

KRITIČKO I ISTINSKO MIŠLJENJE, ANTIFILOSOFIJA FILOSOFIJE KNJIŽEVNOSTI

(odlomak)

Odnos između filosofije i književnosti uspostavlja razlika mišljenja u jednoj i drugoj, zev u razlici artikulacije (i razumevanja) onoga što je mišljeno i što ostaje nedostupno njihovom mišljenju i, pre svega, u razlici izricanja stvarnosti. Tu treba tražiti i razlog zbog čega je Platon izbacio umetnost iz svoje države. On je to, navodno, učinio iz političkih razloga. Problem je, u stvari, tome što filosofija ne može da neutrališe zev umetnosti u vlastitom mišljenju, ni zev imaginarnog u poretku države koji je filosofija utvrdila, ili koji pokušava da opravda. Filosofija ne može da neutrališe ni zev imaginarnog u vlastitom poretku, zev koji prethodi jedinstvenosti njenog mišljenja. Sličan, ako ne i isti, problem s umetnošću imao je i Hegel. On je objavio kraj interesovanja filosofije za umetnost, zato što ona (umetnost) više nije mogla doprineti ostvarenju duha. Štaviše, zbog vraćanja na početak, time i neprekidnog stavljanja na kušnju svoje reči, zbog ponavljanja, koje se „ne događa od jedne sadašnjosti do neke druge, već između dva koegzistirajuća niza što ih te sadašnjosti obrazuju“,¹ umetnost preprečuje put duha. (Da li je tako Hegel objavio i kraj interesovanja filosofije za moguću, i stvarnu, zev u sebi? Filosofija će se, tek nakon Hegela, uistinu zainteresovati za taj zev.) Razumljivo je onda što (takva) umetnost, po Hegelu, ne nudi filosofiji ništa što se odnosi na put duha, i u čemu bi se mogao ispoljiti filozofski interes za umetnost. U XIX veku je, opet, umetnost shvaćena kao uslov mišljenja. Umetnost se uvek nalazila u središtu uobličavanja filozofskog mišljenja, jednoznačnog mišljenja, koje je, po svojoj, prirodi dovodila u pitanje. Kod Šopenhauera i Ničea će se naći u samom središtu mišljenja; kod Ničea će i progovoriti kao filosofija, umesto filosofije. To je jedna strana odnosa umetnosti i filosofije. Druga pokazuje da je umetnost, književnost, ovde me ona zanima, uvek imala potrebu za filozofskim mišljenjem (ta potreba se, delimično, ispoljava i u njenoj antifilozofskoj dimenziji), mogao bih reći, za ubedljivošću tog mišljenja, ili, tačnije, za opravdanjem koje je ono u stanju za sebe da nađe. Književnost nema ni izgleda da takvo opravdanje nađe u sebi. Zato ga, često, traži izvan sebe, u duhovnim praksama

¹ Delez, Žil, *Razlika i ponavljanje*, str. 177.

koje joj mogu biti strane, najčešće u vladajućim ideologijama. Ovaj paradoks može imati i drugo, subjektivno, ishodište, može biti artikulisan kao paradoks filozofa, ili pisca, ukoliko, zaista: „Filozofi vole večnu istinu nasuprot običnim ljudima, koji vole raskošne prizore i umetnost“ (među one koji vole raskošne prizore – svejedno, i fiktivne – i umetnost, treba ubrojati i umetnike), to jest ako „filozofi traže samu lepotu, nešto što ostaje uvek isto, dok se lepi predmeti razlikuju i menjaju i lutaju između nastanka i uništenja“.² No šta biva sa filozofima koji su i pisci, koji, prema ovom platonovskom viđenju (pretpostavimo da ono odražava stvarno stanje stvari u svetu), vole raskošne prizore i umetnost i koji, istovremeno, uprkos tome šta su, što nisu moralno dobri, moraju (kao filozofi) biti moralno dobri? Šta biva sa književnošću koja se nađe, koja se uvek nalazi (kad je reč o pravoj književnosti) u rascepu između svoje (antifilosofske) prirode i filozofskog zadatka, koji preuzima, koji joj nameću filozof, društvo, ideologija, eventualno, sam predmet mišljenja, te ono što je mišljenju nedokučivo? Šta biva sa odnosom između kritičkog i istinskog mišljenja u toj književnosti? Ko, u tom slučaju, filozof ili pisac, istinski misli, ko uopšte i kako misli na sceni koju određuje sukob različitih pretpostavki književnog i filozofskog diskursa? Je li odatle moguće klasično dijalektičko razrešenje tog unutrašnjeg sukoba?*

² Tejlor, Čarls, *Izvori sopstva, Stvaranje modernog identiteta*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2008, str. 192-193. Tejlor je tako rezimirao Platonovo mišljenje o filozofima, koji, zato što vole večno, „jednostavno moraju biti moralno dobri“, i moraju imati sve vrline. Pesnici, pisci, mada vole večno, ne moraju biti ni moralno dobri, ni imati sve vrline. Primera takvih pisaca ima na pretek. Uvek ih je bilo. Istina, to što je često moralni integritet pisaca sumnjiv, nikako ne znači da, zbog toga, tako se obično misli u kritici književnosti, i moralna vrednost njihovog dela mora biti dovedena u pitanje. Nisu ni svi filozofi, koji su dobro postavili kao ideal kojemu teže, moralno dobri. To je prirodno. (Danas je svakome jasno da filozofi ne moraju biti ni moralno dobri, ni imati bilo kakvu vrlinu, sem vrline koju ima dobro plaćeni sluga, kao novi francuski filozofi, za koje, doduše, Badiju negde reče da nisu ni novi ni filozofi.)

* Odgovor na ova pitanja predujmljuje i nameće osobenost pojedinačnih dela u kojima su ona postavljena, ili pretpostavljena, i povodom kojih takva pitanja postavljamo. Ja ću pokušati da to pokažem na primeru, uslovno rečeno, „kritičkog mišljenja“ Sretena Ugričića u njegovoj filozofiji i „istinskog mišljenja“ u njegovoj prozi. Ukratko ću, u tu svrhu, naznačiti prirodu odnosa između njegove filozofije i njegove proze. U drugim slučajevima, kod drugih filozofa/pisaca, treba li to naglašavati, taj problem može biti drugačije rešen, mora biti drugačije mišljen i rešen. U svakom posebnom slučaju se drugačije misli i rešava, i kad njegova osnova ostaje ista, te uprkos ustrajavanju jedinstvene sheme mišljenja i u jednom i drugom njegovom obliku. Zajedničko svim tim različitim rešenjima je odstupanje od norme, koja ne postoji. Nije je moguće ni formulisati

(sem kao potrebu za normom), iako je shema odnosa kritičkog i istinskog mišljenja podrazumeva. Zajedničko tim rešenjima je i odstupanje od pretpostavljenog idealnog rešenja, koje bi se, u nekom vidu (filosofi u to veruju; nevažno je s kojih sve razloga), moglo naći u normi koju filosofija postavlja ili podrazumeva. Pretpostaviću da se takvo rešenje nalazi i u filosofiji Sretena Ugričića, i da se ono u prozi filosa Ugričića ispoljava kao nešto drugo i drukčije viđenje.

Uzajamnost između proze Sretena Ugričića, njegovog romana (*Neznanom junaku* (Laguna, Beograd, 2010) – njime ću se ovde baviti – njegove filosofije, (*Инфинитив*, Стубови културе, Београд, 1997), njegovih političkih eseja (*Вод у астрономију*, Стубови културе, Београд, 2006), uzajamnost između ovih različitih diskursa i različitih vidova fikcionalizacije iste misaone matrice, delovanja imaginarnog, koje ih konstituiše, nije teško pokazati. (Ugričić, uzgred rečeno, imaginarnom pridaje strukturnu moć koju ono nema, niti je može imati. Imaginarno je strukturno nepostojano, iako je sastojak svakog oblika strukturacije duha, i svih duhovnih tvorevina.) Ova uzajamnost je, u izvesnoj meri, logična i neizbežna. Može se utvrditi i u drugim sličnim slučajevima. Neki njeni elementi su vidljivi, pripadaju spoljašnjosti teksta, drugi su skriveni, pripadaju unutrašnjosti teksta. I jedni i drugi mogu biti, uglavnom i jesu, personalizovani, i posebno motivisani. Mene zanima skrivena uzajamnost između njih, ona koja je sadržana u misaonoj matrici. Ona određuje način strukturacije tekstova, njihov smisao i, što je bitno, smisao same razlike, granice, koja „ne označava više međe konačne predstave, već, naprotiv, matricu u kojoj konačno određenje ne prestaje da iščezava i da se rađa, da se umotava i razmotava u orgičkoj predstavi“; Delez, Žil, *Razlika i ponavljanje*, str. 80. Takvu ulogu granice u Ugričićevim knjigama, koja sam pomenuo, ima fikcija. Trebalo bi da je ima i umno i razumsko mišljenje, filosofija. (Ugričić uvek, i na prvom mestu, za sebe kaže da je filosof – neka bude.) Ipak, fikcija umotava i razmotava matricu konačnog određenja u Ugričićevim knjigama, doduše, ne u orgičkoj, nego u patetičnoj predstavi, koja dovodi u pitanje i mogućnost umnog i razumskog mišljenja. Ugričić, ionako, nije kadar za uvid u matricu konačnog određenja, niti da (u okviru razumskog mišljenja) pokaže u čemu je stvar s tom matricom.

Filosofski tekst, zajedno sa umom i razumom, može konstituisati fikcija znanja i fikcija književnosti. To jasno pokazuju istorija odnosa književnosti i filosofije i odnos umnog i razumskog u filosofskom mišljenju. U Ugričićevom slučaju filosofski tekst (*Infinitivo*) višestruko je fikcionalizovan. I razumsko je u ovoj knjizi fikcionalizovano. Umno, uvid u celinu stvari, u *Infinitivu*, ukoliko se uopšte da naslutiti, podređeno je razumskom, što za mišljenje intelektualaca Druge Srbije, za drugo mišljenje, nije neobično. Iz hegelovske perspektive (za Hegela je, naime, razum bez ima ipak nešto), Razum ovom mišljenju omogućuje odbranu realnosti bez supstance, realnosti kao političkog stava – važne kategorije i ishodišta drugog mišljenja. Naravno, ova realnost, kao nepostojana kategorija, može se braniti samo pomoću razuma, koji je, kako to kaže Mihailo Đurić u Besedi održanoj 26. maja 1999. godine u Udruženju književnika Srbije u Beogradu, bez uma, te „nešto potpuno nečovečno“. To još ne znači da postojanje umnog u Ugričićevom spisu treba unapred isključiti. Međutim, lako se zapaža, Ugričićev filosofski spis je zamišljen i strukturisan kao fikcija razuma, njegovog znanja i kao fikcija znanja književnosti, pripovedanja. *Infinitivo* je, formalno, apokrifna studija o filosofiji nepostojećeg, apokrifnog američkog filosa Stjuarta

Grinčrča, o apokrifnom mišljenju, koje bi trebalo da bude, koje bi moglo da bude, i stvarno mišljenje (stvarno mišljenje Sretena Ugričića) onoga što je razumno i što je sadržano u pripovedanju. Ukratko, *Infinitiv* je fikcija o fikciji u fikciji. No u ovoj knjizi su apokrifni i fikcija i oblik fikcionalizacije mišljenja. Gotovo doslovno, Ugričić ih, kao neku vrstu realnosti, preuzima od Hildeshajmera, iz njegove intelektualne biografije, takođe nepostojećeg, engleskog estetičara i likovnog kritičara Marbota. (Iz Ugričićevog spisa se ne može naslutiti nikakva veza sa Hildeshajmerovo, biografijom Marbota. No teško je poverovati da su sva poklapanja između ovih knjiga slučajna.) Ugričić od Hildeshajmera preuzima ne samo formu fikcionalizacije fikcije, stvarnosti, nego i način gradnje mentalne predstave, postupak fikcionalizacije, sa njim oblike argumentacije, mešanje apokrifnih i stvarnih tekstova... Između Hildeshajmerove mentalne predstave engleskog estetičara ser Marbota i Ugričićeve predstave američkog filozofa Grinčrča, nema velike razlike, bez obzira na to što su ciljevi ovih autora različiti, i što su različiti efekti koje njihova dela proizvode. Nije beznačajno napomenuti da su mnogi čitaoci, i stručnjaci, uistinu, poverovali u postojanje Hildeshajmerovog Marbota? Neki znalci su, čak, podstaknuti ovom knjigom i pisali o Marbotovoj estetici, koja, dakako, nije postojala, i koja jedino postoji kao moguće Hildeshajmerovo mišljenje, kao moguća Hildeshajmerova estetika, kao mišljenje koje proizvodi označiteljska igra skrivanja i raskrivanja, označiteljski nalog da se misli ovako a ne onako: „Ti veruješ da delaš, dok te ja podstičem u skladu sa vezama kojima vezujem tvoje želje“ (Lacan, Jacques, *Ecrits*, Seuil, Paris, 1969, p. 40). Ova igra kod Ugričića, naročito u odnosu njegovog filozofskog mišljenja i mišljenja u prozi, trebalo bi da nas dovede do onoga što je odista mišljeno u njegovim knjigama. Najpre moramo postaviti pitanje, koje izgleda suviše, verodostojnosti takvog mišljenja – mišljenja koje se izlaže u knjigama Hildeshajmera i Ugričića, a onda mišljenja koje povezuje različite diskurse kod Ugričića. To pitanje se, ipak, mora postaviti zato što označiteljska logika uređuje unutrašnje veze teksta, značenja koja se izriču i, u prvom redu, zato što ovakve knjige, s jedne strane, možemo razumeti kao paratekst, s druge strane, kao vid artikulacije autorovog mišljenja. U oba slučaja, u pitanju je sofistika, koja, po Rikeru, „ne postavlja jedan problem nego dva: problem jednoznačnosti značenja, bez čega dijalog ne bi bio moguć, problem njihovog ‘opštenja’ – da se poslužim izrazom iz Platonovog *Sofista* – bez čega doznačavanje ne bi bilo moguće“; Riker, Pol: *O tumačenju, O gled o Frojdu*, Službeni glasnik, 2010, str. 34. Taj oblik artikulacije nije slučajno izabran. Možemo pretpostaviti da je Ugričić namenio neku ulogu mešanju istorijskog i fikcionalnog sveta, mešanju stvarnog i apokrifnog mišljenja. (On kombinuje i stvarne i apokrifne tekstove, menja autentične tekstove, piše ili navodi tuđe tekstove. Ali, on to čini i sa svojim tekstovima. Tako će nekoliko rečenica iz *Uvoda u astronomiju*: „Od leta 1989. godine sa druge strane spomenika, ispisan je grafit, koji može da se opere, ali se uvek ponovo pojavi: ovo nije Kosovo“ /str. 17/ uneti u roman /str. 218/, koji bi, naizgled, uz neznatne dodatke, i uz promenu grafičkog izgleda teksta, trebalo da istaknu poetski karakter, u suštini, promenljivost političkog smisla teksta. U romanu je grafit ispisan velikim slovima: OVO NIJE KOSOVO, valjda da se naglasi njegova dvosmislenost, ironičnost i, dakako, politička poruka koja se utemeljuje u razumu – u realnosti razuma. Treba podsetiti da je Ugričićev grafit nastao kao pastiš, ironični obrt grafita: Ovo je Srbija, koji se poslednje decenije XX veka svuda mogao videti po Beogradu, Srbiji...) Ovakvo uzglobljavanje oprečnih smislova

mora se pokazati i u unutrašnjim vezama diskursâ, ali i na druge načine, u oblicima figuracije koje ovaj filosof, pisac, konceptualni umetnik, direktor Narodne biblioteke (i šta sve ne još?), koristi, na primer, u romanu. Na nju pokazuje i status subjekta ovih tekstova. Uzajamnost književnosti i filosofije je sadržana, između ostalog, i u samoizlaganju subjekta, u načinu, smislu i cilju tog samoizlaganja. Ugričić, bez dvoumljenja se može reći, posvedočuje svoju subjektivnost i ispoljava je, kad patetično objavljuje svoje etičke stavove, svoje etičko mišljenje politike, posebno, kad obrazlaže status srpske nacije u sukobima jugoslovenskih naroda, u evropskom i belosvetskom političkom mnjenju (koje najbolje izražava svetsko-istorijsku krizu), svoju izrazito negativnu antropološku predstavu Srba – najzad, kad od sebe zahteva da objavi ono umno, ili kako on veli „istinostnu vrednost“ osećanja krivice, koje bi Srbi trebalo da imaju i izreknu (*Увод у астрономију*, стр. 168), zbog svega što su istoriji radili. Ovaj Ugričićev zahtev moguće je shvatiti, tako ga i treba shvatiti, i kao zahtev sebi da trijumfuje nad sobom, i da, maltene, ničeovski – u suštini, antiničeovski; njegova pobuna može biti samo karikatura ničeovske pobune – bude iznad *bednog savremenog brbljanja o politici, naciji* (naravno, o srpskoj naciji; nijednu drugu, niko iz Druge Srbije, ne dovodi u pitanje), da li i iznad svojeg brbljanja o odgovornosti i krivici Srba za Jugoslovenske ratove, za Sarajevski atentat (Ugričić ne kasni za Evropom – već je započeo reviziju istorijske istine o početku Prvog svetskog rata – za koju se ona priprema), zašto ne, i za Prvi srpski ustanak protiv Turaka, o onome što upravo čini srž tog bednog brbljanja o politici poslednje decenije XX veka i prve decenije XXI veka, no što je počelo mnogo ranije, ima tome, valjda, jedan vek. Nema bitne razlike između njegovog brbljanja o krivici i odgovornosti Srba, o društvenoj situaciji u Srbiji, od brbljanja o politici i društvenoj situaciji u Srbiji, bilo kojeg srpskog autošoviniste. (Tako neki politički analitičari nazivaju one Srbe, koji svoje srpstvo dokazuju otvorenom, nerazumnom mržnjom prema sopstvenom narodu, i koji se razlikuju od Šovena – iz čijeg imena je izveden pojam šovinizam – čuvenog zatucanog francuskog rodoljuba, junaka komedije „Trobojna karkarda“, utoliko što su oni, kao nezatucani antipatriote, junaci srpske tragikomedije.) Iz perspektive iz koje ovde govorim, ovo brbljanje treba shvatiti kao proizvod nepostojanja, nemogućnosti postojanja bilo kakvog sistema vrednosti u društvu (problem vrednosti se nalazi u središtu Ugričićevog mišljenja), bilo kakvog ozbiljnog mišljenja (ukoliko je ono u Srbiji, kojom, njenim centralnim institucijama, upravljaju ovakvi rodoljubi, odista, moguće), nego kao znak demokratizacije društva, kako se, obično, shvata.

Zadržaću se kod problema vrednosti, ne samo zato što je on središte interesovanja filozofa Sretena Ugričića i što je, u izvesnom smislu, ishodište figuracije u njegovom romanu, artikulacije sudova i presuda izrečenih u njegovim esejima, političkim raspravama i intervjuima, nego i zato što problem vrednosti ni filosofija ni antifilosofija ne mogu zaobići. GiU (Grinčrč ili Ugričić) – Ugričić rado i prekomerno upotrebljava akronime (ta prekomernost čini da se gubi učinak, smisao ironičnosti, koji bi upotreba skraćenica trebalo i mogla da proizvede; zamenjuje ga i istiskuje opsesivnost, skriveni smisao na koji opsesivnost pokazuje; prekomernost, uza sve to, pokazuje na postojanje odsutnog smisla, na značenje koje se pojavljuje na drugoj sceni, ili skriva i taj smisao i to značenje, ukoliko nije posredi, što u Ugričićevom romanu, po svemu sudeći, jeste, proizvod loše pripovedne strategeme, nekontrolisanog ponavljanja dosetke, a ono poništava i značenje koje

bi dosetka trebalo da proizvede) – dakle, Grinčrč-Ugričić, problem vrednosti povezuje sa pripovedanjem, pričom: „Тамо где постоји вредност, постоји, по њему (по Grinčrču, R. K.), и прича, која повежује чињенице нарaтивним везама (одређеним условљавањем разлога догађања сврхом догађања)“; *Инфинитив*, стр. 111. Покшаћу, сасвим кратко, да утврдим којим су то нарaтивним везама повежани вредносни судови у роману *Незнаном јунаку* са вредношћу, која је она вредност што се не да вредновати и која је оснoв свакoг вредновања? Тако Угриčić, или Grinčrč, одређује аксиолошки инфинитив, свој оснoвни философски став (своју метафизичку позицију, што, свакako, није намераваo). Овако шваћена вредност је нулти степен форме, чиста аксиолошка отвореност (*Инфинитив*, стр. 66), нулти степен вредности, форма без форме, оно што није ни материјално, ни дефинитивно, и што је услов свакoг дефинитива (термин је Угриčićев), сваке вредности, по чему се сваки дефинитив, свака вредност одређује. Ређу, аксиолошки инфинитив је оно што припада сфери ума, уколико није и сам ум. Тако би требало да буде. Угриčićев роман *Незнаном јунаку*, међутим, образац је чисте аксиолошке затворености дефинитива, разумског без умног, разума који, супротно Хегеловом ставу и Угриčićевом „симболу политике“ (политичком верују), без ума није ништа. Тако је роман *Незнаном јунаку* изведен, иако је аутор, чини се, имао намере да му везама са аксиолошким инфинитивом обезбеди аксиолошку отвореност. Прво поглавље романа (то јест роман) почиње исказом: „Први принцип се не зна“ (*Незнаном јунаку*, стр. 19). Дакле, роман почиње једним инфинитивом, аксиолошким инфинитивом. Но тај инфинитив само условно може бити шваћен као инфинитив. У дефинитив га претвара, чему Угриčić није могао да одоли (пре ће бити да је то и био циљ овог обрата), иронично повезивање првог принципа са Гаврилом Принципом, а овог са Арханђелом Гаврилом. (Проблемом и значењем иронije код Угриčićа бавићу се касније. Ни тада нећу моћи да објасним све импликације – политичке – ових преокрета.) Наравно, први принцип се утискује у конкретност, постаје животи принцип. Код Угриčićа, нарaтивно повезивање чињеница претвара овај инфинитив у пук и каз, који би требало да буде и каз саме ствари: Први Принцип се не зна, и даље: код Срба се не зна први принцип, или код Срба се не зна први Принцип (Гаврило Принцип) – не зна се први убика девице у којој је дете (Софије Хотек фон Хоткова и Vogin, супруге Франца Фердинада), код Срба се не зна први, или вечни терориста („Принцип искључења другог: тероризам“; *Незнаном јунаку*, стр. 22). Аксиолошки инфинитив, оно што је имало облик тог инфинитива, постаје дефинитив кад разумско остаје без умног, кад разум превлада ум. Инфинитив/дефинитив: „Први принцип се не зна“ (то ће рећи, први принцип се не зна код Срба зато што је њима недоступан аксиолошки инфинитив, зато што нису способни за вредност свих вредности – другим речима, зато што нису способни за било какву вредност). Након свих ових преобрађаја, које омогућује нарaтивно повезивање чињеница (Угриčić рачуна на ефекте нарaтивних веза), први принцип постаје арhipолитички чин и тако, неоčekivano, антифилософски чин. Не може се извести ни из хегеловски шваћеног разума. Сама идеја аксиолошког инфинитива, његове несводљивости на дефинитив је антифилософска. То никако није била Угриčićева намера. Јер арhipолитички чин код Срба је први Принцип (Гаврило Принцип), убика девице у којој је дете. (Једина девица у којој је дете, према европској хришћанској традицији, јесте Мајка Бођја. По Угриčićу је то, ето, и Софија Хотек. Дакako, може се рећи да је у питању фигуративна реалност, било шта друго. Шта год да је у питању садржи вредносни суд. Упркос политичкој кoreктности и разумевању за одсту-

panja od logike, karakterističnom za pripovedanje, tu postoji mali problem – „neuviđanje nevolje“ (termin sam posudio od Mihaila Đurića) zbog ovakvih identifikacija i vrednosnog suda koje one podrazumevaju. Naime, Franc Ferdinand bi tada bio otac Hrista, koga je Srbin, Gavriilo Princip, ubio sa njegovom majkom. Osim toga, Srbin Princip, time što je ubio i devicu i Hrista i boga, Franca Ferdinanda, nije rešio problem neuviđanja nevolje sa nepromišljenim identifikacijama principa u onom mišljenju, koje Ugričić sledi. (Na sreću nije ubio ideju Evrope i Ugričićevu veru – teško je reći: u šta. Ali zar ne verujemo zato što je to besmisleno? Ugričić sigurno zato veruje u to šta veruje, ali ne kao Terutlijan, koji veruje zato što je to besmisleno da je Sin Božji umro i da je vaskrsao. Za Ugričića je ta vera najprecizniji opis infinitiva; *Инфинитив*, стр. 137.) Štaviše, princip/Principov zločin nalaže da se iznova misli sam princip. A to treba izbeći. Ugričić ga je domislio.

Posledice princip/Principovog zločina se prepoznaju i u mišljenju arhipolitičkog čina u romanu *Neznanom junaku*. Ugričić nije ni nameravao da artikuliše ideju arhipolitičkog čina. Nije to mogao ni zbog toga što politika kao događajni proces, mada proizvodi definitive, proizvodi i neke istine u kolektivnim situacijama. A te istine ne protivureče, makar kad su ontološki utemeljene, aksiološkom infinitivu. I ne slažu se sa Ugričićevom neodoljivom potrebom za revizijom istine o Srbima i srpske istine. Nevolja je, dakle, u tome što ta istina može biti „definitiv koji je sam sebi infinitiv“ (*Инфинитив*, стр. 73), i to na isti načina na koji, po Ugričiću, odnosno Grinčrču, etičko i estetsko mogu biti takav definitiv. Doduše, taj problem nemaju evropska i američka istina, naprosto zato što je neprekidno ukrepljuje aksiološki infinitiv. Nema ga ni sam Ugričić. To se dovoljno jasno vidi iz njegovog podsmevanja neznanom junaku, kultu neznanog junaka, koji nije nikakav srpski izum (roman se, svakako, ne zove slučajno *Neznanom junaku*), i znanim junacima, Gavrilu Principu, ideji borbe za slobodu, itd. (A i šta bi Srbima sloboda, posebno ako ona ne bi bila sloboda Amerikanaca da svima nameću slobodu?) Ugričić taj svoj odnos racionalizuje tvrdnjom, tobožnjom objektivacijom: „Principi su podložni protivrečnom tumačenju“. Principi su, odista, kvarljiva roba. (Ne)objektivnost Ugričićevog mišljenja odaje upravo ironija, koja je, kaže (kaže Grinčrč), druga strana tolerancije. „...ironija na negativan način formalno simulira infinitivnu instancu“ (*Инфинитив*, стр. 82). Neka bude. Ugričić (je) ne simulira. A nije ni tolerantan, što bi kao GiU (Grinčrč ili Ugričić) trebalo da bude. On, bogzna zašto, mrzi objektivnost (istinu o Srbima, infinitiv te istine, u stvari, on mrzi infinitiv slobode): „Uz levu Principovu stopu (na kaldrmi kraj Miljacke, R. K.) zapisano je: 'Sa ovog mjesta 28. juna 1914. Гаврило Принцип својим пуцњем изрази народни протест против тираније и вјековну тежњу наших народа за слободом.' Uz desnu Principovu stopu zapisano je: 'Sa ovog mjesta 28. Juna 1914. je Gavriilo Princip izvršio atentat na austrijskog prestolonasljednika Franca Ferdinad fon Osterajh-Este i njegovu suprugu Sofiju Hotek fon Hotkova i Vogin“ (str. 20-21). Treba napomenuti da Ugričić u ovom navodu, i u romanu, upotrebljava ćirilčno pismo, ili kako on kaže „redukovanu ćirilicu“, nesumnjivo, kao obeležje redukcije Srbije i Srba na Srbiju koja ne bi smela da postoji (Ugričić u svom romanu ponavlja kao lajtmotiv, ili kao neku vrstu poentiranja svoga „simbola politike“, iskaz: „Србија је језива, добро је што не постоји“), i koju predstavlja диктатор. (Ugričić reći diktator i Srbija piše svojom redukovanom ćirilicom. To, valjda, i ne treba da čudi, budući da je on

konceptualni umetnik i direktor centralne srpske institucije kulture, Narodne biblioteke Srbije. On ne propušta priliku da tu činjenicu pomene u biobibliografskoj belešci uz knjigu, da li zato što mu je ta funkcija važna – teško je razumeti kako mu može biti važna bilo kakav funkcija u jezivoj Srbiji (ili, možda, Srbija i nije toliko jeziva ako Ugričić može biti direktor Narodne biblioteke) – eventualno, zato što bi tako hteo da skrene pažnju na svoj nemogući položaj, na dramatičnost svoje funkcije, na žrtvu koju prinosi *divnoj Srbiji koja ne postoji*. Ugričić je etičar, razlikuje, trebalo bi da razlikuje, licemerje od osećanja odgovornosti, krivice... Da li zbog toga lajtmotivu romana: „Србија је језива, добро је што не постоји“ dodaje još jedan: „Србија је дивна – штета што не постоји“? Smem li pretpostaviti da on to čini zbog *osećanja odgovornosti* prema srpskoj nacionalnoj baštini, koja je deponovana u podrumima ustanove kojom upravlja, ili zbog svoje velike, neljudske, prometejske žrtve Srbiji, ili da to kažem jednom parabolom – Ugričić se neprekidno služi parabolom u romanu – žrtve Euridiki (Srbiji iz donjeg sveta), koja i „kada je pronađe, neljudski hrabar“ [Orfej/Ugričić, R. K.] „(...) ostaje Iza“; *Инфинитив*, стр. 137. Ostaje kao „infinitiv koji izmiče uobličanju“, стр. 137 (Euridika je infinitiv), i koji, čim ga Ugričić, vrati u istoriju, nestaje. „Definitiv skriva infinitiv“ (стр. 137), kao u Ugričićevom romanu. Definitiv mržnje skriva iskušenja infinitiva istine, prava na slobodu.

U romanu je aksiološki infinitiv trebalo da se pojavi u jednom obliku poetske figuracije. Ugričić je na taj način hteo da se razlikuje od realista (nacionalističkih, realista koji nisu nacionalisti, i anacionalističkih estetista; ovu taksonomiju savremenih srpskih pisaca Ugričić je napravio u intervjuu „Strah od griže savesti“; Intervju: Sreten Ugričić, filozof, književnik, direktor Narodne biblioteke Srbije; „Plastelin“, internet). On koristi ekfrazis, mogućnost da u opisu, gradnji kakve predstave, ili nečega što bi moglo da bude apolog, kombinuje različite i nespojive elemente. U romanu, uprkos naglašenoj težnji k poetizaciji govora, prevlađuju definitivi, pamfletski, pre no satirični – što je trebalo da budu – i, svakako, pre no poetski. I poetizacija govora ima funkciju definitiva. Ona ne može da sakrije nemogućnost performativnosti, odnos prema stvarima i, posebno, prema društvenim predmetima. Roman *Neznanom junaku* čine definitivi. Ne neutralizuju ih, uprkos svom trudu filozofa/pisca, ni pripovedna sredstva. Naročito omanjuje prenapregnuta fikcionalizacija. Istina, snažna fikcija je i sredstvo mišljenja, filosofije; fikcija pretpostavlja i upotrebu odgovarajućeg jezika, prilagođavanje jezika. Ugričić odustaje od tog načela. Postavio ga je na početku romana kao njegovu premisu. Ono nije ni moguće u književnosti. Ugričić, protivno svojoj volji, postupa kao antifilosof. Antifilosofija se, naime, suprotstavlja doktrini odgovarajućeg jezika i razumeva, prihvata logiku sredstava mišljenja kao poredak snažne fikcije. Badiju veli da „svaka antifilosofija određuje temu odgovarajućeg jezika kao ontološki izbor“ (Badiou, Alain, *L'antiphilosophie de Nietzsche*). Može li se kod Ugričića govoriti o ontološkom izboru? Ili je, posredi, proizvod promašene strategije pripovedanja, koja je nastala iz sukoba navodne, pretpostavljene teorijske aksiološke otvorenosti i pripovedne aksiološke zatvorenosti? Ugričić previđa takozvanu nevidljivu ontologiju, „svet zakona, institucija, prava i obaveza s postojanjem nezavisnim od naših pojedinačnih činova volje ili uobrazilje“ (Feraris, Mauricio, *Gde si? Ontologija mobilnog telefona*, Fedon Beograd, 2011, str. 255), iako je upravo to svet s kojima, ovako ili onako, ima posla, koji je predmet njegovog interesovanja. Šta god da radimo s jezikom, s predmetima, ontološki izbor ne

možemo izbeći. Ne možemo izbeći ontologiju društvenih predmeta. To i nije Ugričićev problem. Njegov problem je odnos prema ontološkom izboru, prema samom aksiološkom infinitivu. U tom slučaju, paradoks u koji zapada, mogao bi biti paradoks strategije pripovedanja. Međutim, Ugričić u *Infinitivu* (str. 95) veli da je razlog za pojavu nečega ili nekog u priči izveden iz svrhe. A ona deluje kao oblikujuće sredstvo društvenih predmeta i govora književnosti, na šta istinsko mišljenje književnosti ne pristaje. Svrha romana *Neznanom junaku* je slika Srbije, negativna slika. Kakva je i mogla biti, ako je glavni Ugričićev zadatak (i zadatak njegovog romana): „Iz inata misliti Srbiju – to je naš prvi zadatak“ (*Neznanom junaku* str. 181.) I ispunio ga je! Etičara bi taj, takav zadatak trebalo da zabrine, ili barem da zainteresuje položaj u koji ga je inat stavio. Morao bi se, ako ništa drugo, pitati o etičkom smislu inata. A Ugričić je etičar. (Predavao je etiku i to na Univerzitetu u Prištini. Kosovo je problem njegovog romana.) Trebalo bi to da zabrine i pisca Ugričića. Lako može da mu se otme priča i da se pretvori u pamflet, bez obzira na veštinu, koju ima – i zloupotrebljava. Možda bi to trebalo da zabrine i Ugričića direktora Narodne biblioteke! Konačno, on je, pre svega, intelektualac Druge Srbije, intelektualac, ne znam koje, NVO, koji ima cilj da, kako veli, valjda, recenzent njegove knjige (izvod iz ove recenzije je objavljen na korici romana), i stručnjak za svrhu ove vrste književnosti, napiše beskompromisnu knjigu o Srbiji. Zadatak dostojan poštovanja. Možda je Ugričić, kao i Grinčrč, to jest Grinčrč/Ugričić – tako bi trebalo i moglo da bude – „dosledan, jer je paradoksalan, i paradoksalan, jer je dosledan“ (*Инфинитив*, стр. 66). To je zanimljiv i zakonit obrt u antifilosofskom mišljenju, ne i u Ugričićevom mišljenju, ne zato što je on, kao i njegov Grinčrč, filosof, nego zato što se aksiološki infinitiv ne može naći u granicama redukovanog razuma, kao kod Ugričića. Kad to imam u vidu, mogu ustvrditi: ako je vrednost „uvek odnos između infinitiva i definitiva“ (*наведено дело*, стр. 73), aksiološka zatvorenost romana *Neznanom junaku*, mora podrazumevati i neki drugi odnos infinitiva i definitiva, sem odnosa koji nameće svrha pisanja ovog romana, i koji proizilazi iz odnosa između filozofskog čina, kao akta blaženstva, i književnog čina, kao akta zebnje, mučnine, to jest iz odnosa između odgovarajućeg i neodgovarajućeg jezika u aksiološkoj otvorenosti i aksiološkoj zatvorenosti. Ugričić, u svakoj prilici, nepodnošljivo patetično (s bolom koji, slutim, kod čitaoca izaziva zabrinutost za njegovo zdravlje), objavljuje osećanje mučnine, koju ima u zemlji Srbiji i u srpskom narodu: „Ako su nam uobrazilja i odgovornost jalovi, ubogi, isprazni, onda nam sleduju teški i dalekosežni problemi“, veli u intervjuu, koji je dao za „Plastelin“. Donekle se s Ugričićem, ipak, treba složiti. Problem odgovornosti za svoju reč, za predmet mišljenja, za vlastiti identitet je nezaobilazan. Ugričićev problem je to, i u tome nije usamljen, što je on zadovoljan svojom odgovornošću, svojim činom, i što tu odgovornost shvata kao model odgovornosti koju Srbi treba da preuzmu na sebe. (Od Amerikanaca takvu odgovornost ne treba ni tražiti. Oni su, već kao Amerikanci, odgovorni za svet. Ni od Nemaca takvu odgovornost ne treba tražiti. Uvek su bili odgovorni za svet!) A pisca, koji je zadovoljan svojim činom, obično, pojede njegova ideologija, a da to i ne primeti; u Ugričićevom slučaju i filozofija je učestvovala u gozbi. Za sto je privela potreba za opravdanjem sebe same, stanja koje ona artikuliše.

Ako se filozofija bavi negativom slike sveta, „onim što je neizvesno, nepoznato, nepostojano, nestvarno, nepostojeće“ (*Инфинитив*, стр. 152) – a ne bavi se samo time – čime bi trebalo

da se bavi roman, koji nema filofske pretenzije, ili ih nema na način na koji su one filosofiji svojstvene? Ugričić se nije odrekao filofske cilja ni u romanu, ni u esejima. (Odrekao se metafizike i, naizgled neočekivano, ontologije društvenih predmeta, koje predstavlja i potvrđuje, koje traži kao nešto drugo no što jesu. Kako stvar stoji sa čovekom, valjda ga i ne zanima, niti za njega ima mesta u Ugričićevoj nebuloznoj antropologiji.) S nekog razloga, cilj iz *Infinitiva* u romanu je izneveren, izopačen. Umesto da bude negativ slike Srbije, roman *Neznanom junaku* je definitiv najružnijeg lica Srbije, Ugričićeva projekcija ružnog lica Srbije. Ovaj roman, u tom pogledu, nije nikakav izuzetak u korpusu dela neoliberalističkog realizma, s kojima Ugričić ne bi hteo da ima ništa zajedničko. Ipak, ništa njegov roman ne izdvaja iz modela mišljenja u neoliberalističkom realizmu. Sa piscima iz te grupe on deli isto ideološko ishodište, isti vrednosni sistem bez vrednosti; svima im je zajednička mržnja prema sopstvenom narodu, svi odustaju od istinskog mišljenja, ukoliko su za njega uopšte i sposobni... Od neoliberalističkog realizma Ugričića, eventualno, razlikuje patos pseudo tragičkog pesnika, u stvari, melodramatična potreba (srpski pisci koji pripadaju pomenutoj grupi, uglavnom je nemaju) da opravda svoje *rodoljubivo preziranje* naroda, razume se, svoga naroda, Srba, da opravda to što taj prezir proglašava za najvišu formu rodoljublja: „A moje preziranje naroda je najviša forma rodoljublja“ (*Uvod u astronomiju*, str. 133). Tako veli! Zavidljujuće! Samo je još njegov диктатор tako što mogao reći, naravno, диктатор kakvog on zamišlja. Niko u srpskoj književnosti nije tako što rekao. Njegoš, doduše, jeste rekao *Pučina je stoka jedna grdna* (Његош, *Горски вијенац*, Просвета, Обод, Свјетлост, Београд, Цетиње, Сарајево, str. 56), ali načelno. Smisao te njegove tvrdnje, i „po Grinčrčovoj naratologiji i teoriji smisla (...) može biti samo infinitivna vrednost“ (*Инфинитив*, str. 111). I njega su srpske muke razjedale i zbog njih je patio. Izgleda – ko zna? – ipak, manje, nego Ugričića, čim je bio u stanju da narod, takav kakav jeste, misli kao supstancu, iz koje nastaju i različiti ignorantski definitivi, kao što je ovaj Ugričićev.

Pada u oči da za preziranje naroda kao najvišoj formi rodoljublja Ugričić traži opravdanje. I nalazi ga, veruje, u nekoj vrsti izbora po srodnosti. Austrijski pisac Tomas Bernhard, najveći „posle Muzila“ (*Uvod u astronomiju*, str. 133), kaže Ugričić, takođe prezire svoj narod. „Čak se i državljanstva odrekao, zabranio da mu knjige štampaju i drame igraju, toliko je dramatično bilo njegovo gađenje“ (*наведено дело*). Sve je to, Ugričić je ubeđen, uradio na korist austrijskog naroda. „Više je prezrivi i cinični Bernhard učinio za Austrijance od bilo koga političara njegovog vremena“ (*наведено дело*). Koliko je tek Niče učinio za svoj narod, koji je, takođe, prezreo? U jednom trenutku, pred psihički slom, zgađen nad činjenicom da je Nemač, on izmišlja svoju poljsku biografiju. Gađenje filofa Ugričića, izgleda, nije toliko jako. Ili nije načisto sa ljubavlju koje je reakcija njegovo gađenje. Štaviše, on je i *suviše blagonaklon* prema svom narodu, koji se, iz psihoanalize je to poznato, istovremeno, može voleti i mrzeti. Istina, mišljenja o tome su podeljena. Šeler veli da su mržnja i ljubav „dva suprotstavljena držanja, tako da je isključeno da se ista stvar, u istom vrednosnom pogledu, u *jednom* činu voli i mrzi“ (Šeler, Maks, *Eseji iz fenomenološke antropologije*, Fedon, Beograd, 2011, str. 115). A možda je posredi neviđeno licemerstvo? Ni to ne bi bilo neko čudo. Ugričić svoje gađenje od naroda upoređuje s gađanjem od naroda, prezrenjem naroda *političara, demagoga, retoričara*. Smisao tog upoređivanja s političarima postaje zanimljiv u kontekstu

Ugričićevog upoređivanja s Bernhardovim odnosom prema svom narodu. Može biti (nisam sklon da u to poverujem) Ugričić misli da on, ipak, nije srpski Bernhard. Kako bi mogao i biti, čim je pristao na mučnu ulogu, koju su mu dodelili upravo političari, demagozi i retoričari, da ispravlja krive Drine, da se ponosi time, ili da se stidi zbog toga što je zadužen da brine o najvećem srpskom blagu (pohranjenom u ustanovi kojom upravlja). Doduše, nije baš sve blago što se tamo nalazi. Ugričić prema intervjuu, koji sam ovde pominjao, sigurno ne bi u to blago ubrojao najveći deo savremene srpske književnosti, iako i među piscima te književnosti ima onih koji preziru srpski narod, ništa manje nego što ga on prezire. U ponečemu se sa Ugričićem, ipak, treba složiti. Odista, u ovoj zemlji, danas i ovde, nije reč o tome „ko je pisac a ko nije, nego o tome koga sve mašina srpskog low budget i low moral spektakla proizvodi u pisca“ (navedeni intervju). Dakako, i to je važno za ovu raspravu – i za razumevanje statusa antifilosofije književnosti – u toj i takvoj književnosti nema smisla tražiti ni filosofiju, ni antifilosofiju – ni kod Ugričića. Problem je u tome što je i Ugričić zajedno sa svojim delom proizvod tog srpskog low budget i low moral. Proizvod low budget i low moral je i vlast u Srbiji – i mišljenje srpskih intelektualaca. Ništa tu ne može izmeniti ni patetično distanciranje ovog filozofa, pisca, direktora, od političara, demagoga i retoričara, koji se ulaguju građanima kojima manipulišu (navedeni intervju). Nije mu od koristi ni poređenje s Bernhardovom mržnjom prema austrijskom narodu. Pobude mržnje prema svom narodu kod austrijskog pisca i direktora Narodne biblioteke Srbije potpuno su različite. Sudbina austrijskog pisca nije bila zavidna (videti: Bernhard, Tomas, *Autobiografski spisi*, Nojzac, 2010). Nije ga pošteđela nijedne nevolje. Rođen je kao vanbračno dete u Holandiji. Otac Austrijanac ga nikad nije priznao i nikad nije hteo da ga vidi. Uz to, Bernhard je bio homoseksualac. Ništa mu nije jamčilo normalan građanski život. Nije tada bilo LGBT organizacija, ni Evropske unije da štite njegova ljudska/seksualna prava. (Ni Amerika se još nije bila setila da bi joj to moglo koristiti.) Homoseksualizam je bio shvaćen kao izopačenost, i lečen. Kompleks kopileta, koji je imao, razarao je mogućnost uspostavljanja građanskog identiteta. Umesto da bude „ponosan“ zbog svojeg *queer* života, Bernhard je morao da se leči, da se povlači po ordinacijama psihijataru, da trpi prezir naroda koji je prezirao. Dosta i dovoljno razloga da se kod njega stvori netrpeljivost prema narodu, koji nije razumevao njegov udes, da zamrzi ceo narod kome je pripadao njegov otac, kome je i sam pripadao, da zamrzi i mišljenje tog naroda, mišljenje ključnih filozofa nemačkog naroda, uprkos svojoj velikoj sklonosti prema filosofiji. Očito, Bernhardovu mržnju prema svom narodu nije teško razumeti. Ne znam, međutim, kako ona može poslužiti kao opravdanje za Ugričićevo preziranje srpskog naroda. Ne znam ni šta je Ugričića, osim bolesti autošovinizma, vernosti ideji Druge Srbije (ako takva ideja uopšte postoji) i preziranja svoga naroda, moglo navesti na formu *rodoljublja*, koju slavi, na prezir prema svom narodu. Neku ulogu bi tu mogla da ima (Grinčrčva) filosofija. Bernhardov primer pokazuje da Ugričićeva mržnja prema svom narodu nije jedinstven slučaj. Ali ovde, ionako, nije reč o anglosaksonskom pravu, po kojem jedan presedan može da opravda drugi. Bernhardov udes ne može da opravda nedoslednost, protivrečnost u Ugričićevom mišljenju. Toga je on svestan. Zato u istom tekstu, kao i obično, patetično, melodramski, veli: „Srpski patriota ne razlikuje se ni od jednog drugog patriote bilo koje druge nacije na svetu“ (navedeno delo, str. 134). I to je, u nekom smislu, tačno. U nastavku dodaje da i

I u filozofskom i u antifilozofskom činu, s obzirom na to da je, gotovo uvek, napola rečena, istina postoji kao pomračena istina. Ali u antifilozofskom činu kao zapisu, registraciji nedostižnosti istine, ujedno i kao zapisu saznanja o toj nedostižnosti, ona postoji i kao istina ponoći (čak i kad nije zapisana), kao ono što je ponoć u mišljenju. Istina se u filozofskom i antifilozofskom činu ispoljava i kao jedno da, koje je Niče nazvao dionizijsko da, i koje je da antifilozofije pojavljivanju neimenljivog, neiskazivog. Čin je, sam po sebi, ostvarenje (izricanje) jednog neizrečenog da. To bi moralo da važi jednako za filozofski i antifilozofski čin. Izvesne razlike između njih nije moguće prevideti. Antifilozofsko da mogu da čine krhotine, ostaci, naplavine, na primer, nihilizma, kao kod Ničea, može ono da bude neko da sadržano u postoji, ima, kao kod Vitgenštajna, ili (neizrečeno i neizrecivo) da realnog, što treba da se otvori u analitičkom činu, čije otvaranje omogućuje analitički čin, kao kod Lakana. Najzad, antifilozofsko da je i neizrecivo koje je uvek pozvano (i koje se u izrečenom, često, ako ne i uvek, izopačuje; izopačuje se izrečeno neizrecivog), kao u književnosti. Postoji nešto što se ne može izreći i što se izriče kao neizrecivo, kao ono što je stalno nedostupno i pozvano. U filozofiji – i u antifilozofiji – čin bi trebalo da bude to što ne treba tumačiti,³ što

on kao i srpski patriota voli svoju zemlju: „Tako i ja“. Takve preokrete poznaju i psihologija i filozofska antropologija. Zajednica se, u isti mah, može i voleti i mrzeti. Uvek se voli i mrzi u isto vreme. Ni Šelerovo mišljenje, u izvesnom smislu, ne odudara od tog stava ako je, kako kaže, „mržnja samo reakcija na neku lažnu ljubav“; Šeler, Maks, *navedeno delo*. (Lakanova reč „mržnjoljubljenje“ – *hainamoration* – čini mi se, precizno označava to stanje ljubavi i mržnje prema svojoj zemlji, zajednici kojoj pripadamo.) Možda je to Ugričićev slučaj. Ili on svoju zemlju voli bez naroda koji prezire? Time nije isključena mogućnost da voli ono što prezire. Najzad, politička korektnost još ne dovodi u pitanje postojanje mazohizma. (Još Amerika nije shvatila da joj i priznanje mazohizma kao manjinskog prava može biti korisno.) Nastrano, *queer*, je *straight*. Zašto bi stvar rodoljublja izgledala drugačije, zašto ne bi postojalo i *queer* rodoljublje? No to nije problem koji spada u ovu knjigu, ako ne postoji i *queer* antifilozofija. *Queer* pragmatizam postoji. Ukoliko se to ne kosi sa LGBT pravima (a ona su evropska i demokratska vrednost; bila su vrednost i kraja grčke civilizacije, i kraja rimske civilizacije), tim problemom bi se morale baviti psihijatrija, psihanaliza, psihologija – i, svakako, etika. Ne znam koliko je politički ispravno reći, izgleda da je, posredno, u pitanju i problem antifilozofije književnosti, kao problem skrivene istine noći, dakle, istine koja ne proizilazi iz igre rečima, idejama, istine koja se samo polovično može reći, koja se izriče kao poluistina, napola istina. Iza istine podneva, koja jedino postoji za ovu književnost, nalazi se, nekako, istina ponoći, ona istina koju ova književnost ostavlja u tami.

³ Badiju veli da je čin ono što ne treba da tumačimo; Badiuo, Alain, *L'antiphilosophie de Nietzsche*.

se ne može tumačiti, za šta ne postoji metajezik, što je apsolutni performativ života, kao ime kod Ničea. (Nije sigurno da je apsolutni performativ moguć. Jedini takav performativ je smrt. Ni to nije sasvim sigurno. Iz perspektive živog, smrt je konstativ života.) Čin je, trebalo bi da bude, netumačeni egzistencijalni događaj, istinsko mišljenje koje je bivstvovanje, čin je biti i misliti (mišljenje onoga: postoji, ima, neizrecivog, nemislivog kao predmeta, ali i mišljenje koje misli to postoji, ima, neizrecivo, kao sebe samog, jedini apsolutni performativ s ove strane druge smrti). Istinsko mišljenje, kao događaj, sebe izuzima iz tumačenja kritičkog mišljenja, iz ograničenja koja mišljenju nameće ontološki manjak, tačka gledanja, svaki izbor, koja mišljenje samo sebi nameće. Ali, i kao antifilosofsko mišljenje, ono je i mišljenje subjekta, subjekta koji misli u vlastito ime, i koji je obavezan da vlastitost pokaže ne samo kao dokaz svoga mišljenja, nego kao dokaz mogućnosti mišljenja u konačnosti. To bi trebalo da pokaže apsolutizacija imena kod Ničea – i apsolutizacija performativa. U suštini, tako izgleda (ako je ikako moguć, i ako nije moguć) ideal književnosti, preciznije, ideal poezije, koja hoće da bude ono što jeste (a ne ništa), koja hoće da bude: postoji, ima, sama stvar, ono što joj je na sve druge načine nedostupno, i da, istovremeno, bude imenovanje toga što jeste, što ne može da imenuje, da bude govor onoga što ne govori, na primer, govor svakog postoji, ima. Poezija bi htela da bude sama stvar, ime kao događaj – i da, u istom mah, govori ka manjak koji nikad ne manjka, i kao egzistencijalni manjak. Tako izgleda san o čistoj poeziji. Izrično ili prećutno, i kao istinsko mišljenje, ona priznaje moć jezika, i zavisi od te moći, od istine ponoći, koju izriče, ali i od poluistine koju kazuje obični jezik, koja se pokazuje i u performativu običnog jezika. Filosofiji pripada istina podne, nesumnjiva, jednoznačna istina. Kao istina odgovarajućeg jezika, filosofija i ne traži drugu istinu, ni drugu scenu, sem u prelomnim fazama mišljenja, koje i ne postoje ukoliko filosofija, i kad se suoči sa vlastitim zaboravom mišljenja, uvek misli iz istorije filosofije i po nalogu te istorije. Istina ponoći, istina ponoć je, po logici po kojoj je istina podneva istina filosofije, konstitutivni element antifilosofije,⁴ i, u mnogo većoj meri,

⁴ Tako je, kaže Badiju (*L'anti-philosophi de Lacan*), rekao Lakan. Možemo pretpostaviti da je, o dista, Lakan to i rekao. Mogao je tako što da kaže. Badiju ne propušta priliku da, uz ovu tobožnju neizvesnost svoje tvrdnje, doda kako je ovaj zaključak zagonetan, kao što nije propustio mogućnost da, tumačeći Lakana, pomene kako, zapravo, nikad nismo sigurno šta je stvarno Lakan rekao. Otuda i ova prividna retorička igra (kažem prividna, zato što ona otkriva način na koji je Lakan mislio, način na koji je kod Lakana jezik mislio) sa onim šta je Lakan rekao. Smisao Badijuove primedbe bi trebalo da bude

književnosti, antifilosofije književnosti. Ona konstituiše književni čin, ako se on zbiva između pretpostavljenog znanja (iskustva književnosti, književne svesti, interakcije delâ, poetika, iskustva istinskog mišljenja) i nepretpostavljivog znanja. U takvoj situaciji istina mora biti pomračena. Da li je u jednakoj meri zatamnjuju bezlično i subjektivno znanje? I šta bi, u ovom slučaju, bilo bezlično, a šta subjektivno znanje? Odgovor na ovo pitanje nije jednostavan, iako se čini da književnosti mora biti svojstveno subjektivno znanje, tim pre što ono uvek sadrži imaginarno, želju pripovedača/pisca, itd. Svojstveno je ono i filosofiji, bez obzira na to što ga ona desubjektivizuje, i što ga ne čini nepretpostavljivim, ni tako da bi moglo biti izraženo kao matema. A, i za Lakana i za Badijua, mogućnost izražavanja u matemi je važna. Za Badijua je nepretpostavljivo ono što je matema, ili nije ništa. U tom slučaju, i nepretpostavljivo znanje književnosti, ono što u njoj ostaje netumačeno, bilo bi moguće izreći kao matemu i u matemi. Matema je, zapravo, algoritam pripovedanja, sveg književnog govora i mišljenja, što je teško pokazati. Ni iskušenje da se to pokaže nije malo. Može se u pojedinačnom delu razabrati način na koji je napravljen njegov algoritam mišljenja, zahvaljujući tome što će se u drugim delima pokazati razlika i raskriti ponavljanje. Ponavljanje i razlika su uslov rekonstrukcije i razumevanja algoritma pojedinačnog dela. Kako mu drago, iskušenju matematizacije književnosti, govora o njoj, estetike, poetičkih formula, tumačenja književnosti, itd., tumači književnosti nisu uvek odolevali. (I sâm sam, pre trideset i pet-šest godina, nešto slično pokušao.) Nijedan od tih pokušaja, to je važno, nije uspeo da izbegne ontološku zamku, ni zamku razlike između kritičkog i istinskog mišljenja, u kojoj je književnost oduvek uhvaćena. Nije je moguće izbeći ni ako se tematika shvati kao ontologija. To je problem antifilosofije i antifilosofije književnosti, pogotovu što mora da se osloni na istinsko mišljenje (to ne znači i da se oslanja; možda, u po kojem slučaju), koje ne može da ne misli onoga ko misli i samo mišljenje. Matemu književnosti, govor književnosti kao matemu teško bi bilo pokazati i ako pismo shvatimo kao matemu, ako pismo prethodi govoru, kako se, pokadšto, i od Deride ne tako

jasan (iako nismo sigurni šta je Lakan uistinu rekao, znamo da je rekao ono što se moglo reći; Badiju je svedok da je rečeno ono što se moglo reći, on to zna, i evo govori vam – govori li kao što vam istina govori?), ako se ima u vidu da je Lakan jedan od ključnih oslonaca njegovog mišljenja i da je njegovo tumačenje Lakana u najvećoj meri lakanovsko, možda, i više od tumačenja pravih lakanovaca, koji sebe smatraju njegovim naslednicima, i nastavljačima njegovog mišljenja, mislim na lakanovce, koji svoju pravovernost izvode iz činjenice da su kod Lakana bili na didaktičnoj analizi.

retko, tvrdi. No, ako je pismo svojevrsna matema, ako nije i registracija događaja, badijuovska tvrdnja ne može nikako važiti za književnost.

Jedno od odredišta mišljenja književnosti je snažna fikcija, imaginarno. To je, uglavnom, poznato. Previđa se, ili se ne uzima dovoljno u obzir, da se i tada iza imaginarnog (u njemu) nalazi simboličko, bilo da deluje posredno, kroz dijalektiku odnosa sa imaginarnim, ili neposredno, preko jezičke (označiteljske) logike. Ni iz ludog imaginarnog ona nije sasvim isključena. (Konačno, simboličko kao razlika omogućuje i opravdava snažnu fikciju.) Iza imaginarnog kao ishodišta mišljenja književnosti nalazi se i realno, ukoliko je književnost moguća kao istinsko mišljenje i u meri u kojoj je njeno mišljenje istinsko mišljenje, ukoliko ona, odista, misli ono što je nagoni na mišljenje, to jest ukoliko raskriva ono što skriva, što joj, nužno, ostaje skriveno. A u njoj je prirodi da pokazuje na sredstva kojima se služi. Ne može se prevideti ni to da snažnu fikciju i imaginarno prouzrokuje, omogućuje jezik, prestrukturacija jezika. Snažnu fikciju omogućuje odnos simboličkog, realnog i imaginarnog, koji se otelovljuje u jeziku – i u poimanju stvari. Sadržan je i u jeziku književnog dela, u jeziku koji govorim, i pod uslovom da je jezik, uistinu, samo odnos odnosa. I tada mora biti odnos svih odnosa. Oni se u nekom kontekstu, u nekoj situaciji, pokazuju, što znači da se mogu izreći i misliti. Jezik, kao odnos simboličkog, realnog i imaginarnog, kao odnos odnosa, ishodište je i mitologije književnosti i mitologije njene spoznaje. Da li se, u tom slučaju, za tu mitologiju, kao i za klasičnu mitologiju, čiji je književnost neposredni baštinik (u suštini, književnost je jedan oblik, varijanta mitologije, mitoloških priča; ona je, kao i mit, kao mit, suprotnost logosu), može se reći da je bolest spoznaje, koju prouzrokuje jezik.⁵ Ali, takođe se mora reći da je razaranje mita (i mitologije književnosti), mitskog ukorenje-

⁵ Agamben (Agamben, Giorgio, *Le sacrement du langage*, Vrin, 2009, p. 27) tvrdi da nešto slično misli i Levi-Stros. Naime, u ideji neizbežnog razdvajanja označitelja od označenika, Levi-Stros, tako tvrdi Agamben, razvija teoriju Maksa Milera o mitologiji kao vrsti bolesti spoznaje koju prouzrokuje jezik. No, najpre bi trebalo znati kako to jezik prouzrokuje bolest spoznaje, ako je imenovanje spoznaja, potom, kako književno delo nastaje iz te bolesti, šta je njena posledica u delu? Ukoliko jezik prouzrokuje bolest spoznaje time što mu ostaje nedostupan manjak koji ne manjka, što govori kao manjak i što govori manjak, valjalo bi zaključiti da je ta bolest, zapravo, istinsko zdravlje spoznaje, pravo zdravlje književne spoznaje, i da ga upravo prouzrokuje i garantuje jezik? Kako se, inače, nešto drugačije može znati, a da onaj koji saznaje ne iščezne u onome što saznaje, a da ne iščezne sama spoznaja? Mysticima je to poznato.

nja mišljenja (mitskog ukorenjenja mišljenja književnosti), konstitutivni element filozofije, ali i manjka filozofske spoznaje, i kad filozofija pokušava da drugo, drugačije mišljenje, na primer, mišljenje književnosti (poezije) ucelini u vlastito mišljenje, ili razume kao drugu mogućnost svoga mišljenja, onu stranu koja njoj nedostaje, no na koju pokazuje. Razaranje mita (mitologije književnosti), mitskog ukorenjenja mišljenja u književnosti se, mahom, ispoljava kao promena forme, i u temeljnijem vidu, kao pretvaranje istinskog mišljenja, pripovedanja u konceptualizaciju, u vid filozofskog, kritičkog mišljenja, onoga što bi – prema književnosti, književnoj spoznaji spoljašnjoj postavci – trebalo ispričati, što pripovedanje strukturise i objavljuje. Ovo pretvaranje podrazumeva pretvaranje priče u konceptualno delo kao pseudoperformativ konkretne poezije, ili telesne umetnosti. I tu se pojavljuje zanimljiv paradoks. Prelazak priče u konceptualno delo, u delo koje je vlastiti predmet i vlastito delo, u virtuelni preobražaj predmeta u umetnički predmet, prelazak imagarizacije u konceptualnost, podrazumeva ne samo iščezavanje priče, nego i potrebu za usvajanjem odgovarajućeg jezika, sa čim se filozofija uvek suočavala.⁶ Doduše, još se taj obrat, karakterističan za jezik filozofskog mišljenja, može razumeti kao sastojak književnog postupka – i moguć je kao književni postupak, čak, kao vid imagarizacije – što bi moglo biti razumljivo, ako imamo u vidu činjenicu da se književnost i antifilozofija opiru doktrini odgovarajućeg jezika kao jedinog mogućeg jezika. U stvari, taj otpor je književnosti, pripovedanju i pevanju, generički svojstven. (Svojstven je on i mitu, takođe generički.) Odgovarajući jezik je i njoj i istinskom mišljenju uvek spolja nametnut. Tako se sprečava da u istinskom mišljenju jezik misli. Književnosti je odgovarajući jezik spolja nametnut i kad ga ona sama sebi nameće, te uprkos tome što je takav zahtev svojstven samom jeziku. (Metajezik je sadržan u samom jeziku.) Svojstvena mu je težnja apsolutu, nestajanju u stvari koju predočava, koju zamenjuje ime kao događaj. Neprihvatanje odgovarajućeg jezika ne podrazumeva i odbijanje spoznaje, koju odgovarajući jezik podrazumeva (po doksičkom mišljenju, idealne spoznaje), koja je, kako se veruje, obeležje nauke, kritičkog mišljenja. Ne podrazumeva ni usvajanje antifilozofskog stajališta. Književnost je upućena na nauku, time i na ovu vrstu spoznaje. Između mitosa i logosa

⁶ I ontologija predmeta, mobilnog telefona Mauricija Ferarisa zahteva odgovarajući jezik. Feraris je taj zahtev ispunio; Feraris, Mauricio, *Gde si? Ontologija mobilnog telefona*.

postoji uzajamni odnos. Jedan drugog omogućuju i uslovljavaju, čak i ako je mitos bolesti spoznaje (koja, u duhovnim naukama, ne može biti apsolutna; ni mit ne može biti bolest takve spoznaje). Ali, književnost je upućena i na antifilosofsko stajalište. Povezanost, jedinstvo spoznaje književnosti i nauke je činjenica kulture i civilizacije, ili nekog trenutka u istorijskom određenju, koji ću ovde shvatiti hegelovski, kao upoznavanje sebe u drugosti. (Upoznavanje, prepoznavanje sebe u drugosti trebalo bi da bude i istorijsko određenje neoliberalističkog realizma. Nevolja je u tome što je i u neoliberalizmu drugost pretvorena u idol. Postoji samo drugost bez supstance – i istina te drugosti. U toj situaciji neoliberalistički realizam nije mogao biti drugo do efekat te drugosti i. na istorijskoj ravni, onoga što se u političkom diskursu, u zemljama Istočne Evrope, eufemistički zove tranzicija, i što bi – na šta ni belosvetske ni naše demokrate, razumljivo, i ne pomišljaju – trebalo nazvati pravim imenom: prvobitna akumulacija, pljačkaški kapitalizam, fizička i duhovna kolonizacija. Iz perspektive političkog neoliberalistički realizam je efekat statusa srpske države, koja se odrekla i nacionalnog interesa i državnog razloga. Najzad, neoliberalistički realizam je proizvod rajetinske psihologije nomenklature srpske vlasti i intelektualaca koji tu vlast opravdavaju, ali pošto su najpre odustali od mišljenja, od odgovornosti za ono što misle.) Ova spoznaja i istorijsko određenje izraz su i potrebe za egzistencijalnom sigurnošću. Ništa od toga ne može da zakloni zev u odgovarajućem jeziku, zev istine, odsustvo smisla na koje on pokazuje, rascep u subjektu, koji ga govori i koji zagleduje u onostranost svoga govora. Iz te perspektive je neobična, i teško shvatljiva, Badijuova tvrdnja da antifilosofija ne može prihvatiti ni jezik aletheia, jezik koji bi se nalazio u otvorenosti nemoguće pesme,⁷ i koji se nalazi u uspelom delu, u velikoj umetnosti, koji čini veliko delo. Sigurno je da se književnost, ni antifilosofija književnosti, kao manifestacija istinskog

⁷ Tako veli Badiju; Badiou, Alain: *L'antiphilosophie de Nietzsche*. Jasno je da on ovako izražava svoje neslaganje s Hajdegerom, za koga je aletheia suštinska odlika mišljenja. Posledica ovog Badijuovog stava je i njegova tvrdnja da je jezik uvek samo odnos odnosa. I u tom slučaju se mora priznati da jezik ne može da ne bude neko raskrivanje, raskrivanje odnosa kojih je on odnos, koje imenuje, raskrivanje činjenice kako je postao odnos odnosa, kako je postao jezik, iako, tvrdi se, to nije moguće ustanoviti. (Može se otkriti kako je postala, kako se pojavila reč.) Kako bi uopšte bio moguć, kako bi bio moguć govor? Mora se priznati, i moć jezika, i činjenica da književnost pokazuje, raskriva tu moć i u istinskom mišljenju, štaviše, upravo kad istinski misli. A uvek misli u okviru jezika. Pokazuje je i antifilosofija kod Lakana, u analitičkom činu, u samom jeziku (u jezičnosti, u kojoj ne postoji odgovarajući jezik), i kod Ničea, u umetnosti kao režimu snažne fikcije.

mišljenja, ne mogu odreći funkcije jezika kao aletheia. Šta bi uopšte bila književnost koja ne bi težila raskrivanju same stvari, koja ne bi bila aletheia? Šta bi ona skrivala i ras? Šta bi govorila, šta bi ponavljala? Kako bi mogla biti ničeoovsko večno vraćanje istog (onog nečega što je u pripovedanju neispripovedano)?

Jezik književnosti bi, ukoliko je imenovanje događaj, mogao biti performativan, jednoznačan, neprevodljiv. To mogućnost suštinski ne dovode u pitanje promene teksta, rad na jeziku, rad jezika, koje je moguće shvatiti kao niz događaj, bez obzira na to što su svi ti događaji, u izvesnoj meri, efekti prvog događaja, prvog imenovanja. Nijedan od tih događaja književnog govora, jezika, nije moguće precizno odrediti, ni kao proizvod logike jezika, ni kao slučajni događaj. Jezik književnosti bi, eventualno, mogao biti performativan, neprevodljiv u času artikulacije, događaja bez događaja, zamene, prevođenja moguće reči, reči koja se još nije pojavila, drugom reči, jezik književnosti bi mogao biti performativan u času pretvaranja mogućnosti artikulacije u artikulaciju. Razume se, taj trenutak nije odredljiv. Njegova vremenost je nepredvidljiva. Ne da se ograničiti ni na sadašnjost ni na prošlost. Ne da se, na primer, izdvojiti iz vremena podruvojačavanja kazivanja i onoga što se kazuje. Uz to se može reći da kao trenutak performativnosti i neprevodljivosti ne traje, štaviše, da je vreme onoga što je „s jedne strane postajanje, a s druge propadanje“,⁸ da je vreme propadanja, koje i nije propadanje, onoga što je ostalo na pragu jezika. Zahvaljujući tome i dvojstvu upotrebe i značenja jezika, na koje antifilosofija pokazuje, s kojim računa (to dvojstvo je jedan od razloga njenog iznošenja na rđav glas filosofije, ili zahtevanja drugačije filosofije), i koje je element gradnje književnosti, u svakom slučaju, dimenzija njene antifilosofije, književnost je kao pripovedni/poetski čin neprevodljiva tako što je prevodljiva. Šta znači, šta kazuje i kako se pokazuje ova neprevodljivost u književnosti? Po Deridi, neprevodljivost treba da označi „odsutnosti svake čistote“, svake odlučne granice.⁹ Kad je reč o književnosti, neprevodljivost treba da označi odsutnost čistote jednoznačnosti i čistote neodređenosti značenja, čistote prevodljivosti i čistote neprevodljivosti, čistote filofske i čistote antifilofske spoznaje, čistote performativa i čistote konstativa. Rečju, neprevodljivost je, po logici negativne teologije, znak odsutnosti čistote

⁸ Aristotel, O postajanju i propadanju, *O nebu, O postojanju i propadanju*, Paideia, Beograd, 266, 321a, 2009.

⁹ Derrida, Jacques, *Séminaire, La bête et le souvarain*, Vol. I, Galilée, Paris, 2008, p. 238.

književnosti kao književnosti, realnosti i ideala teksta (i ideje da postoji samo tekst), ali i znak da ta odsutna čistota, manjak, omogućuje književni govor, da je ono po čemu književnost jeste, što je uslovljava. Neprevodljivost je poziv na prevođenje. Dakle, „ako svaki put moja upotreba ovog rečnika nije konstativ, nego performativ, ako je svaki put, u isti mah, neodređena i nadodređena“, zavisno od nepredvidljivosti uslova, ne postoji mogućnost da se pokaže „objektivni i idealni smisao onoga što sam hteo da kažem, performativno proizvođeci ovo vrednovanje“. ¹⁰ Ali ne postoji ni mogućnost da se ne pokaže to „što sam hteo da kažem“. Antifilosofija je toga svesna (trebalo bi da toga bude svesna). I istinsko mišljenje je toga svesno. Ne postoji ni mogućnost da se, nekako, ne raskrije ono što se ne da vrednovati, iz čega se izvodi svaka vrednost, i potpuno lokalna, ono što uvek ostaje skriveno, šta je performativ a šta konstativ u književnom govoru. Moram uočiti i da se to što se ne da vrednovati, bilo da se imenuje ili ne imenuje, performativno vrednuje – da se vrednuje u istinskom mišljenju književnosti (da li i u kritičkom mišljenju, ako ono uvek pretpostavlja neko ideološko stanovište?), uprkos tome što je njena upotreba rečnika neodređena. Ista ta upotreba je i nadodređena, i kad zavisi od beskrajnog broja prilika, protokola, kategorija, i, sred tog beskrajja, sred tog mnoštva mnoštvenosti, kad zavisi od ponavljanja, koje književnosti nameće, na primer, huserlovski opšti idealitet objekta, idealitet pripovedanja/pevanja, značenja, književnog govora, i koji se u književnom tekstu ponavlja u mnoštvu dela, i u mnoštvu subjektivnih činova; ponavlja se kao mnoštvenost u samom pripovedanju i pevanju, kao svojstvo pripovedanja i pevanja, u mogućnosti književnosti i u čovekovo-voj ontološkoj potrebi za njom, za pričanjem (priča). Književnost ne može misliti taj idealitet, ni jedno, ne zato što nije sklona metafizici (ne može je izbeći), nego zato što, lakanovski rečeno, razlikuje postoji i jeste, realnost i realno. Jedno, realno, jeste ono što se ne da vrednovati, izreći, ni na drugi način odrediti. Uprkos tome, ili baš zato, ono je objekt književne mitologije, svake mitologije, mitskog načina mišljenja, ništa manje no što je objekt filozofskog mišljenja. (Po tome je mit blizak logosu, njegova druga strana, oblik logosa, oblik diskursa logosa.) Književna mitologija i ne zahteva da se jedno misli u njegovoj biti. Ona samo naznačuje da se ono nalazi u nekom registru operacija, recimo, u registru pripovedanja/pevanja, da iz ugla bivstvovanja postoji jedino mnoštvo, maltene, mnoštvo bez jednog, mnoštvo koje nije mnoštvo jedinstva, implikovanog u

¹⁰ Derrida, Jacques, *navedeno delo*, p. 240.

nekoj formi, pretpostavimo, u bahtinovskom dijalogu jednog književnog dela sa drugim, u neizbežnosti intertekstualnosti, ponavljanja kao konstituenta pripovedanja/pevanja. Ni konkretizacija, individualizacija svojstvena mitologiji ne isključuje mnoštvenost književnosti, ali i ne potvrđuje postojanje književnosti, mnoštvenosti književnosti bez jedinstvenosti kao njenog jezgra. U književnosti se ništa ne pokazuje kao celina, ni kao mogući apsolut, što znači ni kao beskonačnost, sem odgađanja poslednje reči. U književnosti nema ni prve ni poslednje reči, nema jedine reči (i nema reči koja ne bi mogla biti performativ). Književnost lako upada u hegelovsku rđavu beskonačnost. Svoj predmet ona, po prirodi stvari, ali, u određenim istorijskim trenucima, i po logici druge nužnosti – istorijske, ideološke, etičke – generiše iz istih premisa, predstavlja na približno isti način i proizvodi isto (u drugom). Ne tako retko, isto i proizvodi. Književnosti je, s obzirom na to da odgađa poslednju reči, u svakom trenutku, svojstvena i detotalizacija. (Pisci ne mogu nadzirati taj proces.) U književnosti se zarad čiste forme narušava i svaka forma. Narušava je književni postupak, svrha pripovedanja i pevanja, ili cilj koji se delu nameće, koji joj iznutra nameće filosofija, što, sasvim jasno, pokazuje, na opštem planu, merila vrednovanja, i na lokalnom nivou, privremeni, aktuelni razlozi vrednovanja. U tom vrednovanju se najčistije i ispoljava neposredni, manifestni cilj književnosti. Vrednovanje je, donekle, uvek lokalno, pripada istoriji, ideološkom i egzistencijalnom kontekstu, višku ili manjku istorije, doksi, ali i ispoljavanju ontološkog manjka u nekom trenutku, u sinhronijskoj strukturaciji jezika. Književnost ne može da izađe izvan jezika. Ako je svojstvo jezika „da izražava samo prosti odnos“,¹¹ kako Niče kaže, književnost će izražavati taj odnos. S tom činjenicom ona mora da računa. Ali, znala to ili ne, mora računati i da se s tom činjenicom mora suočiti i da je mora razumeti kao činjenicu. Dakle, uz prosti odnos koji izražava jezik koji upotrebljava, književnost izražava i još nešto, nešto drugo (ono što se ne nalazi u tom odnosu i što je jeziku nedostupno), izražava svoje iskustvo, koje ne može raskriti konačno znanje, ni ono koje ona saopštava. Znanje književnosti ne pokazuje ono što ona uistinu iskusi. Problem je u tome što jedinstveni odnos, koji jezik izražava, po svojoj prirodi, nije nužno i prosti odnos. On, načelno, može biti bilo koji odnos koji jezik izražava i koji se uspostavlja u književnosti. Može se, opet, desiti da uprkos tome što iskazuje

¹¹ Badiju veli (*L'antiphilosophie de Nietzsche*) da ovu Ničeovu tvrdnju najpre treba razumeti da je jezik samo odnos odnosa, da saopštava odnos, a onda da jezik uvek izražava neki jedinstven odnos.

jedinstveni odnos i što se nalazi u polju odnosa koje književnost uspostavlja, jezik ostane u mreži lokalizacije odnosa, koju, takođe, izražava i koja ga određuje*

* Jezik književnog dela kazuje prosti, lokalni odnos i kad kazuje neizrecivo; kazuje raskol u sebi. Taj raskol se ispoljava u mitu (kao varijante istog mita, iste realnosti), u književnoj mitologiji, u mitu o književnoj mitologiji, u teorijskom mitu o književnoj mitologiji – i u onome što ja ovde činim. Mitologizacija je uvek oblik sublimacije događaja ili značenja – u Ugričićevom romanu *Neznanom junak*, sublimacija značenja atentata Gavrila Principa na prestolonaslednika Ferdinanda – i oblik odustajanja od izricanja onoga što jeste i što dati događaj ili značenje zaklanjaju. „U pravom mitu postoji nešto što čini da on jeste to što jeste“ (Badiou, Alain, *L'antiphilosophie de Nietzsche*), postoji, sa tim što jeste, i izvorni jezički raskol, raskol u iskustvu jezika, koji i čini da mit jeste to što jeste. Da li ovaj raskol u iskustvu jezika čini i da književno delo jeste to što jeste? Da li Ugričićev roman i mit o principu/Принципу jeste to što jeste zahvaljujući raskolu u jeziku? Ili je posredi nešto drugo? Može li se kod Ugričića uopšte govoriti o mitu? Očito je da je ovaj „mit“ proizvod preobražaja, kojim upravlja vodeća predrasuda tumačenja istorije. (To je omiljena Ugričićeva zabava u ovom romanu.) Ali, takođe se može reći da Ugričić tako traži preistorijsko ishodište, mesto između mitosa i logosa, za svoj fantazam/mit o srpskom terorizmu. Zato i pokušava da svoj fantazam/mit artikuliše kao neku vrstu pramita, koji oblikuje srpski mentalitet. Mit o principu/Принципу ponavlja taj pramit, otelovljuje ga kao istorijski i fantazmatski događaj. Univerzalizacija je i u tom slučaju neophodna. Neophodno je i argumentovati je. Tome treba da posluži mit u o trojednom Bogu. On pokazuje i potvrđuje nepatvorenost mita o srpskom terorizmu. Trojica, kao tri ipostaze, pojavljuju se u Ugričićevom fantazmu/mitu o poreklu srpskog terorizma. Trebalo bi videti – ja to ovde ne mogu učiniti, a ni Ugričićeva knjiga ne zaslužuje toliku i takvu pažnju – kako se i zašto mit o Gavrilu Principu, *srpskom teroristi*, stavlja u kontekst protumačenog i usvojenog mita o trojednom Bogu (i kao neka vrsta ponavljanja tog mita, njegovog značenja, prevashodno, kao negativa izvornog značenja): „Bog je dezinformacija. Bilo da je jedan, ili da su trojica, ili da ih ima više“ (*Neznanom junaku*, str. 13). To su prve rečenice Ugričićevog romana. A one, kao početak priče, romana, predjujmljuju sve promene koje će se u romanu desiti. (U dobro sročenom romanu je tako. Neću da kažem, i ne mislim da je Ugričićev roman dobro sročeno.) Trebalo bi pretpostavljati da navedene rečenice najavljuju i promene u strukturaciju mita o Gavrilu Principu (Arhanđelu Gavrilu, jednoj ipostazi Gavrila Principa). Dakle, prvi zaključak iz *ateističkog veruju* Ugričićevog romana jeste da je Gavrilo Princip, borac za slobodu svoga naroda, kako ga istorija prikazuje, puka dezinformacija. Drugi, ključni, zaključak jeste da je Princip terorista, da je i narod za koji se on bori teroristički narod. Ugričić preokret značenja istorijskog mita estetizuje, on veruje da to čini, između ostalog i zato što bi njegova mitotvoračka delatnost, trebalo da bude element gradnje priče kao priče arhipolitike, iz koje bi trebalo da se jasno razazna nepatvorenost terorizma Srba. Analiza bilo kojeg detalja iz romana to pokazuje. Ja ću navesti detalj (mogao sam uzeti i bilo koji drugi) za koji bi se, naizgled, samo naizgled, moglo reći da je politički neutralan (svaki iskaz u ovom romanu je politizovan) : „Vera Toma je kao ja. Štićenica NCZR-a, Nacionalnog centra za ireverzibilnu reanimaciju. Vera Toma ne pristaje na smrt. Kad

god umre, ona opet oživi. Halal vera, Vera! (...) Vera Toma nije neverni Toma. Njena sudbina je u Božjim rukama“ (*Neznanom junaku*, str. 223). Iz ovih nekoliko rečenica, iz ove male „poetske“ parabole (ceo Ugričićev roman bi trebalo da bude parabolu, u stvari, niz parabola, koje, ponekad, povezuje samo /spoljašnji/ kontekst u kojem su pravljene; povezuje ih pamfletski odnos pripovedača, pisca prema srpskom narodu), jasno se vidi kako Ugričić pravi značenje svoga teksta, kojim se sistemom asocijacija služi, te kakvo značenje ovakve asocijacije, ovakvi oblici estetizacije, mogu proizvesti. Banalnost tih asocijacija (Vera – vera, Toma – neverni Toma – pripovedač/pisac), upotrebe govornih formula („Njena sudbina je u Božjim rukama“), prekomernost upotrebe nekih figura (ireverzibilna reanimacija, ireverzibilna koma), uzrečica istorijskih ličnosti (izgovaraju ih, na primer, Karađorđevu uzrečicu kojekude, simulakrumi ličnosti, koje identifikuje diktatorsko ponašanje), i banalnost ovako stvorenog značenja trebalo bi da neutralizuje ironija, pouzdano i moćno sredstvo, koje pisci rado koriste i koje je predmet filozofskog mišljenja Ugričića/Grinčrča. Ironija jeste značajno sredstvo pripovedanja. Ugričić joj u svom filozofskom spisu daje status aksiološkog infinitiva, zapravo, definitiva što ima odlike infinitiva, što je blizak vrednosti aksiološkog infinitiva, onoj vrednosti po kojoj su vrednosti sve druge vrednosti. Ironija je, prema Grinčrču/Ugričiću druga strana tolerancije. A ova je u odnosu na infinitiv vrednost svih vrednosti, prva ispod infinitiva (*Инфинитив*, стр. 79). Ovo određenje tolerancije i jeste cilj Ugričićevih operacija i fantazma/mita o principu/Принципу. No način na koji dolazi do tog određenja krajnje je netolerantan, što je razumljivo za pacifistički tip mišljenja. Ironija, „na negativan način formalno simulira infinitivnu instancu“ (*наведено дело*, стр. 82). To bi, pretpostavljam, trebalo da čini i u navedenom odlomku Ugričićevog romana, u celom romanu, da bi se pojavila predstava arhipolitike. Međutim u Ugričićevom romanu, ironija nije druga strana tolerancije, s obzirom na to da simulira sebe kao infinitivnu instancu, i kao sredstvo pripovedanja. Jednostavno rečeno, u *Neznanom junaku* ironija nije ništa više i ništa drugo do simulacija ironije. Banalnost asocijacija, pseudo-metaforičkih veza ne može proizvesti definitiv (ironiju) „što sve zamislive definitive koji bi da hibridno simuliraju infinitiv stavlja u istu ravan“ (*наведено дело*). Ne može da proizvede arhipolitičko i arhifilosofsko stanovište. U Ugričićevom romanu ironija je sredstvo simuliranja arhipolitike, arhifilosofije i, ništa neobično, sredstvo racionalizacije njegovog odnosa, zašto to ne reći, sredstvo racionalizacije mržnje prema sopstvenom narodu, posredno, i sredstvo mržnje pisca prema vlastitom identitetu. Šta bi taj identitet mogao biti? Na to pitanje bi trebalo da odgovori posebna nauka.

Ideju tolerancije kao arhipolitike, Ugričić uspostavlja na temelju političke situacije u Srbiji, no u Srbiji koju iz inata misli, koju voli, (kaže da je rodoljub; ko bi u to mogao da posumnja?), mrzi, prezire... Misli je i vidi kao Srbiju iz uličnog političkog diskursa („Srbija je surova, bezobzirna, opaka. Srbija je smrtno opasna“; *Увод у астрономију*, стр. 147), kao ignorantsku zemlju (u kojoj, osim Ugričića, možda, nije ignorant, još poneko ko neće da umre, kao Vera Toma, pripovedač/pisac); misli je kao nesrećan slučaj, zao udes, zemlju koja ne postoji, kao fantomsku zemlju kojom kruže hladnjače sa leševima, kojom upravljaju diktatori što neprekidno *diktiraju*, kao zemlju koja zaslužuje prezir „rodoljubivog tipa“ (Ugričićev rodoljubivi prezir je „vapaj umi-

rućeg u pustinji“ – „Strah od griže savesti“, intervju, „Plastelin“ – to jest vapaj kaskijanskog kažnjenika u direktorskoj fotelji najvažnije srpske ustanove kulture), najzad, kao zemlju koja se ne može istinski misliti, dakako, sem iz inata. Nevažno je što se iz inata ne može ni kritički ni istinski misliti. Sve ovo je zanimljivo samo kao simptom bolesti društva (kojega je Ugričić kritičar i branilac), i kao iskripljeni, vantekstualni odgovor na ontološku situaciju tog društva, na stanje aksiološkog infinitiva koji ga strukturiše, i iz kojeg, navodno, ovaj filosof/pisac misli. Istina rodoljubivog i nerodoljubivog tipa prezira, iskustvo te istine, ovde me zanima u meri u kojoj je i istina teksta, ukoliko deluje kao strukturalni element Ugričićevog romana; istina rodoljubivog tipa zanima me kao zamena i sredstvo potiskivanja istinskog mišljenja. Ugričić, naizgled kao i Niče, misli da je „Najviši i najčistiji mogući život (...) u veri imati istinu“ (Niče, Fridrih, *Knjiga o filozofu*, Službeni glasnik, Beograd, 2010, str. 46). Ugričić je ubeđen i da je ima. Srbija u romanu, ona Srbija koja se u romanu misli (i to u javnosti „koja uporno odbija da misli Srbiju“; u tom kontekstu valja prosuđivati Ugričićevu hrabrost), nema veru istinu. Šta onda takva Srbija može biti do negacije tolerancije, ključnog postulata filosofije i politike Sretena Ugričića, i osnovnog postulata njegove političke i etičke ispravnosti, istinoljubivosti njegove književnosti, koja bi trebalo da pokaže „divno, herojsko zadovoljstvo čoveka u jednoj lažnoj prirodi!“ (Niče, Fridrih, *navedeno delo*, str. 37), u ovom slučaju, u lažnom životu Srbije. U toj situaciji, ideja tolerancije prisvaja mesto arhipolitike. U stvarnosti se tolerancija ispoljava kao kritičko mišljenje, koje ograničava tačka gledanja. Drugačije nije ni moglo biti iz perspektive odgovornosti i herojskog zadovoljstva koje piscu obezbeđuje veru da ima istinu.

Pripovedanje, književno mišljenje uopšte, ne ograničava samo tačka gledanja, perspektiva iz koje se pripoveda i misli. Ograničava ih i nadzor filosofije. Cilj ironije u Ugričićevom romanu i jeste oslobađanje pripovedanja i mišljenja od nadzora filosofije, od obaveze koju im nameće aksiološki infinitiv. Doduše, moglo bi se reći da se ovaj primer ne može odnositi na svu književnost. I to je tačno, no s razloga koji nisu teorijske naravi. U suštini, odnos književnost i filosofije, uprkos prihvaćenoj tvrdnji da nije jasan, ni neposredan, može se lako utvrditi. Ponekad je i dramatičan. Mišljenja o tome su protivurečna. Jedni filosofi tvrde da filosofija polaže pravo da nadzire književnost, da nadzire način na koji se u njoj predstavljaju ideje. Drugi, opet, tvrde, tako misle Niče i Hajdeger, da književnost istinski misli. Po Ničeju ona jedino istinski misli. Kako bi, inače, podržavala večno vraćanje istog, što, po Ničeju, čini velika umetnost? Na tom putu književnost se, otvarajući se onome što jeste, i sreće sa istinom, na tom putu ona uči da istinski misli. Otvaranje onom što jeste podrazumeva ukidanja ograničenja pripovedanja. Odatle se ne može odmah zaključiti da Ugričićeva proza istinski misli, da Ugričić istinski misli, iako mu je, čini se, raskol u filosofskom i književnom mišljenju, u filosofiji književnosti, raščistio put prema ideji tolerancije kao središta arhipolitike i neoliberalističkog humanizma. Time su, možda, stvoreni teorijski uslovi da se reše neki problem. Ali time nije rešen nijedan problem. Izgleda da je tolerancija moguća samo kao netolerantna tolerancija, kao netolerancija. Iz perspektive antifilosofije to je logično. I posledice tog stanja stvari su logične. Stoga, mržnja prema svom, ni bilo kojem, narodu, ne može biti ni izraz, ni dokaz tolerancije – sem kod Srba koji misle da misle. Teško je pretpostaviti i da bi mržnja kao moguća osobena manifestacija tolerancije mogla biti shvaćena kao „vrednost-

tolerancije-svih-vrednosti“. Uvek postoji barem jedna vrednost, neka bude i fiktivna, koja s gledišta vrednosti svih vrednosti nije prihvaćena, koja ne može biti prihvaćena. (U svetu kojim upravlja Amerika nijedna vrednost koja se ne uklapa u američki interes ne može biti prihvaćena.) Mržnja, i pod uslovom da je, koji slučajem, izraz tolerancije, da se nekako da opravdati (razumeti se može, recimo, kao „snažna zainteresovanost za predmet kao za ono što nosi vrednost“; Šeler, Maks, *Eseji iz fenomenološke antropologije*, str. 113), nikako ne može biti najmanje loša vrednost (kao što je demokratija najmanje loš način upravljanja svetom), niti polagati „pravo da bude prva ‘ispod’ infinitiva“ (*Инфинитив*, стр. 79). Ili je mržnja prema Srbima izuzetak! Izuzeci postoje. I ne potvrđuju svagda pravilo. Da se stvar mržnje Srba prema Srbima rasplete od pomoći bi mogla biti praksa, istorijski uzorna „tolerancija“ međunarodne zajednica, slobodnog sveta (Zapad je tako sebe nazivao – i to je lepo, primamljivo zvučalo; sloboda uvek lepo zvuči!), ukratko, Zapada. On sve te nedoumice rešava pljačkama (koje, izgleda čudno, štiti moć jezika), u slučaju Srba, i uranijumskim bombama – s razlogom, tvrdili su upravo i neki Srbi (danas u vlasti, ili bliski vlasti u Srbiji; blizak je toj vlasti i američki interes, bliži od interesa Srbije). No, uprkos tom ubedljivom argumentu, mora se priznati da tolerancija kao „najmanje loša vrednosna intuicija“ (*Инфинитив*, стр. 126) uopšte nije postojana kategorija, i ne može biti, budući da je, ipak, tesno povezana sa kategorijom interesa (suprotno njenoj suštini, koju najbolje izražava hrišćanska zapovest: ljubi bližnjega svoga), da postoje slučajevi kad to pravilo ne važi. Ugričić, po svemu sudeći, misli da mržnja prema Srbima ne dovodi u pitanje njegovu/Grinčrčovu ideju tolerancije kao najvećeg dobra, onog definitiva koji izražava aksiološku istinu da su „svi definitivi naspram infinitiva jednako loši“ (*наведено дело*, стр. 80). Neka bude. Ostaje, međutim, nejasno kako tolerancija može izražavati aksiološku istinu infinitiva, kako može biti infinitiv nešto što je moj interes.

Tolerancija je epohalni izbor. I vajkadašnji izbor. Propovedao ju je i Sveti Pavle. I posle svega, nametana je mačem. Čovek uvek zaboravlja da je čovek i šta je čovek. Neoliberalistička politička ispravnost je ideju tolerancije očistila od protivurečnosti, egzistencijalnih nedoumica, ograničenja svojstvenih bivstvovanju, i pretvorila u čistu utopiju, u viziju čoveka bez čoveštva. Ideja tolerancije, sama po sebi, pretpostavlja odstupanja od norme koju sama uspostavlja. Ona protivureči sebi kao normi, kao neprekidnoj kušnji, kako bi, eventualno, mogla postojati. Zato i ne može biti ništa drugo do ili netolerantna tolerancija ili tolerantan netolerancija. Po tome se ne razlikuje od ideje humanizma. Zahvaljujući manjku u sebi, ona je i moguća kao praksa manjka, čija se konstitutivnost prepoznaje i razume. Zbog ove uloge manjka moram pitati: je li tolerancija, koju propoveda neoliberalistička politička ispravnost, samo banalni oblik utopije? Moram, takođe, pitati: šta, ako na ovo pitanje odgovorim potvrdno, biva sa detotalizacijom koju ona pretpostavlja? Ne pretvara li se tolerancija u totalitarizam, u istinu koju filosofija na osnovu izabranih premisa artikuliše, kojoj teži i koju umetnosti nameće? Politička korektnost kritičkog mišljenja to potvrđuje, posebno, politička korektnost filosofije i prakse Amerike, „nepatvorenog“, svetskog borca za slobodu, demokratiju i toleranciju u svetu. Takav ishod je neizbežan. Ne može se simulirati infinitivna instanca, ona vrednost po kojoj su vrednosti sve druge vrednosti, niti se u kritičkom mišljenju, odstojanje ironije od drugih vrednosti da svesti na svakidašnjicu, na svakidašnjicu neoliberalističkog realizma srpske književnosti, u kojoj je Ugričićev roman simptom obećanja i

Odnos koji filozofija održava sa književnošću ne može se svesti na odnos kritičkog i istinskog mišljenja u književnosti. Ova dva mišljenja ponekad nisu ni jasno razdvojena. Teško ih je i razdvojiti. Valja zato razjasniti od čega zavisi odnos književnosti sa filozofijom i šta ga uslovljava. Da li se, na kraju, svodi na odnos gospodarenja filozofije nad umetnošću, kritičkog mišljenja nad istinskim mišljenjem, eventualno, na odnos koji podrazumeva Hegelova ideja o kraju umetnosti, o kraju interesa filozofije za umetnost, za drugo, drugačije mišljenje od onoga što ona misli? Da li je posredi odnos koji podrazumeva da filozofija istinski misli, zato što misli istinu i zato što književnost, umetnost, misli u sistemu i na tragu svetskog duha, istorije, situacije sveta, uvek i nezavisno od prihvatanja ili neprihvatanja ideje hegelijanizma, u kojem je taj odnos artikulisan? Istina je prazno mesto, rupa, i kao rupa, čiji se metafizički smisao ne može prevideti, pre je strukturno odredište književnosti no filozofije, doduše, kao pozadina strukturacije manifestnog značenja teksta, aristotelovskog iskustva onoga što je istinito u tom tekstu. U tom smislu, istina je i suštinski problem književnosti. Ona leži u svakom iskustvu književnosti. Badiju veli da je umetnost „procedura istine *sui generis*“ i „stvarno apsolutno novatorsko filozofsko izlaganje“¹². Stvarno izlaganje istinskog mišljenja, zahteva da se istinski misli. Književnost je procedura istine kao praznog mesta, kao iskustva istorije i iskustva bivstvovanja. To još ne znači i da može biti istina istinitog, koje, po Ničeju, zadovoljava suštinu istine. Odatle se još ne može razumeti ni pravo stanje odnosa filozofije i književnosti, razlog za skretanje književnosti prema antifilozofiji, prema suštini istine (tim skretanjem književnost ne izlazi iz filozofije), ne može se ni zaključiti da umetnost može ili ne može biti gospodar filozofije, kako kod Ničea jeste. Za njega postoji samo umetnost i ništa drugo. U XX veku se da pratiti trag težnje da se odnos filozofije i književnosti misli po Ničeovom obrascu, da se filozofija podseti na to da je zaboravila da misli. Ova težnja se prepoznaje u agresivnosti antifilozofije (i književnosti) prema svakom sistemu mišljenja, prema sistematičnosti mišljenja (koja je shvaćena kao ograničenost mišljenja); prepoznaje se i u diskreditovanju jednoznačnosti filozofskog diskursa i odbijanju antifilozofije da podrži filozofsko gospodarenje u-

pobacivanja kritičkog mišljenja (za istinsko mišljenje Ugričić nije ni sposoban), i odnosa novog idola, „demokratske države“, prema njoj.

¹² Badiou, Alain, *Petit manuel d'inetetique*, Seuil, 1998, p. 22.

metnošću, to znači i estetiku, u meri u kojoj je ona oblik tog gospodarenja, to jest ukoliko je ona filosofija koja u odnosu na umetnost zauzima mesto diskursa gospodara.¹³ No nevolja je ovde u tome što se filosofska identifikacija umetnosti sprovodi u okviru estetike kao filosofske discipline, mišljenja jednog tipa lepog (kao kod Kanta), i što filosofija književnosti, ono što je zajedničko filosofiji i književnosti, ostaje izvan estetike, u književnosti, njenoj figuraciji, u načinu, što je potpuno neočekivano, na koji je književnost shvaćena, na koji postoji kao književnost, „i u svojim vezama sa životom“.¹⁴ Džozef Košut veli da je estetika „konceptualno nebitna za umetnost“.¹⁵ Za umetnost koja je „definicija umetnosti“,¹⁶ koja je postfilosofska i postumetnička delatnost, eventualno, i vid estetskog bivstvovanja u predstavljanju, to je razumljivo. Košut ne kaže i da je ta umetnost antifilosofska delatnost, ili zamena za filosofsku delatnost, što bi, očigledno, trebalo da bude, svesno ili nesvesno, svejedno je. Njegovo određenje konceptualne umetnosti (definicija konceptualne umetnosti vrlo je bliska značenju one umetnosti koju određuje, ako se uopšte i razlikuje od tog značenja, ako nije samo umetničko delo, ili tumačenje dela koje ne mora ni postojati), shvatanje umetnosti kao čina, ima bitne odlike antifilosofije. Uostalom, taj zaokret je poznat još od dada i varira se već ceo jedan vek, uglavnom, u okviru koji je dada postavila. Nove umetničke prakse teže da izbegnu zamku tradicionalne filosofije, koja se prevashodno bavi sobom. Treba reći da u tome ne uspevaju, bez obzira na to što pokušavaju da razdvajaju estetiku i umetnost. Estetika omogućuje filosofsku kontrolu književnosti; postavlja i okvir estetskog bivstvovanja. Ona to čini na različite načine, preko normi koje određuju šta je velika umetnost, posebno preko normi koje proističu iz filosofije, ali i iz same književnosti, preko razumevanja tragičkog kao osnovnog fenomena i „strukture smisla koja postoji ne samo u tragediji, u tragičkom umetničkom delu u užem smislu, već i u drugim umetničkim rodovima“.¹⁷ Tragičko je i ničeovska odrednica velike umetnosti. O-

¹³ A prema Badijuu (*L'antiphilosophie de Nietzsche*) estetika jeste filosofija i preuzima ulogu diskursa gospodara. Tako je barem u Kantovoj estetici.

¹⁴ Gadamer, Hans-Georg, *Istina i metod*, Fedon ;beograd, 2011, str. 72.

¹⁵ Kosuth, Joseph, *Art afer Philosophy and After*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1991, p. 19.

¹⁶ Kosuth, Joseph, *navedeno delo*, p. 24.

¹⁷ Gadamer, Hans-Georg, *navedeno delo*, str. 182.

sim toga, takođe po Niče, Velika umetnost je paradoksalni spoj konačnog i beskonačnog. (Niče to veli za velikog umetnika. Duh genija opседа i njega.) I tu bi odrednicu trebalo ozbiljno razmotriti. Ona, između ostalog, obuhvata ontološku dimenziju umetnosti i način na koji je ta dimenzija upisana u delo. Ipak, nijedna od takvih odrednica ne ukida dvosmislenost, višesmislenost, neodređenost književnosti. Ujedno je to i njihova prednost. Konceptualna umetnost je ukida. Ona zamku tradicionalne filosofije, iz koje je htela da se izvuče, pretvara u delo, u čin; ona radi isto što radi tradicionalna filosofija – bavi se sobom. Konceptualna umetnost postaje zamka koju sama sebi postavlja. I određenja velike umetnosti, i teorija konceptualne umetnosti, iz perspektive filosofske ili književne spoznaje, postavljaju isti problem, problem statusa umetnika, subjekta tvorca književnog dela, koji ne misli tamo gde misli da misli, koji, misleći ono što misli, što mu je zadato – pisac nikad ne misli sasvim slobodno; i ludo imaginarno pripada duhovnom i istorijskom okruženju – misli izvan sebe kao stvaraoča. Delo misli umesto njega, ili, što je sudbonosnije i za njega i za njegovo delo, misle vrednosti izvan njega.¹⁸ Tu treba ubrojati i iskustvo tragičkog koje i gledalac i pisac dobijaju iz samosaznanja. Jasno se to vidi, na primer, u delima Tomasa Mana u kojima je status stvaralačkog subjekta, ali i status stvaranja, status dela, proizvoda tog subjekta, radikalno postavljen i dramatisovan kao faustovski problem, kao problem saznanja istine sveta. Ne vidi se i u shvatanju statusa konceptualnog umetnika i njegovog odnosa prema svom delu, bez obzira na to što sebe stavlja ispred svoga dela, što je, u nekim praksama, svoje delo ili samo zamisao dela. „Umetničko delo je analitička tvrdnja“, veli Košut.¹⁹ Na svaki način, filosofija se svagda vraća u književno mišljenje, i u mišljenje konceptualne umetnosti, ako ne drugačije ono kao mišljenje kraja filosofije, kao usvajanje filosofije kroz odbijanje. (Čini to i antifilosofija.) Pri tome, imaginarno krči put povratku filosofije (svejedno u kojem vidu, kao filosofije ili antifilosofije). Najlakše, i uvek, filosofija se vraća preko književne samosvesti, što je razumljivo, ako prihvatimo, a to moramo prihvatiti, da književnost nije samo mišljenje sveta i mišljenje koje joj svet nameće, nego i mišljenje tog mišljenja, izraz estetske samosvesti, da se po tome

¹⁸ Gadamer će zato zaključiti da ono što važi za tragičko važi i za pisca; Gadamer, Hans-Georg, *navedeno delo*, str. 187-188.

¹⁹ Kosuth, Joseph, *navedeno delo*, p. 20.

ne razlikuje od filosofije. Iz te perspektive, konceptualna umetnost nije drugo do mogući oblik, ili samo pastiš filofsokog mišljenja kao čina. Neke prakse, iz filofsokpe perspektive, i nisu drugo do kinički čin, no bez kiničke duhovitosti i kiničkog odnosa prema stvarnosti, onoj koja je tu, i stvarnosti same prakse kao umetničkog čina.

Promene veza filosofije i književnosti ne zavisi samo od njih, od njihovih uzajamnih odnosa i razumevanja situacija u kojima te veze nastaju i postoje. Ponekad su presudni spoljašnji činioici. Oni, jednako, ili u različitim stupnjevima, mogu uticati na filofsoko i književno mišljenje, na filosofiju književnosti, ili na poetsko mišljenje u filosofiji. To sam, između ostalog, pokušao da pokažem na primeru kojim sam se bavio u ovom poglavlju. Konačno, promenljivost veza filosofije i književnosti, značenja tih veza, proizvod je onoga šta i kako jedna i druga misle, njihovog odnosa prema istinskom mišljenju. Veza konceptualne umetnosti i savremene filosofije – o toj vezi svedoče protokoli ove umetnosti – razlikuje se, na primer, od veze romantizma i metafizike. Konceptualna umetnost je delatnost koja se javila posle kraja filosofije. Tako tvrdi Košut. Stvar u praksi izgleda nešto drugačije. Kraj filosofije, koji Košut objavljuje, reakcija je na Hegelovu objavu kraja umetnosti, ali i na status konceptualnog dela i njegovog tvorca u odnosu na filosofiju. Objave kraja umetnosti, filosofije, istorije, svaka eshatologija, mogu biti motivisane promenama u mišljenju i poimanju predmeta mišljenja, ili stvarnom promenom predmeta mišljenja. Zanimljivo je da sve te objave imaju smisao simptoma kraja sveta, ne i kraja ljudskog bića. Čini se da ono tako prevladava svoju konačnost. Ono sebe održava u svakoj praznini, u nevremenosti. Romantizam usvaja metafizičku poziciju filosofije, kao svoje ishodište. Važno je zapaziti da iz prirode te razlike, iz prirode filosofije i književnosti, iz osobenosti veze između njih, iz njihovog delovanja, skrivenog ili neskrivenog, jedne na drugu, mogu proisteći i karakteristike dela u kojima se te veze ispoljavaju, koje ta dela oblikuju, karakteristike mišljenja u tim delima, i ukupan izgled dela. Mogućno je tvrditi i da ta razlika proizilazi iz karakteristika dela. Predmet književnosti često su same književne operacije, svest koju ona, kao u istorijskoj avangardi, ima o sebi. Delo je sam svoj predmet, mišljenje sebe kao dela. Delo je istinsko mišljenje, ili simulakrum istinskog mišljenja. Granica između te dve vrste mišljenja ne postoji. Odnos originala i kopije u mišljenju nije sasvim jasan. Teorija konceptualne umetnosti i ne postavlja pitanje te granice. I ta

odlika funkcionise kao ishodište razlike novih umetničkih praksi od tradicionalne umetnosti priče, ali i razlike u shvatanju istinskog mišljenja. Postoji, ipak, nešto što je svim tim varijantama veza zajedničko: delovanje uobrazilje (na to mesto teorija bi radije stavila predstavu), prinuda koja joj je svojstvena i koja se u književno ili filozofsko delo upisuje kao prinuda mišljenja i kao prinuda da se misli ovo a ne ono, da se misli ono što se zvalo natčulno, ovo što uvek ostaje nedostupno mišljenje, ali o čemu imamo neko iskustvo. Mislimo, u svim prilikama, i u svemu što mislimo, ono što nas nagoni da mislimo.

Svim varijantama veza o kojima sam ovde govorio, zajednička je transcendentalna forma, bez obzira na to kako je i da li je uopšte pretpostavljaju, bez obzira na njihov odnos prema njoj, prema transcendentalnom (mislim na onaj odnos koji se pojavljuje u imenu, koji ime uspostavlja), posebno ako „Transcendentalno nipošto ne znači da se sposobnost (sposobnost povezivanja filozofije i književnosti, sposobnost da misle isto, ili sposobnost povezivanja istinskog i kritičkog mišljenja, R. K.) obraća objektima izvan sveta, već, naprotiv, da ona u svetu zahvata ono što je se isključivo tiče i što dovodi do toga da ona dođe na svet“,²⁰ što dovodi do toga da transcendentalno dođe na svet, u stvarnost, potpuno nezavisno od bilo kakve ideje svesti i subjekta,²¹ da objekti izvan sveta, u nekom vidu, dođu na svet u objektima sveta, u objektima koje filozofija i književnost misle kao jedinu stvarnost. Dakle, mišljenje u književnosti i filozofiji onoga što nagoni na mišljenje, jeste i mišljenje onoga po čemu je ono mišljenje sveta, u čemu je nekako iskušeno to što nagoni na mišljenje i što ostaje izvan njega. Prema tome, vezama filozofije i književnosti je zajednički transcendentalni empirizam bez subjekta i bez svesti. Iz njega one proizilaze, on ih uspostavlja, čini, iako ne sve, veze književnosti i filozofije. Iz određenja konceptualne umetnosti kao delatnosti posle kraja filozofije, barem naizgled, ne može se pretpostaviti da je konceptualna umetnost i delatnost u kojoj se prepoznaje transcendentalni empirizam, uglavnom, zato što se on ne nalazi u analitičkim tvrdnjama, to jest u načinu na koji, kako

²⁰ Delez, Žil, *Razlika i ponavljanje*, str. 236.

²¹ Agamben (Agamben, Giorgio, *Potentialities, Collected Essays in Philosophy*, Stanford University Press, 1999, p. 225) veli da je kod Deleza transcendentalno odvojeno od svesti, te da se i u iskustvu pojavljuje nezavisno od svesti.

Košut tvrdi, deluje, i postoji, konceptualno delo. Posebno je pitanje koliko je konceptualna propozicija, kao postfilosofska delatnost (a to znači, kao trag filofske delatnosti; ono posle nije samo posle nečega, nego i produžetak tog nečega), istovetna sa propozicijama koje zanimaju analitičku filosofiju, da li se može prevesti na način na koji se prevodi analitička tvrdnja. Kako bilo, transcendentalni empirizam, ni transcendentalno, analitička filosofija ne može misliti, ne može ih ni naslutiti u tvrdnjama koje ispituje. Ako su konceptualne i analitičke tvrdnje oslobođene od transcendentalnog empirizma, na njih se ne sme preslikati ni transcendentalna primena. Ne sme se preslikati ni na empirijsku primenu ostalih sposobnosti, tim pre što, veli Delez, transcendentalno „treba da se podvrgne sudu jednog višeg empirizma“.²² Ovaj empirizam je u stanju da omogući, utemelji pojam transcendentalnog, da opravda ideju transcendentalnog i govor o njemu, bilo koju verziju tog govora. Viši transcendentalni empirizam omogućuje i filosofiji i književnosti da nepatvoreno govore o onome što ostaje izvan jezika, iako je u njemu nekako sadržano, što ih nagoni na mišljenje, da predoče ono „što se može samo osećati, a da je, istovremeno, neosetljivo“, kako veli Delez, u jednom drugom kontekstu i drugim povodom.²³ Transcendentalni empirizam utemeljuje mogućnost istinskog mišljenja izgubljenog objekta, koji je, po pravilu, različito imenovan, no svagda kao različiti/isti objekt, i koji postoji kao ime onoga što je neimenljivo, neizrecivo, što je svet transcendentalnog, natčulnog, itd. Ime stvara taj objekt ne-objekt.

(Iz knjige *Antifilosofija književnosti*, „Mali Nemo“, 2013)

²² Delez, Žil, *navedeno delo*.

²³ Delez, Žil, *navedeno delo*, str. 237.