

Od znaka do smisla

Edicija
Komunikacije

Urednik
prof. dr Nada Popović Perišić

Recenzenti
prof. dr Nada Popović Perišić
prof. dr Petar Bojanić

Novica Milić

OD ZNAKA DO SMISLA

fmk
Beograd
2007

Može isprva izgledati čudno što ćemo se, barem u okviru ovog seminara*, baviti pitanjem medija – i, šire, problemom komunikacija – najviše iz ugla jednog teksta napisanog još davno, pre umalo vek i po, u vreme, dakle, kad su se tzv. savremeni, „masovni” mediji tek pomaljali, i postojali manje-više samo u vidu dnevnih novina. Ali medij (ili medijum, od latinskog *medium*, posrednik) oduvek je postojao, i, šta više, oduvek je bio „masovan”. Savremeni mediji (tzv. štampa, radio, televizija, digitalni mediji poput interneta ili raznih drugih vrsta teletehnologija) vole da naglašavaju da su oni samo „mediji”, to jest prenosnici, da samo prenose vesti, „informa-

* Knjiga je nastala na osnovu kursa održanog na beogradskom Fakultetu za medije i komunikacije u toku školske 2006/07. godine. Sve reference su date na kraju teksta.

cije”, poruke, pri čemu bi sve znanje o njima bilo svodljivo uglavnom na tehnička pitanja – na to kakvom se tehnikom služe ili kakvom tehnikom mi treba da se služimo ukoliko ih koristimo za svrhe koje su im namenjene. Otuda se danas teorija medija uglavnom razvija kao teorija medijske tehnike, zapravo kao apologetika medija koja ne postavlja pitanja dalja od onih što im sam predmet ispitivanja dopušta.

Ali jedna kritička teorija medija mora da pođe od činjenice da je i pre današnjih teletehnologija postojao makar jedan medij koji je bio i ostao najmasovniji mediji za ljude: taj medij je verbalni govor, jezik kojim se svakodnevno služimo, kao što mora poći od uvida da je svaki medij u suštini neka forma jezika. Verbalni govor se ne samo upliće u druge, pa i savremene medije, već ih određuje i tamo gde izostaje ili gde se javlja potreba da, usled brzine prenosa koja u današnje vreme postaje presudna, bude nadomešten drugim sredstvima. Radio govori, televizija prikazuje slike u pokretu i govori, štampa govori svojim pismom, internetom ili mobilnom telefonijom kruže mirijade verbalnih poruka i tekstova. Na početku svog života novi mediji uglavnom se služe sklopom verbal-

nog govora kao nekom vrstom uzora; potom se oslobađaju u vlastiti idiom, ali govor i njegove strukture – tekst ovog ili onog tipa, čija generalna matrica duguje rečima svoje početke – ostaje u pozadini čak i kad se tehnologija oslobodi reči i pređe na sliku, digitalnu formu ili neku vrstu zvuka. Mi nećemo kako valja shvatiti ovo oslobađanje medija od verbalnosti, njihovo potčinjavanje reči sebi, čak i onda kad korenito prekida sa njima, ukoliko ne shvatimo kako valja taj osnovni „prenosnik”, jezik reči i rečenica.

Pre nego „prenosnik”, medij – svaki, pa i verbalni – jeste *posrednik*. Posredovanje je za čoveka suštinski proces, medijacija je suštinsko svojstvo ljudske vrste. Ako bismo o medijima mislili samo kao o sredstvima prenosa, ili samo kao o instrumentima medijacije, ne bismo stigli daleko, naročito onda kad ovakva instrumentalizacija sebe predstavlja kao tehniku koja navodno ne zalazi u suštinu (jer je ključna sama „poruka”, „sadržaj”), a posebno onda kad, kao u slučaju verbalnog govora, mišljenje traži da se on povuče, redukuje, izbriše. U prirodi medijacije je da se otkriva ali i skriva – kao što je, uostalom, u prirodi prenošenja da ne bude samo čist prenos, proziran i nevažan,

već da ostavlja tragove – i oni su često od ključne važnosti – na ono što prenosi, kao i na sam proces prenošenja. Da bismo došli do istine, na primer, moramo se preneti i kroz pogreške; one su posrednici. Da bismo saznali, moramo proći kroz faze neznanja; i ono je posrednik i prenosnik. Sve što postaje, prolazi kroz nešto drugo, biva drugim prenešeno. Ponekad je efekat veran početnoj zamisli ili izvoru, ali najčešće je drugačiji, promenjen, pod pečatom medijuma u kojem je postao. Od značaja su ne samo polazišta i dostignuća, već i putevi kojima se prolazilo. I ne samo da mediji – ti putevi prolaska, prenošenja, posredovanja – ostavljaju učinke na ono što se prenosi (na „sadržaj”), već postoje i situacije – a one su itekako važne – kad je medij i na početku, i na sredini, i na kraju. Jezik reči je često u takvoj situaciji.

Verbalni govor se katkad naziva i prirodnim govorom. To je prva predrasuda o njemu, prva iluzija koju stvara o sebi. Nema ničega prirodnog u rečima, verbalni govor je artificijelan i „tehnički” koliko svaki drugi medij. On je pre svega okruženje koje ljudi stvaraju kako bi od prirode odbranili svoje postojanje. Ako ima nečega prirodnog u vezi sa govorom, to je da čo-

vek kao biće ima prirodnu potrebu da stvara jezike, uključujući tu i verbalni jezik, kako bi se zaštitio od prirode koja ga može na razne načine ugroziti. U „prirodi” reči je da *liči* na prirodu, ali osim što nam je u prirodi da imamo sposobnost – i ne više od toga – da se služimo rečima, mi ih moramo naučiti: jezik se uči na početku, pre svega drugog što obeležava kulturu, on je uvek stariji od nas, pojedinaca, on se uvek nasleđuje, prima, mora primiti i prihvatiti, u isto vreme kao kakav dar i kao kakav zakon, u isti mah kao poklon i kao prisila.

Druga predrasuda je da su reči – a naročito njihova značenja – predstave stvari, da stoje umesto stvari. Ali reči samo označavaju stvari, a „stvari” mogu biti vrlo različite. Za statične, fiksirane, manje ili više mrtve stvari – ono što u običnom govoru i nazivamo stvarima – može biti da još važi da ih reči izražavaju, predstavljaju, zastupaju i da o njima kažu nekakvu istinu. Samo, to je istina trivijalnog, niskog stepnja. Uz statične stvari postoje i dinamične, a naročito su dve sfere postojanja toliko složene da ih trivijalne istine izraza i predstava pogađaju samo delom, i s mukom. To su sfere *subjekata* i *dogadaja*. Jedan subjekt – čovek, žena, dete, ili subjekt neke

zajednice, uže ili šire – ima suviše strana da bi se mogao na neposredan, jednoznačan način predstaviti verbalnim govorom ograničenim na rečenicu ili dve. Jedan događaj – ono što se dešava u matici stalnog zbivanja, poput sportske utakmice, susreta dvoje ljudi, političkog ili istorijskog čina – takođe je krajnje složen, tim pre što događaj u sebe uključuje prethodne subjekte. Govor je više od predstave o stvarima, subjektima i događajima, i označava ih češće neverno nego verno; šta više, govor se mora prepustiti višeznačnosti za koju je spreman, pre nego jednoznačnosti, da bi nam mogao doznačiti istinu o kretanju kojim svet i život u svakom času potvrđuju sebe. U prvom delu ove knjige bavićemo se govorom upravo iz ovakvih uglova.

Kad je reč o pojmu *komunikacije*, ona se takođe često tehnički predstavlja, u raznim varijacijama, kao slanje poruke – ili informacije – od nekog primaoca do nekog pošiljaoca: komunikacija bi bila samo to slanje. Njen najčešće prihvaćeni pojam podrazumeva da se od jednog subjekta do drugog prenese identitet nekog označenog predmeta ili smisla, što takođe pretpostavlja identitete tih subjekata, kao i samih me-

hanizama prenosa, kodova, protokola i sistema znakova.

Međutim, taj pojam komunikacije, iako tekući i skoro opšteprihvaćen, nije dovoljan. Komunikacija nije samo saopštavanje, informisanje, poručivanje. Ona je prenos, ali i više od prenosa *poruke*, kao što je i više od samog *prenosa*: komunikacija je i *communio*, zajednica, kao što je i *communico*, činjenje nečega zajedničkim ili opštim. Ona na svoj način stvara subjekte, naročito kad ih pretpostavlja, kad postojeće subjekte prilagođava sebi, unapred im namećući identifikacije, menjajući im identitete. Ponekad se, u samom toku komunikacije, menjaju ili podešavaju protokoli, zamjenjuju kodovi, kombinuje jedan znakovni poredak s drugima. Ona je proces u kojem neko postaje sudeonik, događaj u kojem jedan subjekt sudeluje ili „opšti” s drugim subjektom. Često su poruke koje šaljemo ili primamo skoro nevažne, jer služe samo zato da održimo neko zajedništvo na okupu. „Zdravo, kako si” retko pita kako je sagovornik, a najčešće potvrđuje neku bliskost ili makar poznanstvo; ta fraza markira i granicu između poznanika i nepoznatih, uz ne baš nevažno oslovljavanje koje više nagoveštava tonom reči nego samim re-

ćima. Čitav taj događaj (potvrde bliskosti, granice, tona) čini jednu *communicatio* koja afirmiše zajednički udeo subjekata, i ne može se posmatrati tek kao slanje-pri-manje poruka u ovom ili onom vidu. Verbalni jezik zato nije samo medij kao posrednik nego je i komunikacija kao zajedničko okruženje za događaje kojima smo učesnici, posredno i neposredno.

Kako u današnjem svetu – u našoj savremenosti – stojimo sa odnosom medija i komunikacija? Ako medije ne posmatramo samo kao puke prenosnike, već kao posredovanja, a komunikacije ne svedemo samo na instrumente, već se pitamo o tome kakva zajedništva ostvaruju i na koje načine, tada se otvara i pitanje da li naša praksa medija i naše iskustvo komunikacija prate jedna drugo, ili je reč o ozbiljnom raskoraku. Postoje posredovanja mišljenja i govora – mišljenja u govoru, i obrnuto – koja je teško ostvariti kao zajedništva, odnosno postoje okruženja koja nisu samo u prostoru, nego i u vremenu, komunikacije koje su zajedničke kroz istoriju, a ne tek u uskom odseku nekog trenutka. U drugom, kraćem delu knjige bavićemo se problemom „post-modernog stanja” – naše savremenosti – iz tog ugla, ugla pitanja kako to da su današ-

nja „informatička društva” i tekuće „medijske kulture” došli dotle da ne čine više zajedništvo, *communio* sveta, kao jedinstvo, već je reč o „dishroniji”, vremenskom ili istorijskom raskoraku naših polja znanja, perspektiva vrednosti, pojmova istine i domena njenog važenja.

Tekst od kojeg ćemo poći na ovom kursu jedan je rani ogled Fridriha Ničea iz godine 1873. Kurs – eto još jedne latinske reči, *cursus* – znači tok i put, a na ovom putovanju ćemo se služiti još i pojedinim tekstovima Platona, Aristotela, de Sosira i Žan-Fransoa Liotara¹. Ali ovim potonjim iz ugla koji otvara Ničeov rad. Pitaćemo se zajedno s Ničeom, o tome kako funkcioniše najvažniji za nas ljude medij zvani verbalni jezik, koju vrste komunikacije – zajedništva sa svetom – ostvaruje kao događaj i kao nosilac našeg subjekta. Ničeov tekst nosi naslov: „O istini i laži u izvanmoralnom smislu”, a napisan je, odnosno diktiran u leto 1873. godine (Niče je morao da taj tekst govori u pero svom prijatelju Gersdorfu, jer je tog leta patio od velikih problema s očima). Objavljen tek posthumno, navodi se obično pod dva naslova, kao „O istini i laži u izvanmoralnom

smislu” i kao „Saznajnoteorijski uvod o istini i laži u izvanmoralnom smislu”. Šta znače ti naslovi, odnosno šta znači ovaj naslov koji ima svoj kraći i svoj duži oblik? Za početak, rekao bih samo da je posredi preispitivanje pojmova istine (i njenog opozita, parnjaka, tj. laži) u vanmoralnom smislu, *im asusermoralischen Sinne*, kako to glasi u originalu, odnosno iz onog ugla koji više ne želi da istinu i laž posmatra kao kategorije morala². Trebalo bi, sugerisano je već takvim naslovom, postaviti se u ravan ili – i bliže Ničeovim rečima – u perspektivu gde istina i laž više nisu – ili nisu barem primarno – vrednovane parametrima morala: okviri istine (i laži) i okviri dobra (i zla) jesu heterogeni. Interesi ova dva okvira su načelno drukčiji. Ako je uvek bilo u interesu morala da svojoj vrhunskoj vrednosti, dobru, pridoda i vrednost istine, dotle da Dobro i Istinu, kao u platonovskoj metafizici, ili u hrišćanskoj teologiji, izjednači i uzme kao Jedno, ili kao jedno Isto, to ne mora biti u interesu istine – tim pre što istina ne samo da ne mora nužno da se poklopi sa dobrim (ili onim što se u datom periodu ili datoj zajednici smatra takvim), već može da bude i sama različito vrednovana. Kako ćemo videti, jedna od ključnih

Ničeovih ideja iz ovog spisa upravo je zamisao da su istina i vrednost različite, heterogene, da jedna ista istina može biti različito vrednovana, kao i što i ista vrednost može različito da se obistini.

Naslov Ničeovog ogleđa, ispitivanje vrednosti istine i laži u izvanmoralnom smislu, takođe se može čitati i u svetlosti njegovog protivljenja Sokratu i sokratovskoj filozofiji. Sokrat je, za Ničea iz ovog vremena, pa i kasnije, simptom dekadencije antičke misli i kulture. *Rođenje tragedije* sugerise, uz niz drugih Ničeovih ranih zapisa, da je sa Sokratom došlo do kraja herojskog, „tragičkog” razdoblja kod Grka, odnosno da je Sokrat vinovnik kraja antičke tragedije. Zašto? Najviše zbog toga što je Sokrat, sa drugim sofistima svog doba, označio zaokret mišljenja prema svetovnim, opštim, etikopolitičkim pitanjima. Sokrat je smatrao da se vrlina može naučiti, saznati, te da mišljenje treba da sledi moralne ciljeve. Za njega istina i laž imaju pre svega etičku vrednost. Potčinjavanje istine moralu, potčinjavanje mišljenja saznanju, to je za Ničea bio pogrešan potez u istoriji kulture: istina se, po njemu, otkriva nezavisno od moralnih ciljeva, moral prečesto falsifikuje istinu i radije dovodi do obma-

ne, samoobmane, iluzije i laži, namerne ili nenamerne, a saznanje nije ni jedini, pa čak ni najviši cilj mišljenja – cilj mišljenja je podrška životu u vidu ispitivanja, stvaranja, invencije. Sokrat je tako učinio jedan obrt, naopak u odnosu na prve antičke mislioce poput Heraklita ili Parmenida, a Platon je – izdižući lik Sokrata do uzora filozofije, razvijajući ideju Dobra kao osnovnu ideju itd. – sledio ovaj obrt, kao i niz mislilaca, antičkih i kasnijih, sve do modernih vremena. Zadatak nove filozofije je zato za Ničea obrt ovog obrta, „preokret platonovstva”, odnosno ponovno zadobijanje ili otkrivanje onih perspektiva u mišljenju koje su na tragu invencije i stvaranja. Ogled „O istini i laži...” stoji kao jedan od prvih, važnih nastojanja na tom putu.

Drugi (duži) oblik naslova sugerise da je reč o „saznajnoteorijskom uvodu”. Saznajnoteorijski, to znači epistemološki. Reč je unekoliko o Kantovom nasleđu – Niče se formirao u atmosferi u kojoj je hegelovska misao već postala zamorna, i kao mladi čitalac Šopenhauera je bio skloniji određenom vidu kantovstva – gde je već došlo do odvajanja epistemoloških, saznajnoteorijskih problema kao problema prirode, od problema morala, odnosno problema slobod-

de. Doduše, kod Kanta još uvek postoji snažna sklonost, izazvana i teretom tradicije metafizike, da se interesi moralnog dobra poklope sa interesima istinskog ili istinitog saznanja; ali pukotine, i to ne male, već postoje, pa će ih Niče produbiti. Ako epistemologija više ne mora da prati linije morala, tada bi se moglo govoriti ne samo o razlici između istine i dobra, ili – načelno – razlici između istine i vrednosti, već bi se i nešto što je mogućna „istina istine” moglo skicirati, barem kao problem za mišljenje, ne više kao „stvar po sebi” (u nasleđe kantovstva je spadalo da je tzv. stvar po sebi, *Ding an sich*, nešto što izmiče saznanju), već upravo u ovoj razlici, pa i u razlici prema sebi. Šta bi značilo posmatrati „istinu istine” ne kao stvar po sebi, nego kao razliku prema sebi? To bi značilo da bi mogla postojati istina neke „istine” (istinitost nečega što se smatra za „istinu”) kao vrednost koja stoji na distanci prema onome na šta se odnosi. Recimo, istinitost moga opažanja ove table (opažanja da je istina o tabli takva da je mogu opisati kao tamnozelenu) nije jednaka istini samog tog opažanja, već je podložna nizu uslovnosti (na primer, da je svetlost koja čini takvo opažanje mogućnim određenog tipa, da nemam naočare, da

je ta boja table konstantna itd.). Saznajno-teorijski, ili epistemološki, to bi značilo da se konotacija i denotacija istine – ili, kako se još može reći, njeno značenje i njen smisao – ne moraju nužno poklapati, da je istina uslovljena nizom drugih razloga, kao i da se istina neke istine ne sme izjednačiti sa samom tom istinom, već da dopušta različito svoje uokviravanje, heterogene kontekstualizacije i evaluacije, tj. da je istinitost istine uvek u razlici istine koju ona sama, istina, gradi iz odnosa prema sebi.

Zašto je ovaj Ničeov tekst imenovan i kao *uvod*? Niče ga piše iste godine kad u Bazelu, u prolećnom semestru, drži kurs o pretplatonskim filozofima; posle leta, i ovog teksta, držaće predavanja o Platonu. Niče ima 29 godina, i usled raznih razloga, pa i onih vezanih za zdravlje, već se navikava na diskontinuiran način pisanja. On o svojim razmišljanjima pravi beleške, kraće ili duže, na različite teme. Neke od tih tema se ponavljaju, pa ih beleške prate u varijacijama. Odatle i drugi metod: iz varijacija u beleškama teme se razrađuju i misaono ispituju. Zapravo, ovakvo pisanje – ono će biti od strane potonjih komentatora nazvano „fragmentarnim” – nije više samo beleženje razmišljanja, već je sada pisanje i na-

čin istraživanja mišljenja. Kad bi se beleške nagomilale, a Niče došao do jedne ili (što je češći slučaj) više zamisli oko kojih bi ih mogao organizovati, on je od njih, modifikujući ih i iznova varirajući, komponovao neku od knjiga. Iako iz ovog razdoblja postoje brojne beleške, koje na svoj način uokviruju tekst „O istini i laži...” – izbor iz takvih beleški će mnogo decenija, skoro vek kasnije pojedini priređivači objaviti pod naslovom *Das Philosophenbuch* (*Knjiga filozofa*, ili *Knjiga o filozofu*) – Niče još uvek pokušava da piše celovit, kontinuiran spis, kakav je godinu dana ranije *Rođenje tragedije iz duha muzike*, ili, godinu dana kasnije, serija pod naslovom *Nesavremena razmatranja*. Tekst o kojem ovde govorim ostao je nezavršen, pa je zato katkad označen i kao „uvod”.

Taj se, dakle, „uvod” smešta negde između Ničeovog zanimanja za preplatonovce i samog Platona, a ta tačka se može prilično tačno odrediti imenom Sokrata. Sokrat je već bio naznačen u spisima o antičkoj tragediji kao jedan od važnih, ako ne i najvažnijih uzroka njene propasti: ako se, naime, shodno temeljnom Sokratovom stavu (onako kako je razvijen kod Platona), vrlina da naučiti, tada tragedija, u svojoj

osnovi igra kojom čovek (junak) ispituje granice vlastite sudbine (u odnosu prema božanskom), ne može više opstati jer se menja okvir života u kojem ono što se može naučiti pomoću uma sada može odrediti sudbinu preko vrlina koje čovek sledi, pa sudbina više nije u odnosu prema božanskom kao prema vlastitoj granici i konturi. Zato treba učiniti nekoliko stvari u „preokretanju platonovstva”, odnosno „preokretanju metafizike” (ovo poslednje će postati ideja vodilja u filozofiji XX veka, kod raznih struja mišljenja, i onih inspirisanih Ničeom, poput Hajdegerove ontologije, i onih koji nisu sledili Ničeovu misao, poput Huserlove fenomenologije ili analitičke filozofije na tragu Vitgentštajna odnosno, na drugi način, Karnapa).

Najpre je potrebno razdvojiti istinu i vrednost, pre svega njenu moralnu vrednost, govoriti u „izvanmoralnom smislu”. Razne istine različito vrede, a ista istina različito vredi u različitim perspektivama. Potom, filozofiji koja je tokom tolikih stoleća sedimentisala svoje metafizičke pretpostavke treba vratiti njen „zakon, da se živi filozofski” – test vrednosti filozofije nije u njoj samoj (unutrašnja konzistencija nije kao „sistema”, „doktrine” ili „učenja”)

koliko u tome kako pomaže očuvanju vitalnosti stvaranja. Potrebno je zato preispitati i „predrasude filozofa”, pretpostavke na kojima grade svoja uverenja. Treba biti genealog, utvrditi rodoslove mišljenja, poreklo ideja koje nikad nisu jednostavne, jednoznačne, monovalentne. Metafizičke vrednosti – poput platonovskog Dobra, Istinitog, Jednog – treba staviti u ovaj genealoški (ili istorijski) kontekst, i sa njima treba „preokrenuti sve vrednosti”. Te vrednosti nisu samo etičke ili etičkopolitičke, već i epistemološke, kulturne, estetičke, ali i kategorije i pojmovi koji dugo važe za izvesne, jednom zauvek utvrđene i nepromenljive. Među takvim pojmovima koji su hipostazirani na nivo apsolutnih vrednosti jesu i identitet, subjekt, negacija, izvornost, kontinuitet itd. Niče ne odbacuje praktičnu stranu tih vrednosti – recimo, njegovo posmatranje „s onu stranu dobra i zla” ne negira da postoji dobro ili zlo, niti da se tih vrednosti možemo odreći; on traži da ispitamo kako su te vrednosti postale, kako su se menjale, gde su važile više a gde manje, čemu su služile i šta se sve sa njima može ili ne može uraditi. Budući da odbacuje apsolutne vrednosti, pa i takve kakve su dobro i zlo, ili istina i laž, iz ugla meta-

fizike večnih istina i totalnih vrednosti njegovo preispitivanje zapadnog, evropskog misaonog i kulturnog nasleđa može izgledati kao relativizam i, što je možda značajnije, kao nihilizam. Ali Niče je pre svega genealog nihilizma, njegovo mišljenje je takođe najpre u znaku „velikog Da”, afirmacije života i stvaranja.

Konačno, jedan od velikih zahteva koji je istrajno prisutan u Ničeovom mišljenju tiče se govora. Nije Niče prvi razmišljao o tome šta je jezik i koja je njegova uloga u stvaranju i mišljenju; ali on jeste prvi koji je bez kompromisa postavio jezik na mesto fundamenta bez kojeg mišljenje ne može. Mi mislimo u jeziku, mislimo jezikom; mišljenje se ne može osloboditi ovog „medijuma”, tim pre što se misao rađa zajedno sa govorom i njime je presudno određena. Obrnuto od metafizike, naročito platonovske, gde je mišljenje u statusu gospodara u odnosu na govor koji bi trebalo da mu je poslušno sredstvo, Niče ne gleda na jezik kao na instrument: „preokret” ili „prevrednovanje svih vrednosti” odnosi se zato pre svega na odnos mišljenja i govorenja.

Ponovo primer za to može dati Platonova metafizika. Sokrat u više navrata, a najjasnije u *Fedru*, govori o tome kako

mišljenje, filozofsko pre svega, ima istaknuto mesto: reči su izrazi za ideje, a ideje su u vlasti uma. Prema platonovskoj shemi, reči bi morale mimetički slediti, imitirati ili podražavati ideje. Najbolje će biti ukoliko reči zastupaju ideje tako da budu njihovi verni pratioci, njihove dobre kopije. Jer postoje, za Platona, i loše kopije, naročito onda kad se reči, kad se govori osamostale od ideja uma, od mišljenja kao gospodara, kad zaigraju na svoju ruku, kad postanu „razmetni sinovi” u odnosu na oca, na Logos, kako se izričito i kaže u *Fedru*.³ To se dešava kod pesnika, kod besednika, kod sofista. Samo dobri govori mogu izraziti na valjan način ideje uma, pa čak i tada oni nisu savršeni, ne mogu zameniti te ideje, već ih samo predstaviti, više ili manje verno u odnosu na čistotu mišljenja uma. Usmeni, neposredni govor, dijalektika kao razgovor mislilaca, najbolji je način da se kontroliše govor u svrhe istina koje saznaje um. Jer um tada razgovara najpre sa sebi ravnim, odnosno sa sobom – njegova unutrašnja, čista meditacija, mišljenje koje misli sebe i sebe je svesno, zapravo je, prema jednoj Platonovoj reči, „bezglasni razgovor duše sa sobom”⁴. Reč može samo da osluškuje taj razgovor i da pokuša, iz

blizine koju može da ostvari sa umom, da sledi ideje uma. Sebe čuti i sebe izreći stoga je najbliže što se može biti kako bismo se približili logosu, pa bi u idealnom, čistom vidu reč trebalo da sebe utiša, tako reći sebe samu izbriše pred ovim „bezglasnim razgovorom” duše kako bi ona, reč, ostala tek puki prenosnik.

Još je teža stvar kad se govori u odsustvu, to jest kad se služimo pisanom reči. Kao što je usmena reč kopija ideje, tako je pisana reč kopija usmene, kopija kopije. Tu smo još više udaljeni od uma, uz dodatne praktične nevolje da je ono što je napisano teže ispraviti na licu mesta, razjasniti, dopuniti, odnosno – kontrolisati. Pisanje je simulakrum usmenog govora, odnosno idejâ, a simulakra su upravo osamostaljeni diskursi, „razmetni sinovi”. Iako se uzima kao mnemotehničko sredstvo, pisanje je podsetnik iz nevolje, jer nas odvlači od „sećanja iz sebe samoga”; ono je pre uzročnik zaborava nego sećanja⁵. Vrhunac optužbe na račun govora, a naročito pisane reči, pisanja, Platon izriče, nakon *Fedra*, u jednom od svojih pisama, u sedmom po redu, gde kaže, između ostalog, da on, Platon, ništa nikad nije pisao, niti će postojati njegovi, Platonovi spisi⁶. Ova tvrdnja, koja na prvi

pogled može izgledati ekstravagantno, zapravo je krajnja konsekvenca osude pisanja, njen logični ishod.

Niče kao filolog – njegovo obrazovanje je vezano za stare jezike, za klasičnu filologiju – nije sklon bezuslovnoj osudi govora, ni usmenog ni pisanog. On tome nije sklon već i zato što sam piše i što, još važnije, smatra da je govorenje i pisanje snažno heurističko sredstvo, instrument za otkriće, za invenciju. Zapravo, Niče ne smatra da je govor sredstvo ili instrument: sve se rađa, kod čoveka, u govoru, čovek se i sam rađa kao biće u govoru. Kultura je okruženje kojim čovek sebe održava u prirodi i, često, protiv prirode, a kultura se sastoji od simboličkih, jezičkih poredaka. Čovek je simboličko biće, ne samo po svojim svesnim, već i po nesvesnim sposobnostima. Nije jezik „medijum“ (posrednik), pre je „medijum“ mišljenje. Mi živimo „u tamnici jezika“, odnosno sapeti smo govorom i simboličkim porecima kojima ne možemo umaći a da ne ugrozimo sebe na najkorenitiji način. Čak je i naša percepcija uslovljena jezičkim mogućnostima – mi opažamo onako kako su nas simbolički poreci kulture prethodno formirali ili uslovlili – kao što su i naša čula prekrivena diskurzivnim na-

slagama, nizovima, urezima, tragovima simboličkih polja. Nije moguće osloboditi se jezika, ali je moguće osloboditi se u jeziku, a prvi korak bi se možda sastojao u tome da jezik ne posmatramo kao skup pravila (gramatika) i izraza (vokabular), već kao ogroman, skoro beskonačan skup jezičkih iskaza, govornih obrta, simboličkih slojeva, naslaga u svesnom i nesvesnom, kao rad govora u nama koji više nas „govori”, naročito na ovom poslednjem, nesvesnom nivou, nego što mi „njega” govorimo. Daleko od toga da je govor kopija mišljenja, i da treba da učiti pred mislima; pre će biti da su misli mucanje, nedovoljno razrađen govor, reči kojima nije bilo dopušteno da se razigraju.

Iz takve perspektive dolazi do velikog preokreta između intelekta i diskursa, između mišljenja i govorenja i kad su u pitanju istina i njena vrednost. Ako je u metafiziци istina nešto što stoji tamo negde nepromenjeno i što um otkriva a jezik izražava, kod Ničea je istina jedan od jezičkih iskaza, ne uvek najvažniji i sasvim sigurno ne uvek najvredniji. Nema u nama prethodno ustanovljenog ili prirodno ugrađenog, nasleđenog „nagona za istinom”; ljudi radije obmanjuju sebe i jedni druge, nego što su

skloni istini; „oni ne mrze varku, već rđave posledice varanja”, kaže Niče⁷. Takođe, jedna istina, odnosno, i tačnije, isti iskaz koji se smatra za istinu, različito vredi i menja svoj položaj u zavisnosti od perspektive u koju je stavljen. Jednom istina nije zauvek istina, jednom izrečena ona može da se iskaže iznova, pri čemu se može reći na drukčiji način, čime može povećati ili umanjiti svoju vrednost. Istina je naše prenošenje u govor, ne nužno i samo prenos neke misli, nezavisne od nas, nezavisne od subjekta koji je saznaje i kazuje, već je uvek i prenos subjekta koji je kazuje ili je sluša, piše ili je čita. Ona je jezički događaj, i taj je događaj toliko u zavisnosti od govora da se između mišljenja i govorenja događa obrt koji ima različite aspekte, a koje Niče upravo pokušava da otkrije u spisu kojim se ovde bavimo.

Jedan od tih aspekata se tiče prenosa, transfera značenja i smisla. U metafizičkoj teoriji smisao je po pravilu shvatan kao idealno jezgro značenja, kao transcendentni korelat nekog čistog izvora ili neke apsolutne svrhe, a značenje je razumevano kao odnos govora prema svom predmetu, bilo da je u pitanju stvar ili mentalna predstava stvari. Mi bismo se razumevanjem

(razumom) prenosili do tog značenja, a poj-
mili (umom) njegov smisao. Kao i mnoge
druge zamisli metafizike, i ova je tradici-
jom učinjena tako reći prirodnom. Ali nje-
na prirodnost ničim nije zajamčena. Najpre,
nijedno značenje u govoru ne ide samo, već
zavisi, ponekad u svojim nijansama, a po-
nekad u bitnim crtama, od drugih značenja
govora kojem pripada. U takvom slučaju,
smisao ne bi bio idealno jezgro značenja,
već položaj značenja prema ostalim znače-
njima. Potom, značenja nisu monoliti, oni
su pokretne i često promenljive celine,
„jedinice” koje, usled zahvata konteksta
kojem pripadaju, retko ostaju pri ovom
„jednom”: po pravilu kojem malo koje zna-
čenje umiče, ona su više ili manje od „jed-
nog”. Fenomen tzv. višeznačnosti zahvata u
načelu svako značenje čim se stavi u pokret
govora, u obrte govora i mišljenja. Time se
kaže i da smisao više nije garant celine
značenja kao „jedinice”, već skup – sinteza
– svih semantičkih vibracija za koje je neko
značenje sposobno. Najzad, i nikako ne na
poslednjem mestu, jedno se značenje raz-
likuje u sebi, i razlikuje od sebe, upravo po
ovom skupu semantičkih varijacija koje
nosi i koje prenosi, pa je njegov smisao
stoga jedna „disjunktivna sinteza”, jedno

držanje-na-okupu značenja njihovim uzajamnim razlikovanjem.

Nikako ne bi trebalo brkati značenje i iluziju, smisao i istinu. Značenje je sklono tome da se izdvoji kao jedno, da zameni ostala u nekom smisaonom sklopu ispostavljajući se kao celina, odnosno kao sam smisao; ono je kadro da tu iluziju svoje supstitutivne totalizacije predstavi kao istinu. Ali u isti mah, time što stupa u razdeo istine i laži, govor pomaže istini da se uspostavi kao razlika od sebe. Istina postaje ili zabluda koja se ne može osporiti, ili pravo da pobija zablude nad kojima oseća premoć – opravdano ili neopravdano – odnosno, postaje zastupnik jednog identiteta u kojem bi htela da stoji umesto samih stvari, kao da govor tu nema više šta da kaže, kao da i sam ostaje nem pred ovim prenosima razmetljive iluzije istine.

I kad Niče, na možda najvažnijem mestu svog ogleđa, kaže za istinu da je „pokretni odred metafora, metonimija, antropomorfizama”⁸, onda on istinu određuje kao vrstu znaka. Šta znači odrediti istinu kao znak? Šta je znak?

Pitanje šta je znak takođe je pitanje istine: istine znaka. Sa pitanjima ove vrste između istine i znaka (istine znaka i znaka

istine) upadamo u krug. Taj se krug ne može izbjeći; moramo se kretati u njemu, a tačka ulaska u krug neka bude ono shvatanje znaka – istine znaka – kako je to postuliralo još antičko mišljenje. Za klasičnu misao koja je istorijskim vremenom postala standard, znak se određuje svojom funkcijom zamenjivanja, tačnije predstavljanja: znak zamenjuje, zastupa, odnosno predstavlja stvar koja je odsutna. On predstavlja odsutnost, odnosno ponovo je dovodi u prisustvo, utoliko je re-prezentuje. Znak je sama ta re-prezentacija. Znak (reč) drvo u govoru predstavlja stvar na koju upućuje. Kao takav, znak upućuje na dve strane: na stvar koja postoji u svetu, na određenu realnost, i na izvesnu mentalnu predstavu koju imamo a koja je povezana sa znakom; jedinstvo ove dve strane – stvari i predstave – nazivamo značenjem. Ali ta podela u samom predstavljanju deli i znak na dve strane, čije je on jedinstvo: s jedne strane, znak i sam ima nešto „realno”, svoju „materiju” koja se sastoji bilo od glasova bilo od slova, i koja se po tradiciji naziva *signans* (označavajuće, označilac ili označitelj), i na jednu „mentalnu”, „duhovnu”, „idealnu” stranu koja se zove *signatum* (označeno). Znak bi bio to jedinstvo oz-

načitelja i označenog, kao što je značenje jedinstvo stvari i predstave o stvari.

Ovakva koncepcija znaka (i značenja) razvijena je još u antici, kod stoika, i traje sve do naše modernosti, do de Sosira. Nalazimo da ona polazi od izvesne podele, koja se širi i na strani znaka, i na strani značenja, pa i između njih, koju nastoji da uredi isticanjem jedinstva tako podeljenih strana. Takođe nalazimo da se u podeli znaka na jednu stvarnu i drugu mentalnu stranu pojavljuje stara, metafizička podela na materiju i duh, na telo i um, realno i inteligibilno. Mišljenje izgleda da ima potrebu da razliku unutar znaka – unutar govora u svakom od njegovih fenomena – protumači kao podelu, deobu na suprotstavljene strane, i da u nju uvuče stare raskole metafizike.

Znak tako ima privilegiju da poveže dve heterogene oblasti bića, ali nosi i sav rizik tog povezivanja. On je mesto njihovog susreta, i mesto njihove razlike. U strogom smislu, označitelj kao „materijalno lice” znaka ne može biti poslednja osnova za identitet nekog znaka, jer se njegova materijalnost oslanja na izvesnu idealnost a ne na samu materiju (foničku, koja poznaje varijacije tona, naglaska, boje glasa, dvo-

struke artikulacije monema i fonema; ili grafematsku, sa varijacijama rukopisa ili štampe, itd.), kao što se ni druga, „suprotna” strana inteligibilnosti u označenom ne može svesti na čistu duhovnu sadržinu (jedno označeno, kao osnova za značenje, takođe je podložno varijacijama simboličkog koda i konteksta u kojem se javlja). Kako de Sosir kaže, označitelj i označeno su dve nerazdvojne strane, „*recto* i *verso*” znaka, i postoje kao distinkcija samo u održavanju uzajamne razlike, kao što i sami znaci, naročito označitelji, postoje kroz održanje uzajamnih razlika. „U jeziku”, kaže takođe de Sosir, i to je jedan od njegovih najdalekosežnijih uvida, „postoje samo razlike, bez pozitivnih termina”⁹, što će reći da se jedan jezik održava kroz složenu mrežu razlika svojih činilaca, bilo da su to označitelji ili označena, znaci ili značenja.

Čime onda neki znak, u svojim činionicima, kao i u sebi kao celini, postiže svoju identifikaciju, svoj „identitet”, ako je u stalnoj mreži razlika? Time što poseduje sposobnost da se ponavlja, ponovljivost kao načelo svog funkcionisanja u različitim situacijama i u raznim kontekstima. Ponovalja valja uočiti da je ovo ponavljanje znaka vezano za *moćnost* ili sposobnost ponav-

ljanja, da nije unapred garantovano, da je ono takođe druga strana, *verso*, razlikâ koje uvek dominiraju jezikom kao sistemom. Razlike i ponavljanja¹⁰ stoje kao poslednje strune govora, pa je, umesto metafizičkih deoba koje su obeležile misao o jeziku tokom milenijuma, možda uputnije poslužiti se pragmatičkom „definicijom” znaka koju je ponudio američki mislilac Čarls Sanders Pirs, rekavši: „kao ma šta što određuje nešto drugo (njegov interpretant) kako bi uputilo na neki objekt koji i sam upućuje (njegov objekt) na isti način, interpretant postaje sa svoje strane znak, i tako dalje *ad infinitum*”¹¹, što bi, uprošćenije rečeno, značilo da je i označeno takođe neka vrsta označitelja, tj. da je značenje takođe znak, da znakovi pre svega upućuju jedni na druge. Ukratko, svi fenomeni govora zavise od mehanizama razlike (i ponovljivosti kao njenog korelata) tako da uvek samo posredno naznačavaju stvari: stvarnosti imamo pristup, možemo je susresti, samo kroz „medijum” jezika, ona je i sama, u meri u kojoj je želimo saznati, deo mreže diskursa, makar u njoj zauzimala svoje nemo, skrovito mesto.

Gledana iz ovog ugla, metafizička koncepcija govora – shvatanje koje se generali-

zovalo i naturalizovalo kroz tradiciju dotle da ga često primamo zdravo za gotovo – ostaje nedovoljna da razjasni kako sam verbalni jezik, tako i nove jezike, ili nove medijume koji su se pojavili kao masovni u moderno doba. Mi se ipak ne možemo lišiti te koncepcije – ne možemo, na primer, bez distinkcije između tela i duha itd. – već samo možemo raditi unutar nje, drugačije raspoređujući naglaske i vrednosti koje ona pretpostavlja kao trajne; mi ih vidimo kao privremene, u svakom slučaju ne kao apsolutne, i, takođe u svakom od konkretnih slučajeva, kao uzajamno povezane.

Pogledajmo stoga još jednom, sada još brižljivije, kako klasična, standardna koncepcija razume funkcionisanje znaka, značenja i smisla.

Kad Aristotel kaže na početku spisa *O tumačenju* kako su „znaci izraženi glasom simboli duševnih stanja, a napisane reči su simboli reči izraženih glasom”¹², pri čemu su simboli iz ove definicije i sami znaci – a to znači posrednici, zamene, ono što predstavlja, re-prezentuje – on: a) ispušta iz vida da nisu svi znaci izraženi glasom (nisu svi znaci reči, jedinice tzv. verbalnog jezika; postoje i znaci koji su slike, ili znaci koji su zvuci mada ne glasovi, ili znaci koji

su od drugačije „materije”, poput novca ili kakvih predmeta), ili, ukoliko bismo uzeli da je izraz „simbol”, preko kojeg se ovde definiše znak, širi od pojma verbalnog znaka, onda je posredi jedno načelno davanje privilegije verbalnom jeziku na račun drugih, neverbalnih jezika, a to privilegovanje nije bez značaja; *b*) premešta podelu unutar znaka i značenja u podele unutar verbalnog jezika (deleći ga na usmeni govor, na izgovorene reči koje su očito bliže „duševnim stanjima” nego što su to pisane reči, pisanje ili pismo, koje je dalje i koje opet, sa svoje strane, re-prezentuje najpre usmenu reč, pa tek onda, preko nje, stvar ili predstavu o stvari; takvu podelu i premeštanje možemo naći već kod Platona, na šta ćemo se vratiti); *c*) pretpostavlja određeno jedinstvo kao važnije od svih ovih podela i premeštanja. Naime, Aristotel odmah u nastavku kaže: „Kao što svi ljudi nemaju isti rukopis, tako ni govorene reči nisu kod svih iste. Ipak, duševna stanja, čiji su neposredni znaci ovi izrazi, kod svih su identična. A isto tako, identične su i stvari čije su slike ova stanja”.

Drugim rečima, ja mogu reći reč *drvo* drugačije nego neko drugi (recimo sa vrska^vim *r*), ili tu reč napisati drukčije

nego drugi (ćirilicom, a ne latinicom, kurzivom ili krupnim slovima itd.), ali uprkos svim ovim varijacijama po Aristotelu svi mi imamo isto „duševno stanje“, istu mentalnu sliku kad se ova reč izgovori ili čuje; a ista je, šta više, i sama stvar koja se tako imenuje. Varijacije ili razlike postojale bi na strani označitelja, na strani „materije“ znaka, pre nego na strani označenog, odnosno varijacije ne bi postojale na strani značenja (predstave, slike ili same stvari). Ako bismo išli osom koja bi počinjala od označitelja pa išli preko označenog, onda i preko značenja sve do stvari, tada bismo, sledeći ovakav opis sklopa znaka, sve više gubili razlike i varijacije i završili sa onim što je identično: sa našim idejama kao slikama stvari ili sa samim stvarima kao nosiocima identiteta. Očito je pokretač takvog kretanja kod Filozofa motiv identiteta: ustanoviti, u funkcijama označavanja, u funkcionisanju jezika, jednu postojanu, stabilnu, trajnu tačku, jednog nosioca koji se ne menja i koji može poslužiti kao osnova ili temelj za opis govora i, naročito, za opis istine govora.

Ali ako nemamo taj motiv, ili ako on nije toliko snažan, odnosno ako uzmemo u obzir i druge motive koji su uključeni u

opis znaka, motive podele, razlike, varijacija, možemo videti da je ovakvo postuliranje identiteta kao konačnog cilja i vrhunske vrednosti po mnogo čemu problematično. Jer ne samo da postoje varijacije na strani označitelja, u načinu na koji neki znak (ovde reč) izgovaramo ili je pišemo, na našim usnama ili u našem rukopisu, već postoje razlike – ili barem nejedinstvo, a stoga i narušeni, problematični identitet – i na strani drugih elemenata jezika. Ako kažem ili napišem reč *drvo*, da li se ta reč odnosi baš na drvo na koje sam pomislio, na drvo koje raste iza moje kuće, a koje, uostalom, i nije „drvo”, već sasvim određena trešnja? Stvari, dakle, možda i jesu identične samima sebi, uzete po sebi, posebno onda ako ih zaledimo, umrtvimo, izuzmemo ili apstrahujemo iz vremena, iz promene, ali stvar koju imenuje reč nije takva za sebe, već samo pod određenim uslovima: samo onda kad se uzme uz ova apstrahovanja svega što u nju unosi promene i razlike, kad se, dakle, uzme kao pojam. Pojmovi bi bili oni znaci koji ističu načelo identiteta i svoje važenje proširuju na čitavu grupu stvari, koji zamenjuju na opšti način stvari, zapostavljajući sve što bi bilo pojedinačno, partikularno, singularno, različito, pa i ma-

terijalno – jer pojmovi mogu na opšti, apstraktni način svoje klase objekata odrediti predikatom izvesne materijalnosti, ali sami nisu materijalni, već idealni. Tek tako idealizovani, lišeni stvarne materijalnosti, pojmovi donose izvestan identitet, samo ne više na strani stvari – stvari ostaju kakve jesu, promenljive, različite, singularne, nejednake – nego na strani „duševnih stanja” ili mentalnih slika, onoga što može biti idealno, čak idealno identično. Mada i taj idealni identitet mentalnih slika nikako ne mora biti garantovan kod svih: ako i svi imamo istu misao o tome šta je to 2, do toga nismo došli na isti način, već kroz procese učenja koji se mogu razlikovati po pristupu, kulturi, kontekstu, kao što i kontekst upotrebe te „iste” misli ne mora biti isti, itd. Ukratko, sama idealnost onog idealnog nije idealna, već snažno (makar i prikriveno) uslovljena onim što tu idealnost stalno – i načelno – ometa u dostizanju nje same kao čiste vrednosti.

Oni koji su učili nešto filozofije među vama biće možda iznenađeni ako kažem da je „znak” jedna od najidealnijih idealnosti, tako reći idealnost sama. Sve može biti znak, pa i to „sve” iz ove rečenice. Čovek, ma koji, kao i čovek „uopšte” (pojam ili

kategorija čoveka, zapravo), priroda, Bog, drvo, životinja, miris, boja, nečiji pogled, daleka zvezda ili naprosto zvezda čiju daljinu i ne znamo, politika i političari, sport i sportisti, moda i modeli – sve to mogu biti znaci. Svakako, znaci za izvesnu istinu, znaci istine, u slučaju pojmova izvesne idealne istine. Ali u isto vreme, tako reći u isti mah, ti isti znaci su i znaci određene laži ili znaci iluzije, čak iluzija sama. Ovo nebo iznad mene u ovom času je znak da je ispod njega zemlja, sa svojim drvećem, kućama, ljudima itd. A opet, ako se budem u tom plavetnilu udubljavao u njega, tražeći nebo samo u tom horizontu koji me obavija i prevazilazi, ja to nebo kao stvar neću naći; nebo je apstraktno, njegova konkretnost iščezava. Na sličan način se bunimo i u obrnutom pravcu: nečija mačka nije za njega ili nju njegova ili njena „mačka uopšte”, već sasvim konkretno *ta i ta* mačka, voljeno mezimče koje se mazi, prede, jede iz ruke itd. Iako nije – ili vlasnik odbija da jeste – znak uopšte, pojam ili kategorija, konkretno je i znak za ljubav, milovanje, nežnost, potrebu za hranjenjem. Znaci su znaci ako uspevaju da se ponove u čitavoj ovoj vertikali, od konkretizacije svog referenta do apstrakcije svog pojma; i oni su

znaci ako se ponove i u onome što negiraju, i što njih negira, u krajnjim tačkama ove vertikale. Ponavljanjem znaci potvrđuju i negiraju, što bi značilo da je ponavljanje starije, da ono konstituiše kako afirmaciju tako i negaciju.

Znak, bilo koji znak, može samo pod izvesnim uslovima funkcionisati tako što će označiti sasvim konkretnu pojavu, biti njeno vlastito ime. Iz barem dva razloga: ako je ponovljiv – a ponovljivost je uslov funkcionisanja znaka – onda je u načelu mogućna barem još jedna instanca na koju se može primeniti; potom, jezik bi, kao skup znakova, morao biti načelno beskonačan da obuhvati i pokrije potencijalnu beskonačnost pojava, odnosno, kako se to kaže, znakovi nekog jezika nisu nomenklatura stvari. To sprečava jezik i znak kao njegov element da se konkretizuju do kraja, da budu zamene za stvari. Čak je i tzv. deiktika – kad pokažemo na stvar tako da je konkretno označimo – u jezičkom ili znakovnom poretku nemoćna da sasvim konkretizuje pojave: *ova* tabla u *ovom* času na *ovom* mestu može da označava svaku tablu koja bi se, u času kad izgovaram te reči, nalazila ovde, sada, iza mene. U času kad izgovaram te reči svakako da, kao po-

šiljalac poruke, mislim na *ovu* tablu *ovde* i *sada*, kao i vi, koji ste primaoci poruke; ali to važi samo dok smo svi prisutni, na istom mestu, u istom času, i dok smo korisnici istog idioma; međutim, kako je sadašnjost – prezent u njegovom strogom značenju – nešto što izmiče, što se menja u svakom svom trenutku, to i sami ovi uslovi, uslovi vremena i prostora, u svom označavanju zavise od trećeg činioca, od idioma, tj. jezičkih znakova, koji se – strogo govoreći, ponovo – nikada ne poklapaju, u času u kojem su izgovoreni, sa vremenom, s prezentom na koji se odnose. Oni prezent – a prezentno znači *i* sadašnje *i* prisutno – označavaju samo okvirno, čineći da se on pojavi kao iluzija trenutka, i da, kao iluzija, odmah nestane.

Niče je mogao u svojoj kritici pojmovnog govora poći od ove činjenice. U nemogućnosti da se konkretno vežu za jednu istu, singularnu pojavu, usled uslova ponavljanja koji im je zakon, znakovi fenomene koji su među sobom različiti čine istim na drugom jednom nivou, na nivou rodova, vrsta, klasa. Tako nastaju pojmovi. „Pojam nastaje izjednačenjem nejednakog”, odnosno „poistovećenjem neistovetnog” (*durch Gleichsetzen des Nicht-Glei-*

chen, doslovno: postavljanjem onog ne-istog istim). Ovo brisanje razlike nije jednostavno, i ne odnosi se samo na pojam u njegovom tehničkom, filozofskom ili naučnom vidu; svaki znak ima u sebi nešto od ovog rada izjednačenja, od pojmovnog svojstva (svaka reč može biti, pod određenim okolnostima ili u određenoj perspektivi, pojam).

Niče je vrlo precizan kad je reč o genealogiji ovog istog iz ne-istog, o postajanju jednakog ili identičnog, tj. o tvorbi, izgradnji a potom učvršćivanju identiteta (da bi nastao identitet, potrebno je najpre postaviti ovo identično, ali takođe i dodatan rad oko njegove konstrukcije – identično i identitet ne moraju biti isto; videćemo s Aristotelom šta je sve potrebno za uspostavljanje identiteta u logičkom smislu i zašto je to uspostavljanje vezano za logiku suda). Po Ničeju, reč je o mehanizmu sa barem dva – a u suštini sa više od dva – poteza. Ti potezi su „prenosi”, odnosno „metafore”: „Nervni nadražaj najpre preneti (*übertragen*) u sliku! Prva metafora. Slika se potom opet uobličava (*wieder nachgeformt*) u glas! Druga metafora.”¹³. Percepcija se prenosi u čulnu percepciju, prenos je od spolja na unutra; drugo preno-

šenje je iznutra ponovo ka spolja. „Metafore” o kojima Niče govori u isti mah su metafore u stilističkom ili retoričkom značenju figura koje nastaju prenošenjem po sličnosti, i prenošenja po bliskosti, kontaktu, sticaju okolnosti ili kontigvitetu, tj. metonimije (ovo drugo Niče naglašava kad u nastavku kaže: „I svaki put potpuni skok iz jedne, usred koje je, u sasvim drugu i novu sferu”). Te „metafore”, odnosno prenosi ili transferi takođe nisu samo prenošenja, već i uobličavanja, naknadna ili potonja formiranja, odnosno ponavljanja na drugom nivou, u drugom tipu ili medijumu, „u drugu sferu”. Svaki put kad izgovorimo reč, ili damo od sebe neki znak, pokreće se u pozadini komplikovan mehanizam prenosa, skokova, formiranja i formalizovanja, sistem identifikacija koje potiskuju, sklanjaju u stranu ili brišu razlike između pojedinačnih pojava kako bi o njima govorile na opšti, generalizujući način.

Barem tri postupka i sami možemo identifikovati u ovom radu jezika: najpre dolazi *aproksimacija*, uzimanje jedne približne veličine ili vrednosti za konstantu, potom *formalizacija* kojom previđamo ostala svojstva pojedinačnih pojava kao nebitna kako bismo zahvatili samo oblik kao

nosilac suštine, i, na kraju, *generalizacija* kao postupak kojim se tako dobijena suština utvrđuje unazad za sve instance ove približne forme kao njihova istina.

Ova linija prenosa s jednog stupnja na drugi, iz jedne sfere u drugu, kod metafore je praćena i linijom supstitucije, a supstitucija je vezana za zamenu koja uspostavlja odnose hijerarhije. Ako iza pojma stoji metaforički mehanizam premeštanja i supstitucija, a to se ne zapaža, tada to znači da je ova metafora iza pojma skrivena, potisnuta, izbrisana u svojoj pojavnosti: pojam nadalje preuzima svojstva prirodnog ili ispravnog, pravog puta ka predstavljanju i saznanju, dok metafora ostaje na rubu, kao puki ukras retorike kojim se nijedno pravo znanje, od nauke do filozofije, nikako ne može podičiti; šta više, pojam i pojmovni govori moraju uspostaviti odnos nadmoći, oni moraju kontrolisati metaforički govor, ukoliko ovom potonjem uopšte ima mesta u govoru saznanja i istine. Smatra se, nadalje, da je pojam bliži, ako ne i suštinski jednak onome što se naziva doslovnim ili pravim značenjem: pojam govori u ime i za doslovnost, on jeste doslovnost. Hijerarhija mišljenja i govorenja uspostavlja apsolutnu prednost pojma, doslovnog, nemetaforič-

kog, dok su na drugoj, suprotnoj, potisnutoj ili izbrisanoj strani – na drugom polu binarne opozicije koju je Niče uvek smatrao karakteristikom metafizike – upravo metafora, prenos, figuracija.

Ono što je izbrisano, međutim, uvek ostavlja tragove. Ako je, uprkos svoj sedimentaciji pojma i valorizaciji doslovnog, iza pojma zapravo mehanizam metafore, tada je i iza doslovnog jedan prenos, prenos „za koji se zaboravilo šta je”. Potiskivanje metafore u metafizici pojma nije bezazleno i za samu tu metafiziku. Ukoliko nemamo više odnos binarne suprotnosti između doslovnog i prenosnog, tada metafizičke valorizacije gube jasna značenja. Metaforičko tada staje na mesto pojmovnog, prenosno na mesto doslovnog. Ali to ne znači i da su ta mesta do kraja preuzeta. Ako su pojmovi zapravo zaboravljene metafore, metafore nisu sada postale pojmovi. Niče ne preokreće nasleđenu metafizičku hijerarhiju, već je iznutra podriva i razgrađuje. Ako nema doslovnog u pravom, doslovnom značenju, tada ni metaforički mehanizam iza pojma ne može biti shvaćen doslovno: i on je prenosan, metaforički. Kao što pojam ne može istisnuti do kraja metaforu, tako ni metafora nema svoj pojam – ne postoji

pojam metafore, već je i metafora jedno metaforičko ime. Doslovno nije doslovno do kraja, ali ni prenosno nije doslovno, već je i ono prenos koji, iz pozadine, uspostavlja ove opozicije – između pojma i metafore, između doslovnog i prenosnog – od kojih se neke učvršćuju, a druge razlabavljaju u zavisnosti od perspektive u kojoj delaju, od pragmatike kojoj podležu. Par pojam – metafora Niče će, kako je pokazala Sara Kofman¹⁴, kasnije zameniti elastičnijim parom tekst – tumačenje, gde je i tekst već tumačenje koje uvek traži novo tumačenje (u načelu *ad infinitum*).

Očigledno je da ovaj obrt između metafore i pojma znači i obrt između govora i mišljenja, odnosno jezika i saznanja. Budući da se jezik sada stavlja na prvo mesto, kao perspektiva iz koje se posmatraju mišljenje i saznanje, u pitanje je tzv. jezički obrt u istoriji ideja. Izraz „jezički obrt” će biti naziv za jedan od najvećih preokreta u mišljenju XX veka, u filozofiji, teoriji i nauci, i mada će se vezati za Vitgenštajna i Ostina u analitičkoj misli, za poznog Hajdegera u ontologiji, za zanimanje strukturalista i poststrukturalista za jezik u filozofiji, antropologiji, psihoanalizi ili historiografiji, kod Deride, Levi-Strosa, Lakana ili Fukoa,

početak i možda najkorenitiji preokret ovog tipa dogodio se upravo sa Ničeom, u tekstu kojim se ovde bavimo. Mi ćemo se kasnije osvrnuti na jedan zanimljiv pokušaj da se na osnovu ovog „jezičkog obrata” promišlja naša vlastita savremenost – naime, na „postmoderno stanje” kod Žan-Fransoa Liotara – a ovde ćemo se vratiti na još neka pitanja vezana za odnos govora i mišljenja.

Kako metafora nema svoj pojam u doslovnom smislu, ona je i najmanje metaforička, jer je najviše metaforičan upravo pojam. Metafora je najmanje metaforička jer je najbliža radu govora, samim mehanizmima premeštanja; pojam je najviše metaforičan jer skriva ove mehanizme i utoliko im više podleže. Ljudi usled slabosti koju kodifikuje navika radije veruju da su pojmovi ne-metaforički, doslovno opisi ili nazivi za stvari, da su oni tako reći prirodni i da predstavljaju osnovu koju samo treba slediti ili izraziti – naturalizam pojmovnog jezika, unutrašnji fenomenalizam i ekspresionizam su korelati ove vere u pojmove. Ako verujemo da su pojmovi neposredno, prirodno data osnova, tada je dovoljno da im se prepustimo; tada se naše invencijske moći ne moraju upotrebiti, a time se smanjuju misaoni i drugi naši napori.

Obratno, ako pojmovi nisu nešto prirodno i unapred dato ili vazda garantovano spolja, čemu bi odgovarale mentalne pojave ili ideje unutar našeg duha, ako su pojmovi rezultat složenih mehanizama prenošenja, selekcije i hijerarhije, onda rad mišljenja kroz pojmove zahteva veće napore, više invencije i složenije provere. A slično stoji i sa metaforama: iako su one bliže bazičnim jezičkim mehanizmima, postoji uvek opasnost od diskurzivne sedimentacije metafora, od njihovog okamenjivanja u opšte fraze, ili barem od labavljenja njihove prenosne moći koja tada zapada u naturalizam doslovnog govora – tako da počinjemo da verujemo kako, „pohabane i sa izgubljenom čulnom snagom” stoje umesto samih stvari govoreći njihovu istinu. Po Ničeju, ne smemo to smetnuti s uma, čovek je kao generičko biće skloniji lakšim i bržim rešenjima, stvorenje koje retko misli, iako je uveren da je suprotno, toliko mu pravo invencijsko mišljenje teško pada da je u skoro svakom času svestan njegove težine; čovek misli po pravilu onda kad mu zadatak mišljenja dolazi spolja, pod nekim pritiskom, ili u nekoj nevolji; mi radije ne mislimo, već samo mislimo da mislimo, tj. verujemo da mislimo, tamo gde mišljenja

zapravo nema, već postoji samo repeticija opštih mesta koje nam doturaju tradicija i sredina, istorija ili okruženje.

Sada nam je jasnije zašto Niče kaže za istinu da je ona „pokretno mnoštvo metafora, metonimija, antropomorfizama”, odnosno zašto je istina – istina kao govor o fenomenima – u snažnoj zavisnosti od metaforičkih mehanizama, od same prirode govora. Još je nekoliko razjašnjenja potrebno povodom ovakvog Ničeovog određenja istine. „Pokretno mnoštvo”, odnosno *ein bewegliches Heer* takođe je i jedan odred ili vojska u pokretu, sila koja nastupa – Niče ovim zacemento hoće da naglasi da metaforički mehanizmi govora nisu nešto što miruje i čeka nas da mu se obratimo, već jedna prisila, snaga koja ima svoju dinamiku, možda i nasilje kojem podležemo jer nas uvek-već zahvata; ova krećuća sila je mnoštvena jer se ne može potčiniti jednom principu (potčinjavanje jednom principu važno bi za sferu doslovnog, gde je objedinjavanje, odnosno svođenje na jednoznačno načelo temeljni postupak tog tipa diskursa, u raznim njegovim oblicima). Pored metafora u klasičnom smislu prenošenja i zamene po sličnosti, tu je i metonimija, prenošenje ili zamena po bliskosti, i

dok metafora u strogom smislu koji joj je još dao svojom definicijom Aristotel („prenos naziva s predmeta na predmet koji označava neki drugi, i to ili s roda na vrstu, ili s vrste na rod, ili s vrste na vrstu, ili po analogiji”, čitamo u *Poetici*¹⁵) upućuje na sličnosti po kriterijumu suštinske klasifikacije (Aristotelova definicija metafore vezana je za podelu na rodove i vrste koje odgovaraju suštinama), dotle je metonimija prenos po bliskosti, najčešće prostornoj, po sticaju okolnosti, kontigvitetu i zapravo kontingenciji, gde slučajnost može igrati veću ulogu nego bilo kakva interna ili suštinska nužnost. Metafora i metonimija pripadaju sferama koje su različite, i ne daju se objediniti u jedno. Već njih dve su mnoštvo, kao i antropomorfizmi, figure u kojima čovek pripisuje pojavama vlastita, ljudska svojstva, od kojih neka mogu biti metaforičkog, a drugi metonimjskog tipa – jedno mnoštvo nije samo množina načela, već i umnožavanje ukrštanjem tih načela – kao što su neki antropomorfizmi sfera za sebe, gde se ljudskim čine i pojave koje su starije, snažnije ili složenije od samog čoveka i njegovih svojstava.

Primer za ovo poslednje može biti sam intelekt. Ogled „O istini i laži...” započinje

pričom o antropomorfizmu intelekta, o tome da čovek vlastito svojstvo ili sposobnost pripisuje ili projektuje na ceo kosmos. Niče ne osporava sam intelekt, niti nastupa kao antiintelektualist. On pre svega želi da intelektu – posle Kantove podele ljudskih sposobnosti, gde uz intelektualne moći uma i razuma, uz prost i složeni razum, teorijski i praktični, čisti i hibridni, postoje i memorija, imaginacija, rekognicija, „čulo” ukusa itd. – povrati mesto koje mu pripada i utvrdi mu funkcije koje su njegove, za razliku od mesta koje je dobio antropomornim premeštanjima, i funkcija koje su mu pripisane bez pokrića. Umesto ovih dislokacija i disfunkcija, intelekt, u odnosu na tradiciju kojom ga je čovek uzdigao na pijedestal vladajuće i zapravo nepogrešive sposobnosti, ima skromnije, ali ne manje važno mesto, važno po opstanak čoveka. Genealogija intelekta, kaže Niče, upućuje nas da je on sredstvo preživljavanja, sredstvo prerusavanja ili mimikrije kojima ljudsko biće sebe zastire pred moćnijim silama prirode, kojim sebe ojačava živeći u zajednici, i kojim sebe hrabri kako bi osnažio svoju dovitljivost. Ali ovi proizvodi te iste moći – prikriivanje, snaga osnovana na zajednici i na jačanju dovitljivosti – prete da

uzmu pod svoje samu tu moć: intelekt, iznađen kao sredstvo opstanka, brzo uzima pod svoje ostale moći, nastoji da ih potčini sebi unutar zajednice kojom hoće da vlada, i sebe projektuje kao središte i kao gospodara svih čovekovih sposobnosti i funkcija. U tom radu koji je ponovo rad premeštanja, zamene, hijerarhije, intelekt više nije sredstvo opstanka, već postaje instrument „istine” o čoveku kao prevashodno racionalnom biću, čime ga vara i uljuljkuje u iluziju, a time mu slabi kako sopstvenu funkciju pretvaranja tako i druge sposobnosti koje su čoveku takođe neophodne za opstanak. Poput metafore – jer je i intelekt zavisao od osnovnih govornih mehanizama – on prenosi svojstva za koja smatra da su mu vlastita na polje koje nije njegovo, ali, ako se pažljivije posmatra ovaj rad prenošenja, vidi se da je supstitucija kojom svojstveno prenosi na nesvojstveno zapravo način da sebi prisvoji ono što mu na prvom mestu ne pripada, a to je sama kontrola sveta za čoveka. Jer intelektu, zapravo, naglašava Niče, ništa nije svojstveno, on je sposobnost bez drugih svojstva osim onih koje prisvaja od drugih moći, koje preotima kroz prerađivanje čemu u prvom redu i služi: „Intelekt, kao sredstvo održanja indivi-

due, razvija svoje glavne snage u prerušanju” – Niče koristi izraz *Verstellung*, što uz prerušavanje označava premeštanje, pomeranje, iskretanje, pretvaranje, menjanje – to jest „tu su varljivost, pritvorstvo, laž i obmana, ogovaranje, naduvenost, život u lažnom sjaju, maskiranje, skrivanje iza konvencija, razmetanje pred drugima i pred sobom, ukratko neprestano varanje zbog jednog taštog plamena”¹⁶. Ako izgleda da Niče ovde u tamnim, osuđujućim bojama slika intelekt, onda smo zaboravili da ogled nastoji da govori o istini i laži u izvanmoralnom smislu, pa da prema tome nije reč o moralnoj osudi intelekta, jer su vrednosti – koje uz ugla morala izgledaju kao negativne vrednosti – varanja, pritvorstva, laži, obmane itd. ovde ekstramoralne, vanetičke: suditi negativno na osnovu tih vrednosti intelektu značilo bi negativno suditi preživljavanju, odnosno životu, kojem intelekt upravo ovim vrednostima pomaže da se održi. Ničeov poslednji sud je sud o tome da li nešto jača ili slabi život, a život za Ničea nije ništa drugo do otkriće ili izumevanje – invencija – postojanja. Šta više, Niče kao da izriče pohvalu intelektu što je ove vrednosti, to jest „umetnost preruša-

vanja doveo do savršenstva”, tako da je reč o „pravilu i zakonu”.

Ničeova revalorizacija intelekta nije usmerena na moral, nego na saznanje. Suprotno od tradicije koja je intelekt smatrala za glavno sredstvo saznavanja sveta – saznavanja sveta u istini tog sveta – Niče intelekt posmatra kao sredstvo *invencije* istine: istinu treba ili otkriti ili izumeti, a u tom poslu intelekt mora da svoje snage udruži sa imaginacijom, memorijom, prethodnim znanjima, ali i sa onim što je još nepoznato, što je na rubu ili s onu stranu poznatog. Istina je mnoštvo jer se oslanja na više svojih izvora, na više duhovnih i ne-duhovnih moći, ona je vrlo retko, i samo u posebnim slučajevima, istina poklapanja, adekvacije (kako je to zahtevala tradicionalna koncepcija istine), i zavisi od perspektive u kojoj važi za istinitu. Merilo njene vrednosti dolazi, na primer, ili od umetničke intuicije, ili od pragmatičkih efekata koje ima. Istina se rađa u događaju u kojem je jedan od „subjekata” i intelekt – nikako nije jedini – i ona sama može stvoriti ili proizvesti događaj u kojem važi kao takva, kao istina. Kao prevashodno jezički događaj, njena vrednost raste ili se smanjuje sa događajem

u kojem je nastala ili koji sa njome nastaje, u kojem se premešta ili koji premešta.

U tradicionalnoj koncepciji istine kao adekvacije, kao saglasnosti ili poklapanja predstave i stvari, osnovni jezički događaj u kojem je istina boravila bio je *sud*. Kod Aristotela, recimo, postoje dva stanovišta u odnosu na govor. S jedne strane, on je definisan kao simbol (σύμβολον). „Zvuci koje stvara glas (φωνή) jesu simboli stanja duše, a pisane reči su simboli reči koje stvara glas”¹⁷. Kao i kod Platona, napisane reči upućuju na usmene reči, a one upućuju na „stanja duše”. Time se kaže i da govor, naročito onaj pisani, nema neposredan, već posredan odnos prema stvarima. Par redova dalje, Aristotel kaže: „Isto kao što pismo nije isto kod svih ljudi, nisu iste ni izgovorene reči, dok su stanja duše (παθήματα τῆς ψυχῆς), čiji su ti izrazi neposredno znakovi (σημεία πρώτως), ista kod svih, kao što su identične stvari kojih su ta stanja slike”¹⁸. Razlikuju se, dakle, znakovi kao simboli – oni uređuju odnos između govora kao glasa i kao pisma i metalnih predstava, „stanja duše”, odnosno između govora i mišljenja, i znakovi koji označavaju, preko ovih prethodnih stvari ili pojave, odnosno biće. Sav je problem sada, ako se pođe od

ovakvih pogleda, kao što to čini Aristotel, na koji način sinhronizovati simbole i označavanja, odnosno kako urediti odnose govora kao posrednika između mišljenja i stvari¹⁹.

Ovakvo dvostruko polazište trebalo je, između ostalog, da odgovori na shvatanja koja su zastupali retori, odnosno sofistii. Na primer, Antisten je tvrdio da je „svaki govor istinit; jer onaj ko govori nešto kaže; onaj ko nešto kaže izgovara biće, a onaj ko izgovara biće taj je u istinitom”²⁰. Dobija se tako paradoks koji je za Aristotela neodrživ: ako postoji kontinuitet između govora, bića i istine, onda je sve što se kaže istina, pa i takve stvari kao što su one koje ne postoje ili „postoje” kao izmišljene. Takođe, po Antistenu, nije mogućna protivrečnost, to jest dopušteno je o istom tvrditi sasvim suprotno, jer obe tvrdnje kažu nešto, pa su toga istinite; to, dalje, znači da nije mogućna ni laž niti obmana. S druge strane, veliki, verovatno najveći retor antike, Gorgija, tvrdio je nešto naizgled sasvim suprotno: u spisu iz kojeg su nam sačuvani posredni odlomci, pod nazivom *O nebiću*, stoji otprilike ovo: nebiće jeste (ili postoji); ako bi nešto postojalo, bilo bi nesaznatljivo; ako bi nešto bilo saznatljivo, ne bi

bilo saopštljivo drugome²¹. Mi saznajemo, tvrdio je Gorgija, samo preko čula, ono što čujemo ili ono što vidimo; stvari stoje spolja, a ono što vidimo je sasvim različite vrste od onoga što čujemo; kako bismo onda mogli saopštiti stvari koji su sasvim drugog reda nego one o kojima imamo čulne utiske, jer ti utisci ništa ne kažu o samim stvarima? I sam govor je jedna stvarnost različita od drugih stvarnosti, one vidljive na primer, odnosno, u krajnjoj liniji, govor ne upućuje ni na šta drugo do na sebe sama. Ako je tako, onda nema merila po kojima bi se moglo utvrditi da li je on lažan ili istinit, odnosno, na kraju krajeva, on je i istinit (unutar sebe), odnosno lažan (prema spolja, u odnosu na stvari), čime dolazimo u poziciju u isti mah jednaku i suprotnu Antistenovoj (koji je bio, po svojoj prilici, učenik Gorgijin).

Za filozofa kao što je Aristotel, važno je utvrditi upravo merila po kojima je neki govor istinit, a drugi lažan, odnosno ustanoviti kriterijume na osnovu kojih je nešto u govoru tačno a drugo nije. Ukratko, treba kontrolisati govor s obzirom na njegovu istinitost. Šta je tada istinitost? To bi, prema Aristotelu, mogle biti dve stvari: ili govor koji tačno izražava stanja duše, tj.

mišljenje, ili govor koji tačno naznačava, preko ovih stanja, stanje stvari, tj. biće. Onaj koji bi doveo do preklapanja ili poklapanja ova stanja, taj govor bi bio istinit. Znaci, sami za sebe, a to znači i govor uzet sam za sebe, nije dovoljan da to učini; samo razvijen govor, razvijen prema merilima koji ga uređuju u odnose poklapanja mišljenja i bića, može biti istinit govor.

Oblast koja uređuje ove odnose, koja iznalazi merila istinitosti i govoru jemči istinitost, to je polje logike. Logika se bavi onim formama mišljenja koje govor dovodi do istine, a polje tog govora je polje sudova i izvođenja zaključaka na osnovu sudova. Da bi moglo uopšte doći do poklapanja mišljenja i bića, za tako nešto je potrebna upravo pretpostavka jednakosti, odnosno identičnosti: ona postoji, kod Aristotela, u tvrdnji da su sva „stanja duše” ili mentalne slike stvari kod svih ljudi jednake, kao što su jednake i same stvari koje su označene tim slikama. Postoji, dakle, princip identiteta u samim stvarima, i u mentalnim predstavama (slikama), i taj princip identiteta važi ili mora da važi i za sudove, kao prvi princip logike. Ali logika sudova ne može ostati samo na ovom prvom principu, na pretpostavci o identitetu stvari i predstava.

Principium identitatis, kako će se nazvati kasnije u formalizovanoj, formalnoj logici, maskira još jedan princip, *principium contradictionis*. Ako prvi princip uređuje odnos između stvari i predstave, odnosno između nekog subjekta (S) i predikata koji mu pripada (p), u sudu S je p , što bi, kad bi postojao samo ovaj princip, u načelu govor svodilo na ponavljanje, na tautologije, drugi princip, princip (ne)kontradikcije otvara nešto šire polje za govor: dok su po prvom principu stvari jednake sebi, a njima jednake predstave koje im pripadaju, po drugom principu se ne može u isti mah o istoj stvari suditi da ona jeste i da nije, odnosno ne mogu se dva predikata koji se isključuju kao protivrečna pripisati istoj stvari: S ne može u isti mah biti p i suprotno od p . U odnosu na prvi princip, koji bi vodio tautologiji, drugi princip je obuhvatniji i razrađeniji – on u sebe na neki način uključuje prvi, podrazumeva ga i dovodi do govora u kojem sudovi mogu biti suprotstavljeni i gde se može (čak mora) birati između dva stava. On ima svoje uslovnosti: najpre, dva p se moraju dovesti do stava uzajamnog isključivanja, do takve napetosti da se ne trpe u istom sudu; razlika između dva p mora, dakle, biti maksimizovana do uzajamne

negacije. Potom, ovaj princip zavisi od vremena: p i $\text{ne-}p$ se isključuju ako ih sud obuhvata u isti mah, istovremeno, odnosno u istom trenutku ili momentu sadašnjosti. Ovaj prezent, kao negativan uslov, u isti mah isključuje druga vremena, odnosno vreme kao kretanje, kao promenu, i zaustavlja se na vremenu kao prezentu.

Kako bi se ova uslovnost ojačala, učinila apsolutnom, drugi princip formalne logike ojačava se i trećim principom, tzv. principom isključenja trećeg. Jedno S može tokom vremena i biti p i biti $\text{ne-}p$ (stvar može sada postojati, ali kasnije prestati da postoji), ali kako bi se sudovi ograničili na prezent, treba uvesti pravilo da S može biti ili p ili $\text{ne-}p$, ali ne može biti nešto treće, nešto, recimo, između biti i ne biti. Za logiku sudova i izvođenja zaključaka stoga nije prihvatljivo da se jezik odnosi u prvom redu na sebe, da je suirefencijalan, kako je tvrdio Gorgija, ili kako funkcioniše, na primer, u pesništvu, gde neki znak može označavati pojavu koja samo *kao* da jeste (koja, stoga, u jednom domenu, domenu priče postoji, ali izvan tog domena, u tzv. realnosti, ne postoji, kao što je slučaj sa književnim junacima, pesničkim slikama, dramskim zapletima, idejama u eseju i sl.).

Principium exclusii tertii služi upravo ovom ograničavanju logike na sudove i na izvođenje zaključaka o pojavama koje su u njenoj nadležnosti i za diskurse koji se upravljaju shodno potrebama predstavljanja – reprezentovanja – tih pojava, ali je formalna logika daleko od toga da može pokriti sve pojave i sve diskurse, odnosno daleko od toga da bude i zakon sveg mišljenja. Mišljenje je ne samo šire od nje, već bi bilo pogrešno – iako se ta pogreška ne uočava često – da nešto što je rezultat ili proizvod mišljenja, kao što su ova tri formalno-logička principa, bude i njegov zakon.

Ipak, ne treba smetnuti s uma da formalna logika, u svoja tri principa, itekako važi u poljima sudova i izvođenja zaključaka, odnosno da u diskursu koji pretenduje na istinitost tih sudova moramo da poštujemo principe identiteta (moramo pretpostaviti da neki predikat pripada subjektu u predikaciji koja ustanovljuje identitet stvari), kontradikcije (ne smemo, dakle, iznositi u isti mah protivrečne sudove o istoj stvari), isključenja trećeg (takođe ne bi trebalo da ono o čemu sudimo i zaključujemo postoji i ne postoji, odnosno da je u nekom trećem režimu koji kombinuje, poput režima virtualnog, na primer, biće i nebiće). Govor

predstavljanja ili diskurs reprezentacije treba da se vlada shodno načelima koja je, za to polje, uspostavio Aristotel kao formalno-logičke principe. Što, opet, ne znači da ne postoje drugačiji principi i druge vrste, pa i forme logike.

Uzmimo, na primer, govor koji pita, i to ne o mrtvim, statičkim pojama, već pitanje o tome kako uspostaviti izvestan smisao u odnosu na naš život. Mi takvo pitanje sebi postavljamo sve vreme, ne baš u dramatičnom ili patetičnom vidu pitanja krajnjeg smisla života, već u svakodnevnoj praksi u kojoj usklađujemo tekući život sa zamislima, planovima ili potrebama koje iznalazimo kao važeće za vlastiti subjekt. Takva pitanja nemaju samo jedan odgovor, ona se ne mogu od prve podvesti pod princip identiteta. Mi svoje sopstvo možemo identifikovati ovako ili onako, ali kako je naša ličnost pojava koja se menja u vremenu i može biti ovakva ili onakva, sa svim varijacijama koje postoje između toga, naš identitet, kao identitet odgovora kojima udovoljavamo pitanju, i sam postaje nešto što se pomera, menja, gradi iznova ili iznova prepravljja. Može biti reč o nijansama u toj promeni, ali su te nijanse upravo ono što ga grade. Na suštinska pitanja života nijedan

odgovor nije konačan, jedini, finalni, pa stoga ne samo da princip identiteta, koji u formalnoj logici ima svoje puno važenje, ovde nije nastariji – stariji od njega bio bi, ovde, princip pitanja, odnosno *problem* – već nije ni najstariji, najtemeljniji ni drugi princip, načelo (ne)kontradikcije. Želja je, recimo, po svom sklopu kontradiktorna, odnosno, i tačnije, mi često želimo nešto što nam izmiče, ili nešto čime smo samo delimično zadovoljni, želeći tamo gde nam se više odgovora nude kao rešenja za naša pitanja tako da smo u nedoumici ili dvoumici. Tada je posredi *dilema*, kao mogućnost odgovaranja na problem, a dilema je polje razlike između mogućnosti koje se ne moraju nužno dovesti do napetosti kojom se potiru njihove razlike, tj. ne moraju se nužno dovesti do kontradikcije. Posebno ne ako je u pitanju protok vremena (gde u jednom času mogu želeti da popijem kafu, a potom čaj, što, ukoliko zaobidem prezent kao isključivi modus vremena, mogu učiniti u nekom vremenskom razdoblju, za sat ili manje od sata).

I kao što je problem temeljniji, u jednoj drugačiji logici, koja nije logika forme sudova, već logika ispitivanja (ova potonja može u sebe uključiti prvu, ali ne mora se

na nju redukovati), a dilema šira od principa kontradikcije, tako se i princip isključenja trećeg može takođe posmatrati kao uska varijanta nekog načela koje bi bolje odgovaralo problemu i dilemi. Uzmimo pitanje smisla, pitanje šta želim da dâ smisao mojem životu ujutru, kafa ili čaj; i uzmimo da postoji nešto treće, koje kombinuje obe mogućnosti, jedan čaj koji mi više prija od kafe, ali ima zavodljiv ukus kafe: taj virtualni čaj-kafa prebacio bi iz problema i dileme u treće polje, u neku vrstu *aporije*. Šta je aporija? Iz formalno-logičkog ugla, ona je bezizlaz, ćorsokak. Iz ugla forme sudova, trebalo bi je svakako izbeći. Ali aporija gledana iz drugog ugla je ono što se ne može ili što čak ne treba zaobići, pre „nezaobilaz” nego bezizlaz. Ispiću zato svoj čaj-kafu, svestan da ona nije konačno rešenje problema jutarnjeg smisla mog života, niti je konačno razrešenje moje dileme, već samo jedna od mogućnosti (koja, i ako realno ne postoji, može biti moja sanjarija, fikcija, moje „virtualno”) koja je za mene nezaobilazna kako bih udovoljio želji koja me je u određeno vreme spopala kao vid moje potrebe da svoj subjekt uskadim pre svega sa sobom.

Primer je možda i trivijalan (naročito za one koji piju samo čaj ili samo kafu), ali ovakva jedna „logika”, gde su tri aristotelovska formalno-logička principa zamenjena trijadom problema, dileme i aporije može biti takođe moćan aparat za diskurse ispitivanja naročito onda kad su u pitanju fenomeni ili diskursi koji se tiču subjekata i događaja, tih krhkih i jako promenljivih „stvari” koje su dinamične, kompleksne i gde ih nijedan „medij”, pa ni onaj verbalni, više ne reprezentuje na jednoznačan način. Aristotelovski diskurs je orijentisan na istinu govora tamo gde je u pitanju finalistička reprezentacija saznanja, u nauci ili teoriji koja vodi nauci. Izvan toga ona može biti od koristi, i često jeste, ali nije jedina niti jedino potrebna. Stvaranje je, recimo, šire od saznanja – jer i saznanje treba stvoriti, ono nije samo puka predstava, puka deskripcija pojava – a za stvaranje je uvek potrebno najpre postaviti pitanje, otkriti problem sa svim njegovim dilemama i aporijama.

Niče je takođe, na svoj način, dovodio u pitanje i aristotelovske formalno-logičke principe. Za Ničea, princip identiteta može biti samo regulativan, a ne fundamentalan, jer je Ničeg genealog, onaj koga u prvom

redu zanima pitanje postajanja, a ne bića (barem ne onako kako je ono uzimano u antici, kod Platona i Aristotela). U jednom poznom zapisu (koji se odaziva na neka mesta ranog ogleđa „O istini i laži...”), Niče udara i na sam princip (ne)kontradikcije. On kaže: „Mi nismo u mogućnosti da jednu istu stvar potvrđujemo i poričemo: to je zakon subjektivnog iskustva, a ne izraz nekakve 'nužnosti', već *samo nemogućnost*.”²² Naglasak je na ovom „*mi nismo*”: mi, ljudska bića, ograničena, konačna, slaba, vezana za iskustvo koje ne može da prekorači sebe. Logika bi važila samo za takva bića ograničenog iskustva i intelekta. „Pojmovna zabrana kontradikcija”, zaključuje Niče, „proizlazi iz verovanja kako mi *možemo* oblikovati pojmove, kako pojam ne samo da označava (*bezeichnen*) suštinu stvari, nego je i *obuhvata (fassen)*... U stvari, *logika* (poput geometrije i aritmetike) važi samo za *fiktivne istine (fingierte Wahrheiten)* koje smo mi stvorili. Logika je pokušaj da *razumemo stvarni svet posredstvom sheme bića koju smo postavili (gesetzt) mi sami, tačnije: da sebi olakšamo njegovu formalizaciju i proračun (berechnen)*...”²³ Samo tamo gde mi umišljamo da je pojam ono što obeležava identitet stvari po sebi i iden-

titet reprezentacije te pojave u govoru, gde je takva fikcija na snazi, logika se može uzeti kao pertinentna za mišljenje koje sudi; tamo gde ono manje sudi, a više pita, u polju smo govora kojim istražujemo i stvaramo, pre nego u onom kojim konačno zaključujemo i definitivno saznajemo.

Istinâ ima više, ne samo u jednoj istini, već je i više njenih vrsta. Pored onoga što se najčešće smatra istinom u pozitivnom znanju, nauci i metafizici, kao *homoiosis* ili *adaequatio rei et intellectus* – istina kao jednakost dve pojave, gde se u govoru poklapaju stvar i intelekt(ualna predstava) – postoji istina kao izvesnost, *certitudo* bića koje misli (*cogito* kod Dekarta), ili izvesnost duha (samosvesti) u apsolutnom znanju (kao kod Hegela), istina kao *aletheia* (raskrivanje ili razotkrivanje dovođenjem pojave u prisustvo, kao kod starih Grka i Hajdegera), itd. Možda nikada nije na delu samo jedan tip istine: u onome što nazivamo istinom, čak i u najprostijem vidu nekog opažanja, na delu su razni ovi vidovi, koji prekrivaju i otkrivaju jedni druge, takmiče se među sobom za prevlast, u mnoštvu kojem govor daje privremeno jedinstvo. I možda bi medije (verbalne i neverbalne) trebalo analizirati upravo prema na-

činima na koje stvaraju svoje istine – i istine o sebi, i istine koje navodno „prenose”. Jedan medij, ma koji to bio, nužno prolazi (ili treba da prođe) kroz fazu *verifikacije* svojih iskaza, i kad vrednost svojih istina proveri kroz induktivno-deduktivnu (formalnu) logiku, on se može upustiti i u dalje faze igre sa istinom, u njenu *verifikaciju* („pravljenje”, stvaranje istine tamo gde je nije bilo), ili u njenu *verifikciju* (istina fiktivnih pojava, ili istina koja se spaja sa fikcijom, govoreći nam o događajima koji su mogući, nemogući ili naprosto vredni pažnje nezavisno od statusa svoje realne egzistencije).²⁴

Reći da je istina mnoštvo – bilo po brojnosti svojih tipova, a još više u sebi samoj – to znači prizvati u njenom imenu govor višeznačnosti. Već smo videli da je višeznačnost ili polisemija nužan efekat svakog znaka koji se ustanovljuje mogućnošću svog ponavljanja u različitim kontektima ili perspektivama; šta sve jedan znak može označiti, koje je nijanse spreman da ponese i kojim varijacijama da pruži podršku, to će uvek zavisiti od njegovog ponavljanja, i ne može se predvideti nikad unapred i do kraja. Ono što zovemo višeznačnost zapravo ima koren u ovoj suštinskoj otvorenosti

znaka za nove semantičke vibracije, u njegovoj bitnoj nesvodljivosti ili finalnoj neodredljivosti. Na drugom mestu smo predložili da umesto starog i nedovoljnog imena polisemije uvedemo izraz *alosemija* – označavati ili značiti drugo, drugačije, uvek na drugom mestu, različito²⁵ – za fenomen koji zahvata sve vrste znakova i jezika. Mediji su takođe alosemični: oni neprestano proizvode nove znake, ili već postojeće znakove (reči, slike, zvukove, gestove, zapise itd.) premeštaju u nove kontekste, čak i kad kažu više nego što misle, ili manje nego što su rekli, kad i ne kažu ono što misle, kad govore da ne kažu (pa i kad ćute).

Ako bismo se, posle brojnih ovih digresija kojima smo na osnovu par mesta iz Ničeovog bogatog teksta prošli kroz pojedine vidove shvatanja govora kod Platona, Aristotela i de Sosira, zanimali za to koje delo na ničeovski način danas nastavlja u istom duhu ispitivanje naše savremenosti, vremena u kojem živimo, možda bi najbliže tom duhu bila kratka studija Žan-Fransoa Liotara pod naslovom *Postmoderno stanje (La condition postmoderne)*.

Objavljena 1979. godine kao „izveštaj o saznanju”²⁶, Liotarova knjiga je postala jedna od najčešće navođenih tokom osamdesetih i u prvoj polovini devedesetih godina prošlog veka, knjiga oko čijih stavova su se vodile brojne polemike i oko koje je kružila lavina komentara. U središtu rasprave je bio pojam postmodernog, doduše ne baš onako kako ga je obrazložio Liotar, jer se taj pojam – kao oznaka za pojave u našoj savremenosti – već bio upotrebljavao u različitim oblastima, od arhitekture i vizualnih umetnosti, pa do ekonomije, istorije, prava i medija. U osnovi je ta upotreba išla za tim da naše vreme, naše doba, označi kao doba koje je postalo drukčije nego doba modernosti, kao doba koje suštinski za sobom ostavlja modernost kao prošlost.

Kod samog Liotara to nije tako. Postmoderno je drukčije nego doba modernog, ali moderno nije otišlo u prošlost, ono je još uvek itekako naša sadašnjost. „Naša radna hipoteza”, piše Liotar, „jeste da znanje menja status u isto vreme kad društva ulaze u tzv. postindustrijsko doba a kulture u tzv. postmoderno doba. Taj prelaz je počeo barem od kraja 50-ih godina, što je za Evropu označilo kraj njene rekonstrukcije. Zavisno od zemlje on je brži ili sporiji, a i

u zemljama zavisi od sektora delatnosti: otuda opšta dishronija koja otežava celovit pregled”.²⁷ Drugim rečima, *dishronija* na kojoj od početka insistira Liotar, implicira da je u našoj savremenosti u isti mah postoje tendencije koje se mogu nazvati post-modernim, ali i modernim, pa i predmodernim.

Šta je, uostalom, moderno? Moderno je označavalo berem dva stanovišta. Najpre, moderno je bilo ono što je novo, čak najnovije; potom, moderno je ono što pripada jednoj zajedničkoj sadašnjosti. Ta sadašnjost se može protezati i u prošlost – za nekoga, na primer, Šekspir može biti „naš savremenik”, pa prema tome i moderan – pri čemu je granica te prošlosti koja se još oseća kao sadašnjost promeljiva, i zavisi od raznih potreba. U prvom slučaju modernog kao novine na delu je aksiološka procena; u drugom je moderno vrsta istorijske sinhronizacije.

Problem sa kategorijom modernog je bio – i ostao – kako uskladiti aksiologiju sa istorijom. One ne moraju ići uvek zajedno, šta više, mogu biti i suprotstavljene (Šekspir je moderan, ali nikako nije nov, još manje najnoviji). U doba koje je sebe zvalo modernim (a što takođe, u različitim „sek-

torima delatnosti”, ima različite početke: za modernu filozofiju se obično kaže da počinje s Dekartovim *cogitom*; moderna književnost za jedne sa renesansom, a za druge s romantizmom; moderna politička istorija sa francuskom revolucijom; moderna industrija s parnom mašinom, itd.) ova dvosmisljenost modernog se rešavala uglavnom preko zamisli o progresu: tradicija (Šekspir, Dekart, Robespjer, parna mašina) daju početni podsticaj, a najnovija dostignuća (Džojls, Lakan, Mandela, kompjuteri) predstavljaju napredak koji tu tradiciju u istom mah potvrđuje i negira.

Više je verzija ideje progressa, od verzije kako čovečanstvo napreduje u vlastitoj emancipaciji, do ideje o spekulativnoj dijalektici kojom Duh napreduje u saznanju, ili ideje o hermeneutičkom progressu kojim osvajamo smisao, smisao postojanja, Duha, pa i same istorije. Taj metadiskurs koji legitimizuje moderno i treba da pomiri dve njegove heterogene strane, uprkos tome što se izdaje za filozofsko ili ideološko, katkad i naučno učenje, zapravo je narativne prirode, jer neminovno obuhvata neki subjekt – čovečanstvo, duh koji saznaje ili osmišljava, radni i stvaralački subjekt ove ili one vrste – i neki događaj – tehničku ili tehnološku.

lošku istoriju, kretanje saznanja kroz stupnjeve ili faze, smisao kao otkrivanje ili privajanje itd. – pri čemu uvek kad imamo subjekte i događaj u koji su oni uključeni imamo i neku vrstu priče.

Za Liotara, „ako do krajnosti pojednostavimo, 'postmodernim' smaramo nepoverenje prema ovim metapričama”²⁸. Metapriče – metadiskursi – legitimišu neku modernost, opravdavaju je u njenim tendencijama; iz ugla postmodernog, međutim, nema poverenja u takva opravdanja, ona se doživljavaju kao puke ideologije, kao dovitljivosti ili „lukavstva uma” koji više ne vlada raznolikošću praksi koje su se otele svakom središtu, načelu ili cilju. Na delu više nisu „velike priče”, već manji, vremenski ili prostorno lokalizovani projekti koji unose heterogenost u istoriju koja se ranije smatrala celovitom. Celina je zamenjena nizovima, serijama, raspršenim naričijama od koje nijedna ne može više pretendovati na totalitet.

Barem su tri vrste primedaba bile upućivane Liotaru tokom velike diskusije koja se oko ideje postmodernog razvila tokom osamdesetih. Prva bi dolazila iz kruga bliskih nemačkom filozofu Habermasu: moderno, recimo u verziji o emancipaciji, ni-

kako nije još dovršeno, nije ispunilo svoje ciljeve, za njim još uvek ima potrebe, vrednosti prosvetiteljske epohe nisu obesnažene, pa stoga i postmodernom nema još mesta, odnosno ono je deklaracija bez težine. Druga primedba je došla iz kruga analitičara: ako Liotar kaže da nemamo više poverenja u „velike” ili „meta” priče, nije li i njegova dijagnoza o tom nepoverenju ili „kraju” takođe jedna „velika”, odnosno meta-priča? Nije li Liotar u nekoj vrsti kontradikcije, ako ne baš logičkoj, a ono „performativnoj”? Treća vrsta primedbe je spekulativna: sve i da prihvatimo Liotarovu dijagnozu o tome da više nema transcendentnog središta koje upravlja istorijom, na koji način ćemo prihvatiti da raznolike, heterogene „male” priče ili „sublegitimacijski projekti” zadržavaju svoju uzajamnu heterogenost, ako nema neke transcencencije da bdi nad njima i čuva ih kao razlike?²⁹

Prvu primedbu je načelno lako otkloniti, čim se prihvati da postmoderno *ne* smenjuje moderno, te da otuda ni moderne, na primer prosvetiteljske vrednosti nisu bez svoje aktualne snage. Problem se tada premešta na merila kojih bismo se držali kako bismo razlikovali moderne od postmodernih tendencija, budući da postoje uporedo, i

da ne moraju biti jasno odeljene, već se mogu uzajamno kombinovati, podržavati ili, ponekad, osporavati. Koji kriterijum ćemo onda izabrati kako bismo ojačali jedne, a umanjili druge? Liotar je na to dao odgovor o *nesamerljivosti* različitih praksi, o tome da bismo činili nepravdu ukoliko bismo merilo koje važi za jedne primenjivali na druge. To bi takođe značilo da same vrednosti – merila, kriterijumi, norme, propisi, preskripcije – ne mogu da se postave u usklađen poredak, da jedne vrednosti mogu ići protiv drugih, odnosno da se neke mogu strateški ili taktički povezati kako bi se borile protiv ostalih. Ne bi postojala nijedna finalna instanca koja bi opravdala jedne, a druge osudila, već bi se legitimacija oblikovala putem „paralogija”, odnosno kao „otvorena sistematika, lokalnost, antimetod”, „imaginativna invencija”, „potez čiji se značaj često ne uviđa odmah”³⁰.

Veliki deo Liotarove rasprave tiče se upravo ove nesamerljivosti, odnosno problema heterogenosti vrednosti. Dotle, da je *Postmoderno stanje* moguće čitati i kao studiju iz aksiologije. Reč je o aksiologiji saznanja, odnosno – ničeovskim rečnikom – o vrednosti istine. Ničeovo nepoverenje u Istinu (kao Jedno, Dobro, Večno) Liotar

razrađuje najpre u tipologiju vrednosti saznanja – saznanje se u naše vreme deligitimiše kao dobro po sebi, ono se legitimiše kao poboljšanje performanse – a potom i – rečeno još jednom ničeovskim rečnikom – kao prevrednovanje samih vrednosti saznanja. Reč je o „postmodernoj nauci kao istraživanju nestabilnosti”: ako je saznanje ranije svoju ulogu tražilo ili u spekulativnim ciljevima filozofije (kako bi tu našlo vlastito opravdanje) ili u spoljašnjoj praksi (koja ga takođe opravdava i orijentiše), „zapanjuća crta postmodernog naučnog znanja leži u imanenciji – i to eksplicitnoj – diskursa u njemu samome o pravilima koji ga valorizuju”³¹.

Uprošćenije, saznanje se danas otvoreno bavi sobom kao igrom invencije i imanencije, preispitujući sopstvena pravila i vlastite vrednosti. Ne samo da se saznanje vidi kao nestabilna vrednost – za razliku od tradicije koja je izričito saznanju nametala transcendentelni horizont, večnost kao vreme važenja poput „zakona prirode” ili aksioma matematike – već se ono sada neposredno upućuje na nestabilnosti, kolebanja, dileme, aporije svog polja rada kao na svoju glavnu temu, predmet, odnosno – i tačnije – kao na svoju osnovnu problematiku.

Postmoderna znanja se sve manje definišu, za razliku od modernih nauka, predmetom i metodama istraživanja, a više perspektivom iz koje preispituju predmet koji je i njihova metoda, pravilima svoje igre sa objektom na koji se odnose u nekom polju saznanja. Nauke sve više „filozofiraju” o sebi kao načinima saznanja, kao što i filozofija sve više „imanentizuje” svoje diskurse (radeći u konkretnim poljima, kako bi umanjila, svela ili zaobišla ranije transcendentalne svrhovitosti mišljenja).

Druga primedba o pričama, odnosno o „performativnoj kontradikciji” u koju Liotar upada, navodno likvidirajući ranije legitimacije kao „velike”, pri čemu bi i sam ispostavljao jednu „veliku priču” o kraju „velikih priča”, više prikriva nego što otkriva stvarnu problematiku narativnosti znanja i mišljenja iz *Postmodernog stanja*. Podsetimo se: od vremena kad je nastala evropska misao, izdvajanjem filozofije, teorije a onda nauke iz mitologije – a to je period kod starih Grka od pre dve i po hiljada godina – *logos* je proglasio priču o bogovima (*mythos*) za krajnje nepouzdan način predstavljanja sveta. Ako i zanemarimo efekat tog odbacivanja mitova – puštanje božanskog ili transcendentnog da luta

nadalje nerazumljivim kulturnim i misterijskim poljima života – ostaje da su uopšte priče, naracije, odbačene kao verodostojno iskustvo. „Nemojmo pričati priče kao deca”, kaže jedan Sokratov sagovornik³²; odrasli, ozbiljni muškarci ne pričaju priče, njih pričaju deca, žene, šaljivci. Ali „nemojmo pričati priče” znači i: nemojmo imati posla s događajima. Tačnije: nemojmo, kao zastupnici logosa – onoga govora koji je uređen pravilima logike – imati posla sa govorom događaja, sa performativnim govorom. Uvek je logika imala problema sa performativnim govorom, jer je on za nju izvor neprestanih, suštinskih kontradikcija. Jedan performativni diskurs jeste govor koji loše predstavlja događaj, jer je, uostalom, smisao takvog govora da čini događaj, a ne da ga predstavi. U stvari, performativni diskurs kontradiktoran je kad se uzme kao reprezentacija, kad se korenito podvrgne logičkim zahtevima; u protivnom, njegova je moć sasvim drukčija, on je narativan i sintetički: povezuje heterogene, dispartne iskaze o pojavama koje nisu na istom nivou, i koje bi zato bilo pogrešno dovesti do stanja međusobnog isključivanja, do negacije.

Tako i Liotarova „priča” o kraju „velikih priča” nije na istom nivou kao i njen predmet, narečeni kraj. Nismo izgubili poverenje u „velike priče” zbog toga što se pokazalo da su to priče, već zato što su odbijale da sebe vide kao priče, i predstavljale se kao totalizacijske doktrine o smislu istorijskog progressa ili kao spekulativni konstrukti uma. Kad su se pokazale kao narečije, one su izgubile svoje sveopšte važenje, nisu više legitimacije istorijskog kretanja i saznanjnih praksi, ali su zadržale svoju narativnu, performativnu moć: time se objašnjava da postoji pomenuta „dishronija” savremenosti u kojoj različite „priče” – i one moderne, i one postmoderne – oblikuju naš život.

Još je jedna pretpostavka skrivena ispod primedbe o Liotarovoj „performativnoj kontradikciji”. U uprošćenom obliku, ta primedba glasi: jedno govoriš, drugo činiš. Kao zamerka, ona pretpostavlja da govor i činovi slede jedan druge tako da između njih nema pukotina, tj. da se svaka intencija neposredno realizuje, i to bez ostatka, kao i da svaki čin ili događaj ima svoj verni otisak u govoru koji ga „zastupa”, „predstavlja”, „prenosi”. Ali posredovanje koje je na sceni između govora i mišljenja – ka-

ko smo videli u prvom delu naše rasprave – odnosno između govorenja i delanja, uvek je medijacija drugog, drukčijeg, ili razlike. Uprkos popularnoj pretpostavci da je lako reći i dela suprotstaviti jedne drugima, da govor može da ospori događaj (ili obratno), za tako nešto je potrebno niz dodatnih uslova, igre okolnosti i mnogo više saglasja nego što prost pojam „kontradikcije” (protivrečja) dopušta. U načelu „performativna kontradikcija” ili, tačnije, raskorak između govora i delanja, reći i događaja, uslov je prakse i jednog i drugog. Njihova razlika je činilac njihove heterogenosti, bez koje ne bi bilo ni istorije.

Šta upravlja tom savremenom heterogenošću, razlikama iskustava, saznanja, istina, vrednosti koje se ne mogu više vratiti u celinu nad kojom lebdi neko konačno jedinstvo? Treća primedba Liotaru tiče se izostanka takve instance koja sprečava da se heterogenost opet utopi u totalitet. Ali ako gledamo Liotarovu neveliku raspravu ničeovskim očima, zapazićemo da „post-moderni” (za neke „transverzalni”³³) um nije transcendentalna instanca koja bi bdela nad čistotom različitih jezičkih ili saznavnih igara, da to nije „um” ni u klasičnom (aristotelovskom) niti u modernom (kantov-

skom) izdanju, već je reč pre o „kvazitranscendentalnoj” kategoriji koja je (možda svojim većim delom) fiktivna ili fantomska. Razume se, ta „fikcija” ili „fantom” može imati sasvim stvarne učinke, između kojih funkcija objedinjavanja mišljenja nije na poslednjem, već na prvom mestu.

Izraz „priča” (*récit* označava pričanje, pripovedanje, ali i opis, izveštaj) kod Liotara tako dobija naročito značenje. To je pričanje – govorni čin ili događaj – koji obuhvata kako onoga ko priča tako i onog kome se priča. U takvoj „priči” postoji određena *communio*, i ta zajednica je više od prostog skupa slučajnih sagovornika; ona svoje učesnike ili pripadnike povezuje govorom u privremeno jedinstvo razmene reči, pažnje i posredovanja, ali ne i u potpuno jedinstvo razumevanja. Šta više, jedna takva „priča” (verbalna razmena shvaćena kao priča) ostavlja dosta prostora za delimično ili pogrešno razumevanje, za nagađanje, kao i za dalje prenošenje koje može biti nepotpuno, promenjeno, posredovanje drugim subjektima iskaza i iskazivanja, drugim vremensko-posrednim rasporedom ili poretkom itd. Naracija uvek u sebi krije potencijal razlike, kao što je i sama priča (u smislu sadržine) uvek jedan govorni skup u

kojem heterogeni elementi stupaju u promenljive, dinamične veze (juktapozicijom dispartnog, zamenom ili hijazmom govornih registara, koncentracijom oko pojedinosti, elipsama hronotopa). Čak i kad je „isto” ispričana, ona dopušta da jedni činioci u njoj u nekom času ili na nekom mestu dobiju prevagu nad drugima; priča spaja raznorodno i ponovo pušta da raznorodno ostane različito. S tog stanovišta Liotarove „priče” ne iziskuju transcendentalnog garanta raznolikosti, one su već ta raznolikost.

Ne bi valjalo izvoditi globalne (totalizacijske) zaključke povodom jednog dela koje, kao ovo Liotarovo, toliko naglašava lokalno i heterogeno. Ipak, nekoliko problema ostaje otvoreno i nameće se pogledu ove studije.

1. Savremenost – naša savremenost, ali i svaka druga, ranija ili potonja – nije monolitna, niti determinisana samo jednom tendencijom. Liotar, poput Ničea ranije, ističe koliko prošlosti još živi u sadašnjosti, i to ne na jedan način. Neke tendencije koje su nekad bile savremene, ponekad otvoreno, a češće prikriveno i pod maskom drugih oblika, ponovo se trude da budu savremene, tekuće; neke to jesu usled složenih raz-

loga, mada bi ponekad odbile da to budu; treće postoje uporedo sa savremenim kao takmaci, protivnici, ili saveznici; četvrte priziva sama savremenost, kako bi sebe opravdala (legitimisala) pred tradicijom; pete se oslanjaju više na obećanje budućnosti, nego na prošlost, pa čak i na sadašnjost, u nadi da su one te koje će jednom, konačno, prevladati.

Sve to čini „dishroniju” ili „disens” u tendencijama vremena. neku vrstu „dilatacije” istorije. Može se reći da je sve već jednom bilo novo i savremeno, utoliko moderno, i da će sve opet to biti, čak i ako je prestalo da bude ili čak i ako odbija da bude. I postmoderno se može posmatrati kao moderno, čak kao najnovije moderno (kao „moda”, njen „poslednji krik”), kako je, uostalom, i bilo posmatrano u vreme kad su se najviše rasplamsavale diskusije oko njega. Danas su te rasprave utihle, postmoderno nije više etiketa koja se lepi okolo, od umetnosti do tehnologije, pa je u tom zatišju verovatno povoljnije misliti na probleme koje je pokrenulo, kao što je ovaj problem nejednake, difuzne istoričnosti vremena u kojem živimo i tendencija koje trpimo.

2. Jedna od njih se nameće i savremenom pogledu i Liotarovoj početnoj dijagnozi: društva savremenosti su „informatička” (odnosno „informatizovana”). Pod tim se misli na rastući broj i ulogu medija, a najviše na funkcije novih digitalnih i kompjuterskih tehnologija koje su stale u samo središte ostalih iz tehno-kulture našeg vremena. Povećavaju se obimi i brzine prenosa informacija, mada ne nužno (čak bi se moglo reći, sa nešto cinizma: u obrnutoj srazmeri) i njihov kvalitet. Kako bilo, ova globalna „informativizacija” teži da bude horizont naše savremenosti. Ona je često u sukobu sa tradicionalnim navikama, veštinama, znanjima, vrednostima, dotle da – usled toga što tradicija nije (ili barem nije još) „digitalno obrađena” – dolazi do odbacivanja onoga što je ranije postojalo. To se možda najviše tiče tzv. kulturnih identiteta zajednica kao što su nacije ili etnički regioni, odnosno do potiskivanja heterogenosti singularnog, onoga što se ranije nazivalo „individualni identitet”. Logika kapitala, kojoj se predaju danas sva društva, skoro bez razlike, slabo trpi sporost (ili barem lagani ritam, koji je često neophodan mišljenju), duge poglede unazad (važne za akumulaciju iskustva), preobimne arhive

(znanja koje se često javlja kao apstraktno ili „neupotrebljivo”), nasumične pokušaje (naročito eksperimente sa vlastitim subjektivacijama). I taman kad bi se pomislilo da je ta logika u znaku povećanja efikasnosti ili performativnosti, Liotar nam skreće pažnju da bi to bio još uvek moderni postupak, a da bi pre postmoderna bila, barem u području saznanja, jedna legitimacija „igre” koja manje vodi računa o efikasnosti a više o „istraživanju paralogija”, paradoksa, „neodlučivosti”.

Kako god bilo, ostaje nam da medije mislimo i kao prenosnike i kao posrednike. U prvom slučaju, oni nisu samo instrumenti prenosa (poruke i informacije), već su i sami prenosi, prenošenja, i sami su metafore (lekcija Niče). Oni su i sami okruženja, događaji, stoga i zajedništva, *communio* i *communicatio*. U drugom slučaju, mediji su posrednici na način postajanja kroz drugo ili postajanja drugim; njihova je funkcija ne samo okupljanje, zajedništvo, „opštenje” (koja nije logičko ili epistemološko „uopštavanje”, već podela učešća, saučesće ili saučesništvo), nego je i difuzija, disperzija, dijasporizacija, „dishronija” (lekcija Liotar). Proces jedne medijacije (i „medijalizacije”) uvek je događaj (čin) ne-

ke komunikacije. Naglasci ovde nisu više na imenima medija i komunikacije, nego na procesu ili toku, i činu ili događaju (problematizaciji onoga što se prenosi između imena).

3. Niče je definitivno afirmisao pitanje medijacije istine kroz diskurs koji se otima esencijalizaciji mišljenja (logosa, pre svega), odnosno teleologiji (čak eshatologiji) smisla (kao izvora ili kao finala). „Šta je istina” – to staro pitanje koje je proganjalo misao stolicima – Niče vidi kao „pilatovsko”: *Quid est veritas* iz Jevandolja po Jovanu (18, 38) kaže Pilat i time se ruga „Istini”, odnosno Isusu. To pitanje neminovno vodi definisanju istine „kao pokretne vojske metafora, metonimija, antropomorfizama”, odnosno tome da su „istine iluzije za koje smo zaboravili šta su”. Pitanje je ko i kada (u kojoj perspektivi) izriče nešto što polaže pravo na vrednost istinitosti, odnosno – i ne manje važno – koliko smo i kakve istine spremni da ponesemo, kao i na koji način, kojim putevima prenošenja i posredovanja je istina dospela do nas, koji položaj (pre svega hijerarhijski) zauzima u poretku u koji stupa, iz kojeg je isključena ili prema kojem teži, koje druge istine

zamenjuje, maskira, istiskuje ili, unekoliko obratno, podržava, potvrđuje, saopštava.

Znači li to da je istina postala toliko složena da više sa njom nismo načisto i da nalaže stalni oprez? Ne nužno i ne uvek. Ali je svakako *pitanje* istine postalo složeno. Ono je postalo „kompleksno” u onom smislu u kojem latinsko *complexus* znači obuhvatanje, zagrljaj (ovde, nakon Ničea, zagrljaj govora), kao i zaključak koji nije konačan, koji je dilema. Dilema je za koliko smo istine – u pojedinom događaju, u ulozi pojedinog subjekta, u perspektivi iz koje gledamo i u kojoj stojimo – spremni; ne samo da je čujemo, prihvatimo, primimo i na nju pristanemo, nego i da je želimo, mislimo i potvrdimo, a naročito da je poneseemo, prenesemo i posredujemo. Jedan budistički koan priča:

Učitelj zaranja glavu učenika pod vodu i drži je tako sve dok ne prestanu da izbijaju mehurići; u poslednji čas izranja njegovu glavu, vraća ga u život, i kaže mu:

„Kad budeš želeo istinu koliko vazduh, tad ćeš je i pronaći.”

Nastavak tog koana (drugi koan) priča:

Učenik pita učitelja:

„Koja je poslednja reč istine?”

Učitelj odgovara:

„Da“.

Beleške

¹ Čitanka (*reader*, hrestomatija) za kurs je, uz Ničeov ogled, obuhvatala odlomke iz Platonovog *Fedra*, Aristotelovog spisa *O tumačenju* (iz *Organona*), delove de Sosirovog *Kursa opšte lingvistike* i Liotarovo *Postmoderno stanje*.

² Ničeov tekst navodimo prema izdanju iz kritičkog studijskog izdanja – Friedrich Nietzsche: „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, *Kritische Studienausgabe* (KSA), Bd. I, 873-890.

³ *Fedar*, 278b.

⁴ *Teetet*, 263e.

⁵ *Fedar*, 275a.

⁶ *Sedmo pismo*, 341b.

⁷ *KSA* I, 878.

⁸ *Isto*, 880.

⁹ Ferdinand de Saussure: *Cours de la linguistique générale* (Paris, 1993), IV, 4.

¹⁰ U tom pravcu, u pravcu razmišljanja o govoru prema kategorijama razlike i ponavljanja, razvijajala se misao o jeziku posle strukturalne lingvistike de Sosira i strukturalizma uopšte, kod Žila Deleza, Žaka Deride, Žaka Lakana itd.

¹¹ Charles Sanders Peirce: *Elements of Logic, Collected Papers of C. S. Peirce*, vol. II (Cambridge, 1965), 169. Iscrpnije o ovoj Pirsovoj definiciji znaka v. u našoj raspravi *Šta je teorija* (Beograd, 2006), 111-120.

¹² *O tumačenju*, 16a.

¹³ *KSA* I, 879.

¹⁴ Sarah Kofman: *Nietzsche et la métaphore* (Paris, 1972), 28 ff. V. i Sara Kofman: „Niče i metafora”, *Gradac*, 152-3, broj posvećen Niče-u, 133-149.

¹⁵ 1457b.

¹⁶ *KSA* I, 876.

¹⁷ *O tumačenju*, 1, 16a3.

¹⁸ *Isto*, 16a5.

¹⁹ V. Pierre Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote* (Paris, 1962), 98-124.

²⁰ Odlomci sačuvani kod Prokla; v. Proclus, in *Cratylum*, 429b; takođe E. Dupréel: *Les sophistes* (Paris, 1948), 67 ff.

²¹ Navodi Sextus Empiricus: *Adversus mathematicos*, VII, 83-87.

²² *KSA* XII, 389.

²³ Ničeov zapis je iz 1887. V. o tome Paul de Man: „Rhetoric of Persuasion”, *Allegories of Reading* (New Haven, 1979), 119-131.

²⁴ O modusima istine kao *verifikacije*, *verifikacije* i *verifikacije* v. našu *Istinu apokalipse* (Čačak, 2003).

²⁵ Ponovo upućujemo na našu raspravu *Šta je teorija*, pogl. „Dodatak o alosemiji” (nav. izd., 142-153).

²⁶ Jean-François Lytoard: *La condition postmoderne – Rapport sur le savoir* (Paris, 1979). Studija je pisana po narudžbi Saveta univerziteta pri Vladi Kvebeka (Kanada).

²⁷ *Isto*, 11.

²⁸ *Isto*, 7.

²⁹ Zapravo se iste takve primedbe mogu uputiti

(i bile su, u ovom ili onom obliku, upućivane) Ničeovom shvatanju istine. Zar je stari pojam istine kao adekvacije sasvim iscrpljen, pa treba posezati na novim, neizvesnim? Zar nije protivrečno o istini govoriti kao o iluziji (jer je tako i ta „istina” o istini iluzija)? Zar se mnoštvo o kojem Niče govori kao o strukturi istine ne odnosi na njene aspekte, i ukoliko te aspekte ništa više ne razdvaja, zar se onda to mnoštvo ne urušava u neki totalitet? U pitanju je pogrešna perspektiva u koju se stavlja i Ničeova i Liotarova koncepcija.

³⁰ *Isto*, 98.

³¹ *Isto*, 88.

³² Stranac u *Sofisti*, 242c. Zahtev da se ne pričaju priče odjekuje evropskim, zapadnim mišljenjem sve do Hajdegera. V. M. Heidegger: *Sein und Zeit* (Tübingen, 1979)¹⁵, 6.

³³ V. Wolfgang Welsch: *Unsere postmoderne Moderne* (Weinheim, 1987).