

RADOMAN KORDIĆ

PROBLEM POREKLA

SADRŽAJ

ŠTA JE UISTINU POREKLO?

POREKLO ZAKONA POREKLA

PRAZNO MESTO POREKLA, ILI POREKLO BEZ POREKLA

ČOVEK BEZ POREKLA

POREKLO KAO MERILO ČOVEKA

OTPADNIŠTVO OD POREKLA

POLITIČKA TEOLOGIJA POREKLA

MAGNETIZAM POREKLA

SOFISTERIJA POREKLA

SUVERENOST POREKLA

POREKLO NIKAD NE UMIRE

PREOBRAĆENJE POREKLA

POREKLO-SUBJEKT-TELO

ŠTA JE UISTINU POREKLO?

Poreklo mislimo iz egzistencije, iz neposrednog iskustva življenja, pripadnosti jedinke samoj sebi, rodu, narodu, istoriji, mitu, fantazmu nacije... Ili ga uopšte ne mislimo. Jednostavno, živimo. Možemo ga misliti onako kako ga misli doksička antropologija, onako kako je mišljeno u egzistenciji, u samom živom, onako kako je življeno. Dakle, možemo i moramo ga misliti izvan i preko granica koje jedinki postavljaju neposredna pripadnost precima, patologija te pripadnosti – i preko granica delovanja predaka i patologije tog delovanja, na primer, kao patologije nad-ja. Izvan tih granica – i to je za razumevanje porekla važno – mogli bismo i morali bismo reći: poreklo je ništa, ono ništa koje pre porekla, događaja porekla, početka, nije ni postojalo. (Ali i stvaranje *ex nihilo*, stvaranje je iz nečega, nečega koje je ništa, ili iz ništa koje je nešto.) Poreklo je ništa i zato što ga ni u neposrednom iskustvu pripadnosti rodu, geografiji (zemlji, vodi, vazduhu, ognjištu), ni u bašlarovskoj pripadnosti imaginarizovanom prostoru egzistencije, nije moguće naći kao objekt. Poreklo je izgubljeni objekt. Razumljivo je onda što ni objekt iskustva neposredne pripadnosti, ni objekt doksičke antropologije ne postoje drugačije do kao izgubljeni objekt, oduvek već izgubljeni objekt, što će reći, nešto što nam je prethodno dato, što nam je dato kao izgubljeni objekt, dakle, kao objektnost svakog objekta. Čovek se prema poreklu i odnosi kao prema onom što mu je prethodno dato kao izgubljeni objekt i što, naknadno, nalazi kao svoju stvarnost, ili kao frojdovski fetiš svoje stvarnosti, kao svoju seksualnu stvarnost. No poreklo nam je prethodno dato, i onako kako nam je prethodno dato bivstvovanje. (Ono je nešto što nam je prethodno dato zato što nam je prethodno dato i bivstvovanje.) A to znači da se čovek prema poreklu odnosi, tačnije, može da se odnosi, onako kako se tvorac odnosi prema ništa pre stvaranja sveta. (Taj odnos ne bi trebalo ni da postoji.) Ni jedno ni drugo ne znamo, niti možemo znati. Ipak, ukoliko mi postojimo, postoji i poreklo: kao izgubljeni objekt, kao bivstvovanje čijim smo zakonima potčinjeni. Ti zakoni se, iz ove perspektive, ne razlikuju od zakona porekla. Poreklo postoji kao nešto onog ništa koje poreklo jeste, i koje jesu i jedinke, tvorevine. Dakle, u postojanju jedinke, u konkretnoj egzistenciji, postoji, očuvan je i metafizički smisao porekla, smisao ništa stvaranja. Metafizički smisao porekla se pojavljuje jednako, u osećanju zabrinutosti zbog porekla, i u osećanju pripadnosti, obaveznosti poreklu. Ovo osećanje jamči kakvu takvu izvesnost da se može saznati i poreklo, koje ne može biti čisti događaj, ni samo istorijski ili metafizički događaj. Kako, onda, na osnovu te i takve izvesnosti utvrditi da se

negde, nekako pojavljuje poreklo (da se pojavljuje kao pripadnost i iskustvo pripadnosti, kao metafizički smisao te pripadnosti), da se i negde i nekako pojavljuje za ljudsko biće, koje negde i nekako konstituiše, koje konstituiše u njegovom poreklu (u nečemu u čemu ono već jeste), i u istorijskoj relanosti, da negde i nekako ljudsko biće odbija tu pripadnost? A odbija je da bi postojalo. Nepristajanje na poreklo, kako to pokazuje frejdovski porodični roman, opšte je mesto u čovekovom postojanju. Efekti tog nepristajanja mogu biti različiti. U svetu ih, međutim, sve odlikuje nihilizam. Ako zbog porekla ne mogu da stvorim svet, da stvorim jedan sasvim novi, partenogenični svet (poreklo uvek deluje kao ograničavajući faktor i egzistencije i stvaranja sveta), mogu da razorim postojeći svet, eventualno, i svet porekla. Poreklo i jeste cilj tog razaranja. U stvari, mogu samo pokušati da razorim svet porekla, mogu umisliti da razaram svet, sa njim i poreklo, njegovu moć, njegov zakon. Razaranja sveta porekla, i samog porekla, čini osnovu nihilizma, na primer, drugoSrba, nihilističkog fanatizma njihovog mišljenja. U suštini, tu osnovu, ni smisao svoga nihilizma (koji i nije nihilizam), ako izuzmemo Radomira Konstantinovića i njegovu *Filosofiju palanke* oni, uglavnom nisu ni mislili, i to zbog toga, da se poslužim rečima njihovog učitelja, Radomira Konstantinovića, što je, naoko paradoksalno, palanka, palanačko mišljenje, palanački nihilizam, ono čemu se, veruju, suprotstavljaju, njihova sudbina, njihov zao udes. To što su postali robovi tog mišljenja, nihilizma, kriv je upravo Konstantinović, tačnije njegova neprecizna formula druge Srbije, posredno i drugoSrba. („Druga Srbija je ona Srbija koja ne pristaje na zločin“, kaže Konstantinović.) Nevolja s ovom formulom je u tome što je artikulisana po pravilima, u duhu, i kao proizvod mišljenja duha palanke, što je proizvod palanačkog iskustva, i palanačkog nihilizma, kojega ne bi htela da bude proizvod. To objašnjava što, opčinjeni negacijom u njoj (kao, navodno, negacijom duha palanke), drugoSrbi ovu definiciju druge Srbije, naprosto, nisu ni mislili, ni razumeli. Za njih je ona aksiom. A istinitost aksioma se podrazumeva, i ne stavlja u pitanje. Neko je to već učinio i pokazao da postoji konačna istina. No, aksiom, s nihilističkim fanatizmom, isključuje iz egzistencije ono što se ne da misliti i što egzistenciji pripada. Pripada i poreklu. Ovakvo mišljenje previđa da je zadatak mišljenja oslobađanje čoveka od privida onoga što je samo mislivo. Hana Arent veli da je zadatak filosofije egzistencije da čoveka oslobodi „iz prividnog sveta onoga što je samo mislivo“. DrugoSrbi, nihilisti palanke, žive u duhu palanke, kao jedinom svetu u kojem mogu živeti. Žive u svetu privida porekla, koji, čak, nisu sami ni konstruisali, koji nije ni konstrukcija patologije drugosrpstva. I taj svet su posudili, iako izgleda

kao svoj preokrenuti svet. No ovim problemom ću se više baviti na drugom mestu u ovoj knjizi.

Pojava, početak, poreklo, događaj porekla – poreklo porekla – mora biti i biopolitička činjenica, čak, ključna biopolitička činjenica u čovekovom postojanju. Kao konstitutivni momenat čoveka i njegove svetskosti, njegove budućnosti, ovaj događaj je usek u postojeći poredak (i u poredak ne-reda, odsustva poretka), trenutak u kojem se jedan red stvari prekida i u kojem, nužno, drugi započinje, u nek ruku, kao drugi isti red stvari, kao produžetak koji to nije ne može da bude, niti može da ne bude. Šta bi novi red, novi označitelj mogao da produži? Kako može da bude novi red, novi označitelj ako ne što ne produžava? U stvarnom životu čoveka takav događaj bi mogao biti presecanje pupčane vrpce (očigledan trenutak prelaska ljudskog stvora iz jedne vrste apsolutno unutrašnjeg sveta i unutrašnjeg u svet, u spoljašnje, u spoljašnji svet; presecanje pupčane vrpce je čas pojave značenja, razlike unutrašnjeg i spoljašnjeg, trenutak preuznačenja pripadnosti, i trenutak preuznačenja unutrašnjeg i spoljašnjeg). Istina je, što izgleda paradoksalno, za tako što je potrebno da taj događaj shvatimo „kao spomenik onoga na šta ne postoji spomen“. To Peter Sloterdijk kaže za pupak. Pupak je spomenik nepostojanja spomena na prelazak unutrašnjeg u spoljašnje. Ne vidim, međutim, kako je uopšte moguće tako što tvrditi, i to s tolikom sigurnošću s kojom to čini Sloterdijk. Kako je moguće pouzdano utvrditi da ne postoji spomen na presecanje pupčane vrpce? (Ne znam kako to Sloterdijk zna. Spomen uvek opstaje, ako ne kao trag /a pupak je i trag, duboko urezan trag u telo i dušu čoveka/, ono kao praznina, kao prazno mesto spomena, kao ono što je jednom postojalo i što se nikad sasvim ne gubi.) Kako možemo znati da ne postoji spomen na dijalektičko izokretanje, prevrtanje unutrašnjeg i spoljašnjeg, i to usred te dijalektike? Izgleda da o tome ne znamo ništa, ništa što bi nauka priznala. Ali, izgleda i da je naše znanje oskudno (to je, valjda, sigurno), i da ne znamo šta znamo. Kako god da s tim stoji stvar, moguće je pretpostaviti da presecanje pupčane vrpce označava događaj pojavljivanja, samo pojavljivanje onoga čega se niko ne seća, pojavljivanje nas samih pred nama. Ali šta ako to nije ni jedini, ni prvi takav događaj u bivstvovanju? Možda je ono samo ponavljanje prvog takvog događaja, događaja koji se mogao desiti i koji se nije desio. Niko se ne seća porekla kao pupčane vrpce kojom je vezan za pretke i koja je prekinuta, koja je morala biti presečena onda kad su se ti preci pojavili kao preci, ili kao duhovi, kad su otišli od nas i ostali s nama. Tog prekida u stvarnom svetu (na primer, prekida

veze sa zajednicom, koja otelovljuje poreklo), kao pojave porekla, možda se možemo sećati. On se i ponavlja u stvarnom svetu, kao činjenica tog sveta. U nekim društvima isključenje, proterivanje iz zajednice bilo je najteža kazna na koju je pojedinac (koji je, stvarnom i metaforičkom, pupčanom vrpcom vezan za tu zajednicu) mogao biti osuđen. Mogućno je pretpostaviti da bi događaj presecanja pupčane vrpce mogao biti prvi čin pojavljivanja i priznanja porekla kao moći, koja uzima dah, s prvim novorođenčevim udisajem vazduha, i kao neposrednog iskustva pripadnosti i metafizičkog značenja tog iskustva i te pripadnosti. Presecanje pupčane vrpce bi moglo da označava poreklo porekla, u stvari, inscenaciju porekla koje postaje poreklo, pojma poreklo. Poreklo uvek nalazimo naknadno. Nalazimo ga kao realnost koju ne možemo poreći (već smo ta realnost) i kada je odbacujemo, kad joj ne priznajemo moć, značaj koji ima pupčana vrpca, njena veza s onim što smo bili i što jesmo. Ovo je važno tim pre što je presecanje pupčane vrpce prva i stvarna kastracija ljudskog stvora, i to pri njegovom stupanju u svet. Drugim rečima, presecanje pupčane vrpce kao pojava i objava porekla je čin koji stvara čovekov svet, i biće koje ima poreklo. Kastracija, prema Lakanu, pretpostavlja subjektivaciju Drugog kao mesta zakona, u slučaju kojim se ja ovde bavim, presecanja pupčane vrpce kao obeležavanje, ograničavanje mesta zakona porekla, bivstvovanja ljudskog stvora, bivstvovanja bivstvujućeg. Za razumevanje pojave porekla i samog porekla, onoga što bi moglo biti nomos porekla, još je važnije to što je, takođe po Lakanu, kastracija otelovljenje i gradnja subjekta, trenutak preobražaja ljudskog bića u subjekt, preobražaja subjekta, pojave subjekta kao avatara sebe samog, avatara onoga što treba da postane subjekt. Pojavljivanje, delovanje porekla, s jedne strane, treba shvatiti kao kastraciju, a priznanje porekla kao priznanje kastracije, ujedno i kao priznanje postajanja u ljudskom liku. S druge strane, kastraciju treba razumeti kao uslov pojavljivanja porekla kao porekla jedinke u stvarnosti sveta. Sâmo poreklo je čin kastracije. Poreklo je kastracija, koja omogućuje pojavu, uobličenje čoveka i njegovih veza s precima, koji zahtevaju kastraciju, sa sobom koji tu kastraciju odbija i usvaja. To ne znači da je zakon porekla samo, ni prvenstveno, zakon kastracije. Žig porekla jeste žig kastracije kao pripadnosti i obaveznosti, kao, upotrebiću izraz Karla Šmita, „konkretnog merenja“ pripadnosti i otelovljavanja pripadnosti. (Šmit misli na merenje, nomos zemlje. Pripadnost, merenje pripadnosti, na koje ja mislim, pretpostavlja ne samo konkretno merenje osvojene zemlje, nego i meru, nomos zemlje, kojoj pripadamo, nomos Kosova, na primer, kao nomos otelovljenja pripadnosti, duhovnog porekla Srba, identiteta Srba, ali i kao nomos mesta opredeljenja za

duh i opredeljenja samog duha, opredeljenja za stvarnost duha. Šmit kaže da i Herodot različitost običaja, navika naroda vezuje za nomos, to će reći, za neki oblik merenja zemlje, za metaforički objekt nomosa. Darije je, priča Herodot, nekoliko prisutnih Helena zapitao „za koje pare bi pristali da pojedu svoje očeve kad ovi umru“. Oni su, naravno, odgovorili da to ne bi učinili ni za kakve pare. Darije je onda zapitao Inde, Kalatijce, „koji jedu svoje očeve“ (...), „za koje pare bi oni pristali da spale svoje očeve kad im budu umrli. Oni su digli veliku graju i zamolili ga da dalje ne govori. Tako, dakle, stoji stvar s običajima...“, veli Herodot. Tako bi, sledstveno ovom Herodotovom mišljenju običaja, trebalo da stoji stvar stoji s nomosom duha, geografije duha. Srbi, u tom pogledu, nisu nikakav izuzetak. Ili jesu – i moraju biti izuzetak – ne samo po tome što su svesni razlike, funkcije nomosa svoga duhovnog postojanja, nego i po tome što su svoju duhovnu i egzistencijalnu građevinu podigli po toj meri, na svesti o nužnosti i smislu nomosa Kosova, kosovskog opredeljenja, izbora kao izbora sopstva. No time ću se više baviti na drugom mestu u ovoj knjizi.)

Sa žigom kastracije, merenje porekla i poreklo kao mera, pretpostavka sa gradnje ličnosti. Znači li to da poreklo osvanjuje u čoveku kao žig kastracije, da nije ni moguće kao nekastrirano poreklo? Sigurno je da s poreklom kao kastracijom, kao žigom kastracije, s kastriranim poreklom, osvanjuje i simboličko, u kojem se, veli Lakan, čovek nalazi čim jeste, u kojem čovek i može biti zato što, iz perspektive koju sam ja ovde otvorio, osvanjuje u čoveku s kastriranim poreklom. Ništa od ovih zapleta porekla ne umanjuje njegov univerzalizam, ni njegovu moć u pojedincu i svetu. Poreklo osvanjuje (u čoveku) kao što osvanjuje stvar pri pokušaju da se uvede u jezik, poreklo osvanjuje kao psihički, etički, biopolitički referent, objekt. Poreklo osvanjuje, da kažem u lakanovskom duhu (samo poreklo sam, načas, shvatio kao lakanovsku, to jest hajdegerovsku stvar), kao izgubljeni objekt, objekt koji je oduvek izgubljen, koji izmiče subjektu, i koji svoju delotvornost duguje upravo tome što je oduvek izgubljen, i što mu uvek izmiče – što je uvek pred njim, što mu se uvek pojavljuje kao objekt. Peter Sloterdijk misli da je to izmicanje „u najboljem interesu subjekta“. Omogućuje mu, pored ostalog, pomeranje granica i to po njegovoj meri. Može biti. No problem je u tome što ovako shvaćeno poreklo, poreklo kao stvar, od subjekata, od nas, pravi siročad. Sloterdijk veli da je stvar (Lakanova, Hajdegerova stvar; Sloterdijk govori o Lakanovoj stvari) „od svih nas napravila svoju siročad“. Stvar je od nas napravila svoju siročad; na to treba obratiti pažnju. Tako kaže Sloterdijk. Ne

smemo izgubiti iz vida to kako postajemo siročad, iako je u pitanju samo mogućnost. Naime, ne smemo izgubiti iz vida da, prema ovoj formuli, i stvar i mi već nešto jesmo, i da nas stvar/poreklo, u isto vreme, pravi. Poreklo usvaja siročad koju pravi. Ono ne može da ih ne usvoji, da ih ne prizna kao svoj porod; ona jesu njegov porod – i njegova siročad. Poreklo na ovo obavezuje i praiskonska povezanost predaka i potomaka, koju ono otelovljuje, koja je ono. U stvarnosti, ova povezanost se otelovljuje u egzistencijalnom iskustvu blizine čiste imanentnosti živog. Poreklo na to obavezuje i neophodnost prevladavanja ograničenosti njegove istorijske stvarnosti, obaveze da odgovori na kritiku potomstva. Potomstvo je, naime, moguće shvatiti kao svojevrsnu kritiku (ne-celosti) porekla, nomosa porekla, kao pokušaj promene nomosa porekla. Ovo je razumljivo ako uzmemo u obzir da je nomos porekla zasnovan na performativnom događaju i da se taj performativ, što je razumljivo, nikad ne ponavlja u potomstvu. Ili se ponavlja kao konstativ. A tada ga je već moguće beskrajno izokretati. Ništa nas ne sprečava da ga shvatimo kao dokaz odstupanja od nomosa. Samo poreklo je moguće shvatiti kao odstupanje od sebe samog, kao prekid u sebi samom, kao lom u stvari. Razumljivo je što, zbog toga, može postati, često i postaje, predmet nesuvislog izrugivanja, razlog i objekt patologije mišljenja. Performativ porekla postaje predmet izrugivanja i kao performativni događaj potomstva, recimo, kao događaj začeca, rođenja, seksualnog odnosa koji ne postoji, seksualnog opredeljenja, u kojem se nepostojanje seksualnog odnosa karnevalizuje. Najbolji primer tog izokretanja su ideologija LGBT družine (upotreba te ideologije u politici, sprovođenju vlasti) i shvatanja ljudskih prava. Pozivanje na ljudska prava omogućuje LGBT populaciji (tako se kaže, dakako, politički korektno, prema američko-evropskom kodu) priznanje statusa siročadi stvari, porekla. Nebitno je što zakon o ljudskim pravima ovako karnevalizuje samo poreklo, ništa porekla, činjenicu da je poreklo čist dar. (Čist dar je Deridin termin. U pitanju je dar koji, navodno, ne zahteva, ne pretpostavlja uzdarje. Dakako, takav dar nije moguć – sigurno nije moguć u američko-evropskom kodu – ni u kodu porekla. Nikako nije moguć. Ako čist dar ne pretpostavlja uzdarje, pretpostavlja da je čist dar, da ne zahteva uzdarje – i da ga tako zahteva, da zahteva ono što ne zahteva. Čovek je uvek prevaren. Treba li to još dokazivati? / Američko-evropski kod, na primer, LGBT kod, ne zapliće se u te paradokse. Iz njih ne bi mogao izaći. U njima nije ni moguć. To znaju i američko-evropski dobri LGBT duhovi./ Može li se, onda, reći da je poreklo čist dar, zato što ne zahteva uzdarje, što ne zahteva zahvalne potomke? Ili se to uzdarje već nalazi u poreklu, u potomstvu kao uzdarju, u samoj pripadnosti – ili u ništa?

Je li poreklo čisti dar ničega, ništa? Kao čisti dar ono nije ni dar, ni poreklo, ni ništa. Ništa kao ništa i ne postoji. U svakom slučaju, ne znamo šta bi moglo biti. No to „ne znamo“ znamo iz onoga što postoji, ili iz čistog umovanja, iz kojega saznajemo da ništa nikad nije ni otkriveno. Dakako, odatle ne treba zaključiti i da neće biti otkriveno, da se jednom neće pojaviti. I smrt je moguće pobediti. No to nije, ne može biti dokaz i da će je, uprkos hrišćanskoj veri i veri nauke, pobediti čovek. Važno je da se tako što može misliti. Posebno je pitanje kako bi ta pobjeda izgledala i kako bi izgledao onaj ko pobjedi smrt, ko pobjedi poreklo.)

Poreklo osvanjuje u čoveku kao žig kastracije. Drugim rečima, poreklo osvanjuje u čoveku kao znak da se on već nalazi u simboličkom, da je žig porekla kao žig kastracije, zapravo, žig simboličkog, pripadnosti poreklu, području u kojem vlada spor između skrivenosti i neskrivenosti, onoga što čovek jeste i onoga što će biti. Simboličko već jeste kad se spolja, ali kao nužnost unutrašnjeg, preseca i uvezuje u čvor pupčana vrpca jedinstvenosti, utopijske unutrašnjosti. Spor između skrivenosti i neskrivenosti postoji, traje i pre presecanja pupčane vrpce, pre no što, navodno, započinje. Ne treba ni pominjati da se i ne završava presecanjem pupčane vrpce. Ako simboličko jeste pre presecanja pupčane vrpce, jeste i pre no što se njegova moć objavi, na primer, u animalizaciji čoveka, koja, prema psihoanalizi, pripada području spora skrivenosti i neskrivenosti. Uostalom, psihoanaliza, svako slično mišljenje, svako mišljenje ontološke osobenosti ljudskog stvora, ontološke osobenosti porekla, pripadaju tom području. (Agamben kaže da je životinja isključena iz spora skrivenosti i neskrivenosti. To znači da je isključena i iz ontološke stvarnosti. No to i nije sasvim sigurno.) Problem s ovim razgraničenjem je u tome što se ni utopijska unutrašnjost ni područje spora skrivenosti i neskrivenosti ne mogu ni pojaviti ni uspostaviti pre žiga kastracije, pre artikulacije porekla (kao žiga kastracije), pre no što čovek nastane, ne samo zato što žig kastracije označava i uspostavljanje simboličkog, nego zato što jeste simboličko, žig simboličkog, žig žiga porekla. Obrazovanje moći simboličkog i simboličke moći, merodavnosti te moći (na osnovu koje se, eventualno, da tvrditi da je životinja isključena iz spora skrivenosti i neskrivenosti), omogućuje da se u poreklu, u trenu odvajanja od jedinstvenosti koju predstavlja, čini poreklo, ljudsko biće pojavi kao biće u svetu. Obrazovanje moći simboličkog omogućuje da se u trenu konstituisanja ljudskog bića (kao bića simboličkog) ne gubi jedinstvenost unutrašnjeg, koju u stvarnosti predstavlja zajednica s majkom, ili, upotrebiću reč Momčila Nastasijevića, maternja melodija, u stvari, melodija porekla. Kao maternja melodija, melodija porekla predstavlja i metafizičku dimenziju zajednice s

majkom, svake zajednice. Maternja melodija (melodija porekla) ne prestaje da odjekuje u ljudskom stvoru; ona se nikad ne gubi, ni kad je ne čujemo, ne prepoznajemo, ni kad odbijamo da je mislimo, ili kad je bilo kako mislimo, kad za nju nemamo uši. „Sveža je, novorođena, i ma koliko je čovek ponavljao, uvek novorođena“, kaže Nastasijević. Iz perspektive ovako shvaćene maternje melodije, melodije porekla, jedinstvenosti bića, poreklo je pitanje nas samih, našeg bića, pitanje koje nas uvek uobličuje, koje ne prestaje da nas uobličuje, ali i pitanje onoga što nas, naknadno, uobličuje kao drugoSrbe, ili nacionaliste, ili Evropljane. Ujedno, ono je i pitanje trajnog uobličjenja, ontološke suštine ljudskog bića, imanentnosti tog bića sebi. Naprosto, poreklo je pitanje koje smo mi sami, koje je ljudsko biće, pitanje, koje je postavljeno i onda kad nije postavljeno, tako što je nepostavljeno. Poreklo je pitanje egzistencije, koja, kao egzistencija, misli i sebe i svet i sebe u svetu, i koja nikad nije saglasna s poreklom – ni sa sobom – koja je, dakle, ekscentrirana. Pri svemu tome, poreklo je pitanje koje ne prestajemo da postavljamo sobom, svojom ekscentričnom egzistencijom. A ona ne samo što nije saglasna s poreklom, nego nije saglasna ni sa sobom. No može li, kako i pod kojim uslovima, ona, ipak, biti nešto drugo od onoga što je njeno poreklo? Može i mora. Faktičnost egzistiranja je i faktičnost odsutnosti, potiskivanja porekla. Ali i ta odsutnost i to potiskivanje porekla pokazuju da sam ja ono što jesam upravo zahvaljujući poreklu. Dakle, zahvaljujući njemu jesam, a ne nisam, jesam nešto a ne ništa. Pitanje porekla zato postavljam i svojim jezikom, svojim priznanjem drugog, svojim zahtevom da budem u svetu. I tu nema ničega neobičnog: poreklo je, neka vrsta, sraslosti ljudskog bića sa sobom, sraslosti koja je neophodna, koja je unutarne nas samih, područje u kojem nastajemo i opstajemo. (Dakako, pitanje porekla se širi izvan područja koje nam ograničavaju neposredni preci i neposredni svet. Ja jesam sin svog oca, pripadam svetu u kojem jesam, pripadam i svetu svoga oca. Ali, kao sin, ja sam unuk /oca moga oca/, i praunuk i čukununuk, potomak dede /oca moga oca/, pradede, čukundede, navrdede, kurđela, askurđela, kurđupa... Rečju, ja sam potomak i predak, mesto i subjekt inscenacije porekla. Ali, ja sam mesto i subjekt porekla kao čukununuk i kao čukundeda, kao bilo ko od predaka i potomaka – ja sam mesto i subjekt porekla u istorijskoj situaciji kao situaciji izvan svakog istorijskog ograničenja; ja sam ekscentrirani čukununuk u čukundeda.) Zahvaljujući poreklu, ljudsko biće je sijamski blizanac sa sobom, sa svojim precima i potomcima, sa samim poreklom, sa svim posledicama koje sijamski blizanci mogu imati zbog pripadnosti jednog drugom, sa svim nevoljama koje može proizvesti sraslost sijamskih blizanaca, ili sebe sa sobom (sebe

sa sobom kao svojim poreklom i kao drugim). Senka porekla kao senka sijamskog blizanca u stopu prati ljudsko biće, sijamskog blizanca porekla. No to stanje stvari, osećanje ovakve sraslosti (sraslosti sa sobom) ne sprečava ljudsko biće da pobegne od porekla (i od sebe), recimo, u trivijalnu svakidašnjicu – u svet bez porekla i bez njegovog paradoksalnog naloga ljudskom biću da bude drugo u onome što jeste, što mu je naloženo da bude. U suštini, ovo bekstvo nije ni moguće. Od sebe se ne može pobeći. To je banalna i, po pravilu, uvek pogrešno shvaćena osnova svega življenja i mišljenja. Poreklo se ispoljava, makar, kao bekstvo, kao izmicanje, koje, posredno, priznaje i prisutnost porekla i merodavnost njegovog nomosa. To postaje jasno ako prihvatimo da je sraslost ljudskog bića s onim što bi poreklo trebalo da bude, što jeste, neki vid mističkog učešća u sebi, u sebi kao drugom i istom (u sebi prošlom, budućem, u onom koji jeste i koji nije, koji nikad i ne postaje), i u ništa koje ljudsko biće postaje, i koje tako pokazuje da apsolutno učestvuje u poreklu porekla.

Sa mističkim učešćem u sebi (izbivamo li ikad izvan sebe?), ni s mističkim učešćem u simboličkom, s onim što uistinu jesmo s one strane istorijskog vremena (ako s one strane istorije uopšte nešto i jesmo), ne možemo imati posla ukoliko presecanje pupčane vrpce nije i osvitanje ljudskog bića kao objekta i subjekta porekla, i kao objekta i subjekta istorije, stvarnosti, što uvek znači, stvarnosti kastracije ljudskog bića, koja je i kastracija (njegove) stvarnosti sveta, i sveta u kojem postaje. Ova kastracija, kao kastracija ontologije ljudskog stvora, i zbog toga, neodvojiva je od gradnje ličnosti, i od parametafizičkog značenja tog događaja, koje se krije iza te gradnje i na koje se ova gradnja oslanja. Gradnja ličnosti, prema psihoanalizi, počinje s kastracijom kao činom uskraćivanja, zabrana nemogućeg jedinstva, nemogućće jedinstvenosti, nemoguććeg identiteta; gradnja ličnosti počinje u području simboličkog (u području modula ličnosti), porekla, s pojavom spora skrivenosti i neskrivenosti, unutrašnjeg i spoljašnjeg. Ovde imamo posla i sa zabranom unutrašnjeg, onoga što zanavek ostaje unutrašnje ljudskog bića. Presecanje pupčane vrpce je i stvarna kastracija (nemoguććeg) jedinstva, jedinstvenosti ljudskog stvora, prva stvarna kastracija unutrašnjeg u spoljašnjem i prva manifestacija dijalektizacije unutrašnjeg i spoljašnjeg. Treba li onda poreklo shvatiti ako ne kao proizvod kastracije, ono kao ono što kastracija čini da se pojavi, da se uspostavi, tim pre što ona označava početak gradnje ličnosti? Pripadnost: rodu, plemenu, narodu, kodu kulture, jeste istorijska činjenica, istorijska činjenica porekla, i istorijska činjenica koju omogućuje poreklo. Nikad ne mogu prevideti (mogu zaboraviti, i zaboravljam) da u istorijskoj situaciji pripadam i

praprecima (sajkatavu ili belom orlu), s kojima nemam ništa zajedničko (ili ne znam da imam), sem porekla. (Sa sajkatavom, belim orlom, praocem, bliskost je izgubljena. Nikad nije ni postojala sem kao bliskost porekla. Izvan egzistencije ona i ne mora biti artikulisana. Nije jasno ni kako je artikulisana u egzistenciji. Možda kao sama egzistencija, kao znanje egzistencije. Izvan egzistencije kao u egzistenciji artikulisana je struktura srodstva, patologija porekla. U njima sam artikulisan, strukturisan i ja.) S gledišta antropologije ja pripadam *homo sapiensu*. Bliskost sa njima trebalo bi da mi vrati, barem prema antropologiji, izgublenu bliskost sa sajkatavom, belim orlom, praocem. No, koliko god to protivrečilo ideji humanizma, s ovim razumnim čovekom, čovekom razuma, znanja, osim po koji gen, nemam baš ništa zajedničko, ništa osim, ako se može verovati nauci – i zamagljenom iskustvu pripadnosti – samog porekla, koje je, tako se misli u filosofiji, pominjao sam to, ništa, ništa *homo sapiensa*. Istina, prevaren sam kao i ovaj čovek razuma. Da li i s istih razloga? *Homo sapiens* se, kaže nauka (ona svašta kaže) ukrštao s neandertalcima. Kaže nauka i da nam neandertalci nisu preci, iako, navodno, svi u svom DNK, sem dve afričke etničke grupe, nosimo nešto što pripada neandertalcu, iako smo, ipak, svi neandertalci. No ovde je važno da, u skladu s ovim mišljenjem, s onim što nauka zna, ili misli da zna, biološka pripadnost (ili da upotrebim Aristotelov termin, *zoe*) nije odlučujuće merilo porekla. Ali ne može se ni zanemariti. Ne može se zanemariti čista imanentnost živog. Mi smo, ipak, neandertalci. Biološki kod, doduše, može biti prekodiran, promenjen (može mutirati – i proizvesti Ničeovog natčoveka), ako, kako tvrdi molekularna biologija, neandertalci nisu naši preci, toliko i tako da biologija prestaje, može prestati da nam posreduje naš identitet. Konačno, DNK i ne može da reši pitanje identiteta, ni odlučujuće probleme identiteta. Ovde je važno dokučiti šta to enkodira biološki kod pripadnosti? Može li to biti ono što Aristotel zove *bios*, način življenja pojedinca ili grupe? Ali, zar tu nije u pitanju poreklo kao *bios*? Žig porekla se, tada, kao žig vladaoca, mora nalaziti u načinu življenja i pojedinca i grupe.

I iz perspektive istorije, istina, kao njena funkcija, poreklo bi moglo biti vladalac postojanja. Moglo bi biti i vladalac istorije. S istorijom iza sebe ono i postaje vladalac, strukturno jezgro, postojanja i istorije. U svakom slučaju, tako je shvaćeno, recimo, u teoriji evolucije. No i tada, usred promena i manipulacija, čije je ishodište i kojima je podložno, poreklo bi, kao *nomos*, moralo biti, i ostati, izvan manipulacija njegovim značenjem u stvarnosti i, istovremeno, u (svojoj) istoriji. Poreklo mora ostati poreklo, *nomos* jedne osobene snage (snage koja ostaje skrivena u svakoj manifestaciji porekla – i u svakom poricanju porekla kao

nomosa jedne zakonite snage), koja se, kao takva, nigde ne pojavljuje, no koja je snaga svake druge snage pojedinca. Ovu snagu, izvorno, ne posreduju zakoni društva (na primer, kod kulture). Posreduje je nomos porekla. Karl Šmit, čije sam shvatanje nomosa ovde preuzeo i, delimično, preuznačio, veli da je nomos „u prvobitnom smislu upravo puna neposrednost jedne pravne snage koja nije posredovana zakonima; on je konstitutivni istorijski događaj, čin *legitimiteta*, koji legalitet samog zakona tek čini smislenim“. I za nomos porekla je moguće reći da je „neposrednost jedne pravne snage koja nije posredovana zakonima“, ili, i tačnije, jedne snage koja će proizvesti i utemeljiti pravnu snagu porekla. Nomos porekla je čin legitimiteta i legaliteta jedinstvenosti pojedinačnog bića u njegovoj pripadnosti poreklu, kao pripadnosti pre svake pripadnosti. Ukoliko zaista tako stoji stvar s poreklom, opravdano je tvrditi da se, bez ostatka, Šmitova definicija nomosa može primeniti na poreklo, pre no na zemlju, koju uvek treba najpre osvojiti, i to kao tuđu zemlju. (Šmit, kad govori o osvajanju zemlje, i misli na osvajanje tuđe zemlje.) Ovo tim pre što snaga porekla obuhvata i snagu zemlje, vode, vazduha. Snaga tla o koje je čovek, tako se nekad govorilo, pri rođenju udario temenom, snaga prostora, daha, kao snaga ne-vremena razdvajanja unutrašnjeg i spoljašnjeg, utiskuju se u poreklo, ili, da kažem bašlarovski, postaje snaga porekla, imaginarna i stvarna snaga. Može se to reći i drugačije i običnije. Iz snage zemlje, poreklo, kao Ante, izvlači, dobija snagu. Na to upućuje i smisao sintagme: „prah prahu“, običaj sahranjivanja u zemlji, na mestu odakle čovek potiče. Ali, iz te perspektive postaje i jasno da moramo postaviti pitanje istorizma porekla, njegovog odnosa prema snazi zakonitosti porekla. Očito je da istorizam vodi u dezontologizaciju porekla, da on poreklo prazni. Naime, istorizam (i istorizam porekla) postavlja granice između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Paradoksalno, on tako, naizgled, oslobađa poreklo ograničenja vremena, ukida vreme, ne-vreme porekla. Ukida ga u sadašnjosti, koju, takođe, dezontologizuje, i koja nije sadašnjost apsolutno pojedinačnog bića. Ono i ne postoji. Sadašnjost porekla je ne-vreme porekla. To ne znači da poreklo u istorijskoj sadašnjosti ne postoji kao ontološka činjenica, pogotovu, ako sadašnjost mislim kao egzistencijalnu realnost.

Snagu porekla i u sadašnjosti posreduje nomos porekla. Problem je u tome što pravnu snagu nomosa porekla u sadašnjosti posreduje zakon, čiji legalitet, kao u vesternu, uspostavlja sadašnjost, ono što se vidi ili misli kao sadašnjost. Po zakonu čiji legalitet čini kaubojska smislenost sadašnjosti, Amerika je 1999. godine bombardovala Srbiju (tadašnju Jugoslaviju). To ne znači da se i u toj situaciji

ne može govoriti o prvobitnom zakonu porekla, da se on ne pojavljuje kao poseban fenomen porekla. No o zakonu porekla se u sadašnjosti jedinke da govoriti pod uslovom da se ne izgubi iz vida da zakonitost zakona porekla zavisi od nomosa porekla, mogu li reći, od pravne snage imanentnosti živog. Odatle je moguće zaključiti – treba li to i učiniti? – da poreklo, izvan vremena i prostora, valja shvatiti kao opšte, i pod uslovom da ono i ne postoji kao to opšte, kao neko opšte biće. Postoji kao pojedinačno, u pojedinačnom, u stvari, postoji kao opšte pojedinačnog bića. Da bih postojao, moram biti sin svoga oca, moram biti ekscentriran iz sebe i iz događaja porekla. Pretpostavimo da tako i stoje stvari s poreklom. To ne znači i da je moguće izbeći pitanja, koja se jednako tiču postojanja pojedinačnog bića i porekla kao opšteg. Nikako nije moguće izbeći pitanja koja se tiču bivstvovanja. Kako je moguće govoriti o poreklu ako postoji samo pojedinačno biće, ili ako je važno samo pojedinačno biće (a tako smo, nezavisno od uticaja liberalizma, skloni da mislimo; obično, s različitih ideoloških razloga, tako i mislimo)? Otkuda to pojedinačno biće? Kako ga je moguće misliti kao pojedinačno biće? Je li ono moguće kao čisti događaj? Je li ga moguće misliti kao čisti događaj? Ovaj niz pitanja se može nastaviti. Praktično, ne vidi mu se kraj. Temeljno ispitivanje problema porekla bi i zahtevalo da se nastavi. Ja ću ga nastaviti pitanjima, koja su negativna pitanja koja sam upravo izrekao, i koja su tim pitanjima, na neki način, i postavljena. Dakle, zar u pojedinačnom biću, da bi bilo pojedinačno biće, ne postoji i samo poreklo? Zar ono nije pojedinačno biće porekla? Šta je pojedinačno biće, kako ga je moguće misliti kao pojedinačno biće, bez porekla, bez porekla pojedinačnosti, i pojedinačnosti pojedinačnog bića? Zar upravo poreklo ne čini da ono, eventualno, jeste, može da bude pojedinačno biće? I poreklo bez porekla postaje poreklo. Funkcioniše kao poreklo. Dobar primer bi mogla biti sudbina izgubljene dece, koju su, tako kaže priča, očuvale životinje i koja su, po pričama o toj deci, usvojila poreklo onih životinja što su ih očuvale; postala su, po nekim osobinama, te životinje/ljudi. Ovde je važno da i poreklo bez porekla otvoreno za poreklo, da je razumevanje sebe ujedno i razumevanja porekla, da li na isti način na koji je i razumevanje porekla razumevanje sebe? Jednostavno, poreklo jeste, jeste nešto a ne ništa. Poreklo Amerikanaca je dobar primer porekla bez porekla koje je otvoreno za poreklo. Poreklo: Engleza, Iraca, Nemaca, Italijana, afričkih crnaca, i koga sve ne... kao ne-poreklo Amerikanaca postaje otvoreno za poreklo današnjih Amerikanaca, tek u spoju s poreklom, koje gradi mit o divljem zapadu, s poreklom, koje taj mit oslobađa i ozakonjuje. Prema tom mitu ne-pore-

klo kao poreklo Amerikanaca artikulišu divljina, njeni zakoni, zločini, koji legitimizuju legalitet zakona divljine, odsustva pravne snage u poreklu. I zločini nad Indijancima su na taj način legitimizovani. Važno je istaći da mit ove zločine, ubistva bez krvi (u vesternima se, obično, ne vidi krv; junaci vesterna su kiborzi divljine, suverenosti), postavlja kao normu ponašanja, kao zakon broja. (Ovi američki platoničari broje ubistva, u retkim slučajevima, imena, po Platonu, numeričke oblike. Ne broje se ubijeni ljudi. Za njih ne postoji raboš. Ne postoji raboš za prolivenu krv, ni kod Kventina Tarantina. A i kako bi? Nasilje je apsolutno. Krv traži osvetu, potoke krvi. Tarantino ih prikazuje, naoko, i odviše realistički. No između pornografskog hiperrealizma potoka krvi u njegovim filmovima i ubistva bez krvi u klasičnom vesternu i nema razlike. I u jednom i u drugom slučaju maskira se, poriče se zločin (porekla). Taj zločin Amerika maskira i kad se hvali da u bombardovanju Srbije nije izgubila nijednog čoveka.)

Razumevanje zakona porekla etničkih grupa Amerikanaca valja razdvojiti od razumevanja porekla suverenosti zveri, zapravo, od porekla istih tih Amerikanaca koje (zajedno s razumevanjem) utemeljuju ubistva bez krvi (ubistva koja i nisu ubistva). Junak vesterna (i američkih ratnih filmova) često je, ako ne i uvek, zver (*bête*) za koju se, kako Derida kaže, ne može reći da je glupa (*bête*), zverska, životinja, surova. (Glupost, surovost, životinjsko ponašanje osobine su čoveka.) Junak vesterna je, jednostavno, zver, proizvod, potomak osvajanja tehnologije divljine, osvajanja zemlje (sa njom porekla), no da li na isti način na koji su deca koju se odgajile životinje potomci tih životinja. Ljudsko biće je proizvod i istorijske mašinerije porekla, tehnologije porekla kao spoljašnjeg događanja, moći koja ga uspostavlja i nadzire. I u jednom i u drugom slučaju imamo posla s dvostrukim identitetom i dvostrukim poreklom porekla, s različitom pravnom snagom. U jednom slučaju je posreduje poreklo, u drugom slučaju, zakon tehnologije divljine, ili savremene, sofisticirane tehnologije. U oba slučaja potomci porekla bez porekla (koji su mogli biti Englezi, ili Nemci, ili robovi, ili bilo ko...) funkcionišu kao kiborzi, jesu kiborzi, čiji smisao i upotrebu, čije delovanje određuje tehnologija. Amerikanci se, prema slici koju o njima pravi vestern, ponašaju kao zveri za koje se ne može reći da su zveri, glupi. (Ne može se reći da imaju ljudska svojstva.) Amerikanci prema slici koju prave o sebi kad svet nameću demokratiju, suštinski se ponašaju kao deca koju su odgajili zveri, za koje se ne može reći da su zveri, da nisu glupa. Ova deca funkcionišu kao vukovi, i jesu vukovi. Njihov genetski zapis, međutim, nije promenjen. Moglo bi se iz razlike koju poreklo ovako uspostavlja reći da se tako „rađa“ političko poreklo, koje je, da upotrebim

Fukoovu reč, ujedno i „mehanika moći“. (Fuko govori o rađanju političke anatomije. Reč je, u ovom slučaju, o rađanju političke anatomije porekla.) Poreklo kao mehanika moći, uz sve ostalo, Americi omogućuje da funkcioniše, da sebe shvata kao „živi zakon“. (Agamben kaže da je, prema pitagorejskoj definiciji suverena, Firer živi zakon. Amerika je, dakle, Firer. U stvari, ulogu firera preuzimaju njeni predsednici.) Ona određuje način na koji se ovladava neposredovanim, nepatvorenim poreklom, kao što, prema Fukou, „definiše način na koji se može ovladati telom drugih“. Ali, mehanika moći porekla mora imati predmet kojim ovladava i koji se opire tom ovladavanju i to iz mehanike moći drugog porekla. Dakle, kao što je dete/majmun, dete koje su odgojili majmuni, izloženo mehanikama moći dvaju porekla (čoveka, čije je dete i majmuna, koji ga je očuvao, čijemu poreklu pripada na način na koji je trebalo da pripada poreklu čoveka) i Amerikanci su izloženi mehanikama moći porekla bez porekla i svog dvostrukog porekla: nemačkog, irskog, italijanskog, engleskog, afričkog... i kiborga/ubica s divljeg Zapada. Istina, ovo stvarno poreklo je nestalo u poreklu bez porekla, u rascepu između nomosa porekla i porekla bez porekla kao potrebe za poreklom. Ovaj odnos dvaju porekla mogao je biti ishodište dezontologizacije slike koju Amerikanci prave o sebi, političke anatomije Amerikanaca, i koja je, zapravo, proizvod njihovog porekla bez porekla, dezontologizovanog porekla, ili ontologije kiborga/ubica s divljeg Zapada. Proizvod tog prekla je i dezontologizacija, koju, na primer, preko globalizacije sveta, nameću svetu kao zahtev za promenom svesti. Ni čuveni američki *melting pot*, u kojemu se krčka poreklo Amerikanaca bez porekla, politička anatomija Amerikanca, u kojem se krčka moguća dezontologizacija sveta, nije napravljen tako da izdrži temperaturu reakcije svakog porekla, napetost koju izaziva promena svesti, promena sile porekla. Ništa ne garantuje da se taj lonac neće jednom istopiti. Istorija naroda i civilizacija – i ona istorija koja se, navodno, dovršila u Americi, koja bi trebalo da se u njoj dovrši, dakako, kao novi početak, nova tehnologija porekla – pokazuje da će se taj lonac, možda pre no što se da zamisliti, rasprsnuti. (Svaka civilizacija je bila svojevrsni *melting pot*; pripremana je i skuvana u sebi kao loncu.) Ovakav kraj lonca spada u eshatologiju istorije. Ne spada i u američki eshatološki fantazam o uređenju sveta, o kraju istorije u američkoj ne-istoriji ubistava bez krvi.

Dezontologizacija sveta nije jedini proizvod porekla bez porekla. Njegovi efekti se prepoznaju u različitim oblicima delovanja čoveka i naroda. Nalaze se i u normama življenja i ponašanja. No one ne moraju uvek biti povezane s poreklom bez porekla. Za sudbinu sveta, koji Amerika hoće da predvodi, jednako kao

dezontologizacija značajna je, možda i značajnija, politička teologija, čiju suštinu čini shvatanje da je Amerika izabrana da upravlja svetom, kako drugačije, so po Božjoj milosti. Problem je u tome što po Božjoj milosti, ili po volji suverene zveri, Amerika vodi svet ka poreklu bez porekla, na mesto s kojega bi htela da utekne, što, i u jednom i u drugom slučaju, ona svet predvodi kao božanski pastir, koji je zaštićen i čije bi, eventualno, ubistvo imalo pogubne posledice po celo stado, svet. Amerika ne kaže da ju je Bog izabrao za tu ulogu. Kažu oni – oni i treba da to kažu – koje je ona pokorila, ili na drugi način osobila (platila) da lobiraju (tako se kaže) za nju. U Srbiji ih ima dosta. Glavni urednik dnevnog lista „Danas“, na primer (da li samo u svoje ime, budući da je jedan od vodećih političkih komentatora u državnim medijima?), tvrdi da Nato (to jest Amerika) nikad nije bombardovao nijednu normalnu zemlju. Srbija, dakle, nije normalna zemlja. Amerika je zato bombardovala, ili zato što nije razumela pastirsku ulogu Amerike, što nije razumela da je za Srbe bolje da ih pokori Amerika, nego da budu nezavisni, odgovorni za sebe, za svoju zemlju. Bolje je da ih pokori Božji namesnik, nego neko ko bi još mogao misliti da je osvajanje zemlje nomos zemlje. Po nomosu Božjeg namesnika, čiju neposrednost pravne snage posreduje Božja blagodati, svaki Srbin i svaki građanin sveta ima svoju, lokalnu otadžbinu, i Ameriku kao zajedničku otadžbinu, koju ju je nametnula (istorijska) nužnost zauzimanja zemlje, onako kako je, prema mitu koji gradi vestern, zauzimana zemlja na divljem, nezauzetom Zapadu. (Istina, zemlja na Zapadu Amerike i nije bila nezauzeta. No po modelu zauzimanja zauzete zemlje, koji je postavila Engleska u Africi, Aziji, zemlja na kojoj su Indijanci živeli ne smatra se zauzetom.) Ovakvo posredovanje neposrednosti pravne snage osnov je političke teologije modernog sveta, koju Amerika artikuliše i nameće svetu. S izborom porekla bez porekla ona je izabrala i pravo da sebe postavi na mesto koje izabere, koje odgovara čoveku, koji, u duhu pseudoliberalizma, sam sebe stvara. (Tu ideju sadrži i čuveni američki san, u osnovi, san o zauzimanju zauzete zemlje.) Upravo taj model zauzimanja zemlje, Amerika ozakonjuje vodeći ratove diljem sveta. Tvrdnja o nametanju narodima s kojima ratuje vrednosti slobodnog sveta, svoje vrednosti, nije drugo do pokušaj održavanja porekla bez porekla kao porekla svoga naroda, sprečavanje mogućnosti da taj narod vidi pravo stanje stvari. U protivnom, ishod bi mogao biti onakav kakav je, prema Janu Patočki, bio ishod grčkog polisa i Rimskog carstva. „I grčki polis i Rimsko carstvo nestali su jer se u njima samima odigrao razvoj koji je njihovo vlastito stanovništvo, njihovu vlastitu publiku, otuđio od životne forme u kojoj su živeli.“ Strah od sudbine koju je doživelo Rimsko carstvo

(uzgred i poreklo Rimljana je, u izvesnom smislu bilo – u jednom trenutku je postalo – poreklo bez porekla; status, što, u neku ruku, znači i poreklo, Rimljanina bilo je moguće kupiti), pokušaj da se predupredi raspad vlastite forme života, učinio je da Amerika ideju o svojem predvođenju sveta artikuliše kao element forme života Amerikanaca, forme života koja zauzima mesto porekla bez porekla. Istina, takvu ulogu Amerika bi mogla imati samo ako uspe da legitimizuje neposrednost pravne snage porekla Amerikanaca. Ona to i čini kroz fantazam o sebi samoj, o Americi koja je stvorena ni iz čega. Izabralo ju je poreklo bez porekla, ali i mogućnost da Amerikanci jednom otkriju svoje poreklo bez porekla, svoje obaveze prema rodu i sebi, prema poreklu, snazi porekla, koja ih dovodi u iskušenje da postave pitanje svog identiteta, zakonitosti svoga porekla, onog *american way of life*, fantazmatizacije svoga porekla kao postistorijskog postojanja. „*Amerian way of life* jeste način života svojstven upravo u postpovijesnom periodu“, kaže Aleksandar Kožev. Odatle bi trebalo zaključiti da se za Ameriku istorija završava s njenim nastajanjem, s pojavom porekla bez porekla, s dokidanjem stvarnog porekla u poreklu bez porekla u večnoj sadašnjosti. Treba reći da se suštinski ne razlikuje ni najpoznatiji fantazam o izabranom narodu, fantazam Izrailja. I on je izgrađen na kraju jednog perioda postojanja Izrailja, ili na početku drugog kao poreklu bez porekla, u zbrci istorija. I fantazam Izrailja o izabranom narodu zasnovan je na logici supstituisanja, protivno stvarnom stanju stvari, istoriji, koja više nije imala posla. U oba slučaja, fantazam je postao važan element političke teologije i nerazumevanja te teologije. Naime, sa stanovišta onog ko je vođen predvođenje nikad nije zakonito, nema neposrednost pravne snage, koju ima poreklo. U slučaju Amerike zamena stvarnosti fantazmatskom stvarnošću je bila neophodna. Amerika je morala preuzeti ulogu Bogu. Jer, samo onaj ko bolje poznaje poreklo potomka od samog potomka može otkriti njegovo poreklo. A Bog bi to trebalo da zna. On bi to jedini mogao da zna. No je li ta uloga dovoljna kvalifikacija koja je Americi potrebna za predvođenje svetom, poreklom? Šta, u suštini, Ameriku kvalifikuje za predvođenje poreklom? Postoji li neki demokratski princip koji bi to predvođenje mogao da opravda? Možda skepticizam, eventualno, suverenost znanja? Dezontologizacija sveta podržava suverenost znanja. Ne podržava ga i zakon porekla, znanje porekla. Podržava ga poreklo bez porekla. Problem je, međutim, u tome što ono mora postati pravo poreklo. Poreklu bez porekla je neophodna suverenost znanja (ona bi trebalo da zameni suverenost, neposredovanu pravnu snagu sile porekla), tim pre što uopšte nije lako, ako je ikako moguće, raskriti znanje porekla, ni ako ga razumemo kao znanje DNK,

znanje ćelije. I suverenitetu znanja je potrebno poreklo bez porekla. Naime, znanje tog porekla nije problematično na način na koji je uvek problematično znanje porekla koje je ništa.

POREKLO ZAKONA POREKLA

Poreklo zakona porekla trebalo bi da bude samo poreklo, zapravo, poreklo porekla, poreklo jedinstvenosti, isključivosti porekla. Zbog ove isključivosti, o poreklu ništa ne mogu ni znati. Možda samo to da je moralo biti, da je jedinstvenost moguća i u opštosti. Rađanje je, uprkos ovoj imanentnoj transcendentnosti porekla, čin stvarnosti, sveta, istorijski i sociološki čin. I to znam. Ali, znam i ono što nemam u svom iskustvu. Dakle, znam više no što znam da znam, no što mi samo poreklo kazuje. Ne znam koliko više znam, dokle seže i šta zna znanje koje ne znam. Znam i da se na to znanje, često, ako ne i uvek, oslanjam, baš onako kao što se oslanjam u ovom mišljenju tog znanja. Znam i da o poreklu zakona porekla mogu govoriti, ako već nešto znam o zakonu, njegovoj istorijskoj i metafizičkoj prirodi, u meri u kojoj mi je dostupna realnost koje je on zakon i realnost iz koje dolazi kao zakon. Moram nešto znati i o tom znanju, njegovim granicama, istorijskim i metafizičkim. I znam, barem ono što je sadržano u iskustvu, što pripada kulturi, a što znanje ne zna da zna. A ako to znam, istorijsko iskustvo porekla i znanja porekla, kako god da je poreklo shvaćeno, nije moguće poricati. Nauka će to uvek potvrditi. Neće potvrditi da znam i ono što je sadržano u iskustvu porekla zakona porekla, ono što je uvek tu i što bi ona jednom mogla otkriti. Na različite načine, to iskustvo je činjenica postojanja u svetu, same svetskosti sveta. To znači da o poreklu (o poreklu porekla) mogu znati i ono što mi istorija neposredno ne govori, što nije sačuvano u mom neposrednom iskustvu, iako ga obrazuje i istorija. (Sačuvano je kao konstitutivni element iskustva.) Istorija mi kaže da je zakon porekla zakon zajednice, moći i borbe, koje zajednicu održavaju, moći suprotstavljanja protivstavljenosti strani, drugom, s kojim, kao s drugim sebe samog, mogu deliti poreklo. Ako to istorija uistinu kaže, prema civilizacijskom kodu, praistorija mi može reći samo da nam je poreklo zajedničko. Ništa nije u stanju da kaže o pojavi zakona porekla, naime, o onome što joj ne pripada, za šta nije nadležna. Ne može ništa da kaže o onome u čemu nije postojala. Nema ni ideju o svom kraju, o dovršetku porekla zakona porekla. Ali može reći da nije postojala, i da to ne zna, te da kraj paraistorije u istoriji ne znači kraj postojanja, delovanja zakona porekla, pogotovu ako joj (paraistoriji) poreklo prethodi, ako je i poreklo istorije, ako (poreklo) ne dolazi niotkuda, naime, ako neprekidno odlaže, da upotrebim jednu Deridinu sintagmu, pristup sebi, drugim rečima, ako

se istorija ne dovršava. A ne dovršava se. Ne dovršava se ni poreklo. U tom slučaju, poreklo je zakon koji je ništa, ništa zbog kojega poreklo i ne postaje poreklo kao sociološki faktor. Zbog njega, međutim, može biti, da upotrebim sintagmu Alfreda Vebera, „metasociološki faktor“. Ako već tako stoji stvar sa poreklom i zakonom porekla, Derida može reći da je zakon ništa koji, na praznom mestu, neprekidno odlaže pristup sebi. Derida ne kaže zašto i kako to zakon čini, kako je, uprkos tome, zakon, kako uopšte može biti zakon. Čega je zakon takav zakon? Može se pretpostaviti da je u početku, u početku zakona, kad se ništa nije dešavalo, kad ni početak nije bio početak, zakon porekla delovao kao nesvodljiva razlika (*différance*), kao jedinstvo Erosa i Tanatosa, kao čista jedinstvenost. Nesvodljiva razlika je jedinstvo Erosa i Tanatosa. Tako misli Derida. Pre tog jedinstva, moram pretpostaviti, ništa nije ni postojalo, ništa nije moglo nastati – ni to jedinstvo. No kako je ono nastalo? Iz sebe? Iz ničega? Kako ga uopšte mogu misliti? Kao imanenciju transcendentnosti, ili kao čistu imanenciju živog? Mogu tvrditi, tako se čini, da pre nagona smrti, „ili pre zakona“, ništa nije postojalo. No ako tako stoji stvari s ovim jedinstvom, ako su nagoni smrti i nagoni života, postojanja, valja priznati da je problem porekla izvorno problem parametafizike, i metafizike, i da to ostaje u istoriji, u svakom pokušaju mišljenja porekla, u priznavanju ili nepriznavanju njegovog značaja za mišljenje i življenje. Metafizika je temelj zakona porekla (naravno, i mišljenja zakona porekla), i onog zakona o kojem govori Derida, koliko god to bilo suprotno tome što je hteo da kaže svojom formulacijom zakona. A hteo je da metafiziku isključi iz mišljenja – i iz nje same. (Isključenje metafizike je bio veliki problem filosofije dvadesetog veka. U stvari, problem filosofije dvadesetog veka je u tome što je, kao filosofija, polagala pravo na to da bude nauka.) Moglo bi se, doduše, reći da je metafizika porekla od početka uhvaćena u strategiju porekla, u strategiju antropogeneze, te da i nije reč o metafizici, da je reč o antropološkoj formuli razumevanja zakona nastajanja i postojanja. Ne treba izgubiti iz vida da sve to ne važi isključivo za pojavu antropogeneze, nego, možda isto toliko, i za cezuru između ljudskog i životinjskog, za ontologiju kao temeljni proces, u kojem se, kaže Agamben, „ostvaruje antropogeneza, odnosno postajanje živog bića ljudskim“, dakle, proces u kojem poreklo, i to kao zakon i kao neophodnost zakona, postaje poreklo porekla, i moje poreklo.

Zakon porekla čoveka, postajanja ljudskog bića, zakon porekla koji nastaje u procesu antropogeneze (koji je i zakon antropogeneze), negde se sreće, ujedinjuje sa zakonom koji je ništa, sa zakonom što odlaže pristup sebi. Raskriva se

kao taj zakon. Tačka susreta, pojave zakona porekla kao takvog i zakona postajanja ljudskog bića kao zakona koji je ništa, zapravo je tačka večnog susretanja bića i ništa, ali i mesto na kojem se pojavljuje koncept porekla. Da bih tu tačku odredio u stvarnosti ljudskog stvora, najpre bih morao znati šta je zakon koji odlaže pristup sebi, ulazak u antropogenezu, stapanje s njom, iako joj suštinski pripada, šta je zakon postajanja ljudskog bića koji izostaje iz ontologije, ukoliko iz nje uopšte izostaje. Može li on, i pod uslovom da uistinu jeste bezupitna činjenica, ostati izvan ontologije, a da je pritom nekako uključen u antropogenezu, da je njen zakon, i njen obrazovni element? Šta, najzad, o tom zakonu (zakonu porekla) mogu znati ako je njegovo postojanje bezupitno, ako dolazi niotkuda, ako nije i zakon konkretnog ljudskog stvora? Ništa, takoreći, ništa, što bi se oslanjalo na konkretni život i što bih iz konkretnog života mogao razumeti. Takav zakon upućuje na transcendentalnu realnost. To, s jedne strane, znači da, ako „zakon sa sobom nosi pojam *bezuslovne nužnosti*, i to objektivne i prema tome opštevažeće“, kako to tvrdi Kant (on to kaže u raspravi o metafizici morala, o zakonu morala), poreklo zakona, zakona porekla, on me ovde zanima, faktički, nije moguće utvrditi. S druge strane, to takođe znači da, ako ovaj zakon sa sobom i pojam opštevažeće nužnosti, nije moguće isključiti ni njegovo prisustvo u stvarnom životu, uprkos tome što ne znamo neposredno o kakvom je prisustvu reč, kako se ono ispoljava, kako se taj zakon oprisućuje u konkretnom životu, recimo, u ovom pismu, u ovoj raspravi o zakonu porekla. To možemo znati samo posredno. Na poreklo zakona porekla pokazuje postojanje, delovanje nagona smrti, i to kao nagona koji pripadaju živom, koji mu pripadaju kao avatar nagona života – i avatar porekla. Nagoni smrti su i nagoni konkretnog života, njegove povesnosti, oni su prava odredište „bića k smrti“. Ima razloga za pretpostavku da zakon porekla (i zakon koji je ništa) živim u egzistenciji kao njen zakon, da je on i zakon mišljenja egzistencije, čak, mišljenja koje je egzistencija što iskoračuje izvan sebe. Ništa, ipak, ne dokazuje da pojam *bezuslovne nužnosti* obuhvata egzistenciju, još manje da je egzistencija bezuslovno nužna. Ona to sigurno nije, a nekako bi morala biti. Ništa ne dokazuje ni da bezuslovna nužnost ne obuhvata egzistenciju, da nije ugrađena u zakon porekla, u egzistenciju. Čemu bi, i u jednom i u drugom slučaju, služilo postojanje nagona smrti, ako ne bi posredovalo ono čega oni nisu nagoni, što im određuje funkciju u životu? Ništa ne dokazuje ni da zakon porekla sa sobom donosi pojam *bezuslovne nužnosti*, niti da ga ne donosi, da je samo poreklo bezuslovno nužno, tim pre što o poreklu ovog zakona moramo, i jedino možemo, su-

diti iz egzistencije, u skladu s onim što je njoj svojstveno, recimo, iz njene nesvodljive razlike, iz jedinstva nagona smrti i života kao jedinstva egzistencije, i pod pretpostavkom da u početku nije bilo ništa, da nije bilo ni početka. I Božje stvaranje se, u neku ruku, može shvatiti ne samo kao stvaranje iz ničega, nego i kao stvaranje kojega je subjekt ništa, Bog kao ništa, kao mogućnost Boga. Sveprisutnost Boga je čista mogućnost Boga, ili samo čista mogućnost. U početku ništa nije postojalo, zato što je sve postojalo, zato što početka nije ni bilo. Nije ga bilo ni ako je postojala samo apsolutna tačka. Nije postojao ni Bog pre no što je stvarajući postao Bog, pre no što je postao reč. Ili je sve postojalo kao čista mogućnost, i kao mogućnost onoga što i danas postoji. Bog, onaj koji jeste, živi Bog, Bog stvaranja, nije postojao pre događaja stvaranja, pre no što je, kao mogućnost živog Boga, sebe samog, počeo da stvara, da se stvara (zašto, s kojim ciljem, ako nije manjak Boga?), pre no što je postao onaj koji jeste, vlastita mogućnost, koja je oduvek bio. Paradoksalno, u početku se ništa ne dešava. Ništa novo se ne dešava ni s apsolutnim početkom, s nastajanjem novog označitelja. Ili se već desilo ono što tek treba da se desi. Novinu novog označitelja, označitelja jedan može dokazati samo označitelj dva. On zna šta zna označitelj jedan. Brojanje počinje od jedan. U njemu je, međutim, predujmljen ceo brojni niz. U novom označitelju je predujmljen označitelj dva i njegovo znanje o označitelju jedan. Zakon može i mora da se pojavi s događajem, kao događaj sebe samog i kao događaj nastajanja, u slučaju koji me ovde zanima, nastajanja ljudskog bića. Dakle, poreklo je poreklo zakona porekla, pristupanja porekla i pristupanja zakona sebi u konkretnoj egzistenciji ljudske jedinice. To ne znači i da poreklo kao poreklo sebe samog nije poreklo zakona na mestu na kojem se ništa ne dešava i na kojem zakon postaje zakon postojanja – onog postojanja koje će on uspostaviti.

Bezuslovnu nužnost zakona porekla u stvarnosti određuju povesna mogućnost tog zakona, njegova povesna forma, fenomeni, koji, s nekog razloga, funkcionišu kao supstitut te nužnosti. Ideologija globalizma je dobar primer. Ona, zbog toga je i pominjem, kao vrsta Bentamovog panoptikona, ima sve formalne odlike bezuslovne nužnosti zakona porekla. Problem je u tome što je, da bi globalizam kao bezuslovna nužnost bio moguć, potrebno je u njemu uništiti ideju porekla, mogućnost unutrašnjeg sveta. Tek nakon te operacije panoptikon globalizma bi mogao funkcionisati kao nekakva nužnost. Globalizam se ne pita o posledicama te operacije. No ideologija, intencionalnost globalizma se, po tome, ne razlikuje od drugih ideologija, od intencionalnosti drugih istorijskih fenomena. Kao i sve druge ideologije, i ona je, u osnovi, istorijska forma odnosa

prema zakonu porekla, izraz nasilja nad svim drugim vrednostima (posebno, nad poreklom, kojega je globalizam negacija), nad istorijom, koju ukida i zamenjuje. Ali globalizam nije samo istorijski događaj, istorijska tvorevina. On je, paradoksalno, i događaj opštevažećeg u egzistenciji, istina, kao događaj supstituta. Zato, zbog te manipulacije, nasilje globalizma nad poreklom utvrđuje poreklo u njegovoj suštini, čini upravo ono što globalizam ni na koji način ne bi hteo da učini. U svakom slučaju, poreklo ne može nestati bez traga. U ideji globalizma opstaje kao praznina porekla, kao lakanovski objekt *a*, dakle, kao gubitak svakog početka. Zadatak mišljenja porekla mora zato biti otkrivanje preobražaja tragova izgubljenog, isključenog porekla, eventualne promene njegove suštine. Pominjem tu moguću promenu zato što nasilje nad poreklom može proizvesti neočekivane i burne reakcije porekla, koje nije moguće odmah ni razabrati ni razumeti, pogotovu ako na neki način ne pokazuju na obrisani trag porekla. Najčešće, i prikrivaju svaku vezu s poreklom.

Bezuslovna nužnost, zakon porekla, ni samo poreklo ne pokazuju se samo u istorijskim tvorevinama, nego i kao istorijske tvorevine. Jedino se iz stvarnog, iz istorijskog sveta i mogu saznati. Istina, uvek se može postaviti pitanje: šta je to stvarni svet? Ono se mora postaviti i u okviru biopolitike. Štaviše, iz biopolitike mora se postaviti ključno pitanje realnosti svake realnosti: po čemu apsolutna tačka, ništa nisu, ili jesu stvarni svet? Može li istorija biti jedino ili barem pouzdano merilo stvarnosnosti stvarnosti? I kad bi ona to mogla biti ne bismo mogli odatle zaključiti da se u povlesnoj realnosti bezuslovne nužnosti i porekla ne krije i univerzalna realnost, niti da se ta univerzalna realnost ne ispoljava kao povlesna realnost. „Ono što ja priznajem neposredno kao zakon za mene, priznajem ga s poštovanjem, koje samo znači svest o *potčinjavanju* volje pod jedan zakon, bez posredovanja drugih uticaja na moje čulo“, kaže Kant. Ne kaže i zašto se volja potčinjava jednom zakonu. (Pretpostavljam da to potčinjavanje ne važi samo za moralnu sferu, koju Kant ima u vidu, da važi i za sferu porekla, da se volja potčinjava i zakonu porekla. Za sferu porekla mora važiti, ako važi za bilo koju sferu.) Potčinjava li se volja jednom zakonu zato što je na to prinuđena u istorijskoj situaciji, zato što tako jeste volja, zato što to od nje traži bezuslovna nužnost zakona (bezuslovna nužnost moralnog imperativa)? No, ako tako i stoji stvar s voljom i zakonom, moram pitati: da li sve to što važi za moralni imperativ, važi i za imperativ porekla, tim pre što ga posreduje svaka ćelija? Postoji li nešto tako kao imperativ porekla? Hoće li i on doživeti sudbinu moralnog imperativa, ako imamo u vidu povlesni karakter imperativa porekla, činjenicu da je moguć

kao zakon istorije, što se, u egzistenciji, pojavljuje kao povesna činjenica? Sve, ili uglavnom sve, što se tiče čovekovog porekla može se naći u istorijskoj stvarnosti. U neku ruku, i pripada njenim zakonima, menama tih zakona, i same istorije. Ali, sve što se tiče imperativa porekla i nadilazi ograničenja istorije, i pripada kraju istorije bez kraja. Poreklo se dovršava u sebi. Konačno, ne treba izgubiti iz vida da je istorija diskurs, i da je kraj istorije diskurs. Kako bilo, valjalo bi razabrati da li odnos čoveka prema imperativu porekla isključivo ili prevashodno određuje bezuslovna nužnost i kad ga određuje volja, pretpostavimo, slobodna volja, slobodnog čoveka. (Dopustimo de je ona, uistinu, moguća, mada ništa, ni u demokratiji, to ne dokazuje.) Zar odnos prema zakonu porekla i volju da ga poštuju ili ne priznajem ne određuje upravo imperativ porekla? U izvesnoj meri, tako jeste i mora biti, ako je u poreklu (početku) sadržan i kraj, ako je stvar porekla paradoks postojanja. Postojanje zakona porekla ni na koji način ne mogu istisnuti iz situacije u kojoj se nalazim. To bi trebalo da se vidi i iz povesnog karaktera ovog zakona. Međutim, povesni karakter zakona porekla, ono što se s njim zbiva, ne razlikuje se suštinski od situacije tog zakona koju određuje volja. I u jednom i u drugom slučaju povesni karakter zakona porekla podložan je relativizaciji. Povesnost zakona porekla izručena je, pridana je nekoj vrsti volje. (Ništa pritom ne garantuje da ova volja nije proizvoljna, da nije u pitanju samovolja istorijskog sveta. A i šta je uopšte volja? Može li ona biti volja, a da ne bude volja za moć, to će reći, da ne bude protiv svake druge volje? Moć je imanentna volji.) Povesnost zakona porekla je izručena i bezuslovnoj nužnosti, koja je i nužnost volje kao volje živog. Povesnost, naime, nije bezuslovno objektivna. Nije uopšte objektivna, između ostalog, i zato što je određuje zakon porekla, što je sama ona povesnost zakona porekla. To se sasvim jasno vidi u savremenoj filosofiji politike i, izrazito upečatljivo, u savremenoj političkoj praksi Zapada, posebno, Amerike, koja, u ostalom, sebe shvata kao jedinog predstavnika Zapada. Problem porekla u duhovnoj slici sveta koju Zapad za sebe stvara, zbog toga je pretvoren u predmet geopolitičkih i privatnih obračuna. Pretvoren je, čak, u skaredni spektakl istorije, volje za moć, volje za moć nad-ja. I pitanje porekla je postalo skandal. Zakon porekla je u savremenom svetu izgubio svaku povesnu delotvornost, sem one koju proizvodi kao skandal. Sama istorija je postala skandal. (Biće da je to oduvek i bila.) Razumljivo je, stoga, što se u toj situaciji poriče i povesni karakter porekla, što čovek postaje globalistički homunkulus, što je duh evropske civilizacije, kao duh amerikanizma, postao skandal moralnog imperativa.

Zakon porekla je metafizički skandal. Nije ni zakon ukoliko ne predstavlja neposrednost jedne snage koja konstituiše ljudsko biće. Kao metafizički skandal, on je i ishodište svakog skandala, koji je na bilo koji način s njim povezan. A ako bića, kao što to tvrdi Anaksimandar, iz onoga iz čega „nastaju u to isto i propadaju po nužnosti“, ljudsko biće, budući da ga konstituiše neposrednost snage porekla, iščezava u toj neposrednosti snage. Iščezava, dakle, u poreklu, u sebi. I u tom slučaju, metafizički skandal zakona porekla, suštinski je skandal smrti. Ona, međutim, nije i smrt porekla, neposrednosti snage koja konstituiše ljudsko biće. Prema Anaksimandrovoj tvrdnji ljudsko biće bi moralo da, po nužnosti, propadne u poreklu, u svom početku. No to ne znači da propada i poreklo. Za njega, izgleda, ne važi ono što važi za ljudsko biće. Do toga zaključka je moguće doći i iz Anaksimandrove tvrdnje, ako ona artikuliše istorijsku stvarnost i ako artikuliše univerzalno u kojem se ta stvarnost raspoznaje, u kojoj postaje istorijska stvarnost i u kojoj bi, po nužnosti, morala da propadne bez štete po univerzalno. Ovde je važno da bi, takođe u duhu Anaksimandrove tvrdnje, metafizički skandal zakona porekla, ipak, valjalo razumeti kao skandal smrti. To i jeste ono što je skandalozno u ovom skandalu. Na istorijskoj ravni ljudska bića bi, po nužnosti, trebalo da propadaju u istorijskom svetu u kojem nastaju. Problem je u tome što se tada i zakon porekla sa njima urušava u svetu u kojem se pojavljuje kao zakon sveta, svetskosti, mišljenja. U istorijskom svetu propadaju i vrednosti koje ljudsko biće uspostavlja, u kojem ono, na neki način, uspostavlja i zakon porekla. Zakon porekla opstaje u svetu kao zakon ljudskog bića. Opštost važi dok postoji pojedinačno, pojedinačno te opštosti. Da li i propada u tom pojedinačnom i sa njim? No da li opštost, kakva god da je, uopšte propada? Kako to možemo znati u istorijskom svetu? Zapadna demokratija, recimo, propada u eshatologiji demokratije kao, paradoksalno, totalitarizmu kraja totalitarizma, zapadna demokratija propada u vlastitoj eshatologiji, u apologu gradnje sveta po slici koju Amerika gradi o sebi u istorijskom svetu, i koja postaje ikona Evrope. No Evropa nije u stanju da ovu ikonu gleda i razume iz unutrašnje perspektive, iz koje se ikona mora gledati i razumeti, iz koje se može razumeti kao ikona. Evropa i ne zna za obrnutu, unutrašnju perspektivu mišljenja. I ne razume ništa od svega toga. Ikona svete Amerike ostaje neshvaćena, pre svega, zato što se ikona ovog ikonopisca, Amerike, ne zbiva kroz ikonopisca, Ameriku. (Ikonu ne slika ikonopisc, „nego se to kanda zbiva kroza nj“, veli Boris Uspenski.) Ni drugo Srbi ne shvataju

sliku Amerike kao ikonu. Oni zbog toga što s odbacivanjem svoga srpstva odbacuju u mogućnost mišljenja iz unutrašnje perspektive, mogućnost da i sami budu ikonopisci.

Na ravni univerzalnog, i univerzuma istorijskog sveta, zakon porekla je zakon postojanja, nenasilna vrednost koja određuje druge vrednosti postojanja. Određuje i jedinstvo nagona smrti i života, koje, naknadno, poreklu dodaje vrednost kojoj je nasilje svojstveno. Jedinstvo nagona smrti i života jeste konstitutivna činjenica istorijske realnosti, njene nedovršivosti, njenog kraja bez kraja. Ono je suštinska odrednica istorijskog trajanja, istorijskog nasilja. No šta biva s ovako shvaćenom suštinom istorije, ako je poreklo ono počelo, koje, prema Anaksimandru, i ne postoji. A poreklo bi to moglo biti. Moralo bi se to videti i u njegovom delovanju, u stvarnom svetu i pre svakog delovanja u stvarnom svetu. Ako postoji, počelo je granica sebe samog. Ako počelo ne postoji nema ni granica. Zakon porekla jeste granica sebe samog, ali kao granica u stvorenom, u ljudskom biću, u neposrednosti snage njegove pripadnosti. I ljudsko biće je granica zakona, imperativa porekla. To ne znači da ne postoji počelo počela porekla, da je ono Drugi za koga ne postoji Drugi. I u tom slučaju, kad ono stvarno deluje kao Drugi za koga ne postoji Drugi, poreklu može biti svojstveno patološko odstupanje od obrasca realnosti, koji zakon porekla pretpostavlja. Svaki zakon oblikuje realnost, spoljašnju i unutrašnju. Zakon porekla prvenstveno oblikuje unutrašnju realnost, mogućnosti te realnosti. Poreklo se kviri, mutira i na biološkom i na metafizičkom planu. Pored zakona porekla uvek se pojavljuje stvarni, istorijski svet, čiji je on zakon. Ali ispod istorijskog sveta se pojavljuje i počelo bez počela, ono nešto, Bog, u čemu počelo ima i nema počelo. Naime, ispod istorijskog sveta se pojavljuje i njegova paslika kao nešto neizmerno, nejasno, kao nešto što je više stvarnost od istorijske stvarnosti; pojavljuje se senka počela bez počela kao senka stvarnosti zakona porekla. Odatle postaje jasno da kraj istorije, pretpostavimo, dovršetak istorije u Americi, u duhu amerikanizma, amerikanizma suverenosti zveri, nije moguć jednostavno zato što bi on morao biti i kraj zakona porekla (u slučaju Amerike i Amerikanaca: porekla bez porekla), kraj ideje čoveka kao slobodnog bića, jednom rečju, kraj čoveka. Cilj američke ideje o kraju istorije i jeste dovršetak, ukidanje zakona porekla, mogućnosti identiteta, kraj slobodnog čoveka (kraj onog evropskog čoveka koga je opsedala ideja slobode i žrtvovanja za slobodu), koji neprekidno stavlja u pitanje ideju o kraju istorije, možda i zato što je taj kraj ulog u američkoj negaciji sveta, u američkoj distopiji istorije. Ovo je važno imati na umu i zato što je povest moguće shvatiti kao „dijalektički rad

negacije". Tako je razume Agamben. Amerika (američka politička elita, američka filozofija politike) ne shvata da je čovek, da je sama Amerika, istovremeno, i subjekt i ulog ovog poricanja, poricanja slobodnog sveta za koji se, navodno, bori. Ne shvata da i nju samu obuhvata dijalektika negacije, da u sebi, u svom dovršetku istorije, ispisuje vlastiti kraj.

Zakon porekla koji sam sebe ozakonjuje morao bi biti bezuslovni zakon, Deridino ništa, zakon koji neprekidno odlaže pristup sebi. Ali i takav zakon nešto uspostavlja. U ovom slučaju, to bi moglo biti poreklo koje prethodi svakom poreklu. Dakako, to je paradoks. No to nije jedini problem koji zakon porekla, kao otelovljeni, ispoljeni zakon zakona, ima sa sobom, sa ljudskim stvorom, i svim što je stvoreno. Naime, zakon zakona, ako ga kantovski mislim, može da nametne čisti um. Teško je reći da čisti um može nametnuti i zakon porekla. (Je li to razlog zbog kojeg Kant problem porekla, onoliko koliko ga misli, misli kao problem evolucije?) Čisti um ne može nametnuti ni zakon simboličkog. Razumljivo, zakon porekla, porekla kao kastracije, jeste i zakon simboličkog. U najmanju ruku, duboko je umešan u zakon simboličkog. Dakle, zahvaljujući paralaksi gledišta, zakon porekla bismo mogli shvatiti kao praoblik frejdovskog zakona oca, praoca horde, odnosno frejdovski zakon oca mogli bismo shvatiti kao subliminalnu varijantu zakona porekla. No frejdovski zakon oca je, ujedno, ishodište i obrazac ispoljavanja zakonâ simboličkog, za koji sam rekao da je zakon porekla. Uz to, frejdovski zakon oca je i moralni zakon, prvenstveno moralni zakon, zakon sveta na ontološkoj i istorijskoj ravni. Po Kantovom razumevanju zakona morala, frejdovski zakon oca (sublimacije ubistva praoca horde u zakon) to može biti. U stvari, frejdovski zakon oca je parametafizička priprema pojave zakona morala, objave moralnog imperativa. Frejdovski zakon oca je parametafizička teritorijalizacija duha. U tom smislu je moguće prihvatiti Deridinu tvrdnju da se moral ne rađa iz griže savesti (iz griže savesti sinova koji su ubili oca, po Frejdovom mitu). Da bi griža savesti bila moguća potrebno je da moral već postoji, potrebno je da nešto već zahteva grižu savesti. Ako Frejdov mit o ubistvu oca prahorde dobro čitamo: to nešto i postoji. Postoji odgovornost, jednako za ono što se čini i za ono što se ne čini, zato što postoji seksualna želja želje, želja želje porekla, kod Frejda, sinovljeva želja očeve seksualne želje. Zbog nje su oni i ubili oca. Frejd kaže da su ga ubili da bi se dokopali žena, koje su pripadale ocu. Kako bilo, želja porekla obujima svaku želju želje. Obujima i incestuoznu želju. Žene koje su, po Frejdovom mitu, sinovi hteli da otmu ocu, zapravo su njihove majke. To je važno

imati u vidu za razjašnjenje pojave griže savesti. Naime, iz perspektive incestuozne želje, nemogućeg, postaje jasno da zakon porekla može zahtevati i naložiti grižnju savesti, i to kao moralni zakon. Jasno je i da je griža savesti ontološka činjenica. Ipak, nije sasvim jasna veza moralnog zakona sa zakonom porekla. Mogućno je tvrditi i da je ubistvo oca posredovalo moralni zakon. Takođe je moguće tvrditi da se u ubistvu oca, po Deridi, u nastanku moralnog zakona ništa nije desilo. Ništa novo se nije desilo. Ništa se nije desilo što nije sadržano u zakonu porekla, u ontološkoj stvarnosti. I nije. Problem je u tome što događaj koji uvodi zakon porekla nije moguće ispričati. Moguće je ispričati događaj koji predočava taj zakon i njegovo delovanje. Ubistvo oca je takav događaj, događaj objave zakona porekla. Ubistvo oca prahorde je ubistvo lika suverena, pokušaj ubistva simboličkog, ujedno, objava i narušavanje zakona porekla. Suverene ličnosti, misli Karl Šmit, „nemaju ni zajedničkog zakonodavca ni zajedničkog sudiju“. Sve ih štiti. Sve štiti suverenost. Kao suverene ličnosti potvrđuje ih i zakon porekla, i to kao zakon suverenih ličnosti. Sinovi koji ubijaju oca to moraju znati. I sinovi iz Frojdovog mita su morali znati i ono što ne znaju, recimo, posledice ubistva suverena, morali su znati svoju pripadnost onom poreklu koje nije zakon suverenih ličnosti. Može li, u tom slučaju, poreklo da sudi samo sinovima suverene ličnosti, a da ne sudi i suverenu? Istorija kaže da može. Dokaze je lako naći. Uprkos tome, nije sigurno da suveren koji sudi sinovima ne sudi i sebi, s obzirom na to da sudi budućim suverenima. Treba, stoga, razbrati kada i kako poreklo funkcioniše kao zakonodavac? Ili uvek tako funkcioniše? Sigurno je da uvek funkcioniše izvan sebe, u istoriji. Tako bi trebalo zaključiti iz činjenice da se, kako kaže Karl Šmit, suvereni međusobno priznaju kao takvi, „kao oni koji se međusobno priznaju“ – i ubijaju. To je važno zato što, ako tako stoji stvar sa suverenima, nije mogao postojati samo jedan otac prahorde, samo jedan suveren. Njihovo međusobno priznavanje je jamstvo njihove suverenosti, suverenosti kao takve, suštinska dimenzija delovanja zakona porekla – i priznanje suverenosti porekla. Praktično, samo je poreklo suvereno.

Falocentrički fantazam o praocu, mit o ocu prahorde pokazuju samo na jednu stranu snage, suverenosti porekla, koju zakon porekla treba da posreduje, iskaže kao snagu porekla jedinke. On to može učiniti ako suverenost porekla ima i drugu stranu, ako je dijalektizovana. A ona to jeste i kad se čini, kao u Frojdovom mitu o ocu prahorde, da je jedna, jedinstvena, monadička, da se druga strana i ne pojavljuje, sem, eventualno, kao mogući objekt. U Frojdovom mitu taj objekt su žene oca prahorde, u životinjskom svetu ženke alfa mužjaka. Drugu stranu

snage, suverenosti porekla čini upravo taj objekt, kao pretpostavka subjektivnosti oca i gradnje zakona. Pokazuje je „parametafizičko predanje“ o vulvi kao izvoru i uvoru postojanja, kao mestu i sili porekla. Ove dve strane (jin i jang porekla, jedan iz niza parova slične vrste, koji je mišljenje uspostavilo), danas bi se reklo, dva narativa porekla, znanje zakona porekla ne čine ni većim ni pouzdanijim od znanja što neposredno dolazi iz porekla, koje je samo po sebi zakon. U stvari, ove dve priče porekla i nisu drugo do inscenacije jedinstvenosti porekla, onog porekla što je samo po sebi zakon, koje je poreklo porekla, ili poreklo pre svakog porekla. Očito je da se stvar porekla, zakona porekla, odaje kako god da je mislimo, bilo odakle da je počnemo misliti. Odaje se kao manjak i odaje je manjak u njoj tako što odaje njenu istorijsku i metafizičku dimenziju, nerazmrsivu isprepletanost tih dimenzija. Neolitske Venere su dobar primer tog spleta. One su predstave parametafizičkog i stvarnog smisla organa ženskosti, onih organa koji su, nesumnjivo, iz parametafizičkih razloga, istaknuti u figurama neolitskih Venera. Manjak odaje i moć stvari porekla kao zahtev jedinki da bude, da postane, recimo, tako što će se vratiti na mesto porekla. Stvar porekla s manjkom odaje i paradoksalni nalog porekla, nalog manjka, da budem istovetan s onim iz čega potičem i da da to iz čega potičem, s čim bih morao biti isto, s obzirom na to da me kastrira (to je jedini način da budem), u sebi prevladam, da u tome iz čega potičem, u kastraciji porekla, ožiljku rođenja (porekla), nađem sopstvo, koje mora biti i drugost porekla. Samo me razlika konstituiše kao potomka i kao drugog, kao biće pred kojim se nalazi sistem naloga i zabrana. Zakon porekla mora biti zakon razlike, razlike sila porekla, zakon u čijem se temelju nalazi i razlika, koju on formalizuje, u stvari, konstituiše. U tom slučaju, moguće je pretpostaviti da znanje o zakonu porekla pretpostavlja znanje i iskustvo koje nam suštinski pripada, koje nam prenosi sila, nomos porekla kao pojedinačno, istorijsko i ontičko iskustvo, koje tek treba da dobije zakonsku formu. Jasno je, naravno, da se ta forma menja, zavisno već od poimanja nomosa porekla.

Poznavanje majčine utrobe, iskustvo primarnog jedinstva, koje u njoj stičemo, suštinski nam pripadaju kao izvorno znanje (da li i kao čista imanentnost živog?), nezavisno od toga kad se i kako artikulišu, kad ih i kako artikulišemo kao znanje i iskustvo – i da li ih je uopšte moguće artikulisati, da li su uopšte znanje i iskustvo, pre sticanja i iskustva jezika, pre reči. Ili su to znanje i to iskustvo već reč? Iskustvo primarnog jedinstva (ovu reč pre reči) artikuliše jezik, naknadno, kao iskustvo zajedništva, jedinstvenosti, ali i kao iskustvo ureza u jedinstvenost (ožiljka koji tu jedinstvenost overava kao jedinstvenost), u znanje koje

artikuliše parametafizika kao ontološko iskustvo. Ako tako stoji stvar s primarnim jedinstvom i našim iskusavanjem tog jedinstva (u majčinoj utrobi, i, naknadno, u jeziku kao jednoj drugoj utrobi), zakon porekla ne može biti zakon majčine utrobe, ni zakon izlaska i ulaska u nju, ili ne može biti samo taj zakon. Ne može da ne bude još nešto. On je povezan sa simbolizacijom tog izlaska i ulaska, onoliko i onako koliko je i kako je simbolizacija ubistva oca povezana s pojavom, uspostavljanjem institucije porekla, svesti o poreklu (sa njom i samosvesti), zakona porekla. Izgleda da je u mitsko vreme, u mitu (istorijski, u vreme neolita, ako možemo suditi, a arheolozi misle da možemo, po figurinama žena /neolitskih Venera/ s naglašenim genitalijama, i isto tako naglašenom simbolizacijom genitalija), zakon porekla bio shvaćen kao ovo primarno iskustvo, kao otelovljenje sile i sama sila primarnog jedinstva, koja nije samo sila jedinstva majčine utrobe i fetusa, nego i sila sile tog jedinstva, sila primarnog jedinstva živog. U svakom slučaju, ono je jednako nezaobilazno u poimanju porekla, koliko u fantazmatizaciji porekla, ili, na primer, u bašlarovskom sanjarenju o poreklu, o primarnoj jedinstvenosti, nekoj vrsti Aristofanove sferičnosti bića. To iskustvo opstaje u kultu majke (veoma naglašenom u srpskoj tradiciji; nije manje, u toj istoj tradiciji, naglašen ni fantazam o falusnoj majci, preovlađujućoj slici majke, dominantnoj majci, kod Srba danas), ali i u svakom znanju, i mišljenju porekla, identiteta. I psihoanaliza zna da je izlaz iz majčine utrobe i ulaz u nju (dakako, simbolički ulaz), kroz koji se mora proći (kroz koji se, simbolički, ljudsko biće mora vratiti po svoju jedinstvenost) u potrazi za identitetom, za poreklom, za istinom, i istinom koju poreklo potvrđuje, ne tako retko kao istinu sebe samog. Zna to i filosofija kraja metafizike. Znao je to i mit, i izrekao, možda bolje, od bilo koje teorije sticanja identiteta. Teorija je uvek problematična. Podvrgnut je sumnji i sam identitet kao objekt koji ona konstruiše. Jamba, Peter Sloterdijk kaže Bauba (u grčkom mitu ona je personifikacija ženskog spola; Bauba na grčkom znači vulva), za Ničea je „krunska svedokinja u slučaju teorije istine“. (Psihoanaliza bi imala šta da kaže o ovoj Ničeovoj istini. No to nije problem koji me ovde zanima.) Zašto ne bi bila i svedok istine porekla, onog porekla koje Bauba ne može da predstavi, kojemu i ona duguje svoje postojanje i svoju moć? Izlaz/ulaz porekla je izlaz/ulaz u mitsku vulvu, u početak smisla postojanja, samorazumevanja. Sam taj izlaz/ulaz je, u neku ruku, metafizička vulva, pećina u kojoj postajemo, i koja, kao i Platonova pećina, ima otvor prema spoljašnjoj svetlosti, na koju se ne možemo svići. Mesto i ulogu mitske Baube, i Platonove pećine, danas zauzima kastrirana majka. U stvari, tako je bilo oduvek, i na isti način. Samo je kastracija

drugačije shvatana. Shvatan je tek po koji njen element. Celinu, kao i obično, zaklanja deo. Preko njega se i može shvatiti kao celina. Jambino pokazivanje vulve, metafizičkog smisla izlaza/ulaza, pokazivanje je kastracije, kastracije porekla, porekla kao kastracije, i pretnja kastracijom – da li i pretnja poreklom kao kastracijom. Dakle, Jambino pokazivanje vulve je pretnja koja je, u isto vreme, i obećanje. Prema mitskoj priči, insceniranje kastracije u Jambinom pokazivanju vulve trebalo je da zasmeje Demetru, koja je tugovala zbog Persefoninog boravka u donjem svetu. Đerđ Devre misli da žena, kad u šali, drugoj ženi pokazuje svoju vulvu kaže: „I ja sam uškopljen isto kao i ti“. Kad je pokazuje muškarcu, kaže da ga smatra kukavicom, da je evnuh. Kaže mu da nije sposoban da preuzme odgovornost za sebe, svoje poreklo, za svoju kastraciju (kao što to može žena), da izlaz iz utrobe, odlazak s mesta porekla, razume kao ulaz, povratak na određište, na kojem, s iskustvom svetlosti na koju ukazuje Platonova alegorija pećine, može da preuzme identitet.

Šta uistinu kaže žena kad boginji plodnosti, ženskom principu, kaže „I ja sam uškopljen isto kao i ti“, a šta kad to kaže drugoj ženi? Šta, u jednom i drugom slučaju, kaže, i da li išta kaže, o zakonu, meri porekla? Kaže li da je poreklo uvek uškopljeno, ako su uškopljene i boginja plodnosti i svaka žena? Može li poreklo da ne bude uškopljeno? Na ova pitanja je moguće odgovoriti Lakanovom formulom: „Postoji odnos koji se ne može saznati.“ Zbog toga što je nesaznatljiv, ovaj odnos nije manje delotvoran. Ne mogu saznati snagu, moć porekla kao poseban entitet. To ne znači da poreklo ne deluje, ili da prestaje da deluje. Ni s kastracijom porekla odnos koji je otelovljen u pretku i potomku, odnos pretka i potomka, kod porekla, ne prestaje da postoji, i ako ga ne možemo saznati, i ako ga ne priznajemo. Priznajemo da ne priznajemo taj odnos. Zbog kastracije, koja nije samo simbolički, istorijski, nego i ontološki čin, smisao odgovora na pitanje: šta uistinu kaže žena kad kaže „I ja sam uškopljen isto kao i ti“, primeren je situaciji. To je razumljivo ako imamo u vidu da se smisao pokazivanja vulve vremenom menjao u skladu s promenama u kodu kulture, s promenom kulturne funkcije pokazivanja vulve, da je smisao pokazivanja vulve boginji plodnosti uvek maskiran, da je maskirana i parametafizička snaga porekla. To je sasvim jasno i iz smisla pokazivanja vulvi savremenih Jambija, u pozorištu, filmu, i, naročito, na takozvanoj estradni. S jedne strane, u svim tim slučajevima je prisutan element igre, koreografije kulturnog i društvenog modela, koji one predstavljaju, koreografije kulturne funkcije pokazivanja vulve. S druge strane, suštinu te koreografije i dalje čini logika parametafizike. Koliko god to izgledalo neobično, sve moderne

Jambe, posebno, estradne umetnice, tako one sebe zovu, preuzimaju parametafizičku ulogu neolitskih Venera. Ta uloga im i pripada. Problem je u tome što kôd kulture, na kojem počiva ova istorijska vulvoskopija, ne pravi razliku između pravila društvene, političke koreografije i parametafizike, i što estradna umetnica, Jamba tu ulogu preuzima kao ulogu u kojoj se ispoljava i potvrđuje ne samo njen identitet, nego i identitet sveta bez identiteta. Stoga, ova Jamba, Jamba amerikanizovane kulture, zapravo, kaže: ne postoji odnos koji se ne može saznati, ukoliko se misli s pravog gledišta, u ovom slučaju, s gledišta suverenosti zvera, ili s gledišta Jambe, s gledišta praznog mesta izlaza/ulaza u svet, u sebe. U pitanju je tipično feministički obrt Lakanove formule „Postoji odnos koji se ne može saznati.“ Estradna Jamba ne kaže „I ja sam uškopljen isto kao i ti“. Naprotiv, ona kaže: Vidiš da nisam uškopljen. I kaže: Ne vidiš to što vidiš. Uškopljen je tvoj pogled. Kastracija se iz njene perspektive i ne može misliti. Ova Jamba kaže da se skriveni smisao (smisao pokazivanja vulve) misli kao vid falocentričkog simbolizma, te da u mreži falocentričke kulture ona otkriva da ništa ne krije, da i ne može biti uškopljen, da problem porekla i nije problem. I odista, problem porekla nije problem za svet koji je postao svet estradnih Jamba. Uškopljeno je rodno mišljenje i iz perspektive tog mišljenja ono što jeste, i što se ne može videti. A pošto to što jeste nije, ne postoji ni kastracija ni problem porekla. Tajna je bez tajne, tajna porekla ne postoji. Tajna je da ne vidiš ono što vidiš. Dakle, treba samo da progledaš, svojim ili tuđim očima, očima suverene zveri. Ne postoji ni nalog porekla, koji bi jedinka morala znati, ili nekako doznati. Estradna Bauba lako preuzima ulogu koju je Bauba imala u Eleuzinskim misterijama. (U Demetrinom hramu u Eleuzini izlagana je vulva. Istodobno je izlagan i falus, Devre misli da je izlagan baubon, veštački ud, pošto Baubu nije moguće odvojiti od elizbosa, baubona. Ni savremenu Baubu nije moguće odvojiti od baubona.) Estranda Bauba demaskira i samu misteriju izlaganja baube i baubona. Šta, onda, hoće savremena, estradna Bauba? Koga, koju Demetru, koju boginju plodnosti (ili, pre, boginju jalovosti, boginju porekla bez porekla), ona treba da uteši, razveseli? Koga, ako više nema boginje plodnosti, može da razveseli Baubino pokazivanje vulve? Čiju kastraciju ona pokazuje? Kastraciju kulture, mišljenja sveta i samog sveta – jalovosti sveta u kojem je istina laž? Savremena Bauba svet pretvara u misteriju bez misterije. Iz perspektive koja me ovde zanima, moguće je reći da ona demaskira svet u kojemu je cilj pokazivanja vulve i falusa demontaža tajne stvaranja, smisla i moći porekla, zakona porekla, koji, očito je – to pokazuje savremena Bauba – više ne funkcioniše kao zakon. Umesto njega, i kao on, funkcioniše zakon

integracije u drugo, zakon gubljenja identiteta. To je jedna mogućnost. Kad pokazuje vulvu – i kad to ne čini u šali, ili zato da bi pokazala da je plodna, u stvari, jalova, falusna majka, eventualno, da je žensko spolovilo organ bez tela, predmet zamene i razmene – savremena Jamba faktički kazuje da „*ne uzdiše za Jednim, budući da je Drugo*“. Lakan ovo kaže za ženu. Jedno je ovde, misli Alen Badiju, dodeljeno univerzalnoj vladavini muškosti. Tako bi trebalo da bude po psihoanalizi. No to, ipak, ne objašnjava zašto je žena krnjetak Jednog, kako je isključena iz simboličkog u kojem se nalazi, zašto je uvek drugo „tamo gde muškarci uzdišu za jednim“, kako kaže Badiju. Ne objašnjava ni šta se zbiva s zakonom porekla, koji ona utemeljuje, koji bi trebalo da utemeljuje. Kazuje da se s njim nešto zbiva, da više i nije zakon. Poreklo više ništa ne meri, niti je mera bilo čega. Poreklo više nije nomos postojanja čoveka u svetu.

Zakon porekla je podložan promeni zato što je i zakon situacije porekla. Je li, zbog toga, neodvojiv od pitanja smisla bivstvovanja? Sigurno je da je podložan ideologizaciji. I samo poreklo može postati ideološka kategorija. Bez obzira na to, na istorijsku nepostojanost porekla, moramo zaključiti: postoji poreklo (hoću da kažem: postoji poreklo, onako kako, po Lakanu: *postoji jedno*), postoji sila porekla, i to nezavisno od toga da li muškarac uzdiše za jednim i da li žena, na primer, Bauba, hoće da se izuzme iz njega zato što govori samo o ljubavi. Ni u jednom ni u drugom slučaju nema ničega što nije bilo poznato parametafizici. „Odavno se samo o tome govori“, kaže Lakan. U stvari, odavno se govori samo o simptomu ljubavi, o simptomu stanja ljubavi kao agalme koja se krije iza ružnog lica postojanja. Odavno se govori o ljubavi kao simptomu, i simptomu porekla. Estradna Bauba materijalizuje agalmu svojim pokazivanjem vulve kao kutije u kojoj se čuva agalma ljubavi i agalma porekla. Da li ona, u tom slučaju, zbilja govori o ljubavi, o poreklu? Ili, eventualno, svojim gestom pita, kao Platon, „da li je Erot i takav da je on ljubav prema nečemu ili prema ničemu?“ Platon misli da to treba saznati. Estradna Bauba, svakako, nije Platon. To ne znači da njeno telo ne očijuka s platonizmom. Naime, moderna Bauba – pošto se agalma ljubavi u njenoj predstavi pretvara u hipertrofiju označitelja ljubavi prema nečemu ili prema ničemu – iako ne brine za situaciju Erota, ostaje u području parametafizike. U isti mah, ona tu ljubav poriče i inscenira u jednom drugom kodu, u kodu gospodara? Platonovo pitanje dobija posebno značenje ako se složimo s Badijuom (pre njega su nešto slično tvrdili i Grci) da se ljubav nalazi i u srcu filozofskog diskursa, u samoj srži mudrosti, u ljubavi prema mudrosti. Agalma estradnih Bauba, ili, po Lakanu, objekt *a* (objekt *a* estradnih Bauba – i sveta koji one predstavljaju), nalazi se u

suštini kulture bez središta, u kulturi čije središte nije ni dobro, ni ljubav, ni mudrost, ni nelagoda koju ona izaziva. Njeno središte je manjak, koji Bauba maskira. Agalma savremenih Bauba daruje svetu, koji je i onako iskorenjen, raskućen, pravo na poreklo bez porekla. U pitanju je, u osnovi, pornografizacija svakog vida htoničnosti agalme, nepostojanja seksualnog odnosa, pretvaranja tog ne-odnosa (kao ne-odnosa htoničnosti i antihtoničnosti društva, kulture, mišljenja) u pornografizaciju postojanja i, to je za moju raspravu posebno važno, u pornografizaciju snage porekla, naizgled neočekivano, i u pornografizaciju ulaza/izlaza evropske civilizacije, sa njom i modernog čoveka, na mestu gde se konstituiše kao grabljivac nedostatka koji ga konstituiše. Ulaz u majčinu utrobu, stupanje na mesto porekla, za modernog čoveka je izvučen iz područja ontološkog, simboličkog i pretvoren u nacrt puta u evropsku (trebalo bi reći, danas je to i tačnije, u američku) civilizaciju. Ulaz u majčinu utrobu, na mesto mogućnosti identiteta, na mesto manjka identiteta (ne treba zaboraviti da je mogućnost identiteta ujedno i manjak identiteta, da je majka Dugi, prvi Drugi), evropska civilizacija stavlja van zakona. Dozvoljen je ulaz u utrobu Velike majke, koju, pošto ju je demitologizovala, otelovljuje evropska civilizacija, njena američka verzija. Ona proizvodnju neolitskih Venera zamenjuje proizvodnjom estradnih Bauba. Tako je van zakona stavljena i kastracija kao uslov subjektivacije subjekta. Van zakona je stavljena i dramatičnost ontološke kastracije, sa njom i mogućnost postojanja subjekta. Ontološka kastracija je pretvorena u američki spektakl postojanja i zakona porekla, pitanja smisla bivstvovanja, koje Amerika, kao, ona veruje, jedini narod konjanika u savremenom svetu, postavlja kao pitanje svoga vođstva u svetu i svoga opstajanja. (Prema Alfredu Veberu, ovo pitanje je omogućila pojava narodâ konjanika oko 1200. godine pre nove ere.) Kao spektakl, pitanje smisla bivstvovanja se upisuje i u kod evropske civilizacije, evropskog mišljenja, koje se više ne pita o smislu bivstvovanja. U tom kodu, savremena Jamba kad otkrivanjem vulve kaže: i ja sam uškopljena, u stvari, i pre svega, kaže: odsustvo pitanja o smislu bivstvovanja uškopilo je kod kulture i njene izomorfности s poreklom – taj kod i njegov učinak i pokazujem. Tamo gde vodi ulaz u utrobu, ne postoji ništa. Ne postoji htonični element na koji bi vulva mogla da pokaže i na koji bi morala da pokaže. Nema više maternje melodije. Nema ni utrobe, u kojoj bi mogla biti sakrivena, ni porekla, moći jedinstvenosti, koju jedinka sa sobom donosi u svet. Identitet koji bi se tu još mogao zateći je kastriran. Otkinut je od sebe.

I nije identitet. Uprkos tome, reč je o jedinom identitetu koji moderni čovek, umesto identiteta koji mu jamči poreklo, može zadobiti, i koji nadoknađuje ideološkim fantazmom.

O čemu je zapravo reč u apologu o estradnoj Baubi? O ogrešenju o zakon porekla? Ali zar ogrešenje o zakon nije imanentno svakom zakonu? Zar ogrešenje o zakon ne čini zakon, zar ono nije uslov nužnosti zakona, zakonitosti zakona, i zakonitosti zakona porekla? Načelno bi tako trebalo da bude. Stoga je važno dokučiti o kakvom je ogrešenju reč, čime je rukovođeno to ogrešenje, i da li svako ogrešenje o zakon porekla podrazumeva poništenje i uspostavljanje zakona porekla, ili samo njegovo poništenje? (Odgovore na ova pitanja pokušaću da dam na drugom mestu u ovoj knjizi.) Sigurno je da učinak svakog ogrešenja nije isti. Postoje ogrešenja koja učvršćuju zakon porekla, recimo, ono koje funkcioniše kao apotropejon? I gest moderne Baube je moguće shvatiti kao apotropejon. On to jeste, on je sredstvo i znak nužnosti zaštite od htoničnih elemenata porekla, od neminovnosti koja je poreklu svojstvena. On je i sredstvo zaštite od promena koje izaziva patologija porekla i od same patologije porekla. Ne treba izgubiti iz vida da gest moderne Baube, kao simptom, simptom patologije savremene kulture. Naime, apolog o estradnoj Baubi, kao apolog o kodu savremene globalizovane kulture, o naturalizaciji kulture, pokazuje na nešto izvan sebe. Istina, to pokazivanje izvan omogućuje spektakularnost gesta savremene Baube. Time ovaj gest i naglašava ulogu apotropejona koju ima. Scena Baubinog gesta je izmenjena. Izmenila je kultura spektakla. Samo u okviru spektakla vulva koju savremena Bauba pokazuje može biti *natura naturata*. Time nije izmenjen i smisao Baubinog gesta. To ne znači da ciljevi moderne Baube i moderne (amerikanizovane) kulture, ne mogu biti različiti. I modernoj Baubi u savremenoj kulturi je namenjena uloga apotropejona, i to apotropejona koji ovu kulturu treba da štiti od osvete, na primer, od osvete zakona porekla, od prirode. Odatle bi trebalo da bude razumljivo zašto me u ovoj raspravi moderna Bauba i njeno *stvaranje prirode* zanimaju kao simptom raspada kohezije društva, narušavanja zakona porekla kao zakona unutrašnje kohezije društva i jedinki koje čine to društvo, odnosno, kao narušavanje zakona ravnoteže i neravnoteže društva, zakona koji održava društvo u njegovoj društvenosti. Patologiju značenja gesta moderne Baube, patologiju stvaranja prirode u globalističkoj kulturi, ništa od toga ne zatamnjuje. Jasno je raskriva američka verzija, amerikanizacija evropske civilizacije. Spektakl moderne Baube u njoj, umesto apotropejona postaje sredstvo ozloglašanja, poništenja zakona porekla kao zakona na kojem se zasniva i prenosi vlast, pastirska

vlast. Dakako, ulogu pastira sveta preuzima Amerika. I to je paradoks. Amerikanci, kao narod konjanika i, istovremeno, kao izabrani, dakle, Božji narod, u skladu s zakonom porekla (s zakonom porekla bez porekla), pretenduju da predvode svet, ili kako oni kažu da predvode borbu sveta za slobodu i demokratiju, za američke vrednosti. Tako kažu – za američke vrednosti. (Jedna od tih vrednosti, za koju bi trebalo da se bori svet koji Amerika oslobađa, jeste i ukidanje, poništenje zakona porekla, koji njime upravlja, čijem postojanju te vrednosti mogu da zahvale i vlastito postojanje. U stvari, i nije reč o paradoksu. Amerika, jednostavno, silu zakona ljudskog porekla zamenjuje shvatanjem, svojim shvatanjem, božanskog porekla. Kažem shvatanjem, jer Amerikanci još ne tvrde da su Božji narod. (Tu ulogu od Jevreja i nije lako preuzeti. Sa njom ide i stradanje. A Amerika uopšte ne razume smisao stradanja.) Ovaj mehanizam je poznat u svetu. Po njemu se i ljudski zakon porekla zamenjuje božjim zakonom. Čini to i Amerika, no kao kakva moderna Bauba. Objekt koji ona pokazuje je čista natura naturata. Tako ona veruje. Efekte rada tog mehanizma zamene nalazimo i u parametafizici, u načelu neravnoteže, koje zakon porekla pretpostavlja, i koje se ispoljava u neravnoteži, patologiji ljudske egzistencije. Zakon porekla, u suštini, nije, niti može biti zakon egalitarizma ljudskog društva, ni jedinki istog roda, iako bi to, formalno, trebalo da bude. No i ako smo svi sinovi (istog) oca, egalitarizam ne možemo očekivati. Povesno iskustvo je uverljiv svedok nejednakosti jednakosti. Pritom neki vid tog iskustva zakon porekla pretpostavlja. U tom smislu, rat bi mogao biti pokušaj traženja ravnoteže (Amerika i hoće da se njeni ratovi u svetu tako i shvate), koju zakon porekla nije u stanju da uspostavi. Ravnoteža poreklu nije ni svojstvena. Oduvek je već izgubljena. U suštini, cilj svakog rata je, pored ostalog, ili prvenstveno, promena zakona porekla neprijatelja (cilj narodâ ratnika, na primer, bio je zamena htoničnih elemenat zemljoradničkih naroda, zamena ideje matrijarhata idejom gospodara, maternje melodije pastira falusnim topotom konjanika), u stvarnosti, promena pastira, koji jamči opstanak i funkciju zakona porekla, kao što to čini Amerika, dakako, ako neko još u to može verovati. Ni jedna takva promena ne zaustavlja rat, ni u rodu, naizgled, zato što ona ne menja nesvodljivu razliku nagona života i smrti, u suštini, zato što nije u stanju da promeni zakon porekla. Ona bi, eventualno, mogla biti promena odnosa nagona života i smrti u stvarnosti i, najpre, razumevanja njihovog delovanja. Zakon porekla u tom stanju stvari ne bi ni mogla biti.

PRAZNO MESTO POREKLA, ILI POREKLO BEZ POREKLA

Nema razloga da poreklo ne mislim zdravorazumski, to će reći, kao prirodnu i istorijsku pripadnost rodu, kodu kulture tog roda, kao nepostojeći zakon roda i kulture, koji ne prestaje da se otelovljuje u svakoj jedinki. Ali, šta ako iza te zakonitosti stoji „slučaj komedijant“, ako je ona njegov proizvod? Šta ako pripadnost rodu, usred determinizma porekla, i sam determinizam porekla, određuje slučaj, ako je zakon porekla, ujedno, zakon slučaja komedijanta i „slučaj komedijant“? Poreklo ne isključuje ni čisti događaj ni slučaj. Štaviše, slučaj mu pripada kao ono najunutrašnjije. Pripadaju mu i mutacija, i patološko odstupanje od nepostojeće norme, i determinizam u odnosu na koji slučaj jeste slučaj, mutant jeste mutant, i patološko odstupanje jeste patološko odstupanje. Takvo poreklo je okvir, istorijski, metafizički, slučajnog rođenja ljudskog stvora od slučajnog oca i slučajne majke. Taj okvir, međutim, nije i ne može biti slučajan. Nema razloga da poreklo ne mislim kao činjenicu, stvarnost zakonitog pripadanja ljudskog stvora, na primer, onome što su Otac i Majka bili pre no što su postali otac i majka, što ih, nezavisno od uživanja i želje (i uživanje i želja stavljaju u pitanje slučajnost slučaja), ustanovljuje kao Oca i Majku, što im, u zakonu porekla, dodjeljuje uloge Oca i Majke – kao Oca i Majku roda, kao otelovljenje i supSTITUTE zakona porekla. U skladu s patrilinearnim načelom, koje je načelo evropskog mišljenja i kulturâ evropskih naroda, poreklo, sa svom htoničnošću koju sadrži, moram misliti kao pripadanje Imenu oca, što će reći, kao činjenicu postojanja po jednom zakonu, i postojanja tog zakona. No tom i takvom zakonu pripada i nestajanje, iščezavanje ljudskog stvora u ništa. To je samo, naoko, neobično. Naime, ništa u kojem ljudski stvor iščezava, nije samo ništa kao takvo, metafizičko strašilo svakog mišljenja, nego i ništa/nešto Oca i Majke (ništa/nešto onoga što su Otac i Majka bili kao otac i majka), ništa/nešto porekla, zakona porekla, po kojem se ljudski stvor nestajanjem u ništa vraća Ocu i Majci, imenu Oca i Majke – praznom mestu porekla, poreklu bez porekla. Iščezavanje u ničemu, ništenje, kao povratak Ocu i Majci, praznini porekla, te vlastitoj supstanci, i čistoj supstanci, nedvojbeno naglašavaju neka antropološka shvatanja. Izraženo je, na primer, u srpskoj folklornoj, antropološkoj formuli (za koju se može reći da je jedan član zakona porekla): svako se kopa tamo gde se rađa. Svako nestaje tamo gde nastaje, svako nestaje u svom početku, u onome u čemu nastaje. Po ovoj srpskoj formuli, po

ovom antropološkom modelu mišljenja, nestajanje u nastajanju, u ništa nije samo povratak na prazno mesto poreklo, nego i povratak poreklu (da li i početku svih početaka, početku pre svakog početka?), povratak u nešto u onome ništa, u čemu će se nalaziti i stvor koji iščezava. Dakle, u poreklu je sadržan i povratak na početak, poreklo je povratak (vraćanje) na početak, stalno započinjanje, ostajanje na mestu na kojem nešto jesmo, ostajanje u suštini, u suštini zakona porekla kao samoj suštini. Pretpostavimo, za sada, krajnje shematski, da, uistinu, tako stoji stvar sa ljudskim stvorom, njegovim poreklom, njegovom obavezom prema kodu roda i kulture u kojima je nastao, prema sebi – i sa svim što potiče od nečega i nestaje u ničemu/nečemu.

Iz perspektive porekla, ništa u kojem ljudski stvor nestaje, iščezava, ne može a da ne bude i nešto, i to nešto onoga što pripada zakonu porekla. Ništa, naprosto, ne može da bude ništa, neko apsolutno ništa. Sasvim sigurno, ne može da ne bude ništa predaka, duha porekla (u kojem se ono otelovljuje), ništa zakona porekla, ne može da ne bude ništa neke stvarnosti. Takvo ništa, makar i kao čista metafora duha predaka, uvek je sa nama, u nama, uvek je otelovljeno. To ništa smo mi. Ne moramo biti animisti da u to i verujemo. Ne moramo to ni znati. I ne znamo, ne znamo jasno. Pritom nas, nas ljude postmoderne, u to uverava DNK, ovaj otelovljeni duh predaka, zapis duha predaka, kojemu bismo morali verovati, i to kao nekoj vrsti spoljašnjosti, mašine živog, eventualno, pospoljašnjene unutrašnjosti. Moderni čovek je izgubio smisao za sveobuhvatnost. Evropska filozofija nije ni bila u stanju da je misli, i ne veruje da je moguće bilo kakvo filozofsko sveobuhvatanje. Moderni čovek je čovek spoljašnjeg, čovek koji je ostao bez onog najunutrašnjijeg s odricanjem od folklorne inscenacije tog unutrašnjeg. Istina, on se nije potpuno odrekao ni unutrašnjeg ni inscenacije tog unutrašnjeg, koje nauka zamenjuje i inscenira kao znanje eksperata, ono što je tehnika u stanju da od negdašnjeg unutrašnjeg proizvede i razloži kao spoljašnje. Duh je, ipak, strukturno nerazloživ. Ali, ni poreklo se ne predaje. Nauka ne može biti sasvim sigurna da je dokraja pročitala DNK. Na mišljenje onog što jeste, što nauka razgrće kao spoljašnje, bilo šta da je u pitanju, nadnosi se senka metafizike. Ova senka i ne mora biti tako neugodna, ni za modernog čoveka, ukoliko on, zaista, hoće, ume i mora da misli ono što jeste. Zbog toga, i ne vidim razlog zbog kojeg bismo bežali iz hlada i hladnoće metafizike, zbog kojeg bismo se odrekli mogućnosti koju nam ona nudi da zađemo iza sebe, iza znanja eksperata, da stvar vidimo iz nje same, maglovito svakako, iz sebe koji se ne pokazuje, ne barem sasvim jasno (i ne može da se pokaže; ono najunutrašnjije ostaje unutra), da stvar vidimo u istorijskoj

stvarnosti, iz unutrašnjeg iskustva, ili iz praznine tog iskustva, koje određuje i istorijsku stvarnost.

Ne postoji, tako izgleda, strogo omeđeno polje značenja i delovanja porekla. Štaviše, ne znamo o čemu, uistinu, govorimo kad govorimo o poreklu. Značenje porekla pre porekla ne možemo ni zamisliti. No da li je baš tako? Na osnovu tvrdnji koje sam upravo izrekao, te iz činjenice da nam, kako god da ih mislimo, suština značenja porekla i način njegovog delovanja, za sada, iako ih imamo u iskustvu, ostaju nedostupni (da nam, možda, moraju i ostati nedostupni – i na taj način, na taj jedini način, dostupni), valja zaključiti ili da ne postoji strogo određeno polje značenja i delovanja porekla, ili da ga nije moguće precizno odrediti, ili da ga – kako god da ga mislimo, ni ako se oslonimo na genetiku, koja još ne zna šta ne zna (teško da će to ikad i saznati) – zbog manjka mišljenja ne možemo odrediti. Problem je u tome što nikad nećemo znati šta ne znamo. Ljudski stvor samo ima ideju o sveznajućem i nepoznavanju. Ne postoji mogućnost i da zna sve. Stoga, ni sam pojam porekla, koji ima, nije i ne može biti precizan, jednoznačan, a kamoli sveobuhvatan. To je razumljivo, budući da još ne znamo šta mislimo kad mislimo poreklo, te da, faktički, misleći ga odbijamo da ga mislimo, odbijamo da mislimo sebe, da razumemo šta smo mi to. Moguće je onda reći da je poreklo ime stvari koja nam je nedostupna, i to ne zbog manjkavosti referentnosti, nego zbog prirode imena, zbog toga što je poreklo ime praznog skupa. Konačno, mi odbijamo da mislimo poreklo zato što odbijamo da mislimo celinu, što celinu i nismo u stanju da mislimo. Zbog toga, zbog svih ovih stranputica, pokušaću da problem porekla shvatim iz perspektive koju mi nudi grčko mišljenje, grčka topologija. (Grci, navodno, nisu odbijali da misle. Možda. Izvesno je da nam je takav ideal potreban.) Pokušaću da problem porekla mislim iz perspektive koju otvara filozofsko mišljenje grčkog mišljenja i grčke topologije. Iz te perspektive, poreklo je moguće shvatiti – možda ga tako i treba shvatiti, u svakom slučaju, ja se te mogućnosti, makar načas, neću odreći, ne samo zato što mi ona otvara problem zakona porekla, i što taj problem sada mogu da mislim u sledu i po pravilima, koje je evropska filozofija naznačila – u značenju u kojem Derida shvata nejasnu (tako kažu tumači i poznavaoци grčkog jezika i grčke filozofije) grčku reč *khora*. (Izvorno, ona znači prostor izvan polisa. Ako malo promenim tu definiciju mogu reći da /izvorno/ *khora* znači prostor izvan središta svega što postoji. Poreklo, ukoliko ovo promenjeno značenje reči *khora* uzmem kao obrazac po kojem se da misliti pripadanje – i ono pripadanje koje poreklo predujmljuje –

moгу shvatiti kao ono što je izvan jedinke i što joj, na neki način, nejasan, neodređen, pripada, i čemu ona suštinski pripada. Ništa mi ne može pripadati, ako ja ne pripadam tom nečemu.)

Reč *khora*, ono što je značila kod Platona (sabiralište, prostor, međuprostor), Derida shvata kao nešto što prkosi logici neprotivurečnosti, i što je jedino moguće odrediti uz pomoć onoga što nije. Dakle, moglo bi se reći, Derida reč *khora* razumeva negativnoteološki, eventualno, kao negativ same stvari, središta onoga što jeste. Jasno je da se to značenje ne može dokraja primeniti na značenje porekla, i zato što poreklo nije moguće odrediti kao ne-stvar, središte izvan samog porekla. Ono jeste, i pod uslovom da ga je, uistinu, moguće shvatiti kao stvar koja i nije stvar. Ne-stvar je sadržana u stvari porekla. Za mene je važno da Deridino poimanje reči *khora* sadrži šupljinu, prazno mesto, odnosno, da na to prazno mesto, kao na platonovski međuprostor, reč *khora* pokazuje. U tom slučaju, ja, s jedne strane, moram pitati: kako ono što nije može biti mera bilo čega, i kako jeste to što nije, kako to što jeste? Kako je poreklo ne-poreklo, ako ne-poreklo nije puka spekulativna, ideološka tvorevina, izmišljotina, čiji je jedini cilj racionalizacija odbijanja da mislimo ono što jeste, što jesmo (kao što čine drugoSrbi – koji, uzgred rečeno, nisu sasvim nova tekovina evropeizacije, demokratije, ni novi izdanak srpskih deoba – i što od nas zahteva Evropska unija)? S druge strane, u zasedi me čeka pitanje, koje nije manje važno: kako bez te, takve mere (koja stavlja u pitanje svaku egzaktnu meru; i meru polisa i prostora izvan njega) misliti nešto tako kao poreklo, ne-mesto, ne-događaj mesta i događaja bića? (Čisti događaj podrazumeva novinu, безусловnost, vanistorijsku realnost, novi početak, novi označitelj, ali i ponovno počinjanje istorije u istoriji.) Deridino mišljenje grčkog pojma *khora*, moglo bi, ipak, biti od pomoći pri otklanjanju nedoumica o poreklu, njegovom izvornom značenju, delovanju, ako je *khora*, kao što to Derida tvrdi, pre-filosofsko, pre-izvorno, neodredivo ne-mesto, koje, uza sve, postoji a da ne postoji. Doslovno tako se može, tako se mora, odrediti i poreklo, ili, prema jednoj formuli Emanuela Levinasa, kao poreklo pre svakog porekla. Ono jeste i pre-filosofsko i pre-izvorno i ne-mesto (kao ne-mesto je mesto) – i postoji, preciznije, postoji a da ne postoji; ono je ne-mesto porekla, poreklo pre svakog porekla. Postoji, ako nikako drugačije, kao moguća ontološka realnost mogućeg stvora, i kao ontološka realnost ovog pisma. Drugim rečima, ne postoji samo kao istorijski događaj, ni kao puka spoljašnjost rođenja i smrti u određenom plemenu, određenom narodu, na nekoj tački zemlje... (I ovoj spoljašnjosti je svojstvena unutrašnjost.)

Formula: *postoji a da ne postoji*, formula je realnosti porekla, ali i istorijske realnosti ljudskog stvora, koja je i realnost porekla pre svakog porekla. Ja jesam rođen od oca i majke. Ta se realnost ni na koji način ne da ni poreći ni izmeniti, bez obzira na to što se realnost oca i majke menja u onome što je bila. Tu izmenjenu/neizmenjenu realnost čuvam u sebi kao unutrašnji objekt, kao izgubljeni objekt porekla, kao gubitak koji je uspostavlja, kao ono najunutrašnjije unutrašnjosti, i onda kad se od nje (te realnosti), bilo s kojih razloga, odvajam. U suštini, od nje se uvek odvajam zarad najunutrašnjijeg unutrašnjosti. To ne znači da to najunutrašnjije ne menja formu, da se ne izopačuje. Odvajajući se od oca i majke, s nekog unutrašnje/spoljašnjeg razloga (recimo, da bih u evropskom romanu /koji ovde treba razumeti kao frejdovski porodični roman/ postao Evropljanin bez taloga srpstva u sebi), ili zarad najunutrašnjijeg unutrašnjosti, odvajam se i od simboličkog u kojem nastajem, odvajam se od onog najunutrašnjijeg u sebi, zbog kojeg se odvajam i od oca i majke, od kojih sam se morao odvojiti. Morao sam se odvojiti od fizičkog porekla, fizičke pripadnosti, da bih im, tako se u psihoanalizi misli, ostao veran, da bih im pripadao kao junak porodičnog (evropskog) romana (da bih pripadao onom od čega potičem, što me čini), da bih pripadao onom što jesam. Nikad, međutim, ne napuštam svoj dom, ni svoj zajednički dom, ni kad u njemu ne živim. Nikad ne napuštam ono najunutrašnjije, neko, da kažem bašlarovski, najunutrašnjije kuće, ni u jednoj (tuđoj) kući u kojoj živim. Ne mogu ga ni napustiti. Nikad se sasvim ne raskućujem, ako ni zbog čega drugog ono zato što me ideja kućenja ne ostavlja ni u apsolutnom beskućništvu. Najunutrašnjije me ne napušta, uprkos tome što se izopačuje u mojoj igri sa njim, u igri porekla i s poreklom. Nikad ne napuštam sabiralište porekla, koje u stvarnoj stvarnosti i ne mora postojati, ne mora se pojaviti kao nešto, kao kuća u kojoj sam stekao iskustvo kućenja. Ne mora postojati kao strogo određeno mesto, iako se istorizuje. Razumljivo, rođen sam na mestu, koje je isto toliko i ne-mesto, s kojega sam otišao (i ako nikad s njega nisam zauvek iskoračio - nisam ni mogao, s njega sam izbačen pre no što sam i pokušao da ga napustim; ono je za mene samo ontološka rupa u postojanju). Ako s tim tako stoji stvar, jasno je da svako mesto na kojem se nalazim, na kojem se mogu naći, mora biti i ne-mesto porekla. U tom smislu, utočište drugoSrba, na primer, u ideji Evropske unije, fantomskih evropskih vrednosti, u izdaji svog porekla kao pseudoliberalističkom oslobodjenju jedinke, u izboru bestemeljnosti građanizma, nije samo ne-mesto porekla, njihovog srpskog porekla. Ono je i ne-mesto utočišta koje biraju kao kuću, kao tuđu/svoju kuću. Na primeru onoga što oni pokušavaju da misle, što veruju da

misle kad „misle“ stanje srpstva, najbolje se i pokazuje da je mesto porekla ne-mesto porekla, da ovo premetanje čuva suštinu onoga što se nalazi u svim izopačavanjima. Poreklu je, kao ne-mestu – i kao svakom mestu – drugost svojstvena u onome što ono jeste. Ništa druga Srbija nije otkrila što već nije otkriveno u prvoj, jedinoj Srbiji. Ništa ne nalazi što nije najčistiji vid Srbije koji poriče. Je Njena drugost se pokazuje i u nužnosti da, kako se to misli u psihoanalizi, jedinka mora ubiti oca u sebi. No sa njim, neizbežno, ubija i deo sebe. S tim jedinka mora da živi. Ne treba ni reći da drugoSrbi, uglavnom, nisu svesni da ubijaju deo sebe, da s ubistvom porekla, onoga što predstavlja poreklo, što oni poistovećuju s poreklom, uistinu ga ne misleći, ubijaju i mogućnost partenogeneze, postojanja sina bez oca (Srbina bez srpstva), postojanja sina koji je sebi otac i sin, mogućnost da sebi budu sinovi koji su očevi. Poreklo mora biti i sebi poreklo, poreklo bez porekla, da bi opstalo, ustrajavalo kao poreklo, kao zakon. Ali, i zakon porekla se mora kršiti da bi delovao kao zakon, da bi bio zakon. U prirodi je to logike bivstvovanja, i drugosti.

Poreklo bez porekla mora biti i mesto drugog, čak, radikalna drugost da bi bilo poreklo nečega, da bi sadržavalo nešto, najzad, da bi ono što je stvoreno odnekud poticalo i bilo podložno zakonu porekla. Radikalna drugost porekla razlikuje se od svake konkretne drugosti. Naime, ukoliko to uopšte jeste, poreklo je radikalna drugost sebe samog, i tako radikalna drugost bića kojega je poreklo. Dakle, radikalna drugost bića može biti nasledena kao drugost porekla bez porekla. Ali, ona ljudskom stvoru pripada i kao biću, koje je drugo za nekoga, za sve. Ova dvojnost razlika porekla bića bi nestala kad bi poreklo, kao i *khora*, bilo radikalna drugost zato što je mesto bića, pojave bića u svetu, u drugom, ili kako Hajdeger kaže, mesto, proplanak na kojem se biće dešava, na kojem nastaje i postaje. Na tom proplanku, u nekom vidu, ova tvorevina i ostaje, makar kao ono što je jednom postojalo i što će nestati u šibljaku postojanja. Tvorevina pripada proplanku porekla, na njemu se vidi kao ono što jeste, i kao stvor koji ima poseban identitet, i koji se tog identiteta može odreći; može ga izgubiti. Sa njim ne gubi i mesto na kojem je taj identitet nastao. Sa celim svojim „novim identitetom“, ili bez njega, DrugoSrbi su Srbi. S gubitkom identiteta se ne gube i uslovi njegovog nastajanja. Ja ne nastajem izvan zakona porekla, *ex nihilo*, niti sam oduvek ni Srbin ni drugoSrbin. Izvan proplanka porekla nemam čega ni da se odreknem. Moglo bi se, doduše, reći da takav zaključak nameće ideologizacija porekla, mišljenja, razumevanja, tumačenja zakona porekla – stanja porekla, naročito, ako ono

nije istinski mišljeno. (Problem porekla, kako god da ga odredim, jeste hermeneutički problem, i mora biti shvaćen s određenog gledišta, svagda samo delimično. I kad se, u okviru nekog teorijskog modela, misli u-celini, misli se s nekog gledišta, i kao gledište s kojega se misli bivstvovanje.) Značenje porekla je neodređeno, ne-celo. To ne znači i da je neuhvatljivo. Nije ga moguće lako odrediti, između ostalog i zato što, istovremeno, funkcioniše kao označitelj i kao označenik. Pritom označenik (kao stvar/označenik) uklizava pod označitelj, pod poreklo kao označitelj. Praktično, označenik uklizava pod samog sebe. Naravno, u pitanju je paradoks. Upravo zato i utoliko, morali bismo znati šta je to poreklo, šta je to poreklo za nas, za nas označenike što uklizavamo pod označitelj poreklo, kao pod subjekt koji nas predstavlja kod drugog subjekta. Morali bismo znati šta je to što je, u isto vreme, prisutno i odsutno, u čemu jesmo i u čemu nismo, u čemu čas jesmo čas nismo, što je naše izvorno iskustvo i ishodište svega iskustva, i drugačijeg od onog koje poreklo enkodira, u čemu se naše iskustvo iskušava i iskusuje kao iskustvo.

Možemo li reći da poreklo nije ni prisutno ni odsutno, ni delatno ni pasivno, ni dobro ni zlo, da je bez identiteta i suštine? Postoji li ijedan razlog koji bi podržao takvu tvrdnju? Kad ne bi postojao, morali bismo tvrditi da je sve što se tiče porekla naknadna (ideološka) tvorevina, da je sve što mislimo kao poreklo, s ovih ili onih razloga, s razloga koji neposredno ne pripadaju poreklu, naknadno pridato onome što nije ni prisutno ni odsutno? Samo rađanje bi tada bilo lišeno, moglo bi biti lišeno, najunutrašnjijeg. Ništa, onda, ne bi jamčilo da će Srbin roditi Srbina, da Srbin jeste Srbin. Naprosto, ne postoji najunutrašnjije Srbina, Nemca. Ili to najunutrašnjije pripada spoljašnjosti? Najunutrašnjije Srbina, recimo, najunutrašnjije je mita o Srbinu, etničkog romana. Tako bi trebalo zaključiti iz onoga što bi *khora* mogla da znači, što bi moglo da znači poreklo, ako se misli kao *khora*, kao pripadanje koje *khora* naznačuje. Džon Kaputo, sledeći Deridu, to što bi *khora* mogla da znači opisuje upravo kao ono što nije ni prisutno ni odsutno, ni delatno ni pasivno, ni dobro ni zlo. Važno je da *khora*, u tom slučaju, ne postaje ni ništa ni nešto. Ni poreklo ne postaje ni ništa ni nešto. No, zbog čega se, onda, ono, njegova realnost, mitologizuje kao nešto? Kako je moguća patologija ničega/nečega, porekla kao ničega/nečega. A mitologizuje se i izopačuje, na primer, kao realnost drugoSrba. Ne možemo prevideti da poreklo postaje ništa ili nešto u svojoj tvorevini (u onome što od nečega potiče), i da opstaje u njoj kao njena suština. I tu se, neočekivano – ako zato što ne postaje ništa, postaje sve – otvara mogućnost

razumevanja porekla, kao pretpostavke i identiteta i suštine stvora u svakom njegovom delu, u samom priznavanju ili nepriznavanju delotvornosti, važnosti porekla. Sin koji u porodičnom romanu poriče i oca i majku, zapravo ih priznaje kao oca i majku, priznaje oca i majku, i to kao jedinu realnost koja bi mogla da potvrdi njegovu partenogenetičnost. Sada je jasno da mi oduvek već moramo znati ono što odbijamo da znamo. Znamo da je poreklo pretpostavka našeg identiteta i suštine. Ali o tome se ne pitamo. To je samorazumljivo kao što je samorazumljivo (ukoliko to ikako jeste) da postojimo i da nestajemo. To je samorazumljivo i kao sumnja u stvarnog oca i u stvarnu majku u porodičnom romanu. Na svaki način, morali bismo znati ono što ne znamo (što ne znamo da znamo). Morali bismo znati i je li ili nije samorazumljivo to što postojimo i što nestajemo, kada i zašto, eventualno, nije samorazumljivo ono što je samorazumljivo. Morali bismo znati i da poreklo, koje nije ni ništa ni nešto, postaje nešto, da je mesto stvaranja, čak, da ono stvara, da stvara sve zato što ništa ne stvara, da je poreklo zato što i nije poreklo, te da je drugoSrbin upravo onaj Srbin koji, kao junak frejdovskog porodičnog romana, neće da bude, da, kao junak etničkog romana, sve (nekome, nečemu) duguje zato što, navodno, u svom fantazmu, nikome ništa ne duguje. Partenogenetično biće je, paradoksalno, moguće zato što je rođeno od oca i majke, što je ništa koje je nešto. Zahvaljujući poreklu, šupljini porekla, mi smo, istovremeno, šuplji subjekti i dekartovski subjekt, koji sebe postavlja u subjekatsku poziciju. Moram znati da sam (partenogenetični) sin po svojoj/tuđoj volji, sin koji svom ocu, dugujući sve, ne duguje ništa, ni ime, iako se ono tu pojavljuje kao moja jedina realnost, i kao jedina realnost i jedini dokaz porekla. Nijedan ovakav obrt ne skriva da kao sin, koji ništa ne duguje ocu, s one strane porekla (i porekla oca), nisam manje sin imena, Imena oca. Ni poreklo koje nije poreklo, zbog toga što je izvan sebe, nije manje sabiralište svih paradoksa koji ga čine (svih Srba i drugoSrba), koje proizvodi, koje uvodi u svaki diskurs o sebi i u koje svaki diskurs o poreklu vodi.

Dopustimo da poreklo nije ni prisutno ni odsutno, ni delatno ni pasivno, ni dobro ni zlo, da je bez identiteta i suštine. Moramo li, u tom slučaju, dopustiti i da je čisti sofizam postojanja, da sofističko preokretanje pojma, prirode porekla, ovaj čisti sofizam porekla, nagoni na mišljenje svake takve tvrdnje i svake tvrdnje o poreklu, da iskušava mišljenje o onome što jeste, odnos prema njemu, kako god da je shvaćeno i artikulirano? Odgovor na ovo pitanje se nalazi u onome što je pretpostavljeno u sledećim premisama (koje su proistekle iz nemogućnosti određenja porekla kao čiste povodne činjenice, iz nemogućnosti određenja njegove

pripadnosti istoriji): 1. poreklo ne potiče ni od čega i 2. poreklo ne pokazuje ni na šta izvan sebe. Dakle, poreklo je bez porekla – i bez istorije. To ne znači i da je čisti događaj, ili da je samo sebi poreklo. Mogućno je, uz to, tvrditi da je i taj zaključak posledica sofističkog mišljenja porekla, činjenice da s premisama, koje sam postavio, još ostajem u sofističkom mišljenju. Sledstveno tom mišljenju, po obrascu koje ono pretpostavlja, i na osnovu navedenih premisa, mogao bih, morao bih tvrditi: potomak je bez predaka, eventualno, potomak je potomak nedostajanja predaka, identiteta predaka bez identiteta. Naravno, u pitanju je paradoks. Nije ga moguće izbeći. Ja to i ne pokušavam, niti je to potrebno, ako on pokazuje na pravo stanje stvari, u ovom slučaju, na poreklo bez porekla. No šta ako je i poreklo porekla bez porekla sâmo poreklo, ako je i nedostajanje predaka dokaz, da kažem, potomstvenosti potomaka? U tom slučaju, uz paradoks događajnosti porekla, istoričnosti te događajnosti, ovde imamo posla s metafizičkom igrom. Ona se, kao i svaka igra, igra po određenim pravilima, s tim što pravila ove igre propisuje, nepropisjući ih, poreklo, koje nije ni prisutno ni odsutno... Sledstveno mišljenju novih sofista, to i ne mora biti tačno. Stoga, ova pravila novi sofisti, ni, u izvesnom smislu, njihovi potomci drugoSrbi, ne mogu ni prihvatiti ni shvatiti. Ne mogu shvatiti ni da, po pravilima ove igre, na mesto pravila porekla, nije moguće, bez logičkih teškoća, bez ogrešenja o samu stvar (čije postojanje dokazuje upravo mogućnost ogrešenja), staviti pravila evropskih vrednosti, vrednosti Evropske unije, koju drugoSrbi misle kao Evropu, koju mehanički poistovećuju s Evropom, iako joj ne pripada nepostojeće pređašnjeg stanja sveta. Poreklo, kao *prvobitno očitovanje*, prema Badijuovom određenju tog očitovanja, valja razumeti kao „nepostojeće pređašnjeg stanja sveta, koji se, kroz događajnu promenu, uzdiže, prenosi do najveće moći pojavljivanja“. Novi sofisti ne mogu pristati ni na moć pojavljivanja, ni na metafizičku prirodu porekla (nevažno je što se ona nikako ne da poreći), onoga što jeste, i istorijske stvarnosti, recimo, nastajanja i postojanja mojeg tela i mojeg duha, stvarnosti kojoj pripadam, stvarnosti s koje se, kako god da je mislim, nikako ne skida metafizička senka. U pitanju je ovde i povesnost metafizičke prirode porekla, *prvobitnog očitovanja* praznog mesta, ne-mesta porekla. Jer, kako tvrditi da se na mestu porekla, na praznom mestu, ne-mestu porekla, kao mestu svega i ničega, mestu praznine, ništa ne dešava? Sve potiče od nečega. Kad se ništa ne dešava, dešava se to ništa se ne dešava. Jeste onaj koji jeste, ako jeste i onaj koji nije. Samo u tom slučaju svako očitovanje onoga koji jeste, ujedno je prvobitno, jedno te isto očitovanje. U tom slučaju njegovo poreklo, budući da nije nastao, može biti poreklo bez porekla, jedino

poreklo bez porekla koje je moguće misliti i koje je u hrišćanstvu oličeno kao živi Bog. To ne znači da sâmo poreklo, kao prvobitno očitovanje, nema značenje i suštinu, da se njegovo značenje neprekidno ne puni. Neprekidno se i menja. Značenje porekla nije nikakva zamena za božansku supstancu. Nije ni supstanca bez supstance. Ali, s obzirom na to da se „kroz događajnu promenu, uzdiže, prenosi do najveće moći pojavljivanja“, nije ni bez ikakve suštine. Zahvaljujući toj činjenici ja jesam nešto. Drukčije rečeno, ja jesam nešto ako sam Srbin, ili Inuit. To ne znači da, zbog toga, pitanje porekla nije pitanje paradoksa onoga što jeste, što postoji kao nešto, kao određeni, neponovljivi živi stvor oca i majke i što se uzdiže „do najveće moći pojavljivanja“. Pitanje porekla je pitanje pripadnosti (sebi, drugom, precima, najpre, zakonu porekla) onoga što postoji i što odnekud potiče i što ga upućuje prema nečemu.

Poreklo, kao apsolutni početak i kao istorijsko ishodište, kao metafizički i istorijski okvir, čak, i kao puki slučaj, suštinski određuje živo biće, njegovu egzistenciju i pod uslovom da ona zaista jeste, kako to u jednom tekstu tvrdi Mihail Epštajn, „prosto postojanje koje ne podržava nikakav zakon, nikakav argument ili nekakva suština – golo postojanje uprkos svemu“. Dakako, egzistencija to nije. Ne može ni biti. Nema postojanja koje ne podržava nikakav zakon, ne postoji egzistencija koja nije i mišljenje egzistencije, te golog postojanja uprkos svemu. (To nije moguće ni po samom Epštajnu. On je navedenu tvrdnju, verovatno, izneo pod uticajem svoga političkog mišljenja, iz potrebe da svoj politički stav utemelji u stvarnosti izvan političkog relativizma. No za to je, kao i za racionalno objašnjenje navedene tvrdnje, koliko, prema Epštajnu, i za „ćudljivost“ najnovije ruske istorije, „neophodna egzistencijalna politikologija, disciplina za koju, čak i kada bi bila moguća, ne postoji naučna baza“. Možda je, ipak, ova disciplina moguća, i to kao bilo koja druga politikologija. Uostalom, biopolitika je, u osnovi, egzistencijalna politikologija. Istina, to još nije shvaćeno. Samo kao egzistencijalna politikologija, ona može biti utemeljena. Epštajn, čini se, ovu politikologiju ne traži tamo gde se ona nalazi, u onome što bi se moglo nazvati politika prirode. Ne traže je tamo ni drugoSrbi, niko od onih čiji je zadatak da Evropu, i svoju pripadnost njoj /svoju pripadnost uopšte/, misle kao bezupitni ideal.) Poreklo je uvek upisano u ono što jeste i, sasvim sigurno, u ono što nastaje. Upisano je, makar kao manjak, i u postojanje koje ne podržava nikakav zakon, u golo postojanje. I jedan i drugi oblik postojanja se da misliti samo iz konkretne egzistencije i kao simulacija prirodne politike postojanja. Treba li pominjati da bivstvujuće-u-celini nije moguće, niti ga možemo misliti izvan porekla. Jasno je da ni egzistencija nije

zamisliva izvan porekla, da je i egzistencija porekla, na primer, onako kako je pedesetogodišnji čovek dete koje je bio. Ne postoji egzistencija kao čista imanencija, kao imanencija imanencije egzistencije, pretpostavimo, moje egzistencije. Šta bi to bila imanencija imanencije moje egzistencije? Jedino je moguće govoriti o imanenciji imanencije čistog života. Delez veli da je „život sama imanencija“, „apsolutna imanencija“. No šta ako je život proizvod (delo) velikog praska, ili Božjeg stvaranja, što će reći, ako je život imanencija imanencije velikog praska ili Božjeg stvaranja? Zar tada ne bi bio apsolutna imanencija apsolutne imanencije? I kako bi to mogao biti? Nikako. Jedino tamo gde je egzistencija, nalazi se i mogućnost transcendencije, imanencije egzistencije, mogućnost da egzistencija nije drugo do egzistencija bića k smrti, vernog ili zabludelog sina (verne ili zabludele kćerke; i Džudit Batler priznaje da „rod nije skup atributa bez uporišta“) Imena oca.

O poreklu se, ako su novi sofisti u pravu, jedva išta pouzdano da reći, i gotovo ništa što bi podrazumevalo povezanost porekla i etičke odgovornosti, što nije moguće staviti u pitanje. I to je paradoks. Kako staviti u pitanje činjenicu da sam rođen (svejedno, i kao plod uživanja, želje koja je želja želje, slučaja), da rođenjem preuzimam jedinstvenost porekla, da u jedinstvenosti porekla i sam postajem jedinstven? Moja jedinstvenost je sadržana u poreklu i moguća je zahvaljujući poreklu, koje spada u samorazumljive događaje bitija, te u pojmove koje nije potrebno objašnjavati, u događaje čiji značaj prethodi svakom naknadnom značaju tog događaja. No moja jedinstvenost je sadržana i u istoriji; ona je jedinstvenost istorije. Rođen sam od oca i majke, u određenoj situaciji, prihvaćen u krilu istorije, povijen u kod kulturnog obrasca, promućao prvu reč kao (prvu) reč tog koda, pripadnosti nekoj unutrašnjosti koja je i moja unutrašnjost; promućao sam prvu reč koja upućuje na spoljašnjost, koja je prva reč (moga) bitija, (moje) jedinstvenosti... Ništa od toga se u mišljenju porekla ne sme zanemariti, ni kad je u pitanju samo događaj spoljašnjosti, koji ne može da ne bude i strukturni događaj unutrašnjosti, ni ukoliko se o poreklu i njegovom značaju ništa drugo zasigurno ne da reći. Istina, ako se žig porekla ne da promeniti, da se izbrišati. Tako veruju oni koji misle da, kao potomci koji mogu prestati da budu potomci – i to zahvaljujući drugosti u poreklu, jedinstvenosti koju im poreklo obezbeđuje – mogu prestati da postoje kao ono što jesu. Tako mogu prestati da budu ono što bi trebalo da jesu, što su rođenjem pozvani da budu. Često, i prestaju, makar oni veruju da prestaju. Tragove ovakvog, ni bilo kakvog, brisanja porekla

nije moguće izbrisati, već i zato što je to brisanje, brisanje tragova brisanja porekla, pretpostavka pojave označitelja, koji predstavlja subjekt ovog bića bez porekla. DrugoSrbi, ili Drugosrbijanci, kako ih još zovu njihovi ideološki, politički protivnici (u neku ruku, oba im imena i pristaju i ne pristaju), otkrivaju tragove brisanja porekla upravo kao drugo. Te tragove otkriva novi označitelj, koji drugoSrbe, kao subjekte, predstavlja kod drugog označitelja, kod označitelja koji se pojavljuje na mestu brisanja, iz traga brisanja porekla. Druga Srbija i drugosrpstvo su, u tom slučaju, vid odbacivanja, neprihvatanja jedinstvenosti, koju omogućuje poreklo, srpstvo, ali i vid odbacivanja svake jedinstvenosti. Druga Srbija i drugosrpstvo su i proizvod pokušaja uspostavljanja novog označitelja izvan polja simboličkog (u kojem se on jedino može pojaviti), nove jedinstvenosti, koja ne može da ne bude jedinstvenost obrisanog porekla. No možda se ovaj ontološki problem i ne tiče drugoSrba. Sigurno je da ih on ne zanima. Po svojim tvrdnjama, oni su drugo, drugoSrbi kao pristalice takozvane druge Srbije, ideološkog projekta druge Srbije, kao borci za drugu, drugačiju Srbiju. To, opet, znači da su oni, kako bilo, borci za novi označitelj, za novo ustanovljenje Srbije, koju odbacuju. U suštini, drugoSrbin je onaj koji nije u stanju da prihvati svoju jedinstvenost, činjenicu da ta jedinstvenost, kao označitelj pod koji je uklizao označenik srpstvo, nastaje na mestu izbrisanih tragova porekla. Trag brisanja porekla ostaje, i to kao trag brisanja i trag porekla. No ako poreklo nije moguće poreći kao činjenicu, moguće je, kao u Frojdivom porodičnom romanu, fantazmatski poreći, promeniti oca. DrugoSrbi to i čine. Njihov otac, otac druge Srbije, to je važno pomenuti, u ideološkom fantazmu drugoSrba, postaje čovek koji je potpisao apel za bombardovanje Srbije 1992. godine, jedine Srbije koja postoji. U stvari, ovaj otac je potpisao zahtev za bombardovanje porekla drugoSrba, svoga porekla, svoga identiteta. Problem je u tome što izborom ovakvog oca, gurua (kako ga već zovu) druge Srbije, nemogućeg oca novog označitelja, oni ne izlaze iz srpske tradicije, iz okvira srpstva. Naprotiv, njihov izbor je usklađen sa zakonom porekla. On je tipično srpski. Srpska tradicija i srpska istorija dobro poznaju izbor ne-oca kao oca, izdaju oca. Istina, po tome se ne razlikuju, recimo, od engleske tradicije i engleske istorije. DrugoSrbi takvim izborom, umesto da otklanjaju, usložnjavaju nedoumice svoga stanja, svoga mišljenja. Te nedoumice naznačuju pravac razumevanja stanja drugosrpstva. Potrebno ih je, zato, barem one ključne, razjasniti da bismo razumeli funkciju novog vida porekla, ostajanja u zakonu porekla i, istovremenog, opredeljenja za poreklo bez porekla.

Za bilo kakvo razumevanje drugosrpstva, i avatara srpstva, najpre treba videti šta je to druga Srbija, je li označitelj drugosrpstvo označitelj novog porekla? Da li je uopšte reč o novom označitelju? Može li on biti označitelj po kojem bi svi drugi označitelji (srpstva) trebalo da budu označitelji? Je li druga Srbija, prosto, jedan fenomen Srbije, ili Srbija Srbije, ili drugačija, nova Srbija, koja se, zbog nečega, takođe, zove Srbija? Ne treba pritom prevideti značaj onoga što je u jeziku mišljeno, što jezik misli, kad se neka razlika u poimanju Srbije nazove druga Srbija. Je li, iz te perspektive, druga Srbija drugo no što je Srbija? Kako bi se, ako tako stoji stvar, druga Srbija suštinski razlikovala od Srbije koje je Srbija? I kao drugost Srbije, druga Srbija je Srbija, drugo istog, ono što Srbiji pripada kao njena suština, što se pojavljuje u njenoj označiteljskoj funkciji, i ono što joj je pridato. Sam izraz druga Srbija kazuje da ova Srbija nije ni ne-Srbija ni Srbija, i da, istovremeno, jeste i ne-Srbija i Srbija Srbije. Druga Srbija ostaje u Srbiji, pripada Srbiji, kao njena mogućnost, ili kao njen negativ. Tako, ili slično, drugoSrbi, suprotno onom što, naizgled, misle, i shvataju drugu Srbiju. To je, ako i ne dokraja, jasno iz definicije druge Srbije Radomira Konstantinovića. „Druga Srbija je ona Srbija koja ne pristaje na zločin,“ veli Konstantinović. Treba reći da, ako i nije jedina, ovo je, svakako, među drugoSrbima najpoznatija odrednica Druge Srbije, ishodište svega njihovog političkog mišljenja Srbije i srpstva. I to nije slučajno. Tu odrednicu je formulisao čovek čija je *Filosofija palanke* postala jevanđelje drugoSrba. (Pitanje je: da li je to ova knjiga postala s razlogom? Da li su je drugoSrbi, uistinu, razumeli, da li su je dobro pročitali? Nisam u to siguran.) Navođenje ove knjige je postalo lozinka drugoSrba, i verničkog prepoznavanja mržnje (to nije prejaka reč) prema srpstvu, srpskom duhu, koji oni i ne misle. Već i zbog toga ovu definiciju valja, ma i sasvim ukratko, propitati, valja razabrati šta ona tačno kaže. Šta tvrdi Konstantinović kad odlučno, bez dvoumljenja koje odlikuje njegovu mišljenje, kaže da je druga Srbija ona Srbija koja ne pristaje na zločin? Da Srbija načelno ne pristaje na zločin? Da samo neka Srbija, neki njen deo, pristaje na zločin? Da je Srbija nešto drugo no što jeste, da joj je, bilo kako bilo, zločin svojstven? Pada u oči da Konstantinović svoju tvrdnju ne relativizuje, ne iskušava. Po pravilu, to čini sa tvrdnjama i u *Filosofiji palanke*, i u tekstovima o srpskim pesnicima, pa i u prozi. On, maltene, svaku ideju koju izrekne stavlja na kušnju. Doduše, kod Konstantinovića to iskušavanje istine onoga što tvrdi može biti i pitanje stila (koji u najvećoj meri odlikuje sklonost prema hiperboli; i ovo iskušavanje izraz te sklonosti), načina mišljenja. I u tom slučaju, relativizacija je, neiz-

bežno, i pitanje, izraz duha sumnje. Zašto se Konstantinović u ovom slučaju odrekao duha sumnje, njemu toliko prisnog duha kartezijanizma? Treba, moguće je, pretpostaviti da se ovog puta Konstantinović odrekao relativizacije, hiperboličnog iskušavanja onoga što misli, zato što je bio sasvim siguran u ono što tvrdi, ili zbog žute političke mrlje, koja mu je zaklonila stanje stvari, samu stvar, zbog koje se odrekao i logike svoga diskursa. To mu se dešavalo. Pogledajmo šta Konstantinović stvarno tvrdi. Ako postoji Srbija koja ne pristaje na zločin, nema sumnje, postoji i Srbija koja pristaje na zločin. Štaviše, Srbija koja pristaje na zločin je prava Srbija. A ako je to tako, druga Srbija i ne može biti Srbija, ni druga Srbija, a da ne bude i Srbija koja pristaje na zločin. Pretpostavimo da je druga Srbija, odista, moguća, i to baš onako kako Konstantinović hoće. I u tom slučaju se postavlja pitanje zašto je prevideo da druga Srbija može postojati samo kao unutrašnja reakcija prave Srbije na samu sebe, kao dijalektički efekat odluke Srbije da počinu zločin, ili, još gore, kao efekat sklonosti zločinu, koja se nalazi u samom identitetu Srbije, koja čini jezgro tog identiteta. Očito je, Konstantinovićeva definicija druge Srbije ne stavlja u pitanje postojanje identiteta Srbije. Ne stavlja u pitanje ni zločinački (zverski, rekao bi Bora Ćosić) karakter tog identiteta. Šta, onda, biva sa njegovom definicijom druge Srbije, sa drugoSrbima? Kako oni mogu biti protiv Srbije koja pristaje na zločin? Šta, ako druga Srbija, ne pristajući na zločin, čini zločin nad identitetom Srba, nad njihovim kodom kulture, nad mišljenjem, najzad, nad narodom koji misli u tom kodu, koji, sudeći po ovoj definiciji, nije i kôd Konstantinovićeve druge Srbije, niti to može biti? Ni ona ne misli u kôdu apsolutne otvorenosti. Takav kod i ne postoji. Nešto tako kao apsolutna otvorenost nije ni moguće (sem kao stilska figura), ni kad je shvaćena kao duh samorazaranja, zatvaranja u jedinstvu, koji bi, po Konstantinoviću, trebalo da bude svojstven duhu palanke. Valja uočiti da kôd apsolutne otvorenosti, neočekivano, zar ne, Konstantinović nalazi u duhu palanke, „u njegovom strahu od sveta“, što će reći, u strahu od otvorenosti, izloženosti svetu. Zar duhu palanke, pre, ne odgovara kôd apsolutne zatvorenosti? Tako bi moralo biti, ako ga odlikuje duh zatvaranja. A Konstantinović to tvrdi. Tvrdi i jedno i drugo. Možda se malo zaneo. To mu se dešavalo. To se dešava kad se čovek previše otvori i kad samokontrola postane smetnja mišljenju. Sigurno je da je ovom tvrdnjom drugoSrbe doveo u situaciju iz koje se ne mogu lako izvući. Šta da rade sa svojom apsolutnom otvorenošću, koja bi trebalo da bude njihovo obeležje, i koja je, eto, tako piše u njihovom jevanđelju, izraz duha palanke? Kako da svoju ljubav prema svetu objasne svojim strahom

od tog sveta? Frojd bi to mogao. Patologija svakidašnjeg života puna je takvih primera.

Šta je, dakle, kôd druge Srbije? Šta ga obrazuje? Nepristajanje na zločin! Vera u humanističku suštinu čoveka? Ili, paradoksalno, svest da je cela ljudska istorija, u biti, istorija zločina i zatvaranja u snu o humanističkoj suštini čoveka? Ništa ne dokazuje da će se priroda čovekove istorije izmeniti. Menjaju se motivi nasilja, zločina, i motivi razumevanja nasilja i zločina. Sam zločin ustrajava, i u ideji humanizma. Nevolja s humanizmom drugoSrba, na primer, sastoji se u tome što je njihovo nepristajanje na zločin Srbije, puka racionalizacija pristajanja na zločin zemlje koja, ona kaže, predvodi svet, koja plaća ovaj humanizam drugoSrba. Po moralnim merilima ove zemlje, po merilima koje uspostavlja zločin (koji nije zločin zato što je čin predvodničke zemlje, koji je očistila njena predvodnička uloga u svetu), Srbija je zločinačka zemlja. Iz te perspektive apsolutna otvorenost, politička korektnost, odricanje od porekla, kao kôd druge Srbije, ne mogu biti drugo do maskiranje pristajanja na gubitak slobode, na duhovno ropstvo, čak, i na odanost zločinu. Evropska unija i Amerika, dugo već, pokušavaju da uspostave globalističko, apsolutno zatvoreno društvo, i to kao „otvoreno društvo“. Jedinstveni kôd ovog, novog sveta, kôd globalizma, trebalo bi da čini kôd evropske kulture, u stvari, kôd američke verzije evropske kulture i amerikanizacije sveta. Iz te perspektive, uslove pristupanja Evropskoj uniji, koje Srbija (i ne samo ona) mora da ispuni, moguće je i valja razumeti kao pravila, koja deluju laop sredstvo oslobođenja, očišćenja od razlike, od zakona porekla. Evropska unija tako postaje, i jeste Bentamova panoptička mašina, panoptikon u čijem se središtu, u čijoj se kontrolnoj sobi, nalazi američki interes. (Prava na tu kontrolnu sobu nije se odrekla ni Nemačka. Za to pravo je vodila i dva svetska rat.) Ako tako stoji stvar s Evropom i njenim vrednostima, ideja humanizma druge Srbije je ili iluzija ili puka racionalizacija zločina na kojem svet gradi svoju svetskost. Nije nikakva tajna da je zločin ugrađen u temelje zapadne civilizacije, dublje nego judeohrišćanski kôd. Ona je proizašla iz zločina, pljačke, ropstva. I opstaje zahvaljujući njima. (Suštinu evropske civilizacije, pre no tehnika, čini zločin – zločin nad razlikom, koju evropska filosofija pritom /tome se ne treba čuditi/ misli kao konstitutivni momenat postojanja i evropeizma.) Pokazuje to i samoubistveno odustajanje druge Srbije od razlike porekla, od identiteta. Ova ideja, i ako je zamišljena kao humanistički projekt, kao način prihvatanja univerzalnih vrednosti, ili baš zbog toga, u jednom trenutku, postaje ideja antisrpstva, poricanja razlike, porekla, ishodišta svih vrednosti. Razlika se u drugoj Srbiji shvata kao izraz duh

plemena, nacije, apsolutnog zatvaranja u tom duhu. Iz te perspektive, naizgled neočekivano, postaje jasno da druga Srbija postaje ona Srbija koja pristaje na zločin, i to – kako proizilazi iz rada nekih NVO, koje joj pripadaju, koje je čine – na zločin nad svojim narodom. Istina, moglo bi se tvrditi da je antisrpstvo kolateralna šteta nepristajanja na zločin kao sredstvo rešavanja problema među narodima, ali i proizvod protivurečja porekla. Tako bi i moglo biti da to nepristajanje nije pristajanje na zločin, na zločin Amerike, NATOa. Ničega u ovom nepristajanju nema od hrišćanske zapovesti: ne ubij! Nije ga ni moglo biti? Ničega u njemu nema od protivurečja porekla.

Protivurečnost porekla se u svetu ispoljava kao protivurečnost pripadanja. Pripada mi ono čemu pripadam, i ono čemu ne mogu da ne pripadam. Sukob je tu neizbežan, sukob između subjekatske i objekatske uloge koju imam, koja mi je data s pripadanjem, u pripadanju. Ja sam subjekt i objekt i porekla i pripadanja, moći koja je, kao moć porekla, pripadanja, u stanju, tako verujem, da neutralizuje svaku drugu suprotstavljenost. Zakon porekla je, ujedno, i zakon subjektnosti i objektnosti pripadanja. Nijedan preokret u poreklu, u mišljenju, razumevanju porekla ne može da izmeni, ili odstrani dijalektiku pripadanja, njeno delovanje na stanje jedinke u svetu. Moć pripadanja je upisana u sam zakon porekla, u svakidašnju stvarnost, u svaku njenu stranu. Zato je moguće reći da je zakon porekla, u osnovi, zakon pripadanja, eventualno, istorijske stvarnosti pripadanja, ili, ako hoćemo da se zadržimo na metafizičkoj ravni, ako nećemo da se lišimo metafizičke dimenzije porekla i mišljenja porekla, zakon porekla je zakon sile pripadanja, sile sabiranja, prostora onoga što poreklo jeste ili nije, što čini njegovo moguće jezgro, ili prazno mesto tog jezgra, ako je poreklo skrajnuto, potisnuto s vidika, iz sveta. No potisnuto porekle je ono što se vraća u, zamišljenom ili samo pretpostavljenom, novom imaginarnom početku, i u drugom: kao potiskivanje, kao zaboravljena stvarnost, kao ono što nije mišljeno i što ne sme ni biti mišljeno, zato što bi se tada morala misliti odgovornost, koju, ni na koji način, nije moguće prevideti ni u novom početku, možda zato što novog početka i nema. Uvek započinjemo ono što je već započeto, uvek smo već rođeni; već su rođeni i oni koji nikad neće biti rođeni. Naša odgovornost je odgovornost naših očeva. Grci su to i znali i priznavali, doduše, u jednoj fazi svoga izrazito tragičnog osećanja života, znali su to i priznali veliki tragičar: Eshil, Sofokle, Euripid. Znali su i da se odgovornost i krivica, koje nameće poreklo, odgovornost i krivica predaka, koje čine poreklo, ne mogu izbeći. Odgovornost i krivica su usud, tragični i tragički usud čoveka – i konstitutivni elementi njegovog čoveštva. Poreklo je usud, i onda kad

ga, sa svim prtljagom, odbacujemo, onako kao što to čini druga Srbija, ili kao što to, naizgled, čini Nemačka, koja u svom evropejstvu, u duhu nemstva kao evropejstva, pokušava da u Evropskoj uniji ostvari (i ostvaruje) svoje ratne ciljeve iz Prvog i Drugog svetskog rata.

ČOVEK BEZ POREKLA

Svaka organizacija, svako uređenje života pojedinca i društva podrazumevaju nasilje nad poreklom. Ono može biti unutrašnje, proizvod inhibicije koja je ugrađena u zakon porekla, koja mu je svojstvena, i spoljašnje, proizvod opiranja zakonu porekla. Pritom spoljašnje nasilje podrazumeva i zahteva zaborav uloge porekla, racionalizaciju tog zaborava, potiskivanje onoga što je poreklu suštinsko. I u jednom i u drugom slučaju, uređenje života može biti lišeno strukturnog jezgra, recimo, tako što nasilje (unutrašnje ili spoljašnje) to jezgro zamenjuje nečim što funkcioniše kao jezgro, ili izmešta iz odredišta strukturacije. Mišljenje pojedinca i društva (samopoimanje pojedinca i društva) temelji se u zameni strukturnog jezgra porekla, u prevari. I samo postaje prevara. Pojedinaac i društvo nalog supstituta, njegovu logiku, koriste kao nalog i logiku svoje ontološke suštine za zasnivanje i razumevanje zakona porekla izvan samog porekla. Očito je, to, takvo zasnivanje zakona porekla omogućuje nasilje nad životom, nad konkretnom egzistencijom, i, koliko god to izgledalo neočekivano, s obzirom na to da je ono izbor jedinke, nad njenim življenjem i mišljenjem. Jedinica, s različitih razloga, u toj situaciji, zakon porekla kojega se odrekla, zamenjuje, na primer, društvenim ugovorom, ideologijom, međunarodnim pravom, ili, što se danas čini u Evropi, evropskim vrednostima, koje nisu mišljene, koje, s obzirom na to da su zamena za univerzalne vrednosti porekla, ne mogu ni biti mišljene u okviru onoga što je u bivstvovanju zadato, što se u njemu može pojaviti, upotrebiću Hajdegerovu sintagmu, kao bivstvjuće-u-celini. Nijedna od ovih zamena nema, ne može ni imati, ćutljivu univerzalnost zakona porekla. Ne može je nadomestiti ni praksom, onom koja se pretvara u načelo uređenja sveta, koja omogućuje, i zahteva, izvestan oblik teorizacije svetskosti sveta. Ne može je zameniti ni zakonima koji važe u delu sveta, koje je taj deo sveta najpre uspostavio kao svoje zakone i koje je, onda, univerzalizovao, tako što je univerzalizovao sebe kao funkciju Jednog. Jevreji su tako postali izabrani, Božji narod, Amerikanci narod čija je dužnost da predvodi svet. U stvarnosti se tako univerzalizuje interes, fantazam o moći tog naroda i, ne tako retko, njegova destruktivnost, koja nikad nije daleko od interesa. Tako se i ozakonjuje pravo na nasilje. Amerika to i ne krije. Treba li i spominjati da, na takvom temelju, nije moguće uspostaviti nikakav globalizam sveta kao univerzum sveta. Iz globalizma su isključeni razlika i ponavljanje kao konstitutivni elementi svetskosti sveta. On bi, eventualno, mogao postojati kao

globalizam razlike, kao nemogući globalizam, kao stavljanje u pitanje svake ideje vođstva, moralnosti morala vođstva, koje nije utemeljeno u zakonu porekla, koje taj zakon ne potvrđuje kao vođstvo zakona. Doduše, univerzalnost zakona porekla se može izopačiti, i izopačuje se kad se formalizuje kao bilo koji drugi zakon. Primer Amerike (primer kolonijalnih sila, prvenstveno, Engleske) pokazuje da svet koji ima ekonomsku i političku moć promovise pravila, koja, navodno, u stvarnosti, po nečijoj impliciranoj volji, funkcionišu kao norme međunarodnog prava, kao zakoni onoga što taj deo sveta, recimo „međunarodna zajednica“ (u pitanju je zlokobni eufemistički naziv s kraja XX veka za grupu terorističkih država sveta, uglavnom, za Ameriku i neke evropske zemlje), proglašava za globalni svet, a volju tog dela sveta za globalnu volju sveta, koja, kao volja, i ne postoji. Šta bi uopšte bila volja sveta? Sila nagona života i smrti? Sa tim nepoznavanjem globalizam i računa. Ono je uslov poznavanja, onog poznavanja koje ima Sokratov rob. Ono je, dakle, potrebno da se matrica evropske civilizacije nametne celom svetu. Posle toga ne bi bilo teško da se ona koristi i kao matrica zakona porekla, i kao matrica volje globalnog sveta. Svejedno je što se ne zna šta je to globalni svet i kako se to zakon porekla dogmatizuje. Sigurno je, to zna (ne zna da zna) Sokratov rob, globalni svet ne može biti puki zbir svih naroda sveta. Ni zakon porekla ne može biti vrsta svetskog ustava.

Globalizam se ne može izjednačiti s univerzalizmom. I ne sadrži nikakvu univerzaliju. Njegov cilj je ukupnost, obuhvatnost svega, i ukupnost univerzalija, iako, kao lažna opštost, prazan skup, ili zbog toga, nema mogućnost da uspostavi sistem univerzalnih vrednosti. No i kao simulakrum stvarne obuhvatnosti svega, kao prazan skup vrednosti, on postaje vrednost, funkcionise kao vrednost, ako ni zbog čega drugog, zato, i jedino zbog toga, što podrazumeva i sprovodi nasilje nad svim drugim vrednostima. U tome je sadržano i njegovo lukavstvo. U globalizmu je sve dopušteno i ništa nije dopušteno što bi njega stavilo u pitanje, što bi stavilo u pitanje svet bez dubine, koji on stvara. Globalizam je čista površina sveta, svet bez sveta, bez svetskosti. Razumljivo je, onda, što ga u pitanje stavlja svaka vrednost koja se izvodi iz zakona porekla. Naime, poreklo, zakon porekla, ni vrednosti koje ih predstavljaju, ne mogu se smatrati politikom, iako jesu ishodište politike. Zakon porekla je primarno načelo, političko iz kojega se konstituiše zajednica. Istina, još se moramo pitati da li vrednost koja se zasniva na tom zakonu isključuje svako nasilje nad svim drugim vrednostima? Da li je, zaista, zaludan posao, tragati za politikom u zakonu porekla, u slučajnosti porekla koja

nije slučajnost, da li je besmisleno tragati za poreklom političke zajednice u urođenoj društvenosti, kao što to misli Hobs? Verovatno nije. Globalizam se, ako se i odrekao univerzalizma, nije odrekao vrednosti bez vrednosti, ili vrednosti izvan svake vrednosti. U pitanju je ona vrednost koju ima, koja jeste onaj koji jeste (Jahve, na primer), pastir izvan zakona, pastir koji je jedini zakon, zakon koji ne pretpostavlja nikakav zakon. Razumljivo je, onda, što se, ni prema teoriji evolucije, ni prema teoriji kreacionizma, zakon globalnog sveta ne da izvesti iz zakona porekla, što ne postoji zakon globalizma kao zakon porekla. Politiku, takvu kakva jeste, ni kao real politiku, ni kao biopolitiku, ukoliko je biopolitika samo politika, nije moguće izvesti iz zakona porekla. Moguće je iz zakona porekla izvesti zakon razlike kao zakon prirodne biopolitike, što bi biopolitika i onako trebalo da bude. U tom slučaju, moramo se pitati: je li, odista, moguć zakon porekla izvan i nezavisno od političkog? Je li postojanje kao takvo politički prazno? Ova pitanja pokazuju na sumnju, koja je poreklu svojstvena. Frojd ju je otkrio u detinjstvu svojih pacijenata. Istina, on se nije pitao: da li se tu, u isti mah, radi i ontološkoj sumnji, te o sumnji u ontologiju porekla. Kako bilo, uprkos svim ovakvim, i sofističkim okretanjima stvari porekla, jasno je da globalizam ne može biti, ne može postati sinteza razlika, nikakva, ni ideelna sinteza. „Ideje su mnoštvenosti, svaka je ideja nekakva mnoštvenost, nekakva mnogostrukost“, veli Žil Delez. Ideje se same u sebi, iz sebe, isključuju ili pripuštaju. I zakon porekla, kao ideja zakona svih zakona, mora biti neka mnoštvenost, neka mnogostrukost, mnogostrukost svih zakona zajednice. Njegova suština se uvek iznova, u svakom pojedincu (i u svakom globalisti, svakom modulu globalizma), artikuliše. Doduše, može se i mora tvrditi da globalno, kao ono što obuhvata sve, i nije ideja, to će reći, što izgleda paradoksalno, nije mnoštvenost. Globalno je, rekao sam, čista površina. Nema načina da bude jedinstvenost. Čista površina se ne završava. Nema ni središta. Ipak, iz perspektive holizma je moguće govoriti o jedinstvenosti globalnog. U tom slučaju, ništa od onoga što globalizam obuhvata ne može imati posebno značenje. Ne može ga imati ni globalizam. Prema aktuelnoj (političkoj) ideji globalizma sveta (globalizma moći) i ne treba da ga ima. No nije se teško dosetiti da tu imamo posla sa zamkom moći, koja sebe globalizuje, koja svoju posebnost postavlja kao globalistički okvir sveta, koja sebe izvodi iz navodne jedinstvenosti sveta – i jedinstvenosti porekla čoveka.

Poreklo sveta je jedinstveno. To pretpostavljaju i teorija evolucije i teorija kreacionizma. Ljudski svet ima zajedničkog pretka. Potiče od Adama ili od nekog evolucionog mutanta, koji je, bogzna kako i zašto, počeo da misli. Istina, teorija

evolucija još ne zna kako je taj mutant izgledao, ni kako se razvijao. No bez obzira na praznine u sebi, istinu o čovekovom prapretku određuje teorija, znanje, pozitivno ili versko. Uz to, i po teoriji evolucije i po teoriji kreacionizma svet je incestuozna tvorevina, te nemoguć kao svet, kao svet razlike, drugog. I proizilazi iz nemogućeg (nemoguće je rodoskrvnuće), iz nemoguće jednosti, jedinstvenosti. Iskustvo sveta to ne potvrđuje. Svet je u stvarnosti suštinski pocepan i, kao nemogući svet, nemogućnost sebe samog. (Doduše, nije sigurno, prema onome što nauka sada zna, da će genetika potvrditi pretpostavku o poreklu čoveka od prapretka, bio on Adam ili evolucionni mutant, koji ne prestaje da mutira. (Potvrđuje to i otkrivanje prelaznih oblika tog mutanta.) Zašto, onda, i život ne bi bio mutant, na primer, čiste mogućnosti života, čiste imanentnosti života? Gde, onda, počinje mutacija? Ima li joj kraja? Znanje genetike nije sigurno. Šta je ona u stanju da zna o čistom životu, o promeni čistog života u život, ovaj koji živim? Ništa. To nju i ne zanima. To ne spada u okvir pozitivnog znanja, ni onda kad ono nastoji da pokaže kako je život nastao. To je stvar metafizike. Ona ionako jedva čeka da se dokopa tako čega, da opravda svoje postojanje. Pozitivnom znanju ne može biti dostupno ono što uistinu jeste i što metafiziku zanima. Genetičari se zato zadovoljavaju otkrićem da ne postoji prapredak današnjeg čoveka. Moderni Evropljanin je nastao mešanjem neandertalca i *homo sapiensa*, odnosno moderni Evropljanin je nasledio gene neandertalca. To kaže nauka. Za ovu raspravu je važno da odatle treba zaključiti da je i mutant mutirao, da je naš prapredak sama promena. Drukčije rečeno, ne postoji prvi čovek, praotac sveta. Nema početka koji ne bi bio i nastavak nekog drugog početka, koji ne bi bio početak početka, kojemu nešto ne bi prethodilo. Ni čisti život nije čisti život. Po svemu sudeći, potvrda pozitivne nauke za ovakvo umovanje nije ni potrebna. Dovoljno je elementarno životno iskustvo, iako je uvek disperzivno, promenljivo, iako su nje-gova strukturna odredišta različita, nepostojana, iako otkriva da se sve te mene nalaze u registru porekla, da čine poreklo.) U slučaju da je predak današnjeg čoveka neki evolucionni mutant, valja zaključiti da svet potiče od razlike, neuspeha, nemogućnosti ponavljanja. Ponavljanje nikad i ne uspeva. (I Bogu je bila potrebna razlika. /On je razlika./ Eva je drugo, drugo-isto Adama, od čijeg je rebra napravljena. I sam Adam je drugo, ne-Adam, prvi čovek koji sadrži u sebi vlastitu suprotnost. Kako bi drugačije mogao biti građa za stvaranje Eve, žene, žene koja, zbog toga, ne zna šta hoće?) Razlika bi morala biti i konstitutivni element globalizma, onako kako se nalazi u ideji pastira sveta. Teoretičari globalizma, bez obzira na cilj i smisao globalističkog obuhvatanja sveta, to bi i mogli dopustiti.

Ne mogu dopustiti da je, kako god da ga misle, odrede, globalizam hibris (hibris porekla), prekomernost, greška, mutant zakona porekla, čovekove artikulacije zakona porekla, greška postojanja, mutant transcendentalne realnosti, konačno, mutant bivstvovanja. (Šta bi u globalizmu moglo biti bivstvjuće-u-celini, u celini koja ne postoji?) Prema značenju koje reč hibris ima u grčkom jeziku, valja reći da je globalizam zločin, pokušaj ukidanja sopstva jedinke, i svih zajednica, svega što se temelji u poreklu, pokušaj zamene bivstvovanja pseudo idejom o alegorijskom božanstvu koje otelovljuje prekomernost. Globalizam jeste nasilje, i to, najpre, nad zakonom porekla (i svim mogućnostima koje on odobrava, dakle, i nad mogućnošću bivstvjućeg-u-celini), a onda nad jedinkom, iako se čini da jedinku oslobađa ogradâ što joj ih nameće zakon porekla, što joj ih nameće pastir vladalac (kako god da je taj zakon formulisan, šta god da on uistinu jeste). Istina je, te ograde jedinku ograničavaju i, istovremeno, omogućuju. Po njima ona uopšte nešto jeste.

Globalizam pretpostavlja i zahteva zaborav porekla. On ukida zakon porekla, tako što, posredno, ukida njegovu opravdanost, neizbežnost. Globalizam, zapravo, ukida nacionalni suverenitet kao ospoljšanje zakona porekla. Kulturni kod porekla zamenjuje multikulturalizmom (kulturom bez koda), u suštini, amerikanizmom, nekom vrstom globalnog porekla, poreklom od Adama, od jednog čoveka. (Priznaje li tako i da postoji jedno?) Globalna kultura, kultura bez koda, kao i svaka druga kultura, treba da zadovolji sve potrebe čoveka, naravno, čoveka globalizma, čoveka bez koda porekla i bez koda kulture, čoveka koji je zatamnio, potisnuo kod porekla i kod kulture. Teoretičari i vernici (oni se svuda nalaze) globalizma u to veruju. Problem je u tome što sve potrebe u globalizmu, one potrebe koje ostaju i nakon ukidanja, ili čišćenja zakona porekla, ustrajavaju kao potrebe, što s zaboravom porekla, ukidanja, promene zakona porekla, čovek ne zaboravlja sebe koji ukida zakon porekla, praktično, ne zaboravlja mogućnost dobrog uređenja života, dobre vladavine, dobrog života, samu ideju dobra, odgovornost za vlastiti identitet, time i odgovornost za drugog, za organizaciju života, koju stvara, kojoj pridaje ulogu zakona porekla. Sve je to i navodni cilj globalizma, kao ekonomske logike sveta, i kao načina objedinjavanja, ekonomije života. Svet kao čuveno globalno selo, trebalo bi, paradoksalno, da čoveku omogući zadovoljenje onih potreba, koje zakon porekla, često, zabranjuje, štiteći sebe i čoveka, potomka. Globalizam nema mogućnost da sebe štiti na taj način, koliko god to pokušavao, koliko god pokušavao da zameni zakon porekla pseudouniverzalizmom, ekonomijom nekog drugog, drugačijeg zakona, recimo, zakona MMFa,

zakona Svetske banke. Ne može da ga štiti ni *pax americana*. Nije to mogao ni *pax romana*. Uvek se, na kraju, u globalizmu pojavi (ekonomski) interes onog kod koga se nalazi moć. S interesom se pojavljuje i ideja o predvođenju, ukidanju sveta, svetskosti sveta. Na kraju se pojavi prazno, ispražnjeno mesto porekla. Konačno, redukcionizam međuzavisnosti država se ne da poistovetiti sa redukcionizmom međuzavisnosti zajednice čiji članovi dele isto poreklo. Ključni problem u svemu tome je što se u globalizmu (ni u zakonima kojima on nameće ulogu, ekonomiju zakona porekla) i ne postavlja pitanje šta to čovek može da ostvari u sebi bez sebe? U globalnom svetu čovek nije kod kuće, ne zna gde mu se kuća nalazi – i nema kuću. Izvan zakona porekla čovek je beskućnik, nema ni mogućnost kućenja.

Manjak, nemogućnost kućenja po zakonu porekla, čak, bilo kakvog kućenja, jasno se očituje u šizofrenom mišljenju, šizofrenom antisrpsstvu ideologa, pristalica druge Srbije. To je lako pokazati i ovlašnom analizom njihovih tekstova, posebno, njihovih političkih tekstova. Na prvi pogled je očividno da sve te tekstove strukturira odsustvo identiteta, nepristajanje na identitet i na bilo šta što pretpostavlja postojanje identiteta Srba, i bilo kakvog identiteta. Ponekad se čini da za njih i ne postoji problem identiteta. (U globalizmu je, istina, identitet sam po sebi sumnjiv. Sumnjiva je i bilo kakva rasprava o problemu identiteta.) Pritom drugoSrbi problem identiteta ne izvode iz ontološkog manjka, kako bi to bilo moguće. Kako s time stvar pokušaću da pokažem, ukratko, analizom nekih tvrdnji iz teksta „Čija je kultura“ Filipa Davida. (Tekst je objavljen na portalu „Peščanik“.) Moglo bi se reći da je David istaknuti, veoma revnosni pristalica druge Srbije i poznati srpski pisac. Kažem: moglo bi se reći, zato što će se uskoro pokazati da značenje ovih tvrdnji nije prevashodno ideološki određeno. Štaviše, ono zavisi od ontološkog zeva u kojem su te tvrdnje strukturisane i koji one raskrivaju. U tom kontekstu je važno zapaziti da za Davida drama identiteta ne postoji. Ili on odbija da misli problem identiteta? I za to moraju postojati ozbiljni razlozi. David odbija da misli problem, koji je ishodište šizofrene situacije u kojoj se nalazi i koja se upisuje u njegove kolumne, koja ih, njena fenomenologija, suštinski određuje. Problem identiteta, identiteta porekla nije moguće izbeći. U intervjuu u kojem kaže da, hteo ne hteo, pripada srpskoj književnosti, David dramatiizuje problem (svoga) identiteta. Iz perspektive te nevoljnosti, kao čovek bez svojstava, on je, hteo ne hteo, nevoljno, poznati srpski pisac, on pripada identitetu, kojemu ne pripada, koji mu je pridat, ili kojemu je on pridat. Problem je, zapravo, u tome što identitet Filipa Davida i nije identitet. Dakle, njegovu izjavu o pripadnosti

srpskoj književnosti, posredno, i onome što Srbi jesu (književnost ne nastaje u čistoj praznini), u isti mah, treba razumeti i kao izjavu (na frojdovskoj drugoj sceni) da, može biti, i ne pripada srpskoj književnosti, i to s razloga koji se i tiču i ne tiču stvarnog stanja identiteta. David u pomenutom intervjuu veli da ne pripada srpskoj književnosti zato što među onima koji pripadaju srpskoj književnosti postoje i takvi koji misle da on pripada jevrejskoj književnosti. On tako ne misli! No šta, uistinu, misli? Da hteo ne hteo, u neku ruku, mimo svoje volje, pripada srpskoj književnosti zato što pripada jevrejskoj književnosti? Hteo ne hteo, on s time nije načisto. Niti može biti usred neodređenosti identiteta, fenomenologije jezika, porekla... David ne kaže izrično da pripada jevrejskoj književnosti. Ne može to ni da kaže, već i zato što ne priznaje dramu identiteta, koju, očito je, živi, koja suštinski određuje sve što misli i radi i koja se nalazi u fenomenološkom okviru zemlje u kojoj živi i, pre svega, u fenomenološkom okviru porekla. Pokazuje tu dramu i zev u onome što on jeste, što misli da jeste, ili što je zbog nečega prinuđen da bude. Prinuđen je da bude drugosrb, što nije, sem kao drugo sebe samog, kao čovek bez svojstava, što, takođe, nije. On je Jevrej. I toga je svestan. Fenomenologija porekla, njegove pripadnosti jevrejstvu, pravi je okvir u kojem on misli, i onda kad misli kao drugoSrb. Tome ne protivureći ni to što on, sledstveno paranoji devedesetih godina, koju deli sa svim drugoSrbima (i koja je, začudo, krajnji, nepobitni dokaz svake njihove tvrdnje), sigurno, iako ne samo po logici te paranoje, jeste drugoSrb, jedan od najvećih (što nije neobično za čoveka koji ne priznaje/priznaje dramu identiteta; priznaje je tako što je poriče). On je, mogu li tako reći, radikalni antinacionalistički nacionalista. On je, tako već mogu reći, antinacionalistički nacionalista (jevrejski, srpski?; ne bi bilo teško raskriti koja vrste nacionalizma je odista u pitanju kad bi to za moju raspravu bilo važno), onako kako su pacifisti, u biti, militaristi, on je ono što misli, tvrdi da nije. Njegov identitet je prazan. U stvari, njegov identitet je prazan skup. Nije potrebno biti frojdovac da se u Davidovoj tvrdnji prepozna traumatična drama identiteta koja, navodno, ne postoji, drama identiteta koji ne postoji. Psihoanaliza dobro poznaje šizofrenost ovakve situacije. U Davidovom političkom mišljenju i drugosrpsstvu imamo posla i s mehanizmom cepanja ličnosti i s mehanizmom preokretanja u suprotnost. Konačno, nije ni potrebno pozivati se na psihoanalizu da se u Davidovom mišljenju raspozna drama identiteta. Ona se jasno ispoljava u zbrci, drami njegove pripadnosti srpskoj ili jevrejskoj književnosti, u suštini, u drami, tragediji porekla. Važno je da se u osnovi svih motiva ovog i ovakvog raskola, u nekom stupnju, nalazi fenomenologija porekla, u Davidovom primeru, jevrejskog, kod

Basare, na primer, srpskog... Ova fenomenologija i nameće pitanje: da li David i Basara misle isto kad, naoko, misle isto? Samo se na njenim pretpostavkama na njega i može odgovoriti. Ne postoji prazan identitet.

Prava jevrejska kultura, misli David, postoji samo u dijaspori. I Jevreji u Srbiji su predstavnici te kulture. Ako je to, odista, tako, David, ne samo što bi mogao biti pripadnik prave jevrejske kulture, nego joj zakonito pripada. (U tome, načelno, nema ničega spornog, sem same teorije. Ni u teoriji književnosti, ni u filosofiji, te stvari nisu jasne. Jonesko i Sioran počeli su pisati na rumunskom, pa ipak pripadaju francuskoj kulturi.) Dakle, bez obzira na to što se drama identiteta ispoljava u drami jezika na kojem pisac piše, ako, zbilja, jevrejska kultura postoji samo u dijaspori, David je pravi predstavnik te kulture, pre nego oni pisci koji u Izraelu pišu na hebrejskom. To, naravno, nije sigurno. Tvrdnja o pripadnosti kulturi naroda u dijaspori, i kad su u pitanju Jevreji, koji vekovima opstaju u dijaspori, ne otklanja ključni problem, prazninu identiteta, zev u poreklu. Protivrečje porekla se tako naglašava. Važno bi bilo doznati da li se ustrajavanjem tog protivurečja, može objasniti to što se, kako tvrdi David, naročito među Srbima, Jevreji odriču od jevrejstva, jevrejska samomržnja, težnja ka samouništenju, preobraćanje Jevreja (recimo u Srbe Mojsijeve vere)? Potiče li iz protivurečja porekla jevrejski antisemitizam, i to unutrašnji, onaj antisemitizam, koji je ugrađen u identitet Jevreja, koji čini njihov identitet? Kako, ako je sve ovo što David misli tačno, prava jevrejska kultura može postojati u dijaspori, u kojoj Jevreji, zapravo, nisu Jevreji? (Uzgred rečeno, sve ovo što David kaže za Jevreje, u velikoj meri, važi i za Srbe. Za razumevanje Davidovog mišljenja bitno je da važi i za njegovo poistovećivanje s drugoSrbima. To Davidovu situaciju, situaciju u kojoj on politički misli, čini još složenijom.)

Šta je to prava jevrejska kultura, ukoliko se temelji u duhu samoporicanja, ako nije kultura samoporicanja? To bi morala biti ako dobro razumemo ono što je implicirano u mišljenju Filipa Davida. Pripadao srpskoj ili jevrejskoj književnosti, svejedno je, Filip David, koji ne priznaje dramu identiteta (a on je, to nije beznačajno, dramski pisac, scenarista; trebalo bi, već i zato, da bude osetljiv na svako ispoljavanje dramatičnosti koja je imanentna poreklu), ili nema sreće ni s identitetom, ni s mišljenjem identiteta, ili je nepatvoreni predstavnik identiteta bez identiteta, kulture samoporicanja (jednako jevrejske koliko i srpske). Zato je važno zapaziti da je ono zbog čega je bežao od Jevreja, Davida sačekalo kod Srba. Antijevrejstvo Jevreja, u drugom/istom vidu, ispoljava se u paranoičkom antisrpsstvu Srba. (David antijevrejstvo Jevreja nalazi u svom antisrpsstvu, koje bi se,

nema sumnje, kod njega moglo razumeti i kao preobraćeno antijevrejstvo i kao srpsko antisrpstvo.) David ne nalazi izlaz iz drame identiteta, koja ne postoji i postoji. To zbunjuje. Iz onoga što ne postoji i nema izlaza. Ali on zbog toga ne može da prihvati srpski nacionalizam. (Ne može da ga prihvati, to je presudno, zbog viška identiteta u njemu.) U stvari, David ne prihvata ono što misli (i što drugoSrbi misle) da je srpski nacionalizam. (Teško je očekivati da je u toj situaciji moguće jasno razluči realnost koja se pojavljuje na stvarnoj sceni od one koja se pojavljuje na drugoj sceni, na kojoj se pojavljuje istina istine, koju David, on u to veruje, pokušava da utvrdi, raskrije. Ova nemogućnost razgraničenja stvarnosti je posebno važna za razumevanje onoga šta on stvarno misli, ukoliko neki Jevreji /David, verovatno, misli i na Jevreje koji žive među Srbima/ pristupaju ekstremnim nacionalističkim pokretima. Tako kaže. A on na to ne pristaje, ne može da pristane, da li zbog ekstremnosti nacionalizma ili ekstremnosti naloga porekla. Oboje su mogli doprineti žestini s kojom se on bori protiv /srpskog/ nacionalizma. Oboje je ta žestina mogla da maskira. Uz to, ona pokazuje da se stvar nacionalizma i naloga porekla ne da rešiti u praznom identitetu, u poreklu kao praznom skupu. U toj situaciji, Davidu ne preostaje ništa drugo do antisrpsko drugo-srpstvo. To i nije problem, niti se tako bilo šta rešava. Iz perspektive iz koje David /i većina antiSrba/ politički misli svejedno je hoće li neko biti antiJevrejin ili antiSrbin. Problem je zašto to postaje. Problem Filipa Davida je radikalizam u koji ga je, u koji je jednog dramskog pisca (romansijera, pripovedača), uvuklo nepriznavanje drame identiteta, bekstvo od porekla – nepostojanje identiteta koji postoji, izbivanje izvan zakona porekla, i to u duhu tog zakona, možda i zaborav zakona porekla. Bekstvo od identiteta, odsustvo zakona porekla, on piše i misli kao nemogući identitet. Sve to s jedne strane. S druge strane, bekstvo od problema identiteta, koji shematski postavlja zakon porekla, ne dopušta mu da uistinu misli bilo šta od onoga što podrazumeva identitet i što je predujmljeno u poreklu.)

Ni u tekstu „Čija je kultura“ David, naizgled, ne priznaje dramu identiteta, porekla, postojanje spleta fenomenologije porekla i kôda kulture. Iz tog nepostojanja on i misli politički. Razumljivo je onda što je ono važno za razumevanje ključnih iskaza ovog, treba reći, s brda s dola, napisanog teksta. Da bismo razumeli šta je kultura, po Davidu, šta on, uistinu, kaže u ovom tekstu, nužno je najpre otkriti, shvatiti i naznačiti unutrašnje pretpostavke njegovog političkog mišljenja. Uzrok nelogičnosti iskaza u tekstu „Čija je kultura“ mogli bi biti neznanje, lični motiv. Neki takav motiv je mogao biti i razlog zbog kojega je David napisao

ovaj i ovako neuređen tekst. Naime, zbrka u artikulaciji teksta i u onom što on kazuje, sama po sebi, je poruka, znak, šifra potisnutog značenja, potiskivanja koje je povratak potisnutog. Teško je poverovati da jedan profesor univerziteta (David je profesor dramaturgije na Fakultetu dramskih umetnosti u Beogradu) ne zna opšta mesta o tome šta je kultura, opšta mesta odnosa između različitih kultura, da nije svestan smisla i logike svojih iskaza. Za izjavu predsednice Demokratske stranke Srbije da zahvaljujući tome što je njena stranka u podeli vlasti u gradu „dobila“ Sekretarijat za kulturu Beograda, „kultura u Beogradu nije više samo mondijalistička već više srpska“ (navedeno prema tekstu „Čija je kultura“), David veli da bi se „mogla nazvati 'budalastom' ili 'idiotskom', svedočanstvom o vaskrsavanju i daljem širenju gluposti kakvih smo se naslušali u poslednjih dvadesetak godina“. Prvi deo ove tvrdnje je vrednosni sud. Trebalo je da to bude. O njemu se može raspravljati. Ne bi bilo teško pokazati da nije baš opravdan. Ali, čemu. Ja pokušavam da utvrdim šta David kaže i da li, zbilja, zna šta govori. Prema drugom delu iskaza, koji sam naveo, reklo bi se da nije sasvim načisto s tim šta misli i šta govori. Ovaj deo Davidovog iskaza je, naprosto, nelogičan, nema smisla. Ono što postoji, kako kaže, „poslednjih dvadesetak godina“ (glupost), ne može vaskrsnuti u tim istim godinama. Ono postoji i u vreme kad on piše svoj tekst, postoji i u njegovom tekstu. Vaskrsava ono što je jednom nestalo. Nije moguće govoriti ni o tome da je reč o nekom svedočanstvu. O čemu svedoči stvar čije se postojanje ne da utvrditi? Može biti o nepriznavanja drame identiteta, protivurečja porekla, o tome da sa Davidovim vrednosnim sudovima nešto nije u redu, da nešto nije u redu sa njegovom identifikacijom stvari, onoga što jeste, recimo, s identifikacijom mondijalističke i srpske kulture. Razdavanje kulture na mondijalističku i srpsku (na „nešto štetno, retrogradno, strano“ /mondijalistička kultura/ i na „ono što je autohtono, nadmoćno 'samo naše', vredno“ /srpska kultura/; to je, po Davidu, značenje ove podele, ukoliko je, a nije, u izvornom iskazu, koji i nije precizno sročan, takva podela i uspostavljena), jedna je „varijanta podele na izdajnike i patriote, na one koji navodno svoju domovinu prodaju tuđincima i na one koji domovinu brane od tuđinaca“. Tako veli David. Tako on razume izjavu Predsednice Demokratske stranke Srbije. Tako se, preko problema postojanja izdajnika i patriota, promene značenja, eventualno, same paradigme izdaje i rodoljublja, vlastitog postojanja, ponovo spotiče o problem porekla.

Ponešto bi u Davidovim tvrdnjama zahtevalo ozbiljnije razjašnjenje, pod uslovom da njegov tekst zaslužuje ozbiljnu pažnju. Međutim, ne zaslužuje je,

sem, eventualno, kao primer jednog tipa mišljenja kod Srba. Ja ću se, stoga, zadržati, uglavnom, na onim implikacijama teksta, koje je moguće shvatiti kao inscenaciju nepriznavanje drame porekla i iz nje izvedene drame identiteta. To nepriznavanje im i daje smisao. Određuje i političko stanovište Filipa Davida. Valja reći da je zbrka u Davidovom poimanju kulture i, naročito, u poimanju mondijalističke i srpske kulture, u izvesnom smislu, proizvod nepriznavanja te drame. Ne potrebno je i spominjati da mondijalistička kultura i ne postoji, osim kao kultura bez kulture, bez identiteta, kao prazan identitet. U tom slučaju, ona se, kao jedna jedina, ne bi mogla zasnivati „na uverenjima o vlastitoj superiornosti i inferiornosti drugih“. Ne postoji druga mondijalistička kultura. (David misli da to uverenje važi za sve kulturne modele. I važi ako ono proističe iz Frojdovog principa malih razlika, na koji David, čini se, ne misli. Naime, ovaj princip važi za sve kulture, i za srpsku, u kojoj, misli David, preovlađuje duh barbarogenija, „strah od zapada“, i koja, zbog toga, nema, ne može ni imati svest o vlastitoj superiornosti.) U suštini, mondijalistička kultura je prazan skup, koji je moguće pridati svakom skupu – i skupu srpska kultura. U shvatanju mondijalista ona je nesvesno pridata skupu evropska kultura. Dakle, to što se naziva mondijalistička kultura nije drugo do mogući skup elemenata onoga što se obično naziva evropska kultura – i to skup elemenata apstrahovanih od evropskih kultura iz kojih su preuzeti, i koji bi trebalo da budu sintetizovani u evropskoj kulturi. Jasno je, i dobro poznato, da svaka kultura postoji kao poseban sistem, koji je u stanju da odgovori na sve potrebe naroda kojemu pripada. David je, pošto ga već zanimaju kulturni modeli, njihova uloga, to mogao pročitati, na primer, kod Klod Levi-Strosa. Ne bi ga, da je to uradio, ili da je ozbiljno shvatio Levi-Strosa, zbuñivalo razdvajanje kultura. Naravno, to razdvajanje ne znači da se kulture međusobno ne prožimaju, da se ne menjaju. Znači da ne postoji viša ili niža, dobra ili loša kultura, da „mondijalistička kultura“, ama baš nikako, ne može zadovoljiti sve potrebe Srba (pod uslovom, da postoji neka veza između njihovog identiteta i njihove kulture, njihovog kulturnog identiteta; a problem identiteta je sporan za drugo Srbe, pominjao sam to) i da to može samo srpska kultura, ne zato što je „samo naša“, ili, ako hoćete, „samo njihova“, nego zato što je, po prirodi stvari, kao i svaka kultura, na svoj način, otvorena svim vrednostima, koje predujmljuje, i koje je u stanju da integriše u sebe. Otvorena je svim promenama koje neće narušiti njeno strukturno jezgro, i koje će joj omogućiti da ponudi novi, potpuniji odgovor na sva pitanja koja se u njoj postavljaju i na ona koje će u njoj tek biti postavljena. Očito, razdvajanje kultura ne pretpostavlja da srpska kultura nema sposobnost

prožimanja sa drugim kulturama, da srpski kulturni model pokušava da spreči to prožimanje. On ga traži, on zato i jeste model. On postaje model u drugom modelu, i to kao ono što jeste. David misli da su u toj sposobnosti sadržani „najveći dometi svake istinske i poštovanja dostojne kulture“. Problem je u tome što ne postoji kultura koja nema tu sposobnost i koja nije dostojna poštovanja, pod uslovom da zadovoljava potrebe naroda kojemu pripada. A svagda ih zadovoljava. Već i stoga je jasno da je problem kulture uvek problem fenomenologije postojanja i njegovog odnosa s poreklom.

Nevolje u Davidovom razumevanju kulture počinju s razdvajanjem, identifikacijom stvari, zapravo, s identifikacijom izdajnika i patriote, obrasca čovekovog pripadanja. Tu stvari nisu jasne. S različitih razloga, uvek su i zatamnjene. Zato ključni problem u Davidovom razumevanju kulture i proizilazi iz stanja identiteta. A opet, identifikacija kulture nije nemoguća, ako nije moguće razlikovanje, na primer, mondijalističke i sprske kulture, mondijalističke i jevrejske kulture, to jeste bez identifikacije osnovnog obrasca postojanja, koji se u društvu ispoljava kao razlikovanje između izdajnika i patriote. Veza između razlikovanja, razdvajanja kultura i identifikacije izdajnika i patriote nije odmah vidljiva. Ona i ne postoji tamo gde ne postoji ni identitet, gde ne postoji iskušavanje bivstvovanja, gde ne deluje princip malih razlika. Nepostojanje te veze kod Davida treba da sakrije priznanje da odricanje od kulturnog identiteta, ne može da ne bude neka vrsta izdaje. Problem je u tome što je postojanju izdaja svojstvena. Ako mondijalizam „znači nešto štetno, retrogradno, strano“, valja zaključiti, iz perspektive nekog kulturnog modela, u ovom slučaju, srpskog, ali i iz perspektive samog postojanja, mora da znači i izdaja, odnosno, mondijalizam je „nešto štetno, retrogradno, strano“ zato što je izdaja onoga što je „autohtono, nadmoćno“, što pripada fenomenologiji porekla. Tako se mora zaključiti iz pomenutog Davidovog poređenja. No s tim se David, svakako, ne može složiti. Ali on se ne može složiti, niti se slaže ni sa samim sobom. Kako bi i mogao, ako tvrdi da je izdaja moralan, častan čin: „Gospodari naših života i naših sudbina uvukli su nas u rat, u kriminal, u gangsterizam, pustili su sa lanca svoje rasiste i mafijaše, otvorili mikrofone, uperili u njih kamere, od zemlje u kojoj smo se rodili napravili su zemlju nasilja i sramote, a nas, protiv naše volje i naših uverenja, pretvorili u svoje saučesnike... Jedino što nam preostaje jeste da postanemo izdajnici... Biti izdajnik u takvoj zemlji i takvom sistemu najmanje je što može i mora učiniti svaki moralan i častan čovek“. Tako veli David. Nije sigurno i da zna šta govori, da je izdaju očistio od izdajstva. Od ove opasne zbrke mišljenja, od nemoći da uistinu misli, zastaje dah

i pri pokušaju da razumemo šta to David govori, šta misli. Sve je, i sam smisao govora, u ovih nekoliko rečenica dovedeno u pitanje, sve je ispremetano, i to zbog različitog poimanja fenomenologije zemlje rođenja. Mene zanima samo izlaz iz te situacije, koji David predlaže, i to zato što je oduvek poznat. Nema izdaje, posebno, „izdaje intelektualca“ (David o njoj govori u tekstu „Nacionalizam kao ideologija“), koja nije puka racionalizacija tog čina, shvatanja fenomenologije zemlje iz porekla, koja ne proizvodi moralistički diskurs i koja tako priznaje da je izdaja. David, da njegovo antijevrejstvo nije samo maska, racionalizacija njegovog antisrpstva, ne bi u tome bio nikakav izuzetak. Ne bi ni to što govori, kao intelektualni egzibicionizam, ni zasluživalo pažnju. Posebno, ne bi trebalo braniti delovanje onih intelektualaca, koji, prema Davidu, „tobože služeći domovini, služe u stvari političkim interesima i strastima“, ili onih koji, kao David, takođe, služeći političkim interesima, ne priželjkuju obnovu „bipolarnog sveta, Rusiju na nekadašnjim pozicijama velesile, koja bi podržala vraćanje svega onoga 'što nam je oteto'“. David je u pravu, barem kad je reč o integritetu intelektualaca. U njega je teško poverovati. To malo bezvredne, lako kvarljive robe koju imaju, često, prodaju budzašto. A i ne vredi mnogo. Dokaz je upravo David. Izdaju kao moralan i častan čin (što, treba li uopšte to reći, izdaja nikad ne može biti, ako postoji častan čin; ako je častan čin nije izdaja) on pravda interesima onog sveta, koji, svidelo se to ili ne Davidu, Srbima otimaju i teritoriju, i pravo na različitost, na identitet, na mišljenje, na sopstvo, koje nije skrojeno po standardima onih, u čije ime i po čijim merilima David kaže da će „sve što se u buduće bude na ovim prostorima pisalo“ – na srpskim prostorima, na prostorima koji bi trebalo da budu srpski – nositi „pečat naše zajedničke sramote, posrnuća...“ Šta će biti u budućnosti ne znam. Izgleda da ni David nije prorok. Znam i vidim posrnuće intelektualaca (onih koji misle da su intelektualci), koji izdaju pretvaraju u častan čin, u manifestaciju duha slobode. Vidim i posrnuće njihovog zaštitnika, Evrope.

Čast i moral nisu vrednosti koje mondijalizam promovise. Kako da ih uskladi s interesom? U svakom slučaju, ne promovise ih (i sebe polako zatura), niti je to iz perspektive interesa moguće, a da ih prethodno ne preuznači. To će reći promovise ih kao ono što nije: kao odsustvo časti i kao ne-moral, koji je u američkoj verziji moralizovani interes. Jedan od razloga s kojih je Amerika vodila i s kojih vodi ratove po svetu jeste njena moralna obaveza – tako kaže – da, kao zemalja predvodnica sveta, otkad polaže pravo na to da bude pravi Zapad, oslobodi svet (od njegovih interesa, od njega samog). Na isti način i izdaja, čin lišen časti i moralne odgovornosti, u mišljenju drugoSrba (koji polažu pravo na to da

budu pravi Srbi, to će reći, oni Srbi koji neće da budu Srbi) postaje častan i moralni čin. Oni, razume se, ne objašnjavaju, ali ne mogu ni sakriti, kako dolazi do tog obrata, šta se tu dešava, šta se tu misli kao sama stvar, kao čast i moralno delanje? Kad kaže „Jedino što nam preostaje jeste da postanemo izdajnici“, Filip David, zapravo, kaže da je zemlja, u kojoj nema druge mogućnosti do da časni i moralni ljudi postanu izdajnici, izdala te časne i moralne ljude. Kaže li i da je ta zemlja izdala i kategorije časti, morala, sa njima i samu ideju izdaje, kaže li da je ta zemlja ostala bez temelja, bez mogućnosti zasnivanja bilo kakve fenomenologije zemlje? Ne može se prevideti da Davidova tvrdnja, takva kakva jeste, pretpostavlja kulturni kod, koji precizno određuje značenje izdaje, i da u tom kodu, u tom kulturnom modelu, šta god da se zbiva sa zemljom, David, odista, izdaje: zemlju, kulturni identitet i, što je važno, izdaje samu mogućnost kućenja, stanovanja u poreklu. U mondijalizmu se nije moguće skućiti, sem ako se može skućiti u tuđoj kući kao u svojoj kući. Iz te perspektive treba pitati: otkuda potreba za kategorijama čast, poštenje, moral u sistemu koji se odriče svih tih kategorija? Prosto, one se uvek nalaze na mestu manjka kućenja. Pojavljuju se i tamo gde ih nema, dakako, kao prisutna odsutnost. Značenje izdaje nije uklonjeno preokretima koje ovakvo mišljenje podrazumeva, zahteva. Potisnuto je, i, po lakanovskom modelu, vraća se s potiskivanjem. Ostalo je u tragovima brisanja, u pismu, u identitetu, koji mondijalizam ne priznaje i koji je upravo tako prizvan. Ono što je poreknuto pozvano je. Nepriznavanje drame identiteta kao drame porekla pretvara se u dramu manjka identiteta. Tragovi zakona porekla u mišljenju čoveka bez porekla postaju onaj označitelj po kojem je označitelj svaki označitelj u tom mišljenju? Treba, stoga, pitati: šta taj čovek misli kad tako misli? Može li da ne misli po nalogu zakona porekla i onda kad pokušava da se liši svake obaveze koju mu taj zakon nameće, kad je ideološki pročišćen, kad bira između nasilja različitih vrednosti, pod uslovom da uopšte poznaje nasilje vrednosti, posebno, nasilje vrednosti koje sam nameće? Častan i moralan čovek, ni pod kojim uslovima, neće pristati da izda, neće postati izdajnik. Ili se neće pozivati na čast i moral. I to je ljudski. Ali, to je, po mišljenju drugoSrba, formula tradicionalnog društva, obeležje premodernog mišljenja, to je formula tradicionalnih vrednosti, nasilja tradicionalizma, tribalizma, palanačkog duha, nacionalizma. Nevolja je u tome što se nasilje jedne vrednosti uvek otklanja, zamenjuje nasiljem neke druge vrednosti. Nasilje ne prestaje kad vrednost menja oblike, objekte. Ne prestaje ni s promenom vrednosti. U novoproduzvedenoj vrednosti (onoj koja je stvorena ili preuzeta od drugih kao svoja vrednost) svagda ostaje nešto od vrednosti iz koje

je proizvedena, koju zamenjuje. Ostaje trag ili trag brisanja traga. U izdaji, koja neće da bude izdaja, i koja je u novom viđenju, ako ne oslobođenje, ono barem nekakva *figura slobode*, iako izdaja nije izomorfna s moralom i čašću, ostaje pitanje časti, koje je temelj svakog mišljenja (prihvatanja ili odbijanja) izdaje. David je za racionalizaciju izdaje morao potražiti neke druge kategorije. DrugoSrbima su potrebne upravo tradicionalne vrednosti (čast i moral), zato što su svojstvene ljudskom biću, njegovom trajanju, identitetu, istoriji i na njenom kraju, onoj istoriji koje se moramo odreći zarad evropskih vrednosti, ali i, paradoksalno, kad je reč o mišljenju drugoSrba, zato što su izvorno svojstvene srpskom identitetu i srpskoj kulturi, koja mora postojati da bi mogla biti razgrađena, da bi bila moguća potpuna razgradnja srpskog bića u izdaji koja, navodno, nije izdaja. (DrugoSrbi bi, verovatno, umesto reči razgradnja upotrebili reč dekonstrukcija srpskog bića /i tada pod uslovom da prethodno prihvate postojanje srpskog bića, što oni ne mogu učiniti, jednostavno zato što takvo postojanje nužno pretpostavlja nacionalizam, ma kako da je shvaćen/, zaboravljajući da je svaka dekonstrukcija i destrukcija, da je destrukcija uslov dekonstrukcije, da se dekonstruiše upravo ono što oni odbijaju. Na starom kućištu nova kuća se može podići samo kad se to kućište raščisti, obnovi kao kućište.)

Nakon potpune razgradnje srpskog (bilo čijeg) koda, koda srpskog (bilo čijeg) identiteta, ne bi više bilo ni mogućnosti za gradnju, ni razloga za krivicu, za pravdanje globalizma, mondijalizma, sveta bez sveta, bez svetskosti. Ne bi se imalo što ni zaboraviti – sem samog zaborava. Problem s zaboravom zaborava ovi „mislioci“ nisu ni imali u vidu. A i zašto bi? Sa promenom svesti, kad Srbi postanu ne-Srbi, on bi nestao. To je, valjda, logično. Ili, ipak, nije? Nakon svih promena uvek ostaje nešto nepromenjeno, na primer, nešto zbog čega preobraćenik u katolicizam postaje veći katolik od pape. Zaboravljanje zaborava, kao zaboravljanje bivstvovanja, uvek je zaboravljanje (i oživljavanje) sile zakona porekla, same sile porekla. A zaboravljanje zakona porekla je i narušavanje, pokušaj poništavanja tog zakona, ispunjavanja praznine nečim što se u njoj ne može naći, čime se praznina koja zeva na mestu zaborava, u samoj egzistenciji, ne da ispuniti. Zaboravljanje zaborava otkriva, otvara ontološku pukotinu u postojanju, koju je trebalo da isključi iz nove forme postojanja, otkriva nespremnost ovih mislilaca da promotre svoju ontološku situaciju, svoj položaj, sebe u svetu. Tako se pokazuje i da je ta pukotina svojstvena bivstvovanju, da je bivstvovanje, u suštini, bivstvovanje te pukotine, i da se ona, kao pukotina identiteta, otvara u svakom obliku društvene organizacije, društvene vladavine, i u izboru ideologije.

Otvora se, to je lako zapaziti, i u demokratskom društvu, u vladavini demokratije, u samoj ideji demokratije. Za razumevanje demokratije, i svih njenih izopačenja, ovo je važno zato što ona kao vladavina, zakon naroda, zapravo, simulira zakon porekla, što pretpostavlja i u svojim formama ponavlja, pokušava da ponovi, zakon porekla, da ponovi nemoguće. Pokazuje to mnoštvo zakona o zaštiti ljudskih prava, žena, dece, manjina, različitosti (po pravilu, različitosti koje, zbog nečega, odgovaraju imperijalnoj politici, koje ona nameće kao svojstvo sveta)... sve samih simulakruma zakona porekla. Nema u tome ničega novog. Nisu nove ni forme izopačavanja zakona porekla. Prema Platonu, mogli bismo reći, demokratija izokreće, ako ne sve, ono ključne odnose koje zakon porekla podrazumeva; ona preokreće sve odnose koje podrazumeva postojanje uređenog ljudskog društva: otac se plaši sinova, sin se ne plaši roditelja, „doseljenik (métoikon) se izjednačuje s domorocem“, učitelj se plaši učenika, učenici slabo uvažavaju učitelje... I sve to u ime navodne slobode, prava na slobodu, u ime koje „i konji i magarci idu svuda okolo sasvim slobodno i dostojanstveno...“, ne zato što su svete životinje, kao krave u Indiji, nego zato što su slobodni kao demokratska bića. Na sledećem koraku shvatamo da se, prema poznatoj formuli Dostojevskog: Ako Boga nema sve je dozvoljeno, nalazimo u svetu u kojem je sve dozvoljeno, odnosno da se, po Lakanovom obrtu Dostojevskove formule, nalazimo u svetu u kojem ništa nije dozvoljeno. Platon nije bio tako radikaln. On kaže da je to, „prijatelju moj, ako se ne varam, lepi i zavodljivi početak tiranide.“ Nije se varao. Platonov ton jeste šaljiv. No istinitost njegove tvrdnje se potvrđuje na dramatičan način u svetu u kojem živimo. U ime demokratije, slobode sveta, ljudskih prava, dakako, i svojih interesa, Amerika ratuje po celom svetu. Jer, da nje nije, da ona nije preuzela ulogu predvođenja, u svetu bi sve bilo dozvoljeno. Upad metafizičke senke u mišljenje i ponašanje Amerike bio bi neshvatljiv da ona, istovremeno, ne pretenduje na to da je ona prava Evropa. Stara Evropa je njen dominion. Ima sve demokratske institucije, koje donose odluke. Ali, Amerika ima pravo veta na te odluke, pravo koje ima sila. Problem s ovakvim Zapadom se nalazi u tome što Amerika veruje u svoje fikcije, što je opasnost od dostojanstva konja i magaraca stvarna. Danas je stvarnija nego što je ikad bila. Platon nije mogao ni da zamisli ovoliko zaglušujuće njakanje magaraca, nije mogao pomisliti da će dostojanstvo konja i magaraca, pravih četvoronožaca, još malo, i postati problem prava na različitost, ne zato što je status životinja problematizovan, na primer, u filosofiji, i u društvu, nego zato što danas više nismo u stanju da mislimo pore-

mećaj, načelo kontinuiteta porekla, drugim rečima, načela započinjanja i zapovesti, koja su sadržana u poreklu, koja su artikulisana u zakonu porekla i koja neće važiti za demokratskog *homunculusa*, i njegove tvorce, za eksperte. Zakon porekla zapoveda – i *homunculusu*. Demokratskom *homunculusu* zapoveda zakon ekspertnosti kao zakon porekla. U slučaju *homunculusa*, koji nastaje promenom svesti čoveka zakona porekla, u pitanju je zakon zapovesti, odbacivanje ontološkog naloga da se držimo početka, da neprekidno započinjemo, da ne započinjemo drugo a da ne započinjemo ono što jesmo, što funkcioniše kao kod porekla. U slučaju čoveka zakona porekla u pitanju je nalog da se držimo onoga što započinja u nama, s nama, da se držimo samog započinjanja. Naime, nalog započinjanja je nalog onoga što započinja i čemu pripadam, čemu mogu biti i pridat. Ovo načelo su Grci znali i artikulisali kao načelo *arche*. Znali su da započinjanje zapoveda. Hana Arent tako razume *arche*. Kaže da je *arche* kod Grka značilo i započinjanje i zapovest. Poreklo je upravo to načelo, poreklo je *arche*, započinjanje i zapovest i konkretnog življenja i bivstvovanja – u krajnjem slučaju, i ovog pisma; *arche* je i ono što zapoveda da pišem. To deluje kao preterivanje. Ali, šta ako je pisanje, mišljenje i bivstvovanje? Žak Ransijer, sledstveno Hani Arent, zaključuje, i to je ovde važno, to je važno za razumevanje porekla kao ovog *arche*, kao ovog dvojnog načela, da je *arche* „zapovest onoga što započinja i što prethodi svemu drugom“. Poreklo je, dakle, zapovest, sila onoga što započinja i što prethodi svemu što u svetu činim, jesam; zapovest je i započinjanje ovog spisa. Prethodi i dobroj vladavini, i pastirskoj vladavini – i svakoj vladavini koja se, nekako, poziva na poreklo, i koju poreklo predujmljuje.

POREKLO KAO MERILO ČOVEKA

Ako je merilo svih stvari, čovek je i merilo čoveka. No da li je baš tako? Šta dokazuje ispravnost ove tvrdnje? Protagora veli da „o svakoj stvari postoje dvije međusobno suprotne tvrdnje“. Postoje i za tvrdnju o čoveku koju sam upravo izrekao. Dakle, ako nije merilo svih stvari, čovek nije ni merilo čoveka. Problem s ovom logikom je u tome što bi svaka stvar morala biti suprotna sebi. Pretpostavimo da je Protagora u pravu. U tom slučaju, mogu tvrditi da je čovek merilo čoveka zato što je poreklo njegovo merilo i zato što se očituje u njemu. Istina je da zvan čoveka poreklo i ne postoji. Poreklo i pripadnost se očituju u svojoj tvorevini, naknadno, posle sebe, u drugom, u drugoj jedinstvenosti. Poreklo i pripadnost su ono što čoveka konstituiše i što se u njemu konstituiše, što omogućuje njihovu i njegovu jedinstvenost. Otuda je, nezavisno od sofističkih obrata stvari i mišljenja stvari, stav: poreklo je merilo čoveka prihvatljiv, opravdan, samo ako je shvaćen kao istodobno uposebljenje stava: čovek je merilo čoveka, i to ne čoveka uopšte, nego čoveka nekog vremena, nekog prostora, nekog duha, pojedinca, recimo, Nemca iz Prvog svetskog rata. Prema Tomasu Manu, budući da „Nemačka nije samo fizička moć“, nego „pre svega jedan veliki duševni faktum“, taj Nemač bio i „integrišući sastojak evropskog duha bez koga bi Evropa drugačije izgledala“. Taj Nemač bio je izraz fenomenologije evropskog duha. Morao bi biti i garant evropske budućnosti, te činilac koji će biti mera i garant porekla evropskih naroda. Morao bi, povrhom svega, biti i garant da poreklo jeste poreklo. Ako se tako misli, poreklo je, ne samo kao poreklo, nego i kao vrednosni sud, kao sud koji pripada jednom sistemu vrednosti, jednoj fenomenologiji duha, zemlje, prizvano u svaki stav o čoveku i u njegovo mišljenje porekla. Ovde me ne zanima mogućnost da poreklo, u ovakvom ili onakvom mišljenju, može biti ideologizovano, iskorišćeno kao jedino merilo čoveka (tome teže svaki sud, svaka vrednost), što će reći, da može biti zloupotrebjeno. Zloupotrebio ga je i Tomas Man. (Čini se, nije ni uspeo – nije to ni mogao – da se oslobodi prisile da misli iz porekla, koje je osnova njegovog duševnog faktuma Nemačke.) Zloupotrebio ga je i Hajdeger u ideji tla na kojem „čovek stoji postojano“ – valjda kao ono što bi morao biti, kao jedinstvenost – s kojim je (tlom) srastao. Jasno je da ovaj čovek može biti samo čovek tla, čovek porekla. Ta činjenica, sama po sebi, ne mora poreklo staviti u pitanje, iako čovek nije zaštićen ni od jednog iskušenja. Hajdeger tim povodom govori i o pri-govoru poljskog puta, koji „govori samo dok postoje ljudi“, oni koji

su sposobni da taj pri-govor, svaki pri-govor, čuju. A da bi taj pri-govor čuo, čovek bi se morao razlikovati od sebe, morao bi biti drugo. Hajdegerov pri-govor poljskog puta treba, stoga, shvatiti kao pri-govor porekla, protivurečja porekla (ja ću ga ovde tako shvatiti), koji ne možemo da ne čujemo i koji ne možemo da usvojimo bez opiranja. Je li to razlog što se razlikujemo od sebe, i što zahvaljujući poreklu uopšte nešto jesmo? Na svaki način, pri-govor porekla odzvanja u čoveku. Čuli su ga i Tomas Man i Hajdeger. Hajdeger veli da pri-govor poljskog puta, ja ću dodati, pri-govor porekla, mogu da čuju samo ljudi „rođeni u njegovom vazduhu“, „poslušnici svoga porekla“, onoga što jesu, što treba da nastanu, i što poreklo jamči da mogu biti. Ne jamči i da će biti. Konačno, ti ljudi su poslušnici, ne i sluge. Razlika je bitna. Garantuje je upravo poreklo. Samo u tom slučaju je moguće tvrditi da čovek postaje merilo čoveka, eventualno, i svih stvari. Čovek postaje merilo čoveka, i svih stvari, kao poslušnik, kao poslušnik sebe samog, nastajanja i postojanja, čovek postaje to merilo kao bivstvjuće-u-celini. Nije potrebno na to posebno ukazivati. Ne znam kako je poreklo moguće izbeći, kako mogu izbeći sebe dok mislim sebe i čoveka kao merilo čoveka, rečju, dok mislim i u meri u kojoj je, ustinu, isto misliti i biti. Ne poričem mogućnost izopačenja mišljenja, ni kad je to izopačenje proizvod vrednovanja, nasilja vrednosti, ni ako ga nije moguće izbeći, zato što – možda Parmenid nije bio sasvim u pravu – nije uvek isto biti i misliti. Ako je moguće istinito i pogrešno misliti, jasno je da svako mišljenje nije i istinito, nije ni mišljenje. Odstupanje od porekla, od onoga što jesam, postaje razumljivo. Identitet je gradnja identiteta, i to na osnovama koje ne mogu da ne budu postojane i koje se, ipak, mogu izopačiti. Poslušnik ne razume, nije uvek u stanju da tačno razume pri-govor porekla. (Ne mogu misliti – ne mogu misliti poreklo – a da, na neki način, ne mislim, na primer, kao Srbin, kao poslušnik porekla, koje, čak, i ne znam sasvim jasno. Poslušnik ga, uistinu, ne zna. I ne snalazi se na čistini porekla na kojoj se nalazi. I kad misli kao antiSrbin, on misli kao Srbin, dakako, kao Srbin koji odbija da bude Srbin /ono što zna da jeste/. Poslušnik misli kao onaj ko nije. U stvari, kad misli kao antiSrbin on odbija jedno shvatanje Srbina, jedno viđenje sebe, jednu mogućnost onoga što jeste. Tako, mimo svoje volje, pokazuje da nije isto biti i misliti. Kako bilo, čovek je uvek poslušnik porekla, jedne njegove strane. Uvek je u procepu porekla, u senci fenomenologije porekla. Taj način bivanja u poreklu, to stanje prisustva porekla, može se shvatiti i shvata se različito. Za Tomasa Mana u Prvom svetskom ratu Nemačka je bila „veliki duševni faktum“. U Drugom svetskom ratu spremnost na duh, htenje da se duh dostigne u drugačijem fenomenološkom okviru, on

shvata kao uslov očuvanja civilizacije, razume se, evropske civilizacije, čiji je „veliki duševni faktum“ Nemačka iz Prvog svetskog rata, ona Nemačka čija, kaže Man, „misao ima vođstvo i inicijativu“. Za svet je, naizgled, problem u vođstvu i inicijativi. U suštini, problem je u duševnom faktumu. Man se nikad nije odrekao nekih stereotipova o duhu nemstva, stereotipova u kojima u okviru fenomenologije zemlje Nemaca misle poreklo. Taj duševni faktum Nemačka ispoljava i u Evropskoj uniji. Man bi ga, verovatno, razumeo kao problem vođstva i inicijative Unije.)

Ideološko mišljenje sile (ispoljavanja sile), zakona porekla, kastracije preko koje se poreklo pojavljuje, istorizuje i nameće u svetu (poreklo je u dva maha kastrirano: onda kad se u ljudskom biću objavilo u svetu /i kao poreklo sveta/ i onda kad je shvaćeno kao unutrašnja snaga tog bića, njegove jedinstvenosti; ideološko i istorijsko mišljenje porekla tu činjenicu mogu prevideti, ne i poreći), ideološko mišljenje nomosa porekla podrazumeva da smo već odgovorili na pitanja koja su postavljena o sili, zakonu porekla, i da su ta pitanja iskušena u majčinoj utrobi (prvoj teritorijalizacije ontološke sile porekla). Iskušena su i u iskustvu trenutka, događaja (*in illo tempore*) porekla, u iskustvu prostora, mesta porekla. Informacije o mestu porekla moraju biti sačuvane u čovekovom genu među informacijama o precima i kao te informacije, kao trag da je nekad nešto postojalo, trag koji je obrisan i sačuvan u čovekovoј jedinstvenosti. Trag brisanja tog traga se nalazi u nama, mi smo taj trag. Pitanja porekla, pitanja koja zakon porekla, ovako ili onako, podrazumeva, postavlja, ili prećutkuje, stalno se ponavljaju u egzistenciji, kao egzistencijalije. Ponavljaju se i u jeziku, i kad ih izrično subjekt govora ne iskazuje. Postavljena su kao pitanja postojanja suštinske unutrašnjosti čoveka i kao pitanja analitičkog mišljenja. Jednostavno, ne možemo, ukoliko nije isto biti i misliti, ako u tom jedinstvu postoji ontološki zev (a postoji), da se ne pitamo odakle ta pitanja dolaze, ko ih postavlja za nas, u nama, kao mi? Odgovor bi mogao biti jednostavan: ne možemo da se ne pitamo odakle dolaze pitanja o poreklu zato što ne možemo da se ne pitamo ko smo, zato što to pitanje postavlja sama egzistencija. Konačno, to pitanje se postavlja u svakom egzistencijalnom gestu i, naročito, u trenucima lomova egzistencije, u usecima u postojanje kao u usecima u samosvest. U takvom egzistencijalnom stanju Pol Gogen je postavio pitanja – mnogo puta ponavljana, pre i posle njega – pitanja koja egzistencija sobom postavlja: odakle dolazimo?, šta smo?, kuda idemo? Gogen je ova pitanja formalno postavio u nazivu jedne svoje slike, ali kao pitanja koja su proizašla iz kritične faze njegove egzistencije, koju (tu fazu egzistencije) i sama pitanja slike

dramatizuju, enkodiraju. Očito, mada samo jedno od ovih pitanja izrično upućuje na poreklo, na problem porekla, radi se o pitanjima koja, u biti, postojanju nameće poreklo (izvan pitanja porekla se ne mogu ni postaviti, ne bar tako da to propitivanje ima smisla), i koja uvek postavljamo, i kad ih izrično ne postavljamo. Ne pitamo se o identitetu a da se ne pitamo o vlastitom poreklu, i o poreklu (svoga) identiteta. Ne možemo pitati o onom krajnjem, niti znati za njega, a da se ne pitamo o poreklu, u kojem je to krajnje predujmljeno, pretpostavljeno, kako se čini, kao eshatološko razrešenje stvari porekla, kao kraj bez kraja. Naime, ništa nas ne sprečava da kažemo, iz perspektive moderne i moramo reći, da znanje o sili porekla, egzistencijalno iskustvo porekla, pretpostavlja da znamo ono što ne znamo. Znamo odakle se moramo pitati o problemu identiteta i eshatologije, koju sila porekla podrazumeva i naznačuje. Izgleda da to Gogen nije znao (ne zna to ni većina onih koji ova pitanja, ovako ili onako, postavljaju). No Gogen, zapravo, nije znao da zna. Znaju njegova pitanja, koja su, kao naziv njegove testamentarne slike (tako je zovu njegovi kritičari), i parametafizički testament, kojim mu je egzistencija, upitnost egzistencije, ostavljena u nasleđe. Zna njegova slika. U svojim pitanjima i, još konkretnije, u svojoj slici, Gogen stavlja na kušnju to šta zna i ne zna, šta zna i ne zna zahvaljujući sili porekla. Pitajući, on i odgovora na svoja pitanja. To je banalna činjenica, čiji je pravi smisao mišljenje sklono da previdi. Međutim, na njegova pitanja odgovara i poreklo. To Gogen, reklo bi se, ne zna. Upravo zato i očekuje odgovor, koji i neće biti nikakav odgovor na pitanja porekla. Ili će biti odgovor na neka druga pitanja. Razumljivo je, onda, što na pitanja koja je postavio, Gogen formalno nije odgovorio. Nije to trebalo ni očekivati, ako odgovor ne predstavljaju, najpre, njegova slika koja se tako zove, potom sama pitanja, eventualno, zapitanost, koja je proizašla iz životne i metafizičke situacije u kojoj su ona artikulisana kao pitanja, koju ova pitanja artikulišu, i neposredno izražavaju. U stvari, ona izražavaju Gogenov doživljaj, Gogenovo razumevanje situacije, prisustva porekla u svetu, posredno, istorijske situacije sveta i situacije sveta u poreklu. Ova pitanja su odjek prisustva, delovanja porekla u svetu i sveta u poreklu, transkripcija egzistencije, transkripcija transkripcije tih pitanja u egzistenciji. Prva, izvorna transkripcija tih pitanja i pobuda s kojih su postavljena jeste slika. Mogućno je, doduše, tvrditi i obrnuto. U psihologiji takvo preokretanje nije neobično. Ovim pitanjima, transkripciji tih pitanja u sliku, prethodi Gogenova egzistencijalna drama, koja je istorijski prva i nepatvorena transkripcija prevoda značenja i pitanja porekla, naloga porekla da mislimo. (Ova hronologija ne uzima u obzir redosled u onome što je čoveku najunutrašnjije.) Poreklo se ne ispoljava

kao zasebna realnost ni jednog od problema, koji su, naizgled, suočili Gogena sa silom porekla, sa onim najunutrašnjijim (u njemu): finansijski problemi, narušeno zdravlje, smrt kćerke, odricanje od vere. Tek nakon egzistencijalne drame, u kojoj se raspala dijalektika unutrašnjeg i spoljašnjeg, dolazi slika, koja je, u najmanju ruku, samo jedan mogući odgovor na diskurs koji se ispreo iz egzistencijalnih nedaća i razumevanja tih nedaća, iz samorazumevanja u tim nedaćama. Slika, kao nastavak, varijanta diskursa egzistencijalnih nedaća, s Gogenom, s egzistencijalnim događajem, upućuje na mogući odgovor, na traženja odgovora u ontološkom području. Ona stavlja na kušnju veru, stav da je čovek merilo čoveka, da to merilo nikako nije ni postojano ni pouzdano, ona stavlja na kušnju veru da čovek uopšte nešto jeste izvan porekla (pogotovu, da je mera čoveka, mera stvari), izvan područja u kojem nastaje i jeste, izvan sile koja ga održava.

Genetičari tvrde da su u čovekove gene upisane informacije o njegovim precima, sve informacije o tome šta su njegovi preci bili. Valja pretpostaviti da te informacije, kad su već u njemu, opredeljuju i čovekovo bitije u njegovoj sadašnjosti. (Ako su genetičari u pravu, one su morale imati udela i u oformljenju Gogenove slike i artikulaciji pitanja na koja ona odgovara.) Pošto su već geni istorija i skladišta različitih informacija o precima, u njih bi morala biti upisana i ona, ključna, informacija koja pokazuje šta je čovekovo poreklo i, sasvim neposredno, šta je sila porekla, šta je živo. Pritom ova informacija je u stanju da se ispoljava kao zapis o tome šta je sve bio moj praprapra...deda, kurajber, predak, o kojem nemam nikakvu drugu informaciju, sem te koja je upisana u moje gene (i koju ne znam / ne znam da znam /, no i iz koje, može biti, prepisujem i ovu knjigu), i tako pohranjena u meni, u mojem telu kao u svojem i mojem telu – i u ovom pismu, u pismu kurajbera o poreklu, koje bi trebalo da bude moje pismo, neponovljivo – iako, kao pismo kurajbera, stiže na svoje odredište. Ako je verovati genetičarima (i Frojdu; on veli da ništa što je jednom postojalo nikad nije zauvek izgubljeno), njihovom znanju (mada ne znaju, niti slute, šta ne znaju; ne znaju da, možda, ne znaju više no što znaju), ako genetičari odista znaju ono što tvrde da znaju, pravo znanje o mome praprapra...dedi, kurajberu, sadržano je u tim informacijama, i to skriveno u meni i skriveno od mene kao genetski zapis, genetsko pismo sile porekla, pismo sile porekla, koje još nije stiglo na odredište, skriveno od sveta, na koji deluje, koji uređuje, pokušava da uredi. To je najviše za šta je ono sposobno. Pismo o poreklu je palimpsest nekog pisma (pisma porekla), koje nikad neću pročitati, iako sam ga dobio, iako sam i sâm pismeno u njemu, i koje, kao poštar, treba da isporučim na nepoznato odredište. Pismo porekla sam dobio i nisam

dobio. Iščitavam ga (iščitavam palimpsest pisma o poreklu) u svetu kao neko drugo pismo i kao pismo drugom. Mogu ga isporučiti i ne mogu ga isporučiti. Dakle, pismo porekla stiže i ne stiže na svoje odredište. Znači li to da ni uz pomoć ni bez pomoći genetičara (kako se mogu pouzdati u njihovu pomoć, u znanje eksperata, koji ne znaju, niti mogu znati, šta ne znaju?), nikad neću odgonetnuti informacije o mome kurajberu, one informacije za koje znam da postoje u meni? To ne znači i da ih ne živim. Šta bih bio (ne bih ni mogao postojati) bez kurajbera i njegovog nasleđa? Ko bi mogao razumeti pismo sile porekla s parametafizičkim žigom na sebi? Kako razumeti pismo koje nikad ne stiže na svoj odredište? Kako se čita pismo porekla: onako kako ga čitaju genetičari (znanje nauke, ne retko, omanjuje; sigurno je, uvek je delimično), ili onako kako je već pročitano u onom najunutrašnjijem, u najunutrašnjijem egzistencije. To najunutrašnjije ja, eto, pokušavam da naznačim. Pokušavam da skrenem pažnju na njegovo delovanje u postojanju, na mogućnost bivstvovanja kao bivstvovanja porekla?

Čovek kao merilo čoveka i, u prvom redu, kao merilo svih stvari, jeste, morao bi biti, gospodar, merilo svoga porekla, i samog porekla. On to i jeste. Kao merilo sebe samog, sebe kao ljudskog bića, on je, nužno, i merilo svoga nastajanja (makar tako što je sebi objekt, objekt koji nije potpuno objekt, koji je jedinstveni subjekt/objekt); on je merilo onoga što ga određuje, po čemu i jeste merilo čoveka. U tom smislu, čovek je merilo onoga čega ne može biti merilo. To nije jedini paradoks koji ga čini, i u kojem ustrajava. Kako bi, ako sebe ne stvara kao biće paradoksa, bilo moguće tvrditi da čovek koji je stvoren ima partenogeničnu moć, da stvara sebe? Silu porekla ima, i to kao silu koja mu pripada i koja ga, ovako ili onako opredeljuje. Taj ga paradoks i čini onim što genetički jeste: ujedno sin i otac, praprapra...unuk i beli orao... Odatle je samo korak do božanske moći, kojoj se, on u to veruje, i onako približava. Podobnost Bogu mu priznaje i hrišćanstvo. To što još nema moć da stvori božansku česticu, ne znači i da je, ako Boga nema, neće zadobiti. U svakom slučaju, poverovaće u svoju moć, da u ruci ima božansku česticu. Kažu, već je uspeo da je otkrije. (Pronašao je ono što misli da je božanska čestica.) Ništa mu ne stoji na putu da isproba šta je s njom sposoban da učini. Ionako je to radio, dakako, kao lažni bog i na stvarima, koje nisu stvar postojanja. Skeptički um bi primetio da je i samo ushićenje ovakvim čovekovim sposobnostima znak imaginarizacije, izopačenja stvaralačke moći, raščišćavanje puta onom što je u stvaranju razorno. Ne može biti utešno, ni ojačati veru u čoveka, to što je on, kako, za sada stvar izgleda, jedino sposoban da klonira ono što je već stvoreno. (Nije sigurno da je i za to uistinu sposoban. Da li će ikad i biti?

Čovek koga on, eventualno, bude stvorio biće nešto drugo čoveka.) Samo poreklo, sila koja ga održava, s kojom su različite religijske prakse pokušale da ga izmire, ostaje mu nedostupno, iako ga klonira. Po mitu, feniks nastaje iz vlastitog pepela, iz, to je bitno, onog što je bilo prirodno stvoreno, što još postoji u pepelu, što ima poreklo, i kraj u tom poreklu. Dakle, problem koji čovek ima sa sobom, sa sobom kao merilom samog sebe, sa čovekom kao merilom čoveka, sadržan je u tome što tako, kao merilo čoveka, na jednoj strani, postaje gospodar, na drugoj strani, rob toga gospodara i samog gospodarstva. To se čoveku uvek dešava. To se dešava narodima i državama. Ameriku je robom i gospodarom napravilo njeno predvođenje sveta, njen izlazak iz istorije, njeno, navodno, nadživljavanje istorije. Moglo bi se reći da je to, kad je reč o Americi, rezultat njenog porekla bez porekla, da je taj ishod specifičan za Ameriku, da je zbog toga *American way of life* i izjednačavan sa životinjskim životom. (Prema Agambenu to su učinili Kožev i Bataj.) Ali, taj ishod je karakterističan i za čoveka, za individualizam, u meri u kojoj je njegova osnovna odlika neuroza slobode „za koju je karakteristično da subjekt nije u stanju da sebe misli kao sadržanog, ograničenog obuhvaćenog i obuzetog“ (Peter Sloterdijk). No Amerika, na izvestan način, ne radi ništa drugo, to može biti neočekivano – suprotno je doksičkim predstavama o Americi – nego što je uradila filosofija, što se čoveku ionako dešava, i čega, izgleda, ne može biti pošteđen. „Kad je čoveka učinio gospodarem i merilom čoveka, Kant ga je istovremeno snizio do roba bivstvovanja“, veli Hana Arent. U stvari, snizio ga je na ono što on i jeste. Naime, u bivstvovanju je on, da upotrebim Hajdegerovu reč, samo bivstvujeće. On je rob bivstvovanja i kao bivstvujeće-u-celini. Kako bilo, ne postoji način da čovek umakne nekom vidu ropstva. U suštini, s čovekom je uvek tako – uvek je bio, svejedno, koliko je i kako je to znao, merilo čoveka i rob bivstvovanja. To, svakako, nije uteha, koju čovek očajnički traži svuda. Nisam ni siguran da mišljenje i treba da mu ponudi neku utehu. Kad je, kao čovek bez porekla, postao gospodar porekla, porekla bez porekla (što, po svemu sudeći, nije ni postao, i što nikada, kao čovek, ne može ni postati; ne može postati ni gospodar svoga fantazma o poreklu), čovek je postao rob nesigurnosti svoga znanja, nesigurnosti one izvesnosti da je merilo čoveka, izvesnosti koju potvrđuje sobom (bez svesti da je svagda prevaren). Najzad, čovek je postao rob razorne moći stvaranja – i sile porekla kao sile kraja. (Ono što konstituiše, to i razara. Nije drugačije ni s čovekovim stvaranjem.) U toj nesigurnosti moglo bi biti sigurno samo njegovo poreklo. Da li je s njim sigurna i sila porekla? Šta će biti s tom silom, u velikoj meri, zavisi od čoveka kao merila čoveka. Istorija nam, ipak, ne nudi mogućnost

da tu stvar dokraja raščistimo. Ali, ko još veruje istoriji, ako ne može verovati ni sopstvenim očima. Potrebe za iluzijom i verom nismo i ne možemo biti lišeni. Treba li takav ishod pripisati činjenici što čovek postaje rob porekla na način na koji, kako tvrdi Hana Arendt, kod Kanta, postaje rob bivstvovanja, što je to njegov ontološki udes? Postaje li rob porekla kad postaje svoje merilo? Ili, pošto se tako oslobodio porekla, dakle, bez porekla, postaje rob merila čoveka, sebe kao merila čoveka? Ovde nemamo posla samo s ideološkim izopačenjima porekla, vere u čoveka. Ključno je nerazumevanje suštine čoveka, nedovršenosti njegove suštine, što ga čini i robom i gospodarem, sposobnim za dobro i zlo. Još veći problem predstavlja to što ga šupljina u njemu, iskustvo šupljine u njemu, čini nesposobnim za autonomiju. (Ovo iskustvo je karakteristično za drugoSrbe. Uostalom, ideja druge Srbije je proizvod te šupljine, iskustva te šupljine u drugoSrbima, s kojom ne mogu živeti, iz koje ne mogu izvesti ni ideju autonomije. Antisrpski diskurs bi morao tu šupljinu da neutralizuje, tako što će, u imaginarnom, spoljašnje pretvoriti u unutrašnje i, takođe u imaginarnom, onemogućiti delovanje zakona porekla. Ishod može biti psihotizacija diskursa, kao u slučaju Frojdovog Predsednika Šrebera.) Nije to ništa novo. U pitanju je prastara priča čoveka, priča bez kraja, puna „buke i besa“, priča koja će se, tako bi trebalo očekivati (tako je u svim eshatološkim pričama), završiti s krajem čoveka. I to je razlog što se problem porekla mora misliti u odnosu prema bivstvovanju i kao problem bivstvovanja. Samo u tom odnosu se da i razumeti. Naime, ne postoji mogućnost da se naruši odnos prema poreklu, a da se ne dovede u pitanje odnos prema bivstvovanju, i samo postojanje ovog gospodara/roba. Nalazi li se čovek onda u ćorsokaku? Tako izgleda. Ali, tako stoji stvar s čovekom i kad se promatra u banalnim istorijskim okolnostima. Nevolja je u tome što se uvek nalazi u drugom ćorsokaku, i što ne zna šta je to uistinu ontološki ćorsokak, iz kojega nije u stanju da se izvuče. Pokazuje to situacija porekla drugoSrba, njihovo nepristajanje na inscenaciju srpskog porekla kao nepristajanje na svoje srpsko poreklo. Filosofija, kao veliki humanistički fantazam, ne može pristati na takav ishod, na svoju zaludnost, iako i tu zaludnost, vična je tome, lako može pretvoriti u svoju prednost, u dokaz ispravnosti svoga *reflektovanja* stvari, čovekove egzistencije. Hajdeger je iz tog ćorsokaka našao izlaz u zabrinutosti, u brizi kao načinu prihvatanja egzistencije (koja je upravo razlog brige) i pitanja o čoveku, među njima i pitanja porekla, koja su u njoj postavljena, koja su u njoj postavljena kao pitanja same egzistencije. Ova briga bi čoveka trebalo da izdigne iznad čoveka. Izdiže li ga uistinu? Izdiže li ga iznad njegovog ropstva? Kako je onda moguće *American way of life* izjednačiti s

životinjskim životom? Kao proizvod odbijanja da se misli egzistencija kao vlastito, i kao ono što nam je dato, ili, jednostavno, zato što se čovek ne može izdići iznad svoga ropstva.

OTPADNIŠTVO OD POREKLA

Kako je moguće otpadništvo od porekla? Kako ne biti sin svoga oca, potomak skurđela? Zar ne biti potomak skurđela ne znači i ne biti? Je li moguće ne biti i biti? Možda, onako kako čovek biva ono što nije, ako to uistinu biva, i ako se polje transcendencije beskrajno širi. Uzmimo da čovek ne može biti ono što nije. I kad je, eventualno, ono što nije, on je ono što jeste. Otpadništvo od porekla, od sebe, u tom slučaju, nije moguće, sem u imaginarnom, na primer, u porodičnom romanu. No šta ako čovek, ipak, može biti i ono što nije, ako je negativ sebe samog? A to bi mogao biti. To u nekom vidu i jeste. Psihoanaliza zna da do otpadništva od porekla uvek dolazi kasnije, u drugom, s iskušavanjem onoga što čovek već nešto jeste, s početkom učvršćivanja njegovog identiteta. To ne znači i da otpadništvo nije sadržano u poreklu. Ni psihoanaliza to ne poriče. Razumno je pretpostaviti da je u poreklu sadržan i otpor poreklu, kao otpor bivanju, ili zato što je poreklo moguće samo kao proizvod rada nagona života i smrti, ili, jednostavno, zato što je poreklo diskurs (poreklo funkcioniše kao diskurs, kao moć koja je diskurs i kao moć diskursa), ili, najzad, zato što je otpadništvo od porekla stvar spoljašnjeg, odnosa spoljašnjeg prema onom što je čoveku najunutrašnjije. Kako bilo, neko otpadništvo od porekla je i moguće i neizbežno. Tiče se onoga što je poreklu unutrašnje, čija se funkcija ne menja. Psihoanaliza zna da se ni u porodičnom romanu funkcija, institucija oca (porekla), Lakan bi rekao, funkcija Imena oca, ne menja. Menjaju se protagonisti te funkcije, kojima se, naizgled proizvoljno, u romanu dodeljuje uloga oca ili majke, onog unutrašnjeg u poreklu, onog što je njegova suština. Najunutrašnjije, najunutrašnjije porekla, tako nikad nije poreknuto. No da li je baš tako? Da li se suština porekla da, bez ostatka, preneti na ime, u priču? Da li je imaginarno prazno, ako nije moguće izvan odnosa sa simboličkim i realnim? Strukturno jezgro priče o poreklu se ne menja. Ne menja se strukturno jezgro imagarizacije porekla. No ima li suština porekla bilo kakvu potrebu za pričom, ako sama nije priča? Zašto svaki junak porodičnog romana misli da je napušteni, izgubljeni sin nekog kralja, drugih, dakako, znamenitih, nemogućih roditelja? Samo zbog toga što je takav obrt moguć jedino u imaginarnom i što je junak tako kadar da najbezbolnije nadoknadi nedostatak u realnosti? Ili zato što je poreklo moć koju tek, u svetu, treba zadobiti, ma u kojem vidu? Zato što je poreklo moć u svetu? Značaj svetskosti za pojavu moći porekla nije moguće prevideti. U tom slučaju, suština porekla je svaka njena mogućnost, otvorena ispunjenju moći porekla, i onom, koja je precima junaka porodičnog romana

bila nedostupna, koju oni nisu mogli da ispune, za koje moć nije imala ni moć ni poreklo. Pomenuo sam da su u genima upisane informacije o svemu što su preci bili i činili. Genetičari veruju da je te informacije moguće pokrenuti, da one konačno mogu doći do onoga kome su bile namenjene, ako su i bile namenjene nekom određenom biću. Neke sigurno jesu. I taj neko bi se morao nalaziti u njima. Treba li, onda, pretpostaviti da su u gene upisane i informacije o tome šta naši preci nisu mogli da čine, i da to što oni nisu učinili, junak porodičnog roman fantazmatski ostvaruje? Sada već, u kontekstu koji sam uspostavio, mogu pitati: kako treba misliti otpadništvo od porekla, ako poreklo shvatim kao nemogućnost porekla, kao nemogućnost nečega što je, na neki način, uvek isto i što nije zamenljivo? Ljudsko poreklo nije moguće zameniti božanskim. Ne-poreklom. Nijedna sofisticirana veština mi ne može pomoći da to u stvarnosti i uradim. No ta veština mi nije potrebna da to uradim u diskursu. Ni u njemu nije sve moguće. Ne treba, ipak, smetnuti s uma da je moć porekla, u biti, moć diskursa, da funkcioniše kao moć diskursa. Moć kraljevom sinu, i samom kralju, ne daje toliko stvarno poreklo, ako je i daje, koliko diskurs o kraljevskom poreklu, na primer, diskurs o kraljevom telu, o dva kraljeva tela, o smrtnom i besmrtnom kraljevom telu. Nije zato neobično što čovek, ne samo u porodičnom romanu, svoje poreklo pokušava da zameni božanskim poreklom. Istorija je prepuna pokušaja takvih preokreta. Ponekad se pretvara u istoriju privida realnosti. Međutim, i poreklo od boga je samo poreklo, poreklo čoveka, koji je u svetu, iako božji sin (i Isus Hristos je čovek u svetu), faraon, imperator, kralj, onako kako je prosjak u svetu prosjak. Ovde je presudna činjenica da je poreklo uvek poreklo za svet, da izvan sveta i nema porekla. Za koga bi i postojalo? Bog je bez porekla. Ne postoji Bog Boga. Ne postoji ni Bog. (Nevolja s ovom tvrdnjom, koja proizilazi iz tvrdnje: ne postoji Bog Boga, sastoji se u tome što ne znam kako znam da ne postoji ono što ne postoji. Ne znam kako znam da ne postoji Bog koji ne postoji.) U svetu se, istina je, ponekad, ako ne i uvek, čovek ne obazire na zakon porekla, na onaj zakon koji je utisnut u njegovu egzistenciju, u njegove gene i u njegov diskurs o poreklu. Umesto tog zakona on je prihvatio zakon sveta, svetskost kao realnost porekla, kao mesto na kojem nastaje, na kojem i zakon porekla postaje zakon. Na tom mestu on zaboravlja i vlastito poreklo.

Može li se zaboraviti poreklo a da se ne zaboravi bivstvovanje? Ovo pitanje treba obrnuti i pitati: može li se zaboraviti bivstvovanje a da se ne zaboravi poreklo, da bismo pitali: je li zaborav jednog, ujedno i uvek, i zaborav drugog?

Po svemu sudeći, u zaboravu porekla, nužno, imamo posla s zaboravom bivstvovanja. Jednako je i obratno, ako je, kako Hajdeger misli, antropomorfizacija životinja i odgovarajuća animalizacija čoveka, posledica zaborava bivstvovanja. U tom slučaju bi se moglo reći da je zaborav bivstvovanja efekat zaborava porekla. Ta vrsta zaborava bivstvovanja je, navodno, karakteristična za biologizam XIX veka i za psihoanalizu. Dopustimo da tako i jeste. Važno je da dopustimo tu mogućnost. Tada je moguće postaviti pitanje: vidi li uopšte čovek psihoanalize, Hajdegerov animalizovani čovek, sâmo bivstvovanje, poreklo, ono otvoreno, koje je za Hajdegera sâmo bivstvovanje i koje ću ja ovde shvatiti kao čisto prisustvo sile porekla? No šta ako se bivstvovanje nalazi u zakonu porekla, ako je zakon porekla zakon bivstvovanja samog? Je li poreklo i poreklo bivstvovanja? Po svemu sudeći, nije. Ne može ni biti. Ne sasvim. Zaborav bivstvovanja je i neka vrsta neobaziranja na zakon porekla, kršenja tog zakona. U pitanju je neobaziranje svojstveno poreklu, i koje poreklo dopušta, nalaže kao mogućnost slobode potomaka, kao ono što Hajdeger zove otvoreno koje je sâmo bivstvovanje. Je li, onda, poreklu, na isti način, svojstveno i otpadništvo? Nalazi li se ono u obzoru onoga otvorenog, oslobođenja čoveka? Ili je poreklu otpadništvo svojstveno na drugi način, na način samo njemu svojstven? Da se ta stvar razreši, najpre bi trebalo videti da li je poreklo sposobno da bude „stvarni gospodar bivstvovanja“? (Termin je Šelingov.) Je li ono sveobuhvatno? Kako bi to poreklo moglo biti? Kao stvarni gospodar, kao gospodar koga ne treba tražiti, koga je ljudsko biće već našlo (u sebi, kao sebe, u tome da jeste kao potomak), koga i ne traži zato što ga je već našlo? (Neću time reći da ga traži i, prema Tertulijanu, nalazi, kao što traži Boga, instancu kod koje se nalaze svi odgovori na pitanja što ih ljudsko biće postavlja egzistenciji, koja ona postavlja i koja su postavljena u njoj. U suštini, sva ta pitanja su postavljena u poreklu.) Kako poreklo može biti gospodar, i to gospodar oslobođenja čoveka, čovekove slobode? Kako može biti gospodar onoga što ga ograničava? Pitanje je zakonito. Ali, zakonito je i pitanje: zar sloboda nije upisana u poreklo, na primer, kao slučaj, kao mogućnost mutacije, ili i kao nešto što je poreklu najunutrašnjije, što je s njim čoveku dato? Zar poreklo nije bivstvovanje u kojem je svaki potomak već oslobođen s predujmljenjem prihvatanja sebe, svoga porekla kao sopstva, u kojem je, mogu li tako reći, oslobođena sloboda? Ne postaje li poreklo gospodar zbog nečega drugog, ne postaje li i nešto drugo, samom poreklu spoljašnje i zbog nečega što je poreklu spoljašnje? Hana Arent kaže da je Šeling, kad je zahtevao da se „ima“ „stvarni gospodar bivstvovanja“, hteo

da učestvuje u toku sveta, „iz kojeg je slobodan čovek, počev od Kanta, bio isključen“. (Može li ikad i ikako čovek biti isključne iz sveta, drukčije rečeno, iz sebe? I mrtav čovek je u svetu.) Čovek u toku sveta može učestvovati kao u nečemu što mu je unutrašnje, ali i, kao slobodan čovek, u nečemu što mu je spoljašnje. Problem i za Kanta i za Šelinga – za učestvovanje u svetu ili za isključivanje iz sveta – nastaje ako sloboda nije drugačije moguća do kao htenje slobode, to jeste ako nije moguća po logici zakona porekla. Poreklo je uvek onaj gospodar bivstvovanja koga treba imati ukoliko čovek odista hoće da učestvuje u svetu, kao nečemu što mu je i unutrašnje i spoljašnje. Iz takvog sveta slobodan čovek ne može biti isključen.

Otpadništvo od porekla je moguće, i neizbežno, i to kao potvrda moći porekla. To, naravno, nije jedini paradoks porekla. I kad je ideološke naravi, ovo otpadništvo proizilazi iz porekla, ono je njegovo strukturno svojstvo, ospoljašnjenje napetosti u unutrašnjem porekla. Otpadništvo, bekstvo od porekla, podstiče i ometa sila porekla. Pritom otpor porekla otpadništvu nije elementarna reakciju na bekstvo u drugo kao bekstvo u bolest. Nije u pitanju ni puka dijalektizacija, ni puka racionalizacija onoga što se s poreklom čoveka zbiva u čoveku, svetu, na primer, a poreklom jednog Srbina u svakidašnjem životu i mišljenju, u svakidašnjem cepanju identiteta. Radi se o napetosti koju proizvodi samo poreklo, njegova sila, i koja se ispoljava u trenucima prestrukturacije situacije, stanja čoveka, njegovog prihvatanja (ili neprihvatanja) sveta, svetskosti sveta. Istina, ova napetost se može pospoljašnjiti. I pospoljašnjuje se. Dobar primer takvog pospoljašnjenja, mada ga je, ponekad, teško razlučiti od dijalektizacije porekla, jeste apolog o Srbima kao nebeskom narodu. (U svakidašnjici taj apolog je sveden na jednu sintagma, na metonimiju. Samo se ona i pominje, samo je ona problematična i problematizovana, možda i zato što sam apolog nikad nije dokraja sročćen, ili zato što je shvaćen kao svojstvo imanentno narodu koji ga izriče, usvaja, nosi, živi kao sebe samog, kao svoj krst, kao ono najunutrašnjije.) Ova dijalektizacija porekla je, ujedno, i primer potiskivanja smisla tog apologa, smisla potiskivanja tog smisla, i smisla samog apologa, u onome što bi trebalo nazvati mišljenje Srba i što, često, ne upućuje ni na zaborav mišljenja (kao potvrdu da zaista i misle), a kamoli na istinsko promišljanje, ili kako se to u filozofskom žargonu veli, reflektovanje onoga šta je ovaj apolog hteo da kaže, što, uprkos svojoj ne-celosti, ili zahvaljujući njoj, govori, predstavlja i za one koji ga svode na obesmišljenu sintagmu, na formulu lažnog smisla, ili, u najboljem slučaju, ne-smisla pitanja identiteta Srba. Tvrdnja da Srbi nisu nebeski narod, to će reći, da nisu ni narod

(da su bez svesti, koju, iako je nemaju, no kao da je imaju, valja promeniti, koju moraju promeniti; to je zahtev Evrope i njenih poslušnika u srpskoj kolonijalnoj eliti), tvrdnja da Srbi nisu nebeski narod, ipak i najpre, kaže da jesu narod. Igra sa sintagmom nebeski narod – ova igra bi trebalo da Srbe isključi iz sveta – zapravo, pokazuje da ne mogu biti isključeni iz sveta, da su oni duboko u svetu, i to zahvaljujući stvarnom gospodarstvu bivstvovanja, onom koji je čas pretpostavljen, čas zanemaren, jednako, u drugosrpskom i zapadnjačkom diskursu o opredeljenju Srba, o Srbima kao ludom narodu, o učešću tog naroda zapuštene svesti, „zveri“ – kako ih nazva srpski pisac Bora Ćosić – u svetskosti sveta. U svetu oni, kako god da se uznačuje ova sintagma iz apologa o njihovom postojanju, mogu učestvovati samo kao slobodni ljudi. I tu se, na ontološkoj ravni, pojavljuje čuveni rascep u srpskom biću, čuvena podela među Srbima, podela u kojoj se raspoznaje zev porekla, zev koji zeva i obesmišljava se u uličnom diskursu kao zadobijenoj moći sveta. Doksički diskurs on i oformljuje. Taj zev artikuliše i apolog o nebeskom carstvu, i to kao ontološku stvarnost Srba, njihovog samorazumevanja. I sam izbor nebeskog carstva pokazuje na zev u poreklu, na unutrašnju dramu porekla, koja, naravno, nije samo srpska. Inscenacija je srpska. Drama porekla je ontološka činjenica ljudskog stvora. Element te drame se ispoljava u prisustvu slobodnog čoveka u svetu, u krajnjem slučaju, u slobodi čoveka da po vlastitoj volji odgovori na zapovest porekla: budi! Iz te perspektive, odbijanje carstva nebeskog (i svega što ono znači) moglo bi da znači izbor učestvovanja u toku sveta kao nečemu spoljašnjem, ali i učestvovanja u toku sveta iz kojega slobodan čovek ne bi bio isključen. No ovaj izbor pokazuje da stvar koja se, pre izbora, u samom izboru, misli ne misli na način koji je primeren toj stvari. U ovako izabranom svetu, svetu realnosti (mit o realnosti, koju niko ne definiše, koja je fantazmatizovana, postao je odrednica aktuelnog mišljenja, jamac njegove ispravnosti, naročito, ispravnosti političkog mišljenja), umesto stvarnog gospodara bivstvovanja, čovek nalazi drugog gospodara, rekao bih, gospodara iz Hegelove parabole o gospodarstvu i robu. Ova parabola i potreba za njom se ne dokidaju u kraju istorije. Učestvovanje u toku sveta ne podrazumeva odbijanje carstva nebeskog, ni izbor porekla. Moglo bi se reći da podrazumeva položaj roba iz Hegelove parabole, ako on o sebi misli – u demokratskom svetu tako o sebi mora misliti – kao o gospodarstvu. Zar on nije onaj ko zna, zar on ne odlučuje ko će da ga predstavlja, vodi? Istina, ovaj rob/gospodar se guši u višku istorije. On o sebi misli kao o gospodarstvu koji to još nije postao. Ne misli i da nije u stanju ni da postane gospodar. Ovaj gospodar, virtuelni gospodar demokratije (otelovljen – da upotrebim

pomodnu reč – u narativu demokratije Zapada, ne i u samoj demokratiji), naprosto, nije kadar da sebe žrtvuje. Ideja o samožrtvovanju mu je potpuno strana. Ona je isključena iz živog. Jasno to pokazuje odnos ovog gospodara prema ideji o carstvu nebeskom, a nekmoli prema opredeljenju za carstvo nebesko kao životnom i duhovnom izboru, kao nesalomljivoj nadi. (Tako bi rekao Ivo Andrić.) Naime, opredeljenje za carstvo nebesko, kako je shvaćeno u kosovskoj misli (ono je, ko samožrtvovanje, srž kosovske misli; po Njegošu tu srž čini strašna misao Obilića, blagorodna žrtva, čovekovo prihvatanje tragične sudbine), zasniva se na ideji samožrtvovanja ili, da upotrebim termin Lava Gumiljova, „pasionarnog podsticaja“ na žrtvu kao postojanje, na postojanje kao žrtvu, na prihvatanje svoje sudbine, naloga kosovske misli (koji je i nalog porekla, ono: budi!), i to onog i onakvog naloga kako ga formuliše Njegoš u stihu: *Neka bude što biti ne može!* Iz ove perspektive, nalog porekla: budi! podrazumeva samožrtvovanje, mogućnost nemogućeg u svetu. Kosovska misao se i gradi na jedinstvenosti unutrašnjeg i spoljašnjeg, duhovne i biološke sile (rekao bih, pre no na hrišćanskoj veri u carstvo nebesko, ili barem koliko i na toj veri), u mogućnosti nemogućnosti, nemogućeg. Njena suština se iskazuje u Njegoševom Budi!, Budi nemoguće!, Budi ono što je nemoguće u čovekovo ograničenosti, nemoći, u realnosti, u realnosti bez substance, koju mišljenje drugoSrba *nadmoćno* suprotstavlja carstvu nebeskom, i u kojoj se ne može biti ni moguće ni nemoguće, koja i nije realnost. U toj realnosti, naprosto, nije uopšte moguće biti. U njoj smo bez porekla. Istina, ideja samožrtvovanja, i ontološki nalog Budi!, nalog porekla, nisu ni mogući u uličnom diskursu, koji se u liberalističkom demokratskom društvu obrazuje kao već zadobijena moć. Kao zadobijena moć on se pokazuje i u mišljenju, čije je merilo ispravnosti promenljiva realnost (ono je, navodno, odraz te realnosti), realnost koja se investira kao realnost, i koja je realnost bez realnosti i bez budućnosti.

Nije moglo biti drugačije ni u vreme kad je kosovska misao, bilo kako (kao senzacija, uvid u ono što jeste, prosvetljenje, otkrivenje neskrivenog, zrenje svesti), iz dijalektičnosti porekla, objavljena ili samo naveštena u realnosti, koja je bila aktuelna realnost bez realnosti i realnost koja nije ono što je uvek tu. U svakom slučaju, nije mogla biti samo odraz, proizvod te dijalektičnosti. Poreklo je, ipak, uvek tu. Uvek je tu i otpadanje od porekla, izuzimanje iz porekla. Pretpostaviću da je, kad je izrečena (bilo kako), kosovska misao življena, ma i na trenutak, kao realnost koja je uvek tu, ili odbacivana kao bilo koja vrednost, kao bilo koja ideologija – i kao ideja i ideologija samožrtvovanja – bez obzira na to što je ta ideja mogla biti shvaćena kao čista punoća života, ili kao imaginarizacija te

punoće, ludilo imaginarnog, kao čisto ludilo. Samožrtvovanju se uvek suprotstavlja pragmatičnost realnosti, nedovršeni smisao samožrtvovanja. Po tome, i pragmatičnost i samožrtvovanje, različito i u različitoj meri, pripadaju spoljašnjem životu. No to ne znači i da oboje ne nalaze potporu u onome što je životu unutrašnje: u nagonima života, ili u čistoj imanentnosti živog. Problem je u tome što je pragmatičnost realnosti uvek delimična. (Ne postoji tako što kao univerzalnost pragmatizma. Pragmatičnost nekog stava mora da potvrdi drugi pragmatički stav, drugi pragmatizam, u osnovi, ono što je u realnosti metafizičko.) Pragmatičnost realnosti nikad ne ispunjava očekivanja svih, cele zajednice. Kako bi ispunjavala očekivanja nagona života? Naprosto, pragmatičnost je destruktivna. Po pravilu, ona pokušava da ovekoveči praznu sadašnjost, realnost koja je, ako ne uvek, ono često, suprotna nalogu, suštini porekla. Ne može biti drugačije ni u objavi kosovske misli (mogućnosti objave te misli kao životne prakse i cilja života), strašne misli Obilića, strašne misli porekla, koja u onom: Budi! nalaže, istovremeno, i žrtvovanje, i bivanje, i usvajanje realnosti – nalaže nemoguće. Nalog Budi! kaže: budi u realnosti, usred delovanja pragmatičnog, praktičnog uma, budi u odstupanju od sebe, u izneveravanju sile porekla – budi nemoguće. Očito, artikulacija pragmatičnog i metafizičkog stanovišta (izbor između realnosti i carstva nebeskog; pritom carstvo nebesko ovde treba shvatiti kao metaforu vrednosti, iz koje se vidi praznina realnosti i potrebe za vrednošću) proizvod je protivrečja, stalne dramatizacije naloga Budi!, koji se, s različitih gledišta, različito i razume.

Ispoljavanje suštine, sile suštine, sile porekla i njegovog naloga, ishodište je drame Ljubomira Simovića *Boj na Kosovu*. Istina, u drami je to ispoljavanje pretpostavljeno kao nešto samorazumljivo, ali i kao razlog dramskog sukoba između unutrašnjeg postojanja (unutrašnje u drami predstavlja, sažima kosovska misao, kosovski kult; tako kaže Simović), i spoljašnjeg stvarnosti (u drami ga, kao ono što joj je spoljašnje, kao šum informacija, predstavlja ulični, politički diskurs Srba), otpadanja od onoga što je unutrašnje postojanju i što se u diskursu političkog kosovske misli očituje kao srpsko stanovište. (Ulični politički diskurs, politički diskurs druge Srbije izraz su tog otpadanja, preobraćenja, duha samoporicanja, po Milu Lomparu. Za ovu raspravu je važno da je taj diskurs kontekst u kojem nastaje Simovićeva drama, i u kojem moramo razumeti status kosovske misli u njoj. Štaviše, implikacije tog diskursa su razlog zbog kojega ova drama, nijedna od dve verzije, nikad nije izvedena na sceni.) Naizgled, Simović je dramu

suštine bivanja, smisla naloga: Budi!, izbegao. Sklonio ju je iza biopolitike žrtvovanja, naloga porekla i, pre svega, iza pozorišne igre. Nastojanje na pozorišnoj igri, i kao poetičku ideju, moguće je shvatiti i kao bekstvo od naloga porekla, od dramatičnosti suštine, bitija, u kojem se skriva i raskriva kosovska misao, kao pasionarni podsticaj na samožrtvovanje i kao metafizički osnov drame. Verovatno, jedan od ciljeva pozorišne igre i jeste bio maskiranje metafizičke drame u istorijskoj dramati. No pozorišna igra nije prekrila metafizičku igru. Metafizički okvir Simovićeve drame ostaje kao okvir pragmatičkog okvira ideje uličnog diskursa, ili sijanja dinara. Ne uspeva da ga zakloni ni politička aktualizacija naloga porekla kao mišljenja suprotstavljenih strana, koliko god to suprotstavljanje u dramati izgleda pojednostavljeno, istorijski proverljivo: na jednoj strani su Srbi koji su za rat protiv Turaka (drugim rečima, za carstvo nebesko), na drugoj strani su Srbi koji su protiv rata (to će reći, oni koji su za realnost, u suštini, za realnost bez realnosti). Ova opozicija je, u ponešto drugačijem značenju, obeležila i vreme pisanja drame (obe njene verzije). Obeležila je i ulični politički diskurs (zamenu za doksu), koji je stvorilo upravo vreme (vreme izdaje) u kojem su nastale obe verzije drame. Ovaj diskurs je, istovremeno, oblikovao predstavu tog vremena. Na osnovu svega toga, koliko god da je očigledno, koliko god da je odredilo Simovićevu dramu, ne može se zaključiti da pomenutu opoziciju treba shvatiti kao puki odraz vremena, niti da ona nije proizvod metafizičke napetosti u postojanju. To postaje sasvim jasno kad uzmemo u obzir da ta opozicija u Simovićevoj dramati, gotovo po modelu Karla Šmita, čini osnov odnosa između neprijatelja, Srba i Turaka (skupina ljudi čija su shvatanja suprotstavljena, koje su neprijatelj jedna drugoj) i, s one strane istorijskog vremena, dijalektičnosti istorije, odnosa svetog i profanog, ontološkog i pragmatičnog mišljenja stvarnosti. U dramati su ta stanovišta jasno, pa i prenaplašeno, formulisana. Čisto pragmatično, čak, čisto nihilističko stanovište Turaka (Murat, Bajazit) suprotstavljeno je čisto etičkom stanovištu Srba (Lazar, Obilić). Dakako, uz čisto etičko stanovište, kao ono što mu pripada, ide i otpadništvo, izdaja (poturčenjaci, Vuk Branković), koja je u Simovićevoj dramati, istovremeno, i oblik racionalizacije pretpostavki uličnog političkog diskursa iz vremena pisanja drame, ali i pospoljašnjenja izdaje. Ova, kao i u srpskom uličnom političkom diskursu, postaje spoljašnjost bez unutrašnjosti, organ bez tela, GMO porekla, srpskog stanovišta, ortopedski dodatak morala kolonijalne demokratije, koju Evropa u to vreme, u vreme u kojem Simović piše svoju dramu i u kojem se pomalja i kosovska misao, nameće Srbima. Moral ove demokratije, budući da je isključen iz dvostrukosti ljudske prirode, lišen je utemeljenja

u postojanju. Ni izdaja se zato ne shvata kao odricanje od unutrašnjeg. Neokolonijalna demokratija obesmišljuje svako unutrašnje, i unutrašnje izdajnika. I pošto više nema šta da se izvadi iz izdajnika (nekad je izdajniku vađeno srce, simbol čoveku najunutrašnjijeg), nema ni izdaje. Izdaja je postala izbor druge stvarnosti, realnosti, drugo viđenje onoga što jeste, same stvari. Razumljivo je što, u toj situaciji, i srpski ulični politički diskurs i Brankovićeve racionalizacija izdaje (stvarnog stanja stvari) u Simovićevoj drami, podrazumevaju promenu svesti po neoliberalističkoj formuli: odricanje od istorije, od odgovornosti koju čoveku nameće poreklo i, naročito, poreklo koje je u diskursu kolonijalne demokratije poistovećeno s viškom istorije. (To ne znači da je promena svesti izum neoliberalizma. Nije bila ni izum protestantizma.) Promena svesti u Simovićevoj drami podrazumeva da Srbi misle kao što misle Turci, to jeste da misle kao što misli realni svet, onako kako je taj svet pragmatički shvaćen u datom vremenu. Kako bilo, promena svesti nameće radikalno preokretanje reda vrednosti, i samih vrednosti. Logiku tog preokretanja najbolje pokazuje Simovićeve formula: više vredi kapa nego glava (*Kakva je to pobeda, posle koje / više vredi kapa nego glava; Boj na Kosovu*). Ova vrednost (vrednost koju natura neoliberalistički kapitalizam, vrednost koju artikuliše vreme u kojem Simović piše dramu, u kojem se sama stvar ne raspoznaje, i ne priznaje; posebno to važi za vreme u kojem piše drugu verziju) poništava razliku između unutrašnjeg i spoljašnjeg. Štaviše, postoji samo spoljašnje. Kod Simovića je (kao i u neoliberalnom kapitalizmu) obrazac tog spoljašnjeg dinar, koji je, kaže, u drugoj verziji „sinuo, kao tačka u kojoj se sve sabira“. No u toj tački sve i nestaje. Nestaje sama suština postojanja. Ili je trebalo da nestane. Trebalo je da nestane i kosovska misao. No ne nestaje i drama kosovske misli. U dinaru se sabira prazan smisao odgovora na pitanja vremena, postojanja, kosovske misli. Dinar (izrazito, u drugoj verziji drame), i bukvalno, po volji autora, zamenjuje tačku sijanja nad Kosovom (*Kosovo je tačno ispod tog sijanja!; Boj na Kosovu*, obe verzije), kosovsku misao, koja, očito, iz perspektive dinara, i vremena koje on obeležava, više nije tačka u kojoj se sve sabira. U sijanju dinara odsijava, „sija“ kapitalistička, kolonizovana Srbija, Srbija iščupana iz porekla, iz sebe, iz srpstva, i bez mogućnosti da misli kosovsku misao, sebe (sem kao prazan skup). Misli se druga Srbija, Srbija kao GMO Evropske unije, Srbija GMO demokratije Zapada, Srbija bez Srbije.

Simović to ne kaže. Ne kaže izrično. Kaže zbrka koju pravi odnos kosovske misli i neoliberalističkog kulta dinara. Tu zbrku nije bilo moguće ni izbeći ni kontrolisati. Pojavljuje se kao šum onoga što je Simovićevoj dramu spoljašnje i što

je trebalo da se u njoj raskrije. U „Napomenama o drugoj verziji“ drame Simović veli: „Pišući ovu dramu, morao sam sebi, i mitu, i istoriji, i pozorištu, i dramu koju sam pisao, i vremenu u kome sam je pisao, postavljati bezbroj pitanja. Ako sam na ta pitanja našao odgovore, oni se nalaze u ovoj dramu.“ U njoj se nalazi i šum spoljašnjeg. Jasno je da ovi odgovori, s različitih razloga, nisu mogli biti jedno-dušni, ni uvek isti. Morali su i protivurečiti jedan drugom. Perspektiva iz koje mit i drama, istorija i pozorište, vreme nastajanja drame, postavljaju pitanja autoru (ali i kosovskoj misli) predujmljuje i odgovore baš na ta i takva pitanja. Na vrstu odgovora, sem toga, utiče i situacija autora, koji sebi, kao autoru, kao subjektu istorijske situacije, situacije kosovske misli, kao nadsubjekatskoj instanci, kaže, takođe, postavlja pitanja. Suviše različitih, oprečnih pitanja za okvir koji je postavila kosovska misao, za njen mogući metafizički smisao. I u toj situaciji drama je morala biti odgovor, morala je ponuditi odgovor na sva ta pitanja i to u kontekstu vremena u kojem ona nastaje, koje ju je, na izvestan način, predujmilo i naručilo, i, pre svega, u kontekstu kosovske misli, koju ni drama ni vreme nisu mogli zaobići, kako god da su na nju odgovarali, koliko god da su je potiskivali. A potiskivali su je. I potisnuto se vraćalo. Važno je pomenuti da je reč o vremenu koje nije imalo odgovore ni na svoja pitanja, koje je, krijući se od istine, tražilo te i druge odgovore na drugom mestu, izvan kosovske misli i nasuprot njoj, koje je tražilo i temeljne odgovore (svako vreme ih traži) na pitanje postojanja, nacije, države, egzistencijalnog opstanka, smisla postojanja, odgovore, koji se, moguće je pretpostaviti, nalaze, ma i delimično, u zatamnjenoj sili porekla i koje je ona iz tame nudila. Od autora je traženo da napiše ovu dramu. Svakako, naručilac nije slučajno izabran Simovića za taj posao. Narudžba podrazumeva određene uslove, manje-više, precizan zadatak. Sa njima idu i neformulisana očekivanja od autora. Horizont tih očekivanja se ne mora poklapati s horizontom izrečenih zahteva. No pretpostavimo da nije ni važno kakav ja zadatak Simović imao i prihvatio. On ga je mogao ispuniti. Naručilac je u to verovao. I to je moguće pretpostaviti. Drama je, uz svu slobodu koja je autoru mogla biti ostavljena, morala imati i prigodini karakter. Naime, Jugoslovensko dramsko pozorište ju je naručilo od autora povodom proslave šestogodišnjice Kosovske bitke. (I nije je izvelo, što je, sigurno, imalo neke veze s odgovorima koje sadrži Simovićev tekst i, verovatnije, s vremenom u kojem je naručena i na čija pitanja je autor odgovarao. To je, ipak, samo pretpostavka. No ne bi je bilo teško dokazati. Za ovu raspravu to je važno u meri u kojoj se tiče odgovora drame, pozorišne igre, kako Simović kaže.

Istina, autonomija pozorišne igre nikad nije sasvim autonomna. Poetika je i politika.) Osim toga, niko autoru nije mogao garantovati zaštitu od istorijske, etičke odgovornosti. Takva zaštita nije ni moguća. Pritom ovde imamo posla s udvajanjem složenog poetičkog, etičkog, metafizičkog problema kosovske misli i vremena u kojem se ona pojavljuje iz duha naroda i istorije. Ni taj problem ni njegovo udvajanje ne mogu biti predmet ove rasprave. Ja ih pominjem zato što oni usložnjavaju svako poimanje odgovora, koji se, tako kaže Simović, nalaze u drami, i zato što su svi ti odgovori ujedno i odgovori na pitanje, koje je u drami pretpostavljeno: pitanje naloga porekla: Budi!, pitanje tog Budi!, budi: ko, šta, kako, pitanje porekla i njegovog prava da postavlja pitanja? Postavljeno je i pitanje mogućnosti tog naloga, njegove zakonitosti u prelomnoj istorijskoj situaciji, u kojoj se i samo poreklo stavlja u pitanje. Ono je uvek stavljeno u pitanje. Postavljeno je ovo pitanje, pre svega, u svim drugim pitanjima, u razlozima da se ona postave, u razlozima da se na njih odgovori onako kako Simović u dva maha, u dvema verzijama drame, odgovara, u okviru istog metafizičkog okvira, i to okvira koje je postavila sila porekla, kao stvarna sila i kao sila diskursa.

Ne bi bilo teško pokazati da se u Simovićevoj drami, osim odgovora, koje sadrži po volji autora, nalaze i odgovori (tih odgovora), odgovori nesvesnog, koje ni Simović ni njegov dvojnjak, autor drame, nisu mogli da nadziru, i koje, s ovih ili onih razloga, nije bilo moguće nedvojbeno izreći. Mislim, u prvom redu, na odgovore koji su začutali kao odgovori na pitanje o stvarstvu stvari Kosova. No ti onemeli odgovori se, ponekad bučno, probijaju kroz poetička rešenja, ustrajavaju u dramaturškim intervencijama, u prekodiranju kosovske misli, Kosova. U drugoj verziji se nalaze u motivima prerade drame, u izmenama drame, u pokušaju raskrivanja i skrivanja ideje kosovske misli. Takve odgovore treba tražiti, na primer, i u razlozima za dodeljivanje replika (dakako, izmenjenih, preformulisanih) jednog lica iz prve verzije, drugom, po svemu različitom, u drugoj verziji, recimo, dela replike monaha Teofana, pralji. (Ova replika je bitna za artikulaciju i razumevanje statusa i značenja kosovske misli u drami, i shvatanja sveprisutnosti Kosova u svakidašnjici. Neću time da kažem da nisu postojali dramaturški razlozi za izbacivanje u drugoj verziji svih scena s monasima, niti za bilo koju drugu intervenciju. Ali, ti razlozi nisu apsolutni. Ne postoji čista dramatičnost. Uvek je u pitanju dramatičnost stvarnosti, postojanja, predstave stvarnosti, same poetike drame. I dramaturški razlozi, dramaturške promene, određuju ideju Kosova, odnos prema njoj, stvar kosovske misli, već time što određuju kako će, ko-

jim jezikom, ta ideja biti izrečena. Istovremeno, oni nalažu i zahtevaju vrstu, značenje određenja Kosova. Treba li i pominjati da značenje sveprisutnosti Kosova ne može biti isto kad ga artikuliše pralja ili kad ga artikuliše monah, u neku ruku, ideolog kosovske misli, predstavnik carstva nebeskog na zemlji. Ovi likovi predstavljaju različita gledišta i različite realnosti – i različite pretpostavke pozorišne igre.)

U biti odgovora na pitanja mita, istorije, pozorišta, drame, autora i subjekta autora (koga je Simović, s nekim razlogom, recimo, da bi lakše enkodirao neku poruku, da bi je sakrio, ili raskrio), te instanci, koje Simović ne pominje, no koje, može biti, presudno utiču na njegov diskurs o sijanju dinara i sijanju (nebeskog carstva, metafizike) nad Kosovom, ja imam na umu skrivene odgovore sile porekla, efekat mističke participacije u sijanju nad Kosovom. Ti odgovori strukturiraju ovaj diskurs. Sadrži ih i kosovska misao. Ona je, ovako skrivana i raskrivana, odgovor sile porekla i, ujedno, Simovićev odgovor onome ko mu „preko ramena gleda u ono što piše“. (Simović se, možda, mogao osloboditi osećanja da mu neko „preko ramena gleda u ono što piše“. Nije se mogao osloboditi i prisustva tog nekoga. Naime, odgovore sile porekla, na drugi način, podrazumeva i taj ko preko ramena autora zaviruje u rukopis Pominje ih i ulični politički diskurs Srba. Dakako, on ih pominje kao drugu stranu, negativ kosovske misli – i, razume se, kao drugu stranu misli sile porekla. Za pitanje sile porekla je karakteristično da se nikad ne odaje, ne ispoljava dokraja i da se, po pravilu, nedvojbeno, pojavljuje u otpadanju od porekla, u efektima tog otpadanja, onda kad je, naizgled nedvojbeno, izrečena – u izdaji, koja je uvek i izdaja prvobitnog, izvornog, mističke pripadnosti poreklu, izvornom. Izdaja i jeste izdaja zbog odricanja od onoga što naznačuje mistička pripadnost poreklu, od mističke participacije u sebi. Izdaja je zamena implozije sile porekla uvrtanjem u ideologemu sile porekla. Naoko, ova, ovakva zamena nije nikakav izuzetak u postojanju. Karakteristična je i za njegove spoljašnje manifestacije i za pokušaje određenja tih manifestacija kao događaja najunutrašnjijeg. Psihoanaliza je, na primer, bila prinuđena da normalnost određuje iz perspektive nenormalnosti, koju je mogla shvatiti samo kao nenormalnost normalnosti, onoga što ne zna i što u apsolutnom smislu nije ni moguće, što je moguće samo kao koncept – još čudnije, što je moguće samo u nenormalnosti, u onome što suštinski nije. I sama nenormalnost, određenje nenormalnosti, neprekidno se stavljaju u pitanje.

U postojanju se pitanje sile porekla izrično i ne postavlja. Postavlja se u mitu. Ono, prvenstveno, i jeste pitanje mita. Dakako, ono je i pitanje mita postojanja. Štaviše, sila porekla je mit. Ali, mit je, kao priča, i dramatisacija, ontologizacija pitanja sile porekla, priča koja se menja, dopunjuje, koja se ne završava, koju postojanje, na neki način, otelovljuje. Mit, i sila porekla kao mit, postaju priča – i događaj – vremena. Dakle, sila porekla postaje priča vremena. S tim udesom mita u postojanju, s tom suštinom mita, i onim što čini mit, suočio se i Simović. Suočio se s odnosom vremena, realnosti, krize realnosti, prema (kosovskom) mitu. U svakom slučaju, bilo je dosta razloga, koji su ga mogli navesti, koji su mogli naložiti da napiše novu verziju drame, da napiše dve verzije drame, da ne dovrši ono što se ionako ne dovršava. Ti razlozi su mogli učiniti da pisanje drame o Kosovu, kosovskoj misli, pisanje drame Kosova i kosovske misli, postane pismo bez kraja, nedovršivo pismo kosovske misli, suštini, nedovršivo pismo sile porekla, i pod uslovom da, kako veruje Lakan, svako pismo stiže na svoje odredište. (To ne znači da će svako pismo biti pročitano, primljeno, i ako stigne na odredište. Istina, rok uručjenja pisma je nepredvidljiv. Nisu predvidljivi ni rok dovršenja ni razlozi nedovršavanja pisma. Simović navodi dramaturške razloge nedovršivosti pisma kosovske misli. Oni, svakako, mogu biti nesporni za jedno dramsko delo, za jednu poetiku. Nisam siguran i da su uvek i presudni. Jer, bez obzira na to što je druga verzija Simovićeve drame dramaturški čistija, podesnija za scenu, za pozorišnu igru, do koje je Simoviću naročito stalo / možda i previše; s nekih razloga, on očekuje da će se u pozorišnoj igri razrešiti sva protivurečja kosovske misli, ili, pre, da će ona biti alibi nedoumica koje ona izaziva/, ovo pismo kosovske misli, pismo o kosovskoj misli, o sveprisutnosti Kosova, nije pročitano na pozorišnoj sceni. Pretvaranje drame kosovske misli u pozorišnu igru nije pomoglo da njegovo pismo, pismo sveprisutnosti Kosova, metafore carstva nebeskog, stigne na odredište, da se isporuči gledaocima. Možda to odredište više i ne postoji, možda Srbi više nisu to odredište.)

Drama Kosova, nije, niti je mogla biti dokraja dramaturški uobličena, već i zbog značenja i logike pitanja, koja su autoru postavili subjekt, ontološki i istorijski ukorenjen, mit, drama, vreme, ponajpre, vreme u kojem svi postavljaju pitanja subjektu, u čiju suverenost, izgleda, Simović ne sumnja, iako ona nije moguća. Nikad nije ni bila moguća. Najzad, drama *Boj na Kosovu* nije mogla biti dokraja dramaturški uobličena i zato što je od početka bila drama pisma kosovske misli. A odredište tog pisma se stalno pomera. Primalac se menja. Stoga se čini da ono uvek stiže na pogrešno odredište i u pogrešne ruke. Suvereni subjekt

kome je upućeno ne postoji. Ne postoji ni suvereni subjekt koji ga piše, koji ima pravo da takvo pismo napiše. Nisu to ni monah ni pralja, ne makar u meri u kojoj se predstavnici dveju ideologija, dva viđenja stvarnosti. Zato ne mogu da se ne zapitam, i ako to, uprkos tome što je formalno važno, nije presudno za razumevanje drame i odgovora koje ona nudi: postavlja li Simović ista pitanja sebi, vremenu, mitu, u prvoj i drugoj verziji svoje drame? Je li moguće u ovakvom pismu postaviti potpuno različita pitanja, ali i bilo kakvo pitanje koje je precizno određeno i koje, tako određeno, zahteva određeni odgovor? Nije li u tim pitanjima reč o razlici istog? Istina, sva ta pitanja vreme menja. No u svim izmenama moraju biti očuvani tragovi i motivi promena. U tim izmenama se nalaze, recimo, tragovi političkih diskursa vremena. A ako je već tako, ne postoji razlog i da ta pitanja ostanu ista i kad formalno nisu izmenjena? Izmenjeni su vreme i kontekst u kojem su postavljena. Ni subjekt koji ih postavlja nije isti ni kad je isti. Subjekt nikad i nije isti, niti se nalazi tamo gde misli da misli, da se nalazi. Nije ono što misli da jeste. (Sama po sebi, kosovska misao je predmet političkog diskursa, biopolitike. Ona je biopolitički stav. Bila je to i kod Njegoša. Dakako, razlikuju se politički diskursi i moć koja im je pridana, koju, moguće je, i imaju. Prvu verziju drame Simović piše 1988. godine, usred – i, donekle makar, kao efekat – stvaranja mita o devedesetim godinama u Srbiji, mita o diktaturi. Tim mitom Srbi, već dvadesetak godina, objašnjavaju svaku svoju političku i nacionalnu glupost, svaku svoju moralni i političku nepodopštinu, svoje pristajanje na rajetinski status. Treba li reći da su taj mit stvorili borci za demokratiju, za neoliberalni kapitalizam, evrocentrici, naizgled, kao nesrećni efekat kosovskog mita, mita o porazu, koji (poraz), navodno, Srbi slave? (Srbi, u stvari, slave poraz koji je pobeda, pobeda duha, smisla postojanja.) Mit o devedesetim godinama je puka racionalizaciju poraza mišljenja, „pobedničkog“ poraza evropskog mišljenja kod Srba. Pritom ovi drugomišljenici i ne slute da je kosovski mit, zapravo, pobeda ontologije, i ontologije realnosti, pobeda naloga: Budi! nad realnošću bez realnosti, nad realnošću porekla bez realnosti. Zaboravljeno je da je kosovska misao metafora smisla boravka na zemlji, u realnosti.

Problem pitanja na koja je Simović morao da odgovara pišući dramu ne podudara se, naveo sam to, s dramaturškim problemima teksta, s pitanjima koja se postavljaju u pozorišnoj igri i koja ona postavlja. I ne rešava se rešenjem tih problema. Dramaturške izmene ne objašnjavaju otkuda i zašto ta pitanja, a ne neka druga. Ne objašnjavaju zašto je pitanje porekla (uzgred rečeno, kao i prema genetičarima), u svima njima predujmljeno, zašto je poreklo već odredilo ono što

tek treba da se odredi (da li samo zato što je ono prethodno uradilo ono što tek treba da se uradi?), zašto se prihvatanje ili odbacivanje porekla zasniva na već pretpostavljenom odnosu prema poreklu, na onom odnosu koji se nalazi u svakom čovekovom odnosu. Smisao pitanja u kojima se javljaju te nedoumice, ili deo tog smisla, Simović je žrtvovao zahtevima dramaturgije. Pravila dramaturgije su omogućila da se taj smisao preformuliše, preinači. Dramaturške izmene teksta bi, ipak, trebalo da omoguće preciznije, pouzdanije određenje smisla, mogućeg smisla pitanja, koja sam pomenuo i svih drugih, koja za moju raspravu nisu važna, ili barem nisu presudna. Suženo je i stanovište s kojega se taj smisao artikuliše i zapaža, na kojem postaje smisao za primaoca. To je deo problema razgraničavanja i raskrivanja smisla kosovskog mita u obema verzijama drame. Smisao pitanja na koja je Simović odgovarao u prvoj verziji, s obzirom na dramaturške prepravke u drugoj verziji, trebalo bi da se nalazi i u toj verziji, i to u konačnom obliku, što u pismu koje ne stiže na svoje odredište nije moguće. Tek primalac – on je ovde pretpostavljen, ne bilo koji, nego određeni primalac – uobličuje smisao koji je u drami enkodiran. Nevolja sa smislom teksta, pozorišne igre je u tome što ne postoji apsolutni, konačni smisao. Ne postoji smisao kosovske misli po sebi. Zato je ovu misao lako proglasiti za mit. Ali ne postoji ni realnost te misli (kakva god da ona jeste), u kojoj se ne pojavljuje smisao koji ne postoji i koji ne univerzalizuje smisao i govor mita. Rekao sam, sila porekla je mit. Ali sila porekla se uvek pojavljuje, uvek deluje, i u nihilizmu. U drugoj verziji drame smisao kosovske misli nije mogao biti samo smisao koji vreme određuje i za koji ono ima šifru. Krajnje shematski rečeno, u pitanju su šifre srpskog nacionalističkog diskursa i uličnog političkog diskursa, evropskog diskursa iskorenjenja, porekla bez porekla, koje, uzgred rečeno, postaje element ideologije demokratizacije Srbije, po svemu sudeći, i svake demokratizacije. (Drugu verziju drame *Boj na Kosovu* Simoviće piše usred takozvanih demokratskih promena u Srbiji, prevrednovanja svih vrednosti, amerikanizujućeg, američkog prevrednovanja, ne ničeovskog. Ni nihilizam u američkom prevrednovanju vrednosti nije ničeovski. Cilj demokratskog, američkog, nemačkog prevrednovanja vrednosti Srba je promena samosvesti, istorijske svesti Srba. U suštini, cilj tog prevrednovanja je promena delovanja sile porekla.)

Simović je, kaže, pišući dramu *Boj na Kosovu*, i u samoj drami, morao odgovarati na pitanja vremena, istorije. (Moguće je pretpostaviti da ni pitanja istorije, ni odnos prema istoriji, mitu, nisu bili sasvim isti, ni sasvim različiti, kad je pisao prvu verziju drame – u vreme proslave šestogodišnjice Bitke na Kosov – i kad je

pisao drugu verziju – u vreme kad su i ta proslava, i Boj sam na Kosovu, rekao bih, najpre, Boj na Kosovu, stavljeni u pitanje kao manifestacije nacionalizma, i kao graničnik jednog vrednosnog sistema. U to vreme su stavljeni u pitanje srpsko stanovište, čak, i nacionalna pripadnost Srba. Sa njima je, to je neizbežno, doveden u pitanje i zakon porekla.) Dakle, ako je Simović odgovarao na sva ta pitanja, ja ovde moram da pitam, svaki tumač bi to morao učiniti: da li se on u drugoj verziji odriče odgovora, koje je, na ista, ili, eventualno, na potpuno drugačija pitanja dao u prvoj verziji? (Istina, jedva da je moguće i zamisliti da su se u drugoj verziji mogla pojaviti pitanja, koja, ovako ili onako, nisu bila u nekoj, makar i nesvesnoj, vezi s pitanjima i odgovorima iz prve verzije drame. Neka pitanja su u celini ili delimično, kao varijante, nužno ponovljena u obema verzijama. Druga, potisnuta, cenzurisana u prvoj, izbila su u prvi plan u drugoj verziji. Neki odgovori iz prve verzije su postali pitanja u drugoj verziji...) S obzirom na Simovićevo naglašavanje značaja pozorišne igre, takođe bi valjalo doznati, ovde mogu samo pitati: da li se on odrekao bilo kojeg odgovora iz prve verzije samo zbog dramaturških razloga? Ili je u svemu bila odlučujuća promena vremena? Da li se Simović odriče pitanja i dogovora iz prve verzije zbog promene razumevanja istorije, porekla, vrednosti, zbog promene situacije u kojoj se pitanja javljaju i na njih daju odgovori, i u kojoj on i njegova drama odgovaraju na ta pitanja? Eventualni odgovor na moja pitanja o sudbini Simovićevih pitanja usložnjava to što ni granice teksta ni granice razumevanja teksta nikad nisu čiste, što promena razumevanja podrazumeva i promenu onoga što je samorazumljivo. U ovom slučaju, samorazumljivo je, za vremena i istorijske situacije jedne i druge verzije, postojanje i delovanje porekla i to da se čovek može i mora razumeti iz porekla, svejedno, kao junak frojdovskog porodičnog romana, ili, na primer, kao potomak roditelja 1, roditelja 2 (tako bi trebalo da se zovu otac i majka u homoseksualnom društvu, u društvu koje jedino priznaje poreklo bez porekla), eventualno i roditelja 3, recimo, krivog krastavca. Nikad ni razumevanje, ni standardizacija ne počinju iz nulte tačke (iako je, kao koncept, moramo zamisliti), niti su idealno čisti. Razumevanje je uvek i nerazumevanje i uvek je razumljeno. Standard je odstupanje od onoga što priroda jeste, što je standardizovano. To je shvatljivo, ako je poreklo uslov samorazumevanja, mogućnosti bilo kakvog razumevanja. A jeste. Mora biti. Ovo, naravno, ne znači i da je poreklo dato kao ono što je oduvek i zauvek očigledno, samorazumljivo. I poreklo je razumljeno, mada je samo po sebi razumevanje. Početak, i poreklo, uvek se iznova zadobijaju. Funkcionišu kao novi označitelj. Tu činjenicu pretpostavlja američko-nemački recept promene

svesti naroda koje kolonizuju, čije vrednosti standardizuju. Istina, ovaj recept podrazumeva da genetski bioinženjering pro-izvodi i nameće (nemogući) novi označitelj. Podrazumeva i da taj novi označitelj valja zadobiti kao novi početak, da ga je moguće izabrati. Nevolja je u tome što tehnologija promene svesti, i pod uslovom da je dobronamerna, da, pretpostavimo, njome upravlja ideja dobra, da odista znamo što je to dobro, još zavisi od čovekove biološke, genetske mašine. A naše poznavanje te genetske mašine je i odviše oskudno. Zato početak na koji ova tehnologija računa nema nultu tačku (porekla). On proizvodi poreklo. To je, naravno, samo pretpostavka. U svakom slučaju, još nije proizveden nulti primerak Srbina promenjene svesti, nulti Srbin protestant. Naime, za svest koja se ovako menja, početak upućuje na početak nekog početka. Iz takve perspektive vremena postaje jasno da verzije Simovićeve drame čine celinu, jedinstvenu dramu, nemoguću jedinstvenu dramu (u stvari, dramu koja je jedino i moguća), jedinstveno pismo sile porekla, koje ne prestaje da se dopisuje, da se ne dovršava i da (ne) stiže na odredište. Odgovori iz prve verzije nalaze se u odgovorima iz druge verzije, bilo kako, kao varijante tih odgovora, ili kao njihova negacija, i kao varijante odgovora u pismu sile porekla, rečju, kao neskriveno. Jednako to važi i za odgovore iz druge verzije. Naravno, i jedni i drugi odgovori su odgovori čoveka (Srbina) u svetu na pitanja postavljena mitu o Kosovu, na pitanja koja taj mit postavlja i koje se postavljaju sili porekla, na koja čovek u svetu mora odgovarati, uvek u skladu s logikom sveta. Postoje li uopšte pitanja u ovoj drami, u obema verzijama, a da nisu i odgovori na pitanja mita sile porekla, dakle, da nisu odgovori na pitanja na koja su, prema Simoviću, odgovarali Lazar i Obilić, dakako, kao sama sila porekla i kao predstavnici svih, celog naroda (i ribarica, i pralja, i monaha, i vitezova...), u čije ime sriču i zajedno s njima samožrtvovanjem otelovljuju te odgovore? Šta bi Simović, na nekom početku, na novom početku, odgovorio na neko takvo pitanje, šta bi mogao da odgovori na pitanje čiji bi jezik (jezik nulte tačke početka, jezik koji i nije jezik; nije ni moguć) morao biti nerazumljiv, bez istorije (a Simovićev jezik, jezik koji govore junaci njegove drame, ima dugu i bogatu istoriju; isto toliko bogatu istoriju i tajanstveni izvor ima smisao koji kriju i raskrivaju bele metafore ovog jezika; one su, ujedno, i bele metafore duha naroda), ako neki odgovori već nisu dati u samorazumevanju, ako svaki početak nije početak početka, ako odustajanje od naloga porekla: Budi! (posredno, i odustajanje od porekla) ne potvrđuje ono od čega se odustaje? Kob onih koji odbacuju poreklo jeste u tome što ga tako usvajaju kao negaciju sebe

samih, što ih ono u stopu prati. Tako se širom otvara ontološki zev u njima. Potomstvo, kaže Sloterdijk, prema psihoanalitičkoj zamisli uvek ostaje kripta svojih roditelja. Odbacivanje porekla tu ništa i, ako možemo verovati genetičarima, nikad, ne može da izmeni. Ja sam kripta (istovremeno, skrovište i grobnica) svoga porekla, svojih predaka, ja to zauvek i svuda ostajem.

Čovek odbija nalog porekla Budi! (ne pristaje da bude kripta porekla) zadrž rad nekog bivanja, koje poreklo ne bi suštinski određivali, i u ime bitija, koje ne bi bilo i bitije porekla, koje bi bilo shvaćeno iz sveta. Pritom to shvatanje ne mora biti izrično artikulisano, što nije ni važno, s obzirom na to da ni samo bitije ni njegovo shvatanje ni pod kojim uslovima ne mogu biti isključeni iz porekla. Nije moguće govoriti ni o suštinskoj promeni bivanja. Menja se spoljašnje, svetskost, kulturni kod bivanja. To ne znači i da čovek, po svojoj prirodi (koja je i priroda njegovog porekla), ne pristaje da bude skrovište i grobnica svoga porekla, da ne pristaje na granice koje mu ono postavlja, koje su mu ontološki postavljene. Štaviše, oslobađajući sebe, on oslobađa i poreklo od porekla. Spreman je da u to veruje. To je jedino sigurno. Odbijanje, poricanje (sile) porekla, u tom smislu, treba razumeti kao način na koji jedinka postaje idealna vlastita mogućnost u okviru koje je poreklo postavilo svoju realnost kao realnost pripadanja. U tom okviru čovek usvaja i razumeva suštinu pripadanja (poreklu, sebi, drugom). To pripadanje se može izopačiti i izopačuje se. Rekao bih, nužno se izopačuje da bi poreklo uopšte moglo delovati. Zahvaljujući patološkoj prirodi svoga ishodišta, čovek usvaja i svoje patološko stanje u postojanju, dakako, ukoliko ikako može usvojiti ono što je već usvojio, što je s njim u njemu usvojeno. S jedne strane, poreklo ne prestaje da suspenduje svako individualizovano stanje ljudskog bića. S druge strane, ljudsko biće suspenduje i svoje usvajanje tog stanja i suspendovanje tog stanja koje prisustvo porekla nameće. Nešto je u toj šizofreniji odnosa porekla i ljudskog bića, ipak, postojano. Postojana je shema kjerkegorovske krivice kao kategorije svakog ljudskog delanja, „koje se ne izjalovljuje zbog sveta, već zbog sebe samog“ (koje se ne izjalovljuje zbog porekla, već zbog delovanja porekla, zbog čovekovog delanja), ukoliko na sebe preuzimamo odgovornost (a ne postoji nikakva mogućnost da je ne preuzmemo, ili da je bez tragova otklonimo), i ako zbog svojih odluka, kako kaže Hana Arent, „bivam primoran da zanemarim sve drugo“. Naročito je to uočljivo u slučaju poricanja, nepriznavanja sile porekla. To se zbiva i u svakom delanju koje podrazumeva odricanje porekla, koje poreklo stavlja u pitanje. A ono je svagda stavljeno u pitanje. Iskušava se u svakom zadbijanju sopstva. Znači li to da sopstvo podrazumeva čoveka koji postoji, koji

može postojati nezavisno od sveta, koji može postojati kao da je nezavisan od sveta? (Hana Arent kaže da je „pojam sopstva pojam o čoveku u kojem on može egzistirati nezavisno od čovečanstva“.) Ni u jednom slučaju, čovek ne može postojati nezavisno od porekla. Takav čovek bi trebalo da predstavlja samo sebe kao svoju apsolutnu tvorevinu. Štaviše, ne bi trebalo da ima ni potrebu da predstavlja bilo koga. No on nema potrebu da predstavlja bilo koga zato što tog nekoga već predstavlja. Ili zato što, hajdegerovski rečeno, tako predstavlja vlastitu ništavnost. Pitanje je kako dospeva u ništavnost, ako u njoj nije oduvek. Odvodi li ga u nju odstupanje od porekla? Ili je ništavnost čoveka ništavnost porekla? Po svemu sudeći, ovako shvaćeno sopstvo čoveka izvodi izvan dosega sile porekla. Zadržava ga, međutim, u opsegu moći čovečanstva, koja deluje kao spoljašnje porekla i kao odstupanje od porekla. Čovečanstvo je apstraktan pojam. Ipak, od Kanta se misli da svaki pojedinac predstavlja čovečanstvo, da se u toj činjenici sadrži suština čoveka. Suština čoveka se sastoji u opiranju sili porekla čoveka, koje je poreklo čovečanstva! Uostalom, sa svakim pitanjem postojanju čovek stavlja u pitanje silu porekla. Iz te perspektive, kjerkegorovska krivica bi mogla imati i neku drugu ulogu, u psihoanalizi bi se reklo, neku odbrambenu funkciju. Krivica kao kategorija poricanja sile porekla omogućuje mi da se uplicem u realnost i da, eventualno, njome gospodarim, prividno, dakako. To gospodarenje drugačije nije ni moguće. Realnost kojom gospodarim gospodari mnome. Pokušaj gospodarenja realnošću se, po kjerkegorovskoj shemi krivice, izjalovljuje zbog krivice koja je svojstvena tom pokušaju, koja je, izgleda, imanentna i živom. Dakle, poricanje porekla se ne izjalovljuje zbog samog porekla, zbog onoga što se iz njega upisuje u jedinku, zbog neumitnosti svoga koda, nego zbog jedinke koja se izjalovljuje kao jedinka, budući da istim činim odbija i nalog porekla Budi!, i moguće pripadanje sebi, koje ne zavisi neposredno od porekla. Taj nalog je ona, kao bioinženjerski produkt (pokušaj protestantizacije Srba, na primer, vid je bioinženjeringa) i morala da odbije.

Poreklo omogućuje pripadanje bića (i čoveka i životinje) sebi samom, rodu, drugom, živom, poreklo omogućuje susret bića sa sobom. I obavezuje ga na taj susret. Kako god da se poreklo misli, to nije moguće prevideti. Konačno, to bi trebalo da bude samorazumljivo. Filosofija susret bića sa sobom u poreklu i zahvaljujući poreklu, uglavnom, nije ozbiljno mislila. Ako izuzmemo Lajbnica i Kanta, problem porekla je, u pravom smislu, nije ni zanimao. A i mišljenje porekla ove dvojice filozofa trebalo je, pre, da navede prirodnjake – kako ne bi radili sa čistim gubitkom, tako veli Kant – da uzmu za osnov svoga mišljenja iskonsku

organizaciju proizvođenja drugih organizovanih formi, nego da filosofiju, koja je mislila svoje poreklo, suoče s poreklom ljudskog bića, i s poreklom svoga porekla. Kant je, to je jasno, mislio na evoluciju. On zapaža i neku vrstu zeva u poreklu. Zapaža ili i potrebu da se od porekla otpada? Naime, zev koji Kant zapaža u poreklu ne treba odmah izjednačiti s današnjim shvatanjem mutacije vrsta. Ali nije ni dokaz da je Kant bio svestan fenomena otpadanja od porekla. Kant zapaža da se poreklo ukida u jedinki, koja se, opet, u njemu subjektivizuje i ukida. Kaže da „rađanje sa sobom jednakog, pored potpune unutrašnje svrhovitosti organizovanog bića, jeste tako tesno povezano sa uslovom da se u snagu rađanja ne prima ništa što u takvom jednom sistemu svrhâ ne pripada takođe nekoj nerazvijenoj iskonskoj dispoziciji“. Nesumnjivo, reč je o nerazvijenoj dispoziciji u poreklu, o dispoziciji koju sila porekla održava, promovise i koja u njemu ostaje nerazvijena. Samo poreklo je moguće shvatiti kao nerazvijenu dispoziciju. Lajbnic je, u neku ruku, bio bliži mogućoj filosofiji porekla od Kanta. On veli da je po snazi metafizičkog razloga sve u univerzumu povezano „i da se nijedno dano stanje po prirodi ne može objasniti drukčije nego posredstvom onog stanja koje mu je neposredno prethodilo“. Sin je sin svoga oca. Samo zahvaljujući tome nešto jeste. Čak i čovek koji je, pretpostavimo, nastao *ex nihilo* je sin, sin ničega iz kojeg je nastao. Dakako, ovde se ne radi o uzročnopsledičnom odnosu. Valja uočiti da Lajbnic nema na umu silu porekla, koja prethodi svemu onome što neposredno prethodi datom stanju i koja je sadržana u tome što datom stanju neposredno prethodi, ako ni zbog čega drugog ono zbog toga što je, kako kaže, „*sadašnjost uvijek bremenita budućnošću*“, što je svaka sadašnjost budućnost. Treba li odatle zaključiti da je svaka sadašnjost budućnost upravo zato što je budućnost porekla? Lajbnic govori o zakonu, načelu kontinuiteta. Ovo načelo je nužni rekvizit zakona promena, a to znači i neizbežno mesto susreta bića sa sobom. Filosofija, međutim, mesto susreta ljudskog bića sa sobnom traži drugde, na primer, u Jednom, u jeziku. Istina je, ni Jedno ni jezik ljudskom biću nisu nešto spoljašnje, niti to mogu biti. Treba reći da filosofija ne traži bez razloga u jeziku mesto susreta sa sobom, barem kad je reč o ljudskom biću. No stvar susreta ljudskog bića sa sobom, i stvar jezika, nisu jednostavne, već i stoga što je mesto susreta jezika sa sobom u ljudskom biću i mesto na kojem se ljudsko biće sreće sa sobom. Jasno je da ni za jedan od ovih susreta ne postoji jednoznačno objašnjenje. Ne bi nam u razjašnjenju te zagonetke presudno pomogla ni snaga metafizičkog razloga. No o tome ne mogu ovde raspravljati, naprosto, zato što bi uvođenje tog problema ovu raspravu, u najmanju ruku, značajno proširilo, ako je ne bi i skrenulo s puta koji ona treba da

prokrči poreklu i koji krči samo poreklo. Nevolja je, između ostalog, i u tome što, načelno, odnos jezika i bića, navodno, važi samo, ili prevashodno, za čoveka i što je takvo shvatanje i suviše antropocentričko. Ništa ne dokazuje da je način na koji čovek misli i jedini način na koji se uopšte može misliti. Teško je reći da, recimo, jezik pčela, ima istu ulogu koju ima čovekov jezik, da životinje govore i misle kao što govori i misli čovek. I pored toga, sasvim je jasno da se pčele sporazumevaju, i to vrlo precizno, da neke životinje razumeju naš jezik. Jasno je i da je sporazumevanje pčela shematski istovetno s sporazumevanjem ljudi. (Uzgred, treba pomenuti da je jezik pčela bio predmet mnogih istraživanja, i filozofskih.) Može se, onda, reći da i pčelama poreklo omogućuje da budu ono što jesu; omogućuje im budućnost pčela. Štaviše, omogućuje im pristup spoljašnjem svetu preko promena koje je Darwin izučavao. (Kant veli „iskustvo nam ne daje nijedan primer toga“; iskustvo nam ne daje nijedan primer koji je Darwinu poslužio kao dokaz za njegovu teoriju. Neposredno iskustvo ne potvrđuje i ne može da potvrdi promene vrsta o kojima Darwin govori. Iskustvo ne može da potvrdi evoluciju. Ali to ne treba ni očekivati. Ljudsko iskustvo, iskustvo pojedinca je kratko i oskudno. Do arhiva iskustva koje čuvaju geni, do arhiva iskustva porekla, teško dolazimo. Pitanje je da li i postoji način da ih otvorimo, uprkos tome što u sebi nosimo njihov kod i što ih koristimo i u svakidašnjem životu.) Ali, takođe je moguće reći da poreklo pčelama ograničava pristup spoljašnjem svetu. I svet i biće su uključeni u dijalektički proces, koji se ne može bez teškoća svesti na dijalektiku suprotnosti, koji ne može da isključi protivurečje istog. U jeziku je to nekako sadržano. Naime, ono što, po filozofiji, jezik čini za čoveka prethodno oblikuje sila porekla, opstajanja u jednom, sila oblikovanja i samog jezika.

POLITIČKA TEOLOGIJA POREKLA

Poreklo (svoju) moć, (svoju) silu, prenosi na potomke. To bi se moglo reći i drugačije, možda, i tačnije: moć i sila porekla utelovljuju se u potomcima i ote-
 lovljuju potomke. Opozicija porekla i potomaka se može nastaviti i ovako: pore-
 klo je moć potomaka, odnosno, sve što se tiče potomaka poreklo čini pitanjem
 svoje sile. To ne znači da tako i stoje stvari s poreklom i potomcima, iako se sila
 porekla pokazuje kod potomaka i kao njihova moć. Pokazuje se kao njihova moć
 moći porekla. Obrazac ove strukturacije prenošenja, delovanja sile porekla, uzna-
 čavanja moći porekla u jedinki i preko nje u svetu, da kažem frojdovski, na ma-
 nifestnoj ravni, predstavlja izvođenje moći monarha iz porekla bez porekla Taj
 obrazac predstavlja sam monarh kao telo i scena porekla. Kralj svoju moć, često,
 izvodi iz porekla samog porekla, od Boga. Svaki kralj je kralj po milosti Božjoj,
 miropomazan. Kralj je sin božji. To je, u neku ruku, svaki patrijarh, svaki otac.
 Ovde je važno da monarh, kao potomak boga, ote-
 lovljuje moć porekla, da je telo
 monarha, oca, telo sile porekla. Sila porekla se ote-
 lovljuje u svemu što se može
 smatrati, što sam monarh smatra, produžetkom kraljevskog (i prirodnog) tela:
 dvor, teritorija kojom vlada, oznake kraljevstva, itd. Naravno, ova, ovakva iden-
 tifikacija tela kralja i poistovećivanje kraljevskog tela i ortopedskih delova tog
 tela može imati i druge razloge, recimo, političko teološke. U suštini, tu, prven-
 stveno, i jesu u pitanju političko teološki razlozi, iako su, ne tako retko, artikuli-
 sani kao razlozi sile porekla. Kako bilo, kralj, njegovo telo i njegovo kraljevstvo,
 u svakom vidu ote-
 lovljenja strukturnog obrasca sile porekla, udvajaju poreklo,
 funkcionišu kao sila porekla u svetu. Kralj, ujedno, ote-
 lovljuje ospoljšanje u-
 nutrašnjeg i pounutarnjenje spoljašnjeg; on u svom postojanju dramati-
 zuje, insce-
 nira silu porekla i sudbinu potomka u svetu – sudbinu svoje politike i politike
 porekla. Ovakav proces delovanja sile porekla u svetu i sudbine potomka (koji je
 objekt i subjekt porekla), unekoliko, ote-
 lovljuje svaki centar moći. Shema je uvek
 ista. Razlikuju se scenariji, junaci mita sile porekla, i, donekle, svet za koji je taj
 mit stvoren. Treba imati na umu da su junaci mita sile porekla i junaci stvarnosti.
 Realizam mita je poznat. Zbog toga, svaki centar moći funkcionišu kao privid sile
 porekla, kao telo bez organa. I samo kraljevo telo, oba njegova tela: prirodno i
 političko, funkcionišu kao tela bez organa (i bez tela). Ali, oba kraljeva tela funk-
 cioniši i kao organi bez tela. Stvarno, prirodno kraljevo telo je organ kraljevog
 političkog tela (jeste to telo), i obratno, kraljevo političko telo je i njegovo prirodno
 telo. Engleski pravници XVIII veka, prema Ernstu Kantorovicu, dokazivali su da

su političko i prirodno telo kralja spojena i da deluju kao jedno. Da bi to, na ma koji način, bilo moguće, potrebno je da kralj, po svojoj prirodi, moć porekla i svoju moć dobije od Boga, s mesta na kojem se ona nalazi, i odakle sve potiče. Potrebno je da moć, vlast, *potestas* „ima istu suštinu i supstanciju i za Boga i za kralja, bez obzira na to da li je poseduje po prirodi ili po milosti“ (Ernst Kantorovic); potrebna je teološka dimenzija porekla. Dakle, u kraljevoj moći, u moći njegovog političkog tela nalazi se i moć koju kralj ima po prirodi, koju mu je prenelo, ostavilo stvarno poreklo. To, opet, znači da je kraljeva moć ne-cela, da tek u svetu postaje moć. Reklo bi se, da bi se odista videlo kako stoji stvar s jedinstvom prirodnog i političkog tela kralja, dovoljno je kralju odseći glavu (što se često činilo), ako ne iz teoloških, ono iz političko teoloških razloga. (Čini se to i danas, doslovno, ili na „civilizovaniji način“, najpre, nenasilnom promenom vlasti „diktatora“, a onda bombardovanjem njegovog naroda, na kraju, ubistvom tog diktatora.) Pokazalo se, međutim, da obezglavljivanje prirodnog tela kralja ne znači i obezglavljivanje njegovog političkog tela, da političko telo može da živi bez prirodnog tela. Kraljevo političko telo „sadrži neke zaista tajanstvene sile koje umanjuju, ili čak uklanjaju, manjkavosti nepostojane ljudske prirode“, kaže Kantorovic. Ovaj misticizam kraljevog političkog tela, koliko god da je objašnjiv spolja, iz manifestacija moći u svetu, ili psihološkim stanjem čoveka, u suštini, proizilazi iz porekla, onoga što mu je unutrašnje i što nije moguće nedvojbeno izreći, iz same sile porekla koja je projektovana u političko telo. Samo po sebi, političko telo ne može ni imati ni sadržati takvu moć; ne može se ona iz njega ni izvesti, ako, nekako, ono nije spojeno s prirodnim telom, ako ga ne hrani moć porekla. To je problem, na primer, političkog tela Amerike, njenih pokušaja utemeljenja svojeg predvođenja sveta u svojoj, i u samoj jedinstvenosti (supstitutu božanske jedinstvenosti), njenog pokušaja da otkrije i svetu predoči, nametne nepostojeći misticizam svog predvođenja, svoga statusa u svetu (u stvarnosti, statusa svetskog policajaca, koji, kao i stvarni policajci Amerike, ubija „u samoodbrani“, uglavnom, nenaoružane i nemoćne, ali, postaje i junak savremene američke mitologije: Amerika kao svetski policajac postaje junak mita o slobodnom svetu). Otuda i teškoće pokušaja primene međunarodnog prava na delovanje Amerike u svetu. Ona, naprosto, svet pokušava da pretvori, ako ga već nije pretvorila, u logor. To, svakako, nije slučajno. Logor, kaže Agamben, predstavlja prostor „apsolutne nemogućnosti da se odlučuje o činjenici i pravu, normi i primeni, izuzetku i pravilu“. Amerika, uprkos tome, neprekidno donosi takve odluke. Donosi ih u svetu kao logoru, šta-

više, donosi ih kao apolitičke odluke. Njene intervencije u svetu, recimo, bombardovanje Srbije 1999. godine, treba shvatiti – pre svih, očekuje se (po logici mišljenja monarha), Srbi tako treba da shvate ovo bombardovanje; neki Srbi ga tako i shvataju (istina, oni koji su plaćeni da ga tako shvate, ili oni koji ne znaju da misle) – kao moralnu i humanističku obavezu Amerike, obavezu koja proizilazi iz njenog predvođenja svetom, iz njenog fiktivnog političkog tela.

Odakle, iz čega Amerika izvodi svoju obavezu prema svetu? Odgovor je, naizgled, neobičan: iz interesa, svojih dakako. (Ona to jasno i kaže. I to je istina.) No to nije ni ceo ni dovoljan odgovor. Ni Amerika ne misli da da je taj odgovor potpun. Naime, svoju obavezu prema svetu ona iskazuje kao obavezu prema demokratiji i kao proizvod demokratije. No ova, ovakva obaveza nije drugo do teološki okvir američkih interesa. Praktično, Amerika ulogu predvodnika sveta izvodi iz suštine svoga prirodnog i političkog tela i posredno iz porekla, iz porekla tog tela, iako, i njenom slučaju prirodno i političko telo i nisu spojena. Ipak, američka, neoliberalistička racionalizacija političke teologije vladavine svetom ne razlikuje se od one na koju su se, prema engleskim pravnicima iz XVIII veka, oslanjali engleski kraljevi. I korporacija Amerika, kao i engleski kraljevi, kao korporacija kruna, osvaja ili, na drugi način, pokorava zemlje kao svoje prirodno telo, koje je spojeno s njenim političkim telom, s njenom ulogom predvođenja. U oba slučaja, shema je potpuno ista. Odbrana američkih interesa se na da odvojiti (Amerika tako veruje) od američke borbe za demokratiju, neke vrste teološkog okvira interesa, od borbe za uvođenje demokratije, dakako, u zemljama u kojima su ugroženi američki interesi. A Amerika ima interes u celom svetu koji predvodi. Kraljevo prirodno telo nije odvojeno od njegovog političkog tela. Ni američki interes (prirodno telo) nije odvojen od uspostavljanja demokratije u svetu (političkog tela). Osim toga, političko telo u američkom političkoteološkom konceptu sveta, kao i u slučaju monarha, otklanja slabost, i slaboumnost prirodnog tela Amerike, njegovu nedostatnost, koja proizilazi iz njegovog utemeljenja u poreklu bez porekla. Prirodno telo Amerike ne razlikuje se od prirodnog tela bilo koje druge države, na primer, Velike Britanije. Međutim, političko telo Amerike, imperije, kao i političko telo monarha, čine i njeni podanici, podaničke države, recimo, Velika Britanija – i sve evropske države. Njih posebno izdvajam zato što zajedno, Amerika i evropske države, čine korporaciju Zapad (preciznije, anglosaksonski Zapad; u njenoj senci ostaje germanski i, naročito, romanski deo tog Zapada), korporaciju slobodni svet, demokratija... Ova korporacija se različito

naziva. Imena se menjaju, ne toliko zavisno od promene referenta, koliko od političke potrebe za određenom vrstom referenta, i od političke potrebe da se neki objekt promovira kao referent. (Međunarodna zajednica je dobar primer ovog halucinatornog samorazumevanja političkog tela Zapada kao političkog tela sveta. U pitanju je, mogu li tako reći, samorazumevanje interesa kao izvođenje interesa iz interesa Zapada (koji se, uglavnom ne razlikuje, ne bitno, od interesa Amerike). U pitanju je razumevanje interesa Zapada kao političkog tela sveta. Političko-teološki standardi Amerike se prenose na korporaciju Zapad i funkcionišu kao njen interes. Ono što je dobro za Ameriku, središte korporacije Zapad, dobro je za celu korporaciju, za svet, koji čine, koji jedino mogu činiti, zemlje bez identiteta. To je obrazac po kojem su funkcionisali Rimsko carstvo i, manje-više, svaka imperija, uz razumljive istorijske osobenosti. Ono „što je bilo dobro za Rim, prestonicu sveta, trebalo ja da bude dobro i za nacionalne monarhije u nastanku“ (Kantorovic). U korporaciji Zapad ulogu nacionalnih monarhija u nastanku zauzimaju evropske države u nestajanju. I u toj situaciji, korporativno jedinstvo Zapada održava iluziju da svaki Evropljanin ima svoju lokalnu otadžbinu (Englez, Škot, Velšanin, Veliku Britaniju /i rezervnu ili prvu i jedinu: Englesku, Škotsku, Vels/, Nemač Nemačku...) i zajedničku otadžbinu – koja to nije, mada ima potestas otadžbine– (korporaciju) Zapad (u stvari, Ameriku). No korporativno jedinstvo Zapada, potestas korporacije Zapada, komplikuje i pojava u zajedničkoj otadžbini još jedne zajedničke otadžbine, Evropske unije (za Nemce Četvrtog rajha, Nemačke Evrope), koja za sebe traži status zajedničke otadžbine, političkog tela, i koja u korporaciji Zapad može biti samo neka međudržava, simulakrum zajedničke otadžbine, prelazna otadžbina, prelazni objekt, reklo bi se u psihoanalizi.

Za političkoteološku korporaciju, za korporaciju kakva je Zapad, teritorija je mesto na kojem se otelovljuje i preuzima sila korporacije ka sila porekla. U slučaju korporacije Zapad u pitanju je poreklo bez porekla. Teritorija se zato i osvaja. Sa zadobijanjem, osvajanjem teritorije korporacija osvaja silu porekla, s njom i pravo na pomazanje. Sa osvajanjem teritorije korporacija postaje pomazano telo. Povezanost tla i porekla uvek je bila predmet posebne pažnje i spekulacija. To ne može biti slučajno. I genetika pokazuje interes za tu povezanost. Otelovljavanje sile porekla u osvojenoj teritoriji, bez obzira na to što se teritorija upisuje u poreklo, što postaje njegov element, nije moguće shvatiti, ako nemamo u vidu da se iz teritorije izvodi identitet političkog korporativnog tela i

ako ne shvatimo da se poreklo teritorijalizuje. No ni tu nema ničega novog, naoko, nema ničega što istorija ne pamti. Peter Sloterdijk kaže da je u neolitu prvi put identitet povezan s tlom, s prvom teritorijalizacijom. Identitet je povezan s ognjištem, prvim znakom, prvom potvrdom teritorijalizacije i teritorijalizacije identiteta, prvim znakom identiteta i njegovog ospoljašnjenja, pokazivanja. No šta ako mesto, istovremeno, ne omogućuje i ne posreduje identifikaciju samo čoveka, nego i čistog živog? Šta, kao je teritorijalizacija, a to je važno, svojstvena živom? A jeste. Šta ako veza tla i identiteta nema istorijski početak (ako to nije neolit, kako misli Sloterdijk), ili ako se taj početak gubi u tmini nastajanja. Po svemu sudeći, u neolitu nije prvi put identitet povezan s tlom. Šta, najzad, ako je veza tla i identiteta svojstvena poreklu kao njegova parametafizička suština? Ovo je važno imati na umu zbog toga što ne možemo prevideti uzajamnost porekla i identiteta, identiteta i identifikacije tla i krvi. Ta uzajamnost se javlja u različitim verzijama, kao ustrajavanje forme, ili kao niz formi koji se ne dovršava. Ključni beočug u tom nizu, ako i nije prvi, čini identifikacija tla i majke, identifikacija funkcije tla i majke. Ta identifikacije je dobro poznata mitologijama različitih naroda. Lako se otkriva i u nesvesnim tvorevinama čovekove psihičnosti. Identifikacija zemlje i majke javlja se u različitim verzijama i u različitim duhovnim tvorevinama. I identifikacije tla i krvi je njena verzija. Ovako formulisana, ta identifikacija deluje kao raščlanjenje, dopuna onog što identifikacija majke i zemlje podrazumeva i što, kao praforma, ustrajava u svim formama društvenog života. Razumno je onda pretpostaviti da je identifikacija majke i tla, u nekom vidu, prisutna i u modernim shvatanjima države, u modernim mitovima država, i da se javlja u vreme krize identiteta, ispunjavanja naloga porekla, recimo, kao fantazam o majci Srbiji, majci Rusiji, kao fantazam čoveka o vlastitom poreklu, identitetu. Iz mita o majci zemlji trebalo bi da bude jasno: mesto rođenja, supstitut majke, nije samo mesto porekla, nego i ono što (kao majka) rađa, stvara čoveka u okviru porekla, i po obrascu koji ono predujmljuje. S Merlo-Pontijem zato mogu reći da događaj moga rođenja ne pada u ništa, u prazninu, da taj događaj (moje rođenje), budući da ne nastaje *ex nihilo*, iznajmljuje budućnost kao jednom zapletenu situaciju, koja teži raspletu. Za moju raspravu je bitno da raspletu mogu težiti u okviru pretpostavki koje podrazumeva moje rođenje kao događaj, na primer, to da sam i kao sadašnji subjekt, kako kaže Merlo-Ponti, svoje prvo opažanje. Naime, kao sadašnji subjekt ja sam svoje poreklo i garant njegove budućnosti. Nastavljam život, koji je u poreklu enkodiran. Ali tu ulogu mi omogućuje iznaj-

mljivanje budućnosti. Odatle bi moralo postati jasno da je poreklo majčinski, ženski element postojanja. Za ovu raspravu je od presudne važnosti da, kao taj element, poreklo teži da ono što ono jeste, i što se nikad ne zna sasvim, zauvek zadrži za sebe, u sebi; ono teži tautologiji postojanja, nemogućoj naravno. Ono čini da mislim, da prva istina bude to „ja mislim“, Merlo-Ponti kaže pod uslovom da se pod tim „ja mislim“ razume ono Hajdegerovo „ja sam kod sebe“, dakle, ako ja mislim znači ja sam kod sebe, „Ja sam kod sebe“ bivajući, bivajući u svetu. Ja sam kod sebe bivajući ono što jesam, što mi je poreklo naložilo da budem. No, paradoksalno, ja sam kod sebe i kad nisam kod sebe. Ja sam kod sebe izvan sebe. Kad se udaljujem od sebe, to kod sebe, sebe, ekscentriranog sebe, nosim sa sobom, kao nedostatak, manjak sebe samog, kao odsutnost sebe u sebi.

I za političku korporaciju, i za političko telo, na primer, za Evropsku uniju i njeno telo, moralo bi da važi da je kod sebe bivajući u svetu kao ono što jeste, što bi trebalo da jeste: naime, unija (ne korporacija) različitih država. Ona, međutim, postaje telo Četvrtog rajha. Kako je, onda, Evropljanin, Unijat, kod sebe u uniji kao telu Četvrtog rajha? Je li, u tom slučaju, Unijat u Uniji kao u svom telu? Je li Unijat uopšte u svom telu? Mogao bi biti. Hajdeger je u svojim ranim predavanjima tvrdio da je naš život naš svet, odnosno, naš život je naš život ukoliko živimo u nekom svetu, recimo, u svetu koji uspostavlja Evropska unija, ukoliko ga uspostavlja kao svet, ukoliko je to što ona uspostavlja, uistinu, svet, koji ispunjava uslov Hajdegerove fenomenologije. A to nije sigurno, iako i u odsustvu sveta živimo u svetu, pod senkom odsutnog sveta. Ništa, međutim, ne pokazuje da je Evropska unija postala svet života. Ništa je i ne sprečava da postane svet života, sem samog sveta života. To i jeste problem. Naime, nije naš svet svagda naš život. To postaje jasno kad Hajdegerovu formulu prevedemo na jezik sveta života. Na tom jeziku ona bi morala da glasi: naš život je naše poreklo, koje jeste, neupadljivo, skriveno, ali jeste, i jeste uvek prisutno, makar kao odsustvo prisutnosti. Praktično, naš život jeste život samo ukoliko, ovako ili onako, živi poreklo, ukoliko živi u poreklu. Pritom i za poreklo mora važiti da je poreklo ukoliko živi, opstaje u nekom svetu, ma kako da opstaje u tom svetu. Hajdeger je pokušao da neutrališe političku dimenziju života, našeg života, i političku dimenziju tog našeg, pripadnosti. U tome nije uspeo. Nije to ni moguće ako, kako kaže, „Naš život jeste kao život samo ukoliko živi u nekom svijetu“, što znači, ako je biopolitički određen. Politički značaj tela, tela kao političkog, nikad nije moguće prevideti, i nikad nije bio mali. Istina, bio je i neskriven i neshvaćen i, u isto vreme, kao neskriven i neshvaćen, predmet političkih operacija. Objava neskrivenosti značaja

tela (kao objekta u koji se upisuje kod porekla) zato je morala proizvesti pravi šok. Taj šok i čini suštinu De Sadove aktuelnosti, aktuelnosti njegovog otkrića apsolutnog političkog značaja tela – i, posebno, otkrića delova tela, organa bez tela. Istina, telo kao skladište delova otkriće, pokazaće tek tabloidi. (U ranijim vekovima je to činila neka vrsta zabranjene erotske umetnosti.) Oni će, faktički, raskomadati telo, upravo kao političko telo i, navodno, to bi trebalo da bude njihov cilj, pokazati da je organizacija života zasnovana na golom životu kao golom telu, da je golo telo metafora i stvarnost golog života. Pre njih su to, i faktički, od tela napravili koncentracioni logori. Razlika je znatna i važna. U prvom slučaju, imamo organe bez tela, u drugom tela bez organa – ili ni tela ni organe. Po političkoj teologiji korporacije, korporacije porekla bez porekla, jedino telo čiji su delovi upotrebljivi dostojno je života. (Zar se u toj političkoj teologiji, u korporativnoj eshatologiji tela /porekla/ ne krije suština političke teologije presađivanja organa /sa njima i porekla/?) Dakako, telo koje je vredno prikazivanja nije nužno i vredno kao celo telo, kao celina. Mogu biti vredni samo neki njegovi delovi. Neko pritom mora, i na osnovu nekih vrednosnih merila, odrediti šta je to vredno u telu, i šta iz njega treba uzeti. I to se čini po biopolitičkom modelu, po modelu korporativnog mišljenja tela (i, posredno, porekla), shvatanja porekla, raščlanjavanja porekla u raščlanjavanju tela. Formalno, to se čini po modelu koji je nauka uspostavila tako što je isključila problem mozga. Mozak, naime, po medicinskom propisu, mora biti mrtav da bi – organ bez tela, i sam mozak – imao vrednost, da bi organ funkcionisao kao organ, štaviše, da bi i mozak funkcionisao kao mozak. No to ne znači da se sa srcem ne presađuje i informativni kod porekla, onaj element koji, navodno, pripada mrtvom mozgu. (Faktički, pripada svakoj ćeliji tela.) Nauka, za sada, ne može ni da porekne ni da potvrdi da se s presađivanjem organa presađuje i informativni kod porekla. A i ne zanima je. Uostalom, za nju je to parametafizički problem. Ne može da tvrdi ni da presađeno srce ne postaje središte korporacije porekla, objekt prekodiranja porekla, ili organa bez tela, još manje da je takvo prekodiranje moguće.

Sve što se u korporaciji nalazi moralo bi – fantazmatski; drugačije nije moguće – da se nalazi unutra: u poreklu korporacije, u utrobi korporacije kao mitske majke. Korporacija tako prisvaja poreklo, predstavlja pripadnost poreklu. I to je paradoks. Nije i jedini paradoks korporacije. Unutrašnje korporativnog tela ne postoji, ili, u najboljem slučaju, postoji kao simulakrum onog unutra porekla, prirodnih tela, koja postaju njeni organi. Korporaciju, zapravo, čine organi bez tela. Ona je čista ortopedska tvorevina, virtuelno telo, biopolitički robot. Sačinjena je

od veštačkih organa, koje je moguće, takoreći, po volji, menjati kao bilo koji mehanički deo mašine. Prazno unutra korporativnog tela popunjava korporativna političkoteološka istina kao istina utrobe majke, koju (istinu) nauka nije dokraja dokučila. Nije dostupna ni psihoanalizi. Ova istina, istina žene, povezana je s pitanjem (na koje psihoanaliza nema odgovora): šta hoće žena? Razumljivo je, stoga, što je sukob vrednosti porekla čoveka, naloga porekla i korporativne istine, korporativnog naloga kao naloga porekla neizbežan. Neizbežnost ovog sukoba u svetu, i u korporativnom telu, pojačava zev između političkog tela ljudskog bića i političkog tela korporacije. Treba reći da poreklo ne sprečava i ne ograničava ovu neizbežnost. U korporaciji se zato lako, i nužno, menja status unutrašnjeg ljudskog bića nekom zakonskom odredbom, interesom korporacije. Menja se, prekodira i funkcija porekla. I, što je bitno, menja se funkcija protumačenosti. Da li se menja i sama protumačenost (ljudskog) života u poreklu. Istina, protumačenost ljudskog života u poreklu, i protumačenost porekla, menjaju se i u ljudskom životu. Protumačenost porekla nikad nije sasvim shvaćena, protumačena. Reklo bi se, u njenoj prirodi je da ne bude protumačena. To je njeno svojstvo. Ništa od toga ne bi trebalo čoveka, naprimer, Unijata, korporativno biće, da suštinski osujećuje. Nekim delom ljudsko biće uvek ostaje u protumačenosti porekla. Nije lišeno ni mogućnosti samorazumevanja. Hajdeger tvrdi da se ljudski život „svagda kreće u nekoj određenoj, nasljeđenoj, prerađenoj i iznova izrađenoj *protumačenosti*“. Ljudski život se kreće u poreklu kao protumačenosti, u protumačenosti porekla, gonjeno silom porekla kao razumevanja, kao protumačenosti. Ljudskom biću je to razumevanje dato kao samorazumevanje. Ono nužno jeste i samorazumevanje. Stoga, i kad poreklo, ili utroba majke (ili bilo koja druga izomorfna zamena za tu utrobu, kućište, pripadnost poreklu), nisu ništa drugo do puki supstituti onoga što jeste. Čovek svagda nastoji da dokuči svoje izvorno (koje mu je dato i iz kojeg je ekscentriran) kao ono što neprestano pokušava da bude, što bi u svakom trenutku postojanja trebalo da jeste, i što preko fantazama o poreklu, o utrobi majke, utrobi zemlje, nekako, i u iskrivljenom vidu, koliko god to bilo malo i beznačajno, dokučuje. Nalog porekla: Budi!, čovek ostvaruje i kad ga ostvaruje u izopačenom obliku (a uvek ga ostvaruje u izopačenom obliku; on je svagda jedna strana sebe, ne-ceo i, u isto vreme, na tragu sebe samog), kad postaje čovek korporacije, na primer, Unijat, kad se nastanjuje u simulakrumu onog unutrašnjeg i u njemu boravi kao na pravom ognjištu. (Čovek postaje /čovek/, ostvaruje nalog Budi!, i kad ga, u pravom smislu, ne ostvaruje, kad ga

ostvaruje u odsutnosti, ili kao čisti negativ tog Budi! On ostvaruje efekat tog naloga, on je taj efekat. Naime, nalog Budi! znači budi na određen, pravi načina, na jedini načina na koji moraš biti, i što ne možeš biti /nikad jedini način nije, uistinu, jedini način, nije ni moguć kao jedini način, sem u smrti, i to pod uslovom da Hrist nije vaskrsnuo, da vaskrsenje nije moguće/, budi ono što još nisi i što treba da budeš, što je predujmljeno u događaju rođenja, u bivstvujućem-u-celini – i što nećeš postati. Nalog: budi! je i moguć samo zato što čovek nije ono što bi trebalo da bude.)

Poreklo je najčistije, suštinski unutrašnje ljudskog bića – i svega što je postalo. Poreklo je unutrašnje po kojem je unutrašnje svako unutrašnje. Već i zato, ono zauvek ostaje unutrašnje. Ostaje unutrašnje i kad je ideologizovano, ili poreknuto. Ljudsko biće je potomak, potomak i predak, mesto otelovljenja tog zauvek unutrašnjeg, iako mu ono unapred pripada kao ljudskom biću. Pripada mu i da je potomak, i da bez unutrašnjeg (bez porekla) ne bi bilo ni potomak ni predak. Ne bi ni bilo. Ni to unutrašnje ne bi bilo unutrašnje bez potomka/pretka, otelovljenja u nečemu što mu pripada kao spoljašnje/unutrašnje, bez sinovljevog, očinskog usvajanja, prihvatanja unutrašnjeg, sebe samog, bez prethodne pripadnosti unutrašnjem. Ovaj i ovakav odnos podrazumeva postojanje političkog u poreklu. Naime, taj odnos ne bi bio moguć bez političkog koje je poreklu svojstveno. Ovaj odnos ne bi bio moguć da političko nije poreklu unutrašnje, da ljudsko biće nije ljudsko biće po milosti porekla (njegove nulte tačke) – po milosti postojanja. Političkoteološki okvir pripadnosti ljudskog bića poreklu može se primeniti i na pripadnost ljudsko bića svetu. I prepoznaje se u toj pripadnosti, u spoljašnjem porekla. Ipak, političkoteološka suština porekla ostaje u pozadini čovekovog bivanja u svetu, i bilo kojeg vida bivanja. Pod drugim imenom, ta suština se, čini se, javlja u mišljenju onoga što jeste, smisla bivanja ljudskog bića, izvornog, kojemu ono duguje svoje bivanje, kojemu duguje smisao i ne-smisao svoga bivanja. Za Momčila Nastasijevića, čini se, poreklo je materinsko, nešto po čemu čovekovo bivanje ima ili nema smisla, jeste ili nije. To da je materinsko ono po čemu bivanje ima ili nema smisla znamo iz jezika. On proizvodi smisao – i smisao materinskog. On otvara istinu sveta, stvari. Platonov Kratil veli da onaj ko razume reči razume i stvari. Znamo (takođe, iz jezika) da materinsko ostaje izvan jezika, iako je i materinsko jezika. Ne znamo kako to znamo, gde se spoznaja i jezik stapaju i mimoilaze. Dugujemo li to znanje sili porekla? Sigurno je da jezik artikuliše smisao – i samo materinsko, poreklo; jezik artikuliše smisao materinskog, porekla. No on ne može jamčiti da to što artikuliše i jeste smisao, istina

porekla, da to što izriče jeste potpuni smisao materinskog. Može jamčiti da otvara istinu porekla, problem istine i problem porekla. Ništa, dakle, ne može jamčiti da smisao koji jezik artikuliše jeste smisao, da nije i ne-smisao. Konačno, čovek razumeva smisao koji jezik izriče, u nekim situacijama makar, izvan jezika i bez njegove pomoći, recimo, svojim telom, iz afekta, iz porekla (kako bilo, s one strane jezika), kao govor porekla, u skladu s nalogom porekla. Neizbežno se zato mora postaviti pitanje: je li smisao prisutan u životu? Može li da ne bude prisutan? Šta ako je život smisao? Naime, je li pitanje smisla i ne-smisla, koje je prisutno u životu, prisutno i u čistom živom, u poreklu, kao ono što život, poreklo čini životom, poreklom, i što je samo jezik kadar da iskaže? Postoji li smisao pre jezika? Ima li poreklo kao poreklo, kao čisti događaj, smisla? Šta bi bio smisao čistog događaj? Ako se i u meri u kojoj se, eventualno, može govoriti o smislu pre jezika, o smislu koji je prisutan, svojstven živom, koji je živo (svejedno, i kao ne-smisao, kao čista mogućnost), jasno je da je u pitanju smisao porekla, smisao koji je sadržan u poreklu, i to smisao koji je nešto drugo od smisla i ne-smisla, koji mu se pridaje, koji je pozvan u svakom smislu. U tom slučaju, poreklo je izvor smisla, može biti, izvor smisla i mesto istine. Ili, poreklo nije ni smisao ni ne-smisao; ono je čisto izvorno, čista istina. Za Hajdegera je mesto istine ono izvorno, a sve što je izvedeno, na izvestan način, mora biti pogrešno. Mora to važiti i za čovekovo postojanje, sasvim sigurno, i za postojanje koje se izvodi iz porekla, iz unutrašnjeg. Mora važiti i za samog čoveka. I on je izveden: iz porekla, iz utrobe majke, iz sebe samog, iz koda kulture. Kako bilo, čovek je uvek nešto drugo no što jeste. Uvek se i izvodi iz nečega drugog.

Poreklo je princip, mesto sučeljavanja principa, sila, moć, rečju, elementarno političko, svake politike jedinke. Naime, kao unutrašnje, kad se ispoljava kao materinsko, očinsko, ime, Ime oca, poreklo, naizgled paradoksalno, propisuje formu mišljenja, ali i promene u mišljenju, u tome šta i kako misliti i živeti ono što treba misliti. Dakle, kao kakav kućni duh, genijus (kod Rimljana), kao duh ljudskog bića, ono sudeluje u svemu što se tiče jedinke. Ali, ono ne učestvuje u svemu što se tiče jedinke na isti način i istom snagom. Genijus je, opet, tako se tvrdi, neizmenljiva veličina. Poreklo, ni kao sistem informacija, nije veličina i nije neizmenljivo. Ali nije ni potpuno izmenljivo. Ono je poreklo. Ono postaje veličina u svetu, u stvarnosti, u jedinki čije je poreklo, i u kojoj je pokrenut deo sistema informacija, koji čini poreklo. To ne znači da ono ne deluje kao omotač, zaštitni omotač jedinke, svega što ona pokušava. Deluje. Tako bi trebalo da bude. Ali tako nije, nije uvek, iako jedinka svoje poreklo nosi u sebi kao silu svoga opstajanja,

„životni elan“. A on može rasti i opadati. Praktično, poreklo je duh, pratilac jedinke, kojom upravlja i koja njime upravlja. Kao duh se može pokazivati, kriti, gubiti, delovati ili ne delovati. Može se desiti, i dešava se, da ga jedinka ne prepozna ni kao svoje unutrašnje ni kao svog genija. Poreklo se ne objavljuje jedinki onako kako se Hamletu objavljuje duh oca. Poziv porekla je nečujan. U suštini, ono je uvek neprimetno, čisto unutrašnje. Primećuju se tek znaci njegovog postojanja. Nikad se samo i ne objavljuje. Objavljuje ga nešto drugo, neki znak. U korporaciji je primetno kao njen logo. Istina je, logo korporacije Zapad, logo NATOa, formu, mišljenje, na nagovor samog znaka, najpre predstavlja kao ono unutrašnje sistema Zapada, i kao nedvojbenu objavu duha toga sistema. Prema toj objavi Srbija bi svoju politiku s drugim zemljama, na primer, svoj odnos s Rusijom, morala uskladiti s onim što je trenutno unutrašnje Evropskoj uniji, s njenim aktuelnim načinom mišljenja Rusije i vlastitog identiteta. Problem s korporacijama je u tome što je samo njihov logo postojan, u stvari, zaštićen. Evropska civilizacija, suprotno logici korporacije Zapad, ili Evropska unija, funkcioniše kao organ rađanja, u suštini, kao polni organ surogat majke, kroz koji se, istovremeno, ulazi i izlazi i ne izlazi i ne ulazi, i kroz koji se mora proći u potrazi za identitetom, za majkom, za lokalnom i zajedničkom otadžbinom, za zajedničkom otadžbinom vrednosti (ukoliko ona ikako postoji), za poreklom. Kao izlaz/ulaz, kao zamena za vrata života, evropska civilizacija, za evrocentrike i Evropska unija kao evropska civilizacija, postaje predmet opčinjenosti i ambivalentnosti te opčinjenosti, opčinjenosti ženskim polnim organom, vratima života, „koja krvare i čija razjapljenost fascinira, zgražava i odbija“ (Sloterdijk). U suštini, u pitanju je varijanta opčinjenosti poreklom, treba priznati, opčinjenosti poreklom, koje nije priznato kao poreklo, koje je, ako i nije porečeno, politizovano. Postalo je čisti politički objekt ili, tačnije, lakanovski objekt malo *a*, izgubljeni objekt u političkom objektu, izgubljeni objekt kao politički objekt. Ovaj izgubljeni politički objekt se najpre pojavljuje u političkoteološkom kraljevom telu, a onda, kao simulakrum, u prirodnom kraljevom telu. Proces preobražaja tog objekta je složen. Najbolje se pokazuje u preobražajima tela, u političkoj upotrebi tela.

MAGNETIZAM POREKLA

Poreklo, s jedne strane, mogu, treba, i moram misliti kao ishodište i odredište svega što jesmo, što postajemo – i svakog oblikovanja. S druge strane, ono je ishodište i odredište onoga što ne postajemo, što, svesno ili nesvesno, odbijamo da postanemo, što nam nije dato. I, najzad, otkriva, ono što tvrdi Anaksagora, da se u svakoj stvari nalazi deo svake stvari. I u jednom i u drugom i u trećem slučaju, poreklo je mesto vrednosti i mesto odsustva vrednosti, mesto vrednosti i mesto odsustva njenog istorijskog lika. Nije sigurno da je ono i vrednost svih vrednosti, vrednost koja može, iako tome teži, da zameni, poništi sve druge vrednosti. Reklo bi se da se tiranija vrednosti porekla samoograničava kao vrednost, time i kao nasilje. To ne znači da vrednost porekla ne vrednuje druge vrednosti, da ne predujmljuje svoju budućnost, da nije svoj usud. Nije, ipak, jasno, ništa u delovanju porekla to ne pokazuje, da li se ovo vrednovanje odnosi na sve vrednosti, na ideal vrednosti, ili, ako ne isključivo ono prevashodno, na aktuelne vrednosti, koje mogu biti, ovakav ili onakav, proizvod porekla kao čistog događaja. Nikolaj Hartman misli da se vrednost ne vezuje za svoj ideal vrednovanja, nego za aktuelno vrednovanje. Drugim rečima, vrednovanje i vrednosti su subjektivni moment u mišljenju, stvar situacije, istorije. No ova vrsta relativizovanja vrednosti ne može važiti i za poreklo kao vrednost, za vrednost pre svake aktuelne vrednosti i pre potrebe za vrednovanjem. I u čistom događaju sadržani su učinci porekla. Upravo on, ukoliko je moguć, dokazuje Anaksagorinu tvrdnju da je sve u svemu. Poreklo je, dakle, i poreklo potrebe za vrednovanjem; ono zahteva vrednovanje. Prema tome, ako poreklo nije vrednost svih vrednosti i ako, uprkos tome, ne prestaje da vrednuje druge vrednosti, nesumnjivo je da istovremeno može biti ishodište samopotvrđivanja ljudskog bića i mesto izdaje sebe, samoizdaje tog bića. Po svemu bi se reklo da se takvo poreklo mora nalaziti izvan područja racionalnosti, ako nije, ako to ne može ni biti, potpuno iracionalno. Ipak, to ne znači da poreklu nikakva racionalnost nije svojstvena, da može biti ovo ili ono. I kao vrednost koja ne teži da zameni sve druge vrednosti, ono ne prestaje da vrednuje, ne prestaje da funkcioniše kao informatički sistem. Informatički sistem porekla, informatički sistem koji je poreklo, sadrži cenu (i sam je ta cena), koja se mora platiti, koja se plaća za poreklo kao vrednost što ne prestaje ako ne da vrednuje sve druge vrednosti, ono da bude njihov osnov. Tu se pojavljuje, sluti, zev u mogućoj racionalnosti porekla. Ali, tu se pokazuje i nemogućnost iracionalnosti porekla. Pojavljuje se nešto drugo porekla, magnetizam porekla, sve je u svemu

porekla. Dakle, umesto o racionalnosti porekla bilo bi moguće, i potrebno, govoriti o životinjskom magnetizmu porekla. Eventualno bi se moglo govoriti o racionalnosti tog magnetizma, o racionalnosti s one strane racionalnosti, o životinjskoj racionalnosti, o racionalnosti ne-racionalnosti, čak, i ako magnetizam shvatimo kao međusobna povezanost svih tela. (Tako Franc Anton Mesmer određuje magnetizam.) Za moju raspravu je važno da takva ili slična povezanost postoji i u jednom telu, da ona to telo održava i kao skladište rezervnih delova, i da ne može biti proizvod slučaja komedijanta. Može se govoriti i o magnetizmu veza tela sa svim što se u njemu, s njim, u biću dešava, može se govoriti o magnetizmu unutrašnje dinamičnosti bića. Istina, magnetizam unutrašnje dinamičnosti bića bi trebalo razumeti kao unutrašnju dinamičnost egzistencije. Sigurno je da nije moguć izvan unutrašnje dinamičnosti egzistencije. U egzistenciji se ostvaruje i unutrašnja dinamičnost, protivurečnost porekla, protivurečnost istog i protivurečnost istog porekla.

Pretpostavimo da s poreklom tako stoji stvar. Pretpostavimo i da se tiranija porekla kao vrednosti samoograničava. No time nismo rešili ključne nedoumice, koje problem porekla postavlja. Najpre, nije jasno zašto bi se poreklo kao vrednost samoograničavalo, kad se već nijedna vrednost ne samoograničava. I dokle ide samoograničavanje porekla? Jednom mora da stane i eksplodira, da se, naizgled makar, oslobodi spoljašnjeg, svega što mu je strano, ili da se utopi u drugom, u onome što mu je tuđe. Ili mu ništa ne može biti tuđe, ako je sve-u-svemu, kao što misli Anaksagora. Paradoksalno, evolucija računa s tim da poreklu tuđe pripada. U tom slučaju, poreklo bi u unutrašnjem moralo naći razliku između onoga što mu suštinski pripada i što mu je, istovremeno, suštinski spoljašnje – što je njegovo spoljašnje. Pritom samo poreklo nema merila ni za tu razliku. Imaju ih vrednosti. Ima ih i ono kao vrednost, drukčije rečeno, kad je shvaćeno kao vrednost, kad omogućuje da bude shvaćeno kao vrednost. A tako se shvata i kad se priznaje i kad se poriče. I u jednom i u drugom slučaju ono jedinku suočava s vrednostima. Te vrednosti su jedinki nametnute kao ono što joj pripada. Poreklo jedinku suočava s raskolom u vrednostima kao s raskolom u njoj, te kao s raskolom u samom poreklu. Svaka vrednost teži da bude vrednost svih vrednosti, da ukine sve druge vrednosti. Poreklo bi, međutim, trebalo da teži apsolutu, ravnoteži čistog događaja, idealu koji ne postoji. Ni na koji način on poreklu nije dostupan. Ni samo sebi poreklo nije dostupno. U postojanju, i ako u njemu sve utiče na sve, jedinka ima posla sa stalnim zamenama ravnoteže, apsoluta.

Može li se stanje porekla, poreklo kao nemoguća tačka ravnoteže svoga unutrašnjeg i svoga spoljašnjeg objasniti uticajem svega na sve, nekim vidom mesmerovskog magnetizma? Ovo pitanje zbunjuje savremeni naučni duh. Ništa, reklo bi se, ne može da opravda posezanje za magnetizmom u vreme neupitne vere u nauku i njene mogućnosti, ni kad pokušavamo da mislimo samu stvar, ili kad tražimo božansku česticu. No pokušaj mišljenja stvari, recimo božanske čestice, naučno znanje približava parametafizici. To se mora priznati. Ali, posezanje za magnetizmom ne bi opravdala ni kriza nauke, kriza znanja, na koju, uostalom, niko i ne pomišlja. Uprkos tome, ona je stvarna. Pokazuje je upravo vera u znanje, koja je vera u njegovu ne-celost. No i ako je tako na spekulacije se ne smemo osloniti, ukoliko polažemo pravo na to da naše mišljene bude ozbiljno shvaćeno, da ispunjava uslove, na osnovu kojih bi trebalo da bude priznato kao mišljenje. Ipak, um nauke u koju se ne sumnja je i um spekulacije. Deo naučnog znanja, recimo znanja o genetičkim informacijama, ostaje u oblasti spekulacija. Ništa ne garantuje da to znanje ikad može biti potvrđeno. Osim toga, nije moguće prevideti tamnu srodnost porekla, poimanja porekla (i u genetici), magnetizma i teorije magnetizma. Nije moguće zanemariti, takođe, tamnu privlačnost mogućnosti magnetističkog i magnetopatskog objašnjenja sveta, i ako se ono danas svrstava u nenaučno mišljenje. Uprkos svom racionalizmu, upravo toj privlačnosti nisu odolele ni psihoanaliza (na svojim počecima), ni nemačka klasična filosofija (u svom zreloom dobu). „Iz tvrdnje da je volja pravi činilac magnetske terapije Imanuel Kant je izveo zaključak da mora biti moguće i samoizlečenje putem volje, 'pukom namerom'“, veli Peter Sloterdijk. U biti, ne misli drugačije ni savremena medicina. Ona u lečenju zahteva saradnju pacijenta, dakle, onu volju koju pominje Kant. Izjednačavanje volje kao filofske i antropološke kategorije i magnetizma može značiti da filosofija još ne zna šta je uistinu volja, da ne zna mnogo više o volji/magnetizmu no što se zna u mesmerizmu. Uzgred, za Mesmerovo učenje su se interesovali Fihte, Hegel, Šeling, Humbolt, Šopenhauer. I to, svakako, nije slučajno. Filosofija je, doduše, tako pokazala da joj jezgro onoga što jeste, čak i pojavljivanje toga što jeste, ostaje nedostupno i da pomoć traži od nauke. Tako treba razumeti i Šopenhauerov pokušaj uspostavljanja veze između metafizike volje i životinjskog magnetizma, u kojem se volja javlja kao stvar po sebi. Tako treba razumeti i moj pokušaj povezivanja porekla i magnetizma. Filosofija misli da magnetizam objašnjava poništavanje *principum individuationis*, onog principa s kojim ona neprekidno pokušava da izađe na kraj, i koji je, ma koliko to izgledalo neočekivano, upisan u poreklo, koji je princip porekla, princip

razlike porekla. I kao poreklo porekla ono je uvek poreklo neponovljive jedinice, razlike koja jedinku konstituiše – ono je razlika. Magnetizam pokazuje jedinstvo razlike i poništavanja te razlike, poništavanje *principum individuationis*. Magnetizam pokazuje zajedništvo misli i volje, upravo to što bi poreklu, po onome što ono jeste, što znamo, ili zamišljamo da jeste, što ne može da ne bude, moralo biti svojstveno ono što čini izvan i iza svake racionalnosti i što, uprkos tome, nije čisto iracionalno, nije uopšte iracionalno, što je sadržano u zakonu porekla, što je sila tog zakona. Magnetizam ne skriva protivurečje istog ljudskog bića i sile porekla. To protivurečje se nalazi u osnovi zakona porekla. Nema sumnje, zakon porekla ne može biti zakon iracionalnog. Iracionalno ne može ni imati bilo kakav zakon. Ono stavlja u pitanje svaki zakon. I to čini zahvaljujući racionalnosti. Iracionalno je uvek iracionalno neke racionalnosti, ludilo zakona. Znači li to da i ne postoji drugačije do kao naličje i kontekst racionalnosti, kao efekat sile zakona, sile porekla, sile bez temelja? Neka vrsta autonomije iracionalnosti je svojstvena. Naime, sila porekla, kao ono što utemeljuje, nije ni zakonita ni nezakonita. Ona je provala čistog protivurečja istog, ni jedno ni drugo, ni zakonita ni nezakonita. Poreklo je sebi granica, granica performativne moći protivurečja istog, performativne moći sile porekla, s kojom se ono suočava i koja čini da poreklo ima jednu mističku dimenziju.

Bestemeljnost nasilja porekla (dobar primer ove bestemeljnosti je nasilje nagona smrti, koji, i u poreklu, rade za nagone života), nasilje koje i nije nasilje (ne može se ni nazvati nasiljem), iracionalnost porekla (iracionalnost koja nije iracionalnost, i zato što podrazumeva racionalnost kao svoj konstitutivni element), paradoksalno, kao vid unutrašnje kastracije, utemeljuju mesto subjektivacije ljudskog bića – utemeljuju poreklo kao mesto subjektivacije. Poreklu je kastracija svojstvena, ne toliko zbog toga što ono stvara (a to što stvara i kastrira), nego zato što opstaje u svim promenama. To ne znači i da je ishod ove kastracije, subjektivacije ljudskog bića, predvidljiviji od ishoda kastracije što je ljudskom biću nameće svet u kojem je ono ljudsko biće. Kastracija jeste unutrašnje porekla, recimo, unutrašnje upisivanja informatičkog sistema porekla, onoga što jeste, u telo i dušu ljudskog bića, u ono što iskušava i poreklo i ljudsko biće. Učinci tog čina nisu ni primetni ni predvidljivi. Bilo kako da mislimo poreklo, možemo tvrditi da onaj ko se potčinjava njegovom zakonu (a svi mu se potčinjavamo, i oni koji se ne potčinjavaju) mora znati i da je kastriran, i da je ta kastracija uslov njegovog postojanja. To ne znači da ljudsko biće pristaje bez otpora na kastraciju porekla, na poreklo kao kastraciju, da se ne opire poreklu, sebi, da razlika nije

delotvorna. Naprotiv, u toj napetosti se nalazi jezgro sukoba zakona porekla i slobode ljudske jedinice, slobode koja i nije sloboda, s obzirom na to da ljudska jedinica ne može izbeći poreklo kao kastraciju – ne može izbeći svoje postajanje. Ne postoji način da se izbegne kastracija porekla. Njen ožiljak se može pojaviti u bilo kojem trenutku postojanja. Kastracija je zato predmet manipulacija, identitetskih obmana, uzrok patologije identiteta... Poreklo kao problem identiteta, ishodište problema nastajanja i postojanja identiteta, ishodište je i odnosa ljudskog bića sa poreklom. Ishodište je, na primer, neupitnog usvajanja ili odbacivanja svega što se pokazuje kao neizbežnost zakona porekla kao kastracije. Ovu neizbežnost je moguće usvojiti i u imaginarnom pretvoriti u neizbežnost zakon kastrata, ili odbaciti, recimo, u ime polaganja prava na partenogenetičnost, na apsolutnu slobodu, na bilo koji drugi visoki princip. Zamenom argumentacije i načina argumentacije o tome šta jeste, ljudsko biće može umisliti da, ako je već stvoreno, ako je stvaranje moguće, nema razloga da ono ne stvori sebe, ili da, naprosto, ne stvara, da ono nije ni objekt ni subjekt porekla. Čovek, za koga je poreklo nasilje bez temelja, te predmet svake manipulacije, ne pomišlja ni na šta od svega toga – ne razume način na koji bestemeljnost porekla deluje. To ne znači i da se ne pokorava zakonu porekla, da ne oseća nasilje porekla, da ga ne razume kao nasilje, i kad ga ne raspoznaje, ili ne priznaje – kad ne raspoznaje i ne priznaje nelagodu postojanja, koja je proizvod tog nasilja, odnosa prema njemu kao prema sebi. Uzgred, nijedna humanistička ideja ne raspoznaje to nasilje i ne razume da je, najčešće, sama ona racionalizacija nelagode postojanja, neraščišćenih računa s nasiljem porekla. I svaka ostaje u parametafizičkom okviru, iz kojega ne može da ne vidi drugo, neprisutno nasilje. U tom okviru zakon porekla i zakon kastrata jednako pripadaju protivurečju istog sile porekla. Ljudsko biće prihvata zakon porekla, i na njega ne pristaje, zato što nije u stanju da izbegne zakon kastracije, zato što samo poreklo funkcioniše kao kastracija. I njegov nalog: Budi!, čin je kastracije i zahtev da se pristane na kastraciju. Naime, ovaj nalog ne kaže samo budi ono što treba da budeš, što omogućuje i čuva tvoju slobodu, nego i budi ono što poreklo hoće da budeš, što iz njega moraš da budeš, budi potomak, onaj subjekt koji konstituiše kastraciju, koji postoji izvan sebe, i što po svoju subjektivnost (reći ću, po svoju slobodu) dolazi kod Drugog, kod porekla, znao to ili ne. A ne zna. Ne zna da zna.

Kastracija, prema Lakanu, pretpostavlja subjektivitet Drugog, Drugog kao mesto zakona – dakako, kao mesto zakona subjekta i, pre svega, kao mesto na kojem subjekt nalazi svoju subjektivnost. Kastracija je, dakle, uslov subjektivacije

subjekta. U slučaju kojim se ovde bavim: poreklo kao kastracija podrazumeva subjektivitet porekla (Drugog; poreklo je ona Drugi koga pretpostavlja, u neku ruku i otelovljuje, svaki Drugi na koga su subjekt, i egzistencija ljudskog bića upućeni, i koji ih garantuje). Poreklo je uslov subjektivacije subjekta i mesto na kojem subjekt nalazi svoju subjektivnost. Subjektivitet porekla je moguće shvatiti kao pounutarnjenje zakona Drugog. Poreklo, kao sila porekla, kao ono što stvara (i razara), neizbežno, stvarajući ga, kastrira ljudsko biće, njegovo mišljenje i njegovo prisustvo u svetu. Istina, ono tako omogućuje ljudskom biću da bude, da bude ono što treba da bude, da ispuni nalog: Budi!. Pitanje je kad ljudsko biće prima taj nalog, i šta uopšte znači ispunjenje tog naloga, ako ga nikad dokraja ne ispunjava, a ne ispunjava ga, između ostalog i zato što taj nalog prima u trenutku stupanja u svet, što ga ne razume i što ga ne može razumeti. Naravno, trenutak stupanja u svet ljudskog bića nije moguće precizno odrediti. Mogao bi to biti trenutak začeca, ali i svaki trenutak mogućeg začeca, sve tamo do porekla kao čistog događaja. Međutim, ako izađemo izvan tog parametafizičkog okvira mogli bismo reći da bi prvi plač, prvi vrisak novorođenčeta mogao biti reakcija na nalog porekla, izraz nelagode, koji taj nalog, stupanje u svet mora izazvati kod bića koje se budi u spoljašnjem, u svetu – u poreklu. Taj nalog ne znači da ljudsko biće, koje ispunjava nalog porekla, kao privrženik – istodobno, tvorac i tvorevina – zakona porekla, zakona koji ne može da izbegne i koji je njegov zakon, nužno postaje sveti kastrat porekla. Ljudsko biće postaje sveti kastrat zato što, i kad razumeva tajnu porekla, da upotrebim Sloterdijkov termin, kao „logički incest“, s nekih razloga, tu tajnu pretvara u incest/ne-incest unutar magnetizma porekla. Žrtva koju kastrat porekla prinosi poreklu jeste (njegova) moguća sloboda, njegova već ograničena sloboda, ona sloboda koja se nalazi u magnetizmu porekla.

Sveti kastrati su žrtvovali svoje genitalije, svojevrsan simbol pripadnosti i zaveta poreklu i simbol obnavljanja porekla u svetskosti sveta. Tu pripadnost sveti kastrati porekla i žrtvuju kao svoju slobodu – i zarad svoje nemoguće slobode. Na taj način se približavaju onom najunutrašnjijem, koje se, ako negde postoji, mora nalaziti u poreklu, u onome što čini poreklo. Privrženik zakona porekla, kastrat porekla, na taj način pokušava da se približi i onom najunutrašnjijem u sebi, Drugom od koga dobija svoju subjektivnost, svoju individualnost, i u kojemu se, naizgled paradoksalno, ukida *principum individuationis*. Drugi potvrđuje i garantuje taj princip. Naravno, može se reći da tu imamo posla s jednom vrstom krajnosti, koja, sigurno, nije i jedina krajnost u koju, zbog porekla, upada

ljudsko biće. Drugu vrstu krajnosti predstavlja čovekovo odbijanje, nepriznavanja i porekla i onog najunutrašnjijeg i u poreklu i u sebi. Ova krajnost, i formalno, iako je nemoguća, iako je to neočekivano, podrazumeva da poreklo zahteva kastraciju ljudskog bića na ravni izvan sebe. Poreklo zahteva kastraciju kao ne-poreklo. Po Lakanu neurotičar zamišlja da Drugi (gospodar, kome neurotičar pripada kao rob) zahteva njegovu kastraciju. A poreklo jeste Drugi, štaviše, poreklo je Drugi za koga se mora reći da postoji. I postoji. (Lakan kaže da Drugi ne postoji. Dakako, Drugi ne postoji na način na koji poreklo postoji, kao neodređenost koja je određenost, koja ne prestaje da postaje transcendentalna određenost.) Mogu li, onda, iz perspektive iz koje Lakan misli, reći da krajnosti odnosa ljudskog bića prema poreklu nisu, u osnovi, drugo do zamišljanje neurotičara, neurotizovanog ljudskog bića, da poreklo zahteva njegovu kastraciju i da ono tu žrtvu ne može odbiti? A zahteva je. Zahteva i, njegovo brisanje, zato što poreklo u stvarnosti, u postojanju, funkcioniše kao objekt – a objekt je, kaže Lakan, uzrok kompleksa kastracije – i zato što je kao kastracija otelovljenje subjekta (po Lakanu kastracija utelovljuje subjekt), obrisanog subjekta.

Magnetizam porekla ne lišava subjekt mehanizama odbrana. Ne sprečava ga ni da se opire poreklu, da ga briše. Ali, i ne omogućuje mu da tako sačuva samog sebe, onog sebe koga je konstruisao i koji briše poreklo, koji je sklon narušavanju svakog poretka, i poretka koji sam uspostavlja. Subjekt se (prema Lakanu) i onako ne nalazi tamo gde misli da misli, gde misli da se nalazi. Kao da mu je svojstven neki oblik mazohizma. No ne nalazi se i izvan porekla. Naprosto, ljudsko biće ne može biti nerođeno i ne može da svojim postojanjem ne zatvori krug postojanja, krug jedinke u živom. Ljudsko biće se nikad ne oslobađa magnetizma porekla i nikad ne ostaje sasvim u njemu. Ili to ne zna; ne zna da zna. Zakon porekla je promenljiv. I ustrajava u toj promenljivosti. Ustrajava poreklo. Frojd tvrdi da ono što se jednom dogodilo nikad nije zauvek izgubljeno. Samo poreklo je nepromenljivo, i ne nestaje. Zapisane genetičke informacije se ne gube. Genetičko pismo stiže na svoj odredište. Ili čeka da stigne na svoje odredište, makar i u patološkom obliku. (Većina terorista koji su 13. novembra 2015. godine ubijali građane Pariza, rođeni su u Francuskoj, ili u Belgiji, i bili su, svejedno, i kao društveni otpad, „integrisani u društvo“, oformljeni u kodu francuske, evrounijatske kulture, u jednom drugom genetskom kodu. Svoje sugrađane su, međutim, ubijali kao GMO, iz koda kulture koji je prekodiran, koji je trebalo da bude prekodiran u kod francuske, evrounijatske kulture. U suštini, potisnut je, i oživ-

ljen, možda kao nešto drugo, u kodu francuske, evrounijatske kulture. Potiskivanje je povratak potisnutog. Tako misli Lakan. Tako se i mora misliti. Otuda je integracija u društvo uvek i dezintegracija.)

Ne postoji razlog za pretpostavku da zakon porekla ne deluje i kao zakon sveta, kao promenljiva postojanja. Stoga, i pokušaj prikopčavanja za magnetizam porekla, i pokušaj konačnog izlaska iz njegove aure podrazumevaju stvaranje magnetopatskog pakta ljudskog bića sa stvarnošću, sa samim sobom, sa svim svojim menama u toj stvarnosti. Stvara li ono taj pakt i sa sobom kakvo bi moralo biti? Uvek ga negde u prikrajku čeka ono što bi mogao biti. Ovo stvaranje pakta mu je nametnuto, možda ne kao i bilo koje drugo ograničenje u postojanju. Nametanje stvaranja pakta nije zato razlog i krajnosti usvajanja konkretnog poretka u kojem se ljudsko biće nalazi (otuđuje), koje usvaja i gradi. Ja ću pomenuti dve takve krajnosti: potpuno iščezavanje u stvarnosti ljudskog bića u poreklu (po jednom scenariju porekla) i apsolutno nepristajanje na nalog porekla (po drugom scenariju porekla). No ni ono između nije potpuno dobroćudno. Sukobi su i u njemu mogući. U njemu i eksplodiraju. Taj sukob se, najčešće, rešava tako što ljudsko biće jedan nalog zamenjuje drugim. Takva zamena je neizbežna, koliko god bila besmislena. Ona pokreće na delanje. Ekstreman primer je zamena porekla Srba, nekih Srba, drugoSrba, konceptom antisrpstva, antiporekla, konceptom partenogenetičnosti. Pritom i poreklo (srpsko poreklo) i antisrpstvo pripadaju protivurečju magnetizma porekla. Prema Mesmerovom životinjskom magnetizmu magnetizovani subjekt žrtvuje vlastitu individualnost, potčinjava se volji magnetizera. Reklo bi se da magnetizovani subjekt žrtvuje ono što još nema, što ne mora ni dobiti. (Individualnost, individuacija ne prestaje da nastaje, i da se udaljava.) To bi bilo tačno da se magnetizovani subjekt ne potčinjava volji magnetizera, i da njegovu volju ne priziva, naizgled, kao svoju volju. I u tom pogledu je slučaj drugoSrba poučan. Nalog porekla: Budi ono što jesi, što bi trebalo da budeš, oni shvataju kao nalog magnetizera (recimo, duha evropejstva, ili američkog neoliberalizma): Budi ono što ti ja kažem da budeš. Ovi magnetizeri na mesto magnetizma porekla stavljaju magnetizam demokratije, koji, naoko, kao i magnetizam porekla, povezuje sve evrojedinke, jedinke koje bi trebalo da postoje kao evrojedinke. I nalog je, u oba slučaja, isti. Morao bi biti isti. Razlika, ipak, postoji. Nalazi se, i to nedvojbeno, u tome što nalog: Budi!, magnetizma evropske demokratije znači: budi antiSrbin! Ne znači i: Budi antiFrancuz. Razlika proizilazi iz političkog stanovišta. I sama demokratija je „institucija politike“. Stoga, da bi ovaj paradoksalni nalog bio ostvarljiv potrebno je sklopiti pakt između magnetizera i

magnetizovanog, recimo, između demokratskog idola, gospodara, i Srbina, koji, treba to priznati, traži gospodara. (Traži ga, ovako ili onako, svaki čovek.) U biti je to rajetinske psihologije. Ovaj pakt je nužan i zbog toga što on pretpostavlja da postoji samo jedna bolest: srpstvo i samo jedan lek za tu bolest: evropejstvo. Sve ostalo je efekat te činjenice, patologija traženja gospodara. Srpstvo kao bolest se ne da izlečiti bez prolaska kroz krizu, očišćenje, promenu svesti, ili, kako se sve to još može nazvati, i na šta su sve spremni srpski evrocentrici, da bi pojačali patologiju traženja gospodara. Važno je da nas nakon tog čišćenja čeka evropejstvo kao prosvetljenje, kao novo rođenje, nešto kao rođenje u Hristu, rođenje novog Adama. Ovo evropejstvo je shvaćeno kao uzajamno harmonično delovanje demokratskih jedinki, subjekata evropske kulture – valja primetiti: „demokratskih jedinki“, ne bilo kojih jedinki, i ne subjekata bilo koje kulture. Standardizacija je neophodna. (Iza demokratskog idola – ovde je taj izraz upotrebljen samo kao – mogu se naći različiti magnetizeri, ili da kažem onako kao bi Mesmer rekao, iscelitelji bolesti porekla, egzorcisti porekla, egzorcisti srpstva. Njihov cilj je „uspostavljanje slavnog tela naroda“. Zaboravljaju pritom da je, upravo po njima, to telo naslednik „transcendentalnog besmrtnog tela kralja i principa svih totalitarizama“ /Žak Ransijer/, da je i magnetizer magnetizovan. (Psihoanaliza, zbog toga, zahteva da analitičar mora biti analizovan.) I zato, tokom ove operacije veza između mrtvih i živih, između živih i njihovog porekla, mora biti prekinuta. Jedino potpuni prekid te veze daje magnetizeru moć da stvori telo naroda. Stvar je, međutim, formalizovana po ekonomskim pravilima, koja su u svetu uspostavljena, i po kojima svet postoji, opstaje. Da bi magnetopatski pakt bio sklopljen potrebno je, kao i u psihoanalizi, isceljenje platiti. Potrebno je, još jedan put, platiti bekstvo u bolest. Jednom je već plaćeno odustajanjem od istine postojanja. Doduše, dešava se da magnetizer plaća magnetizovanog, tek bi trebalo utvrditi s kojom namerom. Naizgled, važna je samo simbolička razmena, moć koju ona uspostavlja i potvrđuje. Kako god da s tim stoji stvar, antisrpstvo je postalo dobro plaćen posao u totalitarizaciji sveta.)

Magnetopatski postupak lečenja (lečenja od srpskog porekla, od srpstva, na primer) nije zasnovan isključivo na simboličkoj razmeni: A za B, srpstvo za evropejstvo. Simbolika je materijalizovana. U stvari, razmena se odvija, paradoksalno, na čisto ekonomskoj i na čisto simboličkoj ravni. U jednom slučaju posreduje je osnovna vrednost zapadne civilizacije, novac, u drugom univerzalna vrednost postojanja, smrt. U oba slučaja, razmena funkcioniše kao ekonomija smrti. Važno je zapaziti da se ekonomija smrti, ekonomija simboličke razmene,

održava s ove i s one strane groba. Oduvek je tako bilo, i kod takozvanih primitivnih naroda. Duh, recimo, duh porekla, preživljava razmenu srpstva za evropejstvo. Način na koji će se, potom, pojaviti nije njome određen. Ustrajava, u nekom vidu, i kod bića, koje taj poredak imaginarije, ili ga isključuje, psihotizuje. Ovde to pominjem zato što valja uzeti u obzir da magnetopatski postupak lečenja (lečenja od porekla, lečenja porekla – šta je drugo svrha genetskih promena?) podrazumeva nesvesno učešće pacijenta, nesvesno učešće poklonika demokratskih idola, ili da budem sasvim precizan, poklonika moći Amerike, Evropske unije – i kad je reč o lečenju porekla Srba, svakako Nemačke. Ništa se Srbima, dugo već, i, maltene, tradicionalno, bez *prijateljskog, blagonaklonog* učešća Nemaca nije moglo desiti. Ne traže slučajno baš Nemci promenu svesti Srba, što će reći, promenu značenja magnetizma porekla i samog tog magnetizma. Sem srpskog faktora, postoji i nemački faktor; postoji lični, nacionalni razlog Nemaca. I sami su bili prinuđeni da menjaju svest. (Posebno je pitanja kako su i da li su ti učinili.) U svakom slučaju, Nemci traže slučajno da tu promenu, u skladu s Mesmerovim pretpostavkama, sami Srbi izvedu (svakako, ne onako kako su to oni učinili posle Drugog svetskog rata; Srbi to treba da urade kao koterapeuti iskusnih terapeuta Nemaca i tako pokažu da su, zapravo, Nemci promenili svest). Da bi odnos koterapeuta i terapeuta i delovao potrebno je da između njih postoji simpatija kao u životinjskom magnetizmu. Potrebno je da postoji najveći stepen zavisnosti koterapeuta od terapeuta. A između Nemaca i Srba postoji, mada ta zavisnost nema značenje koje joj daje zastupnik promene svesti Srba, protestantizacije Srba, aktuelni predsednik vlade Srbije, koterapeut velike terapeutkinje (tako se, valjda, politički korektno kaže) svesti Srba (i Evropljana) nemačke kancelarke. Ako promena svesti podrazumeva i promenu porekla, nemoguće, promenu nemogućeg, jasno je da magnetopatsko drugosrpstvo može podrazumevati, značiti samo uništenje srpstva. (Zar to, na kraju, ne znači i promena svesti? Zar to nije bio i nemački cilj?) Nikako da se namiri dug Nemcima. Dug koji ne postoji ne može se ni namiriti.

SOFISTERIJA POREKLA

Magnetski pakt sa stvarnošću, sa samim sobom, moguće je sklopiti samo uz pomoć zamene argumenata, na primer, zamene jakih argumenata porekla slabim argumentima sveta, ili neke ideologije. Ta zamena ne mora biti svesna. No i u slučaju kad je u pitanju nesvesna zamena jaki argumenti, u ovom slučaju porekla, pretvaraju se, čisto sofistički, u slabe argumente. I obratno, slabi argumenti, recimo, sveta pretvaraju se u jake argumente. Zanimljivo je da ova sofisterija nesvesnog nije privukla pažnju psihoanalize, iako su argumenti sveta, često, artikulisani kao jaki argumenti jedinke, njene psihičnosti, ili pretvarani u argumente jedinke. Istina, psihoanaliza je u mišljenju nesvesnog prepoznala drugačiji odnos prema racionalnom redu stvari, drugačiji vid dijalektizacije tog poretka. Nije u logici nesvesnih zamena prepoznala ni logiku ni sofisteriju nesvesnog. Prepoznala je smisao odstupanja od tog reda, što je Lakan pokušao da formuliše kao logiku fantazma. U nesvesnom Lakan raspoznaje dva registra. Pritom jedan od njih, drugi, kojeg konkretizuje nesvesno, konstituiše čudan odnos jednog označitelja s drugim označiteljem. Proizvod tog odnosa je balast koji jezik preuzima i uznačuje. Valja pretpostaviti da ovaj balast i svedoči o logici nesvesnog, logici, koja, istina je, ostaje skrivena. Po svemu sudeći, i u sofisteriji nesvesnog imamo posla s dobro poznatim sofističkim postupkom, s postupkom zbog kojega je celo sofističko mišljenje stavljeno u pitanje. U suštini, stavljeno je u pitanje čovekovo mišljenje uopšte, a da sam čin mišljenja nije dovoljno temeljno promišljen. Jasno je to – i kad se, što se, po pravilu, čini, previđa – iz mogućih značenja čuvenog Protagorinog fragmenta (pominjao sam ga u ovoj knjizi) o čoveku kao meri svih stvari, onih koje jesu da jesu i onih koje nisu da nisu. Svo lukavstvo sofistike, i svo lukavstvo mišljenja, sadržano je u ovom zavodljivom fragmentu, u njegovoj antropocentričkoj prevejanosti. Naime, Protagorina tvrdnja nije ni samorazumljiva ni neupitna. Ključni stav u njoj: čovek je mera svih stvari nije moguć ako čovek nije i mera stvari koje nisu, koje nisu da nisu, kako kaže Protagora. Dakle, ključni stav ovog fragmenta nije moguć ako čovek nije mera onoga čega nije i ne može biti mera, sa čim je njegov odnos, u najmanju ruku, problematičan. Protagorin ključni stav nije moguć ako čovek, konkretni čovek, nije mera porekla, ako nije dokaz da ono jeste ili nije. Osim toga, stvari koje nisu, zahvaljujući tome što je čovek mera svih stvari, postaju stvari koje jesu. Ako svedočim da nije nešto što nije, ja svedočim da to nešto, na neki način, jeste. Samo tako mogu tvrditi da nije. Ne-poreklo (na primer, ne-poreklo globalističke elite), zahvaljujući tome što je

čovjek mera porekla, postaje poreklo. Ono što nije, ne samo što može biti, nego i jeste. Tako bi čovek mogao biti mera stvari koje nisu, odnosno, koje jesu, neka bude, koje jesu na način na koji nisu. No ovaj obrt i nije tako besmislen, iako drugi stav stavlja u pitanje osnovnu Protagorinu tezu: čovek je mera svih stvari. Ova teza, naime, može važiti samo ako je čovek izvan i iznad svega što jeste i što nije, ako je čovek izvan i iznad svoga porekla – ako nije rođen, ako nije čovek, ako je moguće apsolutno mišljenje. Očito je da takav zaključak funkcioniše jedino u sferi pretpostavki, u kojoj je i čovek ovo ili ono. U toj sferi je razumno pretpostaviti da nešto nije. Razumno je pretpostaviti i da to što nije, onaj ko pretpostavlja da nije, po Protagori, čovek, zna i zna da nije – drugim rečima, zna da jeste, zna šta je to što nije. Mogu znati da nešto nije samo ako to što nije nekako jeste, i ako ga znam – ako znam ono što ne mogu znati. Poreklo, na svaki način, nekako jeste. Ništa ga ne može ukloniti. Niti se od njega moguće skloniti u bilo kakvom vidu mišljenja. Istina, da se tvrditi da je problem smisla Protagorinog fragmenta (posredno, i porekla kao mere onoga što jeste da jeste i onoga što nije da nije; razumno je pretpostaviti da se sve mogućnosti, sve pretpostavke porekla, ne pojavljuju i ne ostvaruju ni svagda ni svuda, i da ono može biti mera tog neostavrivanja, eventualno, i suspendovanja sebe samog), problem smisla Protagorinog fragmenta je, dakle, problem argumentacije koju ovaj stav podrazumeva, i koju stavlja na kušnju. Važno je zapaziti da tvrdnja: čovek je mera svih stvari, kao argument, zavisi od argumenta koji pokazuje da je čovek i mera stvari koje nisu, koje nisu da nisu. Sila porekla kao volja da se bude zavisi od toga koliko je ona i volja ne-porekla, svoje nemogućnosti. I obratno, od argumenta na osnovu kojeg se može tvrditi da je čovek mera stvari koje nisu da nisu zavisi i argument na osnovu kojeg je moguće dokazati osnovni Protagorin stav da je čovek mera svih stvari. Od argumenta na osnovu kojeg se može dokazati da je poreklo mera ne-porekla ljudskog bića zavisi i argument da je sila porekla volja da se bude na bilo koji način.

Shema mišljenja koju sam pokušao da rekonstruišem iz Protagorinog fragmenta važna je za ovu raspravu, nastojao sam da to i pokažem, zato što se može primeniti ne samo na sofističko mišljenje porekla, nego i na svako mišljenje porekla, razume se, i na mišljenje koje je sklono da samo sebe pobija. Ako je to tačno, shema Protagorinog mišljenja, s jedne strane, pokazuje kako funkcioniše mišljenje porekla, sofistika porekla, i, s druge strane, kako je iz te sheme moguće razumeti neizbežnost pseudosofističkog mišljenja porekla. Istina, sofisterija, koja se oslanja na zamenu argumenata, najčešće, je prilično jednostavna. Za njeno raz-

jašnjenje nisu potrebne složene operacije. Dobar primer te jednostavnosti je sofisterija porekla u uličnom političkom diskursu, u kojem se sila porekla artikuliše kao nedostatak te sile. U uličnom diskursu je teško i očekivati bilo kakvo složeno preplitanje argumenata, bilo kakvo obrtanje u samom argumentu, u onom koji je za subjekt ovog diskursa jak argument, još manje u onom koji to uistinu jeste. Središni deo u toj sofisteriji predstavlja, videli smo to, pokušaj zamene jakog argumenta slabim, odnosno, pretvaranje jakog argumenta u slabi, i to prostim preokretanjem stvari, prostim poricanjem da nešto jeste takvo kakvo jeste, da argument jeste argument. Veću pažnju u ovoj sofisteriji privlači mržnja prema argumentu. Naime, ova mržnja se, takoreći prirodno, pretvara u mržnju prema ljudima. Sve te zamene, kao na dlanu, pokazuje razumevanje ideje carstva nebeskog u diskursu, u uličnom političkom diskursu drugoSrba, pod uslovom da u tom diskursu i imamo posla s bilo kakvim razumevanjem, ne samo zbog pogrešnih pretpostavki o stvari (o metafori carstvo nebesko) koja se misli (postojala ona ili ne), nego i zbog toga što se dešava da čovek iz porekla suštinski pogrešno sebe razumeva. Činjenica da je poreklo samorazumevanje, i da zbog toga čovek sebe strukturno razumeva, ne jamči i da on sebe ne može suštinski pogrešno razumeti, da to, po pravilu, ne čini. Može se reći da to što čovek sebe razume, i to što mu je njegovo biće uvek nekako poznato, sledstveno Hajdegeru, znači da on sebe uvek temeljno pogrešno razumeva, ali, i da sebe, uistinu, može razumeti, da je moguće sebe razumeti. Uz temeljno pogrešno razumevanje, uz ontološko nerazumevanje sebe, često, ako ne i svagda, ide doksičko pogrešno razumevanje sebe i pogrešno razumevanje mogućnosti uvida u pravo stanje stvari. Taj mehanizam se nalazi u temelju srpskog razumevanja/nerazumevanja sebe. (Naravno, Srbi nisu po tome nisu nikakav izuzetak. Važi ovo za svakog čoveka. I, da kažem lakanovski, neprevareni je prevaren.) Između ostalog, to pokazuje zašto u njihovom diskursu (manje više, zaobilaznom) o poreklu, zamena jakog argumenta slabim ne uspeva. Ili, kao maska odsustva mišljenja, nije ni važna. Tvorci takvog diskursa, uličnog političkog diskursa, i ne pokušavaju da prikriju kako to carstvo nebesko, metafora carstvo nebesko, navodno, slabi argument istorije, postojanja, mišljenja, suštine Srba, postaje jaki argument antisrpskog mišljenja, pošto je najpre postao (to je bio uslov) jaki argument kanonizacije evropske civilizacije, neoliberalističkog modela evropske civilizacije, koji Srbi (drugoSrbi) usvajaju. Ovde imamo posla s prostom simulacijom zamene argumenata, sa simulacijom ispravnosti te zamene. U duhu sofisterije porekla moglo bi se reći da je drugoSrbe privid ispravnosti zamene argumenata naveo na pogrešan put. Formula: carstvo nebesko, formula

središta mišljenja, duha (duhovnosti, identiteta) Srba (pojam duhovnost je postao nerazumljiv u evropskoj civilizaciji; njegov sveži dah se /problem je: s koliko uspeha i s koliko razloga/ sve češće traži u pravoslavlju, kao dah pravoslavne civilizacije), suštine delovanja porekla, prostim obrtom, neskrivenim učitavanjem besmisla u nju, postaje prazan argument, manjak stvarnog argumenta. Ovo drugo postaje samo ukoliko i kad diskurs drugoSrba, njihov ulični politički diskurs, podrazumeva kanonizaciju civilizacije, evropske civilizacije kao jedine civilizacije, evropskih vrednosti kao jedinih vrednosti, kao vrednosti koje, pošto su jedine, jedino moguće, treba ne samo da unište sve druge vrednosti, nego i da da onemoguće pojavu svih drugih vrednosti. A ovaj diskurs uvek podrazumeva kanonizaciju evropske civilizacije, i uvek bez svesti šta čini suštinu kanonizacije, šta se kanonizuje u toj civilizaciji: njena prosvećenost, njen pljačkaški duh, njena moć. Ono što je u ovom diskursu shvaćeno kao kanonizacija nije drugo do kolonizacija mišljenja i duha, duhovnosti, razlike kulture (same razlike), mogućnosti kulture da odgovori na sve potrebe jedinice koja joj pripada. Kolonizacija mišljenja, opet, pretpostavlja nerođenost, makar kao stanovište mišljenja, rasprave. Neokolonijalne studije pokazuju da je jedino tako i mogućna. I ovakav obrt u diskursu drugoSrba, u njihovom mišljenju vlastitog porekla, može biti proizvod samorazumevanja porekla, patologije tog samorazumevanja, ontološkog manjka u svakom razumevanju. To da je poreklo samorazumevanje i da je, ujedno, temeljno nerazumevanje (nerazumevanje sebe samog), hajdegerovski rečeno, dolazi otuda što poreklo kao samorazumevanje ljudskom biću dolazi iz sveta (drugoSrbima iz demokratskog, demokratizovanog sveta, iz sveta koji je demokratizovan po modelu što su ga nametnuli Amerika i Evropska unija, kao svoj interes) i preko sveta, preko pogrešno shvaćenog sveta, pogrešno shvaćene svetskosti sveta.

Temeljno pogrešno razumevanje sebe povezano je s temeljno pogrešnim razumevanjem paradoksa porekla, s odbijanjem da se poreklo uopšte misli. U stvari, temeljno pogrešno razumevanje sebe proizilazi iz temeljno pogrešnog razumevanja, nemišljenja onoga što je samorazumljivo, što, kao poreklo, nikad nije izgubljeno, što ne može biti izgubljeno. Pravi problem se, makar naizgled, nalazi u tome što je ljudsko biće sklono izjednačavanju prirode porekla (onoga što nije izgubljeno) sa prirodom vidljivog, realnosti koja je, u nekom vidu, uvek tu, koja nije nikad izgubljena. Na to ga navodi razumevanje egzistencije, egzistencijalno razumevanje, ontologija običnih stvari. Ljudsko biće delovanje porekla, onoga što nije zauvek izgubljeno, nesvesno učitava u istoriju sveta, u prirodnu istoriju, koja,

po Fukou, nije drugo do nabranje vidljivog, smenjivanja vidljivog. Konačno, bilo šta da mislimo moramo u tome što mislimo misliti to što nam je pred očima, moramo misliti u svetu, moramo misliti ono što rado nazivamo realnost, i što, faktički, mitologizujemo. Realnost, mit realnosti, tako postaje zalag svih naših racionalizacija. Dopustimo da ni mišljenje porekla nije drugačije moguće, iako ga uvek mislimo iz sebe, iz onoga što mislimo da jesmo i što mislimo da poreklo jeste, najzad, iz onoga što poreklo, uistinu, jeste. Da li, onda, čovek temeljno pogrešno razume silu, paradoks porekla, silu paradoksa porekla, zato što pogrešno razume vidljivo, što poreklo misli kao vidljivo, najzad, što umesto i na mestu sile porekla misli silu vidljivog? Izvesno je da način argumentacije mišljenja vidljivog, često, ako ne i uvek, prenosi na mišljenje porekla. DrugoSrbi u mišljenju sile porekla (carstva nebeskog kao metafore sile porekla, kao narativa kojeg poreklo oblikuje i koji oblikuje poreklo kao što oblikuje bilo koji objekt), pod uslovom da je ikako misle, koriste sofističku argumentaciju, pomoću koje dokazuju prirodnost, te premoć vidljivog, realnosti. Pokazuju, zapravo, svoju opsednutost realnošću kao supstitutom apsoluta. Stoga, ovu opsednutost realnošću treba razumeti kao traženje gospodara. To nije jedina zamena značenja u drugosrpskom, uglavnom, uzgrednom mišljenju porekla. Nije ni jedina promena forme, metoda mišljenja. Rezultat tih promene je i svađalački karakter, eristika njihovog „nacionalnog diskursa“, izopačenje cilja i smisla nacionalnog diskursa. Pravi, ako ne i jedini, cilj eristike je pobeda u raspravi, opovrgavanje argumenata protivnika. (Tako je bilo kod Grka.) Jasno je da ta pobeda ne znači uvek i pobedu argumenata. DrugoSrbi, kao i sofisti, svoju argumentaciju isprobavaju u javnim raspravama, u javnoj areni, no u atmosferi u kojoj argumentacija ne mora ni biti važna; ili nije ni moguća. Osim toga, oni to ne čine s razloga s kojih su to činili sofisti. Sofistička pobeda u raspravi, sofisterija, kod drugoSrba krije cilj, koji nije moguće svesti na puku pobedu u raspravi, i kad je forma njihovih rasprava čisto sofistička, u uličnom političkom diskursu i čisto eristička. Sve je, svaka besmislica, dozvoljena u tom diskursu, ako, ma na koji način, dovodi u pitanje status jakog argumenta. Dozvoljen je svaki argument i svaki preokret, koji nekako stavljaju u pitanje jaki argument. Za opovrgavanje argumenta carstvo nebesko, za pretvaranje ovog jakog argumenta srpske tradicije, ishodišta te tradicije i srpskog duha, da li i duha jedne moguće civilizacije (civilizacije koja nije razvijena, koja, čini se, u tehnološkom svetu nema ni mogućnost da se razvije), u slabi argument jednog fantazma o civilizaciji, naoko je dovoljna ironizacija. U to, barem, veruju ovi erističari. Dovoljno je i prenebravanje da je uopšte u pitanju argument. Ipak, sama

ironizacija nema toliku moć da pretvori jaki argument u slabi argument, između ostalog, i zato što i slabi argument postaje argument same stvari (u ovom slučaju argument carstva nebeskog), ono što opovrgavanje argumenata nikako ne sme dopustiti. To je razlog što se ovo mišljenje zaklanja iza privida ispravnosti. Argument carstvo nebesko se, paradoksalno, na ravni na kojoj se ne može misliti: u uličnom političkom diskursu, shvata kao obična stvar, dakle, kao ono što očigledno postoji, kao puka očevidnost. U tom diskursu se ono drugačije ne može ni misliti. Ispražnjeno je od metafizičkog smisla, od smisla s kojim ovakva argumentacija nije u stanju da izađe na kraj. Ona, jednostavno, i ne priznaje postojanje tog smisla. Osim toga, kad se već shvata kao obična stvar, prema carstvu nebeskom se valja ponašati kao prema toj stvari. Svejedno je što ono nije postalo, niti, ma koliko da se banalizuje, može postati obična stvar. Nije ni puki izraz opredeljenja za večni život, vere u večni život. I kao obična stvar carstvo nebesko je metafizička stvar, ono drugo po čemu i vidljivo jeste vidljivo. Tu promenu u ontologiji stvari carstvo nebesko eristika previđa. Ona, naprosto, poriče metafizičku dimenziju stvari carstvo nebesko, tako što joj oduzima i mogućnost stvarstva obične stvari. Nebesko carstvo nema nikakvu praktičnu vrednost u neoliberalističkom svetu. Ne može se unovčiti. Nije ni stvar o kojoj se da, o kojoj ima smisla raspravljati. Štaviše, ono stavlja u pitanje vrednost praktične vrednosti, ekonomije neoliberalističkih vrednosti. Tu staje svako argumentisanje zasnovano na pukom postojanju vidljivog. Tu prestaje i mogućnost bilo kakvog smisla drugorske sofisterije, mogućnost sofisterije porekla. Tu nestaje i implicitni smisao ove sofisterije: ko uz njenu pomoć postaje ne-rođen, ko se uz njenu pomoć rađa, ko zahvaljujući njenoj moći s leđa zbacuje teret sile paradoksa porekla, ima pravo na sve; sve mu je dopušteno. Ili mu ništa nije dopušteno? Ovaj lakanovski sofistički preokret ne postoji u sofisteriji drugoSrba.

Problem sa sofisterijom porekla je u tome što, kako kaže Sloterdijk, onaj ko je rođen zna (ne samo zahvaljujući sofističkim zamenama, iskušavanju realnosti, istine) da iza sebe ima zakon i balast porekla. (Zna i da ne postoji način da se oslobodi ni balasta ni zakona porekla. S dugom rođenja, ovako ili onako, tako što će ga vratiti ili tako što ga neće priznati, mora izaći na kraj. Dug se, bilo kako i bilo kome, na kraju, mora vratiti.) Rođenje ne sprečava čoveka da prazno mesto rođenja iz porodičnog romana, nerođenost, kao apsolutni početak, traži u potpunom brisanju samog sebe, i to u svetu (u ime kojeg čovek radi sve što radi, zbog kojeg i za koji, za čije priznanje, briše i samog sebe). Najčešće, ljudsko biće koje

briše sebe, da bi se rešilo naloga porekla da bude, iščezava u psihotizaciji mišljenju, u psihotizaciji predstave sveta. Tragovi brisanja sebe se, ni u tom slučaju, ne mogu obrisati. Oni otkrivaju, kazuju da je to biće, drugoSrbin, na primer, samo otisak, neki palimpsest Srbina, da je drugo Srbina, pre i više nego drugo no što je Srbin. Tragovi brisanja sebe otkrivaju i pokazuju kako je drugosrpski antinacionalistički diskurs palimpsest, druga strana srpskog nacionalističkog diskursa, srpskog stanovišta. Istina, u diskursu drugoSrba srpsko stanovište postaje zloćudni tumor nacije, ako ne i zločin protiv čovečnosti. To bi trebalo da bude jaki argument opravdanosti obrata u njihovom mišljenju. U suštini, u pitanju je jaki dokaz nesporazuma sa sobom, s unutrašnjim. To stanje stvari, taj temeljni nesporazum, paradoks u samorazumevanju, u poreklu kao samorazumevanju, previđa se u drugosrpskoj eristici, iako su, što ne čudi (svakidašnje iskustvo je prava arhiva različitih vidova i značenja ovakvih preobraćanja), neki od drugoSrba bili revnosni srpski nacionalisti. Ili nisu bili ni jedno ni drugo? Na mogućnost protivurečnosti istog u mišljenju drugosrpski erističari, drugosrpski kvazisofisti i ne pomišljaju, mada ne postoji nijedan razlog da i ta protivurečnost (lako se može zloupotребiti) ne bude element postupka njihovih erističkih rasprava. Drugosrpski erističari previđaju i da njihovo žrtvovanje prave, ili kako se još zove „dobre argumentacije“, funkcioniše kao žrtva nacionalističkog poimanja i same stvari. Ono, u osnovi, nije drugo do arhetip žrtve. Tako ovi erističari postaju sveti kastrati neoliberalističke eristike, tim pre što su, takoreći jednako, mogli biti i sveti kastrati nacionalističke eristike. Žrtvovanje dobre argumentacije je, na simboličkoj ravni, oblik žrtvovanja genitalija kao spoljašnjeg obeležja sile porekla, te način na koji ovi erističari, ili njihova, nešto dobroćudnija, varijanta, hejteri (a i jeste reč o uškopljenim mrziocima svega vlastitog –i vlastitog naroda), postaju sveti kastrati sred neoliberalistički uređenog sveta i mišljenja. Tako oni ruše temelje svoje intelektualne i političke građevine, svoga humanističkog diskursa, hrama u kojem, veruju, postaju ono što jesu, u kojem dobijaju identitet koji nemaju, i koji, uprkos tome, ne može da ne bude nekakav identitet. I nedostatak identiteta je identitet. Samo kao neko, štaviše, kao neko čiji je identitet postojan, strog, nepromenljiv, mogu poricati postojanje identiteta. To ne smemo prevideti, imamo li u vidu da se brisanjem porekla, istovremeno, briše ne samo identitet nego i problem identiteta, obaveznosti pitanja identiteta. Briše se ono što nije moguće obrisati. Očito, nevolja s uspostavljanjem i osporavanjem identiteta je u tome što pitanje identiteta pretpostavlja i stavljanje u pitanje postojanja identiteta. Najzad, ono što ne postoji ne može se ni brisati. I kakvog bi smisla imalo brisanje nečega

što je neobrisivo, na šta ne postoji nikakva referenca, što nema ni ime, razume se, ako i to nešto i samo brisanje prethodno nisu preobraćeni u eristički argument? A to je ne samo moguće, nego tako što treba i očekivati u eristici nacionalističkog i antinacionalističkog diskursa. Zabunu u tu logičku jasnoću neprekidno unosi (životinjski) magnetizam porekla, logički incest koji ovaj magnetizam podrazumeva. I on je moguć ukoliko u sebi sadrži odstupanje, ukoliko su moguće magnetopatske pojave.

Iz antropološke, i ništa manje, iz psihološke i ontološke perspektive mišljenja porekla važno je obratiti pažnju na to da drugosrpske sofiste prevashodno, ili isključivo, zanima ili stvarnost koju sami konstruišu, ili stvarnost koja je (za njih) konstruisana kao istina. Pritom oni i ne moraju da tu stvarnost žive kao stvarnost, niti da postavljaju pitanje njene stvannosnosti. Važan je fantazmatski cilj i razlog tog cilja. A ovaj razlog je svagda skriven. Shema je univerzalna. Jednako važi za pojedince, grupe, narode. To nije jedini paradoks sofisterije fantazma o poreklu. Sofistiku, ni drugosrpsku sofistiku, problem istine, u ovom slučaju, istine porekla, i ne zanima. Zanima ih govor o poreklu, ne i samo poreklo, zanima ih govor o carstvu nebeskom, ne i samo carstvo nebesko, metafora stvari, ne i njeno značenje, još manje sama stvar. Kako bi se drugačije mogla naći u uličnom političkom diskursu? (Ovaj diskurs polaže pravo na to da bude i diskurs uma, da bude jedini diskurs uma. Tu nema ničega nelogičnog. Isključivost je svojstvena mišljenju u čijem se temelju nalazi nasilje vrednosti, i mišljenju koje je zaboravilo da misli.) Ovde imam u vidu značenje onoga što se projektuje u sintagmu carstvo nebesko, i što ona krije. Kod sofista drugoSrba ne postoji sumnja u to kako stvar, carstvo nebesko odista jeste. I to je paradoks. Potpuno odudara od logike sofisterije. Istina, za sofiste drugoSrbe stvar koju misle, carstvo nebesko, samo je predmet eristike; za negdašnje nacionaliste (današnje sofiste) drugoSrbe carstvo nebesko u pozadini onoga što govore ostaje problem istine i problem istine porekla, problem istine njihovog porekla. I jedno i drugo stanovište (oba su drugosrpska) raskrivaju da metafora carstvo nebesko krije ono što isijava, i to tako što, u svakoj upotrebi, poziva da se raskrije njen smisao, ono što je u njoj oformljeno pre no što je smisao artikulisan u bilo kakvoj njenoj upotrebi. Umesto prenošenja onoga što je stvari unutrašnje (metafori carstvo nebesko je najunutrašnjije pitanje porekla, naime, eshatološka dimenzija porekla) u drugosrpskoj sofisteriji se prenosi pogrešan argument iz jednog tipa diskursa u drugi, i to, naizgled, po pravilima dobre argumentacije. Ova, veli Kristofer V. Tindejl, „mora posedovati standarde koji su smešteni van socijalnog saglašavanja“. Sofisti, ni

sofisti drugoSrbi, ne prihvataju standarde dobre argumentacije. Šta bi sa njima? To ne znači i da se njima nikad ne služe. Standardi argumentovanja koji su postavljeni u Evropskoj uniji, ili u Americi (na temelju američke izuzetnosti, prava Amerike da predvodi svet ili evropskog priznanja tog prava), podrazumevaju pravila dobre argumentacije. To ne znači da se i drže tih pravila. Kao i kod sofista, prenošenje argumenta iz jednog diskursa u drugi trebalo bi da bude dokaz da argumentacija (na primer, sofistička argumentacija porekla, ili američka argumentacija nametanja ljudskih prava) ne zavisi od onoga od čega zavisi, od društvenog i političkog konteksta, od zapleta u porodičnom romanu nacije.

Da li je uopšte moguća bilo kakva dobra argumentacija porekla, i šta bi ona bila u okviru sofisterije porekla – drugosrpske, američke? Šta bi, na primer, bila u okviru romana porekla nacije (crnogorske, makedonske, ukrajinske...)? Roman porekla nacije suštinski se ne razlikuje od frejdovskog porodičnog romana. Napravljen je po istom obrascu i sa istim ciljem. Nije ni manje dramatičan od porodičnog romana. I u romanu porekla nacije se najpre poriče otac, a onda i majka. (U makedonskom nacionalnom romanu pečalbarski otac je zamenjen ocem, osvajačem sveta. U crnogorskom nacionalnom romanu ubijen je srpski otac, praotac; ubijeno je ono najunutrašnjije porekla Crnogoraca; ubijeno je i najunutrašnjije porekla, čak i poreklo, koje se u tom romanu izmišlja. Istina, Crnogorci još nisu pronašli oca. Naći će ga. Moraju ga naći.) Da li je, onda, moguća dobra argumentacija, recimo, stanja nacije, koja ne bi bila i argumentacija porekla, ili barem tragova porekla, koja ne bi proizilazila iz (mrtvog) porekla? Šta je argumentacija ljudskog bića, koja ne bi bila argumentacija njegovog porekla, koja bi bila lišena onog unutrašnjeg, suštine ljudskog bića? Ništa, prazna ljuštura dokse, koju otelovljuje populizam (njime se, doduše, danas sve i svašta objašnjava), koja se otelovljuje u populizmu, u nečemu što bi se, iz jedne druge perspektive, moglo nazvati mišljenjem naroda, što bi i moglo biti mišljenje naroda. Istina, uvek se moramo pitati: da li i kako narod misli, drukčije rečeno, da li temeljno misli? Poslovice bi mogle biti dokaz da misli, da dovoljno temeljno misli. Ali, narod i zaboravlja da misli, zaboravlja na samorazumevanje, koje mu dolazi iz porekla, na to kako jeste. Sličnu sudbinu ima, videli smo, kosovska misao u drugoj verziji drame Ljubomira Simovića *Boj na Kosovu*. Ideju kosovske misli u ovoj verziji drame zastupaju piljarica, ribarica, pralja... No da li one predstavljaju narod? Ko uopšte može predstavljati narod, sem samog naroda, koji je neodređen skup? Simović kaže da je tako proširio vizuru drame. Moglo bi se i to tvrditi. Moglo bi se

tvrditi da postoji nešto kao iskustvo naroda. No Simović proširuje tu vizuru mišljenjem piljarica, ribarica, pralja, koje ni u doksičkom mišljenju ne mogu predstavljati narod. U najboljem slučaju, one mogu predstavljati jedan sloj u narodu, koji bi, eventualno, mislio kao celina. A to nije moguće. Nije ni zamislivo, sem ako misle, recimo, kao klasa, u okviru dijalektike klasne borbe, dakle, ako misle izvan sebe, kao skup.

Formalno i dramaturški drugačije, suštinski na isti način, funkcioniše i sintagma *nebesko carstvo* u srpskom uličnom političkom diskursu. Agresivnost, nihilizam ovog diskursa, kao efekat politike evrocentrizma, obeležili su srpsku medijsku, javnu scenu u vreme kad Simović je radio na drugoj verziji svoje drame. Ne mislim da je duh javne scene mogao bitno uticati na Simovićeve prepravke drame. On je dovoljno samosvestan autor da bi se bilo kakav javni diskurs bez kontrole mogao upisati u njegov tekst. To ne znači i da nije ostavio tragove. Mislim da je pitanje kosovske misli, i u jednom i u drugom slučaju, postavljeno i preformulisano u skladu s političkim idejama, čije ukorenjenje, značenje tog ukorenjenje, nije bilo jasno, niti je, kao zamena nebeske istine, nebeske istine Srbije, metafizike kao zavičaja, moglo biti jasno. U svakom slučaju, to ukorenjenje je u kontekstu metafizike Simovićevih *Десет обраћања Богородици Тројеручици хиландарској* (1983) moralo ostati sumnjivo. Ne bi se našlo u trećoj ruci Trojeručice. Ulični politički diskurs s odbijanjem zakona porekla (danas se, po pravilu, s jasnim političkim ciljem, govori o odricanju prošlosti) odbija zakon rađanja i umiranja, sa njim smrt i život. U uličnom političkom diskursu, dakle, postoji egzistencijalni i dramaturški razlog – oba su maskirana – za agresivno stavljanje u pitanje ideje kosovske misli, metafore carstvo nebesko (sa njom i smisla prošlosti), drugosti srpskog stanovišta. Pomoću tog razloga se, tako bi trebalo, to je cilj i ovog maskiranja, naglašava pragmatizam, realizam drugosrpskog mišljenja, i njegova sposobnost da raskrije samu stvar (koja je nedostupna tradiciji), da raskrije istinu, neskrivenost istine, da misli sebe, da raskrije ono što je neskriveno u samom mišljenju, pre svega, zabludu mišljenja porekla (u političkom uličnom diskursu: srpskog nacionalističkog mišljenja; ne i svakog nacionalističkog mišljenja), i svakog naloga koji nije i nalog toliko očigledne realnosti, u ovom diskursu, jedinog merila svih stvari, da kažem kao Protagora, onih koje jesu da jesu i onih koje nisu da nisu. Pritom je nevažno to što realnost, začas, može iščeznuti, što, uistinu, i iščezava kao apsolutizovana realnost, što je, kao i Protagorina maksima o čoveku kao merilu, u samoj sebi protivurečna, i što samu sebe podriva. U srp-

skom uličnom političkom diskursu u pitanju je realnost koju, na prvi pogled, proizvodi dnevna politika po obrascu zapadne demokratije, po obrascu koji joj nameće zapadna demokratija, ili, možda i češće, odustajanje od mišljenja. U stvarnosti, tu realnost proizvodi skriveni cilj političkog uličnog diskursa: poricanje istorije, sa njom i prava na mišljenje, koje ume da misli sebe, koje je osovljeno na samu suštinu postojanja. Kraj istorije, odricanje od istorije, naprosto, podrazumeva da je poreklo mrtvo, da smo i mi mrtvi, te da bilo šta može biti novi početak. Kraj istorije, u suštini, nije drugo do kraj porekla, identiteta ljudskog bića, kraj prava na pitanje: kako je i zašto je nešto bilo, kako i zašto nešto jeste (a ne ništa). Cilj objavljivanja kraja istorije je velika obznana: Poreklo je mrtvo, sve je dozvoljeno! Ili, ništa nije dozvoljeno! Ništa i ne postoji. To nije jedina nedoumica objave kraja porekla. Ali jeste krajnji smisao ove sofisterije.

Mišljenje raskriva i ono što krije, što mu je nedostupno, što odbija da misli. Mišljenje porekla raskriva da je poreklo i samoporicanje porekla, da to samoporicanje može biti unutrašnje porekla, ali i poreklu spoljašnje; raskriva i da se za živim poreklom, i za svakim imenovanjem porekla vuku tragovi mrtvog porekla, porekla koje nije stiglo da bude poreklo. Shema je univerzalna. Prepoznaje se i u diskursu. Ulični politički diskurs kazuje ono što izrično ne govori i što ne bi trebalo da govori, protiv čega se i oformljuje kao diskurs i kao poseban diskurs. Način na koji on sebe opovrgava, karakterističan je za diskurs koji je moć stekao spolja, za diskurs koji laže. To se ne može sakriti. Kao diskurs, on pripada diskursnosti. Kao diskursu pripada mu moć diskursa i moć diskursnosti. Ta, takva moć i „nadmoć“ srpskog uličnog diskursa i mišljenja ispoljava se u ironičnom, i, zavisno od stupnja ispraznosti mišljenja ovog diskursa, čak, u izrugivačkom odnosu prema svakom diskursu, koji pravo na svoju moć, na zadobijanje moći, zasniva na samosvojnosti mišljenja, diskursa, na mišljenju drugog, razlike, na usvajanju ponavljanja kao ponavljanja konstitutivnog momenta, i onog što se mišljenju ne predaje kao ono što je očigledno, što ono treba da raskrije. (Treba li i pominjati da najveći deo Srba koji se izruguju ideji *nebeskog carstva*, i koji tako – oni u to veruju – zadobijaju moć /intelektualnu i svaku drugu/, koju nemaju, doslovno, ne misle i ne znaju ništa o tome šta je metaforičko mišljenje, šta metafora nebesko carstvo govori, šta uopšte govori govori? Treba li se onda čuditi što je u okviru tog stanja duha, mišljenja, patriotizam, na primer, postao nepristojan pojam, jamstvo da je patriota onaj ko ne misli? Postalo je neumesno, skaredno pominjanje patriotizma i u političkom diskursu države. Patriotizam je postao obeležje primitivizma.

Svako pozivanje na patriotizam, na poreklo, postaje dokaz da se Srbi (za Francuze, ne primer, to ne važi), kad se usude da ga pomenu, kao neko primitivno pleme, ne snalaze u vremenu i prostoru evropske civilizacije. Da li se išta menja na stvari ako kažemo da ti Srbi ne znaju šta govore, da oni, odista, ne znaju šta i zašto govore, niti ko u kolonijalnom umu govori umesto njih, ko govori njihov govor? Ne znaju da se, u suštini, tim sintagmama poigravaju doslovno zato što traže gospodara (Lakan je to rekao studentima 1968.godine), zato da bi nekako pokazali i dokazali svoju pripadnost, bilo kakvu, bilo kome i bilo čemu, zapravo, da bi nadoknadili pripadanje duhu samoporicanja, da bi ispunili svoju duhovnu pustoš, makar i duhovnom pustolinom (čime drugo?) kolonizovanog sveta, kolonijalnog uma, najzad, da bi nadoknadili pripadanje Drugom – Americi i Evropskoj uniji (njihovim predstavnicima *u realnosti*, koja ne prestaje da se menja, što za mit o realnosti nije ni važno). Ovaj Drugi postoji. Postoji i njegov Drugi. Njegova moć se svakog časa može pojaviti na pragu, nečega što se zvalo srpska kuća. Metaforom *carstvo nebesko* ovi Srbi se poigravaju, naizgled, zato da bi pokazali svoju *pravovernost*, i, po mogućnosti, da bi dobili kakvo priznanje, u stvarnosti, zato što su pokazali da nisu ono što jesu, da ne slušaju nalog porekla: Budi!, da njihovo mišljenje nije metaforičko. Ne znaju ni da tako maskiraju smisao metafore *nebesko carstvo*, njeno mesto u eshatologiji, prirodu svoga porekla, onoga što se u poreklu oformljuje pre svake upotrebe sintagme: nebesko carstvo, pre no što ona u epistemoničnom Drugom drugoSrba postane označitelj koji nedostaje u njihovom poimanju mišljenja i bivanja Srba. Nalog porekla: Budi!, dolazi od Drugog Drugog, onog oca koji, uistinu, može biti garancija da nešto jeste. Za drugoSrbe je dovoljna garancija horizontna izvesnost Drugog. (Za aktuelnog predsednika vlade Srbije, taj Drugi, taj horizontni Drugi, epistemonični Drugi je Nemačka, nemačka reč. On, kaže, veruje u reč Nemačke.) DrugoSrbima je dovoljna garancija horizontna izvesnost fantazma o evropskim vrednostima, ili o ljudskim pravima, koje Amerika uspostavlja razarajući ono što sama zove održivi sistem življenja i, doslovno, prava na ljudska prava. Priznajem, mislim da NATO bombarduje i one koji to nisu zaslužili, da jedino njih i bombarduje. Među njima su i Srbi. Priznajem i da narod kome pripadam ima neprijatelje, da ih mora imati, ako još postoji. Predsednik Srbije nas uverava da Srbija nema neprijatelja. Mi nemamo neprijatelja, kaže. Predsednik vlade, opet (po nalogu onoga za koga se pretpostavlja da zna; u ovom slučaju to je, svakako, Amerika), kaže da prošlost ostavljamo iza sebe. Ni jedan ni drugi ne kažu da nemamo neprijatelja, da prošlost

ostavljamo iza sebe zato što ne postojimo, zato što ni oni ne postoje kao Predsednik države i kao Predsednik vlade države koja ne postoji. Ili oni veruju da postojimo zato što nemamo neprijatelje, što smo već mrtvorodenčad mrtvog porekla? Što se mene tiče, ne mogu se oteti utisku da se iza nas vuku tragovi mrtvog porekla.

Odnos ljudskog bića prema bilo kojem vidu onoga što jeste – što bi trebalo da jeste (i što odbija da jeste, ponekad, drastično, recimo, u autošovinizmu, ili priznanjem da i ne postoji, budući da ne postoji ni narod kojemu pripada), prema suštini naloga porekla da bude, a to uvek znači da bude ono što se ne može biti i, paradoksalno, što se jedino može biti – ovde pominjem zato što otpadanje od te suštine maskira činjenicu da je otkriveno, i to kao kolonijalni materijal, dakle, da je bez identiteta, da identitet ne može ni zadobiti. Nije sigurno ni da će, i kao kolonijalni materijal, dospeti na belosvetske (američke i evropske) tržnice robova ljudskih prava. Ovaj novokolonijalni materijal je bez forme, neupotrebljiv. Neko ko nema neprijatelja, ko je bez porekla i identiteta, nije ni upotrebljiv. Kolonijalni materijal je, načelno (za kolonizatora), bez identiteta. Nema ni izgleda da se od njega nešto napravi. Drugo Srbi veruju da će identitet dobiti s famoznim *ulaskom u Evropu*, pošto prođu kroz inicijaciju evropejstva, promene svesti, onoga što im je rečeno da je njihova svest. S ovakvom promenom svesti menja se, pustoši to što ljudsko biće jeste i ono što je bilo. To pustošenje i jeste cilj ove promene. Nakon nje postaje jasno da je „ono što je ranije rečeno, bilo ranije, a da je sada ono što je sada“. (Kristofer V. Tindejl ovo kaže za shvatanje sofista). Drugim rečima, i bilo i sada su nevremene kategorije, naprosto, jedno bilo i jedno sada, i ništa više. Realnost je realnost. Istinu ove tautologije, međutim, dovodi u pitanje ostajanje u realnosti dok ona ne postane realnost tautologije. Do tada, ljudsko biće postoji i ostaje u realnosti i kao realnost novicijata bez realnosti. Naravno, ova realnost se nameće kao jedina istina. Realnost bez realnosti, poreklo bez porekla, jedina je istina mišljenja i postojanja novicijata Unijata, mondijaliste. Dakako, prazno mesto istine te realnosti se ne vidi; ne vide ga Unijati, mondijalisti. Ne vide ni da poreklo nije mrtvo, da je poreklo, i kad je mrtvo, poreklo. Nije ni važno što ta realnost nije realna, što je realna jedino promena realnosti. Prazno mesto istine novicijati Unijati ionako ne misle. Kako bi drugačije bilo moguće nadmoćno izrugivanje ovog kolonijalnog bezobličnog materijala mestu (poreklu) odakle bi trebalo da mu dođe mogućnost forme i priznanje identiteta, odakle jedino može dobiti identitet, odakle mu dolazi i otpadništvo od porekla? Na tom mestu nastaje i

kôd kulture u kojoj ovaj bezoblični materijal misli, na primer, svoju evropsku budućnost, koja ne može biti drugo do budućnost onoga ko je otkriven kao materijal, budućnost kolonijalnog materijala. DrugoSrbi tako, otkriveni, otkriveni kao evropski novicijati, ozakonjuju kolonizaciju porekla, to da su otkriveni, ozakonjuju svoju kolonijalnu situaciju i, naravno, svoju kolonijalnu sudbinu. Reakcija drugoSrba na činjenicu da su otkriveni, potpuno je suprotna reakciji onih koje je Evropa (kao materijal), u vreme kolonizacije, otkrivala diljem sveta? Karl Šmit veli da sa stanovišta onoga ko je otkriven, otkriće kao takvo nikad nije zakonito. Šmit misli na kolonijalna otkrića takozvanih divljih plemena, naroda u Africi, Aziji, Americi. Za drugoSrbe - ali i za aktuelnu srpsku vladu, i za svaku od paljenja zgrade Narodne skupštine - samo je to otkriće zakonito. Samo onaj koga su Amerika i Evropa otkrili i postoji. Samo to, takvo otkriće može da ozakoni njihovo postojanje i njihovu budućnost. Ono raskriva ono što oni, uvereni su u to, uistinu, jesu, što mogu postati, i što će im, kad ispune uslove iz upitnika Evropske unije, kad budu potpuno obezličeni, pounijaćeni, kad postanu savršen materijal za evropski kolonijalni duh, za američke predvodničke ratove u svetu, omogućiti da udes (i nalog) svog porekla, porekla kao takvog, zamene evropskom/američkom perspektivom porekla bez porekla, porekla bez svoga porekla. Nisu se, naravno, svi evropski narodi odrekli porekla. Nemici, sigurno, nisu. I to priznaju. Predsednik Nemačke Joakim Gauk je izjavio: "Mi nismo samo ljudi koji žive danas, već smo i potomci onih kojih su za sobom ostavili uništenu Evropu u Drugom svetskom ratu." Današnji Nemci, Nemci koji su promenili svest, potomci su onih koji nisu završili započeti posao u Evropi, posao porekla. A poreklo je poreklo. Ova tautologija je pretpostavljena u izjavi Predsednika Nemačke. Pretpostavljeni su i zakonitost i opravdanje porekla Nemaca. Zbunjenu Evropu može da još više zbuni to što je, zahvaljujući toj zakonitosti i tom opravdanju, poreklo Nemaca jamstvo postojanja Evrope. Zakonitost i opravdanje porekla Nemaca jeste i razlog što Srbi u Evropi kojoj teže ne mogu biti drugo do evropski novicijati, uprkos tome što poreklo zahteva da bude otkriveno i da oni budu otkriveni, ne samo kao potomci, niti prevashodno kao potomci, nego kao bića koja ostvaruju nalog porekla: Budi!, Budi ono što jesi, što jedino možeš biti: potomak i predak, subjekt bivstvovanja!

SUVERENOST POREKLA

Je li otkriće porekla, ujedno, i otpadanje od porekla, kraj zakona porekla, ili početak uspostavljanja tog zakona? Ili je sâmno poreklo početak i kraj zakona porekla, nedovršivi početak i kraj, nedovršivi početak i kraj ljudskog bića? Zakon porekla, kako god da s njim stoji stvar, i samo poreklo, valja razumeti kao uspostavljanje porekla. Valja ga razumeti i kao potvrdu, priznanje patologije porekla. Očito, zakon porekla uspostavlja ono što već jeste, što jeste zakon, što jeste poreklo. Je li, onda, otkriće otpadništva od porekla, od onoga što poreklo izvorno jeste (ozakonjenje porekla, transgresija koja potvrđuje zakon), jednako zakonito sa stanovišta golog života i sa stanovišta onoga ko je otkriven (ljudskog bića), sa stanovišta onoga koga otkrivaju postojanje i goli život, ko se otkriva u postojanju i golom životu? Je li uopšte zakonito bilo kakvo ozakonjenje zakona porekla, ako nije i ozakonjenje patologije porekla? Šta i ko može da potvrdi ozakonjenje, zakonitost zakona porekla? Jedino prirodno stanje. Ono, međutim, ne postoji kao apsolutni identitet, ako taj identitet nije stalno razlikovanje, razlikovanje koje ne prestaje da se razlikuje. Ne postoji tako što kao prirodno stanje, ako se ne radi o stanju stalnih promena, ako i kaos nije red nečega što jeste samo u takvom stanju. U prirodnom stanju je, kaže Agamben, „svako za svakoga goli život i *homo sacer*“, ujedno, nedodirljiv i objekt nasilja. Po Delezu, goli život je imanentnost imanentnosti, što znači da se ne može ni dati ni oduzeti, da i nije život izvan nečega što bi trebalo da bude prirodno stanje. Agamben misli da se u prirodnom stanju život može oduzeti, ali i da goli život ne može biti žrtva. Dakle, u životu koji se oduzima ne oduzima se goli život, pretpostavka suverenosti. Prava suverenost pripada golom životu. Pripada li ona i poreklu kao pragu na kojem se goli život pojavljuje? Goli život je, zapravo, prag nerazlučivosti između unutrašnjeg u spoljašnjeg, između jedinke i njenog porekla, između sebe kao takvog i pojavljivanja u stvarnosti, u stvarnosti koju goli život uspostavlja. Agamben veli da taj prag nerazlučivosti stvara suverenost živog nad samim sobom. I tu se javlja problem. Otkuda suverenost živog nad sobom? Kako ono sebi može biti suvereno? Kako sebi može biti podređeno? Kako je moguća apsolutizacija živog? Zar ona, u isto vreme, doduše posredno, ne podrazumeva i apsolutizaciju porekla. Je li uopšte moguća apsolutizacija porekla, ako bi sa njom morale biti povezane suverenost i nedostatnost ljudskog bića, a onda i opravdanost svake spekulacije o poreklu. Ako pretpostavimo da je zakon porekla i uspostavljanje porekla (a u nekom smi-

slu tako i jeste), kraj zakona porekla mora tada biti dovršenje, dokidanje metafizike porekla u poreklu. U tom slučaju je izvesno da postistorija od početka kuca na vrata istorije porekla, da raskriva nedostatak, prazninu identiteta ljudskog bića, koja je zahvatila svet. Kakav identitet može i imati svet koji se odriče mogućnosti identiteta, koji svoj identitet zasniva na tom odricanju, na poricanju moći porekla, time i prava na suverenost?

Vratimo se na pitanja s početka ovog poglavlja. Da bismo na njih odgovorili, prethodno moramo odgovoriti na pitanje, koje čini više pitanja i koja bi trebalo da potpuno otvore problem i mogućnost dekonstrukcije porekla. Dakle, ko može otkriti poreklo, kome pripada suverenost porekla, je li poreklo uopšte suvereno? Odgovor na ova pitanja, naizgled, prilično je jasan. Poreklo može otkriti samo onaj ko nekako bolje poznaje poreklo od otkrivenog, od onog čije je poreklo u pitanju. Naime, poreklo može otkriti onaj ko bolje poznaje poreklo od porekla, ukoliko takav postoji, a da nije Drugi za koga ne postoji Drugi. Savremeno mišljenje, uprkos svesti o krizi nauke, pretpostavlja, i to kao nešto samorazumljivo, da to može učiniti ekspert, ekspert za poreklo, ekspert porekla. Njegovo je znanje bezupitno, samorazumljivo, postalo je znanje Drugog za koga ne postoji Drugi. Ovaj odgovor, ipak, posredno, stavlja u pitanje problem znanja, posebno, znanja eksperata, ne zbog moguće krize nauke, nego zbog krize metafizike. Šta, uistinu, zna onaj ko bolje zna poreklo od onoga čije je poreklo u pitanju, i od samog porekla? Može li on iščitati, pre nego što su nastali, sve genetičke zapise? Mogu li se uopšte ti zapisi iščitati? Mogu li se svesti na jedinstveno pismo? Izgleda da sumnja u znanje dopušta mogućnost da poreklo može otkriti, znati, a da ne zna da zna, onaj čije se poreklo otkriva, onaj što sam sebe, u poreklu, otkriva, u meri u kojoj jeste ono što bi morao biti i što ne može znati. Poreklo, dakle, otkriva onaj ko otkriva da je otkriven, da je otkriven kao drugi sebe samog, kao drugi onoga što jeste, i što bi morao biti sledstveno nalogu: Budi! (Time što otkriva da je otkriveno, ljudsko biće otkriva i ko ga otkriva, i šta je cilj tog otkrića; otkriva da sebi manjka, da je manjak i svoga porekla.) Poreklo otkriva onaj ko je otkriven s poreklom i ko je znanju nedostupan, ko zna i ono što (ekspertsko) znanje ne zna, i što sam ne zna. Praktično, poreklo može otkriti samo poreklo, i to ne kao genetički zapis, nego kao zapisivanje i kao odstupanje od onoga što se dešava, od suverenosti porekla kao konstitutivne moći, kao odstupanje i od samog zapisivanja. Poreklo bi mogao otkriti onaj ko bi ušao u trag ovom izuzimanju iz sebe, i to u meri u kojoj je ono osnova i zakon u skladu s kojim čovek smešta sebe prema onom što mu je unutrašnje i prema onom što mu je spoljašnje – i prema samom sebi,

onom sebi koji bi trebalo da jeste, i koji, naravno, nikad ne postaje. On postaje ono što jeste tako što to ne postaje. Ljudsko biće nikad nije na mestu na kojem misli da se nalazi, na kojem se, u nekom smislu, i nalazi. Ono je razlika sebe samog. I u tom slučaju, da bi bilo šta sa sobom uradio, čovek mora biti posednik zakona porekla, razlikovanja razlike. Razumljivo je da tada mora imati i neko znanje o tom zakonu, o kodu koji otelovljuje, o sebi kao pukom skladištu informacija porekla i o informaciji porekla. Briga o duši, u tom smislu, briga je o tom skladištu, o poreklu, o zakonu porekla. A smisao otkrića porekla prvenstveno mora biti smisao otkrića sebe samog. Je li onda briga o duši ono u čemu se, eventualno, taj smisao nalazi? Za filosofiju jeste, ili bi mogla biti. Ali briga o duši je, zahvaljujući filosofiji, i institucija, osnov, uspostavljanja identiteta otkrivenog kao ishodišta onoga što čovek postaje, i što je sadržano u poreklu. U tome u čemu se nalazi smisao otkrića (na primer, u brizi o duši), nalazi se i smisao otpadništva od sebe kao otpadništva od porekla, od duše o kojoj filosofija brine, ili od same brige. I to je bitno. Naime, u tom slučaju, moram znati, moram oduvek znati, kad – mogu li tako reći, mogu li da tako ne kažem – za mene počinje poreklo, kad se razilazim i, istovremeno, sastajem sa sobom. Ja sam uvek, istovremeno, na putu k sebi i na putu od sebe. Moram znati ono što ne mogu znati, što je nesaznatljivo, što neprekidno izdajem. Moram znati šta me vodi iza znanja i izvan mene kao granice sebe samog. Je li to, za savremeno evropsko društvo tako važna, briga o svesti i promena svesti kolonizovanog materijala evropske civilizacije?

Pomenuo sam već dve vrste kastracije i rekao da one označavaju pojavu, objavu porekla – i sredstvo promene svesti, promene strukturacije svesti. Obe se dešavaju u svetu, kao činovi sveta, i na zahtev sveta. Ali, obe su i ontološki predujmljene. Nijednu, ipak, kao ono što je unutrašnje ljudskom biću, ne podrazumeva evropska briga o svesti, evropski zahtev za promenom svesti, za iskorenjenjem iz sebe. U suštini, ovaj zahtev i jeste briga spoljašnjeg i briga za spoljašnje, pokušaj presecanja veze između porekla i jedinke, onoga što ona jeste, što se jeste. Pritom je problem svesti temeljni problem evropske filosofije, duha u čijem okviru bi morala biti formulisana i ideja promene svesti, koja nije drugo do lobotomija porekla. Ipak, baš ovakva evropska briga o svesti je razumljiva, imamo li u vidu da dve kastracije označavaju uspostavljanje onoga što već nekako (i kao metafizička ideja) postoji, pojavu stvari i u pozadini programiranog događanja, programirane idiotizacije jedinke (prema grčkom značenju ove reči, to znači stvaranje jedinke koja neće biti upućena u državne poslove, niti će u njima učestvovati), i programiranog događanja stvari. To što već postoji čini suštinu svetskosti

sveta i zato evropsku svetskost, evropejstvo, stavlja u pitanje, najpre tako što stavlja u pitanje znanje, predstavu svetskosti sveta – i sam status ljudskog bića u njoj. Poreklo se u kastraciji pojavljuje kao poreklo, kao ono unutrašnje, koje, paradoksalno, tek treba da se pounutrašnji, koje tek treba da se iznova pounutrašnji u ljudskom biću. Ali, ono se u kastraciji i ospoljašnjuje. Ospoljašnjuje se kao ono unutrašnje. Važno je da se poreklo, kao oblik suverenosti i njene konstitutivne moći, ljudskom biću već pojavilo u potrebi da bude kastrirano, uobličeno po nekom obrascu; poreklo se pojavilo kao potreba samog bića i sveta, kojemu, po suštini unutrašnjeg, ono već pripada. Ljudsko biće je iskusilo poreklo pre no što su se i ono i poreklo potvrdili u kastraciji kao činu spoljašnjeg i kao belegu porekla. U poreklu je ljudsko biće predujmljeno zajedno sa spoljašnjim, i sa izuzimanjem, odbijanjem porekla. Iskusilo je i sebe i to iskustvo sebe. Poreklo, tako, za ljudsko biće nikad nije nešto drugo no što je ono sâmo (svejedno, šta je ono u stvarnosti, šta postaje, što je predmet razlike, tumačenja i upotrebe), niti ga opaža kao drugo sebe samog, ili kao druga porekla. I u tom slučaju, ovo drugo, ova druga porekla, već su pozvala njegovo poreklo (ono je jedinstven zapis i dokaz suverene sile porekla), centar strukturacije, koji nije strukturisan, koji je ono što strukturise i što ne prestaje da se strukturise.

Poreklo je pismo događaj, pismo događaja porekla, genetičko pismo, koje, nezavršeno, uvek stiže na svoje odredište. To ne znači i da je poruka tog pisma protumačena, niti da se uopšte da protumačiti. Nedovršeno poreklo/pismo i ne može biti pročitano. Međutim, traži da bude pročitano. Poreklo/informacija o onome šta je poreklo, što nam se desilo (šta nam se dešava s nastajanjem, pre no što smo nastali, što se desilo pre no što se desilo to što se desilo), što smo bili, i što u nekom trenutku jesmo, što jesam ja sada dok pokušavam da naznačim taj zapis, mnoštvenost događaja porekla i njegovo delovanje, koje mi pokazuje šta jesam i šta sam bio, ostaje u arhivi događaja porekla, u arhivi/poreklu, u poreklu kao arhivi. Ta arhiva je sačuvana u genima. Sačuvani su i pokušaji promene arhive i arhiviranja. Tako bi trebalo da budi prema onom što nauka tvrdi. To ne znači i da se genetički zapis, poreklo, uvek i u celini otelovljuje u genetičkoj mutaciji, u jedinki. Ne znači ni da je jedinka, već i zbog toga što je čini mnoštvenost jezika, što je jedinka jedinke, apsolutna jedinka. Ne znači ni da je poreklo nepromenljiva struktura, i da se svagda iznova ne strukturira, iako nema jedinstveno središte strukturacije. Kao sistem informacija, što mora biti, poreklo se upisuje u jedinstveno biće, u jedinstvenost tog bića i u (njegovu) razliku, u jedan drugi i drugačiji sistem informacija, u drugačiji (isti) proces strukturacije, i drugačiji (isti)

jezik svoga koda – upisuje se kao jedinstveni zapis jedinstvenog ljudskog bića, kao jedinstveni zapis jedinstvene razlike. Paradoks! Šta bi drugo i moglo biti? Dakle, pre no kao o nepromenljivoj strukturi, kao suštini svega što čovek jeste, postaje, o poreklu bi trebalo govoriti kao o sili, moći, čija suverenost, ne prestaje da se strukturira i iskušava u svakoj jedinstvenosti; o poreklu bi trebalo govoriti kao o meri da se ljudsko biće strukturira ili ne strukturira, i to kao suverenost manjka suverenosti ljudskog bića. Poreklo, prema tome, ne prestaje da suštastvuje. No moram da pitam: koliko suštastvuje kao moguće poreklo, kao onaj deo porekla koji se ne ostvaruje, imamo li u vidu da mu je imanentna neka vrsta dijalektičnosti, dodavanja i oduzimanja, iskakanja iz poretka, te da li postoje granice tog dodavanja, oduzimanja, iskakanja? Ako ovo pitanje pokazuje na nešto što se dešava u poreklu, valja zaključiti da naspram porekla, u skladu s njegovom dijalektičnošću, ne mora stajati odgovarajući opozit. Takav opozit i ne postoji, ni kao ne-poreklo. Ništa tako jasno ne pokazuje suverenost porekla. Ništa ga ne može zameniti. I bilo šta se može naći na njegovom mestu, razume se, kao simulakrum porekla. Najčešće, na tom mestu, na primer, u globalističkom mišljenju, nalazi se pseudoindividua, desubjektivizovana jedinka, prazno mesto jedinke. Globalizam podrazumeva desubjektivaciju, time i raščinjavanje porekla, koje je iznad svakog subjekta i koje je mesto na koje subjekt dolazi po svoju subjektivnost, na kojem se subjektivizuje. Na tom mestu se jasno vidi i da je individualizam, tako veli Ransijer, „dobar za elitu, a postaje koban po civilizaciju ukoliko se prizna svima“. Pitanje je koliko je dobar i za elitu, koja, s ovih ili onih razloga, podrazumeva redukciju individualizma, čak, odricanja od individualizma. Pritom se genetički zapis ne može izmeniti. Može se, kao prepis, uglavnom na marginama, dopisivati, krivotvoriti. Stalno se i dopisuje kao drugo isto, kao palimpsest. Ali i krivotvorine se stalno raskrivaju kao krivotvorine, kao laž koja je laž, dakle, kao istinita laž. Ideja jedinke kao neprikosnovene vrednosti samo je pokušaj zamene sistema vrednosti zamenom imenovanja, zamenom vrste univerzalizma. Time se ne menja i supstancija. Niti je moguće promeniti. Supstancijalizacija jedinke ne može da zameni genetičko pismo. I ne postoji tako što kao supstanca jedinke izvan porekla. Supstancijalizacija jedinke je pokušaj uspostavljanja realnosti bez supstancije, fikcija realnosti, realnost koja i ne stiže da se oformi kao realnost, koja je puko stanje mišljenja koje je zaboravilo da misli, puka doksa. Ipak, to se u neoliberalizmu čini. To podrazumeva zahtev za promenom svesti, recimo, zahtev koji, naizgled, s nejasnih razloga, Nemačka (mimo svih drugih država Evropske unije) ispostavlja Srbima. I obično se to čini krajnje shematski.

Kod narodâ koje kolonizuje, evropska civilizacija, ili amerikanizam (supstitut evropske civilizacije), realnost neprikosnovenosti jedinke, koju im nameće evropska civilizacija, najčešće, nije ništa drugo do realnost bez supstancije, predstava realnosti onih koji su ih otkrili, kolonizovali, koji su s realnošću kolonizovali i ideju naroda, na primer, ideju sabornosti ili izabranosti naroda.

Poreklu nije moguće suprotstaviti ne-poreklo, niti bilo šta, kao nešto što mu je jednako, ili što mu je potpuno suprotno, u šta bi se, eventualno, ono moglo pretvoriti, što bi ga u svemu zamenilo, što bi uistinu funkcionisalo kao ono, ili kao negativ porekla. Poreklo je jedinstveno, ono što se desilo i što ne može biti izgubljeno, iako se nikad ne ponovi. Jedinstvenost se ne ponavlja. To ne znači i da ne postoji. Ponavlja se nemogućnost ponavljanja jedinstvenosti. Zbog toga, i kao odsutnost, na primer, u jednom konceptu sveta, poreklo funkcioniše kao moć, s kojom moraju da računaju i determinizam i nemogućnost determinizma. Sa njom mora da računa i determinizam simboličkog, reklo bi se, najbliži, naj-srodniji determinizmu porekla. Moć simboličkog je, međutim, i moć neke moći. Zavisi od drugih moći, zavisi od moći realnog i imaginarnog, sa kojima čini čvor postojanja i mišljenja postojanja, sa kojima je i moguća kao moć simboličkog. Da li je, u tom slučaju, moguće tvrditi da je moć simboličkog srodna neskrivenosti suverenosti i moći porekla, da simboličko, kako se to čini, otelovljuje moć porekla, recimo, kao kod kulture, ili kao svoj univerzalizam? Problem predstavlja sama moć simboličkog. Ona nije ni potpuno jedinstvena ni potpuno nejedinstvena. Simboličko ne može da svoju moć otelovi u odnosu sa realnim, s područjem koje je izvan njega. Ne može da je otelovi, ni ima, izvan tog područja. Realno je, veli Lakan, područje koje ustrajava izvan simboličkog. Ali da jeste, da je nemoguće, znam zahvaljujući simboličkom, njegovoj moći. I suverenost porekla, kao realno, ustrajava izvan simboličkog. To ne treba ni dokazivati. Za ovu raspravu je važno da, kao i Lakanovo realno, poreklo sadrži neko znanje. Poreklo, zapravo, sadrži znanje svega što mogu saznati. Moram li onda priznati da se moć suverenosti porekla i njegovog znanja, naizgled, univerzalizuje u univerzalizmu simboličkog, koje samo po sebi nije univerzalno? Očito, to je paradoks. Ali, u polju paradoksa ionako mislimo ako uopšte mislimo. Mislimo u polju paradoksa porekla – i paradoksa mišljenja, čak i ako nije isto biti i misliti. Zato ne izgleda logično, i ne može biti logično, to što ulogu opozita poreklu čovek dodeljuje čas neprikosnovenoj jedinki (ideologizovanoj razlici; jedinka je razlika porekla, onoga što se u njemu ponavlja), čas Bogu, mogućem poreklu svakog porekla, zapravo, jedinom poreklu bez porekla, poreklu koje i ne postoji, sem kao ništa,

nestvoreni obrazac porekla, kao obrazac bez obrasca, obrazac koji i nije obrazac. Moram se onda pitati: da li se čovek suprotstavlja otpadništvu od porekla kad spas od tog otpadništva, od rascepa u egzistenciji, koji se tu otvara, traži, i nalazi, u ideji koja zamenjuje mrtvog Boga, praznu suverenost kao takvu, apsolutnu suverenost kao apsolutnu prazninu? Nije, ipak, jasno zašto to čovek čini. Istina, objašnjenje se može potražiti i naći u istorijskim okolnostima (u njima se obično i nalazi), u banalnim psihološkim motivima, nepostojanosti, ili, čak, u nepostojanju identiteta, u pragmatizmu svakidašnjice, običnom egzistencijalnom kukavičluku, ali i u metafizičkoj činjenici da je apsolutna suverenost moguća kao nesuverenost.

Sva pitanja koja sam ovde postavio ne samo o poreklu, nego, u neku ruku, i iz porekla i poreklu, moguće je shvatiti kao pitanja nesigurnosti, neodređenosti egzistencije. Ona proizilaze iz egzistencije i kad su pitanja porekla. Uvek su pitanja egzistencije, bez obzira na izbor formule mišljenja egzistencije. Zato ih valja i shvatiti kao transkripciju znanja (znanja egzistencije), koje iz egzistencije pita i odgovara, i kao transkripciju zapisa porekla, izvornog znanja, razumevanja i samorazumevanja. Ovo izvorno znanje, poreklo kao samorazumevanje, ljudskom je biću dostupno samo u konkretnom postojanju, u praksama i deskripcijama tog postojanja. Ali, od toga znanja se ljusko biće, kao hajdegerovsko bivstvujuće-u-celini, neprekidno izuzima. To ne znači da se spisak pitanja o kojima ovde govorim proizvoljno uvećava. Naprotiv, sva ta pitanja, verovatno, sigurno čak, i ona koja nisam postavio, i koja su, ovako ili onako, podrazumevana, svode se na tri osnovna pitanja (možda zato što ona najbolje iskazuju stvarni problem ljudskog bića, ili zato što opčinjavaju čoveka, što zatamnjuju razlog s kojega su postavljena...), na ona pitanja koja je Gogen postavio i na koja je, rekao bih razumljivo, odbio da odgovori. Odbio je da ih objašnjava. Formalno, odbio je da objašnjava svoju sliku „Odakle dolazimo?, šta smo?, kuda idemo?“. U stvarnosti, Gogenova slika je, nužno, odgovor na pitanja koja postavlja. Kao završeno/n nezavršeno delo ona i zalazi iza tih pitanja i odgovora koja na njih daje, iza bilo kojeg odgovora na ta pitanja. Ona zna ono što ne zna da zna, i o čemu, istina, kao intencionalni operator, ne prestaje da govori i čuti. Gogen je odbio da objašnjava svoj odgovor, odbio je metagovor, metaodgovor, verujući da je govor moguć, da govor nije metagovor. To nikako ne znači i da njegova slika nije metaodgovor, tim pre ako je jezik uvek i metajezik, ako reč jeste reč reči, pre no reč referenta. Ovo mora važiti i za jezik slike. Istina, razlozi koje je Gogen naveo u odbranu svoje odluke ne razlikuju se od razloga koje su drugi slikari, ili pesnici davali, i

daju, na slične zahteve i u sličnim prilikama, ili suočeni s konačnim pitanjem svoje slike i svoje pesme. Dakako, to konačno pitanje je samo pretpostavljeno. Ipak, nije ga moguće izbeći. Dakle, reč je o dobro poznatom poetičkom stavu, koji odbija pravo na tumačenje dela, koji poriče mogućnost tumačenja dela. No taj stav ne samo što je moguće tumačiti, nego je, upravo kao stav, i sam tumačenje, svejedno, tumačenje koje, navodno, ne tumači, koje, baš zbog toga, postaje operator tumačenja. Ako ništa ne možemo apsolutno izgovoriti, uvek tumačimo. I Bog je tumačio kad je stvarao svet – i to što je stvorio. Sve što se tiče jezika i ljudskog bića podložno je tumačenju. Naravno, i zapis porekla je moguće tumačiti, mora biti tumačen. To ne znači da sve čovekove nevolje potiču odatle. Moguće je da poetička formula po kojoj se pesma, delo, ne može tumačiti krije mišljenje, koje, zbog nečega, ne treba, ne sme da se pojavi na površini slike, ni u njenoj unutrašnjosti, iz koje, ipak, nije isključeno. Ništa ne dokazuje da Gogen nije bio svestan metafizičkog smisla svojih pitanja, svoje slike, egzistencijalne drame (i metafizičke dimenzije te drame, u ovom slučaju, metafizičke drame svoga slikanja), koju je proživljavao i, kao mišljenje, inscenirao, enkodirao u slici. To, dakako, u nekom stupnju, važi i za sve one koji su postavili ova pitanja, u tom obliku, ili u nekoj verziji, u tekstu, ili samo sebi, svejedno, ili ih je u njima postavio neki egzistencijalni impuls – i koji na njih nisu dobili odgovor. Ili su ga dobili u celini svoga bivanja, u samom bitiju, u celini koja im se ne raskriva i koja im je data kao mogućnost. Nemogućnost odgovora na ova pitanja, treba li to i pominjati, sadržana je u celini čovekovog bivanja.

Odgovor na egzistencijalna pitanja, na Gogenovu verziju tih pitanja, u mojoj raspravi o poreklu, u meri u kojoj se ona pretvara i u raspravu o zaturenom, suspendovanom, mrtvom poreklu – ukoliko mrtvo poreklo podrazumeva da je u egzistenciji sve dozvoljeno, ili, svejedno je, da ništa nije dozvoljeno – paradoksalno, pretpostavlja i da sam odgovorio na Kantova pitanja: *Šta mogu da znam?*, *Šta treba da činim?*, *Čemu mogu da se nadam?*, na temeljna pitanja (makar se tako u filosofiji misli), koja ljudsko biće sebi može i mora da postavi, koja postavljaju i bivstvovanje i egzistencija. Naravno, na ova pitanja ne možemo odgovoriti, a da, nekako, ne izađemo na kraj s Kantovim Kritikama, sa onim što pone kažu o bivstvovanju i egzistenciji. Tako što, i kad bi bilo sasvim prosto, ne treba ni očekivati u ovakvoj raspravi. Za razumevanje statusa porekla je važno, važnije od odgovora na Kantova pitanja, to što njegova pitanja mogu shvatiti kao formule pitanja mrtvog porekla, što ih mogu preformulisati u pitanja mrtvog porekla. Naime, pitanja mrtvog porekla je moguće formulisati prema Kantovim pitanjima i kao

varijante Kantovih pitanja. To ću ja i učiniti, ili pokušati da učinim. Dakle, iz perspektive mrtvog porekla, i egzistencije u njemu (da li i u kojoj meri i mrtve egzistencije?), iz perspektive porekla, koje ostaje zapretano u ljudskom biću, Kantova pitanja bi mogla ovako izgledati: Šta poreklo može da zna (šta egzistencija može znati, šta ja mogu znati o poreklu kao njegov zapis)?, Šta poreklo treba da čini (šta egzistencija može da čini, šta ja mogu da činim iz porekla kao telo u koje se ono upisuje i kao subjekt tog tela i, delimično makar, kao subjekt zapisivanja/nepisivanja porekla)?, Čemu poreklo može da se nada upisujući se u gene bića (čemu egzistencija može da se nada, čemu ja mogu da se nadam sa zapisom porekla u sebi, u svakoj ćeliji moga tela, u svakom trenutku egzistiranja, sa sobom kao zapisom porekla, pogotovu, ako taj zapis nije pročitao, ako i ne može biti pročitao)? Ova pitanja, ovako formulisana pitanja porekla nedvojbeno pokazuju – i to je važno, to ne smemo izgubiti iz vida – da nam ni nepročitano poreklo nikad ne može biti tuđe. I nepročitano poreklo je naše poreklo, i poreklo nemogućnosti da bude pročitano. To je posebno važno s obzirom na to da tuđost, kako kaže Fuko, počiva na nesmislenosti i nestrukturisanosti, naime, s obzirom na to da jedinstvenost egzistencije počiva na otuđenju, tuđosti porekla, što je moguće u meri u kojoj je moguća tuđost porekla.

Kantova pitanja, pitanja tri njegove Kritike, onoga što je u njima raspravljano, dakle, pitanja teorije, podrazumevaju i neposredan odgovor egzistencije na ta pitanja kao na pitanja koja ona sebi, sobom postavlja. Pitanja porekla, sem odgovora koje ono samo mora dati, zahtevaju i odgovore egzistencije, odgovore koje egzistencija daje sebi u istorijskoj situaciji. Istina, nije jasno: zašto bi poreklo uopšte nešto sebe pitalo? I zašto bi suverena moć, ako pretpostavlja prirodno stanje, odgovarala na nešto na šta ona sama nije odgovor? U neku ruku, ta pitanja slede i iz Kantovog shvatanja porekla kao odgovora i reakcije egzistencije na svoju situaciju. To ne znači i da nisu moguće kantovske Kritike o poreklu. Jasno je, međutim, da bi odgovore na Kantova pitanja, i kad bi ih činile njegove tri Kritike, trebalo shvatiti kao odgovor egzistencije, nekog stanja egzistencije. Ali, te odgovore moram da shvatim i kao odgovore na pitanja koja postavlja poreklo, koja su postavljena u poreklu, koja se postavljaju kao pitanja palimpsesta genetičkog zapisa, zapisa porekla, njegove suverenosti, prvog stvaranja jedne stvari, kako kaže Kant. U tom stvaranju su sadržani i problem egzistencije i problem porekla. „Jer, sva teškoća, koja obavlja pitanje o prvom stvaranju jedne stvari koja sama u sebi sadrži svrhe i koja je shvatljiva jedino na osnovu tih svrha, proizilazi iz traganja za jedinstvom osnova povezanosti ovih raznovrsnih sastojaka toga

proizvoda koji leže *jedan iznad drugih...*", veli Kant. Dakle, sva teškoća koja obavlja pitanje o poreklu proizilazi iz traganja za jedinstvom osnova povezanosti raznovrsnih sastojaka porekla i njegovih proizvoda koji u egzistenciji leže *jedan iznad drugi*. U tom smislu, Kantove Kritike su, i sastojci koji leže jedan iznad drugog, i odgovor na pitanja porekla, ne nužno ona i onakva pitanja, koja sam, prema Kantu, ja artikulisao. Samo poreklo je, kao događaj, to jest kao čin razumevanja, kao samorazumevanje, pitanje o tome šta jeste, šta čini i šta da očekuje od sebe, od trajanja svoga upisa u gen, od toga da je jednom postojalo? Ukoliko poreklo, odista, jeste ovo ili ovakvo pitanje, mora biti i dokaz da ono što je ranije bilo postoji i sada i da je ono što je sada, u nekom vidu, bilo i ranije, i da i jedno i drugo jeste zahvaljujući suverenosti porekla. I u tom slučaju, egzistencija bi, sve odgovarajući na pitanja porekla, morala biti odgovor na sebe kao pitanje porekla i pitanje poreklu. I pored toga što je sama, kao egzistencija, odgovor poreklu, morala bi da poreklu odgovara po nekom redu, koji joj je iznutra nametnut (koji joj je upravo poreklo nametnulo) i koji je njen red, i kad je, recimo, u pitanju red uma. Ali, možda, redosled odgovora na ta pitanja, na bilo koja pitanja, u poreklu, ni u egzistenciji, ne mora ni biti važan? U to je, doduše, teško poverovati. Možda ne može ni postojati – u to je još teže poverovati – ako je moguće odstupanje od porekla, ako je moguća mutacija – ako je, uprkos tom odstupanju, događaj jedinstven. Egzistencija nije čisti događaj, ni čisti događaj porekla. I ne ponavlja poreklo. Pritom je egzistenciji svojstvena neka vrsta jedinstvenosti, celovitosti. Pitanje je šta sve spada u događaj jedinstvenosti, i kako se događa taj događaj. Očito, nemoguće je predvideti kako se ta jedinstvenost slaže, kako postaje jedinstvena, kako i zašto njeni sastojci leže jedan iznad drugog po redu po kojem su složeni, a ne po nekom drugom redu, pogotovu, ako celovitost egzistencije nastaje i nestaje, potiče iz nečega i nestaje ni u čemu, ili u novom životu, te ukoliko je živo čista imanentnost. Celovitost porekla je proces, nezavršiv. Izgleda da se ne završava ni sa smrću jedinke. Ni proces egzistencije se na završava sa smrću jedinke ukoliko se dodaje poreklu. A dodaje se. Stvar egzistencije se nigde ne pokazuje u celini, ako se celina ne razume kao nastajanje, zbivanje celine. A tada o celini nije ni moguće govoriti. U svakom slučaju, rođenje i smrt, jedini red koji nije moguće prerediti u procesu celovitosti egzistencije, i jedini zakon koji, prema svedočenju iskustva, nije moguće prekršiti (za sada je to, navodno, pošlo za rukom samo Hristu; on je postao svoje poreklo, vratio se u poreklo, no kao hipostaza trojednog Boga), egzistenciji su svojstveni. Ovaj red čistog živog, apsolutne imanencije ži-

vog ne znači da se ne pitam, istovremeno, i o drugom, o drugosti same egzistencije, kad se u egzistenciji pitam o jednom. I u tom trenutku ja sam isto i drugo. Znači li to da u egzistenciji, na isti način na koji živim život i smrt (i jedno i drugo je paradoks, ujedno život i smrt), živim zakon po kojem nešto jesam i po kojem, istovremeno, narušavam taj zakon? Po tom zakonu narušavam i mogućnost tog zakona. Moram onda da pitam: pripada li moja egzistenciji zakonu porekla, samom poreklu? Može li da mu ne pripada? Pripada li mu bezuslovno? I kojem to zakonu pripada? Poreklu kao zakonu ili zakonu porekla? Pripada li egzistencija ičemu drugom do sebi sa u sebi najunutrašnjijem, koje joj, valja priznati, poreklo prenosi? Može li da ne pripada? Može li da pripada nečemu izvan sebe, nečemu što nekako ne sadrži, što joj nije svojstveno? Poreklo nikad nije izvan nje, sem kad je, eventualno – je li tako što i moguće – ona izvan same sebe, kad gubi moć s gubitkom suverenosti porekla.

Egzistencija suverenost, ne bilo kakvu, nego suverenost kao ono što joj je najunutrašnjije, može dobiti samo iz suverenosti porekla, iz činjenice da ono ne prestaje da postoji kao poreklo, da je samo po sebi razumevanje i samorazumevanje – i da je, u krajnjem slučaju, isto biti i misliti, ono biti i misliti koje je pretpostavljeno u nalogu porekla: Budi! Nije manje od toga važno da je poreklo kao razumevanje – kao ono čemu jedino prethodi čisto živo, apsolutni događaj živog, što je bez porekla – i samorazumevanje tela (recimo, samorazumevanja tela majke da je telo majke, da je zato sebi prisno). Nije, takođe, manje važno ni to da je u poreklu predujmljeno odomaćenje u svetu, u drugom, u razlici, da je predujmljen način na koji egzistencija, jedinka, postaje prisna sa stvarnošću (i sa stvarnošću tela), i kad je ova neprijateljski nastrojena prema egzistenciji. Konačno, poreklo je i način na koji egzistencija stiže, sazna je (svoju) suverenost. Treba li pominjati da je suverenost egzistencije uvek posredovana, i da zato lako postaje, umišlja da postaje suverenost porekla, ili surogata porekla, na primer, globalizma kao neporekla, koje je puka ideološka formula porekla. Problem s globalizmom ne sadrži se samo u tome što se on, naizgled, izjednačuje s nadmoćnošću univerzalnog, nego i u tome što privatizuje to univerzalno. Privatizuje ga imperija ili, u njeno ime, kapital, kao božanski pastir, koji čuva i hrani svoje stado, i koji, po svojoj volji, njime raspolaže (održava ga u životu, ili ostavlja na osušenoj ledini). Imperija i kapital poreklo zamenjuju kažom o božanskom poreklu. Ta zamena spada u tradiciju pastira. U njoj je ta kaža najpre i sročena. Za moju raspravu je ova zamena važna zato što otkriva nepodudarnost univerzalizma i porekla, koje ću, načas, za ovu raspravu, shvatiti kao akt „koji se (p)ostvaruje jednostavnim

oduzimanjem sopstvene mogućnosti da ne bude, koji se pušta da bude, koji se daruje samom sebi“ . (Agamben ovo kaže za suverena. No suveren svoju suverenost izvodi iz porekla, i to iz porekla od Boga, što će reći, iz jedinog porekla koje nema poreklo; suveren svoju suverenost izvodi neposredno iz apsoluta. Međutim, zver, koja je suveren, svoju suverenost izvodi iz sebe /onako kao kod Njega: *Vuk na ovcu svoje pravo ima*/, iz onog sebe koji je ostvarenje naloga porekla: Budi! Budi vuk! I koji kroz to izvođenje porekla postaje subjekt porekla, suverenosti porekla. Bog je, kaže Derida, model suvereniteta. Ali i zver je model suvereniteta. Za poreklo se to ne može reći. Ili može. Naime, poreklo je model suvereniteta a da to nije. Poreklo je model suvereniteta onako kako je, po Deridi, zver bog a da to nije. Važno je uzeti u obzir da poreklo, kao ni zver, ništa ne mora učiniti da pokaže, ili da dokaže svoju suverenost. Ono to jeste po prirodi stvari, po zverskoj prirodi.)

POREKLO NIKAD NE UMIRE

Poreklo ne umire. I ne menja se. Ali i ne prestaje da se pokazuje u mutacijama, da se ospoljšnjuje u drugom, kao drugo, i kao vlastita negacija. Ne prestaje da se skriva u razlici egzistencije, u zaboravu mišljenja. U prilikama koje ga iskuvavaju, a uvek je na kušnji, povlači se u najunutrašnjije bića, na mesto na kojem ne može biti ni primećeno ni neprimećeno, ni zatamnjeno ni osvetljeno, na mesto s kojega ne može biti isterano. Tako bi stvar porekla mogla da izgleda iznutra, iz nje same. Spolja, iz sveta koji je poreklu spoljašnje i koji je mesto na kojem se ono pokazuje, kao poreklo sveta, ili kao ideološka matrica, stvar porekla izgleda potpuno drugačije. Reklo bi se da i ne postoji. Preobraćanje, označitelj preobraćanja to bi trebalo da dokaže. Dokazuje, međutim, da poreklo nije izgubljeno, iako ljudsko biće, kao biće sveta, jedne predstave, ideologije sveta, prestaje da primećuje stvar porekla, da se u njoj razumeva, da je razume, zato što u jednom trenutku, svejedno s kojih razloga, njegova veza s poreklom počinje da se tanji, u stvari, da se zatamnjuje, ili zato što od tog trenutka više nije u stanju, neće, ne sme da vidi i razume ono što je (u njemu) neskriveno. U istoriji je, često, ako ne i svagda, ovaj udes porekla pratio, označavao smeh ljudskog stvora, smeh koji, kako kaže Niče, ubija, ubija poreklo (ali i samo biće), rastužuje ga (i poreklo i biće) onako kako rastužuje Ničeovog Zaratustru. Za poreklo na horizontu, za poreklo koje nikad ne umire, ne nestaje bez ostatka, mogle bi da važe, i važe reči neshvaćenog Zaratustre: „Ne razumeju me: ja nisam usta za ove uši. Suviše sam dugo živeo u gorama, suviše sam mnogo slušao šta govore potoci i drveće: ovi me sad, kad, govorim slušaju kao što slušaju čobane. Neuzburkana je moja duša i jasna kao gora pred podne. A oni misle da sam hladan, i da sam podrugivač koji pravi grozovite dosetke. Gledaju me eto i smeju se: i smejući se još me i mrze. Ima leda u njihovom smehu.“ Ima leda u smehu bića koje nestajući iz porekla nestaje i iz sebe, koje se ne nalazi ni tamo gde nije. Ne nalazi se ni u svom identitetu. Ostaje bez identiteta u smehu poreklu kao smehu drugog, globalističkog stvora. Naravno, led u tom smehu se ne topi. Problem je u tome ovaj smeh, mržnju čak, i to kao znak trijumfa, navodno, oslobođenog bića, bića oslobođenog od sebe, pobede nad onim najunutrašnjijim, u stvari, kao znak trijumfa bića koji ontološki dug zamenjuje ropstvom u ideji sveta, u ideji drugog, i kao trijumf kraja porekla sadrži i epilog tog bića u svetu. Jednom se, bilo kako, taj epilog mora izreći. Često se izriče i kao negativ epiloga i bića i porekla. Ante Starčević, poreklom od pokatoličenih Srba, dakle Srbin, postaje ideolog hrvatskog nacionalizma, rasizma,

otvorene mržnje prema Srbima, zapravo, prema svom poreklu. Ono se nalazi u središtu ove intrige ontološkog preobraćenja. Važno je uočiti da se i u takvom, patološkom epilogu poreklo čuva kao erotski ostatak, kao odjek zaratustrijanskog zaraznoga smeha sudbini stvora bez porekla, preobraćenog stvora, koji mora da pogleda u svoju dušu, da je izvetri, upravo onako kako je to činio Ničeov Zaratustra, kako to čini poreklo. Poreklo, kao i Zaratustra, začuđeno gleda u svoju dušu. Zna i da se duša nikad neće otkriti dok je „čovjek prvo ne pronađe“. I to je čudo duše i čudo porekla. Čovjek mora pronaći ono što ima, što mu pripada, što traži za sebe, što brine o sebi, što ga čini, znao to ili ne. Problem je u tome što, da bi pronašao svoju dušu, mora da pronađe njeno poreklo, dušu porekla, samo poreklo (kao dušu), da ga izvetri (ili da ga ubije kao Ante Starčević), da o njemu brine kao što, navodno, brine o duši, koja, ni na koji način, ne može biti nešto izvan porekla. Ishod brige o duši, koja nije duša određene jedinice, nikad nije izvestan. Izvestan je jedino zaratustrijanski smeh porekla, i kad nemamo uši za njega, i kad struji u smehu ljudskog bića. Ovaj zaratustrijanski smeh porekla ne prestaje da diljem sveta odjekuje i kad ga zaglušuje, na primer, smeh junaka ljudskih prava bez prava na vlastitost. Globalistički stvor ne zna da brine o duši, o pravu duše koja nema prava u ljudskim pravima. Globalizam i ne zna šta je to briga o duši - ne zna ni šta je to duša, jedinstvena duša stvora. No i u takvoj bestemeljnosti sveta, poreklo ostaje bez kraja, u erotskom epilogu. Poreklo nikad ne umire. (Srpsko poreklo Ante Starčevića ne umire u njegovoj mržnji prema Srbima. Ne bi umrlo ni kad bi svi Srbi bili uništeni, kad bi se njihovo ime zatrla. Ostalo bi i živelo u toj mržnji, u tragu zatiranja srpskog imena, u patologiji potvrđivanja hrvatskog identiteta. Trag tog zatiranja hrani ovu mržnju, pogotovu zato što ona može postati, što postaje temelj gradnje identiteta. Poreklo se tako potvrđuje kao istina, čiju istinitost garantuje laž.) I nauka, ona priznata i ona nepriznata, tvrdi da poreklo nikad ne umire. Mene, međutim, zanima šta o tome kaže doksa, kako je u njoj shvaćeno značenje formule: poreklo nikad ne umire.

Formula: poreklo nikad ne umire u doksi i ne postoji, ne barem u tom obliku. Postoje, paradoksalno, izvedenice iz te formule. Znači li to da sam doksi podmetnuo praformulu njenih izvedenica? Rekao bih da sam za to imao i razloga. Kao platonovskoj sredini između uvida i saznanja, kao skupu mišljenja, predrasuda, pretpostavki, u doksi bi ova formula mogla da postoji i da ne postoji, da se zna i da se ne zna; mogla bi joj biti svojstvena i tuđa. To i jeste pravo stanje onoga što kazuje formula: poreklo nikad ne umire. Ništa, dakle, doksi nisam podmetnuo. Štaviše, doksa bi mogla biti mnjenje te formule, formule u koju nema

uvid i o kojoj ne zna ništa; ne zna da zna. Zašto joj, onda, podmećem ničeovsku sliku, moguću ničeovsku viziju stanja porekla i ničeovsku reakciju na to stanje? Da li zato što sam formulu: poreklo nikad ne umire podmetnuo i filozofskom mišljenju, kojemu ona ne bi smela biti strana? Filozofija je, ipak, imala prečeg posla od mišljenja porekla. Ona je uvid u formulu: poreklo nikad ne umire, jednostavno, zaturila. Istina, nešto što bi moglo ličiti na ovu formulu ona je mislila. Nešto slično je, naime, mislio Lajbnic, jedan od retkih filozofa, koji nije okrenuo glavu od problema porekla. Reklo bi se da se ova formula porekla nalazila, sigurno se nalazila, u opsegu Lajbnicovog mišljenja kontinuiteta. Lajbnic veli, da je, što se njega tiče, načelo kontinuiteta (ja bih, radije, u skladu s problemom koji ovde mislim, rekao načelo ustrajavanja porekla), „izvan svake sumnje i moglo bi poslužiti tome da u istinskoj filozofiji učvrsti više važnih istina“. (Pod istinskom filozofijom Lajbnic podrazumeva onu filozofiju koja poreklo pojava traži u područjima uma. I poreklo porekla bi mogla tražiti u području uma, i kao pojam uma. Ali, i područje uma bi mogla tražiti u poreklu. To nije nezamislivo. Životinjsko životinja se traži u području porekla. Konačno, filozofiji ne bi bilo teško da formuliše neku pretpostavku, koja bi joj dozvolila da područje uma traži u području porekla, makar kao pretpostavku osobenosti mišljenja. (Mišljenje tragičnog u istoriji Alfreda Vebera, na izvestan način, implikuje tu ideju.) Ovde je važno da bi ta pretpostavka obavezala filozofiju da misli poreklo. Tek tada bi ona, uistinu, mogla uočiti način postojanja kontinuiteta tamo gde opažanje vidi samo skokove, jedinstvena stvorenja, koja ništa ne povezuje. Lajbnic veli da se mnoge „stvari čine potpuno neslične i razjedinjene, a našlo bi se da su savršeno slične i sjedinjene u svojoj nutrini kad bi se moglo postići da se one spoznaju distinktivno“. Našlo bi se da im je nutrina jedinstvena, da je podložna istim strukturnim načelima, da mutira, manje-više, na isti ili srodan način, itd. Sigurno je, i to je važno, da se postojanje ove nutrine ne može poreći, kako god da ona deluje, kako god da se pojavljuje ili ne pojavljuje. A uvek deluje i uvek se pojavljuje. Ništa je ne može istisnuti, preobratiti. Naše neznanje, ili naša mržnja prema njoj, ne može biti dokaz da ona i ne postoji. Naše neznanje je dokaz samo našeg neznanja, posredno, i postojanja objekta koji ne mislimo, te naše nesposobnosti da mislimo, zaborava mišljenja.)

U doksi postoje slične, ako ne i istovetne, formule. One se, posredno ili neposredno, tiču porekla. Ja ću se, sasvim kratko, pozabaviti formulom o kralju, o njegovom poreklu. Ovu formulu izdvajam zato što je dobro poznata, dobro izučena i zato što je bila važna za društvo i njegovo postojanje, zato što je, u neku

ruku, važna i za današnja društva bez kralja. Dakako, ona, na manifestnoj ravni, niti kazuje niti podrazumeva isto što i formula: poreklo nikad ne umire. Ali to što ona kazuje nije ni potpuno različito od onoga što kazuje ta, izvorna formula. Formula o poreklu kralja samo je inscenacija formule: poreklo nikad ne umire, i proizilazi iz te formule, kao izvedenica, kao njena varijanta i, istovremeno, kao njena konkretizacija u istorijskoj stvarnosti. Kralj je živa slika porekla iz formule: poreklo nikad ne umire, metafore porekla u toj formuli i metafora same formule o poreklu, kralj je slika ospoljšavanja značenja te formule, njen junak. Pokazuju to pokušaji utvrđivanja pravnog statusa kralja i njegovog tela. Formulom o kralju koji nikad ne umire, pravnim značenjem te formule, detaljno se bavio Ernst Kantorovic. Iz njegovog tumačenja, međutim, može se zaključiti da je formula o kralju, zapravo, apolog formule o poreklu. Scena i junaci apologa porekla su promenjeni. Ali i formula o kralju postaje apolog o glavi. Ulogu porekla u apologu o kralju ima glava. Glava, veli Ernst Kantorovic, može da umre. I umire. Ali ona i ustrajava, mora da postoji, ne umire, da bi kraljevina opstala. Ona ne umire kao moguća institucija. Korporacija opstaje. Opstajanje kraljevine, kraljevine kao korporacije, zavisi od ustrajavanja glave, institucije kralja, od ustrajavanja onoga (porekla) što tu instituciju omogućuje, što omogućuje institucionalizaciju glave. Zato je i stvoren „koncept kralja koji nikad ne umire“, doksički i pravni koncept ustrajavanja glave posle smrti glave. (Kralj je mrtav. Živeo kralj!) Ovaj vid sofističke argumentacije onoga što jeste da jeste, i trajanja tog nečega, još bolje i jasnije, bez neposrednog upućivanja na poreklo, pokazuje se u korporativnosti savremene demokratske države (i isto toliko očito, ako ne i očitije, u korporativnosti saveza država kakav je Evropska unija), u postojanju glave te države, glave koja ne postoji i ne umire. Evropska unija je korporacija bez glave, korporacija, koja, iako ne postoji, ne umire. (Evropska unija je i nastala kao obična korporacija za ugali i čelik.) Evropa nije i ne može biti ta glava Evropske unije. Nevolje Evropske unije i nastaju upravo s pokušajima uspostavljanja, određenja institucije glave korporacije i institucije kao glave korporacije Evropska unija. Naime, nijedna demokratska institucija, koliko god da je nezavisna, uređena, u praksi, ne funkcioniše kao glava koja može da umre i koja bi, nakon smrti, morala ustrajavati kao glava, mada ideja institucija u demokratskom društvu to podrazumeva. Podrazumeva i da su demokratske institucije tela bez glave. Konačno, glava Evropske unije ni moguća, ako to ne postane Nemačka, ako to već nije Nemačka. A kako bi ta glava upravljala Evropom, šta bi bilo institucionalizovano u instituciji Nemačke kao

glave, evropske države znaju, trebalo bi da znaju, ako ih je ičemu naučilo iskustvo dva svetska rata koja je Nemačka započela. (Treći vodi finansijskim, ekonomskim sredstvima. Nemačka ekonomski osvaja, porobljuje Evropu. Jasno to pokazuje sudbina Grčke u tom finansijskom ratu.) Suština duha nemstva se nije promenila. Ideja Evrope je u njemu artikulisana. Naravno, Nemačkoj je u njemu namenjena uloge glava Evrope.

Poreklo koje nikad ne umire ne jamči ljudskom biću sigurnost, zaštitu onog najunutrašnjijeg. Ne sklanja ga od ontološke neizvesnosti. Štaviše, ono u ljudskom biću izaziva zebnju od onoga što mu je dato, što jeste, što bi trebalo da bude i što ne zna da jeste. Poreklo koje nikad ne umire, kao neka vrsta realnog, ishodište je anksiozne ontologije, straha od praznine stvarstva, od praznine u poreklu. Zebnja od porekla se javlja u trenu ispoljavanja, pokazivanja unutrašnjeg u spoljašnjem, dakle, u trenu iskušavanja porekla kao iskušavanja samosvesti ljudskog bića. Na istorijskoj ravni, zebnja od porekla se ispoljava kao strah od glave koja umire i koja ne umire. Moglo bi se reći da se zebnja od porekla pojavljuje u trenu u kojem ulogu porekla preuzima glava, u kojem se poreklo simbolizuje, u kojem glava postaje poreklo. Tako stvar porekla izgleda na ontološkoj ravni, tačnije, tako stvar porekla izgleda iz perspektive anksiozne ontologije. Istina, u tom slučaju je moguće tvrditi da je svaka ontologija, po nečemu, anksiozna ontologija. Izvesno je da iskustvo i iskušavanje samosvesti ljudsko biće suočavaju s mogućom prazninom porekla, sa strahom da bi poreklo moglo biti prazno, da bi moglo biti poreklo bez porekla, da i ne može imati zaštitničku ulogu. Najzad, suočava ga s mogućnošću da bi i ono moglo biti prazno, nebiće, da ne može biti drugo. Budući da je poreklo ne-celo, i samo ljudsko biće mora biti suštinski ne-celo. Ono to, uistinu, i jeste, kao jedinstveno biće i kao nedovršeni i nedovršivi genetički zapis, to će reći kao nemoguća jedinstvenost. To je jedini način na koji uopšte i može biti. Dakako, u ravni realnosti, fenomenologije egzistencije sve to izgleda drugačije; u ravni istorijske realnosti izgleda i nevažno. Ulogu porekla u istorijskoj realnosti sasvim preuzima, otelovljuje glava koja umire i koja ne umire. No tako se, ne samo s istorijskih razloga, zamagljuje suština porekla. Reklo bi se da se zamagljuje tako što se ideologizuje, ili što se, s ovih ili onih razloga, ne priznaje, što ne može biti priznata, između ostalog i zato što je nepriznavanje porekla, često, na primer, u globalizmu, uslov priznanja jedinstvenosti jedinke. U stvari, u pitanju je uslov mitologije jedinke kao zamene za mitologiju porekla. Problem je, naime, u tome što je priznanje jedinstvenosti jedinke, posredno, uvek i priznanje porekla, i to priznanje onog najunutrašnjijeg porekla,

bez kojeg (ili njegove odsutnosti koja je prisutnost) ni globalizam ne bi imao nikakvog smisla. Sa zamagljivanjem suštine porekla, gotovo na isti način, zamagljena je i zebnja od porekla. Zamagljeno je područje unutrašnjeg i njegovog obelodanjivanja u spoljašnjem.

U istorijskoj stvarnosti imamo posla sa manifestacijom spoljašnjeg bez unutrašnjosti, i sa skrivanjem, zatamnivanjem unutrašnjeg, koje je, po prirodi stvari, pretpostavljeno kao ono što je imanentno svakom spoljašnjem. Taj red stvari je razlog što se iza načela reda nasleđivanja krune, na primer, ne vidi ono najunutrašnjije porekla. Reklo bi se da nije ni važno (istorija ima svoje unutrašnje), iako bez najunutrašnjijeg porekla nije moguć nikakav redosled prava na krunu. Redosled nasleđivanja krune je i izveden iz najunutrašnjijeg. Ono je pretpostavljeno kao temelj prava i reda stvari krune, glave koja umire i ne umire. Ovo načelo bi tako trebalo da deluje kao mehanizam odbrane od anksiozne ontologije porekla, od paradoksa naloga porekla: Budi! (budi ono što od mene dobijaš, budi ono što jesi!), od dvojnosti glave koja umire i ne umire. Iz te perspektive, razlog zebnje je to što kralja, i Evropsku uniju, od naloga porekla štiti istorijska stvarnost glave koja umire (nije sigurno i da ne umire), moć kralja, i institucionalizovana moć Unije, istorijska stvarnost koja preuzima ulogu moći porekla. No zahvaljujući tome što se iza spoljašnjeg istorijske stvarnosti krije ono najunutrašnjije, kralj, kao živi stvor i kao institucija, ali i demokratska institucija, ipak, ima, dobija glavu koje može biti otkinuta, i koja pritom umire i ne umire, koja nije ono što jeste. Na političko telo kralja, ili institucije, nasađuje se stvarna glava (glava koja bi, zahvaljujući paradoksu iluzije, trebalo da bude stvarna glava) kralja, institucije. U Rimu su na kipovima, političkim telima imperatora, samo menjali glavu mrtvog imperatora, mrtvu glavu, glavom (živom/mrtvom glavom) novog, živog imperatora; menjali su glave koje umiru. Imperator je političko telo. Ali, telo je, i političko telo, mesto na kojem se ljudsko biće sastaje sa svojim poreklom. Telu, stoga, posredno i političkom telu, pripada glava koja umire i ne umire. Za kraljevu glavu, moglo bi se reći, to preokretanje, zahvaljujući prisustvu i delovanju simboličkog, još nekako i funkcioniše. Simboličku efikasnost preokretanja garantuju istorijska stvarnost (istorijska inscenacija stvarnosti) i postojanje u njoj dva kraljeva tela; garantuje je dvojnost kraljevog tela, naime, nepostojanje jasnih granica između simboličkog i stvarnog, stvarnosti simboličkog i stvarnosti stvarnog. Ništa, čini se, ne dokazuje da to pravilo, i tako, funkcioniše i u slučaju demokratskih institucija, Evropske unije na primer. Njeno političko telo je jasno uočljivo. Jasno su uočljiva i njena prirodna tela, tela nacionalnih država koje je čine, i koja

još nisu stopljena s njenim političkim telom. Ova tela se pojavljuju samo kad treba ukrepiti ili staviti u pitanje njeno politiko telo. Ipak bi se reklo da samo ono i postoji. U to bi, zapravo, trebalo da verujemo. U to nas uverava način prijema u Uniju. No takvoj Evropskoj uniji kao političkom telu, kao korporaciji glave, nedostaje prirodno, stvarno telo (koje, istina, u realnosti postoji, kao tela različitih evropskih država; moglo bi se reći postoji kao telo bez organa), kako bi se na njega mogla nasaditi glava, glava bez glave nove članice Unije. Sada bi trebalo da bude jasno da je za razjašnjenje problema porekla koje nikad ne umire važan, presudan čak, simbolički status kraljevog porekla i kraljeve glave, koja umire i ne umire, u suštini, važno je načelo strukturacije porekla u spoljašnjem. Tek iz te perspektive postaje jasno, tako bi trebalo da bude, da je formula stvarnosti kralja koji nikad ne umire artikulacija u istorijskoj stvarnosti jedne druge stvarnosti, one koju izražava formula: poreklo nikad ne umire. Verovatno, nikad i ne prestaje da deluje. To, međutim, ništa ne dokazuje. Delovanje porekla se otkriva tek u patologiji porekla. No tako je sa svim što se tiče čoveka. Njegovu normalnost je moguće izvesti iz patologije te normalnosti. (Samo se tako i može izvesti.) Treba li naglašavati da bi ova patologija trebalo da bude patologija normalnosti, da ona pretpostavlja postojanje normalnosti. U tom smislu je patologiju ljudskog bića moguće shvatiti kao jedno stanje normalnosti, kao stanje raspada, rastvaranja i ponovnog stvaranja normalnosti.

Formula: kralj nikad ne umire, kako god da je mislimo, i kao proizvod pukih istorijskih okolnosti, upućuje na stvarnost, koju, kao stvarnu stvarnost, iskazuje formula: poreklo nikad ne umire. Formula: kralj nikad ne umire upućuje i na transcendentalnu stvarnost subjekta. To ne znači da treba, da je moguće izjednačiti transcendentalnu stvarnost i stvarnost porekla. Ne znači ni da stvarnost porekla, i kao stvarna stvarnost – a ona to, u nekom stupnju, jeste – ne funkcioniše kao transcendentalna stvarnost. Odatle, ipak, ne možemo zaključiti da i istorijska stvarnost funkcioniše kao transcendentalna stvarnost, iako je tako što moguće očekivati, iako istorijska stvarnost, kao stvarnost povesnog, deluje kao ona stvarnost koju izražava formula: poreklo nikad ne umire. Ni povesno nikad ne umire, ni na kraju istorije. Opstaje u eshatološkom kraju istorije. Opstaje kao transcendentna realnost povesnog. Paradoksalno je, međutim, što ovu realnost, koja nije dostupna iskustvu, na neki način, iskusujemo. Rekao bih da je iskusujemo u stvarnosti porekla, koju ne moramo znati, ni kad nam je genetički zapis dostupan. Tomas Man veli da kad bi Nemačka u svojoj borbi bila poražena, nemački narod „...ne bi ni mogao niti bi smeo da se smiri sve dok ne bi stajao opet onako

kako danas stoji". Nemački narod ne bi mogao da se smiri dok ne bude stajao onako kako je stajao 1915. godine. Te godine Man je ovo napisao. Nemački narod tako stoji i danas. Tako je stajao i u vreme stalnih napada na granice Rimskog carstva. Tomas Man očekuje, zahteva da Nemci stoje u svojoj povesnoj realnosti, i veruje da ona ne umire s vojnim porazom Nemačke, ni s krajem istorije koji nije i ispunjenje eshatološkog cilja. Dakle, povesna realnost Nemaca nije umrla s porazom Nemačke u Velikom ratu, ni s porazom u Drugom svetskom ratu; povesna realnost uopšte ne umire. Moglo bi se reći – a danas bi se i reklo – da tako misli jedan nacionalista. No Tomas Man tako misli i kad ne misli kao nemački nacionalista, što je bio u vreme kad je izrekao navedenu tvrdnju. Kao Tomas Man, svesno ili nesvesno, misli i nemački narod, koji danas stvara četvrti rajh kao sintezu moći i duha Nemačke, Nemačke Evrope, upravo onako kako je stvarao treći rajh. Po Manu, *treći rajh* je bio sinteza moći i duha Nemačke. Izgleda, dakle, da u povesnosti istorijske stvarnosti, a tako je i kod Tomasa Mana, imamo posla s transcendentnom stvarnošću porekla, sa stvarnošću porekla bez porekla, porekla o kojem ne možemo imati nikakvo iskustvo. Konačno, gotovo je nemoguće utvrditi stvarnu stvarnost porekla, delovanje te stvarnosti, i kad je moguće utvrditi procenat genetičke osobenosti naroda ili jedinke. U genetičkom zapisu oca i majke nalaze se genetički zapisi svih očeva i svih majki oca i majke – nalazi se zapis strukturacije porekla, ne-porekla porekla. Jezgro strukturacije uvek ostaje iza, u pozadini same strukturacije. Struktura, strukturacija porekla, uprkos svojoj sinhronijskoj prirodi, ne ograničava poreklo, njegovu mutaciju, ni njegovu moć. Struktura ne ograničava dijahroničnost porekla. Ako je istina da se Nemci *ne mogu i ne smeju* smiriti, kao što to tvrdi Man (a izgleda da se ne smiruju, ne samo zbog puke istorijske prisile), i ako tu njegovu tvrdnju uopštimo, i na taj način prevladamo njen mogući biocentrizam, moramo zaključiti da je poreklo jezgro strukturacije duha i moći naroda, jedinke, načela po kojima se ova strukturacija izvodi, ponavlja, moramo zaključiti da je poreklo koje nikad ne umire razlog zbog kojega se Nemci ne mogu i ne smeju smiriti. Ne možemo prevideti da u poreklu kao jezgru strukturacije, na primer, u strukturi porekla moći i duha Nemaca, ili u strukturi porekla kralja, i svakog takvog porekla, uvek postoji višak, nadodređenost porekla, još jedna moguća struktura. Isto je toliko važno da uporedo s tim viškom u poreklu postoji manjak porekla, gubitak, objekt *a*, gubitak pre svakog gubitka, poreklo kao taj gubitak, gubitak koji se neprekidno nadoknađuje. Ovaj višak i ovaj gubitak kao objekt *a* opstaju, zajedno, ili opstaje samo jedan od njih, i u istorijskoj stvarnosti, i deluju kao razlog neograničenosti promena istorijskih

generacija, ali i, makar delimičnih, promena duha i moći naroda. U slučaju Nemačke, po Tomasu Manu, taj višak, ili taj gubitak, jedan ili drugi, ispoljavaju se u nemačkoj misli. I jedan i drugi imaju pokretačku ulogu. Utiču i na rezultat kretanja. „Da, verujem da se čak i danas može bez preterivanja reći da i u toj duhovno-istorijskoj uzburkanosti (‘duhovno-istorijskoj’ iako se duhu protivi) nemačka misao ima vođstvo i inicijativu“, kaže Tomas Man u govoru na panevropskom kongresu u Berlinskoj pevačkoj akademiji 18. maja 1930. godine. U to vreme Man više nije bio nacionalista. Naprotiv, već je bio poznati borac protiv nacizma. Ishodište njegovog mišljenja, međutim, nije se promenilo. Nije se promenila ni srž onoga što misli i kazuje. 1931. godine će reći da zajedno sa Šelerom veruje „da su duh i život ‘upućeni jedan na drugi’ i da je temeljni promašaj misliti kako između njih postoji izvorno neprijateljstvo ili borba“. Ovo bi mogao potpisati i Hajdeger u vreme kad sastavlja svoj čuveni Rektorski govor. (Hajdeger je taj govor održao 1933. godine.) U čemu je onda razlika između mišljenja Mana nacionaliste i Mana demokrate? Samo u formi, u promeni okvira, namene onoga što uistinu misli, ne i u promeni onoga što uistinu misli.

Koncept po kojem kralj nikad ne umire, kaže Kantorovic, zavisi od „neograničenog trajanja dinastije, korporativnog karaktera krune i besmrtnosti kraljevskog dostojanstva“. Ako je to tako, neki od ovih elemenata, na primer, neograničeno trajanje dinastije, ili korporativni karakter krune, naoko, stavljaju u pitanje suštinu porekla koje nikad ne umire, koje je u tim elementima inscenirano, i koje je skriveni obrazac, potpora formule: kralj nikad ne umire, i sličnih formula. Neograničeno trajanje dinastije kao istorijskog fenomena u stvarnosti je, ipak, ograničeno. Ograničava ga samo trajanje. Sigurno je da predujmljuje i kraj. Ni besmrtnost kraljevskog dostojanstva nije besmrtna. Besmrtna je metafora besmrtnosti kraljevskog dostojanstva: kralj je mrtav, živeo kralj! Kraj trajanja dinastije predujmljuje istorijski okvir trajanja političkog tela kralja, dinastije, predujmljuje i metaforičnost besmrtnosti dinastije. Za razumevanje porekla, suverenosti porekla, ili proste činjenice da ono nikad ne umire, zato je važno, kako Kantorovic kaže, maglovito poklapanje: neograničenog trajanja dinastije, korporativnog karaktera krune i besmrtnosti kraljevskog dostojanstva „s neprekidnom linijom prirodnih tela kraljeva“, s neprekidnom linijom prirodnih tela ljudskih bića, s onim što tu neprekidnost garantuje i omogućuje, dakle, s poreklom, neka bude, i s maglovitim stanjem suverenosti, stvarnosti genetičkog zapisa porekla, koji se u istorijskoj stvarnosti uvek prevodi – nesumnjivo, onako kako ga je moguće prevesti u datom istorijskom kontekstu i po pravilima hermeneutike značenja porekla, po

pravilima razumevanja porekla. U svakom slučaju, nikad takav prevod nije sasvim precizan. Nije ni moguće da bude precizan. A i ne znamo šta bi to bio precizan prevod. Nema prevoda koji nije tumačenje, koji ne izneverava stvarno stanje stvari i koji to stanje tako ne postavlja, istina, samo kao mogućnost. Naime, stvarno stanje stvari nam nije dostupno. To ne znači i da ga ne iskusujemo, recimo, onako kako iskusujemo transcendentalnu realnost. Samo po sebi stvarno stanje stvari i ne postoji kao neka stvarnost koju je moguće raskriti, u koju je moguće ući.

Jedan takav prevod, ospoljašnjenje genetičkog zapisa, pokušaj uspostavljanja stvarnog stanja stvari porekla, mogao bi biti raspored nasleđivanja engleske kraljevske krune, nasleđivanja glave koja umire i koja ne umire, raspored pretvaranja glave naslednika u glavu koja umire i koja ne umire. Ovaj redosled, sem toga što odražava strukturu srodstva, preko nje bi trebalo da odražava i strukturu porekla, onoga što je najunutrašnjije i strukturi srodstva i redosledu nasleđivanja, trebalo bi da predočava, otelovljuje, i garantuje neograničenost trajanja dinastije i besmrtnost njenog dostojanstva. U suštini, ako išta garantuje, taj redosled garantuje paralaktičko viđenje stvari porekla, viđenje stvari porekla iz različitih tačaka strukture srodstva. No ovaj redosled, iako, reklo bi se, obuhvata ispade porekla, nikad ne može ni da pokaže, ni da izrazi moguća pomeranja u genetičkoj strukturi naslednika krune, u onome što je poreklu najunutrašnjije. Tu tvrdnju potvrđuje to što se prvi naslednik krune, zahvaljujući tome što poreklo nikad ne umire, što se izuzima, ili zato što mutira, može pre naći u genetskom zapisu nekog čukundede, koji je bio peti, deseti... po redu naslednik krune, nego u genetskom zapisu oca, prvog naslednika. U stvarnosti, ono što nije neposredno strukturisano u jedinki, što nije poreklo koje je mrtvo i koje je živo, što nije sila porekla, uspostavlja raspored (koji se, navestio sam to, ne mora slagati s rasporedom iz poreklu unutrašnjeg rodoslovnog stabla) po kojem sila porekla pripada ovom ili onom srodniku kraljevske kuće, nosiocu genetičkog zapisa, ili dela genetičkog zapisa i posebnog vida strukturacije tog zapisa, onog vida koji je moguće artikulirati samo s određenog stanovišta. Dakle, svaka artikulacija stvari je delimična. Problem je u tome što je, na neki način, i poreklo parcijalno, manjkavo. Poreklo je, naime, ne-celo. Zato je i moguće. Zato jeste poreklo. Zbog toga se nikad ne nasleđuje sve. Tačnije, nikad sve što je nasleđeno nije pokrenuto. O tome što je pokrenuto, delimično, po teoriji evolucije i potpuno, odlučuje stvarnost, spoljašnje, mogućnost ospoljašnjenja najunutrašnjijeg. Ponekad se čini da spoljaš-

nje određuje i ispoljavanje sile porekla, onog najunutrašnjijeg porekla, da spoljašnje, kao prema teoriji evolucije, odlučuje o sili porekla. Istina, ta činjenica je tek jedna od odrednica ispoljavanja sile porekla. Bitno je da ona ne zavisi od paralakse porekla. Zavisi viđenje te činjenice, koja sobom, sama po sebi, određuje i ognjište na kojem će se sila porekla pojaviti i pokrenuti. U povesnoj stvarnosti, da li i faktički, u stvarnosti egzistencije, naslednika sile porekla, kao u korporaciji engleske kraljevske kuće, proizvodi sistem kao poreklo, sistem viđenja stvari, korporativni karakter dinastije, ili, na drugoj ravni, bratstva, plemena, naroda. Postavlja se, onda, pitanje šta prvog naslednika kao naslednika poistovećuje sa silom porekla? Šta ga čini podobnim, spremnim za to poistovećivanje, ako na njega unapred nije pripravan, ako, kao prvi naslednik, ne otelovljuje živo poreklo, najzad, ako se stvarnost egzistencije opire tom nasleđivanju? Primera u istoriji za to ima dosta. Trebalo bi, i u tom slučaju, da ga u pripravnosti drži upravo poreklo, koje je, ovako ili onako, u njemu otelovljeno. Ono ga je uvelo u sistem, i održava ga u sistemu i kad on pokušava da ga razori. U suštini, drži ga forma, korporacija monarhije, ili korporacija plemena, svejedno je.

Poreklo upućuje na sam (događaj) porekla kao na ono što ne prestaje da se događa, što je izvorno, što mu je postalo izvorno, makar to izvorno bilo i odsutno, zaboravljeno, toliko duboko zakopano u unutrašnjem porekla da u svetu i ne može biti nikakvo izvorno, nikakvo jedno, da postaje mnoštvenost izvornog, da mnoštvenost postaje izvorno. Poreklo u egzistenciji upućuje na pokušaj opisutnjavanja izvornog, nečega što bi moralo biti izvorno i što kao takvo nedostaje na svom mestu, u jedinki, njenoj jedinstvenosti, koja je, tako se čini, otkinuta od porekla. I u tom slučaju poreklo nekako otelovljuje izvorno, i kad to izvorno postoji samo kao nužna pretpostavka nepatvorenosti ljudskog bića. Jer, nema porekla koje nije bilo događaj (porekla) i u kojem se ne začine ne-celo svega čega je poreklo to poreklo, što od njega dobija identitet. Ako je to tako, izvorno poreklo, izvorno porekla, mora biti protivteža svemu što se misli kao konkretna egzistencija i, istovremeno, jamstvo svega što se misli kao konkretna egzistencija, kao jedinstvenost egzistencije, koliko god se ta jedinstvenost suprotstavljala zakonu porekla. Na taj način jedinstvenost egzistencije upućuje na zakon porekla, i priznaje ga i kad ga poriče. Treba li pominjati da i izvorno poreklo skreće pažnju na sebe uvek, i kad se neposredno, kao u konkretnom svetu, ili u ideji sveta, u globalizmu na primer, ne misli, kad se ne misli kao izvorno. U svetu, u globalizmu, izvorno je (i poreklo) protivteža racionalnosti ekspertskeg znanja postojanja, i znanja porekla kao što je znanje redosleda nasleđivanja krune, postajanja glave

koja umire i ne umire. Pada u oči da ovo izvorno ostaje nedostupno i filosofima života, njihovom konceptu vraćanja na život, na početak (vraćanje na život bi moralo biti vraćanje na poreklo života, na poreklo u životu), na heterogenost mišljenja porekla, ali i mišljenja u modernoj nauci, genetici. Ovo mišljenje (nijedno mišljenje) ne uzima ozbiljno u obzir da još ne zna, da ne zna šta ne zna, da to i ne može znati, i kad zna više no što zna da zna. Mišljenje ionako nije sklono da misli agnostičku dimenziju u sebi, ni u samom agnosticizmu. (Kako bi filosofija tako što i mogla činiti?) Zbog toga ovo mišljenje ne uzima u obzir da se život, poreklo - o njemu je ovde reč - ne ogoljuje pred mišljenjem, da se to što se ogoljuje pokazuje kao ovo ili ono života, kao golo za mene (za jedno viđenje, ali, i kao golo tog viđenja) i pod plaštom za nekog drugog, i za mene drugog. Nikad poreklo i ne može da se dokraja ogoli, raskrije, a da, istovremeno, ostane događaj život, poreklo, koje unapred misli, moglo bi se reći, ne misleći. To čini problematičnom svaku dekonstrukciju života. Naime, dekonstrukcija života nije moguća ako, u isto vreme, nije i dekonstrukcija porekla, stanja porekla u životu, ako nije nemoguća dekonstrukcija, drugim rečima, ako nije imanentna živom. Istina, ne znam kako se čovek i može zanositi takvom idejom. A zanosi se. Ne znam ni kako bi od nje mogao odustati. Vraćanje, povratak, kod Ničea i Bergsona, na život, uvek je, priznali to oni ili ne, i prikriveno vraćanje na poreklo, na ono izvorno što život jeste, na ono u čemu se i gde se to izvorno pokazuje. Ali, može biti i vraćanje na supstitut onog izvornog, kao u Lakanovom vraćanju Frojdu, ili Huserlovom povratku samim činjenicama, svetu. Vraćanje na život kod Ničea i Bergsona moralo bi biti i vraćanje na čistu imanentnost živog, na mesto do kojeg ljudski um ne dospeva i koje, verovatno, nije u stanju ni da prepozna kao mesto porekla, kao mesto na kojem se i sam pojavio kao razumevanje koje je svojstveno poreklu, koje je poreklo. Zanimljivo je da to filosofija života ne misli, ne zapaža i ne uviđa. Možda se, zbog toga, i usredsređuje na biologiju, kao na oslonac svoga mišljenja. (Usredsređuje se na biopolitiku, i kad to ne zna.) Taj oslonac bi trebalo da učvrsti njeno viđenje i da je učvrsti u njenom viđenju onoga što se zove način života pojedinca ili grupe kao čistog života. No izvan života pojedinca ili grupe ostaje goli život. Po Bergsonu osnovu ljudske egzistencije čini životni polet. On bi nekako morao biti utisnut u goli život, u samo živo. Međutim, pojavljivanje tog nečega što je utisnuto u živo, i što živo utiskuje u egzistenciju kao sebe samog, suštinski je maglovito. Razumljivo je, onda, što se različito imenuje, što se različito imenuje isto i što se to isto pokazuje kao drugo, kao razlika, čak, kao nesvodljiva

razlika. Ako je ovo tačno i ako imamo u vidu razliku istog, istog koje je isto, razliku koja, to je paradoks, isto čini istim, i ako imamo u vidu samorazumljivu razliku pojavljivanja, fenomenalnosti istog, možemo tvrditi da ono što Bergson zove životni polet Diltaj zove povest. U pitanju je, i u jednom i u drugom slučaju, duh (duh, sila porekla). Ovaj duh se opredmećuje u povesti, povesti života, Delezovog golog života. (Koja druga povest zaslužuje takvu pažnju?) I u jednom i u drugom slučaju, u svakom takvom slučaju, imamo posla s imenom, s imenima neimenljivog. Nečemu bi, ipak, trebalo da nas pouči to što se za Boga tvrdilo (sigurno, s dobrim razlozima) da je neimenljiv, što je, kao ono što jeste, uistinu neimenljiv. I Bergson i Diltaj iz jezika imenuju ono što je jeziku nedostupno, što ne može ni imati ime i što poziva na imenovanje, što, eventualno, pokazuje na svoje mesto u jezičnosti. Nevolja s ovakvim razumevanjem tog nečega je u tome što potpuno zanemaruje delovanje porekla, sa tim delovanjem i stvarnost onoga što je stvarno, što se pokazuje kao stvarno.

Nije sasvim jasno šta je to stvarno porekla, ni kako se ispoljava, ni kako može biti shvaćeno: kao nepromenljivo porekla, kao samo poreklo, eventualno, kao lakanovsko realno (dakle, kao nemoguće), ili kao stvarno koje se uspostavlja s jedinkom i kao jedinka, sa menama njene egzistencije u svetu. Ove mene na stvarno porekla pokazuju onako kako simboličko i imaginarno pokazuju na realno i kako zavise od realnog. Zavise li i mene egzistencije od stvarnog porekla? Može li ono što je za jedno ljudsko biće, za jedan trenutak njegove egzistencije, stvarno poreklo biti nestvarno, ne samo paralaktički, za drugo ljudsko biće, za neki drugi trenutak egzistencije tog bića? Ili je, možda, reč o drugom stvarnom porekla, i u slučaju kad ova dva ljudska bića imaju najuže zajedničko poreklo, kad ih povezuje elementarno srodstvo? Kako se uopšte ispoljava stvarno porekla? Da li se stvarno porekla, kako god da se ispoljava ili ne ispoljava, da razumeti na način na koji se razume svako drugo stvarno, stvarno stvari? Najzad, da li duh, pošto razume samo ono što je stvarno, kao što tvrdi Diltaj, može da razume poreklo samo kao stvarno porekla? Da li je duh uopšte sposoban da razume poreklo, ako se njegovo stvarno razlikuje od stvarnog sveta, ako je i sam duh element stvarnog porekla, ili, čak, njegov proizvod? I šta, ko razume stvarno porekla, ako ga ne razume duh, koji je, navodno, jedini kadar da prevlada i svoja i ograničenja porekla? Ako duh ne razume poreklo, ili neki njegov suštinski element, moram zaključiti da ne razume ni ono po čemu razumevanje jeste razumevanje, što će reći, duh ne razume ništa po čemu se nešto razumeva. Ne razume ni da je duh. Iz perspektive duha, to je besmislica. Nije besmislica ako, uprkos

svemu, duh ne razume šta uistinu razume, ako razume više no što zna da razume, ako iza onoga što razume uvek ostaje još nešto što treba razumeti, što duhu ostaje nedokučivo. A tako stoje stvari. No ako tako stoje stvari, duh bi morao biti duh agnosticizma, onaj duh koji misli da je nemoguće znati ono što on, duh, tvrdi da zna. Ta perspektiva raskriva (stavlja u pitanje) jednu stranu odnosa duha i porekla, onu po kojoj je poreklo, neposredno ili posredno, ishodište svega bića, i promena egzistencije. Druga strana pokazuje da se poreklo ne da shvatiti kao ishodište svega bića, niti kao nešto što je ograničeno na sadržaj sistema informacija, koji je upisan u gen, i u postojanje, i u ovo pisanje o poreklu, u svako pitanje o poreklu. Poreklo je i informisanje informacija i informisanje o informacijama, i svaki drugi način ispoljavanja tog sistema. Čovek se ne rađa bez porekla, ili kao čovek bez porekla, kao partenogenitični sin. U okviru tih manifestacija poreklo pokazuje i na odnos koji ima prema sebi. (Može li ono, kao čisti događaj, pokazivati na bilo šta?) Izvesno je da ovaj odnos, često, nije vidljiv – zato što je ucelinjen u norme življenja, na primer, u običaje, koji nikad nisu dokraja i norme porekla. Norme življenja mogu biti i okrenute protiv porekla. To je očigledno, i suviše očigledno. No teško je i zamisliti da odnos porekla prema sebi postoji, da je moguć, a da ne bude i odnos prema jedinstvenosti egzistencije, sem u slučajevima, za koje bi se moglo, moralo reći da su patološki. U tip takvih odnosa spada, filozofiji je dobro poznat, i, koliko god to izgledalo neobično, odnos duše prema sebi, okretanje duše sebi, dakle, odnos za koji se, tako se čini, ne može reći da je patološki (obično se ne misli da je patološki), da je ono što dušu čini dušom. Filozofija ga tako ne shvata. Svejedno, moramo se stalno pitati: kako bi bila moguća duša bez odnosa prema sebi. Problem je, zapravo, u tome: kakav je, šta pokreće odnos duše prema sebi. Često se previđa da se prema sebi, ako ne i uvek, okreće ona duša koja se od sebe okrenula, ali i da samo tako ima smisla bilo kakvo okretanje duše sebi. Za ovu raspravu je važno da je okretanje duše sebi moguće shvatiti i kao svojevrsan odraz (i kao obrazac u spoljašnjem) okretanja porekla sebi, razume se, okretanje sebi onog porekla koje se od sebe okrenulo, da li, i onog porekla koje je uvek od sebe okrenuto. Za razumevanje porekla, i za odnos prema njemu, to je važno utoliko što se ovakvo upućivanje na sebe, po pravilu, pokazuje kroz posredovanje kulturnog koda, preko simboličkog – i u univerzalizmu koji je svojstven kulturnom kodu i simboličkom, u ne-celom tog univerzalizmu, bilo bi tačnije reći, u ne-celom koje je imanentno tom univerzalizmu, koje ga čini. (I jedno i drugo je paradoks. No nije ga moguće izbeći. Pomenuo sam već, ja od njega i ne bežim. A i gde bih?) Ne može se prevideti ni da se preko kulturnog

koda i simboličkog izražavaju životne funkcije ljudskog bića, i, što je važno, razumevanje i samorazumevanje, da li i ono razumevanje i samorazumevanje koje ljudsko biće dobija s poreklom, iz porekla. Ništa od toga, bez obzira na razložnu sumnju u to stanje stvari, nije netačno. Nije ni potpuno tačno. Nije samo to i tako formulisano stanje stvari porekla tačno. Ne radi se ovde o agnostičkoj igri. Problem je, naime, u tome što nije jasno odakle, simboličkom, kulturnom kodu dolazi razumevanje, kako ono i da li, bez posredovanja porekla, onog što razume pre svakog razumevanja i što nikad ne umire, postaje osnova razumevanja i samorazumevanja ljudskog bića. U svetu realnosti tako jeste. Ali, svet realnosti ne čini samo vidljivo. Čini ga i poreklo. Osim toga, poreklo ostaje u svetu vidljivog i kada je iz njega isključeno, i kad je psihotično stanje stvarno stanje sveta.

PREOBRAĆENJE POREKLA

Poreklo je zakonodavni princip razumevanja i samorazumevanja, ukoliko je to i čisti događaj, ukoliko je ono samo po sebi razumevanje i samorazumevanje. U ovoj knjizi sam ustvrdio da ono jeste razumevanje i samorazumevanje. Valjalo bi doznati: kako to može biti? Kao stvarno poreklo, stvarni događaj, ili kao pojam? I kao stvarni događaj, kao čisti događaj, ono jedino kao pojam može postati, biti zakonodavni princip. Ovo kantovsko rešenje zagonetke, misterije porekla moglo bi biti prihvatljivo, iako ne otklanja nedoumice koje prate mišljenje porekla. No ne treba ni očekivati, niti je moguće, rešenje u kojem bi se, ujedno, ukinuo razlog za mišljenje i za postojanje, čak i ako nije isto biti i misliti. Mišljenje je ne-celo. I poreklo je ne-celo. Treba li, odatle zaključiti da je mišljenje ne-celo zato što je poreklo ne-celo? Mišljenje je prinuđeno da objektivizuje tu ne-celost, na isti načina na koji to čini poreklo. To ne može biti slučajno. I nije ako tu imamo posla s univerzalnim mehanizmom bivanja, s mehanizmom koji se nalazi u poreklu, i koji se u jedinki ispoljava kao nešto drugo nje same, kao jedinstvo. Ako je poreklo prinuđeno da objektivizuje (svoju) ne-celost u bivstvujućem, ako je prinuđeno i da objektivizuje ne-celost ljudskog bića, svega što nastaje, možemo reći i da je ono nešto objektivno, onako kako je pojam nešto objektivno. Poreklo mi, kao pojam, omogućuje pristup onome što uopšte ne nalazim, što ne nalazim sasvim jasno u neposrednoj stvarnosti, u stvarnosti koja je mogla biti moja stvarnost i koja jeste i nije moja stvarnost (recimo, zbog činjenice da su moji dedovi, sa njima i stvarnost koja je trebalo da bude moja stvarnost, poumirali mnogo pre no što sam se ja rodio, pre no što sam ja postao /njihov/ potomak). Poreklo mi kao pojam omogućuje pristup onome što samo prividno nalazim u stvarnosti koja je uvek tu, i što ne nalazim u čulnom iskustvu, ni u elementarnim strukturama srodstva, koje se, nekako, mogu, moraju naći u čulnom iskustvu, jednako u neposrednoj i odsutnoj stvarnosti. Poreklo kao događaj stvari, da li jednako i poreklo kao pojam, omogućuje ljudskom biću pristup onome što, na neki način, na prilično tajanstven način, izgleda ostaje s one strane čulnog iskustva tog bića o sebi samom, istina, pod uslovom, ako je ovo iskustvo, kakvo god da je, i otisak ontološke situacije bića koje je upleteno u to čulno iskustvo, koje živi i doživljava (svoje) postojanje, koje jeste to maglovito postojanje kao bivanje i mišljenje. Treba li, na osnovu svega toga, zaključiti da poreklo kao pojam vodi razumevanju događaja porekla, čistog događaja, same stvari, stvari bića? U tom slučaju, događaj

porekla je, u stvari, i događaj pojma, jezika, događaj (lakanovskog) novog označitelja, logike strukturacije. No poreklo je događaj pojma koji tek to mora da postane. To stanje stvari bi moglo, ako ne da objasni, ono da uputi na smisao zaborava mišljenja, zapravo, zaborava ishodišta mišljenja, naloga porekla da mislimo ono što jeste, da bismo mogli misliti drugo, različito, da bismo uopšte mogli misliti, da bi, odista, bilo isto biti i misliti. Po svemu sudeći, poreklo kao pojam omogućuje čovekovom iskustvu pristup onoj stvarnosti koja ostaje izvan jezika, predjezičkoj stvarnosti, čistoj stvarnosti, i samoj jezičnosti. U stvari, taj pristup omogućuje raspolaganje poreklom. A njime, čim jesmo, raspoložemo, već i stoga što ono raspoláže s nama, bez obzira na to da li smo toga svesni, ili smo, čak, i pojam porekla potisnuli u nesvesno. Tamo se i nalazi. (I kad je potisnuto, poreklo je uvek tu. Istina, kad je potisnuto ono je, dok se potiskuje, tu kao ono što se, istovremeno, vraća, razdvaja i sjedinjuje, što se pokazuje i krije u stvarnosti, mojoj i sveta, kao nešto drugo, kao drugo istog – ono je potiskivanje, koje je, po Lakanu, povratak potisnutog. Poreklo je /kao potiskivanje/ povratak /potisnutog/ porekla.)

Dijalektika razdvajanja i sjedinjavanja, razlike i istog (razlike u istom, istog u razlici), u osnovi je zakonodavnog principa porekla. Ona čini jezgro tog principa. Ona je i konstitutivni element ljudskog bića. Nalazi se i u osnovi zakonodavnosti principa porekla u svetu, porekla kako je u svetu shvaćeno, mišljeno. Zahvaljujući toj dijalektici sâmo poreklo postaje, jeste zakonodavni princip razlike i istog u svim formama postojanja. Poreklo se raščlanjuje, stavlja u pitanje, u svakoj jedinki i, takođe, u svakoj jedinki se sastavlja i uspostavlja kao poreklo, kao jedinstveni događaj jedinke i njenog porekla, kao jedinstveni događaj porekla. Suštinu te dijalektike, njenog delovanja u jedinki, ne menja ni odbacivanje porekla u ime jedinstvenosti jedinke. Izvan suprotnosti autonomije, neponovljivosti jedinke i genetičkog zapisa u njoj (jedinke kao genetičkog klona), izvan suprotnosti između toga zapisa i stvarne autonomije jedinke, ili, da upotrebim Hajdegerovu reč, bivstvjućeg-u-celini, poreklo i nije poreklo. To ne znači i da nikako nije, iako je ništa. Ništa je i Bog, onaj iz koga je sve nastalo, ništa je i ono iz čega je sve nastalo, ako je išta nastalo, ako sve, kao Bog, apsolutna tačka, nije oduvek, ako ne prestaje da nastaje. Ništa je i to oduvek i sve u njemu. Tek ga dijalektika razdvajanja i sjedinjavanja pretvara u nešto. Ovde mislim na ono, nešto, nešto besformno, u čemu je sadržana svaka forma, i što samo mora biti bez forme. Zato poreklo uvek i jeste, ne može da ne bude, poreklo konkretne jedinke,

jedinstveni događaj jedinstvenog događaja. Hegelovski rečeno, prolaženje jedinke kroz ovu suprotnost i ukidanje protivurečnosti u bivstvujućem-u-celini garantuje poreklo. Zapravo, ono omogućuje taj prolazak i tu suprotnost, ono je taj prolazak i ta suprotnost. Sledstveno Hegelu, ova povlastica porekla, upravo zbog toga što je povlastica, trebalo bi da ostane bez života, da poreklo ostavi bez života. Reklo bi se da se to s poreklom i dešava, na primer, u ideji humanizma. No da li mu se to dešava samo zbog povlastice koja je ono? U život ga vraćaju, sa svim njegovim povlasticama, zabrane, izrične ili skrivene, i one koje proizilaze iz dijalektike razdvajanja i sjedinjavanja. To ne znači i da, kako bi sledilo prema Hegelu, život, život jedinke razume se, postaje afirmativan tek nakon što se, nekako, u unutrašnjosti ili spoljašnjosti porekla, otklone (neotklonjive) suprotnosti, protivurečnosti porekla, kad se u jedinki, u njenoj autonomiji, ukine poreklo. To ne znači ni da život jedinke postaje afirmativan kad ona postane simptom porekla (ponajmanje tada), ili ne-porekla, kao u globalizmu. Društvo je uvek pokušavalo, s različitim razloga i s različitim ciljevima, da od jedinke napravi simptom jedinke. Sigurno je da se s njom, tek u tom slučaju, može manipulirati bez velikih teškoća. Globalizam zato stavlja u pitanje i ideju suprotnosti, protivurečja porekla, sa njom i mogućnost da jedinka postane i simptom jedinke. To ne znači da ona to i ne postaje u globalizmu. Čini se da globalizam stavlja u pitanje tu ideju zato što je ostao bez protivurečnosti (da je bez suprotnosti i protivurečnosti i ono što je u globalizmu, naoko, prevladano). Ništa ne dokazuje da jedinka postaje bivstvujuće-u-celini, autonomna, čim nađe izlaz (koji, stvarno, nikad ne nalazi; ono što nalazi kao izlaz nije drugo do predstava, ekspertska, filofska, bilo kakva, izlaza, fantazam o izlazu) iz protivurečja porekla, iz protivurečja vlastitog postojanja, iz protivurečja vlastitosti kao protivurečja porekla. Moja vlastitost je uvek vlastitost porekla, ili i vlastitost porekla – tuđa vlastitost, vlastitost drugog, s kojim sam u poreklu jedno. Globalistički izlaz iz porekla zato ne može a da ne bude i izlaz bivstvujućeg-u-celini, iz mogućnosti identiteta. Prilično je banalna činjenica (poznata u različitim varijantama) da život čini životom upravo ustrajavanje u njemu suprotnosti i protivurečnosti porekla (i njegovih izdanaka), one protivurečnosti koja je pretpostavljena i u pojmu porekla i u pojmu smisla, smisla porekla.

Poreklo je moguće shvatiti kao neku vrstu predrazumevanja (živog, i jedinke), kao događaj predrazumevanja postojanja, događaj koji sebe razumeva, a da, mogu li tako reći, ne uspostavlja, i uspostavlja, konkretan odnos sa sobom. Naime, taj odnos se događa u samom poreklu. Time je već uspostavljen. To bi,

načelno, trebalo da važi i za svaki čisti događaj, za ime, za novi označitelj. No poreklo se, i kao čisti događaj, artikuliše u drugom, i kao drugo, kao svoja istorija. U tom smislu ne postoji apsolutno čisti događaj. Nije to mogao biti ni veliki prasak. Dakle, kao samorazumevanje, poreklo se artikuliše u konkretnoj egzistenciji jedinke, u drugom, u jedinstvenom događaju tog drugog, jedinke, njene istorije, koja je i istorija njenog porekla. Zbog toga, zbog toga što odnos sa sobom uspostavlja preko konkretne egzistencije jedinke, poreklo, kao predrazumevanje, postaje samom sebi upitno. A to znači i da sebe može i mora pogrešno shvatiti, da odstupa od onoga što bi trebalo da bude, i da ga jedinka, da li samo zbog toga, ili zato što je jedinka, uvek vidi iz određene perspektive i u okviru pretpostavki koje joj nameće stanovište s kojega ona doživljava, misli ono što jeste i što ona jeste. I s takvim samoodnošenjem, ili upravo zahvaljujući ne-celosti tog samoodnošenja, poreklo je mogućnost identiteta, jedina mogućnost identiteta bića. Kao samoodnošenje poreklo je, za ljudsko biće, već bivanje u smislu, i mesto na kojem se smisao pojavljuje, na kojem se i preinačuje, gubi, na kojem se pojavljuje kao nesmisao. To je paradoks, čisti paradoks, kao što je i poreklo čisti događaj i u meri u kojoj poreklo odista jeste čisti događaj. Naime, poreklo je, ako se tako misli, mesto i odredište smisla, prvo, izvorno odredište smisla, prvo mesto na kojem smisao postaje smisao, na kojem može nastati smisao, na kojem samo ono postaje smisao, najzad, na kojem se pojavljuje i nalazi ono izvorno. Ovde je, ujedno, u pitanju i smisao jedinke i smisao koji jedinka u svetu, u svom postojanju, traži, nalazi, ne nalazi... Ovde je u pitanju priča smisla. No, s istih razloga, poreklo je i odredište ne-smisla, i nesmisla, dijalektizacije smisla, smisla postojanja. Ako tako stoji stvar s poreklom, to što je ono odredište nesmisla važnije je od toga što je odredište smisla. Jer, samo nesmisao može garantovati smisao, samo nedostatak imena daje ime, samo nešto što bi trebalo da bude apsolutno čisti događaj može garantovati smisao. Smisao, prema tome, garantuje ono što ga isključuje, i što ga tako postavlja.

Dijalektizacija smisla i nesmisla, dijalektizacija kao mogućnost pojavljivanja smisla (i nesmisla), samim tim, omogućuje razumevanje smisla, samog razumevanja i sebe same kao razumevanja. Ona omogućuje, to je važno za razumevanje smisla i za razumevanje uopšte, pojavljivanje znakova smisla i odnosa između njih. Da li, u isto vreme, postavlja i temelje odnosa između znakova, osnove njihove gramatike? Smisao, i kad sadrži odnos prema drugom, prema drugom smislu, odsustvu smisla, prema shvatanju smisla – a uvek takav odnos

sadrži – pretpostavlja odnos sa drugim znakom smisla, drugog, drugačijeg smisla, štaviše (i to je razlog velikih zabluda u razumevanju smisla), pretpostavlja znak kao smisao. Smisao se tako ospoljšuje. Čim postoji znak postoji i odnos između znakova, sistem znakova, postoje pravila po kojima se taj odnos uspostavlja. Ne postoji jedan znak. Problem je u tome: može li se ovo, ovakvo postojanje znaka svesti na gramatiku znakova, na gramatičko objašnjenje stvarnosti? Po svemu sudeći, ne može. Uvek ostaje nešto iza, neizrečeno, odsutno u znaku i gramatici znakova. Iza ostaje nešto što u znaku nije moguće. Ipak, odnos između dva znaka se suštinski ne razlikuje od odnosa između dva označitelja, od odnosa u označiteljskom paru. A gotovo je besmisleno pitati: može li se uzajamnost postojanja i delovanja označiteljskog para svesti na nekakvu gramatiku označitelja, ili na čisto formalnu označiteljsku logiku? Smisao postavlja (investira) znak koji upućuje na drugi znak, i to zato što preko tog upućivanja na drugi znak upućuje na nešto drugo, na neraskriveni smisao iza znaka. Tako i zahteva nešto drugo. Ovo je važno zbog toga što, sada, iako je reč o paradoksu, postaje jasno da se smisao i razumevanje ne dešavaju, ne pojavljuju u nekom apsolutizmu znakova (on i ne postoji /ne postoji znak sam po sebi/; moguće ga je, eventualno, iz metodoloških razloga, teorijski pretpostaviti kao protivtežu stvarnom stanju stvari i stvarnoj funkciji znakova), u samodovoljnoj sferi znakova i simbola, čak i ako ih oni (znakovi i simboli) artikulišu kao smisao i razumevanje. (Ako ih artikulišu kao smisao i razumevanje artikulišu ih kao smisao i razumevanje porekla.) Smisao i razumevanje – i smisao i razumevanje porekla – postaju shvatljivi tek preko odnosa sa ispoljavanjem same stvari, u slučaju porekla, preko odnosa sa jedinstvenom jedinkom, u čijoj se jedinstvenosti i ono ispoljava, i preko koje postaju shvatljivi njegov smisao i njegovo razumevanje. Preko te jedinstvenosti, neponovljivosti, kad su zaista zadobijene, postaje razumljivo i vraćanje, neophodnost vraćanja na mesto izvornog razumevanja. Naime, ono može biti, trebalo bi da bude, vraćanje na čisti život. A vraćanje na čisti život ne može da mimoide vraćanje na ispoljavanje sile porekla kao prvog razumevanja (kao prvog razumevanja svega – i razumevanja). Istina, u stvarnosti se ovo vraćanje ispoljava kao vraćanje na događaj, ili na fenomen, koji bi, na neki način, mogao biti povezan s događajem čistog života, ili koji u svetu igra ulogu tog događaja. Najčešće je ovo poslednje u pitanju.

U stvarnosti se čisti život ne ispoljava kao čisti život. Ne nalazi se ni u jedinstvenosti jedinke, u jedinstvenosti egzistencijalnog trenutka. Ispoljava se i nalazi i u onome što nije čisti život, što nije jedinstveni egzistencijalni trenutak,

ni sijanje jedinstvenosti događaja porekla. Ipak, jedinstveni egzistencijalni događaj, prosjaj jedinstvenosti porekla, živoga, označavaju upad čistog života u postojanje jedinke. Označavaju i usek u to postojanje, u prisustvo porekla u egzistenciji. Znači li to da i taj, takav usek označava pojavu, objavu čistog života u čovekovo egzistenciji, unutrašnje prosvetljenje egzistencije, da se čisti život u stvarnosti postojanja pojavljuje kroz odstupanje od sebe samog, od jedinstvenosti jedinke, da je, kako se to kaže u filozofskom žargonu, stavljanje u zagrade te jedinstvenosti, iskušavanje jedinstvenosti jedinke i svega što je na njoj građeno (recimo, cele liberalističke građevine savremenog društva), što je spolja podržava i uverava u njenu nepatvorenost. Ova jedinstvenost se, i u slučaju povratka na izvorno, ili u slučaju obične promene (viđenja) izvornog (na šta se, često, ako ne i svagda, svodi toliko zahtevani povratak na izvorno), poistovećuje s usekom u egzistenciju, s upadom čistog, golog života u kućište i kuću konkretne egzistencije. Poistovećuje se i s prekidom onoga što je bilo shvaćeno, što može biti i što nadalje mora biti shvaćeno kao poreklo i što, često, nije ništa drugo do konstrukcija porekla. (No možemo li ikako doseći ono iz čega smo nastali, a da ga ne /re/konstruišemo? Da li smo uopšte u stanju da prepoznamo poreklo, i sebe kakvi jesmo? Šta prepoznamo kad prepoznamo svoje poreklo, sebe kakvi jesmo? Nešto drugo, nešto drugo sebe samih? Razliku? Ponavljanje? Pojam? To u šta nas nauka ubeđuje da jesmo? To što zaista jeste, i u čemu jesmo i nismo?)

U slučaju povratka na izvorno imamo posla sa lažni povratkom i lažnim izvornim. Ipak, ova zamena, ova laž bi morala da čuva i izvorno i mogućnost povratka na njega, ako ne drugačije, ono tako što ih pretpostavlja. Najčešće, ako ne i uvek, čuva ih onako kako ih čuva bilo koji supstitut, kao ono što ostaje skriveno, nedostupno, zakopano duboko u nama, u području bića o kojem, uglavnom, ne znamo ništa, koje, ako je i područje čistog događaja porekla, ne možemo ni znati. Paradoksalno, upravo to što ne možemo znati, pre no ono što je neskriveno u istorijskoj stvarnosti, trebalo bi da raskrije, ili barem da naznači, (i folklorni) povratak korenima, samom poreklu, kad je zaista reč o povratku nečemu što nam, uistinu, pripada, čemu mi pripadamo, što jesmo i u tome što nismo. U suprotnom slučaju, u slučaju obične, doksičke promene viđenja izvornog, u pitanju je suspendovanje izvornog. Na njegovo mesto se može staviti i stavlja se bilo šta. O njemu se i ne pita, opominje psihoanaliza, kad i nije ništa drugo do objekt nekog mehanizma odbrane. A to, često, jeste. Ovu opomenu psihoanalize bi trebalo ozbiljno uzeti u obzir kad se misle ovakve stvari. Za oba slučaja postoji bezbroj primera u svakidašnjici. Ja ću navesti dva, ni po čemu neobična, reklo bi se,

i banalna primera. Shematski se ne razlikuju od drugih primera iz grupe kojoj pripadaju, od onoga što se dešava u svakidašnjici. U suštini, reč je o primerima u kojima je na poseban način dramatisovana suština ovog povratka i preobraćenja, koji su taj preobraćaj, koji, da se poslužim jednom Lakanovom formulom, pokazuju da je preobraćenje povratak preobraćenog (onog što je preobraćeno). U tim primerima je, dakle, dramatisovana suština svakog takvog preobraćenja, i onih preobraćenja za koje nije teško utvrditi razloge, što obesmišljavaju i postavljanje pitanja ontološkog smisla preobraćenja. Ove primere dosta dobro objašnjavaju sačuvana, zaboravljena značenja u belim metaforama, ali i ona u živim metaforama. Primere koje ja imam u vidu objašnjava metafora: prodati veru za večeru. U srpskoj tradiciji ona je dobro poznata, i živa. Oba primera, koja ovde imam u vidu, posredno se (spolja) i neposredno (iznutra) tiču porekla. Na njega upućuju. Oba, to je važno, dramatisuju poreklo kao razumevanje i samorazumevanje, kao mesto nastanka, pojavljivanja i iščezavanja subjekta; oba dramatisuju razumevanje i samorazumevanje. U jednom se poreklo ispoljava kao suština onoga što jeste i kao objekt preobraćenja. U drugom (istina, kad se tako shvati uz dobru volju, kad se očisti od stvarnih, u ovom slučaju, političkih i sirovih egzistencijalnih motiva, razloga da se proda vera za večeru) poreklo je shvaćeno kao smetnja ostvarenja povesnog duha onoga što jeste, ali i kao objekt, skriveni objekt preobraćenja. Oba primera su uzeta iz neposredne, dramatične sadašnjice srpskog naroda i oba su izraz njegovog istorijskog udesa, pokušaja zatiranja srpskog pitanja, istorijskog udesa porekla srpskog naroda, ali i porekla uopšte, i istorijskog udesa sveta. Oba su, makar posredno, i efekat grabljivosti zapadne civilizacije, ili kako se to, prilično eufemistički, kaže: geopolitičkih igara velikih sila, u stvari, Amerike i Evropske unije, glave ove Unije, Četvrtog rajha, Nemačke.

Prvi primer ću predstaviti kao apolog porekla. On to i jeste. U pitanju je verodostojna priča o poreklu, priča identiteta, porekla jedne ličnosti. (Svi podaci su preuzeti iz štampe.) Analiziraću ga sasvim kratko. Zadržaću se na onome što se u tom primeru, naizgled, neposredno tiče porekla, koje je, kao poreklo, shvaćeno i identifikovano spolja, iz sveta. To ga, formalno, i čini apologom o poreklu, apologom porekla u svetu, ujedno, apologom o preobraćenju i apologom preobraćenja (porekla). Junak apologa, ugledni srpski građanin, musliman, poznati stručnjak, potomak jedne stare srpske vladarske kuće, trećeg sina tog vladara, koji je (sin) primio islam i, takođe, potomak jednog turskog paše, koji je, i sam, tako je ovaj paša tvrdio, potomak istog sina tog srpskog vladara, nakon 500 godina – tako kaže ovaj građanin, junak ovog apologa, preobraćenik preobraćenika

- vratio se svojim korenima, ocu, time, ili u prvom redu, i poreklu. Pokrstio se (krstio se), i to na grobu oca čiji je sin primio islam i preuzeo običaje, koje je razmetni sin srpskog vladara, predak, (simbolički) otac junaka apologa, napustio s identitetom u svetu, i s identitetom, koji mu je obezbeđivalo i jamčilo poreklo, zapravo, stanovanje u poreklu. Junak apologa se pokrstio, to je važno (ne samo simbolički, nego i kao znak mogućeg susreta simboličkog, realnog i imaginarnog), na grobu oca svoga simboličkog oca, na grobu, kućištu, kolevci porekla, koje nikad ne umire, ni nakon useka spoljašnjeg u ono najunutrašnjije. Junak apologa se, u neku ruku, na mestu preobraćenja, vratio onome što jeste, što se činilo da jeste, što bi trebalo da jeste, što je preobraćenje njegovog pretka, izdaja sina, suspendovalo kao suštinu postojanja, ili kao znak te suštine. Vratio se, kako drugačije, preobraćenjem preobraćenja, suspendovanjem prvog preobraćenja, promene znaka suštine, suspendovanjem suspenzije onoga što jeste, i što, očito, nije prestalo da određuje ni njega, ni njegove pretke tokom 500 godina. Krstio se, ponavljam, na grobu vladara, od koga potiče i gde jedino može vaskrsnuti. Krstio se nad kolevkom (svoga) porekla. U toj kolevci je odnjihan „otac“ junaka ovog apologa, koji je prešao u islam, koji je tako pokušao da izađe iz najunutrašnjijeg porekla, da samo poreklo poništi. U toj kolevci je odnjihan i otac drugog, praznog identiteta junaka apologa, identiteta za svet. Junak apologa o preobraćenju je na krštenju – to je važno pomenuti zbog stalnog preplitanja spoljašnjeg i unutrašnjeg porekla u ovom apologu, zbog razumevanje statusa porekla u apologu – uzeo ime sina tog srpskog vladara, *svoga oca*, onog sina, *oca*, koji je prešao u islam, koji je pokušao da napravi usek u najunutrašnjije porekla, da samo poreklo promeni. Junak apologa je, zapravo, na krštenju preuzeo izgubljeno ime, Ime oca, time i konstitutivnu moć simboličkog, porekla. Time je moć porekla vratio poreklu. Uzeo je ime koje ovakvom preobraćeniku preobraćenja i pripada, i koje mu, kao Ime oca (ili kao Imena oca) omogućuje preuzimanje porekla, sa njim i izvornog naloga: Budi!

Uvođenje množine Imena oca u razjašnjenje ovog primera nije slučajno. Ono pokazuje na funkciju Imena oca u svetu, naime, na to da Ime oca nije i Ime porekla. Na to pokazuje i činjenica da je junak ovog apologa identitet promenio samo u crkvenim knjigama, tamo gde ga je i bilo moguće promeniti. Moglo bi se reći da je tako identitet promenio za sebe, za samu silu porekla, za ono najunutrašnjije. Za društvo, za svet u kojem ovaj preobraćenik preobraćenja živi, i u kojem problem porekla, deklarativno, nema nikakav značaj (naprotiv, sve je, od

društvenih normi do politike, u savremenom svetu organizovano tako da se problem porekla isključi i iz mišljenja i iz sveta, da se ne vidi delovanje porekla; rezultat toga isključenja je sve očitija psihotizacija sveta, razaranje jedinke, koju bi isključenje porekla trebalo da oslobodi), zadržao je (svoj) stari, prazni identitet; zadržao je identitet bez identiteta, identitet koji je suspendovan, koji je on sam suspendovao, koji je bio suspendovan još onda kad ga je njegov predak primio islam. Ali, zadržao je Imena oca (među njima je i ime turskog paše, koje je i njegovo ime u svetu; da li je tako zadržao i ideju jedinke liberalističkog društva, spoljašnje onog najunutrašnjijeg?), sa njima i, eventualne, promene u poreklu, u seke u poreklo. Postavlja se, onda, pitanje: koji identitet preuzima ovaj potomak srpske vladarske kuće, da li ga i preuzima, kad taj identitet ne preuzima u svetu, za svet, za onaj svet koji uređuje grabljiva liberalistička civilizacija i njena laž o slobodi jedinke? Zar, ovako, ponovo ne osujećuje silu porekla, koju je podigao iz groba oca svoga oca, iz groba Imena oca, imena pretka, koga na grobu, činom krštenja, preuzimanjem njegovog imena, priznaje za svoga (izgubljenog) oca, koga za svoga oca priznaje, ujedno, kao razmetni sin i kao sin svoga oca, Imena oca, porekla, kao sin koji tako postaje onaj otac što ostaje u (svom) poreklu, ono Ime oca koje je njegovo ime. (Sve ovo bi se moglo tumačiti na različite načine. Tu mogućnost sam naveo, već time što sam ovaj događaj pretvorio u apolog o pokušaju preobraćenja porekla koje nikad ne umire. Dakako, udvajanje identiteta, koje sam pomenuo, govori o situaciji sveta, kojim upravlja duh liberalizma, govori i o razlozima situacije porekla i subjekta /subjekta porekla/ u tom svetu. Jasno je da se sve ne može svesti na učinak liberalističke filosofije jedinke, na problem statusa koji jedinka ima u liberalističkom društvu, koje time što stavlja u pitanje problem porekla, stavlja u pitanje i problem jedinstvenosti jedinke. Očito je to u samom liberalizmu, u njegovoj totalizaciji jedinstvenosti jedinke, u njegovom svojevrsnom poništenju jedinke koju vaspostavlja. No to nije problem, kojim se ovde mogu baviti, niti je, primarno, problem porekla. U najboljem slučaju, u pitanju je folklor porekla. Bitno je to što je ovako razdvojen društveni identitet od stvarnog identiteta i što to razdvajanje, na neki način, odražava udes porekla u stvarnosti jedinke, i u stvarnosti sveta.)

Drugi primer, sličan prvom i, suštinski, različit od njega, na prvi pogled, a tako i jeste, odražava aktuelnu političku i istorijsku situaciju Srba u Hrvatskoj. Istovremeno, on pokazuje na situaciju Srba i srpskog pitanja u aktuelnoj evropskoj i svetskoj politici, i geopolitici. Pokazuje i da ta situacija ima duboke istorijske korene, da se srpsko pitanje ne rešava, ili da se rešava, sve se na to svodi, na

štetu Srba, ako ne, na ovaj ili onaj način, i stvarnim, iako prikrivenim, istrebljivanjem Srba. Prema izveštaju Ministarstva spoljnjih poslova Ruske Federacije (juni 2015; sličan izveštaj Ministarstva spoljnjih poslova Srbije ne postoji), u Hrvatskoj je, za poslednjih devetnaest godina, oko 30 000 Srba prešlo na katoličanstvo. Ovaj broj preobraćenika zaslužuje posebnu pažnju, ako imamo u vidu broj Srba koji je ostao u Hrvatskoj posle „domovinskog rata“, i koji se u Hrvatsku vratio nakon domoljubnog proterivanja i Srba i srpskih imena iz Hrvatske. No pošto se sve to dešava u demokratskoj Evropi i pošto ni Amerika ni Evropska unija ne vide u tome nikakav problem: recimo, narušavanje ljudskih, manjinskih, niti bilo kakvih prava, moglo bi se reći da je ova promena vere Srba veliki misionarski uspeh katoličke crkve, mada nije jasno: čemu ona duguje taj uspeh: svojoj uverljivosti, nesigurnom srpskom identitetu, opštoj krizi identiteta, kojoj je i sama doprinela, opadanju moći porekla, ili, eventualno, neodrživoj političkoj situaciji Srba u Hrvatskoj, koju ni svet ni crkva neće, ne može da vidi. I crkva može biti slepa. U to je, s obzirom na celom svetu poznate pravdoljubivost, objektivnost, demokratskičnost Evropske unije, Nemačke Evrope, i Amerike, teško poverovati, uprkos tome što sve ukazuje da se i ovaj prelazak Srba na katoličanstvo može pripisati takozvanom mekom nasilju. Sve ukazuje na pokušaj nenasilne promene okvira sila porekla, pripadanja, razumevanja pripadanja, te samorazumevanja Srba. Nevolja je u tome što su sve nenasilne promene, koje Amerika i Evropa sprovode u svetu, suštinski nasilne, i to po objektivnim imperijalnim merilima Amerike i, na primer, Engleske. (Za takvo stanje stvari, naravno, nisu krive Amerika i Evropa. Krivi su narodi, koje je moguće demokratizovati, civilizovati, samo ako im se oduzme i pravo na život. Nije, međutim, jasno kojeg se vruga zbog toga bune? Gde im je nestala potreba za mazohizmom? /Srbi je još imaju./ I kako mogu polagati pravo da žive onako kako žive Englezi i Amerikanci?) Preobraćanje 30 000 Srba u katoličanstvo (što je, kao promena pripadanja, prvi korak, istorija Srba to potvrđuje, ka pokušaju preobraćanja, zapravo, isključivanja njihovog porekla) banalan je primer nasilja nenasilnih promena u svetu. Bio bi banalan primer da, u isto vreme, ne podrazumeva nenasilno nasilje nad poreklom, i da ne previđa prirodu porekla. Ono ne može biti preobraćeno, ne može se stvoriti neko GMP (genetski modifikovano poreklo). Svako (i političko) preobraćenje porekla je povratak preobraćenog, u slučaju Srba, povratak preobraćenog kao nerešenog političkog i istorijskog problema srpskog pitanja. To ne znači da se ovako od Srbina ne može stvoriti neki GMO, GMH (genetski modifikovani Hrvat). Može. Izgleda da to i nije neki problem, tim pre što je poreklo nedovršeni projekt, što su i Srbi (i svi

narodi) nedovršeni projekt. Primera, barem među Srbima, ima dosta. Ante Starčević, ideolog hrvatskog nacionalizma, tipičan je GMS (genetski modificirani Srbin), ili GMH, tipičan je produkt nedovršenosti porekla, ali i tipičan proizvod intervencije u poreklo. Njegov hrvatski nacionalizam je, naprosto, prisilna, reakciona tvorevina njegovog srpskog porekla, po svemu sudeći, za njega nesvesno i odviše važnog porekla, čemu bi hrvatski nacionalizam trebalo da se suprotstavi, recimo, onako kako se stid suprotstavlja egzibicionističkoj težnji, kako stid skriva (i čuva) egzibicionističku želju. Ja to ovde ne mogu dalje objašnjavati. Napomenuću samo da je Starčević imao dosta razloga da traži izlaz iz identitetske krize, da unutrašnji identitet zameni spoljašnjim. Naime, i otac i majka su mu pokatoličeni Srbi. Majka mu se pokatoličila pre udaje za prvog muža, a otac je poreklom od pokatoličenih Srba iz Hercegovine. Dakle, Starčević je čisti GMO, GMS, GMH - i, kako to biva, veći katolik od pape. Njegov primer pokazuje da nije čudno to što su GMS kao Hrvati, koji su Hrvati, stvarni tvorci hrvatske države, fantazma o hrvatskoj hiljadugodišnjoj kulturi, ključnom ortopedskom dodatku duhu povesti bez povesti, hiljadugodišnjeg stvaranja nezavisne države Hrvatske, koju Hrvati sami, bez pomoći najpre Nemačke, a onda i Amerike - i koliko god to izgledalo neverovatno, pre svega, bez pomoći Srba - ni danas ne bi stvorili.

Za Ameriku i, naročito, za Nemačku Srbija i Srbi su, s drugih razloga (istorijskih, političkih) nedovršen posao, i posao koji se mora dovršiti, dakako, u interesu svih: Srba, Amerike, Nemačke - i sveta, uvek sveta, koji predvodi neka imperija. Istina, ovaj interes svih, geopolitički interes stvarnih ili umišljenih vladara sveta, tek kao interes Amerike i Nemačke, treba da postane, postaje i interes Srbije i Srba. I Amerika i Nemačka dobro znaju koja sredstva treba upotrebiti za ostvarenje tog cilja. Već su ih upotrebljavali: Nemačka u dva svetska rata (valjda je svakome dobro poznato koliko se ta sredstva bila delotvorna), Amerika (s Nemačkom, i slobodnom Evropom) u Jugoslovenskim ratovima i bombardovanju Srbije 1999. godine (što, čini se, i nije korektno ni pominjati ni znati; američki ambasador u Srbiji, izvesni gospodin Kirbi, čudi se /kako i ne bi!/ što se Srbi uvek sete tih bombi). Prema izjavi američkog ambasadora u Zagrebu iz vremena Jugoslovenskih ratova, Pitera Galbrajta (opet ambasador, i opet američki ambasador), Amerika je Hrvatskoj aminovala „Oluju“, vojnu akciju u kojoj se Srbi, takoreći, istrebljeni iz Hrvatske. Proterano je 250 000 Srba. U suštini, to jasno treba reći, Amerika je, posredno ili neposredno, svejedno je, proterala 250 000 Srba iz Hrvatske. I treba reći da proterivanje Srba iz Hrvatske nije jedini zločin Amerike u Jugoslovenskim ratovima, ni njen jedini zločin nad Srbima. No za moju raspravu,

za razumevanje porekla, to što su Srbi nedovršen istorijski, politički, imperijalni posao Amerike i Nemačke manje je važno od činjenice da su Srbi i za sebe nedovršen posao. Problem s kojim se valja suočiti jeste razumevanje smisla ove nedovršenosti, i smisla te nedovršenosti za Ameriku i Nemačku u Srbima i Srbiji kao nedovršenom poslu. Srbija i Srbi, kao i bilo koji drugi narod, Nemačka i Nemci recimo, nedovršen su posao zato što je samo poreklo nedovršen posao, što se (poreklo Srba) ne može dovršiti ni u tuđoj dovršenosti, ni promenom svesti Srba. Da bi bilo, poreklo mora ostati nedovršen posao. I Srbija i Srbi moraju ostati nedovršen posao, dok na bilo koji način opstaju. To „evropski i američki prijatelji“ Srbije i Srba (i onih Srba koje su ti prijatelji proterali – i ubili) gube iz vida, i ne misle, ne mogu da misle iz vodeće predrasude, koja određuje i ograničava njihovo mišljenje promena u svetu. Ili ih se i ne tiče. I za Hrvatsku su Srbija i Srbi nedovršen posao, s drugih razloga, nego za Nemačku i Ameriku. Srbija i Srbi su za Hrvatsku nedovršen posao u stvarnosti, i, ponajpre, u fantazmu o hiljadugodišnjoj istoriji, u fantazmu o ostvarenju povesnog duha hrvatske države. U stvari, za Hrvatsku su Srbija i Srbi nedovršen posao zbog fantomskog karaktera povesnog duha hrvatske države, zbog toga što je put tog duha put Srba koji su sebi nedovršen posao, i koji tu nedovršenost unose i u „hrvatski jezik“. Promena vere tu stvar samo komplikuje.

Nedovršenost porekla kao nedovršenost naroda, Srba (ili Papuanaca), dovodi u ozbiljnu nepriliku takozvanu političku elitu naroda, koja nedovršeni posao, na primer, Srbije i Srba, hoće, mora da predstavi kao dovršeni posao, ili, češće, kao posao koji ta elita dovršava, koji, umišlja, ona, mesijanski, treba da dovrši. Tako stvar stoji sa srpskom političkom elitom, ne samo današnjom. Je li to razlog što niko iz srpskog ministarstva inostranih poslova, niti bilo ko iz srpske vlade, ne pominje, na bilo koji način, pokatoličenje Srba, misionarski uspeh katoličke crkve u Hrvatskoj, ili, ako to treba glasno reći, preobraćanje, nestajanje srpske zajednice u Hrvatskoj, srpskog tela hrvatskog društva, ali i uništavanje povesnog duha srpstva. Za srpsku vladu ovo preobraćanje i ne postoji. Nije ni obična neprilika koja stavlja u pitanje njenu legitimnost. Njen problem može biti samo frojdovsko poricanje problema, racionalizacija tog poricanja, iznalaženje načina da se ono zaobiđe. Mogućno ga je, eventualno, predstaviti kao manevar (često je u istoriji Srba tako i predstavljan), koji će omogućiti da se sačeka vreme kad se može pokrenuti srpsko pitanje, vreme kad bi to, na mestu ove političke elite, i, razume se, po njenom mišljenju, učinili knez Miloš, ili Pašić, uzori real-politike srpske političke elite. (Od Oktobarske revolucije 2000. godine u Srbiji, svi srpski

političari koji su bili na vlasti, posebno „evro(po)ljupci“ – nije izuzetak ni „premijer“ protestant, aktuelni predsednik vlade Srbije – umišljali su da vladaju kao što su vladali knez Miloš i Pašić, čak, da nekako otelovljuju kneza Miloša i Pašića u evropskoj pragmatičnoj politici. I niko od njih nije primetio, niko im to nije ni rekao, da je njihov pragmatizam komičan, vodviljski /dobar primer je vodviljski protestantizam, mesijanizam sadašnjeg predsednika vlade Srbije/, da su oni samo loši komedijanti u vodvilju američkog političkog pragmatizma.) Niko iz srpske vlade se ne usuđuje da dovede u *neprijatnu situaciju*, ili, ne daj, Bože, u iskušenje evropske i američke prijatelje (predsednik srpske vlade – /veliki prijatelj srpskih neprijatelja, Nemačke i Amerike/, koji tvrdi da na njegove odluke niko, ni američki ambasador, prokonzul Srbije, ne može da utiče, da donosi najbolje odluke za Srbiju /kako li to zna?, kako to može znati, ako je ljudsko znanje krhko?/ – zove ih, reklo bi se, prilično uveren: „naši evropski i američki prijatelji“), time što će im skrenuti pažnju na preobraćanje Srba u evropskoj Hrvatskoj, koju su oni stvorili (kao i obično, uz progon, katoličenje i ubijanje Srba), i koju su, nesvesni toga šta rade, nesvesni nedovršenosti porekla, stvorili Srbi. (To takozvana srpska politička elita ne sme ni pomisliti, a kamoli reći.) Ne ugrožava ovo preobraćanje ni mitove o ljudskim pravima i pravima manjina. (Pokatoličenje Srba u Hrvatskoj se nikako ne može uporediti, na primer, s ugroženošću LGBT populacije u Srbiji.) Pritom je jasno da Srbi prelaze na katoličanstvo, ne samo zbog toga što nisu u stanju da se snađu u nedovršenosti porekla, nego i zbog razornog hrvatskog nacionalizma, verske netolerancije, mržnje prema njima, onoga što je nedovršenosti porekla spoljašnje i što je mami, zbog toga što je (tako se veruje, tako veruju i ovi Srbi) to jedini način da sačuvaju svoju decu od zlostavljanja u školama i na ulicama, da žive ono što se danas punim žvalama zove „normalan život“ (kao da se, odista, živi samo o hlebu, u šta, izgleda, više niko ne sumnja; niko više i ne misli suštinu života), ili, da upotrebim evrocentricima, i onima koji veruju da su evrocentrici, dragu i praznu sintagmu „da žive kao sav normalan svet“, to će reći, bez svesti o sebi, svojoj odgovornosti, slobodi, o tome šta živimo kad živimo.

Stvarno stanje stvari ni za koga više nije važno. Možda nikad nije ni bilo važno. Nije ni moglo biti važno ako se poreklo uvek ospoljšuje. Izvesno je da ne može biti važno u svetu u kojem vlada interes. Niko se, osim toga, i ne pita o tome šta je to stvarno stanje stvari, šta je stvarno stanje u svetu interesa, nasilja vrednosti. Je li ono isključivo stanje realnosti? Laž, ozakonjenje lobiranja, pravo da se govori laž kao istina, da se, ne samo u izbornoj kampanji i u dnevnoj politici,

govori, navodno, ono što će pridobiti biračko telo, mišljenje drugog, da se govori laž koja je istina i istina koja je laž, postali su realnost, jedina istina istine u današnjem demokratskom svetu. Kome bi i koristilo stvarno stanje u svetu interesa, nasilja vrednosti, i nasilja porekla? Kako bi ga bilo moguće raskriti? Srbi u Hrvatskoj su, tradicionalno, sasvim u skladu s pretpostavkama fantazma o ostvarenju povesnog duha nezavisne Hrvatske, spasavali „gole živote“, kad god je Hrvatska pokušala da stvori svoju državu. (Najdrastičniji primer je ono što im je učinjeno u NDH. U njoj su doživeli sudbinu, koju i danas zatamnjuju politički i drugi interesi, koja iščezava u sudbini viđen ja realnosti i u sudbini same realnosti.) Pritom hrvatska država – to je mišljenje hrvatskog istoričara dr Tvrtka Jakovine – danas ne bi ni postojala da nije, posle Prvog svetskog rata, ušla u državu Srba Hrvata i Slovenaca, drugim rečima, da se Srbi nisu odrekli takozvane Velike Srbije, svoje pobede, svoje nezavisnosti, svoje države, svojeg istorijskog iskustva i istorijskog prava – na neki način, i sebe. Hrvatska ne bi postojala da je Srbi nisu stvorili, i to ne samo onako kako to tvrdi istoričar Jakovina, nego i tako, ponajpre tako, što su postali telo te države. Dakle, problem onih 30 000 Srba, koji su za poslednjih devetnaest godina prešli na katoličanstvo, nije u preobraćenju, nego u tome što su tako spasavali fantazam o nezavisnoj državi Hrvata, povesni duh fantazmatske hrvatske države, mogućnost ostvarenja tog duha i, dakako, što su, obezbeđujući joj ono što joj nedostaje, telo, erotski naboj, obezbedili i istorijske osnove državu. Već i stoga ovim pokatoličenjem Srbi nisu spasli, nisu mogli spasiti, ono što goli život jeste, što je trebalo da bude cilj njihovog preobraćenja, i što se, kao goli život, kao suština porekla, pojavljuje u prvom primeru, kojim sam se kratko bavio, u slučaju junaka apologa o preobraćenju kao povratku onog što je preobraćeno. Problem ovog pokatoličenja Srba je u tome što stvaranje države Hrvata zahteva pretpostavlja, zahteva još pokatoličenja, još dokaza pripadnosti supstitutu porekla. Preobraćeno se kod pokatoličenih Srba u Hrvatskoj, ili kako bi se to u liberalističkoj Evropi reklo, integracija Srba u Hrvatsku u Hrvate, denacionalizacija Srba (šta god da je njen cilj), vraća kao neprekidno preobraćanje, kao preobraćanje koje se ne dovršava, koje je nedovršivo (nedovršivo je i poreklo), koje stalno otvara zev u novom identitetu, u identitetu bez identiteta, koje taj identitet dezintegriše. Ovako se stavlja u pitanje i sama ideja ostvarenja povesnog duha Hrvata i hrvatske države i stvara, oživljava potreba za neprestanim utemeljenjem tog duha. Poreklo nikad ne umire. Junak apologa o preobraćenju, podsetiću, vraća se na mesto na kojem je izgubio ime, i na kojem ga je, valja pretpostaviti, jedino mogao naći, gde ga može povratiti, preuzeti kao jedino ime koje mu

pripada, koje može imati – i gde postaje junak apologa, junak fikcije i paradoksa koji je odlikuje, koji je čini. To dvojstvo nije moguće izbeći. Svoje ime junak apologa može naći simbolički. To treba reći. Treba reći i da je simboličko element stvarnog stanja stvari, da preko njega vodi put do stvarnog stanja stvari. Preuzimanje, vraćanje imena, vraćanje tela i duše imenu (nakon izbivanja iz sebe punih pet vekova, nakon izbivanja iz imena, makar i na trenutak), za ovu raspravu o poreklu kao nomosu razumevanja i bivanja, jeste važno i zato što otkriva ustrajavanje unutrašnje drame porekla. To je jedna strana stvari. Druga strana pokazuje da bi taj čin trebalo simbolički, u simboličkom, da poništi svaki prekid i da omogući preuzimanje onog izvornog, imena bez objekta, bez referenci. Svako naknadno preuzimanje imena i jedno i drugo preuzima s imenom. Preuzimanje imena ne poništava i sebe (preuzimanje). Junak našeg apologa preuzima, nema mu druge, s imenom i referencu, istoriju imena, ožiljak na imenu i vlastitom biću. Stoga je za ovu raspravu važan ne toliko povratak na izvorno, koliko vraćanje imena, preuzimanje izvornog iz porekla i iz porekla smisla preobraćanja, na mestu s kojega je i samo izvorno skrenulo od sebe, gde je postalo i gde se izuzelo iz sebe.

Preuzimanje smisla iz porekla, što, zapravo, znači i iz porekla smisla, pretvara pitanje mogućnosti preobraćanja porekla u pitanje smisla tog preobraćanja, smisla, motiva pokušaja tog preobraćanja, smisla koji preobraćanju nameće spoljašnje. (Nikad preobraćenje nije potpuno. Ne postoji ni čisti smisao preobraćanja. Za njima se, u ovom ili onom vidu, vuku tragovi onog što je preobraćeno, što je trebalo da bude preobraćeno, što ima ili nema smisla, i što je zapisano i sačuvano u tragovima preobraćanja, u preobraćanju preobraćanja. Zbog toga se i ne može izbeći rat porekla za poreklo. Ne može se izbeći ni rat porekla protiv porekla.) Preuzimanje smisla iz porekla postavlja i pitanje smisla samog porekla, pitanje koje se u poreklu ne može postaviti, sem tautološki. Smisao porekla je, naime, samo poreklo, događaj porekla – ali i problem porekla. (Postoji li nešto tako kao čisti događaj? Postoji li čisti događaj porekla? To moramo pitati. A tamo se takvo pitanje može postaviti, gde postoji sumnja, postoji i drugo.) Jasno je da se problem porekla koje mislimo, uvek postavlja u spoljašnjem, u drugom. Pritom je u poreklu predujmljeno sve ono što mu posleduje. Zbog toga je rat porekla protiv porekla, zapravo rat porekla (ili onoga što se predstavlja kao poreklo, recimo, Crnogoraca, Bošnjaka, Hrvata) protiv porekla u sebi (u slučaju Crnogoraca, Bošnjaka, Hrvata rat protiv srpskog porekla u sebi, koje je u odnosu na praporeklo

ospoljašnjenje porekla, jednako Srba i Crnogoraca) i, posredno, protiv samog porekla. U pitanju porekla se spolja postavlja pitanje ukorenjenja u poreklu, pitanje smisla tog ukorenjenja, odnošenja smisla, i kad je neposredni efekat porekla, prema samom poreklu, koje se, naveo sam tu mogućnost, nalazi s one strane svakog pitanja o smislu i s one strane samog smisla. To ne znači da se iz onostranosti smisla porekla ne mogu postaviti pitanja svesnih i nesvesnih manipulacija smislom porekla i preobraćanja. Ključni problem, koji se u takvom stanju stvari pojavljuje, i koji bi trebalo razrešiti, jeste (ne)mogućnost ukorenjenosti u poreklu kao u nečemu spoljašnjem, u nečemu što je izvan mene (nemogućnost ukorenjenja Crnogoraca u poreklu koje nije poreklo Srba), u spoljašnjem koje ne bi pokazivalo na unutrašnje. Ipak, treba razrešiti problem odnošenje smisla, eventualno, i apriorija smisla, prema drugom, drugom sebi i drugom u sebi, drugačijem smislu. Naime, iz nemogućnosti i, isto tako, mogućnosti ukorenjenosti postaje jasno da je svako odnošenje smisla prema drugom (smislu) nužno iskrivljeno, ali, ujedno, i proizvođenje smisla. Drugo, prisustvo drugog, mogućnost drugog, koje je neophodno, samorazumljivo, iskrivljuje i formira to odnošenje smisla. Mora li se zato smisao shvatiti kao svojevrsno iskrivljavanje smisla? Šta je potrebno da se tako shvati? Šta je potrebno da se shvati smisao? Nužnost njegovog iskrivljavanja? Da drugo bude, ako ne jedini, neophodan način na koji se smisao ovog iskrivljavanja, na primer, preobraćanja, uopšte da shvatiti? Možemo li razumeti drugi smisao u smislu, drugi smisao, drugo poreklo, možemo li razumeti svoje poreklo, ako uistinu ne razumemo pojam smisla, pojam porekla, ako ne postoji pojam porekla? Treba razabrati da li i sam pojam porekla jamči drugo, drugo od porekla, drugo nego što je poreklo? I jamči li ga zato što je drugo u njemu već sadržano? Možemo li iz pojma porekla, ako ono jamči drugo, ako je i poreklo drugog, razumeti poreklo Crnogoraca kao suštinski drugo od porekla Srba, dakle, od porekla koje je poreklo Crnogoraca, i poreklo njihovog nedovršenog identiteta? Šta pojam porekla može da zahteva i opravda u ideologizaciji porekla? Sâmo poreklo i univerzalije koje bi mu mogle biti svojstvene, na primer, mogućnost da se poreklo shvati kao vrsta predrazumevanja, kao samorazumevanje, kao biti i misliti, kao jedno, istost toga biti i misliti. Kako onda Crnogorci iz porekla (iz svog stvarnog porekla, dakle, iz porekla Srba, iz porekla koje je i poreklo Srba) sebe razumevaju kao Crnogorce, kako uopšte nešto razumevaju kao drugo, ili kao isto, ako drugost sebe ne utemeljuju u jedinstvenom poreklu, u događaju porekla, i ako se događaj porekla ne može konstruisati?

Poreklo kao razumevanje i, posebno, kao samorazumevanje, ili poreklo koje je razumevanje i samorazumevanje, budući da je kao razumevanje i samorazumevanje drugo porekla, postaje samo sebi upitno. To stanje stvari se koristi kao opravdanje svakog spoljašnjeg stavljanja u pitanje porekla, njegovog značaja, recimo, srpskog porekla Crnogoraca, Bošnjaka, Hrvata. Ovaj obrt u najunutrašnjijem porekla olakšava to što odnos prema njemu nije povezan samo sa samorazumevanjem porekla, nego i sa onim što je, u neku ruku, spolja umešano u taj odnos, što je spoljašnjost tog odnosa, u čemu se samorazumevanje ispoljava, što u njemu preovlađuje stvarni ili prividni nedostatak smisla takvog odnosa, nedostatak razumevanja smisla tog odnosa, samog odnosa. Ovaj obrt olakšava i to što se poreklo nužno subjektivizuje (ono i nije dato kao ono izvorno, sem posredno), i što se može shvatiti kao subjektivno poimanje pripadnosti i kao objektivno funkcionisanje (sistema) pripadnosti. Poreklo jeste i jedno i drugo, u samom sebi, ali i u istorijskom sledu promena kroz koje prolazi i koje nisu, neizbežno, samo spoljašnje. To s jedne strane. S druge strane, subjektivno osećanje pripadnosti se da staviti u pitanje, iako mora biti subjektivno osećanje unutar neke objektivne realnosti, i subjektivno osećanje te realnosti. Zbog toga, razumevanje delovanja porekla zahteva da najpre dokučimo kako poreklo jeste i, koliko god to izgledalo čudno, zašto jeste, zašto jesmo, *zašto poreklo jeste nešto a ne ništa*, i je li uopšte nešto? I bez odgovora filosofije na to pitanje, preokret u redu postavljanja pitanja o poreklu je nužan. Zahteva ga samo poreklo kao razumevanju. Ono podrazumeva i razumevanje načina na koji jeste, i zašto jeste. Odatle bi trebalo da bude jasno i zašto deluje, može da deluje kao objašnjenje egzistencijalnog izbora, izbora ploti i, u isti mah, izbora duha, na primer, srpskog opredeljenja za carstvo nebesko. Ako je to tako, mora biti jasno i da je izrugivanje nebeskoj Srbiji izraz nerazumevanja stvari porekla i stvari bića, nerazumevanja da stvar porekla oblikuje svet iskustva. Kako god da s tim stoji stvar, jedinstvo izraza i izraženog je karakteristično za poreklo, za smisaonost porekla kao smisaonost genetičkog zapisa, duha i ploti. Prema fenomenološkoj filosofiji, i još više prema filosofiji tela, ploti suštinski pripada uvid u strukturno razlikovanje stvari, dakako, i porekla. Uprkos tome, ne možemo prevideti da se nešto vidi, shvata kao nešto na različitim ravnima i s različitih gledišta. I po tom shvatanju poreklo – po Huserlu bivajuće – opaža pre no što to opažanje postane intelektualna operacija. Dakle, poreklo kao izvorno bivajuće, kao događaj stvari, tela, opaža, razumeva pre svakog pokušaja preobraćanja kao intelektualne operacije.

POREKLO-SUBJEKT-TELO

Poreklo, kao i bilo šta, možemo misliti na različite načine, s različitih gledišta, na različitim fenomenalnim ravnima (kao fenomen kulture, običaja, identiteta, društvenog shvatanja, itd.), zavisno od toga šta stvarno podrazumevamo pod poreklom, kako je ono shvaćeno u vodećoj predrasudi mišljenja, koje njegove elemente mislimo, koje osobine postojanja smatramo presudnim za razumevanje porekla, šta mišljenje, zbog porekla ili zbog sebe samog, pripušta u svet koji postavlja, u svoj opseg, šta se uopšte može misliti kao poreklo, ako izvorno poreklo, izvorna priroda porekla nisu, ne mogu biti dati kao čisto izvorno, ako drugo, drugo no što je izvorno poreklo oblikuje naše iskustvo, iskustvo sveta? Zašto je, ipak, izvorno poreklo, izvorna priroda porekla predmet ideje, ako je ona, prema jednoj Delezovoj formuli, koju je on iskoristio drugim povodom, „čista negacija, mahnitost, ali mahnitost uma kao takvog“? Ništa od toga (naizgled je sve i odviše poznato, banalno čak) ne bi trebalo ni pominjati, da poreklo nije, istovremeno, i razumevanje, mišljenje pre svakog (koda) mišljenja, da mišljenje, s nekih razloga, ne zaboravlja na svoj dug poreklu, na svoj početak, da je poreklo mišljenja i mišljenje porekla – da poreklo, možda i nije, „mahnitost uma kao takvog“. (Šta ako je um mahnitost porekla kao takvog?) S nekog razloga mišljenje se baš i ne trsi mnogo, ne može, ne ume, nije ni sposobno, da raskrije stvar porekla, koju pritom podrazumeva kao nešto što je samorazumljivo. Filosofiju, pomenuo sam to, poreklo, gotovo, nije ni zanimalo, iako se i odviše bavi sobom (kao poreklom, posredno i poreklom). Prepustila ga je priči, mitu, nesvesnom mišljenju, običajima – drugom mišljenju. Poreklo, dakle, ustrajava kao ontološka rupa, treba reći kao ontološka bezdanica, kao ontološka rupa bića, bezdanica bića. To, međutim, ne znači da nije i paralaktička rupa, rupa paralakse, da, u prvom redu, u svetu nije paralaktička rupa, u kojoj nestaje svako mišljenje porekla, i nemogućnost mišljenje, i da svako gledište s kojega se poreklo da misliti, nije paralaktička rupa, i ontološka rupa bezdanica, onakva u kakve je filosofija rado zavirivala. Najzad, predmet mišljenja, u osnovi je paralaktička rupa. I samo mišljenje je paralaktička rupa. Za gledišta i s gledišta koja sam pomenuo, i s onih koja nisam pomenuo, i koja ne moraju biti manje važna, poreklo ostaje skriveno u (paralaktičkoj) rupi, izvan prostora koje gledište omeđava, u praznom prostoru između svih mogućih gledišta. U paralaktičkoj rupi ostaje skriveno ono što treba raskriti: ontološka rupa bez dna, koju bi poreklo moralo da raskrije, pokaže, i koju ono, ovako ili onako, i raskriva, i pokazuje. Problem je, ako tako stoji stvar sa tim što poreklo

pokazuje, govori, raskriva, u našem razumevanju onoga što i šta ono govori, raskriva, na šta pokazuje; problem je, naizgled, u šifri, u postavljanju šifre pomoću koje odgonetamo znakove u sistemu u kojem jedinka uspostavlja ili ne uspostavlja odnos sa svojim poreklom (sa sobom), u svom poreklu, u kojem je taj odnos uspostavljen kao sa znakom, ili u kojem nije uspostavljen. Treba reći poreklo, i kad se ovako misli, skriva od uvida, i raskriva, da paralaktičko mišljenje nije antinomično, da paralaksa nije antinomija, da je rupa porekla ontološka rupa postojanja tela, subjekta, identiteta jedinke, ono u čemu jedinka nastaje, u čemu je rupa bivstvovanja. U rupi porekla se nalazi i suština stvora, ona jeste sama suština stvora, i ljudskog stvora (po tome se on ne razlikuje od drugih stvorova), uprkos autonomiji ljudske jedinke, što je *homo sapiens*, ako uistinu to i jeste. (Šta, ko dokazuje njegovu umnost? I je li umnost ono što on misli da je umnost?) U stvari, ta autonomija nije ništa drugo do fantazam o autonomiji, proizvod odbrambenog mehanizma jedinke, ali i proizvod odnosa sa sistemom odbrambenog mehanizma koji deli s drugim jedinkama. U tom slučaju, autonomija jedinke se ne razlikuje od autonomije šifre, šifrovanja porekla, ili autonomije konstrukcije druge stvarnosti porekla, i nije drugo do ta konstrukcija stvarnosti. Dakle, autonomija jedinke je proizvedena i uvek iznova se proizvodi. Kako mu drago, suština ljudskog stvora je rupa u njemu, ontološka rupa u njemu, ontološka rupa porekla. Znači li to, onda, da ovu suštinu može da raskrije samo ontologija porekla, eventualno, druga ontologija porekla, kao ontologija tela, subjekta, kulture, identiteta, u koje se poreklo upisuje, i koje poreklo šifruje. Telo, subjekt i identitet su, u suštini, telo, subjekt i identitet porekla, jedina stvarnost događaja porekla, koja se u njima pokazuje, kad već ne mogu biti mesto čistog događaja porekla. Treba li odatle zaključiti da je genetički zapis telo, subjekt, čak, identitet jedinke, da ne može biti nešto drugo jedinke, različito od nje? Ili je u pitanju i jedno i drugo. Problem identiteta bi to trebalo jasno da pokaže. Naime, ne postoji identitet kao takav. Šta bi i mogao biti izvan događaja porekla? Čega bi bio identitet? U tom slučaju, jedinka je beznadežno pocepana. Štaviše, pocepana je zato što poreklo nije ni sastavljeno, što je i samo beznadežno prepušteno rastavljanju, procesu, koji nije ni dovršen ni nedovršen.

Mišljenje problema porekla, i mišljenje bilo kojeg predmeta, naoko paradoksalno, zamagljuje stvar koju bi trebalo da raskrije kao stvar. U stvari, mišljenje zamagljuje i samo sebe, prirodu manjka iz kojeg misli. Nije potrebna psihoanaliza da se pokaže i razjasni to njegovo stanje, da je to način na koji ono uopšte nešto raskriva. To stanje mišljenja pokazuje i sumnja u opravdanost, istinitost tvrdnje:

isto je biti i misliti. U slučaju porekla, kad mu pristupa kao i svakom drugom objektu, mišljenje zamagljuje mogućnost ontologije porekla, zato što zamagljuje vlastitu nedostatnost, i zbog čega poreklo poistovećuje s nekim njegovim fenomenima, recimo, s fenomenom mutacije, evolucije (mutacije i evolucije istog). Stvar porekla se, u takvom slučaju, i ne misli. Ili se misli u drugom, kao drugo, kao mena, koju nameće spoljašnjost; misli se kao spoljašnjost stvari. Reklo bi se da mišljenje ne razlikuje ontologiju porekla (i ontologiju sebe samog) od ontologije bilo kojeg predmeta, na primer, od ontologije mobilnog telefona, pomodnog artefakta, koji, navodno, znatno menja stanje i shvatanje prisutnosti i odsutnosti subjekta. Menja, u stvari, predstavu prisutnosti i odsutnosti. (Ne treba izgubiti iz vida da ovu tvrdnju, u velikoj meri, određuje opčinjenost savremenog čoveka ovim artefaktom, i tehnologijom uopšte.) Menja li taj artefakt i sam subjekt? Na to pitanje je važno znati pouzdan odgovor, posebno, ukoliko imamo posla sa subjektom kome je, po Hajdegeru, svet na raspolaganju. I koji je svetu na raspolaganju. Mobilni telefon sam uzeo za primer, ne samo zbog toga što ta naprava pothranjuje iluziju subjekta da mu je svet na raspolaganju, da je svuda, nego i zato što je on, kao svakidašnji predmet i, naročito zato što je kao predmet koji menja odnos čoveka prema prisutnosti i odsutnosti, postao, maltene, povlašćeni predmet filozofskog mišljenja. No mobilni telefon nije postao predmet filozofskog mišljenja kao upotrebnii predmet, nego, i pre, kao objekt koji konstruiše društvenu stvarnost i, posredno, određuje čovekovo postojanje, na ravni na kojoj ga, čini se, ne određuje poreklo, iako bi to moralo da čini. (Nema ravni čovekovog postojanja koja nije dostupna poreklu, koja nije povezana s poreklom.) Uprkos tome, ontologija mobilnog telefona (Mauricia Ferarisa) nije drugo do ontologija ortopedskog dodatka postojanju, tačnije, bivstvovanju bivstvujućeg, bez obzira na to što bi je trebalo shvatiti kao zamenu za ontologiju svakidašnjice, što bi trebalo da raskrije mene i suštinu ontologije svakidašnjice. U slučaju koje mene zanima, ontologija mobilnog telefona mogla bi biti model ontologije ortopedskog dodatka poreklu, model ontologije (ortopedske ontologije) pospoljašnjenja porekla i, paradoksalno, porekla kao ortopedskog kalupa jedinstvenosti jedinke, na isti način na koji mobilni telefon menja shvatanje prisutnosti i odsutnosti subjekata. Naime, po ontologiji porekla kao ontologiji mobilnog telefona, ljudska jedinke je mobilni telefon porekla, neka vrsta Deridinog teksta (ovde, teksta porekla), koji jedini postoji. „Ništa ne postoji izvan teksta“, veli Derida. Ništa ne postoji izvan jedinke kao teksta porekla. Ni poreklo ne postoji izvan jedinke. I to nije sasvim netačno, čak, i ako se poreklo nikako i ni pod kojim uslovima, ne da

svesti na poreklo jedinke, uprkos njenoj jedinstvenosti, uprkos tome što je, u neku ruku, čisti događaj, onako kao što je i poreklo čisti događaj, što je neponovljiva, što se u njoj, paradoksalno, ponavlja neponovljivo. Problem usložnjava i to što se mišljenje ontologije jedinke kao ontologije mobilnog telefona i ontologije porekla oslanja na isti tekst, na genetički zapis. Istina, moguće je pretpostaviti, i tvrditi da se ontologija porekla iščitava kao genetički zapis, da se ispoljava kao sistem genetičkog pisma, koje ne može postojati, i ne postoji, bez jedinke, izvan porekla kao teksta. Ontologija porekla, kao pismo, postoji nezavisno od svakog teksta (i u svakom tekstu kao ono što je u njemu nezavisno), i omogućuje postojanje teksta. Jedino je iz nje moguće izvesti zaključak da ništa ne postoji izvan teksta, da postoji samo tekst, da postoji samo genetički zapis. Ali, do takvog zaključka možemo doći jedino ako je jedinka apsolutna potvrda postojanja genetičkog pisma. Istina, iz perspektive jedinke, iz perspektive mobilnog telefona, ne kao predmeta, nego kao prisutnosti, i kao prisutnosti odsutnosti, moglo bi se reći da je poreklo neka vrsta apsolutnog amblema prisutnosti sistema genetičkog pisma. Naime, poreklo, kao što čini mobilni telefon, po Mauriciju Ferarisu, „omogućava, ili obećava, spajanje sa svim sistemima usmene ili pisane komunikacije i pristup svim tokovima registrovanja...“, svim efektima porekla, koje, kao mobilni telefon bića, omogućava pristup svim tokovima registrovanja, manifestacijama bića. Zahvaljujući njemu biće uvek kaže: Ovde sam. Poreklo omogućuje i obećava spajanje sa svim sistemima jedinke, sa telom i subjektom jedinke, sa svim sredstvima preko kojih ona šalje i prima poruke drugom, sebi. Ono to omogućuje iz onog što mu je najunutrašnjije, iz same svoje suštine, u čemu se mobilni telefon, niti bilo koji predmet, ni jedinka kao predmet porekla, nikako ne mogu naći. Može se i mora se naći subjekt, onaj tren eksplozije identiteta bivanja u bivanju, pojave naloga porekla: Budi!, naloga za koji mobilni telefon nije sposoban, iako, na neki način, i on u njemu odjekuje. Ni mesto ni vreme te eksplozije se ne mogu utvrditi. Mesto i vreme eventualnog naloga mobilnog telefona je moguće precizno odrediti. Pitanje Mauricia Ferarisa: Gde si?, pitanje koje je i naslov njegove knjige, njegove ontologije mobilnog telefona, iz onog što je mobilnom telefonu unutrašnje, iz moći tehnologije, kao pitanje porekla, naprosto je besmisleno. Posebno je besmisleno ako ga postavljamo poreklu. Poreklo ga nama i ne postavlja. Ono mora znati gde smo.

Kako iz stvari raskriti i izdvojiti odlike, elemente, suštinu, stvarstvo same stvari, stvari porekla, stvari kao takve, događaja porekla? Je i to uopšte moguće?

Zar događaj porekla nije suština porekla i suština scene porekla, spoljašnjeg? Morao bi biti. Ali, ako se pokazuje u svetu, i u meri u kojoj se pokazuje kao fenomen sveta, ako je konstitutivni element jedinke, ta suština ne samo što može biti raskrivena, nego je već raskrivena kao događaj porekla i kao jedinka. Možemo pretpostaviti da je suština stvari porekla raskrivena u načinu na koji se strukturira, na koji postoji u jedinki, u načinu na koji utemeljuje jedinku i na koji se jedinka strukturira, na koji postoji kao jedinka, kao subjekt i telo, koji svoju subjektivnost i svoju telesnost zadobijaju u događaju porekla. Znači li to da je stvar porekla, događaj porekla, stvar kao takvu, moguće raskriti iz uma, koji je um ne-celog, sumanutosti, um jedinke, koja (sa njom i njen um) ne prestaje da se konstituiše, da se traži kao isto i drugo, kao razlika i ponavljanje, kao jedna jedina u mnoštvenosti tvorevina istog događaja porekla? Jedinka ne može sebe tražiti, a da ne traži ono po čemu je jedinka i drugo sebe same, po čemu nešto uopšte jeste. Čovek se nikad nije uzdao samo u um, ne zbog toga što je primarno iracionalno biće, nego zato što je osećao da je drugo od svoga uma. (U tome ga podržava mit o sebi kao prirodnom čoveku, o prirodi koja nije kultura, koja nije drugo.) A stvar se otvara svuda, u svemu što se tiče njegovog postojanja, u njegovoj telesnosti, subjektivaciji, pojavama koje nadilaze umno, u mišljenju koje nije i mišljenje stvari. Ne otvara se, ne uvek, i to kako se stvar otvara i kako se čovek otvara za nju. Mističnost pristupa stvari ne razlikuje se, ne bi trebalo da se razlikuje od mističnosti same stvari. Povrh toga, u apsolutnom, mističkom uvidu u stvar, u utapanju u stvar, iščezavaju i jedinka i sama stvar – i sve što jeste. Mističko učešće u stvari raskriva ništa kao nešto (uvek ta dijalektika), prisustvo (sumanutosti) uma u tome ništa, kao ništa, i njegovu nemoć da dospe do same stvari, da je iskaže. Istovremeno, mistički uvid u stvar pokazuje da je nužno i neizbežno stvar, stvar porekla, raskriti upravo iz ne-celog uma, već i zato što je, paradoksalno, stvar porekla celovita, jedinstvena samo kao ne-celo, zato što se jedino kao ne-celo nešto uopšte pokazuje u stvarnosti, zato što je stvarna kao ne-celo, što joj je jedino tako stvarstvo svojstveno.

Ni Bog ne stvara apsolutno, ne stvara ni kao apsolut. Ni kao Areopagitino ništa ne bi imao potrebu da bilo šeta stvara. I šta bi stvarao kad je u njemu sve, i drugo, već stvoreno, dovršeno i nedovršivo, kad u njemu sve jeste, oduvek, zauvek. Bog se ne ponavlja. Ovde je važno da u situaciji u kojoj sve jeste, Bog ne bi ni znao, ni video, ni mogao reći da je nešto dobro („I vide Bog da je dobro“). Sve je, ako je od Boga, oduvek dobro. Ili sve nije od Boga? Ili ništa nije ni dobro ni

zlo? Problem je ništa iz kojega živi Bog stvara, ništa koje je izvan njega. (Za agnostike je problem sam Bog.) Naime, ništa iz kojeg Bog stvara je moralo postojati, moralo je biti nešto, nešto iz čega je bilo moguće stvoriti svet, moralo je biti njemu, i moralo je biti ne-celo, moralo je biti on – ne-celi Bog. To opet znači da sve nije oduvek bilo dobro, ako je ono što Bog stvara dobro, i ako on razlikuje dobro i loše, ako zna da može biti i rđav tvorac. Poreklo to može biti. Ali, ono je ne-celo. Samim tim sadrži mogućnost dobra i zla. Posledica toga je nezavršen i nezavršiv svet, manjak u svetu, koji se vidi ili ne vidi, no koji postoji kao svet. Kako god da mislim stvar porekla, moram je misliti s gledište s kojega se ta stvar otvara, prikazuje, vidi, razumeva, moram izabrati otelovljenu ne-celost, jedinku, proizvod i stvar porekla, moram izabrati ne-celost u kojoj već jesam, iz koje mislim (dobro i zlo), u kojoj postojim – moram je, uza sve to, misliti iz porekla. Važno je da ne-celost mislim kao ne-celost stvari porekla, kao sebe samog, kao svoju oskudnost, da je biram, usvajam, kao ono u čemu sam izabran, što me bira; važno je da je poreklo ne-celo. Po istom redu stvari, usred subjektivnosti, kao jamstvo da odista mislim, da jesam, biram i ograničenja vlastitog mišljenja, još jedan stupanj, zapravo, beskrajni niz ne-celosti mišljenja, ograničenja posrednog delovanja porekla, pripadnosti. Teorijski, osiguranje mišljenja da misli (da misli ono što jeste, time i osiguranje da je isto misliti i biti) znači jamstvo da subjektivno osećanje pripadnosti može izdržati kritiku subjekta i subjektivnosti (trebalo bi reći: da može izdržati objektivnu kritiku subjektivnosti; nje se čovek nikad nije odrekao; nije se odrekao ni svoje vere u objektivnu kritiku, u moć znanja, u svoju moć, božansku dakako; nije se odrekao projekcije sebe samog). Od te kritike, od statusa subjekta (šta god da je, gde god da se nalazi ili ne nalazi, kako god da se misli), i subjekta pripadnosti (uvek nečemu pripadam kao subjekt i uvek sam subjekt tog pripadanja), koji je i subjekt porekla, zavisi i subjektivnost pripadnosti jedinke i subjektivnost usvajanja pripadnosti, čak i ako je jedinki pripadnost poreklu svojstvena, ako ju je već usvojila, ako se poreklu mora pripadati. To treba imati u vidu zato što je izbor pripadnosti (na primer, kao izbor kulturnog, društvenog koda), pripadanje ne samo po sebi destrukcija/dekonstrukcija i predmet destrukcije/dekonstrukcije, što je pripadanje, ujedno, destrukcija i dekonstrukcija (kao odvojeni i istovremeni procesi u postojanju) onoga čemu se pripada, u ovom slučaju porekla, nego i zato što je konstituisanje pripadnosti faktička dekonstrukcija (destrukcija) pripadnosti – i, pre svega, zato što je konstituisanje pripadnosti, kao dekonstrukcija pripadnosti, sredstvo stavljanja u sumnju svake objektivnosti, u ovom slučaju, objektivnosti funkcionisanja sila porekla i posebno

sistema porekla, izuzimanja (jedinke) iz tog sistema iz samog događaja porekla. Sistem porekla, ukoliko se uopšte konstituiše u događaju porekla, a konstituiše se ako se poreklo konstituiše kao sistem, makar onako kako se, recimo, konstituiše unutrašnji-spoljašnji sistem porekla u monarhijama, objektivizuje se u spoljašnjosti svoje unutrašnjosti, u spoljašnjosti, pospoljašnjenju onog što mu je najunutrašnjije. Poreklo to čini i izneverava se. U tom slučaju, poreklo je moguće shvatiti, tako ga i treba shvatiti, kao prevod i iskazivanje (i kao iskazivanje prevođenja), ne samo izraza sila porekla, nego i samih sila porekla, prevod na jezik sistema sveta, i iskazivanje sistema sveta kao uvek spoljašnjeg onog najunutrašnjijeg: sistema društva, vlasti, ili prevod na nemušti jezik i (nemoguće) iskazivanje sistema stvari (koji ne može biti drugo do sama stvar, koja mi je nedokučiva), nužnosti sistematičnosti, sistematizacije, prevod na jezik koji će progovoriti u stvarnosti, eventualno, kao stvarnost, koju, i tada, sistem i jezik koji je sistem stvaraju. Ovo prevođenje i ovo iskazivanje pokazuju da je poreklo učinak čistog događaja (porekla) i kao taj učinak ishodište jedinstvenosti jedinke, fenomenalnosti te jedinstvenosti. Iz te fenomenalnosti trebalo bi da se može raskriti i stvarno stanje jedinke i porekla.

Fenomenologija stvari porekla, događaja porekla, pokazala bi, kad bi bila moguća, recimo, kao fenomenologija onoga što je poreklu najunutrašnjije, da problem subjektivnosti razumevanja porekla, odnosa prema poreklu, prema intencionalnosti porekla, podrazumeva iskusavanje porekla, iskusavanja porekla kao drukčijeg od porekla. Pokazala bi i da problem subjektivnosti porekla podrazumeva uzajamnost s transcendentnom subjektivnošću porekla, s poreklom kao oblikom transcendentne realnosti. Odnos subjekta (subjekta u svetu) s poreklom formalno se ne razlikuje od njegovog odnosa s transcendentnom realnošću. Poreklo, budući da je upisno u svaku ćeliju jedinke, funkcioniše kao zapis i kao transcendentna realnost jedinke i ćelije u kojoj se zapis čuva, i koji se iščitava pod određenim uslovima, ili i ne čita. To stanje stvari me zanima kao odrednica i ograničavajući činilac jedinstvenosti jedinke; zanima me izuzimanje, neizbežnost izuzimanja iz pripadanja tom stanju stvari. Pitanje je, doduše, da li bi to i kako mogla da pokaže fenomenologije događaja porekla? Možda, sa svim ograničenjima svake druge fenomenologije. S manjkom u sebi pokazala bi i manjak u događaju porekla. To i nije neki dobitak. U fenomenologiji događaja porekla transcendentnost subjekta bi pripala fenomenološkom konstrukt transcendentnosti porekla. Tada bi subjektivaciju subjekta bilo moguće shvatiti kao vid tran-

scendencije porekla. U skladu s tim zamenama, područje porekla bi valjalo razumeti kao područje transcendentalne intersubjektivnosti (porekla, jedinke i porekla, i jedinke čiju intersubjektivnost posreduje poreklo), a samo poreklo kao intersubjektivnu stvarnost, kao mrežu intersubjektivnosti. (Poreklo je pismo, i tekst, po Deridi, stariji od govora, naravno, i od jedinke koja govori i objavljuje, otelovljuje taj tekst. Iz njenog postojanja se poreklo i mora misliti kao pismo, kao mogućnost teksta. Ali, iz njenog postojanja se poreklo mora misliti, odgonetati kao tekst, čije pismo nije dešifrovano.) Problem porekla, u tom slučaju, treba misliti i kao problem prelaska, prevoda s telesnosti porekla na intersubjektivnost porekla, s realnosti pisma na realnost govora. Ceo proces se pritom odvija u području transcendentalne realnosti porekla, događaja porekla, koji je stvaran, apsolutno stvaran, iako nedovršen – i nedovršiv. Ljudsko biće i ne izbiva s tog područja, koliko god mislilo da je autonomno, da njegov odnos s drugim bićem vaspostavlja transcendentalnu subjektivnost (područje njegove autonomije). Nikada se veze s događajem porekla ne kidaju, ni onda kad se taj događaj izdaje, ili poriče na neki drugi način. A uvek se izdaje i uvek se poriče, i uvek je jedinka prevarena. Nепrevareni je prevaren. Tako kaže Lakan. Autonomija jedinke je, zapravo, autonomija neprevarenog koji je prevaren. To obrtanje je, paradoksalno, cena postojanja jedinke i njene slobode, njenog prihvatanja da kao prevarena bude neprevarena, da bude prevarena/neprevarena. Mogu li reći: izdaja slobode kao prirodnog stanja cena je slobode, cena iluzije da je neprevareni neprevaren (u suštini, prevareni koji ne zna da je prevaren), ili da je prevareni neprevaren?

Čovek je uvek prevaren, i uvek uvučen u izdaju. To ontološko stanje se pojavljuje u njegovoj svakidašnjici, u istorijskoj stvarnosti. Pojavljuju se i njegovi mehanizmi odbrane. Za prevaru i izdaju u stvarnosti, koju i sam stvara, čovek, po pravilu, i s razlogom, ne traži objašnjenje, opravdanje u ontološkoj realnosti, u ontološkom usudu. Takav zaključaj se može izvesti, na primer, iz običaja kao mehanizma odbrane. Oni čoveku omogućuju da i ontološku realnost i ontološki usud objašnjava kao efekat stvarne stvarnosti za koju su krivi drugi, i koja je stanje na koje nije mogao presudno, ili nikako, da utiče, za koje nije ni odgovoran. Pokušao sam to da pokažem na primeru shvatanja izdaje kod Filipa Davida. Ako stvar s izdajom stoji onako kako sam to, na Davidovom primeru, u ovoj knjizi pokazao, razumljivo je što, kao i David, postupaju svi oni Srbi, koji bi hteli da se zabrani i govor o izdaji i izdajnicima, koji bi hteli da ukinu bilo kakvu podelu, bilo kakvo sećanje na izdajnike i patriote, bilo kakvo razlikovanje između patriota i izdajnika, koji bi, drugim rečima, hteli da dovedu u pitanje mogućnost ideje

izdaje i samu reč izdaja. Ovi Srbi bi – taj zaključak je neizbežan, iako nemoguć; ni po njihovom mišljenju nije moguć – hteli da ukinu ne samo razlikovanje između izdaje i patriotizma, nego i samo razlikovanje, time i mogućnost i razlog za bilo kakvo suđenje, te i za čovekovo postojanje. Naime, tako se suspenduje sumnja u ispravnost osnova za bilo kakvo pitanje o odgovornosti. Sa ukidanjem ideje izdaje ukida se i obaveza prema poreklu, koju ovi Srbi banalizuju i izjednačuju s idejom patriotizma, od kojega se, navodno, ne živi – i bez kojega ni oni ne bi postojali. Isto je toliko značajno što ovo i ovakvo poništavanje izdaje podrazumeva, zahteva ukidanje, poništavanje obaveze prema imenu, ukidanje, poništavanje samog imena. Razumljivo. Ono što se ne imenuje ne postoji. Takav izlaz iz ontološke smutnje i smutnje egzistencijalne situacije, otklanja probleme s kojima izdajnika suočava istorija izdaje. Naime, izdaja je u istoriji, često, objašnjavana kao patriotski čin, koji je, ili pogrešno shvaćen kao izdaja, ili i nije shvaćen. Izdaja je, ne tako retko, u istoriji shvatana kao ispunjenje naloga porekla: Budi! Pritom je, to je neophodan uslov, zaboravljen smisao tog naloga. Uostalom, ljudskom biću je svojstven i neophodan zaborav porekla. Svojstvena mu je i neophodna obaveza da se vraća događaju porekla, na početak mišljenja porekla i svoje autonomije. Može li se odatle zaključiti da se problem izdaje nalazi u nalogu porekla, u suštini porekla, u značenju izuzimanja iz porekla, u činjenici da je neprevareni prevaren upravo zbog tog i takvog naloga. Zar nalog: Budi! ne kazuje da nisam ono što treba da budem, zar mi ne naređuje da budem ono što ne mogu biti? Zar nije reč o paradoksalnom nalogu? Da to razjasnim ponovo ću se poslužiti izjavom Davida Filipa o izdajniku, i to upravo zato što sam se njome (iz druge perspektive) već bavio. Davidova izjava kazuje i nešto što se iz perspektive iz koje sam pokušao da je shvatim nije moglo naslutiti, naprosto zato što, na prvi pogled, ne upućuje na ontološki smisao prevare i izdaje, na činjenicu da je neprevareni prevaren. U njoj nije izrično, niti, reklo bi se, bilo kako drugačije problematizovan ontološki status izdaje i prevare. Štaviše, ontološki status izdaje u toj izjavi nije ni naznačen. I to nije slučajno. Nije slučajno ni to što bi se reklo da po njoj on nije ni važan, da i ne postoji. Ili postoji kao ono što je isključeno, i što, u neku ruku, određuje značenje i status izdaje, bez obzira na to što se na njega ne misli ni kao na nešto što je čoveku svojstveno, što je svojstveno živom. Naoko, problem izdaje je sveden na ono što zahteva situacija (posebno je pitanje kako je ta situacija shvaćena i zašto je shvaćena tako kako je shvaćena), na koju subjekt ove izjave, ovog mišljenja izdaje, Filip David, nije mogao da utiče i koju pokušava da preokrene, tako što će iščupati tradicionalne, istorijske oslonce društva. To bi trebalo da bude

cilj i zadatak izdaje o kojoj David govori: „Biti izdajnik u takvom stanju stvari najmanje je što može i mora učiniti svaki moralan i častan čovek.“ Naravno, postavlja se pitanje: postoji li stanje stvari i kakvo bi ono moralo biti u kojem moralan i častan čovek ne može biti izdajnik. I kakav je odnos morala i izdaje? David, svakako, zna da ne postoji društvo, koje bi moglo biti konstituisano na izdaji kao načelu koje bi tu zajednicu moglo da održi kao zajednicu. Izdaju je, kako je David shvata, navodno, zahtevala situacija Srbije devedesetih godina. Naime, stanje stvari na koje misli Filip David (a u tome nije bio usamljen) jeste društveno stanje tokom čuvenih devedesetih godina u Srbiji. Za to stanje su odgovorni gospodari Davidovog života (aktuelna vlast u Srbiji), i života onih koji sa njim misle da je biti izdajnik *u takvom stanju stvari najmanje što može i mora učiniti svaki moralan i častan čovek*. Ne znam da li je David bio svestan (morao bi biti s obzirom na pravo koje je sebi uzeo da presuđuje u stvari koja se tiče postojanja jednog naroda) šta sve može da znači ova njegova tvrdnja, šta on njome, uistinu, tvrdi, da li je tačno razumeo, procenio stanje stvari, koje ga je navelo na ovakav sud. Teško da jeste, s obzirom na afektivnost ove tvrdnje, te s obzirom na ulogu mita o devedesetim godinama, koji je stvaran upravo u vreme kad drugoSrbi daju ovakve izjave. (I David je, veoma aktivno, učestvovao u njegovom stvaranju.) Pretpostavimo, ipak, da je sve tako kako David kaže, da je sve dobro promislio i procenio. Pretpostavimo i da za to stanje u Srbiji uopšte nisu krivi oni (evropski i američki prijatelji drugoSrba, oni prijatelji, koji su, danas to nije više tajna, na različite načine pomogli da se taj mit stvori i proširi) koji su, dakako, zarad uvođenja demokratije (to je razlog koji ovi prijatelji navode), platili da se promeni stanje u Srbiji i da se, najpre, promeni sistem vrednosti. (Danas to više nije tajna. Ali i dalje jeste tabu.) I u tom slučaju, lako je uočiti da bi Davidova izjava mogla biti puka racionalizacije stvarne izdaje i roda i identiteta, izdaje za koju je spoljašnjost, ono što ima ulogu spoljašnjosti (u ovom slučaju, društveno stanje, promena društvenog stanja) roda i identiteta, delovala samo kao okidač. (Kod Davida je sve to još složenije. No time sam se, sasvim kratko, i nedovoljno, bavio na drugom mestu u ovoj knjizi. Jasno je da temeljnu analizu zahtevaju sve ovakve tvrdnje, i naročito, tvrdnje, čiji je patološki karakter jasno vidljiv, poput, na primer, egzibicionističke izjave jednog pozorišnog reditelja da se „5. oktobar“ 2000. godine (dan kad je Amerika sa svojim saveznicima, i svojom petom-šestom kolonom, izvela prevrat u Srbiji) morao završiti prolivanjem krvi (srpske, dakako), da je prolivanje krvi u Srbiji neophodno i danas, polovinom 2015. godine: „Ja, kako god to bilo ružno da se kaže, patim što je taj 5. oktobar bio mirna revolucija. Mislim da je toliko zlo

moralo da bude ugušeno u krvi. I mislim da nam se krv približava, u svakom smislu“. /Možda je ovaj reditelj u pravu. Klin se klinom izbija. Kao on, izgleda, misle i evropski i američki prijatelji Srba. Ali i klin kojim je izbijen klin izbija se klinom./ Ja se ovde ne mogu baviti patologijom srpske intelektualne elite. Jednom će, ipak, to neko morati da uradi.)

Izjava o izdaji kao što je ona Filipa Davida bilo je dosta. S većom nelagodnom, i s većim osećanjem zebnje, u nekom vidu, pojavljuju se i danas. Kao da Srbi hoće tako da postave pitanje smisla etike. U stvari, srpska elita na taj način objavljuje svoju pripadnost evrocentризmu, promenu, preprodaju identiteta. Za intelektualce, za one koji misle da to jesu, čiji je identitet jedina imovina, koju u liberalnom kapitalizmu mogu prodati, to i nije ništa neobično. Pritom i nisu baš vešti trgovci. Ili njihova roba i nema cenu. Izdaja je, u njihovoj ponudi, kao drugačije mišljenje, zbog opredeljenja za evropske vrednosti, zbog ulaska (ma šta da se pod tim misli) u Evropu, u Evropsku uniju (na čiji prag Srbi još nisu stupili; a mali su izgledi da će ikad i stupiti) i pod njenim (i njenog gospodara, Amerike) uticajem, te kao učinak promene, evropeizacije svesti, postala sve ono što nije, što nikako ne može biti: vrlina, najviše dobro, izraz slobode, revolucionarno mišljenje i delovanje, amblem evropejstva, evropskog, zapravo, unijatskog duha Srba, istorije Srba koje se treba odreći. Nije, zato, sigurno da se značenje izjave Filipa Davida, ni sličnih izjava, može svesti na racionalizaciju izdaje porekla i identiteta, koliko god da je to tumačenje ispravno i, na prvi pogled, očigledno. Sa izdajom se, kako god da se tumači, uvek otvara i ontološka rupa, rupa u identitetu. Izdaju, to je neophodno imati u vidu, u stopu prati zebnja – naoko, zebnja bez objekta. Naime, objekt zebnje u ovom slučaju ne postoji. Jedan od istaknutih drugoSrba, Sreten Ugričić, veli: „Srbija nije država, nego dijagnoza“. Dakle, Srbija nije objekt, ne postoji. Problem je u tome što postoji kao dijagnoza ovog drugoSrbina, kao objekt zebnje zbog izdaje. Lakan kaže da zebnja i nije bez objekta. Ne može ni biti ako je, i prvenstveno, zebnja porekla, zebnja koja je svojstvena poreklu. A nju nijedna od operacija koje sam pomenuo nije u stanju da poništi. Preokreti u poimanju i imenovanju izdaje (izdaje porekla), ipak su i razumljivi i neophodni. Svagda i upućuju na skrivene motive promena, na smisao koji prethodi racionalizaciji izdaje. Dakle, patologija ovakvih tvrdnji je složena i zahteva pomniju analizu. Mnoge od tih tvrdnji, ako ne i sve, u okviru vladajuće ideološke matrice, matrice tabua vlasti, izrečene su na zahtev nad-ja (Evropske unije, fantomskih evropskih vrednosti, ili bilo kojeg drugog supstituta nad-ja). I ne vidi se kraj ni njihovom umnožavanju, ni zahtevima nad-ja, ni – što se, ne bez razloga, previđa

- osećanju krivice zbog izdaje. Krivicu uvek prati potreba da se ona, bilo kako, neutralizuje. Formula, koju za to koriste drugoSrbi, mogla bi da izgleda ovako: Jeste, mi smo izdajnici. Ali, mi kažemo da smo izdajnici zato što nismo izdajnici. Drugi deo ove formule: Izdajnici ste vi koji tvrdite da smo mi izdajnici, nije izrečen. Podrazumevan je. Podrazumevana je i nesigurnost ovog iskaza, zebnja na koju on pokazuje, koju otkriva. Prema tome, nevolja s ovim delom formule je u tome što bi izdaju, čija god da je, tada trebalo i dokazati. A to nikako nije interes nad-ja. Ono ništa ne dokazuje. Nema ni potrebu za tako čim. Zahtevi nad-ja se usvajaju, ne prepoznaju, ili ne priznaju. Štaviše, s jačanjem osećanja krivice, bilo koje, bilo čije (krivica lako menja objekt, mesto na kojem se pojavljuje i ulogu u svetu, i nikad nije jednoznačna), recimo, s jačanjem krivice zbog izneveravanja naloga porekla Budi!, koja se ispoljava kao krivica zbog izneveravanja Evrope (onoga što drugoSrbi misle kao Evropu), s bezrezervnim pristajanjem na izdaju (zebnju zbog te izdaje nikako nije moguće ni izbeći ni odstraniti), povećavaju se, umnožavaju se zahtevi nad-ja. I tome se ne vidi kraj. Nad-ja nije moguće zadovoljiti. A Evropskoj uniji je potreban krivac (nad-ja ga i zahteva i stvara; proizvodi i razloge krivice), rekao bih – naravno, to je paradoks – krivac koji nije kriv, koji nije krivac, ili, koji je krivac pred svojim narodom, i koji za Evropu nije krivac. Šta se nje tiče srpsko antisrpstvo? Nad-ja (u ovom slučaju Evropska unija, i svaka njena protivurečna politička odluka), zbog toga, može funkcionisati kao moralna instanca. Istina, i Evropa zna da u njenoj moralnosti nije baš sve čisto. (To ne znači da joj je Ničeova opomena pomogla da se o svesti. Nije sigurno ni da je čula šta je to Niče govorio o njenom moralu.) Zna i da to stanje stvari valja maskirati. Konačno, evropska civilizacija nije ni izgrađena na etičkim normama. Jeste na moralizmu. Evropa, ipak, zna (naučila ju je tome njena istorija kolonizacije, koja se danas manifestuje kao civilizovanje, demokratizovanje neevropskih, drugih naroda, uglavnom, onih kojima pripadaju njoj tako potrebna dobra) da se zahtevi nad-ja ne mogu uvećavati bez kraja, da onaj deo Ja koji je usađen u nesvesno može eksplodirati. Često se to i dešava. Uvek je moguća pobuna, psihotizacija (civilizovanih) sinova. Na početku kodifikacije evropske kulture i porekla, koje ona artikuliše, nalazi se ubistvo praoca, ili, u evropskijoj varijanti, isključenje oca. (Frojodov mit o ubistvu praoca, i njegova varijanta, Lakanov mit o isključenju oca, suštinski pripadaju Evropi, evropskom duhu. Oni su osnov tog duha.) Evropska unija, zato, traži promenu svesti Srba, zapravo, njihovog razumevanja koje je sadržano u poreklu, koje je poreklo, promenu porekla kao razumevanja, što je jasno iz pretpostavljenog zahteva da se s promenom svesti promeni i nesvesno.

Evropska unija traži nemoguće. Svest se ne može promeniti a da se ne promeni i nesvesno, rezervoar te svesti. U njemu se, iako Freud kaže da nesvesno ne zna za smrt ni za vreme, nalaze tragovi ubistva, koji se ne zaturaju, ne poništavaju ni u zločinima, koje, formalno, s drugih razloga, Evropa i danas čini. Nikada se Evropa ne može osloboditi mita o ubistvu praoca. Ponavljanje tog ubistva, i svih posledica koje iz njega proizilaze, treba sprečiti po svaku cenu. Jer, šta ako, recimo, Srbima padne na pamet da svom ocu, duhu Evrope, učine ono što je Zevs učinio svom ocu, Hronosu, da kastriraju duh Evrope? Promena svesti bi trebalo da spreči takvu mogućnost. Treba li podsećati da sva tri elementa duha Evrope, njene suštine (grčki, rimski, judejski) sadrže u sebi mit o ubistvu oca, proizvod su oceubistva. Evropski duh je zasnovan na tom mitu. Iz njega su izvedena i moralna načela, kojim Evropa pravda svoje zločine. Iste elemente sadrži i duh posthrišćanske, sekularizovane Evrope. (Ona se nije mogla odreći obaveze utemeljenja moralnog imperativa. Nije joj mogla pomoći ni Kantova tvrdnja da on kao kategorički imperativ postaje načelo opšteg zakona, dodaću, naprosto zato što tako postaje ono što je poreklo.) Promena (nemoguća) nesvesnog i jeste cilj svih ovih zahteva. Aktuelni predsednik srpske vlade, prvi srpski protestant (tako ga zovu, svakako, ne iz milošte) ipak je olako obećao svojim evropskim prijateljima da će promeniti svest svog naroda, da će od Srba napraviti protestante bez nesvesnog, narod konvertita. Izgleda da ga nije brinulo to što ni svi Evropljani nisu protestanti, što su i protestanti oceubice, zato što su proizvod evropskog duha, zato što su hrišćani, na kraju, zato što su pobunjenici protiv svetog oca, namesnika praoca na zemlji, njegovog prava da daje oprost sinovima.

Razlozi pojave novog subjekta, subjekta izdaje kao novog subjekta, cilj i smisao njegovog premetanja izdaje u vrlinu, cilj i smisao izdaje porekla, usred spoljašnjosti ostaju skriveni. Istina subjekta izdaje porekla se krije iza izjava o opiranju režimu, borbi za demokratizaciju društva, za evropske vrednosti, za takozvano civilno društvo, itd. U tom slučaju, istina subjekta izdaje kao novog subjekta ne može biti izlaz iz društvene situacije, za koju se – prema „demokratskim“, ideološkim merilima, tačnije, prema merilima koja nameće borba za vlast, u slučaju Srbije devedesetih godina, prema interesima međunarodne zajednice – tvrdi da je proizvod srpskog nacionalizma, otpora demokratizaciji, srpskog fašizma, i čega sve već ne... Naime, istina ovog subjekta jeste posledica događaja, događaja devedesetih godina. Tako bi je, prema mišljenju subjekata izjava kakva je Davidova, trebalo shvatiti. Ali, valja uzeti u obzir da, kako kaže Badiju, „Novi subjekt postoji kad se ljudi uključe u organizovanje, stabilizovanje i forme kadre

da tolerišu posledice događaja.“ Dakle, subjekt izdaje kao novi subjekt postoji kad toleriše posledice događaja devedesetih godina, to jest, u skladu s onim što o događaju misli Badiju, otkrića dela sveta, koji je, takođe po Badiju, „postojao samo u obliku negativne prinude“. Dakako, ovde je reč o svetu, događaju devedesetih godina, i reč je o subjektu koji, po Badiju, „nije potpuno subjekt zakona sveta“. Ovde je u pitanju subjekt koji je, istovremeno, i subjekt novog sveta i subjekt devedesetih godina, subjekt civilnog društva (kako se govorilo devedesetih godina) i subjekt onog nacionalizma koji civilno društvo smenjuje, no kao anacionalni nacionalizam. Tu činjenicu previđa svaka politička formula i svaka izjava, kao što je ona Filipa Davida. Nijedno tumačenje zato ne može da zanemari skriveni smisao neke takve izjave, činjenicu da je taj smisao individualizovan. I motivi ponašanja čopora sadrže individualne razloge, upojedinjenu istinu subjekta. Nevažno je pritom što se ontološki motivi izdaje porekla u tim izjavama i ne navestavaju, iako su, nema nikakve sumnje, u njima prisutni. Štaviše, ti motivi su odlučujuće delovali na izbor i značenje izdaje, recimo, na izbor izdaje kao izbor slobode i na način na koji je taj izbor artikulisan. Već i stoga je teško ove izjave svesti na racionalizaciju, na primer, ideološkog izbora, ili na maskiranje prodaje duše ovih Fausta za poredak novog sveta, za viđenje sveta kao apsolutno znanje. Teško je, zbog toga, ovakve tvrdnje o izdaji svesti i na puko ispunjavanje zahteva skarednog nad-ja, imperijalne volje kao nad-ja. A svaka imperijalna volja, barem u nekom trenutku, funkcioniše kao skaredno nad-ja – i svaka imperija postaje imperija skarednog nad-ja. I kao Veliki Drugi uživa uživanje svojih podanika. Amerika nije izuzetak. Uprkos svim obrtima i nedoumicama važno je zapaziti da su, s jedne strane, izjave o izdaji zemlje oličene i da su, s druge strane, racionalizacija tih izjava i zahtevi nad-ja obezličeni, da tako artikulišu ideologiju, stanje društva, sveta, za koje jedinke tek posredno mogu biti odgovorne, i to samo one koje su i moralne i časne, što će reći, jedinke iz nekog drugog društvenog stanja, nekog drugog sveta, koje oformljuje, između ostalog, i tradicionalni otpor, u ovom slučaju, prema GMS (genetski modifikovanim Srbima). U tvrdnji Filipa Davida, i to nije slučajno, zadržane su kategorije časti, savesti, poštenja, kategorije koje pre pripadaju vladajućem mnjenju devedesetih godina, nego takozvanom „slobodnom svetu“, i to u sistemu vrednosti GMSa, koji temeljno stavlja u pitanje takve kategorije, kojemu one nikako ne pripadaju, u kojem kategorije časti, savesti, srama nisu ni moguće. U suštini, GMS (ovde ga uzimam kao primer fantazmatske promene genetskog koda) stavlja u pitanje svako društveno stanje, svaki standard, i onaj koji sam uspostavlja, ili nastoji da uspostavi. Osa strukturacije

društva GMS je laž kao istina, laž koja je i istina i laž, i laž koja nije ni istina ni laž, koja je ovo ili ono, zavisno od toga šta kaže, šta misli, šta je spreman da ponudi imperijalni Drugi, koga, često, nije moguće razlučiti od nad-ja. Primer tog stanja stvari predstavlja lobiranje, dakako, za pare, kao zakonita, moralno dopuštena, utoliko i moralno ispravna delatnost, rad za tuđe interese i protiv interesa zajednice, zemlje, kojoj lobista pripada i protivno logici porekla. Dakle, zakonito je i moralno ispravno ne pristati na nalog porekla: Budi!, raditi protiv interesa svoga naroda (i protiv svojih interesa, onih koje poreklo predujmljuje i nameće), to će reći, zakonito je i moralno ispravno govoriti istinu kao laž ili laž kao istinu. Prosto rečeno, zakonito je i moralno ispravno prodati se, biti plaćen za izdaju. A ako, iz perspektive porekla, to nije ni zakonito ni moralno opravdano, može se ozakoniti, već i stoga što poreklo samo po sebi nije ni moralno ni nemoralno. Nije ni amoralno. Etičke sumnje se u društvu u kojem se sve prodaje i kupuje uvek, bez objašnjenja, mogu suspendovati. Šta bi ih i održavalo u realnosti, koja ne postoji, koja se proizvoljno proizvodi, koju proizvodi imperija. Primer realnosti, ontološke utemeljenosti prava LGBT manjine, koju je (tu utemeljenost) uspostavila imperija, dovoljno je ubedljiv. Istina, ovu zakonitost dodatno ozakonjuje načelo demokratske vladavine, koje imperija formuliše i nameće kao samu suštinu demokratije.

Problem laži i istine u savremenim demokratskim vladavinama, ozakonjenja stavljanja u pitanje zakona i istine porekla, zahteva analizu koja bi morala da obuhvati ne samo demokratiji svojstvene manipulacije, nego i nasilje svakog stava, svake vrednosti, u savremenom društvu, nasilje laži demokratije, laži demokratske istine – i, pre svega, statusa istine, mnoštvenosti istine u demokratiji. Za moju raspravu je dovoljno uočiti i istaći lažnost laži i istine, istinitost laži, odnosno, lažnost laži i istine na jednoj ravni i istinitost iste te laži i iste te istine na drugoj ravni ne samo demokratskog društva, nego i svakidašnjeg života. Pritom su, u ovakvom mišljenju, te ravni zamenjive. No ti preokreti ne znače da ne postoje ni istina ni laž. Ne znače ni da je laž uslov istine, istinitosti istine. Šta, onda, govori jedan hrvatski političar, recimo, Predsednik vlade Republike Hrvatske, kad govori ono što, navodno, ne misli, kad u predizbornoj kampanji – pošto to, tako se obično kaže i misli u političkoj praksi, od njega očekuje biračko telo – pravda ustaštvo? Govori li istinu ili laž, svoju laž i istinu naroda kome se obraća, koji zahteva svoju istinu o ustaštvu, ili, ipak, govori svoju istinu o ustaštvu, svoju pripadnost duhu ustaštva? Govori li ovaj Predsednik samo mnoštvenost istine i koju to mnoštvenost istine govori? Da li on, uistinu, laže kad govori tuđu istinu,

kad pretpostavlja, i tako bi se moglo reći, da je istina mnoštvenost, da je, kako bi rekao Badiju, beskonačna kao što je beskonačno bivstvovanje? Da li on uopšte laže i govori istinu? To pitanje je i pitanje suštine savremene demokratije. Kako je moguće da istina biračkog tela ne postaje i istina politike, demokratije? Može li istina biračkog tela da ne bude istina političara koji je izgovara kao istinu svoga biračkog tela, i pod uslovom da ona samo treba da podrži njegovu istinu, recimo protivustašku istinu Predsednika vlade Hrvatske? Reklo bi se da su i ovaj Predsednik hrvatske vlade, i Filip David, i svi oni koji misle kao oni, za koje izdaja postaje vrhovno dobro, na izvestan način, svesni manipulacije istinom porekla kao čudne dijalektizacije istine kao mnoštvenosti. U stvari, morali bi je biti svesni, između ostalog, i zato što odbijaju da je budu svesni, što nekako moraju znati metaforičko-metonomijski mehanizam svoga mišljenja. Da bi izbegao očiglednost te manipulacije, ne i samu manipulaciju (nju nije ni moguće izbeći u ovakvim operacijama; nisam siguran ni da hoće da je izbegne), Filip David, vratiću se o- nome što on misli, menja subjekt kategorija: poštenje, čast, istina, laž, odgovor- nost... One i jesu u pitanju. Na njihovo mesto on stavlja gangsterizam, mafijaštvo, rasizam, sramotu... U njegovoj tvrdnji je častan i savestan izdajnik, drugi subjekt, faktički, antisubjekt, ono što subjekt u određenim uslovima može postati i što postaje, što on, David, jeste. Izdajnik je vitez. Sve uloge subjekta su zamenjive u ovoj sofistici i svaka se može pravdati. Zamenjive su i u onoj realnosti, čije priz- nanje ti subjekti zahtevaju. To u ideologizaciji izdaje i jeste sumnjivo, bez obzira na to što se subjekt ne nalazi tamo gde se misli, gde on misli da se nalazi, da se misali, gde David misli da ga nalazi, gde se on, Filip David, nalazi. O čemu je tu reč? Zašto, uprkos svim preokretima koje prave, uprkos radikalnom poricanju tradicionalnog mišljenja, David, i njegovi istomišljenici, zadržavaju formulu tog mišljenja, zašto ne mogu da izađu iz te formule, iz tog mišljenja, i zašto menjaju uloge, pre no junake, tih formula? Zato što ne misle na pravi način, zato što uop- šte ne misle (to je moguće pokazati analizom njihovih tvrdnji; najveći deo tog sveta, ni među intelektualcima, odista ne misli, nije ni kadar da misli), zato što tako racionalizuju racionalizaciju izdaje porekla i identiteta, ili zato što misleći izdaju, zapravo, ne mogu izaći iz tradicionalnog sistema koji je građen na tim kategorijama, i koje se moraju, u nekom vidu, naći i u sistemu koji bi trebalo da zameni taj sistem? S premeštanjem izdaje premešta se i sve ono što je utemeljuje, po čemu ona i jeste izdaja. Kako bilo, suština izdaje porekla se ne menja ovakvim obrtima.

U tradicionalnom mišljenju, na primer, onakvom kakvo je artikulisao Njegoš, kategorije moralnosti i savesti pripadaju vitezu, čoveku, koji ih otelovljuje, živi, koji raskriva njihovu egzistencijalnost kao egzistencijalnost sebe samog, kao protivurečje egzistencije. Tek u meri u kojoj su kategorije egzistencije, moralnost i savest postaju merilo po kojem se određuje da je neko ovo ili ono: izdajnik ili vitez, u suštini, izdajnik ili vitez egzistencije, njene suštine (jedinstva viteštva i izdaje u njoj), i u egzistenciji izdajnik ili vitez naloga porekla: Budi! Istina, ove kategorije postaju i ključni elementi etikecije u društvu. Može se reći, a tako, izgleda, i jeste prema viteškom kodeksu ponašanja, da obrazac etikecije, pre no sama vrlina, određuje ko je vitez a ko izdajnik. U izjavi Filipa Davida, sasvim u skladu s tom mogućnošću, koja je kod njega pretvorena u pravilo, vrline pripadaju izdajniku. Sledstveno tome, izdajnik postaje vitez, upravo ono što, u suštini, izdaje. Etikecija ostaje. Menja se subjekt etikecije. Taj model preokretanja oduvek je poznat. Nevolje je u tome što po tom modelu, dakle, po modelu po kojem rob postaje gospodar, izdajnik postaje vitez onog sistema koji ruši. Ništa se u biti ne menja (protivurečje egzistencije ustrajava), ako se pod promenom ne shvata promena posednika moći, vlasnika novca, moći od kojih u demokratskom društvu zavisi viteštvo viteza i izdajstvo izdajnika. Kako je uopšte moglo doći do takve zamene, ako se ništa ne menja u samom sistemu, ako ga prestrukturacija ne menja u biti, ako (u sistemu i u svakoj njegovoj prestrukturaciji) označitelj ne prestaje da predstavlja subjekt za drugi subjekt? Može li se ikako ta zamena opravdati? Može li je opravdati stanje u društvu u kojem nije moguće časno i moralno ponašanje, u kojem je častan i moralan onaj ko problematizuje ontološke kategorije ljudskog stvora? Sistem mora da funkcioniše. Ipak, postaje li izdajnik vitez, ono što nije, zahvaljujući samo tom obratu, u bilo kojoj situaciji, ili postaje ono što jeste, izdajnik, i to zahvaljujući tome što tako, naizgled, nalazi neuhvatljivu tačku (ili misli da je nalazi) za kojom traga, za kojom traga svaki čovek? Bergson kaže da za tom tačkom traga filosof. Problem sa tom tačkom je u tome što se u njoj, kako tvrdi Bergson, pojavljuje nešto prosto, jednostavno, što ni filosof nije u stanju da iskaže, uprkos tome što je celog života govorio o njoj. Kako je tek može raskriti zamena mesta, uloga subjekta izdaje i viteštva? Kako je mogu živeti izdajnik i vitez, ako se u njoj nalaze zlo i duševna punoća (ako življenje te tačke postaje *piće najslade duševno*)? Dokle seže moć označitelja, nužnosti funkcionisanja sistema, označiteljske logike? Je li promena označitelja dovoljna da izdaja postane viteštvo, da neuhvatljiva tačka postane uhvatljiva? Šta je uopšte cilj takvog obrata? Pokušaj zaobilaznog ontološkog utemeljenja izdaje u nečemu u

čemu je ontološko utemeljenje jedino moguće i u čemu se izdaja može utemeljiti samo kao jedan element ne-celosti?

Sve ove nedoumice prekriva, i otkriva, mišljenje (i kad je čista racionalizacija), izdaje, patriotizma onog društvenog sloja, što ne misli, što nije u stanju da misli, zato što misli kao „pučina“, eventualno, zato što kao jedinka ne prihvata svoj ontološki udes, što odbija da misli, što ne razume da je subjekt ekscentriran, što misli izvan sebe, s tuđeg mesta, i iz tela koje kao da nije njeno. I u tom slučaju, ova pučina, ova jedinka bi morala znati ono što odbija da misli i zašto odbija da misli, zašto odbija da misli baš to. Da li samo zato što ne može znati da je i kao jedinka i kao puk diskursna fikcija? Društvenom sloju koji odbija da misli, koji sebe naziva elitom, duhovnom, povrh toga, i građanskom elitom, iako i odviše agresivno misli projektovanu stvarnost kao stvarnost stvarnosti i svoju stvarnost, pripada i Filip David (kad misli problem izdaje, problem porekla), uprkos tome što bi njegovo opredeljivanje i svrstavanje u ovu grupu moglo biti (verovatno i jeste) lično motivisano. Ova elita, tako, braneći sebe, često, neveštini, besmislenim preokretanjem političkog stanja stvari, onoga što ona zove politička realnost, preokretanjem diskursa politike, ideje demokratije, paradoksalno, brani stanoviše pučine, protiv koje bi suštinski trebalo da bude (središte napada ove grupe je populizam, populizam režima, kulture, ono mišljenje koje, uistinu, ne misli), brani pravo pučine da ne misli, da ne zna, brani svoje pravo da bude pučina, da ne misli kao elita. Formalno, u temelju svih ovih obrta nalazi se pokušaj preokretanja sistema vrednosti, nedovršeno preokretanje i nedovršeni sistem vrednosti. Subjektu, koji je prevaren, koji ne priznaje da je neprevareni prevaren, koji ne zna da je ekscentriran, takav je preokret neophodan. S tog gledišta, subjektu je razumljivo što izdaja (i izdaja porekla) postaje ne samo vrednost, nego vrednost iz koje se izvode sve druge vrednosti, što je, veruje, ontološki utemeljena. Ona i jeste ontološki utemeljena. To nije novo. Rob koji postaje gospodar, postaje i gospodar svih vrednosti, i onih protiv kojih se pobunio. U čemu se, inače, sastoji gospodarstvo gospodara? Treba li odatle zaključiti da vrednost postaje i ono što je bez vrednosti, samo gubljenje vrednosti, odustajanje od vrednosti, prazno mesto svake vrednosti, ako izdaja, nevrednost, postaje vrednost svih vrednosti? Potreba za vrednošću opstaje. Važno je zapaziti da, zahvaljujući ovim preokretima, izdaja, izdaja porekla, teži da postane, i postaje, vrednost svih vrednosti ne samo u sistemu vrednosti koji se tim činom uspostavlja, nego i u postojećem sistemu vrednosti, u sistemu vrednosti koji se menja, u sistemu vrednosti u kojem poreklo, te i izdaja porekla, nije jedino nevrednost, nego i negacija svake vrednosti,

što subjekt koji se ne nalazi tamo gde misli da misli, shvata kao obećanje da može sebe uspostaviti, da može postati vlastita konstrukcija. Nevolja je u tome što izdaja ovako postaje i ishodište, opravdanje nasilja u vrednosnom sistemu koji bi, subjekt (subjekt izdaje) trebalo da postavi i koji postavlja u srpskom društvu, i u duhu nečega što bi trebalo da bude vladavina demokratije, i što nije drugo do loša forma vladavine i loša forma subjektivacije subjekta.

Subjekt je uvučen u razumevanje porekla (uvuklo ga je postojanje), i u situaciji kojom sam se ovde bavio, i onda kad ne misli, kad izdaje poreklo, i to bez obzira na razloge izdaje. U totalitarnoj demokratiji, gde je god u pitanju izdaja, tu je, uglavnom, u pitanju i novac - vrednost po kojoj su vrednosti sve druge vrednosti u neoliberalizmu i po kojoj sve vrednosti postojanja postaju vrednosti. (Pokazao sam to u poglavlju „Čovek bez porekla“. Subjekt misli i iz neporekla, iz praznine porekla kao porekla. I toga nije svestan. Nije svestan patologije svoga mišljenja, recimo, činjenice da prazninu porekla mili kao poreklo, da supstitut uvek pokazuje na ono čega je supstitut.) Pritom je to razumevanje i vid opštenja. Subjekt svagda stavlja do znanja da je ovo ili ono, da je drugi za njega drugi, Sartrov drugi, pakao, i kad je spreman da mu okrene i drugi obraz, uprkos tome što je taj drugi ujedno i uslov subjektivacije subjekta, identiteta i patologije tog identiteta. Nije sporno, ne može biti sporno, ni da subjekt u svakom ophođenju s poreklom (da li zato što to ophođenje, nikad ni pod kojim uslovima, ne može izbeći?), i kad ono podrazumeva stanovište izvan porekla, ima posla sa samim sobom. Istina, nije jasno s kojim sobom subjekt ima posla u tom ophođenju, niti da li ikad saznaje tog sebe. Ima li u tom ophođenju posla sa sobom onako i onoliko kako i koliko ima posla sa sobom u ophođenju sa svetom, u svetu? Shema razumevanja i samorazumevanja u oba slučaja je ista. Odnos prema poreklu pokazuje da su razumevanje i samorazumevanje u svim slučajevima međusobno i sa poreklom tesno isprepleteni. Praktično, u ophođenju subjekta sa svetom ponavlja se, manje-više, shematski, i njegovo ophođenje (ophođenje jedinke) s poreklom. Strukturna moć sveta uvlači u sebe subjekt, teži da ga uvuče u sebe, ili da ga izmesti na svoju periferiju, na periferiju subjektova sveta. Čini to i strukturna moć porekla. Istina je, ne na isti način, ni s istim posledicama, ni istim sredstvima. Strukturna moć porekla ni u svetu ne izmešta subjekt iz njega samog, iz njegovog tela kao genetičkog zapisa, kao tela porekla. Svet upravo to čini. Istina, svet to, često, čini bez uspeha. Marsel Goše pominje da Francuzi ne mogu da reše problem integracije Somalaca i francusko društvo, problem subjektivacije subjekta Somalaca (Drugi kod koga subjekt Somalca dolazi po svoju subjektivaciju,

nije Drugi Poljaka koji se lako integriše u francusko društvo, kaže Goše), verovatno, ne toliko zbog različitih kodova kulture Francuza i Somalaca (iako ni taj činilac ne može biti zanemaren, tim pre što je on i činilac porekla), koliko zbog različitog ophođenja Francuza i Somalaca prema poreklu (i prema kodu kulture, koji nije potpuno nezavisan od koda porekla), zbog različitog odnosa prema sili porekla. U neku ruku, ono što čini svet, mora, pre sveta, da čini i strukturna moć porekla, ukoliko poreklo funkcioniše kao osa univerzalizacije, kao ono što suštinski jeste univerzalno, što jeste univerzalno i u svetu, za jedan društveni sloj, za jednu porodicu, na primer, za jednu kraljevsku kuću, ali i za jedinku. Poreklo kao osa univerzalizacije subjektima posreduje strukturnu moć porekla, i svaki oblik univerzalizma. To ne znači da poreklo, univerzalizam porekla, ukida subjekt, i zato što omeđuje svoje delovanje i što tako ostavlja subjektu slobodu, onakvu kakvu mu ostavlja i Bog. U poreklu kao u logosu čovek sebe nadilazi pre no što i postane čovek u svetu, pre no što postane autonomna jedinka, ako to ikad stvarno i postaje. Fenomenolozi bi rekli da čovek sebe nadilazi i u svetu, i to na isti način, tako što se otvara svetu kao celini i kao zajednici ljudi, onome što mu je u svetu zajedničko s drugim subjektima. No nije jasno šta tu biva s razlikom kao konstitutivnim momentom njegove ljudskosti?

Čovek svoje poreklo i svoju subjektivnost dokučuje kao telesno biće, kao telo. Moglo bi se reći da on u iskustvu plotnosti iskusuje i iskušava smisao svog iskustva, i smisao (iskustva) porekla. Izvesno je da kao telo i u telu doseže do porekla, do svega što je u telo upisano – i do instance svoje ljudskosti. Kao telo, čovek dokučuje i poreklo kao događaj. Nije, ipak, jasno kako i kada telo saznaje, kad i kako saznaje da zna: kao ono što nastaje u nekom trenutku (telo ne prestaje da nastaje i nestaje, već i zbog ustrajavanja čistog živog), ili kao slika, otisak porekla? Telo nije samo jedinstveni organizam, nego i skup organa (skup, koji i nije sasvim jedinstven; u to bi trebalo da nas uveri mogućnost presađivanja organa, mogućnost postojanja, gajenja, organa bez tela). Ono zna da li je telo čoveka ili vuka. Zahvaljujući tom iskonskom znanju, ono jeste jedinstveni skup, koji jedinku povezuje s poreklom. Povezuje je i svaki njen organ. Zato se moramo pitati: da li se sa organom presađuje i jedinstvena veza s poreklom tela, iz kojeg je organ uzet (taj termin se upotrebljava; on, to treba pomenuti, označava da je telo skladište organa), da li se s organom presađuje njegova veza s poreklom? U štampi i na internet portalima kruži priča o bledolikom Rusu (s fotografijama), čija je koža, nakon što mu je u Americi presađena jetra tridesetosmogodišnjeg crnca (Afroamerikanca, tako se ispravno, politički korektno kaže, dakako, prema shvatanju

demokratije u imperiji), počela da tamni. Istinitost ove priče, u krajnjem slučaju, nije ni važna. Istinit je nesvesni fantazam o poreklu, koji je u njoj sadržan, iz kojeg je ona proistekla. Istinito je i otelovljenje fantazma u telu, i organu bez tela, u organu koji traži svoje telo. Istinita je fantazmatizacija porekla. No upravo to o telu ne znamo, uprkos tome što su mišljenje i govor tela postali predmet izučavanja i nauke i filosofije. Po Huserlu, na primer, telo je organ volje, ja ću dodati, organ volje porekla (ono ne može biti organ volje a da ne bude organ volje porekla), što će reći, telo je organ, mesto smisla kao mesto susreta sa drugim, s nesmislom, mesto na kojem se pojavljuju i smisao i nesmisao. Telo nas drži na izvoru smisla, i vraća nas na izvor smisla porekla, ako ono ima smisla, naime, ako je imalo smisla kao događaj. To ne moramo znati. Telo, međutim, mora znati. Huserl govori o telesnoj zasnovanosti smisla, što bi trebalo da pokažu i potvrde fenomeni izraza, intersubjektivnosti. Odatle, ipak, nije jasno koji smisao, kako i s kojeg mesta (ono, svakako, mora biti i mesto tela) telo zasniva smisao, te da li bi uopšte moglo da ga zasnuje, a da ga ne zasnuje kao poreklo, kao organ, zapis porekla. Može li telo zasnovati smisao, a da taj smisao kroz telo, ili nekako drugačije, u isto vreme, ne uspostavlja, ponovo ne zasniva poreklo u onome što ono jeste. U ovom slučaju, telo jedinke bi trebalo shvatiti kao telo porekla, treba reći, onako kako shvatamo da je telo jedinke telo porekla. Ovaj zaplet je važan zato što on najavljuje opravdanost pitanja: da li, kad već preko tela primamo smisao, recimo, smisao stvarnosti, i sebe, taj smisao primamo kao smisao porekla, ili ga samo primamo preko porekla, da li je smisao koji primamo preko tela i smisao porekla, smisao čiji je izvor poreklo? Plotnost je područje u kojem je čovek uvek spojen s poreklom, sa sobom, s onim što iskonski jeste. No takvo razumevanje plotnosti, spajanje plotnosti s razumevanjem smisla, moguće je razumeti i kao oblik intersubjektivnosti, kao puku zamenu za intersubjektivnost, za mišljenje. Ali, isto je toliko ispravno tvrditi da je plotnost tako moguće razumeti zahvaljujući intersubjektivnosti, modelu koje je mišljenje postavilo, izvelo iz postojanja – i preko njega iz porekla. I intersubjektivnost i plotnost pripadaju području porekla. Intersubjektivnost ne bi ni bila moguća izvan područja porekla. Jasno je to i iz činjenice da ne razumevamo samo ono što telo govori, nego i ono što, prema fantazmu o bledolikom Rusu koji je potamneo, preko tela dolazi do izraza.