

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 Ničea: 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. 17. ibid. 168, 183, 184
19. Jacques Derrida: Éperons, Les styles de Nietzsche, Paris, 1978 20. PDM: 192 (U okviru poglavlja: Überbietung der temporalisierten Ursprungphilosophie: Derridas Kritik am Phänomenstrismus)
21. Vidi: J. Derrida: O gramatologiji, Sarajevo, 1976, 25. 22. 23. Vidi studije o Hegelu i Hajdegeru u Marges de la Philosophie, za Huseria vidi: La voix et la phenomene, Introduction... Paris, 1967
24. J. Habermas: Vorlesung zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie, in: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Ffm, 1984.35. 25.26. PDM.: 197—207.
28. Derida zapravo izjednačava glas sa svesću, vidi: Sémologie et gramatologie — entretien avec Julia Kristeva, in: Positions, Paris, 1972.33.
28. O tome vidi: Sara Kofman: Operacija kalemljenja, in: Polja, 1988, april
29. J. Derrida: La Différance, in: Marges de la philosophie, ibid.: 7.
30. PDM.: 211.
31. PDM.: 212. Habermas dodaje, da je »za Deridu svaki medijum ispoljenja a biti Pismo«.
32. PDM.: 213.
33. 34. 35. G. Šolem: Kabala i njena simbolika, Beograd, 1981. 61. 62. 40.
36. PDM.: 215.
37. PDM.: 218.
38. Uporedi: H. G. Gadamer: Retorika, hermeneutika, kritika ideologije in: Delo, Godina, XIX, br. 4—5
39. Jonathan Culler: On Deconstruction, London, 1983, 150.
40. Vidi polemički dosije u Delu, 1984, jun.
41. O tome: Miroslav Prokopjević: Govorna akta i zahtevi važenja in: Polja, 1985, februar—mart
42. J. Derrida: Signature, événement, contexte, in: Marges... ibid.: 374.
43. PDM.: 232.
44. J. Culler: ibid. 176.
45. PDM.: 226 i dalje
46. PDM.: 242.
47. Die Philosophie als Platzhalter... ibid.
48. O odnosu teorije i filosofije kod Habermasa vidi: Michael Theunissen: Zwangszusammenhang und Kommunikation, in: Suhrkamp Information, 1981. 24.
49. PDM.: 247.
50. J. Habermas: Vorstudien und..., ibid. 505.
51. 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, Hrsg. A. Honneth und U. Jaeggi, Ffm, 1980. 76.
52. Saznanje i interes: ibid. 30.
53. J. Habermas: Moral i običajnost, in: Filozofska istraživanja, 1985 br. 15
54. Gy. Márkus: ibid. 81.
55. J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Ffm 1981, 15—24.
56. H. G. Gadamer: Wissenschaft und Öffentlichkeit, in: Universitas, 1988 Januar/Februar, 279.
57. R. Rorty: Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton University Press, 1980, 147. Vidi i navedenu studiju Markuša.
58. Z. Dindić: Društvena kriza ili društvena patologija, in: Gledišta 1988, br. 5/6, 7.
59. Vidi: B. Waldenfels: In den Netzen der Lebenswelt, Ffm. 1985
60. Herbert Schnädelbach: Transformacija kritičke teorije, in: Dijalog 1983, br. 6
61. Zbog toga se Habermas izlaže opasnosti naturalističke greške Vidi: Márkus: ibid. 128.
62. M. Jay: Habermas and Modernism, in: Praxis International, 1984/1
63. A. Velemer: Prilog dijalektici moderne i postmoderne, Novi Sad, 1987, 31.—37.
64. O tome i o statusu filosofije kod Habermasa vidi i: M. Prokopjević: Habermasovo shvatanje filosofije in: Kulturni radnik, 1986, br. 5, 49.
65. J. Derrida: Signature... ibid.: 379.
66. Velmer: ibid. 86.
67. Susan Handelman: Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic, in Displacement, Derrida and After, Bloomington, 1983 (ed. M. Krapić)
68. La Mythologie blanche, in: Marges... ibid. Uporedi: P. A. Rovatti Bilješke o metafori, identitetu i razlici, in: Filozofska istraživanja, 1986, br. 16.
69. G. Šolem: ibid. 47.
70. J. Derrida: Marges... ibid. 9.
71. R. Rorty: The Historiography of Philosophy: Four Genres, in: Philosophy in History (ed. R. Rorty, B. Schneewind and Q. Skinner) Cambridge University Press, 1984
72. J. Derrida: Positions: ibid. 27.
73. Vidi: J. Habermas: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik in: Kultur und Kritik, Ffm, 1973, 270.
74. 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 Madness, poglavlje: Foucault/Derrida: The Madness of the Thinking/Speaking Subject, 49.
77. Thomas Lewis: Referencija i diseminacija: Althusser po Derridi in: Republika, br. 5—6, 1988.197.
78. J. Derrida La Mythologie Blanche, ibid.: 261. O metafori metafore kod Ničea vidi: S. Žunjić: ibid.: 91.
79. Uporedi: Sara Kofman: ibid.
80. 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 Džojisa. 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.«<sup>1</sup>

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 »dobu 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.<sup>2</sup>

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.«<sup>3</sup>

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: Apsol-



lut, koji nije vreme, za koga ne važi sukcesija, koji ne spada u vreme, ima istoriju, pošto je u pitanju Apsolut, koji se pojavljuje. To je tipična, hegelijanska, hrišćanska podvala, na koju je bezuspešno i očajnički pokušavo da svojim savremenima, ukaže niko drugi već mladi Šeling.

Nesto od tog Hegelovog nadmenog, ironičnog odnosa prema savremenima može se videti iz njegove polemike sa Jakobijem, koji je danas veoma aktuelan, upravo zbog suprostavljanja tada važećoj teološkoj paradigmati, iza koje se zaklanja Hegel, tako da bi valjalo napraviti zbornik sa tekstovima onih, koji su poraženi od Hegela pali u zaborav. A zaborav je, kao što sam rekao, ključna Helderlinova reč. Uostalom, sam Prust je postmoderan upravo zbog ovog »traganja za izgubljenim vremenom«.

Ali, veli na ovom mestu Hegel,<sup>4</sup> ako se ne zaboravi stav kazualnosti i njegova različitost od stava razloga, onda se neprekidno utvrđujemo u vremenu; i to je za Jakobija apsolutni zahtev. (Evo, kako je Liotar ovde u pravu, jer ovaj Jakobijev zahtev je istovremeno apsolutni postmodernistički zahtev, utvrditi se u vremenu, ali ne pomoću pojma nego pomoću samog vremena. To je ono »vremenovanje vremena«, o kome govori Hajdeger, kao o njegovoj suštini, plaćajući na taj način danak metafizici.) Kad Jakobij uporno opominje, nastavlja Hegel da se ne zaborave njegova razlikovanja, jer preko pojma uma, u kome nema nikakvog pre i kasnije, nego je sve nužno i istovremeno, nastaje nesreća budući da se u najvišoj ideji, u ideji večnog, gubi konačnost i vreme i sukcesija — onda takvo opominjanje naliči u istinu poznatom primeru čestite carske straže, koja neprijatelju koji nadire i pali, daje znak dovikujući mu da ne puca, pošto bi se mogla desiti nesreća, kao da takva jedna nesreća nije upravo ono na šta se smeru, zaključuje ironično Hegel.

Već sam rekao u napomeni da je ovaj Jakobijev zahtev: »utvrditi se u vremenu«, koji Hegel ironizira, kao što smo čuli, i postmodernistički stav. Dakle, utvrditi se u vremenu, samo za razliku od Hajdegera zato da bi se doista živela i izdržala ova »nesreća«, koja se u međuvremenu već dogodila, a ne zato da bi se u njoj otkrila nekakva »suština«, kao »vremenovanje vremena« ili »pojava Apsolutnog«, kao kod Hegela. Nesreća se, velim, u međuvremenu već zbila i potrebno je zato utvrditi se u ovoj čistoj temporalnosti u kojoj paradoksalno ne postoji pre i posle, nego večno sada kao večna praznina.

Ali, ovo »skraćivanje vremena« počelo je prema Burkhartu odmah posle Hegelove smrti 1830. godine, kada je svet postao »običniji«. Ovo skraćivanje vremena ima tako za posledicu poobičavanje sveta. Kada Nenad Mišević veli da njegov analitički postupak podjednako važi i za čoveka i za mašinu<sup>5</sup>, onda činjenica da me to plaši nije samo stvar osetljivosti, nego planetarnog pogona, koji svet čini običnim. To treba objasniti. Jer, ovaj »vrli, obični svet« nije Hakslijev, svet koji još uvek ima smisla. Nasuprot njemu, ovaj »obični« svet je nastao u pogonu, koji ne reprodukuje značenje, nego samu reprodukciju, o čemu je prvi, kao što sam rekao, pisao Benjamin.

Nije, prema tome, slučajno što neki kao Lenhard govore o postmodernoj mitologiji, arhaizmu ili novom začaravanju sveta. U pitanju je onaj degradirani objektivni duh, pošto je mit kolektivna tvorevina. Taj novi kolektivizam, čija su sva obeležja »tehnička« se od starog razlikuje upravo nastojanjem da se vrati prirodi, kao što u to veruju savremeni poklonici različitih »tehničkih preživljavanja« i »povratka telu«.

O potrebi jednog takvog povratka prirodi, kao epohalnom prelomu, govori i Levit. Navešću ovde Levita zato što postmoderna nema nikakvu jasnu svest o prirodi kao što je nema ni o vremenu. Mada kod Levita ovaj apel za povratak prirodi, za razliku od postmodernog mišljenja, deluje još sasvim romantički.

Do preloma, prema Levitu, dolazi onda kada se Hegelova filozofija pretvara u marksizam i egzistencijalizam. Međutim, do ovog preloma je moralo doći pošto je istorijsko mišljenje svojevrsni oblik skraćivanja sveta stvari na mundus hominum, ljudski svet. U tom smislu je svet posle Hegela postao »običan«. Tako ispada da se posle Levita desio još jedan prelom u ovoj progresiji običnog. »Ova nefilozofska predaja istorijskom mišljenju, piše Levit, nije svojstvena samo istorijskom materijalizmu Karla Marksa i političkom istorizmu Arlonda Rugea. Ona karakteriše isto tako sve posthegelovske i postmarksističke misli običnog zapadnog čoveka koji nije komunist. Obojica se više ne čude tome što je po prirodi tako kako jeste i ne može da bude drugačije, nego su nezadovoljni ili pobunjeni što u istoriji ljudskog sveta ništa nije drugačije nego što jeste i stoga oni to žele da izmene. Veruje se još samo u duh vremena u čud istorije, vulgarno ili sublimno shvaćene. Međutim, ako nas istorija može čemu naučiti, veli Levit, onda je jasno da ona nije ništa čega bi se čovek mogao držati i orijentisati. Hteti se usred istorije na nju orijentisati je isto kao kada bi se pri brodolomu želelo održati na talasima«, zaključuje Levit.<sup>6</sup>

Postmoderno doba ne mora, međutim, biti, efemerno zato što mu ne odgovara ni jedan opis, pa ni opis istorijske nostalgije. Jedna od teza glasi: Ako je došlo do kraja gradanskog ega došlo je do kraja i njegove psihopatologije. Uopšte, sve dubinske strategije, kakva je bila marksistička, egzistencijalistička, hermeneutička i strukturalistička zakazuju. Fenomenologija duha postaje kritika ciničkog uma koji sistemom pseudo ekvivalencijom nastoji da eliminiše problem značenja, odnosno, da nivelacijom među značenjima izvrši njihovu destrukciju. Obična svest je zato za razliku od cinične svesti samo poslednji stupanj ove destrukcije. Cinična svest, naime, još uvek funkcioniše na principu distinkcije između sveta i svesti, za tzv. »običnu svest« ova distinkcija je izgubljena. To samo znači da je svest konačno realizovala svoj princip realnosti. Zato za ovu »običnu svest« svet postoji, svet se javlja jedino kao meta svet.

»Obična svest« to je svest koja »zna«. Evo dva primera. Vide li smo da postmodernom mišljenje nema jasnu svest o vremenu. Pa ipak to nije sasvim tako. Jer, služeći se mehanizmom pseudoekvivalencija, čovek osamdesetih će ponoviti lozinku tzv. modernih vremena: »vreme je novac«, pri čemu su se oba pola u ovoj ekvivalenciji u međuvremenu istrošila, izlizala, postala »opšte mesto«, čije je značenje poznato svakome i nikom. Njihova značenja su, u stvari, performansi ili imitacije originala koji nikada nije postojao. To je omogućilo pojavu kompjuterskog stila i elektronske poezije. U tom svetu je čak i cinik izgubio svoje povlašćeno mesto.

Evo drugog primera. Čak i u reklami, kako je zapazio Lipo-vecki, postmoderni potrošač unapred »zna« da je u pitanju samo »reklama«. Svet u kome živi je svet meta reklame u kome niko nikoga više ne može zavesti ili nagovoriti na bilo šta. Postmoderni svet je, dakle, apsolutno transparentni metasvet. Svi naši tzv. veliki pojmovi, kakvi su bili »priroda«, »istorija«, ili »bog« su prečrtani i zato beznačajno prazni.

Zanimljivo je zato, na kraju pogledati šta se danas dogodilo ili se događa sa pojmom koji je nesumnjivo imao značajnu auru, kako bi rekao Benjamin. Šta se zbilu sa našim nazorima o bogu. Za ovu priliku reprezentativna je pozicija Paula Tiliha, u njegovoj knjizi »Hrabrost bivstvovanja«. Šta više, po mom mišljenju Tilih zastupa jedno tipično, posmodernističko shvatanje boga. Kao što će se pokazati on govori o metabogu. To nije slučajno. Postmodernistički bog može da bude jedino ovaj Tilihov metabog.

Hrabrost je, veli Tilih, ontološka kategorija zato što je naša vitalnost jednaka našoj intencionalnosti. Ovo je njegov odgovor onima, koji kao Levit, zagovaraju mogućnost »povratka prirodi«. I naravno, hrabrost se za čoveka postavlja samo u ovom svetlu njegovog odnosa prema značenju. Zato je straha od besmisla, koja okupira savremenog čoveka veća od straha od krivice ili straha od smrti, karakterističnim za srednjevekovno, odnosno, antičko doba. U traženju izlaza, na šta je on kao teolog obavezan, Tilih će najpre odbaciti rešenje najnovog ili retoričkog teizma. To je ono stanovište u kome bog figurira samo retorički, recimo, u Reganovim govorima. Ali, Tilih će odbaciti i dva sledeća, danas — među hrišćanima obe konfesije — najčešća rešenja. Najpre rešenje tzv. personalnog teizma, koje govori o mogućnosti i uslovima ličnog susreta sa bogom. Najzad, on će odbaciti i za mnoge poslednju mogućnost, boga teologije, teističkog boga. On sada govori o tzv. transcendiranom teizmu. Ali, on je svestan posledica.

Tilih, naime, ne skriva da je njegova vera, koju on naziva »moć bivstvovanja« bez sadržaja a njegov bog nad bogom prazan. Tako je Tilihov bog, po mnogim svojim svojstvima, naš postmoderni bog. On je najpre rezultat radikalne sumnje. Tilih pošteno priznaje da milost više nije rešenje za sumnju. Njegovo drugo, da tako kažem, postmodernističko svojstvo je da je potpuno bez sadržaja, da je apsolutno prazan. Što je logično, svet koji »nema vremena«, nemože imati ni boga. Ali, njegovo treće svojstvo je najvažnije. Jer, to je prema Tilihovim rečima, bog nad bogom, što znači bog koji »zna« šta je bog, bog koga je zato moguće transcendirati.

I na kraju, ovo objašnjenja o kome sam govorio. Svet koji se može transcendirati moguće je i reprodukovati. Logika tehničke reprodukcije je logika postmodernističkog pogona. »Vrli, obični svet« reprodukcije u kome je, kako je pokazao Paul Tilih, moguće reprodukovati i samoga boga.

»Umetničko delo se, u načelu, uvek moglo reprodukovati. Ono što su ljudi uradili, ljudi su uvek mogli i oponašati.«<sup>7</sup> pisao je Valter Benjamin, davnih tridesetih godina. Već oko devetstote godine tehnička reprodukcija je, prema njegovom uvidu, dostigla stupanj na kome joj umetnička dela nisu postali samo objekti, nego je ona sama postala umetničkim delom.

1. »Postmoderni — nova epoha ili zabluda«, »Naprijed«, Zagreb, 1988, str. 199

2. Isto, str. 32

3. Fransoa Liotar, »Postmoderno stanje«, »Bratstvo jedinstvo«, N. Sad, 1988, str. 9

4. G. W. F. Hegel, Werke, Leipzig, 1920 B. II, str. 238

5. »Filozofske studije«, XVI BGD 1988, str. 4

6. K. Levit, »Hegelovska levicu«, »Logos«, Sarajevo, str. 37

7. W. Benjamin, »Eseji«, »Školska knjiga«, Zagreb, str. 117