

Polja

časopis za kulturu, umetnost i društvena pitanja
 novi sad — godina XXXIV cena 1.500 dinara
 septembar '88. broj 355

i-dolazi noć

selimir radulović

APOLONIJSKA

Na dan sudnji majko
 Dok privijam prostirku dana
 Tvoju otmjenu zarazu raznosi topli vjetar.
 U zorin cik kad sve je bliži čas mrenja
 Sjećanja rastu i diše mjesečeva smola
 Njegova besmrtna svirka bruji predjelom duše.
 I tu svetkuje naša družba.

A znaš —
 Ostavljaš suvo granje
 Prepuštaš plaho roblje
 Gubiš zlačanu kopču — božansku pravdu.
 A vidiš —

Naše nehajne kretnje
 Talog pravednog gnjeva
 Vrelo sjemenje oka.
 I duge kolone duge andeoske.

Na dan suzni starice
 Dok privijaš stostruki plam
 A nebeska rijeka uvire u tvoja njedra
 U bujici blagih strijelja
 Zaškri sestrin lik.

Kao duša čista izjutra

2.

Kad se uz kafu razgali
 A svijetom razlegne sudbeni udar srca
 Kao travka kad se ispod noge ljudske
 Stidljivo izvije
 Tako i ti pretiha nebesnice
 Svikla na dnevne zavade
 Rastjeruješ zebnju — zapjevaš ognjeni psalam.

1 — dolazi noć.

PRČANJ, AVGUST

Čvršći neka je korak tvoj
 Prolazniče koji sred ove čiste plaveti
 Slažeš zlatne zalihe.
 I lakša neka je tvoja ruka
 Od klesareve što neopazice
 Gradi novi svijet.
 Šest dana i šest noći
 Nek oblijeću tvoje tamne legije
 Vezujući gdje se kida i driješeći gdje se vezuje.

Čvršći neka je korak tvoj
 Namjerniče iz cijih grudi kulja
 Sunčana lava i bogovi što rastu
 Tu pored tebe
 Nek razvedre tvoje plaho lice
 I strgnu drevne ožiljke.

Ti koji svunoć zatežeš vihorne strijele
 I vitlaš ružinim laticama.

Ti koji danju vladaš a noću zebeš.
 Ti koji vječno vladaš i vječno zebeš.

Čvršći neka je korak tvoj
 Bezimeni što razgrčeš zlatni prah duše
 I gladiš brazdastu monahovu glavu
 Dok sa svojih besmrtnih visova
 Danomice svijetliš i mračiš.

Tvoj ognjeni posjed
 Tvoja lepljiva pupčana vrpca
 Stranče nek čuva tajne zanebesja
 Dok sa usana otiče pjesma siromaha
 1 — dolazi noć.

postmodernizam
 crnjanski
 tumačenje mita

habermas versus derida i kritika dionizijske duhovnosti

alpar lošonc

Naslov, koji inače ne pokriva, bar u potpunosti ciljeve ovog članka zahteva objašnjenje. Habermas versus Derida? Dakako, ovdje nije upitna činjenica postojanja razlike između ovih mislilaca, nego se postavlja pitanje opravdanosti posebnog tretiranja ovih razlika. Odstupanja između njih su naime i suviše očigledne: čak i onaj čitalac koji poseduje površne »informacije« o Habermasovoj zamisli teorije komunikativnog delanja ili o njegovim rigidnim stavovima u vezi postmodernističkog diskurza može »znati« o razlozima i formama njihove suprotstavljenosti. Šta može dakle opravdati tematizovanje i tumačenje evidentnih razlika između ovih mislilaca koji se kreću sasvim suprotnim duhovnim kolosecima?

Pitanje tim više traži odgovor, jer ovakvom tumačenju s obzirom na ostru kritiku Deride, upravo Habermas podaruje uporišne tačke. Želio bih zapravo dobiti odgovor na sledeće pitanje: na koji način pokazuje habermasovsko mišljenje sopstvenu diferenciju specificu u okviru »sueljavanja« sa filozofijom Žaka Deride? Da li situiranost habermasovskog mišljenja naspram Deride pokazuje problematične tačke njegove teorije, da li obznanjuje ova suprotstavljenost povredivost teorije komunikativnog delanja, ako se tako hoće?



Mišljenje Žaka Deride, uprkos velikom doprinosu u formiranju postmodernog horizonta, rede je prisutan kao kritički predmet u Habermasovim tumačenjima i kritikama. Tako u studiji u knjizi *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*¹ gde Habermas daje kritički pregled novih filozofskih škola i struja i gde stremi ka tome da skicira novi krug zadataka filozofije, neočekivano izostaje čak i spominjanje imena pisca Gramatologije. Ne govori Habermas o apostolu dekonstrukcije ni u jednom svom novijem članku, gde analizira intencije postmoderne u sklopu kritike radikalnog kontekstualizma — u svetlu filozofsko-istorijskih artikulacija kategorijalnog para Jednog i Mnogstva². Kritikuje Deridu međutim u intervjuu datom časopisu *New Left Review*. Ovdje Haber-

mas dovodi u vezu mislioca asketske negativne dijalektike, Adorna i centralnu ličnost neopragmatizma, Rostija sa derideovskom filozofijom.³ Po ovome subverzija koja se donosi na um povezuje negativnu dijalektiku sa učenikom Ničea, Deridom. Naime, Adorno radikalizuje kritiku uma na taj način da njegov postupak dovodi sam sebe u pitanje, te da se kritika koja se upliće u mrežu performativne protivrečnosti izvlači tlo ispod svih momenata važena refleksije. Forma ove pobune protiv umnih projekcija kod Adorna nalazi svoju primerenu formu u asketskom negacijom svih vrsta pomirenja. Ipak, Adorno zna, veli Habermas, da se povrede zadobijene prosvetiteljstvom mogu zaceliti samo radikaliziranim prosvetiteljstvom. Kritika koja se tu odnosi na Deridu je implicitnog karaktera: usled nasrtaja dekonstrukcije moderna postaje žrtva različitih modaliteta ne-dijalektičke kritike. Rortija, uprkos nastojanjima da osigurava važenu radikalnog kontekstualizma naspram Deride izdvaja činjenica da se za njega mogućnosti humanog kolektivnog života bivaju uslovljeni u komunikativnim, khrkim ali ipak demokratskim strukturama svakodnevice.

U knjizi *Der philosophische Diskurs der Moderne* Habermas, opet neočekivano pored tumačenja kao najviše prostora posvećuje Žaku Deridu, štaviše interpretacija Deride otvara vrata ostrim kritičkim sučeljavanjima sa »postmodernim« autorima. Ali, pre nego što govorim o ovome biće neophodno da kažem nešto, makar i u najgrubljim crtama o onim poglavljima ove knjige koja su na određeni način pripremile ovu kritiku. Ova poglavlja možemo shvatiti kao nastavke ranijih studija, jer i u ranijim Habermasovim knjigama se mogu naći tumačenja Vebera, Hegela, Ničea, Adorna i Benjamina⁴. Habermasa cilj ovde je da skicira nastanak istorijskog toposa moderne. Ovaj pokušaj ću pratiti samo u onoj meri koliko je to neophodno radi boljeg razumevanja njegovog tumačenja Deride.

Prvo, Hegel, slično knjizi *Technik und Wissenschaft als Ideologie* i ovog puta je ključna figura. Tamo je Habermas, reflektirajući na jenski period Hegela, izvukao jedan od najznačajnijih kategorijalnih parova svoje teorije: rad i interakciju. Ovde je pak Hegel inicijator diskursa moderne, koji je u procesu samoosvešćivanja, paradigmatični mislilac samorefleksivnog legitimisanja moderne. Hegel, koji je mislio da je njegovo doba poslednji stadij istorije,⁵ sadašnjost je posmatrao u svetlu kontinuiranih inovacija. Istovremeno kod njega se moderna konačno odvojila od njoj stranih normativnih struktura. On je u okviru istorijsko-filosofijskog diskursa sjedinio antičko i novovekovno mišljenje⁶ i istakao je nadu u radikalizirano prosvetiteljstvu, u teleološku dijalektiku prosvetiteljstva. Novo vreme u hegelovskog filozofiji nalazi svoj konstituišući princip u subjektivnosti, u refleksivnoj strukturi samoodnošenja koji se može razgraditi na sledeći način: a) individualizam b) pravo na praktkovanje kritike c) suverenost delanja d) idealistička filozofija, odnosno filozofija samoznajuće ideje⁷. Filozofsko tumačenje moderne istorije uslovljava neraskidive veze između istorije u koju je upisan telos oslobađanja čovečanstva i uma koji nalazi svoje korene u subjektivnosti. Na osnovu svega ovoga može Hegel tako emfatično pretpostavljati umnu stvarnost, koja dobija prisustvo naspram kontingencije, naspram »loše beskonačnosti« fakticiteta.

Kritika mladih hegelijanaca u odnosu na Hegelov sistem je određujućeg karaktera i za sadašnjost. Prema Habermasu, naime, tek su mladohegelijanci transformisali Hegelovu filozofiju u diskurz stanovitog karaktera. Tako su i oni oslobodili samoodnošću diskurz moderne od tereta hegelovske emfatične umne stvarnosti. Oni više nisu mogli prihvatiti duh koji sublimira aktuelnosti i protivrečnosti sadašnjosti i pokazuje ove u svetlu apsolutnog samoodnošenja duha. Zato i streme ka reviziji pojma umnog delanja.

I Ničeoova kritika cilja na umno delanje ali on pojam uma izjednačava sa voljom za moći⁸. Zahtev prema povratku onom pre-sokratskom dobu ukazuje na prizivanje dionizovskih sadržaja arhaizma. Iz istorije kultura su iznikle različite forme unije uma i moći. Vera istorijskog-subjektivnog uma upregnuta u dijalektizirano prosvetiteljstvo je zamenjena strastvenom retorikom koja želi evocirati nastrojenost arhaičnih ekstaza, dionizovski mesijanizam. Naglašavanje dionizovskog principa znači osporava um koji se ostvaruje u medijumu samorefleksije i u medijumu racionalizacije. Grčki bog, koga je Hera oterala u ludilo, koji sa satirima i bahantkinjama luta Malom Azijom i Severnom Afrikom¹⁰ je za romantično oduševljenje mitologijom značilo odsutnog ali i dolazećeg boga čiji dolazak slično Hristovom može se čekati. Pozivanje natrag titanskog i varvarskog ludila dionizovskih svetkovima i opijenosti arhaičnih bahanalija otvara put prema kritici samoprezentujuće subjektivnosti i samoopravdavajućeg uma. Mladi Niče je sebe više puta nazvao sledbenikom boga Dioniza, čak i Dioniza nazivao filozofom¹¹. Bog Dioniz koga Heraklit izjednačava sa Hadom¹² otevljuje potencijale stvaranja, produktivnosti, obilja životne energije — no Dioniz je za Ničea predstavljao i mogućnost postupnog osvešćivanja. Osporavanje prosvetiteljstva ne želi u ovom slučaju rekonstituisati totalitet razoren protivrečnim silama moderne i tako se odriče — po Habermasu — imanentnog prevazilaženja moderne i samoodnošćeg uma. Zapravo Niče žudi za onim drugo uma, koje se više ne može racionalizovati. Ovo drugo uma samo estetička sfera može opravdati, dakle estetička sfera nas povezuje sa opijenošću dionizovske duhovnosti. Po Habermasu, Niče je na samosvojsven način nastavio sve ono što je već bilo imanentno ideji romantizma, naime očišćenje estetičke sfere od primesa teorijskih i moralnih momenata. Za Ničea svet se može opravdati kao estetički fenomen — posledica toga je otcepanje istine od važenja i njeno transformisanje u aspekt kontekstualnih-pragmatičnih-perspektivnih odnošenja.

Ovde ću medutim za trenutak zastati sa skiciranjem Habermasove interpretacije Ničea. Mislim, da će ova interpretacija biti presudna i za kritiku Deride. Dakako, ne bi se moglo očekivati jedna diferenciranija Niče-slika u datim okvirima, koja bi uzela u obzir sve bitnije nijanse opusa filologa-mislilaca. Ali treba reći, da Habermasova interpretacija čak i u ovim okvirima nije bez jednostranosti, ukoliko u Ničeoovom shvatanju dionizovske duhovnosti vidi samo proces otvaranja prema iracio-

nalizmu. Za Habermasa Ničeoova filozofija moći je u potpunosti apsorbirala ospoljenja umnog delanja posle čega ostaju samo retorički zahtevi estetičkih fragmenata. Habermas dakle dovodi u pitanje mogućnost da udemo u dijalog sa Ničeoem i ovaj stav je izvor krutog odnosa i prema »francuskim sledbenicima Ničea«. Pitanje je medutim da li je Niče u afirmiranju dionizovskog principa odstranio svaki momenat umnog delanja¹³, pitanje je da li je Niče u ideji filozofirajućeg boga žudeo za samozaboravljajućim misticizmom odnosno za opijenošću iracionalnoj-arhaičnoj ekstazi, kojoj nedostaje svaki momenat onog apolonskog. Interpretacija dionizovskog principa a u »Rodenju tragedije«, inače predmet jetke kritike Vilamovica, nalazi jedan od svojih najbitnijih osobina u analizi posredovanja između apolonskih i dionizovskih momenata. Ne samo da se apolonska »uzvišena mirnoća«, znanje mera ne gubi u dionizovskom zanosu i u navodnom kotrljanju tamnih iracionalnih sila, nego se dionizovski princip kao najviši princip umetnosti i života ne može zamisliti bez apolonskog. Ničeoov mišljenju naspram Habermasa i »uprkos« pokušaju rasvetljavanja onog kontigentnog, ne-identičnog ne nedostaje eksperimentisanje sa »revizijom« umnog delanja.

Dalji momenat koji spaja poststrukturaliste i Ničea tiče se odnosa metaforičnosti i pojmovnosti. Niče je naspram stvaranja pojmova tradicionalnog mišljenja, naspram samozadovoljnih pojmovnih stega snažno podvukao metaforičnost jezikovnosti. Njegova pobuna naspram otkazanih pojmovnih apstrakcija je opravdavao time da u medijumu pojmovnosti nestaju razlike koje se vezuju za pojedinačno, nestaje neponovljiva kontingencija. U metaforičnosti se ispoljavaju skrivene mogućnosti jezika — zaboravljeni zbog jezične politike metafizike — koje pojačavaju kreativne sposobnosti čoveka. Niče je medutim, premda je oštro osporio pojmovni jezik, »nije stigao do apologije« nepokvarene i autentične metaforičnosti: jedan od posledica njegovog mišljenja je spoznaja o sapripadnosti metaforičnog i pojmovnog jezika, koji je u određenom smislu analogan s odnosom dionizovskih i apolonskih momenata.¹⁴

Posle svega ovoga Habermas se sučeljava sa hajdegerovskom filozofijom, sa mišljenjem koje predstavlja varijantu one gigantske borbe sa bitkom. Hajdeger, po Habermasu¹⁵ dionizovsku duhovnost želi pridobiti natrag opet na terenu filozofije. Znači pokušava povratiti pravo filozofiji, što su mladohegelijanci tako pregnantno doveli u pitanje. Nasuprot Ničeu Hajdeger je ciljao na imanentnu destrukciju, na »prevazilaženje« metafizičke tradicije, koja može držati budnim nadu u novi početak. Između osnovne misli metafizike, artikulacije bitka i dionizovske duhovnosti jedino zamisao ontološke diferencijacije može izgraditi most koji povezuje. Samo horizont bitka koji postaje suveren nasuprot bicima može preuzeti ulogu nosača baklja dionizovskog mesijanizma. Potreba za filozofijom, da parafraziram Hegelov apercu, ovde dobija formu nove mitologije. Traženje suštine, koje se postavlja naspram svakodnevnice, konkretne prakse, ne može se više pokazati u svetlu iskustvenih i normativnih pitanja koje su socijalne nauke izgradile u argumentativnoj formi. »Pošto se bitak oslobodio asertoričkih zahteva deskriptivnih rečenica, pošto se samo u indirektnom govoru može zahvaliti, udes bitka ostaje neodređen. . . Retorika kasnog Hajdegera obeštećuje za one pozicionalne sadržaje koje tekst odbacuje: upućuje adresate na sapripadnost /bitka/ i pseudo-sakralne moći«¹⁶. Mladi Hajdeger se prepušta decizionizmu, koja se zasniva na egzistencijalnoj odluci koja se više ne može formalizovati,¹⁷ kasni Hajdeger pak naglašava odlučnost koja se odnosi na bitak koji je naprosto postao prazan. Njegova filozofija istine ističe događaj istine koja se želi osloboditi tereta važenja situiranih u vremenskim i prostornim koordinatama. Habermas priznaje originalnost Hajdegerovog pokušaja zahvatanja sveta kao kritike filozofije svesti. Ali temporalizacija filozofije porekla nije u mogućnosti da dosledno ostvari ovaj zadatak. Hajdeger pokušava istupiti iz vrtloga filozofije subjekta ali pri tom razvodnjava njene osnove. Hiperfundamentalizam istorije bitka otkriva da je Hajdeger ostao veran mišljenju koje je pokušavao negirati. Kritiku Hajdegera Habermas završava a sa analizom sprege pisca Sein und Zeit i nacionalsocijalizma¹⁸. Ova analiza ne stremla ka tome da nam pruža nove podatke o već istrošenoj temi. Habermasa zapravo interesuje kakav je filozofski odnos između pridruženja fašizmu i mišljenja bitka koja otklanja pitanje istine iz sfere argumentativnih ispoljavanja i koja se prepušta sakralno pretpostavljenom istoriji bitka. Kakav je odnos između Hajdegerove odluke 1933. god i filozofije koja je destruisala novekovnu filozofiju na taj način da više nije razlikovao univerzalni sadržaj humanizma i prosvetiteljstvo sa retrospektivnim mišljenjem jednog Jingera? Decizionistička odlučnost, traženje dionizovskih tragova u presokratskim filozofijama i shodno tome ne-dijalektična kritika moderne je sprečila Hajdegera u tome da iskoristi one sadržaje moderne koje bi se mogle mobilizovati protiv varvarstva fašizma. Dionizistički mesijanizam je doživeo brodolom u bujici konkretne istorije.

Analyze Hegela, Ničea, Hajdegera otvaraju put prema kritici Deride. /Zabeležiću, da Habermasovo takoreći linearno tumačenje ni ovde ne postavlja dovoljno nijansirano postojeće razlike: francuski sledbenici Hajdegera su naime, uprkos krvnog saveza sa frajburškim misliocem, pobunili protiv Hajdegerove interpretacije Ničea, koja je tragičnog filozofa tretirala kao dovršitelja metafizike. Predvoditelj ove pobune je bio upravo Žak Derida¹⁹. Pored toga ni poststrukturalistički fragmentarizam se ne može zamisliti bez radikalne kritike Hajdegerove interpretacije Ničea/. Po Habermasu Derida predstavlja produktivnog nastavljajućeg hajdegerovske mistike, koji se medutim ogradio od filozofije kasnog Hajdegera; naspram ovog je izgradio »subverzivni svet partizanske borbe«²⁰. Plodna Habermasova metafora baca svetlo na forme kretanja derideovske kritike metafizike: izbegavati frontalne sukobe, protivnika napadati na njegovim »osetljivim tačkama«, delovati pod principom stalne obnove i opet misliti naspram celokupne metafizičke tradicije. Za Habermasa dekonstrukcija kao postupak popunjava prazninu u filozofiji freiburškog mudraca. Hajdeger je naime u jeziku video kuću bitka, ipak, po Habermasu, ovom pitanju nikad nije posvetio iscrpnu analizu. Derida ovde stupa na scenu. Izvanredni predmet njegovog mišljenja je gramatologija: nauka koja tretira »pismo«. Gramatologija je au-

tentičan medijum kritike metafizike, koja cilja na fonocentrizam koji podupire i uslovljava ovu tradiciju. Za ovu tradiciju po Deridi karakteristično je da logos, ostvareni um stanuje u izgovorenoj reči — metafizika se rada i reproducira pomoću sveže fono i logocentrizma. Nasuprot metafizici treba obratiti pažnju na knjigu prirode i sveta, koje ukazuju na rukopis Boga, koji se teško da čitati odnosno tumačiti. Derida se na ovom mestu vezuje za Jaspersa. Njega citiram: »Svijet je rukopis nekog drugog, nepristupačan sveopćem čitanju, koji jedino egzistencija može odgonetnuti«²¹.

Habermasu u ovom Deridinom potezu vidi tragove dionizovske duhovnosti ali sa druge strane, kao što će se kasnije videti ovo će biti tumačeno sa aspekta jevrejske mistike/.

Derida, veli Habermas, slično Hajdegeru pokušava zahvatiti istinu kao događaj, pri čemu, medijum pisma služi kao model. Medijum pisma podaje suverenost naspram svih konteksta i na taj način postaje moguće da se tekst čita u svakom proizvoljnom kontekstu. Tekst se oslobađa ličnosti autora /on je ocebica, siroče, kako se to može čitati kod Deride/ kao i od intencionalnih perspektiva autora, kao što stiže autonomiju naspram izgovorene reči. Znači Deridu, po Habermasu, oduševljava apsolutna čitljivost, heroistička apstrakcija, koja omogućuje transcendiranje svega »ovosvetskog«.

Sledeći korak je analiza Derideovog čitanja Huserla. Po ovome Derida se nalazi na putu između filozofije svesti mladog Huserla i filozofije jezika kasnog Hajdegera. Habermas iznosi mišljenje da kritika filozofije subjekta u slučaju Deride nalazi svoju centralnu tačku upravo u kritici Huserlovog fenomenološkog projekta. Upadljivo je da su filozofi koje predstavlja predmet razmatranja i za mislioca komunikativnog racionalizma i za apostola dekonstrukcije veoma često isti: Hegel, Niče, Hajdeger²² ili u ovom slučaju Huserl²³. Pored takvih knjiga kao što su *Saznanje i interes* i *Tehnika kao nauka i ideologija* u čijim koncepcijama je Huserl igrao značajnu ulogu, fenomenološki projekat je predstavljao »materijal« za artikulaciju zahteva važenja, bar na početku izgradivanja teorije komunikativnog delanja²⁴. Za Habermasa je karakteristično da se Derida ne vezuje za kasnog Huserla, koji spoznavši teškoće, koje proizilaze iz novovekovnih egoloških filozofija tražio rešenje u transcendentalnom intersubjektivitetu. Derida se koncentriše na mladog Huserla, koji sa Fregeom deli tezu u »značenjskom platonizmu« odvojivši podređene aspekte značenja koji se ostvaruju u fizičkom svetu od onih afekata koji niču u unutrašnjem, u duhovnom životu, dakle u apsolutnoj imanenciji subjekta. Huserl se, odvojivši znakove po sebi koji se ostvaruju u duševnom životu od idealističkih jedinica koje funkcionišu kao značenja, mogao okrenuti sustašvenostima koji se pojavljuju kao samodostatni. Značenja koja su samodostatna može osigurati samo takav subjekat koji je u svom transcendentalnom subjektivitetu očišćen od empirijskih aspekata.

Derida u ovoj tački vidi autentično mesto metafizike²⁵, koja bitak vidi kao prisustvo, dakle bitak definiše u prezentovanju. Derida optužuje Huserla da nije došao do saznanja da se bilo kakvo prezentovanje može vršiti isključivo pomoću simboličke snage znakova²⁶. Ospoljenje se obnavlja kao napetost, kao odnos između doživljaja i značenja. Ako se koristimo Huserlovim pojmovima aparatom, onda možemo reći da samo ospoljenje i značenje mogu zajednički ostvariti simboličku funkciju. Apostol dekonstrukcije spaja kritiku Huserla sa osporavanjem celokupne metafizike: Huserl je predrio jezične znakove jer zapadna metafizika nadređuje ospoljenja koja se vezuju za glas nasuprot »grafičkim tragovima«, naspram pismu. Glas je u zapadnoj metafizici medijum prisustva i transparentije koji otkriva idealno značenje, svojstveno subjektu koji prezentira samog sebe²⁷. Naspram metafizičkog phone stoji Pismo kod Deride u kojoj se obznantuje događaj posredovanja Jednog sa Drugim i događaj odgode prisustva. Novi pojam pisma sadrži u sebi igru razlika, koja isključuje mogućnost da bilo koji element bude samodovoljan da funkcioniše u samoodnošenju. Egzistencija elementa se ne manifestira u prisustvu nego u upućenosti na drugoga, njegov bitak je bitak — za drugoga koji funkcioniše tako da rastvara puninu substancijalnog pojma i otvara se prema drugom elementu. Tekst je tkivo onih tragova koji se konstitušu u ovoj upućenosti, u lancu razlika. Svaki tekst ima svoje poreklo u drugom tekstu, tačnije u preobražaju drugog teksta; tekstovi nam se otvaraju tako što se kalemljuju, »sapidaju«²⁸. Derideova »différance« ne želi biti ni reč ni koncept nego razlika u kretanju koja je povezana sa igrom znakova, koja sjedinjuje »hasardnu neizvesnost i nužnost u jednom beskraju kalkulu«²⁹.

Nasuprot ovome Habermas navodi sledeće primedbe. Derida nije u mogućnosti da rasvetli praksu znakova ni pragmatički ni iz aspekta onog konformizma koji se odnosi prema postojećim pravilima koordinacije, tako da mu ostaje jedino da misli sa Huserlom protiv Huserla. Tekst za njega postaje bez-subjektivni događaj u kojoj mesto transcendentalnog subjektiviteta preuzima anonimna sila, imanentno delatna koja raspolaže sakralnim atributima. Dakle, i Derida, slično Hajdegeru, uprkos grčevitim nastojanjima, pada iza filozofije porekla. Samo ovog puta nije istorija bitka koja se fatumski izdiže iz konkretne istorije ta koja stoji u prvom planu nego su to »lavrintistički efekti u ogledalu tekstualnosti«. Deridu vodi anarhistička želja koja pokušava razdirati tok istorije ali subverzija, partizanska borba koje izranjaju iz toga ne mogu biti delatni. U pojmu Arhi-Pisma, Derida slično Selingu³⁰ koji je tematizovao mitologiju objave, misli na vaskrsenje takve prošlosti koja nikad ne može postati sadašnjost. Habermas ne redukuje filofije Deride, koja po smatra »pismo« kao paradigmatičnu formu manifestacije, na taj način da mu stavlja u usta zamisao da je pismo u kronološkom smislu primarno u odnosu na ospoljenja koja se vezuju za glas. Po Habermasu pismo je za Deridu »znak koji je postao refleksivan... koji nije parzitaranog karaktera; izgovorena reč se oslanja na pisanu reč, tako da suštinu jezika, to jest konvencionalno fiksiranog značenja, institucionalisanje znakovnih substrata pismo čini vidljivima«³¹. Posle smrti autora bez-subjektivni pokretač preuzima ulogu stvaraoca strukture, koji deluje kao »hladni« bog Aristotela. U metafori Arhi-pisma i Arhi-traga se vraća dionizovska duhovnost³² u formi obožavanja odsutnosti i odgode.

Derida, nasuprot Hajdegeru pokušava pribaviti važnost jednoj nauci, gramatologiji, ali za Habermasu posle ovoga mora biti jasno da od ovog pokušaja vodi direktan put do obnove mitologije.

Posle ovoga nek se povede reč o uticaju jevrejske mistike na Deridu. Habermas se ovde može osloniti na čuvenu knjigu Geršoma Šolema³³. Pisana Tora je u kabalističkoj tradiciji svagda upitna interpretacija božje reči koja se ostvaruje posredstvom ljudskog jezika. »Ono što mi zovemo pisanom Torom već je samo po sebi prošlo kroz medijum usmene... postoji samo usmena Tora, to je ezoterički smisao ovih reči, a pisana Tora je mistički pojam. On se obistinjuje samo u sferi dostupnoj jedino prorocima«³⁴. Bitno je da je usmena Tora ta koja određuje ponašanje jevreja. Sve pripovetke Tore su samo spoljna odeća i one ne mogu dokučiti tajne koje se skrivaju i stanuju u ovoj knjizi. Tora koja se skriva stalno menja dakle svoju odeću i ova menjanja stvaraju tradiciju. Habermas poduže citira Šolema, koji diskutuje o problemu, šta su mogli čuti sinovi Izraela na Sinaju pri objave deset zapovesti³⁵. Scholem prihvata mišljenje rabija Mendela, prema kojem sve ono što su sinovi Izraela mogli čuti je samo onaj alef kojim u hebrejskom tekstu Biblije počinje prva zapovest /to je alef iz reči »anohi« odnosno »ja«/. Saglasnik alef je u hebrejskom položaj grla pre stvaranja glasa kada reč počinje samoglasnikom. Od alefa počinje dakle svaki artikulisani glas i kabalisti su alef shvatali kao duhovni koren svih ostalih slova. Po Habermasu alef rabija Mendela se odražava u »différencu« Deride u kojem »se kao neodredljivom i višeznačnom znaku koncentriše božje obećanje«³⁶. I za Deridu je tradicija povezana sa događajem objave; ona čuva svoju snagu sve dok sakriva svoje pravo lice. Tako je dekonstrukcija koja se poziva na bezrezervni negativizam paradoksalna forma očuvavanja tradicije. Prema Habermasu korišćenje rabiničke hermeneutike znači dalje udaljavanje ode hajdegerovske provinijencije: »Kod Deride više nije presudno ono prevazilaženje moderne koja želi vaskršnuće arhaičkih motiva«³⁷.

Derida pomoću postupka dekonstrukcije razgrađuje one tradicionalne hijerarhije koje pretpostavljaju tuđene odnose metafizičke moći — tako odnos između duha i materije, prirode i kulture, subjekta i objekta, unutrašnjeg i spoljašnjeg i po Habermasu odnos između retorike i kulture. Derida po ovome preokreće tradicionalnu hijerarhiju koju je Aristotel dokazivao, naime primat logike nad retorikom. Habermas smešta Deridu u tradiciju koja je započeta Vicom i Dantoom i proteže se do Gadamera — ova tradicija je istrajno negirala nadređenost logike.³⁸ Ali Derida, nasuprot Gadameru, osnažuje ovaj zahtev u svetlu totalizovane kritike uma. U cilju ožbeđivanja suvereniteta retorike Derida — čitamo kod Habermasa — izjednačava kritiku metafizike sa metodom književne kritike, koja se više ne može »scijentistički krivo razumeti« (Habermas). Dekonstrukcija Deride klizi prema kritici stila, on u svakom ne-književnom tekstu traži onaj retorički višak, koji se može iskoristiti naspram eksplicitne intencije dotičnog autora. Da parafraziram po Habermasu Derida nasilno traži one potisnute regije teksta gde je tekst »siročee«, gde se autorove intencije slamaју u događaju višeznatnosti. Filozofski tekst nam se otvara samo u tom slučaju ako ga recipiramo kao književni tekst, nasuprot intenciji autora. Derida dakle »ubija« autora. Postmetafizička filozofija može sebe afirmisati samo ako istinu filozofskog teksta nalazi u sferi književnosti. Ali tada, tvrdi Habermas, nestaje svaka razlika. Ono što ostaje to je Tekst, Pismo koji piše samog sebe, kretanje Pisma koje se proteže do beskonačnosti. Primat retorike naspram logike modificira i ulogu književne kritike, koja prestaje biti naučni poduhvat. Književna kritika preuzima svetskoistorijsku ulogu kritike metafizike i podiže se na rang umetničke kreativnosti. Kod američkih sledbenika Deride Tekst se preobražava u Književnost putem kojeg se vrši pokušaj prevazilaženja »performativne protivrečnosti koja je samoreferencijalna« (Habermas). Kod Kalera napr. tradicionalne dualnosti bivaju dekonstruisani (istini fikcija itd)³⁹ i tako se stiže do stanja u kojem književni jezik više nije parazitarnu prirode. Ono što je kod Deride Arhi—Tekst, to je kod Kalera Arhi—Književnost.

Habermas komentariše veoma detaljno raspravu između Džona Serla i Deride⁴⁰, čiji predmet, naime Ostinova teorija govornih akata, je izvanredno relevantan za teoriju komunikativnog delanja. (Poznato je da je Habermas ugradio ostinovsku-serlovsku teoriju govornih akata u fundamente svoje teorije⁴¹). Rasprava se rasplamsala u vezi odnosa između ozbiljnog i simuliranog, svakodnevnog, običnog i fiktivnog i parazitarnog i konformnog načina govora. Serl je naime, shodno filozofiji običnog jezika odvojio konformni — sa pravilima uskladen — način govora od simulativnog odnosno fiktivnog korišćenja jezika u tom smislu da je »fiktivne momente« tretirao kao parazitarnu u odnosu na »obični« govor svakodnevice. Ovi momenti po njemu su uslovljeni i logički i gramatički od uigrane jezičke prakse svakodnevice. Ostin napr. analizira »modusne promene« davanja obećanja, situacije u kojima se menja »ilokucionarna snaga« izgovorene rečenice: to se odnosi na davanje obećanja koja se izgovara na sceni od strane glumca i odnosi se na davanje obećanja kao citata neke originalne analogne radnje. Derida naspram svega ovoga presudnu karakteristiku performativnog ispoljenja vidi u tome da je ono citat i uopšte za njega glavna odlika konvencionalnosti je upravo u ponovljivosti, u institucionalnoj mogućnosti citiranja⁴². Ova zamisao za Habermasa znači da konvenciju — koja omogućuje ponavljanje — određuju ne samo simbolički, nego i fiktivni momenti, i da između uigranih konvencija i norme delanja nestaje svaka razlika. (Ostin je u jezičkim ispoljavanjima koji su ilokucionarnog karaktera pronašao mehanizme koordinacije: ove Habermas pretpostavlja kao transcendentne postavke). Po Habermasu Derida ovde pretpostavlja ono što treba dokazati. Nadalje: rasprava između Serla i Deride se odnosila na problem modifikacije značenja. Derida (i Kaler) polaze od toga da se značenja jezičkih ispoljavanja menjaju u zavisnosti od konteksta koje se menjaju — karakteristika konteksta je da su otvorena pred specifikacijama značenja. Shodno ovome prirodna ograničenja ne mogu sprečavati beskonačnost ove specifikacije. Naspram ovoga Serl u procesu modifikacije značenja, uprkos procesu modifikacije pronalazi one prerefleksivne pozadinske izvesnosti koji su konstitutivni i za Habermasov po-

jam sveta života. Zato Habermas nasuprot deridovskog-kalerovskog relativizma značenja ubacuje »snažnu«, idealizirajuću hipotezu teorije komunikativnog delanja: ako u komunikaciji postanu upitne »pozadinska uverenja« i ona mogu biti predmet racionalne koordinacije i sporazumevanja⁴³.

I na kraju evo i treće tačke sukoba. Hermeneutička spoznaja je da nam se tekst otvara pred istorijom delovanja koja se ne da kontrolisati. Habermas međutim osporava Deridinu tezu da je svako razumevanje nespozum, ili kako Kaler pregnantno izražava: »svako razumevanje je samo varijanta nesporazuma«⁴⁴. Interesantno je Habermas ovde mobilizuje gadamerovsku filosofiju u tom cilju da dokaže, da je razumevanje produktivno samo u tom slučaju ako sudionici ciljanja na takvo razumevanje u okviru kojeg istim ispoljenjima se pridaju ista značenja. U Habermasovoj zamisli performativno »ponašanje« koje karakteriše interpretira, učesnika napr. komunikativnog odnosa povodom umetničkog dela, može se aktualizovati samo pod pretpostavkom onih aspekata značenja koja su na intersubjektivni način identična.

Treba primetiti, pošto je bačeno svetlo i na ovu tačku sukoba, da je za Habermasa važno da zabeleži, da ne prihvata ni analizu Vitgenštajna o jezičkim igrama. Habermas odbacuje pretpostavku koja je zajednička i Vitgenštajnu, Deridi i Kaleru: samo uigrane jezičke igre odlučuju o tome kakvo značenje može dobiti jedan tekst ili neko drugo jezičko ispoljenje. Ovaj pragmatizam ne može uzeti u obzir aspekte važenja, koji su osnova formalne pragmatike Habermasa. Kod Habermasa razumevanje je moguće samo u tom slučaju ako znamo sa kakvim zahtevom prema važenju se povezuje.

Habermas pravi još jedan korak. Ovoga puta želi pokazati, kako se razlikuje fiktivni govor od svakodnevnog. Kritиковani objekat ni sada nije samo Derida nego i njegovi američki sledbenici, koji su u »stvaranju novih svetova... orijentisani na snagu inovativnih jezičkih ispoljenja u pogledu otvaranja sveta«⁴⁵. Za Deridu jezička praksa par excellence se ostvaruje u poetskom otvaranju sveta. Tako dolazi do estetiziranja jezika, koje negira razlike između svakodnevnog i poetskog jezika. U estetskom kontekstualizmu Deride — tako Habermas — procesi koji su jezički posredovani vezuju se za neodredljive događaje povodom Teksta, čiju pozadinu osigurava Arhi—Pismo. Ovo ga čini slepm da bi uvidao one mogućnosti učenja koje su omogućene pomoću idealizacija ugrađenih u strukturu komunikativnog delanja. Habermas na ovom mestu opet upoređuje filosofiju Deride sa filosofijom Ričarda Rortija. Za Rortija naime i nauka i moral i umetnost kao i filosofija imaju svoje korene u jezičkom otvaranju sveta. Naša jezikovnost nije ništa drugo do pulsiranje ritma između revolucionisanja i normalizovanja jezika. Da/Ne stavove sudionika komunikativnih odnosa određuju konteksti koji su predrasudni i retorički pretpostavljeni, tako da »anomalije koje se pojavljuju u procesu otvaranja sveta ukazuju na simptome opadajućeg vitaliteta, a ne na pogrešno rešavanje problema ili na nevažne odgovore«⁴⁶. Habermas dakle vidi i filosofiju Rortija i Deride blizu relativizmu filosofije života koja krivo razumeva diskurz koji tematizuje aspekte važenja.

Derida apsolutizuje poetske jezičke funkcije jer je neosetljiv prema kompleksnim odnosima onih sfera koji izranjaju iz svakodnevne sfere. Habermas ovde naređuje one argumente naspram Deride koje je već detaljno izneo u knjizi *Moralbewusstsein und kommunikativer Handelns*⁴⁷: uloga filosofije je u tome da kao namesnik racionalnosti posreduje između svakodnevnog životne prakse i kulture eksperata, njen zadatak je da premošćuje hijatus između svakodnevice i onih sfera koje izranjaju iz svakodnevice. /Istovremeno filosofija je u intimnom odnosu sa idejom zrelog ljudskog roda i sa totalitetom sveta života/. — Uloga književne kritike, koja se konstituisala u 18-tovekovnoj Evropi, mutandis, je ista. Dakle prestaje da bude — bar u Habermasovoj projekciji — element ezoterije eksperata, i tako može biti u paraleli sa argumentativnim formama koje ciljaju na propozicionalnu istinu i normativnu pravednost. Kritika književnosti po ovome trebalo bi da prevodi produkte jezičkog stvaranja sveta od strane umetnosti, njene iskustvene horizonte u svakodnevnu, konformnu jezičku praksu.

Prema Habermasu retorički element se pojavljuje u čistoj formi isključivo u samoodnošenju poetskih ostvarenja. Svakodnevna praksa i sfera koje su iznikle iz nje nisu bez metaforičnosti ili retoričkih elemenata, ali oni su situirani u cilju rešavanja problema. Ako izmešamo granice između filosofije i književnosti ono što postizemo je tragično osiromašenje ovih duhovnih područja.

**

Centralna tačka Habermasovog mišljenja je mogućnost posredovanja između filosofskog i teorijskog diskurza⁴⁸. U okvirima današnjeg mišljenja nema filozofa koji je dublje sagledao mogućnosti ovoga posredovanja. Za Habermasa je izostanak teorijskog diskurza razlog za oštru i nemilosrdnu kritiku dotičnog mislioca, primer je Habersovo razračunavanje sa »heroičnom« filosofijom Hajdegera /naravno kritika koja ide u ovom smeru odnosi se i na Deridu/. Teorija komunikativnog delanja je pokušaj premošćivanja hijatusa između transcendentálnih kriterijuma filosofije i empirijskih kriterijuma teorije. Habermasov filozof raspolaze sa »falibilističkom, s svešču« o tome, da sve ono što je nekad filosofija obećala danas može pružiti samo srećna koherencija različitih teorijskih fragmenata⁴⁹. Istovremeno on se ne odriče ni zahteva u odnosu na totalitet, što je prastari filozofski zahtev. Filosofija sada više ne može igrati ulogu transcendentálne sudije, koja bi uslovlila autoritet nekada proizišao iz vere u mogućnost poslednjeg utemeljenja. Njen krug zadataka je daleko skromniji. Tako mora da pomogne u zajedničkoj mobilizaciji estetičkih-ekspresivnih, moralnih-praktičnih, kognitivno-instrumentalnih sfera. Ovo bi možda omogućilo da se sfera uma sjedini ponovo u komunikativnoj praksi svakodnevice. Za Habermasova vrlina je već prisutna tamo gde se filozofi pojavljuju kao predradnici teorije racionalnosti.

Karakteristika Habermasovog mišljenja je da transformiše Kantov transcendentalizam na taj način da naspram transcendentálnog postavljanja pitanja ne prihvata transcendentálnu metod⁵⁰, koji ne može rešiti teškoće proizišle iz egoloških filosofija novoga veka. U pogledu sinteze između filosofije i teorije Habermas se nalazi na putu koji je već ocrtao pre dvadeset godina: ovaj put spaja mišljenje Kanta i Hegela⁵¹. Mislim, da se teorija moderne Habermasa koja je determinirala i kritiku Deride može osvetliti iz ove tačke. Kant naime za Habermasa postaje važan prvo zbog diferencijacije uma: po ovome filozof iz Kenigsberga je pravom podelio visoku kulturu na sferu morala, nauke i umetnosti. Ova zamisao je orijentir za Habermasa. /Trebalo zabeležiti da je u knjizi *Saznanje i interes Kant bio taj mislilac koji je »ozbiljno uzeo u obzir nauku« — poslednji put*⁵²/ Pored toga Kant je dao mesta onoj dinamici nauke, na koju i Habermas računa i koja može biti u paraleli sa istorijskim proteživanjem racionalnosti. Kant je orijentaciona-strateška tačka za filozofsku etiku Habermasa koja preuzima formu teorije argumentacije⁵³. Habermas međutim prihvata i zamisao Hegela u pogledu sjedinjenja različitih sfera uma — po Hegelu postoji potreba ovog sjedinjenja, jer se isključivo na taj način može obnoviti ono što smo izgubili sa nestankom substancijalne — objedinjujuće snage religije.

Habermas istovremeno oštro odbacuje istorijsko-filosofski diskurz Hegela, kao način razmišljanja, koji prefernije marširanje pomoću jednog teleologizma upisanog subjektivitet makro subjekta, prema cilju istorije. Pitanje je međutim da li ideal komunikativne racionalnosti, kao što su to ustalo naglasili neki kritičari Habermasovog dela, uprkos svojoj intenciji ne diže opet na istorijsko-filosofski nivo program ocidentalnog racionalizma⁵⁴ /U tom slučaju je ispred nas filosofija istorije koja naspram Hegelove, ne računa više sa meta-etičkim kriterijumima/. Ako se filosofija redukuje na formalno-pragmatičku analizu ako ne: diskurzivne momente životne prakse sigidno »otpisana« u sferu iracionalizma, ako ono kontigentno, različito, ono što se ne može racionalizovati odgura od sebe, onda nastaje bojazan da inače opravdani zahtevi u pogledu skromnosti filosofije, okreću se protiv nje same.

Ako se filosofija redukuje na meta-teoriju, koja opisuje i reflektuje istoriju racionalizacije, onda ne može da ispuni one zahteve koje postavljamo mi, smrtnici prema njoj. Pitanje dobija na oštrini time što se Habermas veoma strogo, skoro kruto odnosi prema celini filozofske tradicije, tako da ga ta strogost sprečava više puta da sprovede razgovor sa junacima ove tradicije. Daleko manje je strog Habermas u pogledu ocene sociološke tradicije, što je povezano s tim, da je sociologija paradigmatični način razmišljanja za socijalne nauke po misliocu komunikativne racionalnosti⁵⁵. Ako filosofiju inspiriše jedino strast argumentacije i ako ona postaje predvorje dinamike teorije argumentacije onda će biti nezaštićen naspram eventualnog imeperijalizma teorije argumentacije. Po Gadameru teorijska delatnost bi trebalo da bude rezultat »samodistanciranosti«⁵⁶ i ovoj spoznaji filosofija bar može podariti uporišne tačke.

Naspram Habermasu meni se čini daleko plodnijim ono shvatanje filosofije koje u njoj vidi ostvarenje jedne kulturne paradigme. Tako je po Rortiju filosofija »jedan rod kulture, glas u razgovoru čovečanstva... u čijem središtu u jednoj određenoj tački dospeva jedan problem, ali ne po dijalektičkoj nužnosti«⁵⁷. Filosofija je paradigma reflektiranog razgovora i time postaje moguće da se otvori post-racionalnim momentima. Ovim postaje sposobnijim da se odnosi prema solidarnosti, koja pored apstraktne jednakosti pa u nekim situacijama i naspram nje može uzeti u obzir razlike između nas. Tada bi mogao biti glas solidarnosti u »masi« razlika.

Teorija komunikativnog delanja razvija takvu strukturu racionalnosti, koja je kao transcendentálna postavka uslov socijalne sfere. Ali na ovaj način kompleksna priroda komunikacija se redukuje na forme racionalizovanog govora. Opravdana je kritika prema kojoj Habermas ne reflektira na razliku između govora i komunikacije⁵⁸. Način na koji Habermas analizira govor kao racionalizovani oblik komunikativnog delanja ne obraća dovoljno pažnje takvim sferama komunikacije gde telo kao socio-kulturna forma i ne-verbalna iskustva postaju određujućeg karaktera⁵⁹. Ovaj deficit Habermasove teorije se može osvetliti i polazeći od »figure« govorećeg tela posstrukturalista, polazeći od figure tela kao označilaca.

Habermas želi da očisti pojam sveta života od terete fenomenološke filosofije, od logocentrizma transcendentálnog subjektiviteta. Ali time što svet života prikazuje kroz prizmu formalne pragmatike smanjuje moguće bogatstvo ovog kapaciteta. Njegova kritika fenomenološke sociologije je opravdana ali njegova teorija ne iskorišćuje u dovoljnoj meri mogućnosti zadate Huserlovim horizontima. Koncept sveta života može biti šansa da se tematizuju i aspekti važenja koje je Habermas analizirao i spojenost tih aspekata sa pre i post racionalnim momentima životne prakse. Mislim da je opravdana Snedelbahova kritika⁶⁰, prema kojem Habermasova istovremeno kognitivistička i normativistička pozicija u odnosu na racionalnost stavlja teoriju komunikativnog delanja pred nerazrešive teškoće. Habermas naime kompetenciju »sudeonika« sveta života tretira kao činjenicu. Norme koje su pretpostavljeni u njegovoj teoriji niču iz ovog fakta⁶¹. Po Snedelbahu Habermas izjednačava racionalno tumačenje sa tumačenjem neke stvari kao racionalnim što u odnosu na svet života znači, da teorija komunikativnog delanja izgrađuje svoj dvostepenu strategiju /sistem i svet života/ da svet života redukuje na sferu koja je već razumljena.

Sada da kažem nešto i Habermasovoj zamisli estetskog važenja što će biti povezano — na indirektan način — sa raspravom između Deride i Serla. Problem se prvo nadaje, kako je to Martin Džej napomenuo na stranicama *Praxis International*⁶², povodom estetičke racionalnosti i kognitivnih aspekata umetnosti. Aspekt važenja koji je ugrađen u umetničko delo može se nadovezati na potencijal istine koji se ostvaruje u kompleksnosti iskustva života. Habermas je ranije za umetničko delo vezao samo jedan zahtev prema važenju ali posle intervencije Albrehta Velmera na Adorno-konferenciji došao do spoznaje da se potencijal umetnosti može tumačiti isključivo kompleksnim međuodnošenjem di-

menzija istine.⁶³ estetičko važenje se tretira zajednički sa pitanjima istine, istinoljubivosti, moralne-praktičke ispravnosti a da se ono ne bi moglo uprostiti na jedno od tri dimenzije istine ili na sve tri zajedno. Naime po videnju Velmera ako se potencijal istine umetnosti veže za jedan aspekt važenja — kao što je »endeička istinoljubivost«⁶⁴ onda se istina umetnosti tretira analogno jednom specijalnom govornom aktu. Pitanje je međutim da li ova intervencija Habermasa presudno menja situaciju. Habermas, premda govori o tome da se potencijal istine ne može povezati samo sa jednim aspektom zahteva koji se odnosi na važenje pojam racionalnosti koristi i nadalje u jedini. On govori o različitim segmentima racionalnosti ali njih određuje ista argumentativna logika.⁶⁴ Ne vidim da je istina umetnosti »spašena«⁶⁵ kod Habermasa ako govorimo o interferencijama dimenzija istine — horizont je proširen ali umetničko delo *se i nadalje tumači analogno govornom aktu makar i u pluralu*. Pitanje da li proširenje racionalnosti u jedini i jedne identične »argumentacione figure«⁶⁶ omogućava pluralizam, koji je po Habermasu imenitno teoriji komunikativnog delanja. Monističko osnaženje argumentativne logike se može ostvariti samo takvom racionalizacijom koja dovodi u pitanje mesto pluraliteta. Ovaj monizam je uzrok nekih Habermasovih stavova u vezi rasprave Derida-Serl. Samo racionalnost koja je protkana monizmom, koja prihvata monističke zahteve može tvrditi da je rečenica izgovorena u sklopu nekog umetničkog dela parazitarne prirode.

Derida naspram Serla podvlači da se znakovi ne mogu fiksirati uz jedan kontekst i da znak može proizvesti beskraino mnogo konteksta, iz čega proizilazi da citiranje, udvajanje, iterabilnost nisu sekundarnog karaktera nego delovi »normaliteta«⁶⁵. Iz ove teze međutim ne proizilazi nužno »ona«⁶⁶ neostrukturalistička skepsa: Habermas i Velmer /zaista ispravno naglašavaju protiv Deride da se život jezičkog smisla ne može redukovati na igru razlika koji se ne mogu kontrolisati.⁶⁶ / Poenta Velmerovog objašnjenja nastupa, kada izjavljuje za Deridu da on, vezujući indeks nekontrolabilnosti uz korišćenje znaka, pada u zamku intencionalne perspektive. Derida pada iza filosofije subjekta ako se oduševljava nekritičnim, anarhičnim taloženjima znakova/. Ali ne prinudujemo sebe da prihvatimo neostrukturalističku anarhiju smisla — što zaista osiromašuje našu jezikovnost — u slučaju ako izgovorene rečenice na sceni ne kvalifikujemo kao parazitarne.

Da sumiram sada: Habermas ne reprezentira dosledno Kantov postupak koji je »tvrdoglavo«⁶⁷ delio sfere uma. Normativni smisao ovog postupka Habermas je ne jednom podvukao. Ipak, kao da se Habermas vraća zahtevima koji se odnose na hegelovski totalitet, kada tvrdi da nad različitim segmentima uma upravlja jedna »argumentaciona figura«, dakle kada tvrdi da ove segmente argumentativna teorija može homogenizovati. Ovde držim da je opravdana moja opaska o tome da mislilac komunikativnog delanja oscilira između Kanta i Hegela. Pretpostavljanje identične argumentacione figure i identične argumentacione logike može dovesti u pitanje Habermasov zahtev da se diferenciranim momentima uma pribavi samostalnost.

Posle ovoga se vratim Habermasovim primedbama u odnosu na Deridu. Mislim, da su Habermasova (Suzan Hendelman i drugih⁶⁷) opažanja o povezanosti Deride i jevrejske Kabale odnosno rabinističke hermeneutike ispravne. Jedna detaljna filološka analiza bi mogla pokazati prisustvo i drugih elemenata kabalističke tradicije u filosofiji Derida. (Napr. Tora se u ovoj tradiciji tretira kao takvo živo tkivo, koje može biti tekst i u deridovskom smislu, nadalje i aspekti svetla u Tori su analogni sa belom i crnom svetlošću u Beloj mitologiji Deride⁶⁸). Kabalisti su kako Šolem reče bili tradicionalisti. Videli smo da po Habermasu Derida obnavlja mističan pojam tradicije i shodno tome može preuzeti misaoni krug Tore koja se skriva. Kabalisti ne polaze od smisla koji se može komunicirati⁶⁹. Božja reč može imati beskonačno mnogo smisla i to zahteva jednu specifičnu hermeneutičku praksu. Dakle: i Derida je tradicionalista u jednom osobenom vidu i s obzirom na veze njegove filosofije sa jevrejskom Kabalom, Habermasova ocena o tome da ova filosofija ima »mitološke aspekte«⁷⁰ ne može se dovesti u pitanje.

Kako se odnosi međutim Derida prema istoriji filosofije? Naspram Deride pisac Gramatologije ne želi da prekorači granice filosofije⁷⁰ mada se stalno zadržava na toj granici. Filosofijski diskurz Deride je implicitno pisanje istorije filosofije. Ricard Rorty je razlikovao četiri vrste pisanja istorije filosofije⁷¹. Po ovome Derida slično Hajdegeru, Blumenbergu pripadao bi »geistesgeschichte«⁷²-kanonu, koji se na način samoopredavanja odnosi prema tradiciji filosofije. Rorty pod ovim misli da se mišljenje koje stremi ka tome da zahvati istoriju filosofije obznanjuje i filosofijski odnos autora prema našem sadašnjem stanju. Pripadnik ovog kanona, i dalje pratim Rortija, *stvara kanon*, on reflektira na pitanje koji su eminentno filosofijski problemi u određenom periodu. Za njega nije važno da daje vest o relevantnoj produkciji što više mislilaca, on može da skače sa jednog na drugi vrh u okviru njegovog kanona. Reći ću dva primera. U velikoj istoriji metafore Derida ne pravi razliku između Tome Akvinskog i Džona Loka, mada je prvi u svojoj teologiji, naspram filosofije potonjeg izgradio daleko plodniju teoriju jezika, koje metaforu ne smatra samo pukim jezičnim dekorom. U gramatološkim ispitivanjima Derida ne govori o Vikou, koji zauzima toliko važno mesto u filosofijama mnogih savremenika (Gadamer, Apel). Iz normativnosti geistesgeschichte kanona proizilazi da pripadnik ovog kanona reflektira na pitanje da li je filosofija išla ili ide dobrim putem. Istovremeno potencira se naša svest o tome da smo još uvek na putu i da razgovor koji je poveljen zbog važnih stvari koji »niču«⁷³ iz ovog kanona biće nastavljen. Tako Hajdeger je posle predočivanja kraja filosofije očekivao zamah mišljenja, a dekonstrukcija Deride koja stremi ka tome da razgradi pojamovne hierarhije nužno se ne može zatvoriti. Dokazuju to izjave Deride o tome da od metafizičke nikad ne možemo pobeći, te da je potreba za dekonstrukcijom i nadalje prisutna.⁷²

Habermasovo filosofijsko-istorijsko stanje je teže odrediti. Ipak, ako ostajem pri tipologiji Rortija, onda se Habermasova nastojanja mogu najbolje opisati pomoću one orijentacije koja je nazvana racionalnom rekonstrukcijom (Ovaj pojam Rortija se ne sme istovetiti sa sličnim po-

jmom Habermasa⁷³). Karakteristika racionalne-rekonstrukcije, da se ispoljava na nivou rešavanja problema: pripadnik ove filosofijske akcije preuzima već postavljena pitanja očisćuje ih, daje im druge akcente. Tako preformuliše Habermas pitanja koja su postavila Kant i Marks — napr. Kant biva očisćen pod nebom kognitivističke i proceduralne etike. Za Habermasa nema izvanrednog značenje pojam »filosofijskog pitanja«, njegova istorija proizilazi iz mogućnosti racionalnog zahtevanja odnosno racionalizacije datog problema. To ne znači da kod Habermasa ne možemo naći geistesgeschichtlich-gestove, tako i on postavlja pitanja povodom toga da li filosofija ide dobrim putem. Ali ovim gestovima upravlja zahtev racionalne rekonstrukcije: on se okreće Hegelu da u dijalektici Ja nađe uporišnu tačku za nov pojam intersubjektivnosti ili okreće se Huserlu da bi osigurao moguću posredovanost između spoznaje i interesa.

Karakteristično je za kritiku Habermasa koju sam ovde izložio da obraća isto toliku pažnju i na američke sledbenike Deride kao i na apostola dekonstrukcije. Tako, ne pravi nikakvu razliku između Deride i njegovih sledbenika. (Naravno, moglo bi biti posebno pitanje koliko je apsurd sadržan uopšte u pojmu »deridijanac«⁷⁴ — deridijanci su inače hteli ne hteli modifikovali dekonstrukciju u ponovljivu metodu, što je veoma daleko od ciljeva one gore spomenute partizanske borbe) Tako mora da prihvati i neke aksiome koje se mnogo spominju u krugu Deridinih sledbenika. Dakako, formiranju ovih aksioma i Derida je naveliko doprineo ali njegova filosofija pokazuje daleko složeniju sliku. Ja ću istaći dve ovakve aksiome, koje su dobile prisustvo i kod Habermasa. Prvi se odnosi na to da je književnost kod Deride univerzalnog karaktera. (»sve je književnost«⁷⁵). Književnost dekonstruiše pojamovne hierarhije filosofije — na taj način ona postaje istina filosofije u kojem se pokazuju potisnuti momenti ovog potonjeg. Gaše međutim sa pravom upozorava: dekonstruktivni postupak Deride ne polazi od jedne spoljašnjosti u fenomenološkom smislu kao što je književnost, koja bi otkrila skrivenu istinu filosofije⁷⁴. Refleksije Šošane Felman o raspravi Deride — Fuko povodom uloge ludila u filosofiji i književnosti mogu posredno osnažiti ovo zapažanje⁷⁵. Za Fukoa književnost znači kanal posredovanja između ludila i filosofije, ludilo kao ono Drugo zapadnog racionalizma, koje je u ovoj kulturi tretirano kao kategorija koju treba isključiti nastalo je na razmeci između filosofije i književnosti. Fikcionalno ludila, kako to Fuko povodom kartezijanskog postupka pokušava dokazati, per se stavlja se van filosofije. Za Deridu je jezički »fikcionalitet«⁷⁶ ludila već upisan u mišljenje i govor filosofije. Dok kod Fukoa književnost može da »sporuči«⁷⁷ argumente protiv filosofije povodom odnosa jezika i ludila, kod Derida samim tim što je »fikcionalitet«⁷⁸ unutar filosofijskog diskursa, za njega je odnos jezika i ludila deo ekonomije jezika. Za Deridu dakle književnost ne pruža argumente protiv filosofije. Filosofija ne treba da skinje sa sebe »ludačku košulju«⁷⁹ da bi se preobukla u odeću književnosti. Po Šošani Felman »književnost odnosno intra-filosofska fikcija je metafora ludila filosofije. ... Zahtevi Deride su filosofijski zahtevi«⁷⁶.

Druga aksioma, koja je organski povezana sa prvom upućuje na nadređenost metafore prema pojmu. Interpreti obično stavljaju naglasak na činjenicu da je tradicionalna filosofija koja je nosila terete pojamovne mitologije ocenila je metaforu kao opasnu jezičku delatnost, kao jezičku orgiju usled koje se smanjuje objektivnost mišljenja. Ipak, cilj Deride nije samo u tome da u pozadini naših istrošenih, »pohabanih«⁸⁰ pojmova trijumfalno otkrije opasno prisustvo metaforičnosti. Tomas Luis koji je detaljno analizirao ključni tekst Deride povodom ovog problema zapazio je da je posledica postupka Deride i **dekonstrukcija »pojma«⁸¹ metafore⁷⁷**. Derida napada tradicionalno poimanje i pojamovnosti i metaforičnosti — po njemu tradicionalna filosofija je i jednu i drugu redukovala na prezentovanje. Metafora na ovaj način postaje »proces preklapanja«⁸² između dva znaka, od »kujih jedan označuje drugog«⁸³.

Ako dekonstrukcija samo obrće odnos i ako bi davao prednost metafori naspram pojmu — što je Habermasov zaključak — onda doppevamo u situaciju da pomoću pojmova vršimo opravdanje metaforičnosti.

Teoriju metafore Deride zaokviruje isti nesporazum koji je primećen i u slučaju Ničea, čiji metaforični jezik se i veoma često posmatra kao »puko razaranja«⁸⁴ pojamovne sfere. Derida, isto kao i mislilac—filolog zna da je kritika pojamovnosti »ples na žici«, jednom rečju zna o njenim opasnostima. Jedna od važnih polaznih tačaka njegove zamisli metaforičnosti se isto tako vezuje za Ničea: mislim na »pojam«⁸⁵ »metafora metafore«⁸⁶ što može otvoriti put prema bogatijoj interpretaciji metaforičnosti⁷⁸.

Za Habermasa dekonstrukcija je voluntaristički gest, koji cilja na dominaciju retorike koja bi se proširila i na sve discipline i na životnu praksu. Zadatak je veoma težak: Derida je dosad mnogo toga rekao šta dekonstrukcija ne može biti, pri čemu nije mogao da izbegne zamke »negativne teologije«⁸⁰. Da li je ključ u mudrom korišćenju energije negativiteta? Prema intencijama Deride dekonstrukcija se ne može zahvatiti spolja i ne može se otkriti kao ukručeni metod: dekonstrukcija je vidljiva samo pri kretanju kada radikalno osporava naše okoštale iluzije o pojmovima i metaforama. Može li biti dekonstrukcija samorefleksivna moći negativiteta⁸¹ samorefleksija koja bi spoznala sopstvene granice i ograničenja i koja nije samo tehnička aparatura negativiteta i relativizma koja ne uzima u obzir kriterijume? Može li biti fronezis, praktično znanje? Onda bi mogla biti radikalna akcija koja je spremna da dekonstruiše i sopstvene iluzije. Onda bi mogla biti registar upozorenja, koji bi nam skretao pažnju na *imaginarnu* prirodu naših pojmova i metafora i na činjenicu da uprkos tome nikad ne možemo istupiti iz tradicije. Meni se čini prihvatljivim predlog Džeralda Bruna da dekonstrukciju možemo posmatrati kao hermeneutičku pojavu: »shvatiti dekonstrukciju kao fronezis znači razumeti one uslove koji čine njeno postojanje neophodnim«⁸².

I na kraju: primedbe Habermasa protiv Deride uglavnom imaju izvor u njegovim rigidnim stavovima spram postmodernističkog izazo-

va. Moje nezadovoljstvo sa kritikom Deride je prouzrokovano time što je rigidno odbijanje realizovano na taj način da je kritikovani predmet, tačnije napetost i višeznačnost kritikovanog predmeta uprošćen i sveden na jednoznačne relacije. Tu se ne daje odgovor na početno pitanje: razračunavanje sa filosofijom Deride između ostalog pokazuje i problematične tačke Habermasove teorije. Habermas se suviše brzo odriče eventualnih zasluga dekonstrukcije. On zasad nije spreman da prihvati da je racionalizam stvar vere. Njegova teorija protivreći ovoj maksimi. Dakako, Habermas sa pravom kritikuje ne samo veru u anarhiju smisla, nego i nekritičnu apologiju ne—identičnog, heterogenog i akcidentalnog. Ako postmodernizam vrši puko obrtanje tradicionalnih šema onda od bojazni naspram Jednog i Opšteg može dospeti u vrtlog neupravljanje anarhije, u čijoj noći su zaista sve krave crne. Realnost ove opasnosti ne bismo smeli negirati ne samo u pogledu postmoderne nego i u pogledu Deride. Ipak, Deridi, koji je »prošao« kroz školu Hajdegera, te prema tome može poznavati iznutra Hajdegerove stavove o naivnoj kritici metafizike, ovaj problem je poznat. Iz Habermasove kritike po meni ne možemo dobiti punovažna saznanja u kojoj meri je prevazišao ove probleme.

Jedinstvo uma u mnoštvenosti njegovih glasova — upravo je Habermas formulisao na nov način ovaj prastari zahtev. Pitanje je da li teorija komunikativne racionalnosti oslanjajući se na »empirijsku interakciju« dosledno rešava ovaj zadatak.

1. Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, in: Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M. 1983
2. Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen, Merkur, Heft 1, Januar 1988
3. Vidi: Jürgen Habermas — Filozofsko-politički profil, in: Treći program Radio-Beograda, 1985, br. 66
4. Za Hegela vidi napr.: Arbeit und Interaktion, Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes, in: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt a.M. 1968, za Niče: Zu Nietzsches Erkenntnistheorie, in: Zur Logik der Sozialwissenschaften, Ffm 1982, za Benjamina: Bewusstmachende oder rettende Kritik — die Aktualität Walter Benjamins, in: Kultur und Kritik, Ffm, 1973 itd.
5. 6. 7. 8. Der philosophische Diskurs der Moderne, Ffm, 1985 (nadalje PDM) 13. 15. 27. Za Hegelovu sintezu antičke i novekovne misli: Hegel und die antike Dialektik i Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins in: H. G. Gadamer: Hegels Dialektik, Tübingen 1980
9. PDM.: 104
10. O tome: Kerényi Károly: Göröga, mitológia, Budapest, 1977, 164—178
11. O tome: Mihailo Đurić: Niče i metafizika, Beograd, 1984, 290 i dalje
12. Vidi: Hermann Diels: Predsokratovci, I svezak, Zagreb, 1983, 151.
13. M. Đurić: *ibid.*: 302.
14. Slobodan Žunjić: Pojmovnost i metafora, in: Theoria, 1982, br. 3/4, 93.
15. Die metaphysikkritische Unterwanderung des okzidental Rationalismus, in: PDM. 158.
16. *ibid.*: 168, 183, 184
17. Jacques Derrida: Éperons, Les styles de Nietzsche, Paris, 1978 20. PDM: 192 (U okviru poglavlja: Überbietung der temporalisierten Ursprungphilosophie: Derridas Kritik am Phonozen-trismus)
18. Vidi: J. Derrida: O gramatologiji, Sarajevo, 1976, 25. 22. 23. Vidi studije o Hegelu i Hajdegeru u Marges de la Philosophie, za Husserla vidi: La voix et la phenomene, Introduction... Paris, 1967
19. J. Habermas: Vorlesung zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie, in: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Ffm, 1984.35.
20. 25.26. PDM.: 197—207.
21. Derida zapravo izjednačava glas sa svesću, vidi: Sémiologie et grammatologie — entretien avec Julia Kristeva, in: Positions, Paris, 1972.33.
22. O tome vidi: Sara Kofman: Operacija kalemljenja, in: Polja, 1988, april
23. J. Derrida: La Différance, in: Marges de la philosophie, *ibid.*: 7.
24. PDM.: 211.
25. PDM.: 212. Habermas dodaje, da je »za Deridu svaki medijum ispoljenja a biti Pismo«.
26. PDM.: 213.
27. 34. 35. G. Sölem: Kabala i njena simbolika, Beograd, 1981. 61. 62. 40.
28. PDM.: 215.
29. PDM.: 218.
30. Uporedi: H. G. Gadamer: Retorika, hermeneutika, kritika ideologije in: Delo, Godina, XIX, br. 4—5
31. Jonathan Culler: On Deconstruction, London, 1983, 150.
32. Vidi polemički dosije u Delu, 1984, jun.
33. O tome: Miroslav Prokopijević: Govorna akta i zahtevi važenja in: Polja, 1985, februar—mart
34. J. Derrida: Signature, événement, contexte, in: Marges... *ibid.*: 374.
35. PDM.: 232.
36. J. Culler: *ibid.*: 176.
37. PDM.: 226 i dalje
38. PDM.: 242.
39. Die Philosophie als Platzhalter... *ibid.*:
40. O odnosu teorije i filosofije kod Habermasa vidi: Michael Theunissen: Zwangszusammenhang und Kommunikation, in: Suhrkamp Information, 1981. 24.
41. PDM.: 247.
42. J. Habermas: Vorstudien und..., *ibid.*: 505.
43. J. Habermas: Saznanje i interes, Beograd, 1975, 64. O tome kritički: György Márkus: Die Welt menschlicher Objekte. Zum problem der Konstitution im Marxismus, in: Arbeit, Handlung, Normativität, Hrsf. A. Honneth und U. Jaeggi, Ffm, 1980. 76.
44. Saznanje i interes: *ibid.*: 30.
45. J. Habermas: Moral i običajnost, in: Filozofska istraživanja, 1985 br. 15
46. Gy. Márkus: *ibid.*: 81.
47. J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Ffm 1981, 15—24.
48. H. G. Gadamer: Wissenschaft und Öffentlichkeit, in: Universitas, 1988 Januar/Februar, 279.
49. R. Rorty: Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton University Press, 1980, 147. Vidi i navedenu studiju Markuša.
50. Z. Dindić: Društvena kriza ili društvena patologija, in: Gledišta 1988, br. 5/6, 7.
51. Vidi: B. Waldenfels: In den Netzen der Lebenswelt, Ffm. 1985
52. Herbert Schnädelbach: Transformacija kritičke teorije, in: Dijalog 1983, br. 6
53. Zbog toga se Habermas izlaže opasnosti naturalističke greške Vidi: Márkus: *ibid.*: 128.
54. M. Jay: Habermas and Modernism, in: Praxis International, 1984/1
55. A. Velemer: Prilog dijalektički moderne i postmoderne, Novi Sad, 1987, 31.—37.
56. O tome i o statusu filosofije kod Habermasa vidi i: M. Prokopijević: Habermasovo shvatanje filosofije in: Kulturni radnik, 1986, br. 5, 49.
57. J. Derrida: Signature... *ibid.*: 379.
58. Velmer: *ibid.*: 86.
59. Susan Handelmann: Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic, in Displacement, Derrida and After, Bloomington, 1983 (ed. M. Krapišnik)
60. La Mythologie blanche, in: Marges... *ibid.* Uporedi: P. A. Rovatti Bilješke o metafori, identitetu i razlici, in: Filozofska istraživanja, 1986, br. 16.
61. G. Sölem: *ibid.*: 47.
62. J. Derrida: Marges... *ibid.*: 9.
63. R. Rorty: The Historiography of Philosophy: Four Genres, in: Philosophy in History (ed. R. Rorty, B. Schneewind and Q. Skinner) Cambridge University Press, 1984
64. J. Derrida: Positions: *ibid.*: 27.
65. Vidi: J. Habermas: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik in: Kultur und Kritik, Ffm, 1973, 270.
66. Rodolf Gaše: Dekonstrukcija kao kritika (II) in: Književna kritika, 1987, br. 6, 108, Naravno ovo ne znači da Derida ne vrši dekonstrukciju tradicionalnih odnosa između filosofije i književnosti 75. 76. Shoshana Felman: Writing and Madnness, poglavlj: Foucault/Derrida: The Madness of the Thinking/Speaking Subject, 49.
67. Thomas Lewis: Referencija i diseminacija: Althusser po Derridi in: Republika, br. 5—6, 1988.197.
68. J. Derrida La Mythologie Blanche, *ibid.*: 261. O metafori metafore kod Niče: vidi: S. Žunjić: *ibid.*: 91.
69. Uporedi: Sara Kofman: *ibid.*
70. Francois Wahl: Die Philosophie diesseits und jenseits des Strukturalismus, in: Einführung in den Strukturalismus, Ffm, 1973 (Hrsg. F. Wahl) 452.

vrli, obični svet nenad daković

»ono većito je u svakom slučaju pre nabor na paljini nego ideja.«

»Sve dok postoji i jedan prosjak, postoji mit.«

Walter Benjamin

Šta označava slavna sintagma post-modernizam? Je li Liotar u pravu, kada pozivajući se na Habermasa i uopšte mišljenje koje preovlađuje, odbacuje shvatanje postmoderne kao kraja jedne epohe, odnosno, modernog doba? Šta više, Liotar misli da se postmoderna može definisati kao ono što prethodi modernizmu. Tako je, na primer, esej (Montenij) postmoderan za razliku od fragmenta; Prust za razliku od Džojlsa. Da ne govorim o neokonzervativizmu, koji Habermas neopravdano pripisuje postmodernizmu.

Tako ispada da odgovor na pitanje, da li je jedno doba moderno ili nije, zavisi od količine nostalgije koju nosi u sebi. To je već tipičan postmodernistički pristup. Senzibilitet koji se prihvata za diskurzivno sredstvo. Ili brisanje granica između različitih regija duha, brisanje razlika koje su nekada, ne tako davno, imale ontološku zasnovanost. »Kulturna proizvodnja je na taj način, veli Frederik Džemson, vraćena u mentalni prostor nekog degradiranog kolektivnog objektivnog duha, koji više nije prostor starog mondenog subjekta i koji više ne mari za neki navodni realni svet.«¹

Zato je Liotarov kritičar, verovatno, u pravu kada skreće pažnju na to da nostalgija više nije nikakva granica između epoha, jer ne opisuje postmoderne svet, koji se sve više pretvara u pseudo — svet ili spektakl, u kome istorija stilova zamenjuje realnu istoriju. U svet večne sadašnjosti.

Svet bez dubine i nostalgije, ma koliko ova kategorija imala, kao što sam rekao, nediskurzivni sadržaj. Tako, na primer, Žil Lipovecki o našem dobu piše kao o »dodu praznine«, »humorističkom dobu«, u kome savremeni Narcis, oslobođen kolektivne, istorijske odgovornosti i okrenut samome sebi, smisao života redukuje na takozvane »tehnike preživljavanja«. Oslobođen zamornih, kolektivnih projekata, koji su degradirani na »tehnike preživljavanja« svet je postao »običan«, »trivijalan«, Suzana Sontag govori o »banalnosti« a filozofija transformisana u »nomadizujuće smislene figuracije« ili u trenutne, »bljeskove mitogene figuracije«, kako bi rekao Liotarov kritičar. Nema, međutim, još uvek jasne svesti o tome kako je do toga došlo? Laskam sebi da ovaj oglas može značiti prilog u konstituisanju njene fenomenologije; fenomenologije »obične svesti«.

Ova postmoderna mitologija zasniva se, prema rečima Žakka Lenharda, na izostavljanju vremenske granice pre i posle, što Aragon naziva efemernim, a Helderlin zaboravom. »Na toj granici čovek zaboravlja samoga sebe, pisao je Helderlin, jer je sav u tom trenutku; bog, zato što je još samo vreme.« Naš moderni arhaizam, nastavlja Lenhard, naš pogled na antiku, zasniva se danas na transcendiranju čiste temporalnosti. Večnost trenutka određava (oslobađa) trenutke, stavlja ljude i stvari izvan prostora i vremena, što simbolizira moderni arhaizam. Oslobođenje ostavlja krajnje zagonetnim stvari u svetu, i to slika arhaični De Cirico.²

Tako smo stigli do ključne tačke, do postmodernističkog shvatanja vremena, koje nije objašnjeno, iako je bez sumnje »osnova« celokupnog pogona. Stavio sam ovu reč »osnova« pod znaku navoda zato što ovde preuzimam jedan meta postupak, pokušavam jednu metanaraciju, iako se postmodernim smatra upravo ovo nepoverenje prema metanaraciji. Ali, iako je bio u pravu, Liotar nije sasvim razumeo ovaj mehanizam. Jer, svaka metanaracija znači upad u sledeću metanaraciju itd. Zato je ovaj volšebni reprodukcioni pogon, koji se može samo opisati jezikom, ali nije jezik — naš problem. To Liotar tek naslućuje kad kaže da je »kriterijum operativnosti tehnološki i nije pogodan za suđenje o istinitom i pravednom.«³

Prema tome, nije Liotar nego Benjamin, još 30. ih godina pobio svoju zastavu, onda kada to niko nije znao, u ovaj »severni pol«, koji danas nazivamo »postmodernim stanjem«. Ali, na to ču se još vratiti. Ono što je omogućilo Hegelovu metanaraciju je njegov stav: »Das Begriff tilgt die Zeit«, pojam ždere vreme. To je ni malo slučajno postalo paradigma tzv. »modernih vremena«. Taj stav postmoderno mišljenje otkriva kao podvalu. Jer, ovde je, u stvari, reč o naknadnoj, indirektnoj substancijalizaciji sukcesije i vremena, koje su retorički proglašene efemernim i pojavnim u istoriji Apsoluta. Ovde ne stavljam reč istorija pod znake navoda, jer je smisao podvale upravo u tome: Apsolu-