ono što mi se ukazuje jeste to da on za mene ima smisao, ono što sada postavljam jeste stanje potpunosti prisvajanja, što za mene ima smisao ukoliko za mene to ima smisao. Ova tri trenutka veoma su slična onima spekulativne dijalektike. S oštrim razlikama što se tiče principa, i što se tiče mesta istine; to nije ovde naš predmet. Mogli bismo da opravdamo ta razlikovanja »trenutaka«, razmatrajući faze kroz koje se prolazi kada se nešto želi. Uzmimo najprostiji primer: nešto što nismo. Najpre uobražavamo da to jesmo. Napomenimo ovde da ne postoji objekt želje kojeg već nismo prisvojili na ovaj ili onaj, upravo jednostavniji, način. Zatim, javlja se faza kao ono što se nije. Najzad dolazi trenutak u kojem ono što je postavljeno jeste ono što bismo mogli biti. Bez sumnje će se reći: prepostavili ste ovde imaginarno, a negativno je ono što vrši prelaz, suprotno tvrdnjama o želji. I tačno je da se spekulativna dijalektika zasniva iz takve situacije. Ali proces ostaje: uzastopne figure pretpostavljaju ostvarenima prethodne. Postavljam objekt kao jedan samo zato što sam ga odmah već prisvojio, a ne zato što je prisvajanje bilo propušteno. To ćemo ponovo naći s prisvajanjem onog što je već bilo prisvojeno. Ja to jesam, postavljam to kao jedno, i drugo, što nisam ja. Prema drugom poželjnom načinu bivstvovanja idem ukoliko taj novi način bivstvovanja ima »više smisla«. Ovdje se može primetiti da proces želje čini, tada, od početnoga odnosa, novi objekt što ga najpre odmah prisvajamo. Valjaće da se vidi kako proces može da se »ostvari«, a da, svakako, ipak ne prestane želja koja je suština i nije obeležena u svom konceptu nikakvim konstitutivnim »manjkom«.

Ove tri figure javljaju se na raznim razinama i lingvističkim fenomenima. Najpre u ravni složene rečenice, na primer, za početnu propoziciju vremenske zavisnosti. Ne vraćamo se na ovo. Zatim u onoj same propozicije i, znači, za artikulaciju gramatičkih odnosa: najpre *pridev* kao trenutak neposredne zavisnosti, potom *imenica* – iskazati imenicu znači postaviti kao jedno izvestan značenjski sadržaj – konačno *glagol* gde se nužno javlja subjekt lingvističkog fenomena (ne poseban subjekt za neki čin reči, »autor« propozicije, rekao bi Fuko, nego subjekt). Najvažnija ravan za analizu bez sumnje jeste reč. Ako pratimo ne pomerivši se, prodiremo u vrstu *pakla govora*, na razini smisla, s one strane opšte gramatičke upotrebe reči. Neposredna kao *pridev* u propoziciji, reč nije prvi lingvistički, najneposredniji način bivstvovanja. Ono što je, u reči, postavljeno kao jedno, to je čitava igra fonematskih artikulacija o kojima svakako moramo reći (ne tražeći da i među njima razlikujemo tri figure koje su, naravno, tamo) da pre svega imaju smisao. Nije reč o formalnim elementima lišenim smisla, ni o čistoj »značenjskoj materiji«, nego o prvom trenutku za lingvističke načine bivstvovanja. Gde se pokazuje osnovna artikulacija, prisutna u sveukupnosti govora, što jeste naglasak. Te fonematske artikulacije treba da budu primljene kao načini bivstvovanja u punom smislu izraza, što će imati posledice.

Pre nego što ih pomenemo, mogli bismo da se na trenutak vratimo na onu analizu čiji zaključci bez sumnje nisu dovoljno opravdani da bi napustili stanje pretpostavki. Dve primedbe: s jedne strane, analiza kao pokušaj dokazivanja suštine, izvodila bi se bez fenomenološkog opisa i intervencije *doživljenog*, bez pretpostavljene koje bi empirizam otprve odbio. Smisao smo posmatrali, ako se može reći, uvek »spolja«, i ostavljali mesto eventualnom besmislu. Nikada nismo pominjali biće subjekta kao »svest«. Suština, takva kakva je bila određena, izgleda, s druge strane (i nije bez razloga što Hajdeger nikad ne govori o biću kao svesti, nego, što je sasvim različito, kao o brizi, ili o bivstvovanju – uotkrivanju bića) iste vrste kao i suština u hajdegerovskoj analizi. Njeno jedinstvo je drukčije od jedinstva načina bivstvovanja koji se artikuliraju polazeći od nje. Njihovo jedinstvo, kada »se razvija u prisutnosti«, kao prelaz s jednog na drugo, razumeva se polazeći od nje, a da se ne može reći da smo »više ili manje po suštini«, što je specifična formula metafizičke misli.

Zapitao sam se o perspektivi *znanja* za filozofiju, o filozofiji kao znanju. Pokušao sam da predstavim, veoma nesavršeno, moguću put da se od misli sačini demonstrativno poimanje suštine, i, znači, istine bića. Ali zašto misao, a ništa nego znanje? Stvar nije u vezi s rečima, nego s pojmovima. Ulog je kapitalan. Ovde valja da se, po poslednji put, unesu neka pojašnjenja.

Misliti ili znati, svrha je da se pojmi istina bića. Šta je *istina*? Biti istinit ne znači biti sasvim po svojoj suštini, ili izgledati kao da se jeste po svojoj suštini. To znači (treći trenutak procesa prisvajanja želje) postaviti ono što ima za sebe smisao ukoliko to ima za sebe smisao. Hegel govori o pravom prijatelju, o pravom čoveku. Ali pravi čovek nije istinit čovek. Za pravog čoveka, ono što ima smisao, upravo je ono što on postavlja da je takvo. Reći će se: a istina propozicije? Ali upravo smo videli da reč nije znak, nego način bivstvovanja koji ima smisao za subjekt kojeg ću da nazovem lingvističkim. U istinitoj propoziciji, »to« koje znači (v. Šta znači to?) istinito je kao istinit čovek. Biti ne-istinit ne znači, tada, biti lažan, prikrivati: za neiskrenog čoveka, nešto ima smisao, što mi on skriva; ali, u sebi, on postavlja ono što ima smisao za njega kao takvog, ima, dakle, istine u njemu kao lažnom. Još je, svakako, potrebno da ono što on postavlja kao imajuće za njega smisao, ima za njega smisao. A sam stav lažnosti najčešće čini prepreku istini tog smisla. Ali ne-istina jeste onda kad ništa nema za sebe smisao.

No, ta *ne-istina* jeste ono što čini problematičnim perspektivu znanja za filozofiju. Znati, to je dodeliti nekom stvarnom elementu tu, a ništa takvo ne može biti određeno što se ne bi upisalo u svet, njegov pravi smisao. Ukazuju se, tada, dve mogućnosti: ili ono što za mene ima smisao u mom svetu (i, znači, što postavljam kao takvo, bar u sebi) zbilja ima za mene smisao. U tom slučaju, moguće je znanje pravog smisla. Ili ono što za mene ima smisao u mom svetu, u stvari nema za mene smisao. Napomenimo da je to u potpunosti ono što se ima u vidu kao *nesvesno*. Podsetimo se na priču o Tri želje: čim kažem da je to i to stvar koju želim, ono što želim više nije ona. No, takvo nesvesno učinjeno je savršeno pojm-ljivim u samoj svojoj nesvodivosti, pošto mi nismo svesni ničeg osim ukoliko smo na svetu i, znači, ukoliko smo prisvojili zajednički govor u kojem se zaboravljaju, ne označavajući pošto su neoznačeni, načini bivstvovanja vezani za fonematske artikulacije. Biti istinit, moguće je, tada, samo ako ne postavljam smisao za mene stvarnog elementa moga sveta, nego, na primer, onog što ima smisao po sebi, onog što je istinito. Ovo je slučaj *misli*: misliti znači postaviti smisao za sebe onog što ima smisao po sebi, ukoliko to ima smisao za sebe. Ako kažem: mislim da je volji, postoji istina njegova bića koju pretpostavljam, ali ono što stvarno postavljam jeste moja sopstvena istina, ali čak ne ni kao pravi smisao nijednog od mojih ponašanja.

Svakako bi postojalo, u takvom svetu posvećenom imaginarnom, drugo mesto istine. One istine za koju je Lakan pokazao da cilj analitičke kure jeste otkrivanje. Istina mog simboličnog natpisa da sam čovek ili žena: uspeti postaviti, protiv neurotičnog otpora, ono određeno koje za mene ima smisao, kao takvo.

U svakom slučaju, kada se filozofija javlja u svetu, valjalo bi pokazati da je to upravo zato što u njemu više nije moguća izvesna istina. Shvatamo, tada, želju da se povrate izvori, izgubljena istina, ali takođe mogućnost da se dospe, u misli, do znanja koje bi udvojilo ono, zbiljsko, veštaca, vračeva, gospodara istine.

Najzad, valjalo bi pokazati da je danas uvek reč o tome da se bavimo filozofijom u pravom smislu izraza. Jer ako ovde predstavljene hipoteze imaju neku tačnost, i ako se može učiniti da se misao ukaže kao demonstrativno poimanje istine bića (pošto ona, nauka, poima biće u njegovoj ne-istini, iako sama, kao *pojmljena*, jeste istinita), onda treba da se upitamo o uslovima mogućnosti one misli koja je stvarna. To će ponovo odvesti do toga da se postavi pitanje postojanja boga, da se razmotri biće čoveka u raznolikosti njegovih egzistencijalnih načina i u složenosti struktura po čemu, konačno, neka stvar, a ne neka druga, jeste ono što ima smisao u nekom trenutku, za nekog čoveka, i da se ispita, najzad, biće drugih bivstvujućih.

1. Preučećemo ovde, a da ga upravo ne analiziramo i ne dokazujemo, Hegelovo razlikovanje po kojem, s jedne strane, postoji istinita propozicija koja ne cilja svoj objekt u njegovoj istini, ili koja cilja neistinit objekt (pri ovome je ostajao Kant što se tiče *znanja*) a, s druge strane, istinita propozicija koja uzima svoj objekt u njegovoj istini. Za Hegela, istinit objekt jeste objekt koji u sebi sadrži dijalektički proces (naime, »suštinu bića« u drugom jeziku). Za ovo razlikovanje, v. dalje, navod iz *Nauke o logici*.

2. Ako kažem »Mislím da će sutra biti lepo«, i ako to stvarno *mislim*, bez sumnje je moguće da sutra ne bude lepo (činjenična istina), da nisam po suštini svog objekta, po onom počev od čega se nužno razvijaju njegovi načini bivstvovanja – sve to na prvoj razini analize – ali izvesno je, bar ako to stvarno mislim, da sam ne samo istinit, nego i da sam po svom biću kao istinitom, kada to mislim.

3. Dodatak 2, 24. poglavlju *Nauke o logici u Encyclopédie*, izdanje 1830.

4. *V. Temps et Etre*, u *Questions IV*, Gallimard.

5. Heidegger, *De l'essence de la vérité*, u *Questions I*, Gallimard. \*\* Besmislena konvencija (prev.)

6. *V. Structure profonde, structure de surface et interpretation semantique u Questions de sémantique*, Paris, Seuil, 1975, n 38.65.