

РАСКОЛ И ЗАПАДНА КУЛТУРА – - О ИЗАЗОВУ ПОМИРЕЊА У ИСТОРИЈИ ¹

Налазећи ослонац у Гадамеровом предавању *Васпитање*, то је васпитати себе, Лиотаровом *Расколу* и Деридиним књигама *Марксове сабласт* и *Вјера и знање - вијек и ојрошијај*, овај је рад покушај да се на темељу разумијевања смисла и сврхе времена, те обнављања односа између хуманизма и реализма, демонтирају стратегије фаталне идентификације са симболима које у историји производе насиље, реваншизам и смрт. У намјери да укаже на поријекло насиља и као културног феномена, овај приступ трага за начином мишљења и дјеловања који омогућавају да се, и преко обнављања доживљаја вриједности философије и књижевности у добу владавине технологије, живи у историји и да се, самим тим, живи са историјом.

Кључне ријечи: раскол, историја, насиље, философија, књижевност, живот, помирење

Ханс-Георг Гадамер је у предавању које је одржао 19. маја 1999. године, а које је објављено под насловом *Васпитање, што је васпитање* рекао да је идеја Универзитета остварива успостављањем јединства између хуманизма и реализма; идеја Универзитета која, и номинално је то очигледно, подразумјева универзалност а не партикуларност. Образовање, тек тада и тако, постаје васпитање. На том је путу проф. др Јасна Јанићијевић оставила траг, једну истинску вриједност која подсећа да се у реалном облику људске доброте утемељује смисао остварења идеје Универзитета.

1 Овај рад је дио истраживања која се изводе на пројекту 178018 *Друшћивене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир* који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

Разматрање које сам у намјери овдје изложити више у назнакама јесте, из историјског искуства довршења хуманизма, један покушај разумијевања поријекла, а не само последица насиља у времену. Намјера је показати да у своме, по човјека, судбоносном изазову, мишљење није издвојено из свијета; наиме, да је изазов мишљења положен у непосредну изложеност бића насиљу, пријетњи, болу, трагедији... - и да се тај изазов, и као могућност за преокрет, нужно открива унутар гносеолошке чињенице која је, у ствари, темпоралног карактера: да сазнање касни, па је основно својство историје одсуство правовременог пацифизма. Из Лиотаровог одређења *раскола* од кога овдје полазим - а које није обухваћено тумачењем *природе разлике* у историји западне метафизике - произилази, ако је то примјерено рећи, немоћ традиције, конкретније: произилазе границе могућности посредовања, па тиме и учења, у времену. То, дијелом, наводи Хајдегера да констатује (након дескриптивне ре-интерпретације грчког разумијевања истине као *aletheia*) да истина није искључиво формално-логичког карактера, да је суштина истине и тајна, што сугерише, у овом случају, да се историја успоставља не само у догађају, нити у ономе што је посвједочено записом или говором, него и у ономе што је посвједочено ћутањем.

Појашњавајући своје одређење *раскола*, Лиотар у истоименом дјелу пише: „За разлику од спора, раскол би био такав случај расправе између две стране који не би могао праведно да се разреши, јер недостаје правило расуђивања примењиво на обе аргументације.“ (Лиотар 1991: 5) Субјект је, по Лиотару, у таквим околностима, и активан и пасиван: „...ухваћен у један реченични режим, сам себи приговара реченицом из другог режима и тежи, ако не њиховом помирењу, оно бар да утврди правила њиховог сукоба, то јест њиховог увек угроженог јединства.“ (Лиотар 1991: 71) Раскол постаје неподношљив када произведе жртве. Да би се дошло до разрјешења неопходан је свједок. Аушвиц је, за Лиотара, мјесто трајне тишине², а последица је рас-

2 „У филму 'Шоа' Клода Ланцмана, Симон Сребник, преживела жртва каже: „То... То... то се никада не може испричати. Нико не може да се освести шта је било то што се десило. Немогуће. И нико не може да разуме. Ја сада, такође, верујем да ни ја то не могу да разумем. Не могу да верујем да сам овде... Не могу да верујем да сам овде поново. Овде је увек било тако тихо. Увек. Када су сваког дана спаљивали две хиљаде људи, Јевреја, такође је било тако тихо. Нико није викао. Свако је обављао свој посао. Било је тихо. Мирно. Било је тако као сада.“ (Велш 2000: 246)

кола. Тишина свједочи неправду која је положена у говор, свједочи ограниченост посредовања радикалних искуства егзистенције. Жртва ћути или говори ћутањем и позива нас пронађемо говор који би изразио садржај ове ћутње. Задаћа философије, на томе Лиотар инсистира, јесте да се упусти у раскол и путем језика ослободи жртве да се повреда не би претворила у неправду. У том се смислу мишљење као присјећање налази на путу језика и обнављајући праведнију заједницу открива смисао историје. Утолико се може рећи да заборав смисла историје, изражен преко касног пацифизма, трансформише једно непризнато искуство субјекта који је био и јесте изложен неправди у кризу заједнице. Може ли се, дакле, то остаје питање, другоме уопште посредовати оно што други нема у своме непосредном искуству? Утолико је питање *односа бившњиховања и времена* – увијек акутно питање. Хајдегер то, након Канта, са посебном пажњом примјеђује и уноси у наслов свог капиталног дјела које је објављено 1927. године.

Криза европских наука (на коју изричито указује Хусерл 1936. године³) тражи да обновимо пут ка *феноменолошкој трансценденталној философији која није одвојена од психологије*, што нам и у оквиру проблема могућности посредовања, налаже да поставимо и ово питање: шта је наука уопште људској егзистенцији значила и шта још може да јој значи? А питање о методи се може схватити и као питање *о начину на који се може и треба учити*?

Ова су питања овдје постављена јер их доживљавам и као упозорење; упозорење на превласт једног облика рационалности који насиље акомодира у културни феномен. Уосталом, након 20. вијека, можда треба поновити и Адорново питање о оправданости поезије након Аушвица... - а које овдје можемо проширити као питање о оправданости и науке, и философије, и религије и умјетности.

Губитак осјећаја вриједности који није само израз песимизма као психолошког стања човјека савремене западне културе, него је, из основа нововијековног рационализма, посљедица прогресивизма

3 Вриједи овдје издвојити Хусерлов став из *Кризе европских наука* (1936): ...да проблем науке није само недостатак њена утемељења у философском искуству свијета живота што захтјева радикалнију рефлексију услова сазнања, него се криза науке читава у губљењу њена значаја за живот. Питање које се мора изнова поставити из искуства кризе науке јесте *шта је наука уопште људској егзистенцији значила и шта може да јој значи?*

којим је свијет трансформисан у објект, број или предмет ригорозног експерименталног истраживања.⁴ Појам живота који је у употреби само изражава однос према свијету који квантификован и који је изгубио квалитет. Наиме, из дистанце коју је човјек као само-промовисани субјект заузео спрам свијета метафизика је престала бити облик живота и преиначила се у науку која опсервира бивствовање и промовише објективизам, па је умјетност, посебно поезија, у тако пројектованој стварности, као наводно „бескорисна“, измјештена у фикцију и постала декоративни елемент културе. Када је ово стање постало неподношљиво, западна метафизика је докучила своју превазиђеност и, са другом половином 19. вијека, отпочело је објављивање њена краја. У темељу је ове објаве чежња једне позне, заморене културе, за новим почетком. Ова чежња, међутим, само показује да се западна метафизика, у својој суштини, није отклонила од линеарног разумијевања времена, да човјек западне културе истрајава у очекивању климакса; у очекивању да ће драма егзистенције историјски коначно бити ријешена - у смислу, прво, ре-инвентирања сукоба између добра и зла, његова разрјешења у *apokalypsis*-у⁵, и, друго, технолошком развоју

4 Недовољна ригорозност Декартовог скептицизма, осигуравајући позицију субјекта, осујећује интроспективни домет философије. Тај ће домет бити обновљен тек са Хусерловом трансценденталном егологијом. Хусерлова феноменологија као трансцендентална егологија указује на битно подручје философије које, иако укључује психологију, нема исходиште у психологизму, а без кога наука докучује и продубљује своју кризу.

5 а. *Apokalypsis*, грч. – откриће, раскривање. *Apokalypstō*, грч. – откривам, раскривам, откривам тајну, ствар која се не показује и не казује, можда се изражава али не може или не мора одмах бити изнијета на видјело.

б. У *Наша њосџмодерна модерна* Велш тематизира Деридину интерпретацију да је истина о апокалипси – апокалипса апокалипсе. „Хоће се рећи: откровење и пропаст апокалипсе. Откровење: не постоји истина, гласник, крај. Пропаст: тиме се окончава ова претстава. – Не постоји апокалипса, нити је икада постојала, нити ће је икада бити.“ (в. Велш 2000: 157) Апсолутна истина, истина у неком објективном смислу, никада није ушла у овај свијет. Да јесте донијела би укоченост и смрт. Истина, наиме, присуствује у расуности. Иако нема апсолутног краја то не значи да треба занемаривати појединачне, „мале“ крајеве. Истина апокалипсе јесте дакле, помјерајући ову интерпретацију ка разумијевању односа субјекта и свијета, истина есхатологије субјекта у виду одсуства посљедњег суда као заснивајуће могућности апсолутно новог почетка.

науке чији је циљ побједа над коначношћу егзистенције. Тог климакса није било, очекивање је изневјерено, па се криза рјешења преиначила у позив на учење опстајања у неразријешености⁶. У том се прелазу догађа, посебно преко Хајдегерове фундаменталне онтологије, херменеутичко преутемељење философије као метафизике унутар историје бивствовања. Треба, при томе, имати у виду да је довршење једне цивилизације, са свим њеним тековинама, обиљежено парадоксално: процватом културе и као културне политике. Хајдегерово питање о суштини поезије утолико, јер није у области саме теорије поезије, можемо схватити као корак ка интерпретацији начина људског постојања у времену већ одумирућег хуманизма, а питање о језику се, у том контексту - јер није ријеч о лингвистичком истраживању, поставља у оквиру херменеутичког истраживања које ће показати да је суштина језика разговор, дијалог, дакле: оно сабирање (грч. *legein*) које је утемељујуће за заједницу и наше трајање. То значи да суштина поезије упућује на заборављени смисао нашег бивствовања данас, у добу у коме влада технолошка интерпретација суштине технике, и јер су - имам у виду индикације посебно треће књиге Ничеове *Воље за моћ* - ресурси науке, метафизике и религије већ исцрпљени.

Суочење са кризом европских наука, што не треба сводити на песимистичку дијагнозу нашег доба, активира, а то би овдје био следећи корак, питање о смислу књижевности у времену, књижевности која, посебно у култури у којој није консолидован философски систем (што никако не треба хегелијански узети као хендикеп), ствара услове за саморазумијевање људског постојања - и као појединаца и

6 Изгубивши јединство краја, прича се довршава у егзистенцијалној расутости која је и омогућава у њеном изнуђеном почетку. Истина, присуствујући у расутости, враћа свијет у његово живо збивање и превладава укоченост смрти или у цјелини уконачено збивање краја. Шта год да дошло послје, од сјете до кајања, нужно касни, као што је сваки почетак приче у кашњењу за тренутак који егзистенцију успоставља у њеном фактичком искуству и ствара границе његова могућег посредовања. Опраштање и помирење у (не)разумијевању, у својему кашњењу, једино, преко корективне снаге слутње (да се не понови исто искуство), придаје и потврђује смисао наде и очекивања у безизлазности херменеутичког круга. Опстајући у кругу, субјект стиче услове да својом отвореношћу (а не дистанцом) и, преко онога најелементарнијег, дакле, унутар непорециве своје егзистенцијалне стварности, открије будућности смисао тубивствовања.

као народа и као човјечанства. То значи и да (нови почетак у) читању који долази из *обновљеној осјећаја вриједности књижевности*, што је битна тема и феноменолошког приступа овом питању, неће остати у равни интерпретације књижевности као лектире или једне ексклузивне или декоративне културне појаве, него би се, као обновљени доживљај вриједности књижевности, уносио у живот. Од значаја би било онда вратити се темељу нашега разумијевања смисла приповиједања и пјевања у времену. Рикер апострофира у шестој студији дјела *Својство као група*, да је приповиједање *praxis*. (в. Рикер 2004: 147-176) Приповиједање јесте дјеловање, има етичку функцију и, мирењем унутрашњих супротности, успоставља некад нарушено јединство живота. Колико Рикер инсистира на приповиједању као дјеловању, толико Хајдегер инсистира на стварности умјетности, а тиме се непретенциозно поставља, тачније, отвара хоризонт практичне философије, етике дакле, која није преокупирана мишљењем које себе хоће да успостави у виду самосталне философске дисциплине. У тој мјери, помакнимо ову интерпретацију корак даље, приповиједање није тек „прича ради приче“, него долази из тајне као суштине истине и онемогућава да се искуство односа субјекта и свијета порекне или поништи. Присуство егзистенције и њено историјско збивање унутар свијета захтјева искреност философирања у којој и Јасперс препознаје онај захтјев истинитости који није хипотетички, а без кога наука не може отпочети. У том се темељу конкретно одговара на питање о смислу науке јер се то одговарање збива кроз однос науке према егзистенцији и животу што би створило услове да се *историја која инсистира на указивању човјекове несреће превлада историјом философије као историјом мира*.⁷ Дакле, полазећи из суштине исти-

7 „Филозофија је уочавање бивствовања, велики мир. Ако историја у целини показује човекову несрећу, како се она увек у истим облицима враћа као увек иста, и велике варке среће, историја филозофије показује како човек уочава ту ситуацију и како на њу реагује. Другачија је срећа када се време брише, историја превлађује, у корену бивствовања налази свој основ и из кога корена живи у времену. У том смислу историја филозофије показује историју људске среће, човекова блаженства; не показује историју датог лепог привида виталне варке, већ историју среће могуће у унутрашњем превладавању појаве. То је историја како је та срећа постојала у великим људима, у најнепристраснијим, најслободнијим људима, у Сократу, Платону, Буди, Лао Цеу, Плотину, Канту.“ (Јасперс 2008: 19)

не (нашега) бивствовања, прича, у времену, изнова даје субјекту могућност да сагледава почетак, средину и крај..., да фабулира. Тако се субјект, приповиједањем, очувава у суштини истине. Језик је, у својој стварности, метафоричан и алегоричан, у њему се, наиме, збива истина која се не може подвести под објективизам на коме категорично инсистира наука. Догађање истине се приповиједањем враћа ономе искуству које Хајдегер, повратком поетичком начину мишљења, тражи у обнављању онтолошког смисла *aletheia*-е. Указујући на оно што је и у личном доживљају стварно, метафора постаје симболом када је изражена судбина народа и у његовој тајни или у ономе о чему се обично не говори. На овај се начин збива једна унутрашња дијалектика субјекта која није издвојена из свијета, једно доживљено јединство живота које преко неусклађености компоује радњу. Приповједачки структуриран субјект се, о томе је овдје ријеч, не може комплетирати у себи. У потрази је за другим, за оним који слуша и има добру вољу да чује, у потрази је за заједницом. Добра воља је основ разумијевања, основ дискурзивне херменеутике субјекта која води могућем опраштању, а не моћи суђења. Бијес се, у том отклону субјекта од моћи суђења, исцјељује у милост. У исцјељењу, у преображењу бијеса у милост, приповиједање поприма свој смисао. Без другог, субјект не би могао да се реконституише у цјелини живота. Наративни идентитет се, дакле, успоставља у разлици и одговара на изазов раскола. Истина се не може порећи, очувава се у разлици и односу, а то значи и да истина није само субјективна или само објективна. Истина бића се открива вољно и у посредовању се јавља не само у ономе што је речено него и у ономе што је прећутано. Искуство постојања се не може олако колективизовати, не може се трансцендирати, нити објективизовати на принципима формалног уопштавања. Битан проблем у сваком покушају (само)разумијевања је, утолико, проблем посредовања. Ту се отвара једна онтологија односа, искуство јединства и разлике, али и раскола. Препознавање дјелатне снаге језика као приповиједања обнавља осјећај вриједности књижевности који се треба унијети у историју и манифестовати не само у начитаности него, и прије свега, у самом начину живљења. Ово нас сада већ доводи до питања које Дерида поставља, а које ћу издвојити у предоченом контексту. Прво питање гласи: можемо ли се, уопште, научити живјети

у историји?⁸ А друго: да ли је и како је, у времену, могуће опростити оно што је неопростиво?⁹ Ова два питања су неодвојива, јер да нема тешкоћа на које она указују, изазова помирења не би ни било.

Дерида ће, а овдје су, то сам дужан рећи, референтне двије књиге *Марксове сабласии* и *Вјера и знање - вијек и ойрошијај*, поставити ова два питања да би се ступило у потрагу за дејственим одговором на проблем сјећања које се, и механизмима културне политике, ставља у функцију реваншизма. Метод, подсјетићу да грч. *methodos* значи пут, којим Дерида прилази овом проблему јесте деконструктиван а преузима облик, како то Дерида у овом случају именује, „раскринкавања сабласти“ које су мануфактурисане као подручје фаталног симболичког пражњења. Демонтажа структуре која у историји производи смрт јесте демонтажа фаталне стратегије идентификације, једноставније говорећи, демонтажа која тражи начин да се живи у историји и да се, самим тим, живи са историјом.

Како је одговор, из до сада наведених разлога, тражен у књижевности, онда ми и овдје остаје даљим разматрањем кретати се, а са мотивом који је у маниру и методи препознат код Дерида, ка једној битној могућност поезије. Превазилазећи, наиме, свакодневну употребу језика, поетски смисао говора може да дестабилизује фаталан однос према симболичкој структури који је у прошлости производио насиље. Неосимболичка снага поетског смисла говора (а колико ту снагу нема свакодневни говор) би тиме и тако, могла бити пут разотуђења свијести или повратка језика мишљењу које не одступа од свијета и живота, па онда и не губи своју дејственост или снагу да распозна пут исцјелења бијеса у милост, дакле, пут помирења, односно смисао и сврху историје. Бранко Миљковић, а тиме и завршавам – сходно намјери да, у контексту теме коју сам издвојио, укажем на значај неосимболизма - пише у својим огледима „О поезији“.

8 „Неко, ви или ја, приближава се и каже: Хтио би најзад научити да живим. Научити живјети. Ко ће научити? Од кога? Да ли ће се икада знати живјети а, прије свега, шта значи 'научити живјети'? И зашто 'најзад'?“ (Дерида 2004: 11)

9 „Варварство близине“ је, по Дерида, феномен који нас суочава са „злочинима зачетим међу људима који се познају“ и указује на нужност али и захтјевност опроштаја: „Не намеће ли опроштај оно немогуће: бити у истом тренутку у нечему другачијем од претходне ситуације, у ономе пре злочина, све време остајући у разумевању те претходне ситуације?“ (Дерида 2001: 164)

„То што је савремена модерна поезија неразумљива, не значи да она нема шта да каже, или не уме да каже, већ, супротно томе, да она има много штошта да каже и да то казује без остатка. Овде, наравно, није реч о некаквом филозофском садржају поезије, већ о дијалектичкој школованости њена израза. Песнички израз је, најзад, то слободно можемо рећи, дорастао дубини и сложености света, и зар је онда чудно што га данас често сусрећемо и у делима самих научника и филозофа... Разумљиво је да већина, која о свету не зна ништа или зна врло мало, више воли поезију која исто тако о свету ништа не зна. Са своје стране, велика поезија, као и живот сам, одбацује од себе површног човека.“ (Миљковић 1991: 159)

Нека, онда, уважимо ли Миљковићеве ријечи, ово одбацивање буде прихватање оне вриједности која подстиче живот и за коју вриједи живјети у времену.

Литература

- Велш 2000: V. Velš, *Naša postmoderna moderna*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Гадамер 2010: H. G. Gadamer, *Vaspitanje, to je vaspitati sebe*, Beograd: Dosije.
- Дерида 2004: Ж. Дерида, *Марксове сабласџи*, Никшић: Јасен, Службени лист ЦГ.
- Дерида 2001: Ж. Дерида, *Вера и знање - век и ојрошиџај*, Нови Сад: Светови.
- Дерида 1995: Ž. Derida, *O apokaliptičkom tonu usvojenom nedavno u filozofiji*, Podgorica: Oktoih.
- Јасперс 2008: K. Jaspers, *Svetska istorija filozofije*, Beograd: Fedon.
- Лиотар 1991: Ž. F. Liotar, *Raskol*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Dobra vest.
- Миљковић 1991: В. Miljković, „О поезији“, *Izabrane pesme*, Beograd: BIGZ.
- Ниче 1991: Ф. Ниче, *Воља за моћ*, Београд: Дерета.
- Рикер 2004: П. Рикер, *Сојство као групи*, Никшић, Београд: Јасен.
- Хајдегер 1982: М. Хајдегер, *Мишљење и њевање*. Београд: Полит.

Хајдегер 2000: М. Хајдегер, *Шумски њуџеви*. Београд: Плато.
Хусерл 1991: Е. Huserl, *Kriza evropskih nauka*, Gornji Milanovac: Dečje novine.

Želimir D. Vukašinić

Summary

THE *DIFFEREND* AND THE WESTERN CULTURE - - ON THE CHALLENGE OF RECONCILIATION IN HISTORY

In reference to Gadamer's lecture *Education is Self-Education*, Lyotard's work on nature of *the differend* and Derrida's books *Spectres of Marx* and *Faith and Knowledge*, this paper is an attempt to understand the meaning and purpose of time through which the relation between humanism and realism can be restored and, consequently, the fatal strategies of identification with symbols in history destructed. In order to reveal the origin of violence as a cultural phenomenon, and to detect the conditions by which the will for revenge and death are continuously provoked in time, this paper searches for the way of thinking and acting that preserves the priority of life *with* and *in* history.

Key words: the differend, history, violence, philosophy, literature, life, reconciliation