



UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSEK ZA FILOZOFIJU

**NARATIVNI METOD U
SAVREMENOJ FILOZOFIJI
JEZIKA**

DOKTORSKA DISERTACIJA

Mentor: Prof. dr Damir Smiljanić

Kandidat: Nemanja Mičić

Novi Sad, 2019. godine

**UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET**

KLJUČNA DOKUMENTACIJSKA INFORMACIJA

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl., mag., dokt.): VR	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora: AU	Nemanja Mičić
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	Prof. dr Damir Smiljanić
Naslov rada: NR	Narativni metod u savremenoj filozofiji jezika
Jezik publikacije: JP	Srpski jezik
Jezik izvoda: JI	srp. / eng.
Zemlja publikovanja: ZP	Republika Srbija
Uže geografsko područje: UGP	Vojvodina
Godina: GO	2019.
Izdavač: IZ	autorski reprint
Mesto i adresa: MA	21000 Novi Sad, dr Zorana Đinđića 2

Fizički opis rada: FO	(četiri poglavlja /443 stranice /174 reference)
--------------------------	--

Naučna oblast: NO	Filozofija
Naučna disciplina: ND	Filozofija jezika
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	Filozofija jezika – savremena filozofija, filozofija, jezik, kontingencija, naracija, metod, mnoštvo, priče
UDK	81 : 1 81-139 1/(4/9)"19"
Čuva se: ČU	FILOZOFSKI FAKULTET, Centralna Biblioteka
Važna napomena: VN	
Izvod: IZ	Str. 7-8.
Datum prihvatanja teme od strane NN veća: DP	31.05.2019.
Datum odbrane: DO	
Članovi komisije: (ime i prezime / titula / zvanje / naziv organizacije / status) KO	<p>Predsednik: dr Una Popović, docent, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu;</p> <p>član: dr Željko Radinković / naučni saradnik / Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu;</p> <p>mentor: dr Damir Smiljanić / redovni profesor / Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu.</p>

University of Novi Sad
Key word documentation

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	Doctoral dissertation
Author: AU	Nemanja Mićić
Mentor: MN	Prof. dr Damir Smiljanić (PhD, full professor)
Title: TI	Narrative Method in the Contemporary Philosophy of Language
Language of text: LT	Serbian
Language of abstract: LA	eng. / srp.
Country of publication: CP	Republic of Serbia
Locality of publication: LP	Vojvodina
Publication year: PY	2019
Publisher: PU	Author's reprint
Publication place: PP	21000 Novi Sad, dr Zorana Đinđića 2

Physical description: PD	(four chapters / 443 pages / 174 references)
-----------------------------	--

Scientific field SF	Philosophy
Scientific discipline SD	Philosophy of language
Subject, Key words SKW	Philosophy of language – Contemporary philosophy, philosophy, language, contingency, narrative, method, multiplicity, story
UC	81 : 1 81-139 1/(4/9)"19"
Holding data: HD	Faculty of Philosophy, Central Library
Note: N	None
Abstract: AB	p. 9-10
Accepted on Scientific Board on: AS	31.05.2019.
Defended: DE	
Thesis Defend Board: DB	<p>President: Una Popović / PhD / assistant professor / Faculty of Philosophy, University of Novi Sad;</p> <p>member: Željko Radinković / PhD / research associate / Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade;</p> <p>mentor: Damir Smiljanić / PhD / full professor / Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.</p>

SADRŽAJ:

REZIME.....	7
ABSTRACT.....	9
I UVODNA RAZMATRANJA: NARACIJA KAO LEGITIMAN METOD?	11
1.1. JEZIČKA ŽIVOTINJA, HOMO FABULANS I HOMO NARRANS KAO LICA JEZIKA	18
1.2. BRONZANO NEBO HOMEROVOG SVETA: STATUS NARATIVA U ANTICI.....	23
1.3. OD FILOZOFIJE JEZIKA KA JEZIKU FILOZOFIJE	33
II POSTSTRUKTURALISTIČKI MODEL NARACIJE – POSTMODERNA I DEKONSTRUKCIJA	64
2.1. ŠUŠTANJE JEZIKA NAKON SMRTI AUTORA.....	75
2.2. NARATIVI I NJIHOVI POTENCIJALI S ONE STRANE DISKURSA O MOĆI.....	89
2.3. MNOGOSTRUKA IMENOVANJA DERIDE	97
2.4. ZAMUCKIVANJE JEZIKA KAO STIL I STRATEGIJA OTPORA	125
2.5. LANCI MARKOVA I VARIRANJE JEZIKA KROZ PRIČE	139
2.6. LIOTAROVİ FRAZALNI UNIVERZUMI I NARATIVI: INVAGINACIJA I <i>MISE-EN- ABÎME</i>	149
2.7. <i>ECCE FABULAM</i> : PO(D)VLAČENJE LINIJA	168
III HERMENEUTIČKO-FENOMENOLOŠKI MODEL NARACIJE	192
3.1. <i>ZAPLETENOST U PRIČE</i>	211
3.2. NA PUTU KA FILOZOFIJI PRIČA I PUTEVI FILOZOFIJE PRIČA.....	232
3.3. ZVEZDANO NEBO HOMERA I ZVEZDANO NEBO KANTA – RAZLIČITE PRIČE I ZAGLAVLJA PRIČA U DRUGAČIJIM VREMENIMA, KULTURAMA	259
3.4. TROSTRUKO RAZUMEVANJE <i>MIMESIS</i>	273
3.5. POETIKA VOLJE (<i>COGITO-A</i>) I POETIKA PRIČA (JEZIKA).....	290
IV ANALITIČKI MODEL NARACIJE.....	305
4.1. POETIZOVANA KULTURA: POZIV KA STVARANJU MNOŠTVA VOKABULARA	310
4.2. MISAONI EKSPERIMENTI	326
4.3. ARGUMENTACIJA I NARACIJA – MOGUĆNOST NEMOGUĆEG	343
4.4. <i>DANTOV PAKAO</i>	363
4.5. PRIPOVEDANJE BEZ TVRĐENJA.....	379
4.6. METODOLOGIJA INTERPRETACIONIH KONSTRUKATA.....	404
ZAKLJUČNA RAZMATRANJA	426
LITERATURA:	430

REZIME

U ovom radu nam je cilj da pokažemo kako savremena filozofija jezika, u svojim pojavnim oblicima kroz različite segmente disciplina poput hermeneutike, fenomenologije, poststrukturalizma kao dekonstrukcije i postmoderne teorije, kao i tzv. analitičke filozofije, otvara prilike za kristalisanje jednog krajnje potentnog metoda naracije. Operativna logika navedene priče o narativnom metodu je takva da se područje njene primene istovremeno događa na nivou narativa koje smo prepoznali kao konstitutivne i odlučujuće za sâmo uočavanje narativnog metoda – upravo pobrojane discipline za koje smatramo da najlakše pokazuju čistu narativnost svakog jezičkog izraza – a konsekventno tome i na nivou samog metoda naracije. Drugim rečima, navedeni metod ne podrazumeva i ne zahteva meta-poziciju, već načelno dovodi u pitanje samu validnost takve tačke. On mora insistirati na paralelnoj samoprimeni, upravo jer cilja na dalekosežnost i široku obuhvatnost svog implementiranja.

Jedna od osnovnih teza ovog rada je da se strujanja savremene filozofije jezika mogu najodlučnije približiti jeziku i pokazati ga u njegovom *autentičnom* obliku, naime, kao *čisto mnoštvo (kontingentnih) priča*. Kao vid tog razotkrivanja prepoznat je *narativni metod*. U čitavom polju filozofije jezika, implicitno, eksplicitno, ili pak samo fragmentarno, uviđa se moguće ishodište narativnog metoda – tačnije, otvaraju se prilike za ocrtavanje njegovih kontura. Uočavanje prisustva narativnog metoda, a ujedno i polja delovanja, pruža šansu da on bude povratno primenjen upravo na filozofiju jezika, koju smo apostrofirali kao polazišnu tačku. Ispostaviće se da to polazište nije ekskluzivno i jedino moguće, ali će se prikazati unutrašnji razlozi za takav pristup. Oni leže prvenstveno u uverenju da je pomenuti put najkonkretniji za što ispravnije profilisanje narativnog metoda. Smatramo da je to najpre ostvarivo kroz ukrštanje *priče* narativnog metoda i nešto šireg određenja područja (filozofije) jezika, koje se fundamentalno razumeva nikako drugačije do kao mnoštvo priča. Putem njih smo u stanju najjednostavnije da prodremo i dopustimo jeziku da na površinu izvede svojevrsnu metodologiju. Ukratko, iz oblasti filozofije jezika i njenog bliskog susedstva je najlakše uočiti kako jezik dopušta da se metod naracije oblikuje. Ta kretanja idu u svim pravcima: dinamika lateralnog, kružnog, horizontalnog ili vertikalnog hoda, u kombinaciji sa raznolikim poimanjima temporalno-prostornih struktura, omogućiće plodotvorniji odnos prema datim *pripovestima*. Svaki korak unazad se istovremeno može tumačiti i kao prodor, kojim se, pak, ne zahteva nužno

novus, ali se dopušta da se on iskristališe ako je to potrebno. Mi to prodiranje svakako možemo razumovati iz vizure naizgled obeščašćenog i ukaljanog termina *progres*, ali više bez bojazni da tim gestom ostajemo zarobljeni unutar nekih od tradicionalnih rasprava i njihovih aporetika. Pokazaće se da je moguće napraviti odlučan iskorak u odnosu na te probleme, pritom ih ne ignorišući, već misleći i na njihovom tragu.

Rad će imati svoj epicentar, koji se raspršuje na početak i kraj, razliva svoj diskurzivni delokrug iz jedne, možemo slobodno reći neuhvatljive centralne mrlje, na skicirane delove. Ona bi trebalo da bude dovoljno potentna da pruži potpunu čitljivost tim odeljcima. O tačnoj lokaciji te centralne mrlje ne bi trebalo donositi preuranjene odluke.

Ključne reči: filozofija, jezik, kontingencija, naracija, metod, mnoštvo, priče

ABSTRACT

The aim of this work is to show how contemporary philosophy of language, in its most distinguished forms and various discipline segments of hermeneutics, phenomenology, poststructuralism as deconstruction and postmodern theory, as well as the so-called analytic philosophy, opens up the chance for solidifying the very potent narrative method. Operative logic of this story of the narrative method is such that its field of application happens simultaneously on the level of narratives which we recognized both as constitutive and determining for the very insight of this narrative method – we are thinking here of the aforementioned disciplines which in our opinion best show the pure narrativity of every linguistic event – and consequently on the level of the narrative method itself. In other words, the method does not require, nor does it intend some sort of meta-position, but questions the validity of such a claim. The narrative method has to insist on this parallel self-application because it targets to show the overall and far-reaching variety of its implementation.

One of the main goals of this work will also be to display how the contemporary philosophy of language can in the most decisive way expose the language to its *authentic* form, namely, as *the pure multiplicity of (contingent) stories*. *The narrative method* is recognized as a distinct form of this uncovering. The entire field of philosophy of language shows itself as a possible starting point for marking the contours of the narrative method – be that implicitly, explicitly or just fragmentarily. Spotting the presence of the narrative method, as well as the range of its operation, presents the chance of it being applied back to the philosophy of language, which we marked as a starting point. It will turn out that the given point is in no way exclusive and only possible, but we will also show the inner reasons for such an approach. In the first place, those reasons lie at the core of belief that the given path is the most concrete way of profiling the narrative method in its truest sense. We think that the easiest way to accomplish this would be by crossing the *story* of the narrative method with a somewhat wider field of (the philosophy of) language, which is fundamentally being understood as nothing more than the multiplicity of stories. Through them, we should put ourselves in the best and easiest position to let the language itself present its very own methodology. In short, we think that the simplest way of seeing how language lets the narrative method take its shape is through the field of the philosophy of language and its vicinity. Those developments follow many routes: the dynamics of lateral,

circular, horizontal, or vertical movements, combined with the various notions of spatiotemporal structures should make possible a somewhat different relation to the given *narratives*. Every backward step could be interpreted as a breakthrough at the same time, but the assumed breakthrough does not have to claim to be *advanced* or better in any way than the previous order of things. Namely, we could treat such breakthroughs as a way of *progressing* also, but we should not worry anymore that by making such a gesture we are allowing ourselves to be trapped again in some of the traditional discussions and disputes. It will be shown that it is possible to make a decisive step forward regarding those problems, while at the same time continuing to think on their trail and not ignoring them.

The work will operate with its elusive epicenter which scatters and disperses in many different ways, from the unfounded central spot to the rest of the sketched parts. That spot should be potent enough to provide the full clarity of the given parts. We should also refrain ourselves from making any final decisions or exact assessments about the precise location of this central spot.

Keywords: philosophy, language, contingency, narrative, method, multiplicity, story

I UVODNA RAZMATRANJA: NARACIJA KAO LEGITIMAN METOD?

*Pevaj u meni, muzo, i kroz mene pripovedaj
priču*

*/ ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον, ὃς
μᾶλα πολλὰ /*

(Homer, uvodni stihovi *Odiseje*¹)

Prve asocijacije, kada se pomene *narativ*, obično idu u smeru studija književnog i istorijskog. Zapravo se nedvosmisleno pokazuje tendencija da se „narativnošću“ bavi veliki broj disciplina: od različitih konteksta i praksi umetnosti, istorije, filozofije, sociologije, etike, teologije, pedagogije, pravnih nauka, medicine, nauke, lingvistike. Uprkos recentnim otkrićima naratologije, sažetih mahom u krilaticama da se narativi „nalaze *svuda*“, smatramo da je radikalnost onoga što sa sobom nose teorije iza pomenutih iskaza krajnje upitna. Stoga se najpre okrećemo savremenoj filozofiji jezika, ne bismo li na tom prostoru pronašli upečatljivije i konkretnije pokazatelje i smernice za nešto temeljitiji pristup ispitivanju narativa (priča). Pri tome, ovde nikako ne bi smelo da bude u prvom planu to da se pokaže kako neki od pređašnjih narativa nemaju značaj i svoje mesto; u krajnjem bi mogla da se pokaže njihova eventualna nedostatnost za naš projekat. Fokus bi prvenstveno morao ići u smeru da se ukaže na ograničeno polje njihovog delanja. Ukoliko uzmemo neki od nasumičnih primera – bilo da se radi o antici, srednjem veku, prosvetiteljstvu, strukturalističkoj naratologiji, ili pak klasičnoj fenomenologiji: ništa od unutar generisanih proizvoda se ne proglašava opsoletnim, već se najpre osporava pretenzija na sveobuhvatnost priča koje se smeštaju u koloseke tih oblasti, ukoliko te priče streme ka apsolutizaciji. Metod naracije zbog toga ne igra ulogu uobičajeno razumljenog metoda u filozofiji – on je više amalgam različitih strategija, koje jednako isplivavaju iz filozofskog razmatranja jezičkog, kao i književnog ili umetničkog, ne gravitirajuću usput isključivo samo ka jednoj temi:

Opasnost Metoda (ili fiksacije Metodom) dolazi odavde: istraživački rad mora zadovoljiti dva zahteva, prvi je zahtev za odgovornošću: rad mora uvećavati lucidnost, pokazati implikacije postupka, alibije jezika – ukratko, mora konstituisati *kritiku*

¹ Prevod autora.

(podsetimo se još jednom da *kritikovati* znači *dozvati krizu*); ovde je Metod neizbežan, nezamenljiv, ne zbog svojih „rezultata“, već upravo – ili suprotno – jer ostvaruje najviši stepen svesti jezika *koji sebe ne zaboravlja*; ali drugi zahtev je drugačijeg naloga: u pitanju je zahtev za pisanjem, za prostorom gde se želja raspršuje, gde Zakon prestaje; otuda je neophodno, *u pravom trenutku*, okrenuti se protiv Metoda, ili ga barem ne uvažavati kao utemeljujuću privilegiju, već kao jedan od glasova pluralnosti: kao *pogled*, ukratko, prizor smešten unutar teksta – teksta koji je, naposljetku, jedini istinski rezultat svakog istraživanja.^{2*}

Ovaj Bartov (Roland Barthes) navod nam može poslužiti kao šlagvort i egzemplar toga na koje sve načine možemo govoriti o metodu, a samim tim i nagoveštaj zbog čega se odlučujemo da, kada govorimo o narativima u filozofiji, to pre svega činimo insistirajući i zahtevajući metodska svest. Naime, smatramo da jedino polažući račun o narativnom *metodu* možemo preduzeti odlučujuće korake u dopuštanju jeziku (dopuštanju koje će se svakako ispostaviti kao delo samog jezika), da izloži sebe u autentičnijem obliku, kao moguće čisto mnoštvo kontingentnih priča.

Ako govorimo konkretno o statusu i značaju jezika i, konsekventno tome, narativa za naše istraživanje, tu nam kao početna tačka i orijentir služe prvenstveno poststrukturalistički apeli i impulsi. Razgradnja značaja onoga što se podrazumeva i što se razumevalo pod subjektom čini se presudnim korakom za prepoznavanje jezika kao krajnje samodelatnog pripovedača. Naznake sumnja da je subjekt suvereni nosilac jezika, u njegovom autentičnijem obliku, mogu se iščitati kod Malarmea (Stéphane Mallarmé), Valerija (Paul Valéry), Prusta (Marcel Proust), Barta,³ jednako kao i kod Ničea (Friedrich Nietzsche), Džojisa (James Joyce), de Sosira (Ferdinand de Saussure), Jakobsona (Roman Jakobson), Deride (Jacques Derrida), de Mana (Paul de Man), Liotara (Jean-François Lyotard), Fukoa (Michel Foucault), Deleza (Gilles Deleuze). Ovde smo i te kako svesni činjenice koliko je jednostavno skrenuti u neku vrstu transcendentalizma i dodeliti jeziku mesto koje bi bilo blisko onom koje mu možda

² Barthes, Roland, *Writers, Intellectuals, Teachers*, u: *The Rustle of Language*, University of California Press Berkeley and Los Angeles, 1989., str. 319.

*Svi prevodi u radu su autorovi, ukoliko nije drugačije naznačeno.

³ „Nema sumnje da je u Francuskoj prvi Malarme uvideo i predvideo u potpunosti nužnost da se namesto osobe za koju se do tada smatralo da je vlasnik jezika, stavi sam jezik; za Malarmea, kao i za nas, jezik je taj koji govori, ne autor; pisati znači dostići, kroz prethodnu impersonalnost – koju ni u jednom trenutku ne možemo prepoznati kao kastrirajuću „objektivnost“ kojoj stremi romanopisac realista – onu tačku u kojoj je na „delu“ ne „ja“, već jedino jezičke funkcije [...]“. Barthes, Roland, *The Death of the Author*, u: *The Rustle of Language*, University of California Press Berkeley and Los Angeles, 1989., str. 53.

idealizam dodeljuje. Jednako kao zamke se mogu tumačiti i racionalističke, empirijske i ekspresivne dimenzije jezika. Ipak, skliznuti ovde za nas više ne znači i načiniti grešku u uobičajenom, a mogli bismo reći i vulgarno razumljenom poimanju para ispravnosti i pogreške. Stranputica bi se primarno sastojala u davanju glavne reči narativu iza kojeg se želi poći, bez uvažavanja drugih, kao i svesti o vlastitoj kontingenciji.

Smatramo da je tu primer mogućeg načina na koji je jedna *par excellence* tema savremene filozofije jezika, u vidu dekonstrukcije, u stanju da sama sebe „dekonstruiše“: time što dopušta da narativi, koliko god bili „logocentrični“, ipak *budu postvareni*, ali uz konstantnu svest o njihovom eluzivnom karakteru i urgentnosti raskrinkavanja baštinjenih struktura moći. Na taj način se ništa ne „prevazilazi“ – reč je o metodi koji bi dodatno snažio distinkciju između pojmova *Verwindung* i *Überwindung*, koja se može iščitati još kod Ničea, a koja biva apostrofirana kod Hajdegera (Martin Heidegger) i Vatima (Gianni Vattimo). S tim u vezi, u radu ćemo pokušati da pokažemo zbog čega bi se dijagnoza „postmetafizičkog doba“ mogla smatrati neprimerenom i preuranjenom, te da objasnimo zašto bi bilo površno proglasiti savremeno mišljenje kao takvo i čitati ga isključivo u tom znaku. Metod naracije ne može biti rezultat pukog otkrića, ili istraživanja, iako je jezik kao stvaralac donekle upoznat sa određenim motivima zbog kojih (ovaj) tekst i priče nastaju. Sledstveno tome, tokom rada ćemo navoditi dalje konkretnije razloge za opredeljivanje za filozofiju jezika i načine na koje intervencija metodom naracije na pomenuto polje pravi razliku, kao i to kakvi bi bili rezultati tako usmerenog istraživanja.

Ništa manje pregnantnim se neće pokazati ni pozicije bliske hermeneutičko-fenomenološkim projektima. Tu svakako treba imati u vidu Pola Rikera (Paul Ricœur), koji je svojom trotomnom studijom *Vreme i priča* skrenuo pažnju širem filozofskom auditorijumu na krucijalnu važnost priča pri određivanju struktura stvarnosti, kao i kreiranju ličnog identiteta, koji se prvenstveno konstituiše narativno. Jasno je da Rikerovi poduhvati predstavljaju svojevrzne odgovore na hermeneutičko-fenomenološku tradiciju, u kojoj svoje mesto pronalaze i figure poput Hajdegera i Gadamera (Hans-Georg Gadamer), čija merodavnost za nas svakako neće ostati neprimećena. Ipak, videće se da rekonfigurisanja kroz trostruki *mimesis*, o kojima govori Riker, ostaju bitno drugačija od „rekonfiguracija“ na način na koji mi o njima govorimo. Razlog za to nalazimo prvenstveno u tome što će se ispostaviti da Riker ne stavlja dovoljno akcenata na jezik i, posledično tome, suviše insistira na subjektu kao

recipijentu koji oblikuje jezičke korpuse. U odeljku koji će biti posvećen hermeneutičko-fenomenološkom pokretu najznačajnije mesto svakako zauzima Huserlov (Edmund Husserl) doktorand iz getingenskog perioda, Vilhelm Šap (Wilhelm Schapp), čija trilogija⁴ posvećena filozofiji priča predstavlja do sada najkonkretniji, najodlučniji, najambiciozniji i svakako najsmelij poduhvat u pravcu pokazivanja fundamentalnosti priča. Za nas on mora i treba biti udružen sa prethodno pomenutim (post)strukturalističkim stremljenjima, jer smatramo da na taj način dobijamo dalje uvide iz pozicija koje su uporedive, iako tokovi njihovih razrada idu nezavisno jedni od drugih. Smatramo da narativnim metodom možemo opisati upravo (i) takve fenomene.

Inspiraciju za ocrtavanje narativnog metoda pored (post)strukturalističkih i hermeneutičko-fenomenoloških oblasti moguće je pronaći i u modelu naracije tematizovanom u analitičkoj filozofiji jezika. Tu se od izuzetnog značaja za savremene prilike pokazuje pretresanje odnosa *argumentacije i naracije*. Može li se govoriti o argumentaciji koja bi bila nezavisna od narativa? Konstituišu li argumenti narative, pronalaze li oni svoje mesto primarno kao gradivne jedinice narativa? Ta pitanja se pokazuju u bliskoj vezi sa ispitivanjem statusa i odnosa rečenice i priče: može li rečenica kao iskaz figurirati u bilo kom smislu nezavisno od narativa i da li je tek narativ ono što rečenicu kao iskaz i tvrdnju stavlja u pogon, pružajući joj (jedini) legitimitet? Može li, uopšte, rečenica vršiti funkciju koja joj je namenjena? Zatim, takođe u sprezi sa tim se čini od izuzetnog značaja istraživanje da li se misaoni eksperimenti, kao jedni od omiljenih heurističkih modela sa obe strane okeana, mogu odvojiti od pripovesti. U pokušaju razmatranja tih pitanja će nam pomoći autori poput Hampea (Michael Hampe), Dantoa (Arthur Danto), kod koga ćemo ispitati značaj i validnost *narativnih rečenica* za naš projekat; potom Vitgenštajna (Ludwig Wittgenstein), naročito iz njegove kasnije faze, čije razmatranje „jezičkih igara“ pokazuje bliskost ludičkom karakteru narativnog metoda i jezika, kao i Lenkovim (Hans Lenk) „shematskim igrama“. Kao spona između odabranih tematskih celina neizostavno će figurirati Rorti (Richard Rorty), autor koji svoje mesto pronalazi u gotovo svim, za nas ovde relevantnim, poljima filozofije jezika. Akcenat koji on stavlja

⁴ Sada bi se već moglo reći da se radi pre o *tetralogiji*, s obzirom na izdanje Šapovih beleški i zapisa iz dnevnika nastalih u periodu od 1953-1956, a objavljenih 2016. pod naslovom *Na putu ka filozofiji priča* (*Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*).

na kontingenciju, kreativnu (re)deskripciju jezika, poeziju, pa i narative, za nas je od nemerljivog značaja.

Nadahnuće za odgovore na malopre postavljena pitanja ćemo pokušati da pronađemo u sva tri navedena modela naracije, koja ujedno čine i tri centralna odeljka našeg rada: (post)strukturalistički, hermeneutičko-fenomenološko i analitički model. Bitno bi bilo naglasiti da su pomenuta tri centralna odeljka najpre razdvojena po *stilu*.

Iako je za profilisanje narativnog metoda izuzetno značajna fenomenološka pozadina Vilhelma Šapa, ovde smatramo da je tek u radikalnom raskrštanju sa tom filozofskom strujom otvoren put za pojavljivanje ovog, možda iznenađujuće tako nazvanog i određenog, metoda. Jedno od polazišta naše teze leži u tome da nije dovoljno ograditi se od fenomenologije (u ovom datom slučaju, jer bi svojevrsan paradoks predstavljao svaki pokušaj zaustavljanja jezika u okviru nekog narativa), već je potrebno izvesti na čistinu jezik, odnosno dozvoliti mu da se on pokaže u svom nešto punijem svetlu, uprkos njemu karakterističnoj i konstantnoj igri „razotkrivajućeg skrivanja“. Time prvenstveno upućujemo na to da je samo jezik uvek i jedino vidljiv, ali često sopstvenim sredstvima prećutkuje i skriva vlastito tkanje, upućujući na nešto „drugo“, a što se uvek ispostavlja kao sam jezik. Iako se jezik neprestano raznoliko pojavljuje kroz mnoštvo različitih narativa, čija sedimentacija stoji u osnovi neke civilizacije i tumači se kao njena pri-povest, ipak je tek na rubnim slučajevima nekih od primera koje smo odabrali za naše istraživanje moguće na nešto lakši način ispratiti i prepoznati to često nevidljivo, ali uvek prisutno događanje jezika. Mi o tom jezičkom incidentnom pojavljivanju neretko izveštavamo kao o svojevrsnom naporu, ali ubrzo postaje jasnije da je to samo jedan vid narativne manifestacije, koju na taj način prepoznajemo. Zapravo, time previđamo da nam jezik sebe najčešće sa neverovatnom lakoćom saopštava. Primeri u kojima se raskrivaju naslućeni rubni slučajevi, a koje smo mi prepoznali kao situacije u kojima jezik dolazi možda i najbliže do toga da ukaže na to da se on ne mora, ili barem ne bi trebalo posmatrati kao puki objekt i predmet analize, jesu za nas:

- 1) pre svih, *filozofija priča* Vilhelma Šapa, gde se bez tolikog insistiranja, ili možda čak i uprkos delimičnom previđanju, odnosno nedovoljnom razrađivanju toga kako se u našem izlaganju jezik konkretno pojavljuje, verovatno postiže najviše upravo na tom polju;

2) zatim, poststrukturalističko ukazivanje na nemogućnost da se jezik otrgne od vlastitog zavičaja i uzima kao ukočena datost spremna da postane stvar objektivne analize, što neretko čine lingvistika i prateća strukturalistička naratologija;

3) na tom istom području se u pitanje dovodi veza označenog i označitelja, čije demaskiranje arbitrarnosti i nemogućnosti podvajanja će dovesti do krize reprezentacije, koja sa svoje strane igra presudnu ulogu u pokazivanju krajnje problematike izvođenja opštih, generalnih stavova i zaključaka;

4) pojačana refleksivnost u pravcu jezika neće ostaviti netaknutim i imunim na krizu ideje subjekta i autora, koje se više ni u kom pogledu ne mogu bez ozbiljnih problema smatrati sigurnim i čvrstim polazišnim osnovama, kao ni suverenim nosiocima i stvaraocima, koji po svom nahođenju oblikuju svet;

5) samim tim se nikakav *svet* ili *univerzum* ne mogu uzimati kao *factum brutum* i nezavisno od jezičko-pripovesne konstelacije koja ga do najminornijih detalja skraja, što posledično dovodi i do problematizovanja značaja, mesta i uloge *percepcije*, kojoj bi se takođe moralo pristupati sa krajnjim oprezom i skepsom u rezultate koje postiže.

Ovim primerima, kao nekim od polazišta, smatramo da smo u stanju da nagovestimo susret jezika sa jezikom, da ga takoreći iščupamo iz njegove nevidljivosti i da svedočimo njegovom izvornijem konstituisanju.

Savremena filozofija jezika, zajedno sa i kroz hermeneutiku, fenomenologiju, (post)strukturalističku/(post)modernu teoriju, kao i analitičku filozofiju omogućava narativnom metodu da se profilise na način koji smatramo da je odlučujući. U ovako, za sada grubo pobrojanim poljima istraživanja, najlakše prepoznamo konture narativnog metoda. Smatramo da će njegova implementacija moći da bude daleko obuhvatnija od povratne primene na ono što će se ispostaviti da su, mahom filozofski – *pripovesni naslovi*. Trudićemo se da pokažemo da opseg aplikacije narativnog metoda zavisi isključivo od nameta koji mu sama priča o njemu eventualno postavi. Cilj nam je da predstavimo fundamentalnu narativnost svakog jezičkog pojavljivanja, kao i to da je samo jezičko prodiranje u biti uvek narativno. Samim tim je i naš rad na ocrtavanju i izvođenju narativnog metoda ništa drugo do jedna priča. Ujedno, zadatak će nam biti da iznesemo zbog čega smatramo da je tu priču konkretno, među mnoštvom

drugih, više nego važno ispričati. Na tom putu ćemo pronalaziti kako saveznike, tako i protivnike u raznovrsnim taborima. Podstreknuti jezik i dopustiti mu da pokuša da priđe što bliže vlastitom određenju biće jedan od glavnih motiva. Iniciranje tog kretanja biće višestruko korisno.

1.1. JEZIČKA ŽIVOTINJA, HOMO FABULANS I HOMO NARRANS KAO LICA JEZIKA

Apeli za preispitivanjem prevoda Aristotelove poznate definicije čoveka kao ζῷον λόγον ἔχον (*zoon logon echon*) su već poznati i primećeni: prevod *animal rationale* bi navodno trebalo dovesti u pitanje kao valjan i iskoristiti polisemiju *logosa* za redefinisavanje, polazeći u smeru njegovog prevođenja kao *reči*, *diskursa*, ili možda čak „priče/prikaza“.⁵ Ipak, i pored eventualnog drugačijeg određenja čoveka, sada kao najpre „jezičkog bića“, nijedno od ponuđenih rešenja za nas ne bi figuriralo kao do kraja prihvatljivo. Morali bismo izraziti skepsu da se radi o posve krucijalnom iskoraku, iako je u ovom stavu načelno intendirano izmeštanje uobičajenog i ustaljenog narativa, za koji možemo utvrditi da seže od antike pa sve do moderne antropologije. Naime, ne samo da bi praćenje etimoloških analiza moralo biti potpunije, a pri tome mislimo i *neopreznije*,⁶ već je sumnja najpre usmerena u pravcu *antropoloških* teorija, čija insistiranja na čoveku kao polazišnoj tački su više nego problematična. Nekritičko stavljanje čoveka u središte istraživanja svakako nije rezervisano samo za Tejlorovu (Charles Taylor) poziciju. Slični prigovori mogu biti upućeni i na adresu narativističke paradigme Voltera Fišera (Walter Fisher), kao i Marka Karija (Mark Currie), čiji slogani *homo fabulans* i *homo narrans* ekspresno zahtevaju nadopune i revizije. Iako se u sva tri slučaja može prepoznati želja za pristupom koji bi donekle uzburkao ili preokrenuo postojeće norme razumevanja jezika i naracije, to ipak ne ostaje do kraja razrađeno na način na koji ovde smatramo da je potrebno. U ovim slučajevima možemo samo da naslutimo parcijalno projekte koji bi kroz razumevanje *logosa* kao diskursa eventualno preispitali odnose nauke i književnosti, statusa jezika kao medijuma i njegovu mogućnost svođenja na puke predikatore i logičnost.⁷ Jasno je da se u takvoj postavci posluje sa potencijalnim višestrukim gubicima, u svim delokruzima uključenih strana.

⁵ Taylor, Charles, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2016., str. 338.

⁶ Ovdje ciljamo na svojevrsnu neuhvatljivost i neprestano izmicanje konačnih rezultata rada u tom polju. U nastavku će se pokazati zavisnost etimoloških analiza od konkretnih narativa. Etimologija je u stanju da demonstrira i (narativnu) igrivost jezika.

⁷ „Redukovanje jezika na puke predikatore ili na logičnost, na postupak u kom se nekom predručnom subjektu pripisuju osobine, ne opažajući pri tom saizražavajući opstanak – predstavlja uskraćujuću perspektivu logike. Isključivanje iz logike konstruktivnog brigajućeg stava opstanaka, odnosno pokušaj shvatanja *logos*-a bez uračunavanja stvarnog živog bića koje se karakteriše izrazivošću *legein*-a, gotovo da je isto što i pravljenje računa bez krčmara“. Gronden, Žan – *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010., str. 154. (prev. Peruničić, E.)

Pored pomenutih nedostataka, narativna paradigma ipak operiše sa polazištima koja za nas takođe zauzimaju značajne pozicije. Borba oko logosa je ono što je upadljivo još od predsokratovaca, pre kojih je figurirala načelna nerazdvojenost pojmova λόγος (*logos*) i μῦθος (*mythos*). Pojavom Platona i Aristotela stupa na scenu i viši stepen insistiranja na toj razdvojenosti, pri čemu *logos* za sebe pribavlja status poželjnijeg termina u sklopu filozofskog diskursa. Sa druge strane, *mythos* biva označen negativno u odnosu na poimanje istine, znanja i stvarnosti. U skladu sa time, Fišer narativnu paradigmu nastoji da pokaže kao „dijalektičku sintezu dve tradicionalne struje u istoriji retorike: argumentativne, ubeđivačke teme i literarne, estetske teme“.⁸ Uz te navode, proglašava se i bliskost sa Hajdegerovim stavom iz *Pisma o humanizmu*, o tome da mišljenje „kontra logici“ ne znači zagovaranje nelogičkog, već upravo mišljenje logosa i njegove suštine onako kako se pokazivala u ranim danima misli. Razotkrivajući karakter grčkog pojma ἀλήθεια (*aletheia*) jednako je funkcionisao u okvirima kako *logos*-a, tako i *mythos*-a. Uz predsokratovce otpočinje pokušaj ne toliko rušenja, koliko prvenstveno zanemarivanja priče kao kohezivne celine, nauštrb generisanja iskaza: „Ono što su oni [predsokratovci, prim. prev.] nastavili da čine jeste uzimanje jezika *mythos*-a u svrhu manipulisanja njime, gurajući na silu tu nastale termine u nove sintaktičke veze sa ciljem konstantnog rastezanja i širenja delokruga njihove primene, dajući im oznaku opšteg, pre nego partikularnog“.⁹ Imaćemo priliku da primetimo da to apsolutno koincidira sa Šapovim dijagnostifikovanjem problema postojanja rečenica kao nezavisnih jedinica, što se provlači manje ili više eksplicitno kao konstanta u svim publikacijama njegove *Geschichten* faze.

U pobrojavanju imena koja nastavljaju na tragu predsokratovaca, te Platona i Aristotela, u smislu kreiranja opšte saglasnosti oko toga da je filozofski (tačnije, naučni) diskurs u nešto superiornijem položaju u odnosu na druge, Fišer počinje sa Bekonom (Francis Bacon). Sledeći u liniji bi bili Dekart (René Descartes), čiji uticaj seže do logičkog pozitivizma, zatim dolaze Lok (John Locke) i Tomas Sprat (Thomas Spratt). Glas protiv takvog viđenja stvari daju Bernštajn (Richard Bernstein), Gadamer, Habermas (Jürgen Habermas), Rorti, Šrag (Calvin Schrag): „Međutim, nisu samo

⁸ Up. Fisher, Walter, R., *Homo Narrans. The Narrative Paradigm: In the Beginning*, Journal of Communication, Fall 1985., str. 2.

⁹ Havelock, Eric, *The Linguistic Task of the PreSocratics*, in K. Robb (Ed.) *Language and Thought in Early Greek Philosophy*. LaSalle, Ill.: Monist Library of Philosophy, 1983, pp 7-82. Citirano prema: Fisher, Walter, R., *Homo Narrans. The Narrative Paradigm: In the Beginning*, Journal of Communication, Fall 1985., str. 3.

humanisti doveli u pitanje ove ideje. Prateći izazove naučnim tvrdnjama Gedela (Kurt Gödel) i Hajzenberga (Werner Heisenberg), naučnici i filozofi su se pridružili okršaju¹⁰. Ono što možemo zapaziti jeste da u ovoj raspravi, čiji se elementi i te kako mogu prepoznati i u današnjici, najprominentnije izloženoj u razmeni između predstavnika nesrećno skovanih naziva „analitičke“ i „kontinentalne“ filozofije, uvek izbija pitanje prvenstva i hijerarhizacije na površinu. Retko gde možemo pronaći primere da jezičko-narativno konfigurisanje ostaje u potpunosti imuno na taj narativ. Svakako se tu mora ostati samo na nivou konstatacije, a ni u kom slučaju insinuiranja nečeg primordijalnog, nezavisnog od narativa. S tim u vezi, izražavamo duboku nadu u to da metod naracije može uspešno da interveniše u, kako to Riker primećuje, raspravama za koje se može reći da im je potencijal za iznalaženje saglasja usahnuo. Naravno, one se donekle tiču pomenutog rivaliteta i žamora kreiranog u vezi sa podelom nauka na „duhovne“ i „prirodne“, koju bi mnogi želeli da vide kao prevaziđenu. Šiler (Friedrich Schiller) će na ovo postepeno udvajanje reagovati tako što će podsetiti na ludičke impulse, koje bi trebalo prizvati u fokus i ukazati na njihove ujedinjujuće potencijale. Ne samo da su Šiler i čuveni Hojzingin (Johan Huizinga) klasik insistirali na tome, već se spona sa igrom, kao konstituišućim elementom čovečnosti može jasno iščitati u Gadamerovoj *Istini i metodi*. Međutim, kod Fišera ubrzo naslućujemo i neke neprimerene poteze, koji bi sputavali pojavljivanje jezika u potpunijem obliku i konsekvntno tome otežavali prepoznavanje njegove krajnje narativnosti: „Narativna paradigma vidi ljude kao pripovedače – autore i koautore koji kreativno čitaju i procenjuju životni i književni tekst. Ona zamišlja postojeće institucije kao nosioce ‚zapleta‘ koji su uvek u procesu re-kreacije, pre nego kao pisane dokumente; ona naglašava to da ljudi u potpunosti učestvuju u stvaranju poruka, bilo kao agenti (autori) ili deo publike (koautori)“¹¹. Na prvi pogled može delovati da nema ništa sporno – potencira se pripovedni karakter ljudskog duha, ukida se ili barem smekšava kruta trezvenost i ozbiljnost, slave se potencijali stvaralačkih sloboda, itd. Ipak, kao i u slučajevima Tejlora i Karija, operiše se sa datostima za koje se pretpostavlja da stoje izvan jezika i narativa i pritom zanemaruje mogućnost punijeg i korenitijeg odnošenja prema tim instancama. Ukoliko subjekti nemaju u strogom smislu u svom posedu jezik, što se insinuiru i narativnom paradigmom Fišera, te

¹⁰ Fisher, Walter, R., *Homo Narrans. The Narrative Paradigm: In the Beginning*, Journal of Communication, Fall 1985., str. 6.

¹¹ Ibid, str. 13.

Karijevim razumevanjem narativa kao onoga čemu se „nikako ne može umaći, kao ni samom jeziku“¹² i Tejlorovim stavljanjem akcenta na jezik, utoliko onda prvenstveno *priče pričaju priče*. To bi bilo dosledno praćenje jezika(-)priče na svom putu.

Filozofski dijalozi i narativ svoja preplitanja pronalaze od Platonovih, preko Avgustinovih, Barklijevih (George Berkeley), a tu možemo svrstati i Kjerkegorovo (Søren Kierkegaard) *Ili-ili*, u kojem sagovornici dobijaju nešto više prostora-vremena za izlaganje; zatim, Fajerabendova (Paul Feyerabend) *Tri dijaloga o znanju* – sve su to samo „površinski“ upadljivi primeri rabljenja dijaloške forme u filozofiji. Dodatnih primera ima znatno više, pogotovo ukoliko tu uključimo intervju, debate, konferencije, skupove, itd. Način prezentovanja filozofske argumentacije/naracije u formi dijaloga danas možda može biti nedovoljno atraktivan ili podsticajan za čitaoca, što je krajnje razumljivo s obzirom da se jezik i narativi neprestano transformišu. To diktiraju preovlađujuće narativne postavke, *energeia* jezika, Humboltovim (Wilhelm von Humboldt) rečima sročeno, mada ovde u bitno izmenjenoj konotaciji. Kurt Vonegat (Kurt Vonnegut) podseća na to da i književni zaplet mora da ima „udicu“ koja je sastavni deo mreže naracija ispriповedanih na širem nivou, koje su preduslov da bismo uopšte pronašli razlog da određenoj priči pružimo pažnju. Tada se može govoriti o odbacivanju ili potvrdi primljene priče, nakon što je početna zainteresovanost prerasla u aktivno bavljenje putem angažmana bilo koje vrste. Preko toga možemo objasniti i neke od sada već uobičajeno prepoznatih pojava gde se u nekom tekstu, kojoj god tradiciji pripadao, isprva vodimo nečim što opisujemo kao vlastita osećanja sviđanja ili odbojnosti; ukratko *prepoznavanja* u određenoj priči ili delovima koji je čine (likovima, grupacijama, lokalitetima, događajima). Književni tekst je samo jedan omanji deo, pošto mi gotovo istovetno pristupamo svakoj vrsti narativa. Bilo da se radi o umetnosti, nauci ili filozofiji, uvek je ono što nas privlači motivisano pređašnjim zaplitanjima u različite priče, koje su imale uticaj na konstituisanje našeg „pačvork“ identiteta. Odatle je lakše objasniti npr. odsustvo sluha za bilo koji narativ; odnosno, odbojnost prema onome što „ne razumemo“ ne predstavlja ništa drugo nego izricanje da se u toj priči „ne (s)nalazimo“. Gadamer i savremena hermeneutika će u liniji svojih narativa to nazivati *Horizontverschmelzung*, stapanje horizonata. Iskaz dat van kontekstualnog okruženja u kom se eksplicira ipak nije po sebi besmislen, već

¹² Currie, Mark, *Postmodern Narrative Theory*, MacMillan Pres Ltd., Hampshire and London, 1998., str. 1-2.

interpretativno neuhvatljiv za dati sklop u kojem se pojavljuje. To znači samo da ne dolazi gotovo ni do kakvog preseka priča kao odvojenih narativnih skupova.

1.2. BRONZANO NEBO HOMEROVOG SVETA: STATUS NARATIVA U ANTICI

Narativ se svakako javlja kao konkretan predmet istraživanja u antici, ali ispitivanje njegovog statusa je za nas prvenstveno motivisano onim što bi se moglo pratiti kao začetak krize potpunijeg razumevanja narativa. Početak te krize smo naznačili da dolazi kao rezultat pokušaja apsolutnog odvajanja mitskog i logoskog, a koje se isprva dešava pred Sokratovskim angažmanom na polju generisanja uvek važećih istina, putem faktičkih iskaza o svetu. Oni bi trebalo da stoje gotovo nezavisno od konkretne situacije u kojima se javljaju. Stremljenje ka nekoj vrsti trans-kontekstualnog je *modus operandi* koji možemo prepoznati i danas. Potraga za prevazilaženjem promenljivih i nomološki neuhvatljivih svetova Homera i Hesioda aktivirala je „metafizičku groznicu“, koja je dovela do neprestane potrage i utrkivanja priča oko toga koja od njih je izvornija i istinitija. Reklo bi se da nadahnuća za dalje kreiranje narativa okupljenih oko tih kategorija i dalje ne manjka. Oni su svakako pobuđeni uvidima do kojih dolaze antički mislioci, počevši od pred Sokratovaca, a rasplamsani Platonovim i Aristotelovim navodima.

U tom smislu, Platonova narativna praksa može se posmatrati kao takva da u njoj: „[S]am narativ obezbeđuje Platonu mogućnost da izrazi kompleksnosti narativa o kojem on nije u stanju da teoretiše na potpuniji način“. ¹³ Sa druge strane, ukoliko Platon pruža dovoljno povoda da u njegovim spisima pronalazimo embrionalne stadijume narativne teorije (na primer, to bi mogla biti III knjiga *Države*, u kojoj se raspravlja i procenjuje *lexis* kao *logos*), ¹⁴ utoliko je moguć višestruki pristup samom Platonu. Jedan od njih bi se sastojao u nalaženju pomenutih začetaka modernih teorija i disciplina, što bi išlo ruku pod ruku sa Vajthedovom (Alfred North Whitehead) poznatom konstatacijom da danas sve što pišemo mahom može biti podvedeno pod fusnote Platonovih dijaloga. Za nas bi to značilo ništa više od toga da se priče nadovezuju na priče i tek u takvoj postavci ne bi bilo ništa diskutabilno. Smatramo da bi linearno praćenje toka naratoloških teorija, u smislu ekskavacije njenih začetaka preko Platona i Aristotela, trebalo da bude praćeno svešću o vlastitoj narativnosti, za

¹³ Up.: *Narratology and Interpretation. The Content of Narrative Form in Ancient Literature* (Edited by Jonas Grethlein Antonios Rengakos), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2009., str. 4.

¹⁴ Up.: Halliwell, Stephen, *The Theory and Practice of Narrative in Plato*, u: *Narratology and Interpretation. The Content of Narrative Form in Ancient Literature* (Edited by Jonas Grethlein Antonios Rengakos), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2009., str. 17.

šta lingvističke analize još uvek apsolutno ne signaliziraju spremnost. Ali, kao što je već napomenuto, narativni metod nudi svojevrsnu katarzu svakom narativu. U ovoj konstelaciji, ona bi mogla da izgleda ovako: u samom tom pristupu dolazi do određenog „udvajanja“. Krenuvši od Platona, opisujemo kružnicu sve do tačke iz koje smo krenuli da je iscrtavamo, praveći nove krugove, nastavljajući dalje i razvijajući raznoliko polje ideja, koje se usput kristališu. Drugim rečima, Platon (u ovom slučaju uzet kao „začetnik“) nam daje povod i inspiraciju da mu se iznova vraćamo, koliko god se u međuvremenu od njega udaljavali, ili mu se približavali u idejnom smislu. Narativna teorija pronalazi početke kod Platona i vraća se da bi tretirala njegove spise (npr. *Teetet*) istim metodama koje su razvijene i unapređene znatno kasnije, a počevši, navodno, od samog Platona. Sa druge strane, naredni sloj koji tu možemo pronaći ticao bi se filozofije jezika, što je deo naše teme. Ako za paradigmatični tekst tu uzmemo dijalog *Kratil*, te napravimo vremenski skok u sadašnjost, bićemo u prilici da napravimo sličnu vrstu slike, kao prikaza na koji način metod naracije interveniše u datim okolnostima, u osobenom spektru koji se možda i grubo naziva *filozofijom jezika*. Kako tačno bi izgledao taj prikaz kretanja, vraćanja, ponavljanja, razlike – da li kao koncentrični krugovi koji se šire u odnosu na centralnu tačku, ili kao trodimenzionalno spiralno kretanje, ili možda kao Mandelbrotov skup, nije od tolikog značaja. U krajnjoj instanci, ako smo prinuđeni da pravimo određene asocijacije tog tipa, one će pružati samo delimičan prikaz, iako kao narativno sredstvo ono može biti potpuno, parcijalno ili neuspelo, u zavisnosti od slučaja koji, u krajnjoj liniji, kreira sam narativ. Narativni metod bi svakako pokušao da pokaže da od svojih začetaka *filozofija uvek figurira kao određena priča*: „[P]latonovi vlastiti postupci kao pisca čine proširene i, kao što smo već naglasili, razrađene upotrebe različitih narativnih struktura, stoga podstičući pitanja o vezi između narativne teorije i prakse u dijalozima. Možemo li koristiti ‚teoriju‘ izloženu od strane Sokrata u III knjizi *Države* (za koju sâm priznaje da se njeno polje primene ne ograničava samo na poeziju) da testiramo sâm pisanje Platona? Ako da, sa kojim rezultatima? Ako ne, zašto ne?“¹⁵ Drugim rečima, kojim, pretpostavimo spoljašnjim, kriterijumima bi Platonov način pisanja bio u stanju da pretpostavi i zadobije kao istinita svoja ishodišta? Logocentrične građevine više nije neophodno rušiti, ako smo primenom narativnog metoda do kraja prepoznali njihov kontingentni karakter, kao priče među drugim pričama.

¹⁵ Ibid, str. 18.

Ako se vratimo odnosu i dinamici *mythos-logos*, uočićemo da se i nakon pokušaja pravljenja međe (koji može biti opravdan samo naknadnom primenom narativnog metoda i to u smislu opisa situacije kao takve da su priče sa određenim temama pokušale da zadobiju drugačije pravce), pojavljuju još neki oblici kojima se pokušava očuvanje kohezije prvobitne priče – one gde se *mythos* i *logos* nadopunjuju, a ne razdvajaju u suprotstavljene tabore.¹⁶ U tu svrhu je trebalo da posluži fenomen *metalepsis* (μετάληψις), kao sredstvo kojim bi došlo do zamagljivanja novonastale hijerarhije narativnih nivoa: „Dok u modernoj fikciji *metalepsis* obično služi kao ‚sredstvo protiv iluzija‘, de Jong (de Jong) pokazuje da u ranoj grčkoj književnosti *metalepsis* služi za pojačavanje autoriteta pripovedača i zbiljnosti narativa“.¹⁷ Uzmimo kao primer recepciju jednog fragmenta *Odiseje*, narativa nastalog u „zlatno doba“ priča:

U jednoj od najlepših scena *Odiseje*, Uliks sedi tajno kao gost na dvoru Feačana. Slepri rapsod uveseljava prisutne svojom pesmom. [...] Peva o Trojanskom ratu i priča o Uliksu i njegovim podvizima. Uliks, krijući se u velikoj ljubičastoj tunici, jeca. „Nikada ranije nije jecao“, komentariše Hana Arent (Arendt), „[...] tek kada čuje priču postaje u potpunosti svestan njenog značaja“.¹⁸

Ovde pomenuti narativni nivoi takođe moraju biti iznivelisani, kao u postupku *metalepsisa*. Priče koje prate *Odiseja* nisu bile zaustavljene u trenucima njegovih pohoda, da bi se pojavile kao takve tek u momentu kada se o njima sluša. Slepri rapsod zabavlja prisutne pričom o priči, a *Odisejeva* emotivna reakcija je prouzrokovana njemu već dobro poznatim narativom: o tome kako velika dela i događaji ostaju zabeleženi i poetično prenošeni, kako priče nastavljaju dalje i kada onaj ko je označen

¹⁶ Ako govorimo o odnosu istine i naracije, za nas bi bazično trebalo da figurira sledeće, da bismo se na valjan način uputili ka narativnom metodu: „Pre svega, naširoko je zabeleženo da se stavovi spram istine i njene proverljivosti menjaju kroz vreme i variraju kroz kulture – ne samo narode, već i kulture posebnih grupa i institucija unutar jedne nacije. Npr. u studiji naslovljenoj *Da li su Grci verovali u svoje mitove?*, grčko-rimski istoričar Pol Vejn ukazuje na to da, kada imamo posla sa sistemom saznanja, umesto da govorimo o *verovanjima*, trebalo bi da govorimo o *istinama* i tome da su ove istine same plod uobrazilje. Drugim rečima, pitanje da li određena grupa ljudi *veruje* u istinu nečega je neprecizna, jer je sam koncept „istine“ taj koji je promenljiv i zavisi od načina na koji je konstruisan i pozicioniran u dominantnim narativima koji tvore kulturalno prihvatljive korpuse znanja“ (Marsen, Sky, *Narrative Dimensions of Philosophy, A Semiotic Exploration in the Work of Merleau-Ponty, Kierkegaard and Austin*, Palgrave Macmillan, New York, 2006., str. 5.) Međutim, nakon što smo do narativnog metoda stigli, on nam pokazuje i moguće drugačije ishode od ovog i podseća da su svi oni prvenstveno narativno pruženi, te kao takvi krajnje nepredvidivi.

¹⁷ Ibid, str. 5.

¹⁸ Cavarero, Adriana, *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*, Routledge, New York and London, 2000., str. 17

kao protagonista više nije narativno-jezički prisutan. Na scenu je za Odiseja stupila redeskripcija priča i on je, posredstvom naracija koje čine njegovo sopstvo, svedok međusobnog stapanja, uklapanja, ujedinjavanja i poravnavanja priča – onih koje je sam „proživeo“ i onih koje jezik naknadno uobličava. Rezultat tog uobličavanja su i Odisejevi jecaji. Ovde vidimo da priča za nas nije (samo) priča kao rezultat i žanr književnog, što se razumeva kao opšte prihvaćena postavka nakon predsokratovaca, pa sve do savremenih naratoloških teorija. Ako nema sopstva bez priče, onda se narativu mora pružiti daleko veći legitimitet nego što je to do sada bio slučaj.

Postaviti pitanje o domenu mitskog najčešće znači pozitivno ili negativno procenjivati delokrug uticaja i spolja pokušavati valorizaciju njegovog značaja. Ta procena se izvršava iz perspektive onoga što bi se moglo označiti „napredujućim znanjem“. Današnji krajnji domet mitskog smatra se generalno takvim da ono uglavnom figurira kao ilustrativno sredstvo kojim se samo pojačava tvrdnja i odbrana iznetog stava, što ne odmiče puno od postsokratovske antike. Međutim, jasno je da uprkos nestabilnim prirodom mitskog, usled postojanja u mnogim različitim varijantama i kontekstima, ono i dalje opstoji kao neretko ključni momenat jezičkih izlaganja koja se načelno smeštaju na onu stranu koja bi želela po svaku cenu da izbegne nepostojanje (jedne) istine ili nemogućnost metadeskripcije. Analitički okret,¹⁹ gotovo koliko i platonizam, pokušavaju sa jedne strane da marginalizuju značaj i smanje uticaj neprimerenih manifestacija jezika, poput mita, dok sa druge strane posežu za onim čija je iskazna snaga jednako sumnjiva i upitna.²⁰

Ipak, i pored dobro osvedočenih veza između rituala, mita, filozofije i teologije (setimo se Hegelovih [Hegel] projekata), moramo imati u vidu da se do utvrđivanja funkcije mitskog u epohama kada samo to mitsko nastaje dolazi isključivo na osnovu nekog narativa. Stoga bi bilo nezahvalno donošenje konačnog suda o tome koliko doslovno ili metaforički je razumevan mit, da li je njegova funkcija bila samo ta da nagovesti skrivene slojeve jezika i podseti na polisemiju koja se ukazuje na svakom

¹⁹ „Područje mitskog, koliko kod da je bilo podvrgnuto kasnijim modernim analizama, prateći Vladimira Propa, opire se analitičkom okretu“. Taylor, Charles, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2016., str. 71-72.

²⁰ „[S]toga razumemo ulogu dodeljenu mitskim slikama u, recimo, Platonovoj Državi. Sokrat priznaje da nam ne može saopštiti više u teorijsko-iskaznom obliku kojim se koristio, u kojem je svaki opis doveden u pitanje zbog njegove deskriptivne adekvatnosti, zbog ključnih karakteristika poretka koji je uspostavljao, npr. ideje Dobra. Stoga nam je ponuđen skup prikaza, od kojih neki nalikuju mitu, posebno u slučaju alegorije pećine. Ibid.

koraku, pod uslovom da „obratimo malo više pažnje“, itd. U svakom slučaju, ako već dovodimo u pitanje prirodu odnosa (sa)znanja i priča, moramo biti barem jednako oprezni i u savremenijim pokušajima razmatranja tog problema. Jedan od očiglednijih primera bi tu bio Liotar, te se kod njega takođe preporučuje obazrivost u smislu načina na koji se tretiraju narativi, iako on takođe barem načelno prepoznaje pripovesni karakter alegorije pećine.²¹

Etimologija glagol *narro* prati do reči *gnārāō*, sa proto-indo-evropskim korenom *ǵneh*, (*gnarus*, *znati*), čiji je možda najpribližniji prevod *obznaniti*. *Narro tibi* stoga ne bi pravilo razliku između *pričam ti*, *obznanjujem*, *proglašavam*, *uveravam te*, *tvrdim*. Sa druge strane, Džon Karson Peti (John Carson Pettey) naslućuje ono što bi se moglo smatrati početnom fazom narativne konstrukcije identiteta, upravo preko etimologije reči „naracija“:

Ukoliko fenomenu pridemo etimološki, onda ćemo pronaći da naracija proizilazi iz latinskog promenljivog glagola *narrare* (prethodno, *gnarigare*), konačno vraćajući se do indo-evropskog korena **gna-/*gno-* što znači „znati“ i povezanim sa nemačkim glagolima *kennen* i *können*, od kojih oba upućuju na smisao „saznati“. Taj etimon pronalazi put ka proročkom podsticaju delfskog svetilišta: *gnothi sauton*, „spoznaj sebe“, što može biti implicitno zastupanje samo-naracije, „umetnosti sopstva“.²²

U daljem prikazivanju statusa narativa u antici, važno je osvrnuti se na Platonovo pravljenje distinkcije između *diegesis* (διήγησις) i *mimesis* (μίμησις), u III knjizi

²¹ Videti: Lyotard, Jean-François, *Postmoderno stanje. Izveštaj o znanju*, Ibis grafika, Zagreb, 2005., str. 40-41. (prev. Tadić, T.) Deluje da Liotar, kojem je u interesu prvenstveno da prepozna i konstatuje dato stanje kao takvo, ovde nije previše motivisan da temeljnije ispita narativnost. Situacija u kojoj se naracija tretira jednako kao „izvor problema“ u potpunosti je mogla da bude izbegnuta, da Liotar u svojim uvidima o prirodi narativa nije krenuo postavkama koje ga dovode u tesnac. Još veći problem možda predstavlja nespremnost da se uvidi da je prolaz otvoreniji nego što izgleda, a to znači da se narativ tretira drugačije: ne kao reziduum tradicije, ne kao nesamerljiva instanca sa modernim naukama i znanjem koje se unutar tih polova generiše, već kao uslov mogućnosti kreiranja tih sadržaja. Ono što Liotar želi da dijagnostikuje je svojevrsna „perverzija narativnog“, ne uviđajući da i sam taj problem „podvojenja“ dolazi uvek putem narativnog. Te tako kod njega imamo ono „prvotno narativno“, koje je „prosto“, „narodsko“, „bez pretenzije na autoritet i legitimitet“ i imamo drugi nivo narativnog, koje se služi naracijom da bi uspostavilo isti taj legitimitet i autoritet. Međutim, teza o ovom uniženju prvotnog, narodskog, čistog i neukaljanog narativnog kroz, ispostaviće se, meta-naracije i velike priče, upadljivo je nedostatna. Primetićemo kasnije i neke potentnije nagoveštaje Liotarovih projekata za naše razumevanje narativa, na mestima koja možda nisu toliko isprva upadljiva, iako bi bilo verovatno očekivano da najpre gravitiramo ka *Postmodernom stanju*, ako želimo da govorimo o narativima u sprezi sa Liotarom.

²² Pettey, John Carson, *Nietzsche's Philosophical and Narrative Styles*, Peter Lang Publishing Inc, International Academic Publishers, 1992., str. 70. Nastavak praćenja etimološke linije ide takođe u interesantnom smeru, gde se preko nemačkog (gotskog) dolazi do *učenja*, *instrukcije* i pravi spona sa Ničeovim *Zaraturom*.

Države.²³ Međutim, s pravom bi se moglo primetiti da Platon sebi protivreći u ovim teorijskim postavkama, previđajući narativnu prirodu vlastitih pisanja, što Niče ne ispušta da primeti:

Nažalost po antičkog filozofa, njegova sopstvena forma prikazivanja, filozofski dijalog, demonstrira tekstualnu kontradikciju sa njegovom teorijom. Sokrat, zapravo, neprestano pripoveda o različitim hipotetičkim ili stvarnim situacijama, kao deo njegovih argumenata. Ironično, sličnost u smislu forme, a ponekad i sadržaja, između Platonovih dela i *Zaratuстре* nije promakla Niče. U pismu Overbeku iz Đenove (22. oktobra 1883), on zaključuje: „koliko malo poznajem Platona, a koliko puno Zaratustra platonizira (*platonizei*)“. [Briefe III1 449] Takođe, kao što je zabeleženo u III odeljku, on direktno izjednačava Platonove dijaloge sa romanom u *Rođenju tragedije* [GdT 14, I, 80].²⁴

Skepsa spram toga da jezik može da bude nosilac istine seže neizostavno do Platona, kod koga je poznato da su pesnici kao suštinski pripovedači krajnje ozloglašeni.²⁵ Ali, isto tako, Niče će među prvima primetiti i to da se o Platonu može govoriti kao (svakako, nesvesnom) začetniku transformisanja jezika i brisanja granica između književnog (romanesknog, poetskog, lirskog, pripovednog, dramskog, itd.) i filozofskog.²⁶ Iz naše perspektive nije teško uočiti da narative neretko okupiraju teme u kojima se pretresaju odnosi pesništva i filozofije – od Parmenida do Hajdegera, preko Helderlina (Friedrich Hölderlin), pa sve do Getea (Johann Wolfgang von Goethe), Bodlera (Charles Baudler), Benjamina (Walter Benjamin), Rortija, itd. Da situacija nije uvek bila povoljna, u smislu spremnosti filozofije da se upusti i udruži sa književnim diskursom i prizna mu legitimitet, više je nego izvesno. Iako će Aristotel naglašavati da pesništvo pokazuje ono što je „opšte“,²⁷ i time nastaviti praksu započetu Platonom, u kojoj se raspravlja o statusu pesničkog, jasno je da tu nema govora o suštinskom približavanju filozofiji. U antici, uz predsokratovce, Platona i Aristotela, književno naprosto mora ostati na nižem stupnju ontološke lestvice od filozofskog, barem kada

²³ Up. Platon, *Država*, *Knjiga treća*, 392c, BIGZ, Beograd, 2002. str. 74., (prev. Vilhar, A, Pavlović, B.)

²⁴ Pettey, John Carson, *Nietzsche's Philosophical and Narrative Styles*, Peter Lang Publishing Inc, International Academic Publishers, 1992., str. 103.

²⁵ Up. Platon, *Kratil*, 391a-427d, u: Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, Plato, Beograd, 2000. (prev. Sironić, M.)

²⁶ Up. Bösel, Bernd, *Philosophy as an 'Introduction to a General Science of Revolution'? On Peter Sloterdijk's Narrative-Evocative Philosophizing*, u: *Narrated Communities – Narrated Realities: Narration as Cognitive Processing* (ed. Hermann Blume, Christoph Leitgeb, Michael Rössner), Brill Rodopi, Leiden, 2015., str. 91.

²⁷ U *Poetici*, up. Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, Kultura, Beograd, 1955. (prev. Đurić, M. N.)

su u pitanju dominirajući narativi. Čak i u momentima kao u pominjanoj III knjizi *Države*, gde se korektno uočava pripovedni karakter mitskog i pesničkog,²⁸ odmah potom se kreće ka realizovanju diferencije *diegesis* i *mimesis*. To svakako nije iznenađujuće, jer je više nego transparentno to da na liniji predsokratovci-Platon-Aristotel ne možemo pronaći previše plodonosnih momenata koji bi služili kao direktna inspiracija za razradu narativnog metoda. Eventualni izuzetak u toj konstelaciji bio bi Heraklit.²⁹ Njega bi od ostalih predsokratovaca, za koje smo pomenuli da generalno otpočinju praksu favorizovanja iskaza u odnosu na narative, odvajalo to što može delovati da je večna borba suprotnosti koju Heraklit propagira moguća samo na pripovednom nivou i da se tiče prvenstveno konkretnih stvari, bez boljke poopštavanja kojoj ostali podležu. Sa druge strane, jednako plauzibilno je i tumačenje po kojem je dolazak u posed činjeničnih stanja u maniru savremenika ono što Heraklit pokušava da ostvari, na šta sugerise govor o logosu i zakonitostima fizičkog sveta. Šap se od antičkih mislilaca najviše dvoumi u vezi sa Heraklitom, kao figurom čija je filozofija neodređena do kraja spram priča i činjenica, te primećuje sledeće: „Kada se okrenemo Heraklitu, mislimo da on govori o pričama, bavi se pričama, priča priče sve to dok je uveren da govori o činjenicama. Mogli bismo načiniti korak dalje i reći da Heraklit vrši nasilje nad pričama tretirajući ih činjenično“.³⁰ Tu on svakako nije prvi koji Heraklita čita „protiv“ njega samog: prisetimo se samo Hajdegerovog sličnog manira. Šap u Homeru i Heraklitu želi da vidi sličnosti, uprkos tome što potonji to smeštanje u istu ravan verovatno ne bi priželjkivao. U svakom slučaju, narativi književnosti i filozofije će stvarati nestidljive koalicije tek znatno kasnije. Za to je bilo potrebno preći dugačak put, čija prohodnost ni danas nije zagarantovana.

Iako je Aristotelova *Poetika* umnogome trebalo da predstavlja svojevrstni odgovor na Platonovo žigosanje umetnosti,³¹ u njoj ne možemo tražiti previše povoda za optimizam, barem što se tiče pretenzija ka radikalnijoj izmeni toka razumevanja narativa. Ovo ključno delo i svakako polazište za književne studije narativa uzima trijadičku strukturu klasične tragedije, koja počiva na određenjima „početka“,

²⁸ Up. Platon, *Država*, 392c-393c, str. 74-75.

²⁹ Up. Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 252.

³⁰ Ibid, str. 255.

³¹ Up. Đurić, N. Miloš, u: Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, Kultura, Beograd, 1955., str. XXXII (Videćemo da Lenk, između ostalih, dovodi u pitanje taj filozofski uvreženi stav o tome da Platon u svakom pogledu negativno vrednuje umetnost.)

„sredine“ i „kraja“.³² Takva temporalna odrednica je odlučujuća za formiranje totaliteta priče, koja svoj smisao i značenje dobija putem odabira i kombinovanja dešavanja i delovanja unutar tih vremenskih granica.³³ Tu se priča razumeva kao celina u kojoj sekvence ne nastupaju prosto jedna za drugom (*meta*), već jedna iz druge (*dia*), na taj način stvarajući „međusobne intrinzične veze“.³⁴ To, u kombinaciji sa preduslovima smislenosti, kohezivnosti celine, verovatnosti i nužnosti unutrašnjih sledova i tokova, u kojima nema mesta fragmentarnostima, slučajnostima i kontingentnim elementima,³⁵ ne može ni u kom pogledu motivisati na potpunije razumevanje priča. U najboljem slučaju, ono može poslužiti kao primer njihovog vulgarnog i krajnje jednodimenzionalnog poimanja. Sa druge strane, sama mogućnost da se na tragu aristotelovske fizike prirodni procesi opisuju narativnim kategorijama, stavlja Stagiranina u nešto povoljniji položaj.³⁶

U slučaju da nam se ova istraživanja čine donekle obeshrabrujućim, u pokušaju da status narativa u antici zaključimo pozitivnim predznakom za naš projekat, valjalo bi ponovo podsetiti na Homera i Hesioda. Slutnje ka različitom percipiranju spektra boja u antici bile su povod mnogih rasprava.³⁷ Tako je već gotovo „opšte poznato“ da stari Grci nisu percipirali plavu boju, da *Odiseja* obiluje čudnovatim određenjima u smislu opisa mora kao boje vina, ljubičastih ovaca, ili bronзаног neba. Pomenute rasprave javljaju se usled nagoveštaja mogućnosti radikalno različitih načina percipiranja stvarnosti, što bi moglo da provocira pitanja o brzini promenljivosti evolutivnih stadijuma čoveka, kao i sumnje o jezičko-kulturološkoj uslovljenosti kategorija za koje se smatralo da su podležeće i uvek važeće.³⁸ Ove razmene predstavljaju samo jedan u nizu primera načina na koji jezičko-narativno konfigurisanje pokazuje vlastite

³² Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, Kultura, Beograd, 1955., str. 18.

³³ Up. Meuter, Norbert, *Narration in Various Disciplines*, u: Hühn, Peter et al. (eds.): *The Living Handbook of Narratology*, Hamburg University, Hamburg, 2013., str. 2.

³⁴ Cf. *ibid.*

³⁵ Up. Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, Kultura, Beograd, 1955., str. 20.

³⁶ „U tradiciji aristotelovske fizike, bitak se razumeva kao kompleksno uzajamno delovanje procesa postajanja, od kojih svaki ima svoju vlastitu strukturu. Svako dešavanje u prirodi otpočinje sa događajem koji postaje deo kreativnog procesa orijentisanog prema konačnom ishodu. Iz ove perspektive deluje moguće opisati prirodne procese pomoću narativnih kategorija“. (Up. Meuter, Norbert, *Narration in Various Disciplines*, u: Hühn, Peter et al. (eds.): *The Living Handbook of Narratology*, Hamburg University, Hamburg, 2013., str. 14-15.)

³⁷ Prva opširnija takva studija, koja tematizuje percipiranje boja u antici, najverovatnije je delo Vilijema Gledstouna, svojevremeno britanskog premijera, iz 1858. godine. Up. Gladstone, William Ewart, *Studies on Homer and the Homeric Age*, Oxford University Press, Oxford, 1858.

³⁸ Sapir-Vorfova hipoteza bila bi interesantan primer, u kojem se insistira na nesamerljivosti semantičkih struktura različitih jezika, koja dovodi do potencijalno fundamentalno različitih načina na koji se poima svet, ukoliko on može figurirati kao bilo kakvo polazište nezavisno od jezika koji taj svet na prvom mestu i saopštava.

proizvode. Oni se javljaju kao rezultat želje za stvaranjem spone unutar onoga što može delovati da je u nepomirljivom rascepu, očuvanja jedinstva određene narativno-jezičke skupine. Međutim, insistiranje na kontinuitetu i održanju, kao i korenitom raskidu i diskontinuitetu, takođe su tekovine narativa, koje opet možemo uzimati neraskidivo povezane sa narativima o njihovom rađanju sa idejama intervencije jezika u pogledu onoga što on sam odelotvori, itd. Drugim rečima, *repcija narativa je uvek i sama narativna*, što naše analize mora smestiti u isti red sa analiziranim. Imamo li to u vidu, moramo priznati puni legitimitet različitim i drugačijim jezičko-narativnim oblikovanjima, te stoga ustuknuti pred određenim „imperijalističkim“ karakteristikama jezika koje, ukoliko ne uspeju u aproprijaciji onoga što se prepoznaje kao različito, to i odbacuju i označavaju kao neprimereno i bezvredno. „Imperijalizam jezika“ je takođe rezultat takve narativne postavke i samim tim je jasno da se njegov tok može izmeniti, te da se tumačenja jezika kao suštinski predatorskog mogu vrlo lako odbaciti kao konstrukt koji jezik sam sebi nameće, pričajući i ponavljajući priču o svom takvom intrinzičnom karakteru. U tom smislu je svaki govor o bazičnoj percepciji već unapred određen pripovesnom mrežom koja rađa svet i smešta ga pod takvo i takvo nebo. Ovde bismo se morali odlučno složiti sa Šapovim uvidom u to da je svet filozofa prvenstveno svet Homera i Hesioda.³⁹ Ti svetovi nisu ništa drugo nego svetovi slobodne jezičke igre, čiji rezultati ni na koji način ne ukidaju i ne ugrožavaju drugačije pripovesne postavke. Odatle se sasvim opravdanim može uzeti stav da se tek vraćanjem na Homera i Hesioda pronalaze tragovi jezika koji se ne razumeva vulgarno i jednodimenzionalno, kao puki predmet naučne analize:

Od najranijeg detinjstva smo suočeni sa ovakvim bavljenjem jezika od strane nauka, kao što su gramatika i logika. Vekovima je ova aktivnost bila baza za učenje stranih jezika. Znamo da je daleko lakše naučiti jezik za sporazumevanje na svakodnevnom planu. Ipak, ono ne dovodi do vladanja jezikom u našem smislu. Ovo neprestano poređenje jezika i rad na prevođenju imaju ogroman uticaj na našu savremenu percepciju jezika. Međutim, neobično je to što su Grci, koji verovatno nisu previše vremena poklanjali stranim jezicima, već osmislili slične naučne načine bavljenja jezikom, poput nas. Ukoliko ova preokupacija stranim jezicima izoštrava našu vezu sa jezikom sa jedne strane, ali je istovremeno i zamagljuje, možda bismo

³⁹ Videti: Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 88.

morali da se vratimo sve do Homera i Hesioda da bismo stigli do jezičkih proizvoda koji još uvek nisu zamagljeni ili pod uticajem lingvistike.⁴⁰

Ovo ne bi trebalo shvatiti kao direktno iniciranje govora o „dva jezika“, već najpre kao plediranje za potpunije razumevanje različitih jezičkih nivoa: ono što jezik o sebi izveštava kroz narative koji ga smeštaju u ravan predmeta koji je moguće zaustaviti, izolovati i istražiti u sterilnim laboratorijskim uslovima i narativa koji nastoji da uoči neprestano pričanje (uvek) različitih priča. U oba slučaja se radi o pripovесnim jezičkim manifestacijama, s tim što je u drugom situacija takva da je prepoznat karakter jezika koji stremlji čistom mnoštvu kroz pokazivanje kontingencije narativnih tokova i njenih postvarenja. Jezik konstantno teži vlastitim redeskripcijama kroz nikad u potpunosti iste priče – te prodore upadljivo živog jezika kroz pripovесne bravure deluje nemoguće obuzdati, što narativi lingvistike nisu spremni do kraja da uvažavaju. Stoga ćemo preći na kratak pregled načina na koji dolazi do sedimentiranja narativa koji jezik razumevaju po ustaljenom obrascu, kao i mogućem odgovoru na tu generisane probleme, kroz nekoliko paradigmatičnih primera.

⁴⁰ Ibid, str. 177.

1.3. OD FILOZOFIJE JEZIKA KA JEZIKU FILOZOFIJE

Svakako prvi filozof koji je tematizovao pitanje odnosa između reči i stvari u zasebnom istraživanju bio je Platon. U *Kratilu*, Sokrat ispituje i odbacuje dve teorije značenja – naturalizam i konvencionalizam u imenovanju, što su teorije koje su obe imale svoje pristalice u to vreme.⁴¹ Heraklitovom sledbeniku Kratilu je u dijalogu dodeljen naturalistički stav, koji cilja na to da pokaže da se imenovanja mogu smatrati ispravnim i tačnim jer obuhvataju prirodu onoga što označavaju. U suprotnom, radilo bi se o beznačajnim zvucima koji ne bi referisali ni na šta. Ukoliko bi to bio slučaj, reperkusije bi bile te da se o ispravnosti onoga što se imenuje ne može drugačije položiti račun nego pozivanjem se na funkciju konvencije. To da se obe pozicije u svojim temeljnim verzijama na kraju odbacuju od strane učesnika u dijalogu ne bi trebalo da bude iznenađujuće.

Moguća tumačenja da Hermogenovo stanovište implicira stav da „sve prolazi“,⁴² kao i elemente radikalnog subjektivizma,⁴³ u samom dijalogu su zamenjeni daleko mekšim pristupima: reči uspevaju ili podbacuju u pokušaju referisanja na date predmetnosti. Sokrat podstiče Hermogena da zajedno istraže prilagođenu varijantu njegovog stava, gde bi se prihvatilo to da originalna značenja reči potiču od ljudi, ali da se njihova ispravnost može odmeravati u odnosu na to koliko uspešno ona opisuju imenovane predmete (391a-427d).⁴⁴ Sa druge strane, Platonov (Sokratov) stav je sledeći: nijedan čin imenovanja ne može dostići savršenu tačnost onoga što se imenuje. Zbog toga daje primer sa slikama – ako je pripisivanje imena ljudima poput raspoređivanja odgovarajućih portreta, ne postoji razlog zašto bi bilo nemoguće dodeliti neodgovarajući portret nekoj osobi (muškarca ženi i *vice versa*). Koliko god jedan prikaz odgovarao nekome, određena „praznina“ mora ostati nepopunjena – u suprotnom ne bismo imali npr. portret Kratila i konkretnog Kratila, nego dva Kratila. Ovde se Platon ograđuje od ekstremnog naturalizma, što pokazuje i naredni (umetni)

⁴¹ Kada je reč o konvencionalizmu, Demokrit se takođe može smatrati tadašnjim predstavnikom, s obzirom na činjenicu da su za njega nazivi samo stvari dogovora, a ne prirode. Odgovarajući atomizam, koji je stava da su jedino atomi i praznina „stvarni“ može se objasniti konvencionalističkim stanovištem: opažaji osobina su takvi da o njima možemo govoriti samo kao o zavisnim od uma i krajnje subjektivnim, što iziskuje da oni budu stvar dogovora.

⁴² Up. Barney, Rachel, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, Routledge, New York & London, 2001., str. 31.

⁴³ Up. Modrak, K. W. Deborah, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001., str 16-17

⁴⁴ Modrak, K. W. Deborah, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001., str 17.

podnaslov: *slika nije identična sa predmetom koji prikazuje*, udružena sa Sokratovim komentarom: „[S]ve bi nekako postalo dvostruko i ne bi mogao više nijedno da razlikuješ i da kažeš koje je od njih sam predmet a koje njegov naziv“.⁴⁵ Platonu je naravno strano i Hermogenovo objašnjenje, po kojem su reči određene konvencijom i predstavljaju predmete samo onima koji učestvuju u dogovoru i koji predmete poznaju unapred, zato što se time, između ostalog, ugrožava koncept anamneze, a samim tim i svet Ideja, kojeg je ovaj svet (samo) odraz. Ukoliko bi se radilo o nasumičnosti izbora reči kojima se nešto označava, odnosno, ukoliko bi tako nešto bilo prihvaćeno kao istinito, onda bi jednostavno propao čitav projekat Platonove ontologije. Sokrat uspeva da pokaže Kratilu da se konvencija ipak koristi (primer *sklerotes*), ali ne u cilju da zauzme mesto naturalizmu: „[N]užno je da se nekako i dogovor i navika tumači kao sastavni deo u saopštavanju onoga što podrazumevamo dok govorimo“.⁴⁶ Problem za ekstremni naturalizam bi takođe predstavljalo imenovanje brojeva. Istovremeno, epistemološka vrednost jezika, do koje je Platonu svakako stalo, bila bi ugrožena ukoliko bi se prihvatila pozicija arbitrarnosti i dogovora. U svakom slučaju, nedvosmisleno je da bi od imenodavca moralo da se očekuje da uvažava i praktikuje dijalektiku. Sâm kraj, u kojem situacija ostaje krajnje neodređena, takođe demonstrira načelno tešku prohodnost ovog ranijeg, tzv. tranzicionog dijaloga. On postaje još neprohodniji ukoliko se krene sa učitavanjem i kalemljenjem kasnijih teorija, poput zvučnog simbolizma, fonosemantike, pa čak i stavljanja u prvi plan komunikativnog aspekta jezika, koji zaista deluje da je najpribližniji Platonovoj intenciji.

Za razvijanje Aristotelove filozofije jezika se može reći da dolazi kao direktan odgovor na probleme postavljene u *Kratilu*. Elemente tih razrada možemo pronaći kako u *Kategorijama*, tako i u *O tumačenju*, *Analitici prvoj* i *drugoj*: „Zaključak koji Aristotel izvodi iz argumenata u *Kratilu* je taj da bi adekvatna filozofija jezika morala da napravi razliku između jezika mišljenja (univerzalni koncepti) i govornog jezika (posebni zvukovi); te bi tvrdnja prirodnog jezika da predstavlja sredstvo razumevanja sveta bila objašnjena na način da dozvoli promenu i razvitak istorijskim fenomenima jezika“.⁴⁷ Uporedo sa bavljenjem ovim problemima (na koje ga podstiče pre svih

⁴⁵ Platon, *Kratil*, u: Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, Plato, Beograd, 2000. (prev. Sironić, M.) – ovde: str. 48.

⁴⁶ Ibid, str. 52.

⁴⁷ Modrak, K. W. Deborah, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001., str 19.

Platon, u smislu pokušaja iznalaženja odgovora na aporetiku po pitanju jezika postavljenu u njegovim dijalozima), kod Aristotela možemo pronaći i segmente koji se ne udaljavaju previše od Platonovih intencija u *Kratilu*. Oni bi se najpre ticali odlika stila govora i uslova njihovih pravilnosti, što odgovara teorijama izvedenim u *Retorici*. Treća knjiga je posebno usmerena na pokušaj sačinjavanja neke vrste propedeutike za valjanu upotrebu jezika, koja bi svakako služila u svrhu što boljeg i što jasnijeg (spo)razumevanja. Platon jezik vidi prvenstveno kao komunikacijsko sredstvo, ali pritom ne zanemarujući nijednog časa činjenicu da smo samo putem jezika u stanju da se krećemo i napredujemo ka što boljem izražavanju suština i istine. Stoga, za Platona (koji u *Fedru* zauzima nešto blaži stav o retorici, u odnosu na raniji dijalog *Gorgija*) ni u kom smislu neće biti u prvom planu zadobijanje što bolje „atmosferičnosti“, koja prožima i natkriva scenu onih koji učestvuju u prenošenju neke poruke – bilo onih koji nešto saopštavaju, ili onih koji to samo slušaju. Sa druge strane, Aristotel u *Retorici* razrađuje osobine i delove govora i jezika, ne samo kako bi pružio vodilju za ispravno korišćenje jezika, već i da bi skrenuo pažnju na sve ono što potpada pod nepodesnu upotrebu. To znači da jezik u sebi sadrži i istinit i lažan, potpun i nepotpun govor. Bilo da je on slučajan ili nameran, na nama je da nastojimo da u što je moguće većoj meri odstranimo sve onoga što narušava jasnoću izraza, jer ona je preduslov da se jezik ostvari, ne ugrožavajući mogućnost harmoničnog odnosa. Jezik tu služi kao sloj, vrsta katalizatora, koji u zajedničkom procesu sa gestom, telesnom mimikom, dovodi do poboljšavanja ili pogoršavanja zajedničkog odnosa i smeštenosti u date okolnosti. Uz to, Aristotel podvlači bliskosti i razlike retorike i dijalektike, što može biti posebno interesantno kao šlagvort za pretresanje odnosa argumentacije i naracije. Retorika predstavlja „izdanak“ dijalektike, ali onaj koji uz argumentaciju i dokazivanje ubacuje takođe elemente poput emocionalnih stavova i kredibiliteta govornika.⁴⁸ Za Aristotela unilateralni i kontinuirani karakter retorike, za razliku od dijaloške naizmenične razmene dijalektike, neumitno dovodi do izostavljanja češće provere konzistentnosti izrečenog. Pored toga, retorika se koristi i sredstvima ubeđivanja koja ne počivaju uvek na argumentima. Na taj način je podvučen jedan od glavnih nedostataka retorike i razloga za favorizovanje dijalektike. To bi moglo kreirati prilike u kojima bi jedino

⁴⁸ Time se svakako ne upućuje na to da se stilu otpisuje značaj: „Ostaje, dakle, da govorimo *o stilu*, jer nije dovoljno samo raspolagati argumentima koje treba izložiti, već je potrebno da ih iskažemo kako valja, a upravo to mnogo doprinosi da govor ostavi određeni utisak“. Aristotel, *Retorika*, Nezavisna izdanja, Beograd, 1987., str. 191. (prev. Višić, M.)

eventualno retorika mogla biti tretirana tako da pokazuje bliskost sa narativnim tehnikama. Narativistička paradigma Voltera Fišera bi tu figurirala kao teorija kojom se pretresa pitanje da li su ljudi, kao pripovedačka i slušalačka bića, skloniji da ih u vlastitim ubeđenjima vodi dobra priča, nego dobar argument. Međutim, to pitanje mora ostati još uvek sasvim daleko od konačnog odgovora, koji bi trebalo izbegavati posebno pre same primene narativnog metoda.

Ovde svedočimo tome na koji način jezik, gotovo neprimetno, počinje da poprma konture onoga kako se i danas uglavnom razumeva. Priča jezika o jeziku kao instrumentu komunikacijske razmene, odnosu reči i stvari, njegovoj valjanoj i nepodesnoj upotrebi, kreira nove narative, potiskuje ili prekraja stare i pridodaje ih postojećim konstelacijama. Stepem „upletenosti“ u raznolikost tih fascinantnih priča ponekad može biti toliki da onesposobljava jezik da nasluti drugačije pripovesne tokove, da uputi na sopstvene temeljno drugačije deskripcije i redeskripcije. Međutim, ovim ne sugerišemo to da o narativima koje jezik antike kreira o samom jeziku treba donositi izričito negativan sud. Mi možemo samo prepoznati elemente onoga što bi stajalo na putu postvarenju priče onako kako mi želimo da je ispričamo. Ona za nas mora uključivati narativni metod. Ali upravo njime se podstiče prepoznavanje jezičkog konfigurisanja kao pripovesnog, što bi na kraju podsticalo na krajnje uvažavanje narativno-jezičkih kreacija. Ukoliko se one ne mogu apsolutno afirmisati objektivnim sredstvima, koja bi podrazumevala nezavisnost od jezika-narativa, utoliko se ne mogu ni apsolutno odbaciti.

Za Barta „[n]ije slučajno to što je period od XVI veka i udruženog porasta empirizma, racionalizma i religijske evidencije (sa reformacijom), tj. naučnog duha (u veoma širokom smislu značenja), bio praćen nazatkom nezavisnosti jezika, kojem je stoga dodeljen status ‚instrumenta‘ ili ‚lepog stila‘, dok je u srednjem veku ljudska kultura, onako kako je tumačena od strane *Septenium*-a, delila gotovo jednako tajne jezika i prirode“.⁴⁹ Ipak, vidimo da se regresija autonomije jezika može dijagnostikovati i pre perioda novog veka. To ne znači da je on ostao otporan u svojim glavnim strujama u nastojanju na razradi, rešavanju i produbljivanju antičkih postavki. Hrišćanski tekstovi će mahom ostati neaficirani problemom adekvatnosti jezika, dok je Dekartovo uverenje u mogućnost naših koncepata da tačno predstave vezu sa

⁴⁹ Barthes, Roland, *From Science to Literature*, u: *The Rustle of Language*, University of California Press Berkeley and Los Angeles, 1989., str. 4.

spoljašnjim svetom nešto kompleksnije: „Dekart ne pretpostavlja takvu adekvatnost, niti je postavlja kao aksiom, već najpre (u *Meditacijama o prvoj filozofiji*, prvoj i drugoj ‚Meditaciji’) on pokušava da je eksperimentalno postavi kao u potpunosti pogrešnu. Zatim se u trećoj ‚Meditaciji’ apsolutno razaraju sprovedene sumnje i ustanovljava se kartezijska izvesnost adekvatnosti jezika prema onome na šta referiše“.⁵⁰ Metodski skeptici kao put do saznanja je svakako očekivani pravac kojim će Dekart krenuti, kao plan kojim bi se postigla rekonstrukcija čitavog ljudskog znanja – tu jezik neće predstavljati izuzetak.

Lokova kritika jezika će doći kao rezultat pokušaja podrivanja projekata poput Dekartovih, te ontologije kao nauke o biću koja teži spoznaji suštinske strukture stvarnosti i prirode sveta, za koju se smatra da kao takva mora stajati van naših domaćih mogućnosti spoznaje. Ona seže samo do nominalnih suština, onoga što imenujemo, a nikako do konačne suštine. Ontologija se na taj način tumači kao aktivnost koja od onog nominalnog pokušava da kreira ono suštastveno. Upotreba jezika koja je takva da se „nikakve jasne ideje ne prenose drugima pomoću [tih] reči“,⁵¹ za Loka je izvor naše „neautentičnosti“. Dakle, Lok u jeziku, odnosno, u njegovoj nepravilno naučenoj ili nenaučenoj ispravnoj upotrebi, vidi problem toga što mnogi nemaju mogućnost da sebi predstavljaju opšte apstraktne ideje („mudrost“, „slava“, „milost“), bez reflektovanja da li su te opšte apstraktne ideje kao takve moguće. Postupak formiranja kompleksnih ideja morao bi ići tako što bi se proste vezale, poput atoma, na način da daju strukturu sličnu onome što je kasnije nazvano molekulom.⁵² Mišljenje i jezik nastaju u subjektu, oni su *monološkog* karaktera i u određenom smislu može se smatrati da svaki pojedinac ima svoj jezik koji potom, zajedničkim govorom, ulazi u konvergencije.⁵³ Loku je u interesu da pokaže problematičnost univerzalnog znanja i stoga sve vreme zahteva visok stepen jasnoće jezika – on pokušava da ga „pročisti“, jer ga ontologija samo dodatno čini nepodobnim. Kod Loka nije samo ontologija na meti kritike, već je oslanjanje na logiku u zaključivanju jednako problematično. Jedino okretanjem iskustvu možemo ostaviti dovoljno prostora za

⁵⁰ Terdiman, Richard, *Body and Story. The Ethics and Practice of Theoretical Conflict*, The John Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 2005., str. 120.

⁵¹ Up. Lok, Džon, *Ogled o ljudskom razumu II*, Kultura, Beograd, 1962., str. 541. (prev. Puhalo, D.)

⁵² Jasan je uticaj Pjera Gasendija, koji u XVII veku pokušava da revitalizuje epikurejski atomizam.

⁵³ Up. Taylor, Charles, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2016., str. 108.

proširenje i napredak: čitav Lokov projekat svodi se na ubeđenje u to da isključivo pomoću iskustva možemo doći do bilo kakve vrste napretka; odatle potiče i kritika logike i ontologije – one sprečavaju taj progres, baveći se onim što je van domašaja naših razumskih moći.

Ostatak novovekovnih rasprava o jeziku biće mahom vezan za pokušaje osvajanja terena po već utvrđenim pravilima koje donose racionalizam i empirizam. Bilo da se radi o Dekartu, Loku, Hobsu (Hobbes) ili Kondijaku (Condillac), imamo prvenstveno posla sa novovekovnim epistemološkim teorijama. To nikako ne znači da one okončavaju opseg svog delovanja tu. One padaju u liniju savremenih tema moderne lingvistike, poput ispitivanja odnosa označenog i označitelja, za koje smo videli da vuku korene još od Platona. Hobs, kao i Lok i Kondijak čvrsto bi zauzeli anti-kratillovsku poziciju, dok bi istovremeno zabranili metafore u filozofskom i naučnom diskursu, ili barem na minimum sveli svako korišćenje tropa i retorskih trikova: jezik mora da služi razumu, što bi bilo ugroženo kreiranjem viška značenja impliciranog imenom.⁵⁴ Ne može ostati neprimećeno to da su, sa jedne strane, tropi proglašeni za *ignes fatui*, dok se istovremeno naširoko koriste i u Hobsovom i u Lokovom slučaju upravo u filozofskim raspravama. U svakom slučaju, pored problema dodeljivanja određenog označitelja datom označenom, koje od de Sosira (de Saussure) nastavlja svoj put ka poststrukturalizmu i dekonstrukciji, teorije o jeziku izvedene u novom veku postaju i baza post-fregeovske analitičke filozofije XX veka.

Tek će nemački romantizam, s kraja XVIII i početka XIX veka, doneti bitno drugačije poglede na jezik, sa pređašnjim izuzecima u prosvetiteljstvu, što se da uočiti kod Denija Didroa (Diderot). On se može uzeti kao figura koja nagoveštava da je odnos jezika prema onome na šta bi trebalo da referiše problematičan, ali da je ta referencija svakako moguća. Ta ideja je upadljivo istaknuta još kod Kanta, dok je Hegel „simbol ove [...] pozicije o mogućim načinima na koje se misli o svetu i svetu reči“.⁵⁵ Hegelu se svakako može pripisati značajan uticaj i na teoriju tekstualnosti (koji mu se često ne priznaje) i putem njegove filozofije moguće je tražiti razrešenje napetosti koja se rađa između jezika i materijalnosti.⁵⁶

⁵⁴ Cf. *ibid*, str. 106.

⁵⁵ Terdiman, Richard, *Body and Story. The Ethics and Practice of Theoretical Conflict*, The John Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 2005., str. 122.

⁵⁶ „Didro je naslutio tekstualizam. Hegel je teoretizovao njegove privlačnosti i izdatke. [...] Didro je bio zaintrigiran labilnošću misli i jezika, tekstova i priča. Hegel je ponudio rešenje za ovaj problem“.

Jedna od glavnih novina koja se javlja u romantizmu, u odnosu na novovekovlje, jeste prepoznavanje *dijaloškog* karaktera jezika: „Mislioci poput Hamana (Hamann), Herdera (Herder) i Humbolta uvideli su da je primarni fokus jezika razgovor. Jezik se naprosto ne razvija unutar individua, da bi tek naknadno postao komunikacijski. On se uvek razvija u prostoru međusobnog obraćanja pažnje i zajedničke prisnosti“.⁵⁷ Razvitak jezika je u tom smislu moguć samo ukoliko se okrenemo protiv stanovišta koja ga posmatraju primarno iz vizure prenosnika informacija. Humboltova pozicija bi predstavljala određenu vrstu raskrsnice između usmerenja koje su dali racionalizam i empirizam – u pojedinim segmentima imamo očuvanje stava da su univerzalne jezičke i mentalne strukture imanentne ljudima, dok se jednako stavlja fokus na diverzitet lingvističkih struktura i načina na koje one determinišu poimanje i spoznaju sveta. Humboltovim uvidom o jeziku kao *energeia*-i dolazimo do bitne prekretnice: jezik nije ukočeni proizvod, nego *proizvođenje*; on nije delo (*ergon*), nego delatnost (*energeia*).⁵⁸ Time se Humbolt smešta u ravan mislilaca čije teorije jezika prave značajan rez u odnosu na racionalističke i empirističke stavove i upućuju na ono što bi se najpre moglo nazvati ekspresivnom, izražajnom dimenzijom jezika. Haman, Herder, Humbolt, Hegel, pa čak i Niče u određenim segmentima, mogu se svrstati u teoretičare koji upućuju na razumevanje jezika kao krajnje istorijski kontekstualnog. Jezikom se izražava istorijsko tumačenje totaliteta „pogleda na svet“. Upravo najznačajnijim zalogom koji nam ostavljaju pomenuti teoretičari može se smatrati pokušaj razumevanja postupka kojim jezik neprestano otvara „nove načine za artikulisanje i poimanje stvarnosti“.⁵⁹

Glas „za“ drugačiji pogledu na jezik i temeljnu sumnju u adekvacionističku teoriju istine i jezika odlučno će dati Niče.⁶⁰ Ta sumnja će ići ruku pod ruku sa kritikom

Terdiman, Richard, *Body and Story. The Ethics and Practice of Theoretical Conflict*, The John Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 2005., str. 187. Ipak, to razrešenje za nas ona mora ostati nedvosmisleno aktuelno samo kao pripovedno konfigurisanje.

⁵⁷ Taylor, Charles, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2016., str. 50.

⁵⁸ Humbolt, Vilhelm fon, *Uvod u delo o Kavi jeziku*, Dnevnik, Književna zajednica Novog Sada, 1988., str. 107, 108. (prev. Kostrešević, O.)

⁵⁹ Videti: Taylor, Charles, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2016., str. 173.

⁶⁰ „[Š]ta se tada zbiva sa onim konvencijama jezika? Da li su ona možda svedočanstva saznanja, čula istine? Poklapaju li se oznake i stvari? Da li je jezik adekvatan izraz svih realiteta? Samo zahvaljujući svojoj zaboravnosti čovek može ludo poverovati da poseduje neku „istinu“ [...] Ako on neće da se zadovolji sa istinom u obliku tautologije, tj. s praznim ljuskama, on će večno uzimati iluzije za istine. Šta je reč?

teleološkog načina mišljenja, antropocentrizma koji vodi ka stanovištu saznanjopovlašćenog položaja, kao i krajnje opreznom stavu po pitanju preporuka u vezi sa prevladavanjem ontologije. Pomenutu adekvacionističku teoriju istine i jezika Niče je isprva hteo da napadne apostrofirajući i smatrajući metaforu razornim sredstvom sa dovoljnim potencijalom da destruiše pominjane nasleđene mehanizme ontologije, teleologije, antropocentrizma i hrišćanskog morala: „Verujemo da znamo nešto o samim stvarima [...] a ipak ne posedujemo ništa sem metafora stvari, koje čak ni ne odgovaraju izvornim suštastvima“.⁶¹ Međutim, Niču ubrzo postaje jasno da metafora ne može izvršiti namenjeni zadatak, jer se razotkriva kao duboko zavisna od metafizike, kao i dinamike odnosa pojma i metafore, koju eksplicira još Aristotel. Trebalo je da dođe do rotiranja u kom se metafora više ne bi odnosila na pojam, nego obrnuto: „([U] ranim delima je) Niče načinio od ‚metafore‘ operativni pojam, u tim delima u kojima se čini da još uvek priznaje prisnu suštinu stvari, nezavisnu od metafore. [U] tekstovima koji su usledili pojam metafore [...] Niče će zameniti pojmovima teksta i tumačenja [...] koji bi bar imali tu prednost da ne budu više suprotstavljeni doslovnom. [...] doslovno se više ne misli osim kao sam rezultat tumačenja“.⁶²

Ispostaviće se da nemerljivi značaj Ničea za nas, kao i polja njegovog uticaja stižu sa nekih drugih strana. Na njegovom primeru će se nedvosmisleno prepoznati nemogućnost tendencioznog povlačenja granica između filozofskog i književnog govora. Pisanje i stvaranje na ivici kako filozofije, tako i književnosti, zadaće prvi razorniji udarac pomenutom podvajanju koje dolazi kao rezultat metafizičkih zabluda o mogućnosti razdvajanja „stvarnog“ i „imaginarnog“: „Filozofija nije ništa drugo do produžetak mitskog instinkta“.⁶³ Dakle, ne samo da je poznato da Niče hvali retoriku kao filozofski stil, već i čitanja *Zaratuštre* kao narativne fikcije ne predstavljaju kuriozitet.⁶⁴ U tom delu Niče nastavlja ono što je već nagovestio u *Morgenröte* –

Zvučni prikaz nervnog nadražaja“. Niče, Fridrih, *Saznanjoteorijski uvod o istini i laži u izvanmoralnom smislu* u: *Knjiga o filozofu*, Grafos, Beograd, 1987., ovde str. 69. (prev. Aćin, J.)

⁶¹ Ibid, str. 70.

⁶² Kofman, Sara, *Niče i metafora*, u: *Časopis Gradac* 152-153, Čačak, 2004., str. 134.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Up. Pettey, John Carson, *Nietzsche's Philosophical and Narrative Styles*. Kroz bavljenje *Zaratuštrom* ovde provejava analiza koja čvorište svoje pažnje usmerava na upoređivanje *Zaratuštre* kao narativa sa drugim religijskim narativima, posebno biblijskim. To nam ne pokazuje samo na spoljašnjem nivou bliskost koju sâm Niče upadljivo želi da izrazi, već i na drugom nivou, onom koji narativni metod prikazuje. Reč je o neizostavnom jezičkom području iz kojeg izranja, u ovom slučaju prvo biblijski, pa potom i Ničeov narativ o Zaratuštri. Niče ne ignoriše, niti pokušava da porekne snagu biblijskog narativa, koji za njega predstavlja uslov mogućnosti *verwindung*-a, a ne *überwindung*-a jedne snažne pripovesti čiji

kombinovanje *diegesis*-a i *mimesis*-a. U svakom slučaju, jasno je da *Zaratuštra* nikako nije jedina „filozofska priča“ sa narativnom formom koja podseća na roman, ali je njena nekonvencionalnost i sadržajnost ono što podstiče na drugačija razumevanja narativa i jezika. Niče odlučno dopušta kontradikcijama, paradoksima i aporijama da progovore, na taj način se trudeći da prevaziđe vlastitu skepsu spram jezika shvaćenog kao spoljašnje ekspresije misli: „[I]stovremeno je pokušavao da pomiri tu sumnju sa naklonjenošću rečima kao u *Das Wort*“.⁶⁵ Ipak, čini se da ovde moramo biti nešto oprezniji od simpatičnih pokušaja da se naprosto iznivelišu razlike između književnosti i filozofije, koliko god oni bili lucidni.⁶⁶ Šta je krajnji rezultat ovih analiza, ili onih koje sprovodi Marsenova, sa semiološke strane?⁶⁷ Ako je cilj da se pokaže da filozofija poseduje narativne elemente, poput drugih diskursa, ne deluje da se time postiže značajan rezultat. Reakcija na to može biti (i samo) usputna zainteresovanost, koja se rađa u procesu prezentovanja ideje sa upitnim potencijalom. Potrebno je izvesti niz koraka, koje narativni metod preporučuje, da bi se na pravi način tretirale analize koje narativ uzimaju isključivo kao stvar koja pripada lingvistici kao pozitivnoj nauci. Sve ove pomenute studije, uključujući i ovu o Niče, čine upravo to. Potrebno je prvo uvažiti apele kako za destruisanjem, tako i za dekonstruisanjem ontologije, za šta nam je svakako potrebna ontologija, odnosno njen narativ i njena pripovest. Istovremeno će se pokazati kao nužno to da nam jezik pruža iznova šansu za konstruisanjem novih puteva ontologije. Ta šansa nije nešto što je na nama da prihvatimo ili odbacimo. Tu dolazimo do narednog koraka. On se tiče samog jezika i njegove prirode – istinsko uvažavanje kreativnih potencijala jezika moguće je tek na osnovu prihvatanja da je jezik zaposednut radom nepresušne sile, koja ga konstantno dovodi u različite pozicije i opozicije. Na taj način manifestuju se dualizmi i binarne suprotnosti koje se onda dijalektički prevazilaze, itd. Među tim dualizmima i „odlukama“ koje jezik donosi

je paradigmatičan predstavnik upravo hrišćanstvo. Sa Ničevim projektom uporediv je i Džojsov, koji putem *Uliksa* gotovo potpuno preokreće još jedan u nizu konstitutivnih narativa naše civilizacije – *Odiseju*.⁶⁵ Ibid, str. 36. „Das Wort“ je delo lirske poezije, napisano u periodu pre objavljivanja *Vesele nauke*, u avgustu 1882., te predstavlja Ničeov „zaštitnički stav prema jeziku“.

⁶⁶ U studiji Džonatana Rija (Rée, Jonathan, *Philosophical Tales: An Essay on Philosophy and Literature*) primenjuju se elementi proznog narativa (posebno *Bildungsroman*-a) na Dekartov *Diskurs o metodi*, Hegelovu *Fenomenologiju duha* i Milovu *Autobiografiju*. Slično čine i Žak Loren i Alan Montefiore (Montefiore, Alan, *Philosophy as Fiction, The Novelist as Philosopher*). „U književnoj kritici Ojerbah čini presedan čitanjem filozofske teme kao fikcionog lika, u briljantnoj stilističkoj analizi Montenja [...] Ri vidi takođe kartezijski *ego* i hegelijanski *Duh* kao naratora ili heroja spekulativne autobiografije“. Pettey, John Carson, *Nietzsche's Philosophical and Narrative Styles*, Peter Lang Publishing Inc, International Academic Publishers, 1992., str. 46.

⁶⁷ Videti: Marsen, Sky, *Narrative Dimensions of Philosophy, A Semiotic Exploration in the Work of Merleau-Ponty, Kierkegaard and Austin*, Palgrave Macmillan, New York, 2006.

pokazuju se i one koje se tiču njega samog. Da li je veza označenog i označitelja arbitrarna? Da li metafora zamenjuje doslovno značenje koje je i samo metaforičnog karaktera? Da li reči korespondiraju sa stvarima? Da li je došlo vreme da se prevaziđu epohe predstava, svesti, transcendentalnog ega, subjekta u relaciji sa svetom, apsolutnog duha, boga, jezika? Da li je stiglo vreme neprekidnog izmeštanja, insistiranja na nestalnostima, razlikama, kontingencijama? Sada vidimo zašto je svaki plan koji uključuje bekstvo od nekog paradigmatičnog načina mišljenja neprilagođen i neodgovarajući. *Jezik traži više*. Moramo razumeti to „više“ ne samo iz perspektive kvantiteta i kvaliteta, stila i suštine, linearno usmerene proizvodnje. „Više“ o kome je reč zalazi van dinamike koja je određena logikom uobičajenih prohteva jedne narativne konstelacije. Na taj način možemo najlakše razumeti zašto ničeanski okret ka aforističkom i fragmentarnom ne može predstavljati u pravom smislu bekstvo od narativnih formi. Njima se on nikako ne može „vraćati“ u kasnijoj fazi, jer one nikada nisu ni bile napuštene. Sami gestovi okretanja ka aforizmima i fragmentarnom pisanju i mišljenju predstavljaju odlučujuće korake u raskrštanju sa vulgarnim pogledima na narativ i jezik. Drugim rečima, jezik je morao da se distancira od svojih jednodimenzionalnih predstava ne bi li zadobio sebe na mnogostruke načine.

Stav o „puštanju“ nesavladive sile jezika da nastavi da oslobađa svoje potencijale u kreativno-inventivnom smeru naizgled ide ruku pod ruku sa preporukama da jezik filozofije, književnosti, umetnosti ne sme u stopu pratiti i pokušavati da oponaša „naučni diskurs“.⁶⁸ Krenuvši od takve postavke, dovodimo u korelaciju zavisnost tzv. društveno-humanističkog polja od tzv. prirodno-naučnog, te pokazujemo želju da stvari preokrenu taj iskrivljeni tok. Bolje pogledavši, to predstavlja želju za ograničavanjem i sprečavanjem preplitanja narativnih mreža. Kao razlog zbog kojeg više ne bi trebalo dozvoliti društvenim naukama da „prepisuju“ od prirodnih, obično se navodi to što se u povesti pokazalo koliko je samo razvoj prirodnih nauka zavisio od društvenih – kao neiscrpan izvor različitih ideja, koje su omogućile čovečanstvu da bude na stadijumu koji ono danas s ponosom ističe. Moguće je da u tom stavu ne bi trebalo tražiti nikakav povod za dalju raspravu. Ipak, čini se kao da ta lepa beseda o slobodarskom puštanju jezika da iznese sve ono što je on u stanju da pokaže, negde u daljini počinje da gubi svoju idiličnu crtu. Koliko god sebe ubedili u to da mi jezik puštamo da nešto čini, ili da ga sputavamo, moramo uzeti u razmatranje i mogućnost da potencijalno

⁶⁸ Videti predstavnike tzv. „spekulativnog realizma“.

saučesništvo ili savez sa jezikom ne daju dovoljno povoda da „vlastitu poziciju“ uzimamo kao onu koja na bilo koji način determiniše jezik. Drugačije rečeno, u takvoj konstelaciji daju se prepoznati crte mišljenja koje svoj oslonac pronalazi u stavovima iz kojih vreba sablast metafizike. Ipak, poželjno bi bilo osloboditi se ovog straha da će tradicija isplivati i anulirati sav trud koji smo uložili u destruisanje i dekonstruisanje njenih mehanizama. Moramo uvideti da su ta međusobna upiranja i smeštanja na optuženičku klupu (kako to, primerice, radi Hajdeger Ničeu, a zatim i Levinas Hajdegeru⁶⁹), ništa drugo do narativne konstrukcije. U tu svrhu valjalo bi podsetiti i da su figure poput Ničea, Frojda (Freud), Bataja (Bataille), Fukoa, Deleza, Deride, Liotara, vesnici jednog drugačijeg metoda samo ukoliko smo spremni da pokažemo da ih jezik može okrenuti u svakom zamislivom smeru – protiv njih samih, stupajući u afirmativan dijalog s njima, ukazujući na propuste koje nesumnjivo prave u okršaju i srazmeravanju „njihovih“ priča i onih koje izvršavaju interpelaciju, dozvoljavajući im da nas čas obore s nogu, a čas da im se uzvрати istom merom: sve to je preduslov za zaključak koji se ponekad sâm nameće – *ko zna kako će se priča dalje razvijati*. To znači i da sopstvenu tradiciju, svejedno da li je ona tumačena kao metafizička ili ne, puštamo da se ponovo pokrene (iako možda nikada nije bila ni zaustavljena), delom i jer smo u stanju da to dopunimo stavom da „nemamo drugog izbora“. To što se jeziku često trudimo da postavljamo svakakve vrste ograničenja i što osećamo da postoje stvari koje bismo želeli da saopštimo, a nikako ne uspevamo, ne znači da smo u stanju da imamo potpunu nadležnost nad jezikom, bilo da se radi o čistom oslobađanju, ili nametanju restrikcija i omeđavanju. Ako jezik ne može biti dat kao objekt, onda on nije ni naprosto materijal koji nam je na raspolaganju da od njega nešto sačinimo ili tu priliku propustimo. Iz neartikulisano g vrtloga narativa moguće je filigranskom preciznošću izdvojiti i sastaviti filozofske sisteme takve kompleksnosti i obuhvatnosti da pred njihovim zdanjima ostanemo nemi. Od toga smo katkad u stanju da se oporavimo, ali koliki je zapravo ulog i ako se to ne desi? On se može smatrati pozamašnim jedino ako mišljenje upravljamo pravolinijski, te uvek iz istih premisa izvodimo iste zaključke i ako dopuštamo da nas iste reči asociiraju na teme istih priča. Na primer: *arhe* – temelj – početak – osnova – jedno – totalitet – sistem – metafizika – nasilje – ekstremizam – potlačivanje – hijerarhija – nesloboda – nužnost – tiranija – kontrola. Ili: bestemeljnost – mnoštvo – arbitrarnost – kontingencija – pluralizam –

⁶⁹ Reč je o unakrsnom optuživanju i dodeljivanju počasne titule „poslednjeg metafizičara“.

sloboda – an-*arhe*-ija – genealogija – rizom – *différance* – razlika. Sve su to termini koji se daju prepoznati kao dominantni u određenim narativima, ali oni vrlo lako mogu biti disocirani od svojih već (navodno) uveliko utvrđenih lokacija. Nova, drugačija preraspodela uloga koje ti termini igraju, značila bi i pokazivanje spremnosti za prihvatanje nešto drugačijih pravila igre. Jezik uvek pronalazi sebe, u kojem god pravcu se kretao. Možda je baš na to, između ostalog, ciljano navodom da se „jezik stara o sebi“. ⁷⁰ Jer priče nikada nisu u potpunosti iste.

Na tom tragu može se otpočeti sa praćenjem ogromnog zaloga koji nam Hajdeger ostavlja. Mislilac za koga se slobodno može primetiti da ni u jednoj od svojih faza ne previda jezik, niti ga gura u drugi plan – ako možemo da govorimo o bilo kakvoj konstanti tokom njegove karijere, filozofija jezika bila bi jedna od paradigmatičnih tema:

Hermeneutičko zalaženje iza onog iskazanoga najpre je postalo prepoznatljivo u razlikovanju hermeneutičkog i apofantičkog „kao“. Zapravo, Hajdeger je bio neumoran u ukazivanju na pretpredikativne elemente hermeneutičkoga. Ali, Hajdegerovu intenciju bismo pogrešno shvatili ako bismo mislili da samotumačenje opstanka treba da se dogodi izvan jezika. Ni ovde ga ne smemo shvatati doslovno, nego moramo, kao što je rekao Šlajermaher, čitati između redova. Ne može se raditi o previđanju ili potiskivanju jezika. Hajdeger samo želi da se u svakoj izgovorenoj reči čuje prizvuk brige opstanka koja se u njemu obznanjuje. Njegov protest je upućen samo protiv nivelirajuće tendencije iskaza. ⁷¹

Hermeneutika se, za Hajdegera, mora uzeti kao *samotumačenje tumačenja*. Ona je, takođe, neodvojiva od jezika. Shodno tome, uplitanje značaja reflektujućeg subjekta, koji izvršava i dovršava tumačenja, bilo bi promašeno. Razmišljanje o jeziku kao jeziku ide mimo zahteva da subjekt bude nosilac njegovih iskaznih formi. Ako smo u novovekovnom odnošenju prema jeziku imali uverenja da se komunikacija događa uplitanjima i konvergencijama različitih *monologa* koje svaki pojedinac sa sobom donosi, i ako je ekspresivno razumevanje jezika zamenilo taj monološki karakter, stavljajući sada akcenat na dijalog, kod Hajdegera ponovo imamo govor o monološkoj dimenziji, ali ovoga puta bitno izmenjenoj u odnosu na tradiciju. Naime, monolog je

⁷⁰ Up. Hajdeger, Martin, *Put ka jeziku*, Fedon, Beograd, 2007.

⁷¹ Gronden, Žan, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010., str. 151. (prev. Peruničić, E.)

način na koji jezik govori sam sa sobom: „Na početku čujemo nekoliko Novalisovih reči. One se nalaze u tekstu koji nosi naslov *Monolog*. Ovaj naslov upućuje na tajnu jezika: jezik govori isključivo sa samim sobom. Jedna rečenica u pomenutom tekstu glasi: „Niko ne zna upravo za svojstvo jezika da se on brine jedino o sebi.“⁷² Iako se citira Novalis, Hajdeger ukazuje da on ima nešto sasvim drugo na umu: „Novalis polazeći od subjektiviteta — jezik dijalektički predstavlja u vidokrugu apsolutnog idealizma. Međutim, jezik jeste monolog. To sada znači dve stvari: jezik je *jedini* koji istinski govori; i, on govori *usamljeno*. Ali usamljen može da bude samo onaj ko *nije jedini*, a ‚nije jedini‘ znači nije odvojen, poseban, bez ikakvog odnosa“.⁷³ Ukratko: ono što govori je jezik, a ne čovek. Zbog čega bi onda bio potreban put ka jeziku? Upravo jer je način na koji jezik svakodnevno pripoveda o sebi takav da prikriva, Hajdeger bi rekao, „jezičku suštinu“, i tu bi se svakako insistiralo na tome da se tu ne radi i ne može raditi o suštini kao nepromenjivoj, nužnoj, konstantnoj i singularnoj: suština za Hajdegera nije ni *essentia*, ni *quidditas*, već *Wesen* kao *wesan* (*boravak, stanovanje*). Govor o suštini jezika, ili njegovim mnogim suštinama, ne bi smeo da zaobiđe priče koje iznose to proizvođenje. Sam Hajdeger je vrlo izričit u nastojanju da upozori na „opasnost prepoznavanja potpunog izraza filozofske istine u iskaznim rečenicama“,⁷⁴ i taj stav će biti podvlačen u svom punom obliku od *Priloga filozofiji* (1936 – 1938), pa sve do predavanja *Vreme i bivstvovanje*, iz 1962, nakon kojeg Hajdeger više nije imao značajnijih kolebanja. Na toj putanji možda se i najmarkantnije mogu uočiti spone između Hajdegerovog i Šapovog projekta. U situaciji u kojoj obojica prepoznaju fundamentalnu nedostatnost iskaznih rečenica, Šap uviđa njihovu uvek prisutnu zavisnost od narativa u kojem se javljaju. Sa druge strane, Hajdeger čini nešto vrlo slično, barem načelno: kroz dijalog pesništva i filozofije postajemo kadri da pripremimo promenu svog odnosa prema jeziku, jer samu tu promenu nije moguće izmisliti ili iznuditi od jezika.

Razmišljanje o jeziku kao jeziku bilo bi onemogućeno ukoliko bismo ostali na tragu razumevanja jezika kao predstavnog i ekspresivnog, kao objekta koji je moguće analizirati lingvističkim ili naratološkim sredstvima. Hajdeger nam pomaže da uvidimo da su ovakva odnošenja prema jeziku fundamentalno iskrivljena, jer počivaju na

⁷² Hajdeger, Martin, *Put ka jeziku*, Fedon, Beograd, 2007., str. 219.

⁷³ Ibid, str. 246.

⁷⁴ Gronden, Žan, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010., str. 154. (prev. Peruničić, E.)

različitim klasičnim metafizičkim razdvojenostima – *psyche* i *soma*, duše i tela, subjekta i objekta.⁷⁵ Još u periodu *Bivstvovanja i vremena* Hajdeger pokušava da prevaziđe ovakva razumevanja misli i jezika – hermeneutička fenomenologija ciljala je na to da pruži i znatno drugačije poglede: „Uvid u fenomen razabiranja (primanja-opažanja, *Vernehmen*) i reprezentacije (*Vergegenwärtigung*) podrezuje subjekt-objekt podelu, kao i reprezentativno i ekspresivno razumevanje jezika“.⁷⁶

Ovaj rad na destruisanju subjektivnosti sa sobom je povukao ako ne potpuno ograđivanje Hajdegera od hermeneutičkih projekata, koje će nastaviti da razrađuje Gadamer, onda barem izbegavanje eksplicitnog korišćenja tog termina. Iako Gadamera takođe ne zanima uobičajeno istraživanje filozofije jezika,⁷⁷ kod njega ipak ne možemo prepoznati toliko radikalne pokušaje raskrštanja sa subjektivnošću. Ona konstantno vrebava, uprkos tome što univerzalna hermeneutika barem načelno neće zahtevati i čvrsto stajati na toj poziciji kao konstituišućem elementu. To možemo uočiti i ako govorimo o hermeneutičkom krugu i njegovim osnovnim problemima: videćemo da se sučeljavanje pozicija vrti primarno oko odnosa između *čitaoca* i *teksta*, odnosno, *čitaoca* i *autora*, u sporu koji započinju Gadamer i Hirš. Kod prvog se hermeneutički krug odnosi na vezu između čitaoca i teksta, delova i celine, dok je kod Hirša tekst posrednik od čitaoca ka autoru. Cirkularnost interpretativnog angažovanja svodi se na odmicanje od određenih pretpojmova i primicanje ka njima, stvarajući *predrasude* o celini i delovima teksta sve vreme dok boravimo nad njim i njegovim fragmentima. To možemo razumeti i kao vezu između sadašnjosti i prošlosti, tj. između mog određenog istorijskog horizonta i drugih istorijskih horizonata, sa kojima pokušavam da se usaglasim, tako da uvek u čitanje teksta unosimo ono što mi o svetu znamo pre nego što smo u tekst „zakoračili“, razmišljamo na koji način on korelira sa našim prethodnim stavovima itd. Međutim, to ne znači da je cilj hermeneutike samo spajanje istorijskih horizonata (*Horizontverschmelzung*), već i uklapanje društvenih, kulturalnih i intersubjektivnih horizonata, na koje se hermeneutika primenjuje. Stapanje istorijskih

⁷⁵ Up. Mayr, Franz, pogovor u: Heidegger, Martin, *Zollikon Seminars. Protocols, Conversations, Letters*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001. (ed. Medard Boss), str. 326.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ „Mi, s naše strane, pitamo kako se u toj mnogostrukosti načina kazivanja ipak posvuda potvrđuje isto jedinstvo mišljenja i govora, i to tako da se principijelno svaka pisana predaja može razumeti. Nas, dakle, interesuje suprotnost onoga što nastoji da istraži nauka o jeziku. [...] Mi nastojimo da, uprkos sve različitosti načina kazivanja, zadržimo neraskidivo jedinstvo mišljenja i jezika, onako kako nas ono, kao jedinstvo razumevanja i tumačenja, sreće u hermeneutičkom fenomenu. Pitanje koje nas vodi je, dakle, pitanje o *pojmovnosti sveg razumevanja*. [...] Onaj koji tumači ne zna da u tumačenje unosi sebe i svoje pojmove“. Gadamer, Hans-Georg, *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978., str. 435.

horizonata zamišljeno je kao kritika istorizma i predstavlja jedan od glavnih Gadamerovih ciljeva: delotvorna istorija bi trebalo da zameni distancirano i hladno baratanje sa prošlošću koja se razumeva kao skladište informacija i objektiviziranih činjenica. Objektivno tumačenje, kao i tumačenje „po sebi“ „besmisleni [su] ideal, koji bi pogrešno shvatio bit predaje“.⁷⁸

Time dolazimo i do eksplikacije jednog od razloga zašto bi za nas eventualno bilo od sekundarnog značaja pravljenje distinkcije između narativa i pripovesti: između ostalog, zato što nam nije u prvom planu da tražimo vezu između pisca i sveta na način na koji to hermeneutika ili naratologija zahtevaju. Stavljajući akcenat na jezik, u stanju smo da zaobiđemo pretenzije za opredeljenjima između suprotstavljenih tabora. Za nas ne može biti primarno pitanje ni to kakav bi bio odnos između teksta i čitaoca, već možda pre tekstualnosti (samog) teksta, jezika i narativa, ili bolje: jezika(-)narativa. „[J]a govorim samo u ime jezika [...] Pisanje može da pruži istinu o jeziku, ali ne i istinu o stvarnosti (u ovom trenutku pokušavamo da uvidimo šta bi mogla biti stvarnost bez jezika)“.⁷⁹

Kratak pregled onoga što čini nevaljan pristup jeziku sastojao bi se u pobrojavanju poteškoća koje donosi post-sosirovska lingvistika. Pre nego što pređemo na to, podsetićemo ukratko šta podrazumevaju strukturalističke metode, za koje se može smatrati da otpočinju lingvističkim studijama Ferdinanda de Sosira. Imajući u vidu da strukturalizam teži interdisciplinarnosti pristupa svim granama ljudskog znanja, pri tome odbacujući sve ontološke i epistemološke izvore smisla i istine (sva humanistička stremljenja su produkti struktura koje prethode ljudskoj svesti), otuda je jasno da se pribegava jednom *načelno* kontra-platonističkom pristupu, po kom gotove ideje ne mogu postojati pre reči.⁸⁰ Reč (znak) povezuje koncept (označeno) sa zvukom ili slikom (označiteljem). Arbitrarnost veze između označenog i označitelja najlakše se uočava ukazivanjem na postojanje mnoštva jezika – da je priroda te veze drugačija imali bismo samo jedan jezik. S obzirom na anti-metafizičku poziciju strukturalizma, značenje neke reči (znaka) iskrsava samo unutar sistema razlika (d-o-k, d-o-m, l-o-m). Protezanje lingvističkih struktura ide horizontalno i vertikalno, po ugledu na prvi

⁷⁸ Ibid, str. 432.

⁷⁹ Barthes, Roland, *Writers, Intellectuals, Teachers*, u: *The Rustle of Language*, University of California Press Berkeley and Los Angeles, 1989., str. 320.

⁸⁰ Ističemo „načelno“, jer setimo se da je i u *Kratilu* izražena sumnja u to da reč ujedinjuje pretpostavljenu stvar-po-sebi sa savršenim imenom.

kvadrant kartezijanskog koordinatnog sistema.⁸¹ Na tom prikazu može se uočiti i ispitati totalitet jezika, koji je obuhvaćen dubokom strukturom *langue*, koja predstavlja „sistem jezičkih mogućnosti neke govorne zajednice u datom trenutku“,⁸² i *parole* kao „primene jezika koje aktualizuju neke (ali nikad sve) značenjske mogućnosti koje konstituišu *langue*“.⁸³ Ovde vidimo nešto drugačije zahteve da se govori *o jeziku* i generalno pravac pomeranja koji ide od novog veka, preko XIX-vekovnog insistiranja na ekspresivnoj dimenziji, pa sve do hermeneutičko-fenomenološkog i sada strukturalističkog odnošenja *prema jeziku*. U poslednjepomenutom imamo takođe stajalište po kojem jezik nikako nije internalizovan: on ne pripada subjektima, već sferi „između“. Međutim, on tu i dalje nedvosmisleno ostaje kao mogući predmet jedne nauke. Zbog toga, Žan-Žak Leserkl (Lecercler)⁸⁴ primećuje sledeće – prvo, čitavo polje lingvistike počiva na pogrešnim postavkama filozofije jezika, koja bi se bavila jezikom na način da se njegove glavne funkcije svode na prenošenje informacija i komunikaciju; drugo, pribegava se pogrešnoj vrsti imanencije i nivou apstrakcije – bazira se (lingvistika) na odvajanju jezika od fenomena poput „sveta“. Služi se „postulatom imanencije“, da bi konstruisala internalističku lingvistiku i na taj način prepušta književnosti da zahvati ostatak koji joj izmiče; zatim, oslanja se na pogrešnu epistemologiju, tretirajući lingvistiku kao nauku čiji bi zadatak bio da formuliše zakonitosti jezika na isti način na koji npr. fizika operiše sa svojim zakonitostima; i na kraju, post-sosirovska lingvistika nastoji da odbrani hijerarhiju disciplina u kojoj bi ona zauzimala centralno mesto po pitanju istraživanja jezika: „Stoga, sosirovska semiologija predstavlja nastavak razvitka lingvistike i za ovaj pokret su karakteristične naučne pretpostavke tzv. „strukturalističkih momenata“.⁸⁵ Da narativi nisu naprosto i primarno estetske kategorije podsećaju nas i autori poput Mekintajera (MacIntyre), Kara (Carr), Brunera (Bruner), Gergena (Gergen) koji, za razliku od Vajta (White) i Minka (Mink) narativne strukture ne pripisuju samo proizvodima rada književnika i istoričara: „Nasuprot tome, priče su već uveliko formirane u delatnostima i životnim ciklusima: priče su proživljene pre nego što su ispričane“.⁸⁶

⁸¹ Strukture su generalno „matematičke“ i svaki element može se ucrtati u kartezijanski koordinatni sistem.

⁸² Hirš, E. D., *Načela tumačenja*, Nolit, Beograd, 1983., str. 260. (prev. Vučković, T.)

⁸³ Ibid. De Sosira primarno interesuje *langue*, tj. način na koji struktura stvara iskaze (*parole*). *Langue* se nalazi na vertikalni, sinhronijska je („sa vremenom“), dok je *parole* horizontalna, dijahronijska („kroz vreme“) struktura.

⁸⁴ Videti: Lecercler, Jean-Jacques, *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan, New York, 2002., str. 154.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Meuter, Norbert, *Narration in Various Disciplines*, u: Hühn, Peter et al. (eds.): *The Living Handbook of Narratology*, Hamburg University, Hamburg, 2013., str. 4.

Reakcije na uočene nedostatke strukturalističkih pretenzija dolaze i u vidu pokušaja da se uspostavi „semiotička analiza“, kroz bavljenje tekstovima autora poput Ostina (Austin), Kjerkegora i Merlo-Pontija (Merleau-Ponty) na način da oni *predstavljaju* priče: „Ciljam na to da raspoznam odnose i značenja koja se pojavljuju u tekstu kada se on posmatra kao priča [...] Pronalazim dva isprepletana nivoa u ovoj knjizi [*Fenomenologiji percepcije*, prim. prev.]. Prvi uključuje narativnu trajektoriju delatnog subjekta, koji je u ovom slučaju ljudsko biće u potrazi za saznanjem procesa percepcije i razumevanja“.⁸⁷ Pre svega, ovo bi moglo da se uzme kao definitivni „korak unazad“, ako posmatramo to iz ugla koji Merlo-Pontijev narativ prihvata kao neizostavnu stanicu u boljem razumevanju našeg saodnošenja sa svetom. „Subjekt u potrazi za saznanjem procesa percepcije i razumevanja“ bi upućivalo bez premca na kartezijanske projekte, kojima Merlo-Ponti želi ukaže na drugačije puteve, između ostalog – barem je *to* narativ na koji smo primarno kroz *Fenomenologiju percepcije* upućeni. Time ne poričemo legitimnost semiotičkog metoda koji se ovde predlaže, već prosto ukazujemo na samo jedan početni element, čijim se ispuštanjem iz vida previđa još nešto dalekosežnije. Naime, reč je o uticaju koji *upravo Merlo-Pontijev projekat* vrši na genezu narativnog metoda koji mi pokušavamo da opišemo. Umesto da tekst uzimamo kao datost, kroz koju dolazi do prostog prepoznavanja neke epistemičke važnosti u njemu, koja se shodno tome i ne tretira tako kao da ima bilo kakav pažnje vredan odjek, možemo dopustiti da se s tim narativom međusobno prilagodimo tako da on bude izvor neke bitno različito strukturisane pripovesti. Na primer, one koja neće polaziti od analize koja se u prvom redu bavi „subjektom u potrazi za saznanjem procesa percepcije i razumevanja“, jer nijedan od pojmovnih članova tog iskaza više neće udahnjivati život nacrtu za koji se i dalje tako čvrsto držimo – filozofiji subjekta i svesti kojoj je dato na raspolaganje kao dispozicija da nešto sazna ili ne. Drugim rečima, vođenjem računa o ispunjavanju kriterijuma vlastite metode, semiotička analiza „prestaje da čita“, a to znači da ne primećuje da istovremeno može biti interpretirana – između ostalog i kao „još jedan“ narativ. Upravo zato što nikada ne smemo prevideti Gogoljeve reči da „*iza ove priče stoji još jedna*“.⁸⁸

⁸⁷ Up. Marsen, Sky, *Narrative Dimensions of Philosophy, A Semiotic Exploration in the Work of Merleau-Ponty, Kierkegaard and Austin*, Palgrave Macmillan, New York, 2006., str. 95.

⁸⁸ Nikolaj Gogolj, *Dnevnik jednog ludaka i druge priče*. Citirano prema: Marsen, Sky, *Narrative Dimensions of Philosophy, A Semiotic Exploration in the Work of Merleau-Ponty, Kierkegaard and Austin*, Palgrave Macmillan, New York, 2006., str. 123.

Ovim postaje jasno zašto najpre moramo govoriti o *jeziku filozofije*, a tek onda o *filozofiji jezika*. Odlučan prodor ka jeziku, sproveden u hermeneutičko-fenomenološkim okvirima, zadobija svoj pravac i u strujanjima koja gotovo unisono ponavljaju da im je odrednica poststrukturalizma, ili postmoderne krajnje neadekvatna.⁸⁹ Bilo kako bilo, ispostavlja se da je strukturalistička želja da se odmaknemo od centra i odbacimo svako ontološko i epistemološko centriranje bila praćena smeštanjem strukture na istu pozornicu metafizike i logocentričnosti koju je pokušala da promeni. Temeljni zahtev poststrukturalizma će se stoga prepoznati u zahtevu da se centar bilo kog tipa više ne može posmatrati kao deo strukture: centar, koji više ne zauzima centralno mesto, istovremeno gubi te karakteristike. U tom smislu, svaki centrizam biva razotkriven (uključujući i antropocentrizam), zamenjen svojevrsnom rupturom, događajem koji na površinu iznosi pojavljivanje jezika. Nakon višemilenijumskih orijentisanja ka „bogu“ i „čovjeku“, počinje da se primećuje „jezičnost sveta“. Ali jezik pritom više nije uzet ni kao de Sosirovski sistem znakova razumljenih kao stabilne veze između sveta konceptata i sveta označenog. On ne može više biti naprosto način na koji se izražavaju misli, jer je sama distinkcija između jezika i misli ugrožena dovođenjem u pitanje postojanja razlike između označitelja i označenog. Međutim, time se svakako ne može zahtevati to da jezik bude u stanju da nastavi da se razvija bez narativa ili nezavisno od pripovedne konstelacije koja vrši sâmo (pro)izvođenje jezika na način da on ukaže (i) na svoja (narativna) porekla. To podrazumeva da de Sosirovski vokabular ostaje i te kako bitna odrednica. Ako de Sosirova strukturalistička priča favorizuje zvuk u odnosu na grafički prikaz, dekonstrukcija varira priču i pokazuje da glas ne može biti povlašćen u odnosu na pisani tekst. Deo razloga zašto Derida drugačije speluje *différance* je zbog toga što ne možemo u smislu glasa kao zvuka napraviti razliku između *différance* i *différence*. *Différance* uvodi ideju *razlikovanja* i podseća nas na to da naše razumevanje razlike nije sprovedeno u prostoru, već u vremenu. *Différance* bi trebalo da demolira binarnosti i njima pripadajuća priklanja kao originarna, poput binarnosti govora i pisma, ali takođe i subjekta i objekta, esencije i egzistencije, materijalizma i idealizma, racionalnog i čulnog, duševnog i telesnog, svesnog i nesvesnog, itd. Drugim rečima, za Deridu strukturalizam zapada u isti problem kao i metafizika, sa kojom se samo

⁸⁹ To može predstavljati i određenu ironiju, s obzirom da ta strujanja umnogome insistiraju baš na trivijalnosti zahteva za tim da jezik adekvatno odgovori i pruži činjenično stanje stvari.

deklarativno raskida. Metafizika je takvog karaktera da iziskuje centar, koji strukturalizam nesvesno donosi stavljajući akcente na suprotne polove onoga što je označila problematičnim (nesvesno umesto svesnog, matematički karakter struktura, njihova celovitost, pojmovi smisla i istine ne dolaze niti iz sveta ideja, niti iz transcendentalnih kvaliteta subjektivnog uma, svesti kao izvora, itd.), na taj način zapravo perpetuirajući logocentričnost, kroz favorizovanje suprotnosti koja se javlja unutar binarnosti. U takvoj postavci je jasno zašto pokazujemo simpatije i uvažavamo kritiku koja podvlači da se nijedna strana tih binarnosti ne može smatrati privilegovanom i bližom *logos*-u i istini.

Što se tiče narativnog metoda, on svakako koristi date pripovesne okolnosti. Poststrukturalizam je važna stavka u njegovom generisanju. Ali, on istovremeno mora podsećati i zahtevati da se svaki vid narativne postavke, shvaćene kao determinišuće i apsolutne u odnosu na ostale, mora dovesti u pitanje i povesti u smeru pokazivanja njene krajnje kontingentnosti. Ako originalnost Pol de Manovog pristupa kritici leži u tome što „on na kritiku i kritičare primenjuje metodu srodnu onoj koju kritičari primenjuju na literaturu“,⁹⁰ onda se osobitost narativnog metoda sastoji u podsećanju da nijedno jezičko konfigurisanje ne može izbeći da bude priča među drugim pričama. Ta nemogućnost nije nikakva „zla kob“ jezika, jer njemu se u krajnjoj liniji ne može sugerisati koje i kakve priče će da načini predmetnim. Jezik(-)narativ može da ispriča priču o tome da je priča u stanju da izbegne ontologizaciju, da ona ispravno shvaćena kao čisto mnoštvo zapravo podrazumeva konstantni proces konstruisanja i dekonstruisanja, jer ona nije nikakvo središte, niti teksta, niti filozofije, ona je sama tekst i sama filozofija; mi tragom priče ne kreiramo „transcendentalno označeno“, izvor kojim će se sve drugo napajati: priča je kao radikalno kontingentna uvek u stanju da bude drugačije posložena, ali ona je takođe pokazatelj da je jezik u stanju da izda ovo „uvek“. Priča ne mora da bude celovita, ona može da pomeri centar, ili da ga u potpunosti izbací, ali njoj je dato i da odbije slobodnu igru značenja, koja je jeziku ponuđena. Narativ može slaviti aporije i nefiksirane istine i porekla, odsustvo smisla i nedostatak utemeljenja, ali zbog toga može i klonuti, upravo jer je put jezika klizav – njegove deonice nikada nisu zatvorene za mnoge scenarije koje je u stanju da varira pretpostavljajući i predstavljajući formu radikalne slobode.

⁹⁰ Videti predgovor S. Marića u: De Man, Pol, *Problemi moderne kritike (Retorika temporalnosti)*, Nolit, Beograd, 1975., str. 23. (prev. Todorović, G., Jelić, B.)

Zahvatanje i uočavanje kreativnih potencijala jezičkih narativa pretočenih u različite pripovesti sprovedeno je narativnim metodom. Iz prethodnih zapažanja moglo bi se reći da *jezik nije nikada kriv*, jer on (ne) uspeva da dohvati puni značaj onoga što priča može sa sobom da donese. Jezik može samo da nasluti da se putem različitih priča pobrinuo za sebe na (ne)uobičajene načine. Mi shvatamo da smo proroci samo ukoliko nas priča takvima uspostavi. Ali, jezik takođe nije niti „pravičan“ po sebi, jer su oba pojma („krivice“ i „pravičnosti“) samo naslovi partikularnih i kontingentnih priča, koje se ne mogu poopštiti. Prigovor da bi i to moglo predstavljati generalizujući stav dočekan je podsećanjem da je narativni metod priča među pričama, takođe kontingentna, i takođe nepoopštiliva. Ali ona je više nego *primenjiva*, jer su priče koje su tretirane narativnim metodom deo određene pripovesne konstelacije, one koja je vezana za narative sa temama filozofije, metafizike, istine, počela, jezika, narativa, metoda, tradicije, konstrukcije i dekonstrukcije, deskripcije i redeskripcije, itd., *a samim tim i za nju samu*. Tako i kontra-argumenti koji se izvode postaju upečatljiviji ako se prisetimo dinamike argumentacije i naracije. Jezik, tačnije narativ, *može posedovati istinu* i unutar njega se istina može odmeravati, samo ona ne može biti sveobuhvatni kriterijum: istina je u nužnoj korelaciji sa narativom u kojem se postvaruje (jer je narativ i kreira kao instancu) i samo u odnosu na njega se može i procenjivati. U tom smislu bismo mogli pružiti potrebnu nadopunu Ničeovoj tezi da „ne postoje činjenice, samo interpretacije“. Sa jedne strane, to je „tačno“ unutar filozofskog narativa koji se temelji na ontologiji kojoj smo izloženi oko dva i po milenijuma. Sa druge strane, događaj tog jezičkog izvođenja, u kojem se proglašava i navodno stavlja tačka na višemilenijumske zablude naše civilizacije, takođe poseduje potencijal da prisutni narativi odu u nekim drugim smerovima. Taj smer nije određen instancama koje konstituišu prethodni narativ, te stoga ne bismo smeli da se usudimo da zaključujemo da on ide „preko“, „ispod“, „lateralno“, „u svim tim smerovima“, ili da je njegova putanja „nepredvidiva“. Događaj tog tipa proizvodi jezičke udare i sudare – kako međusobno, tako i sa onim što u postojećim okvirima označavamo granicama našeg iskustva, fizičkog ili metafizičkog. To je linija u kojoj jezik deluje kao da nema kuda dalje, to je ona misao koja se rađa u trenucima kada smo izloženi krajnjim konsekvencama narativa konačnosti, kada nas on obuzme na takav način da pomislimo da se ta granica može samo iskušavati, zadirkivati, ali nikad preći ili probiti. Narativni metod pokazuje da su nade i vera u potencijal takvog vida otpora prema onome što deluje neprobajno i nedokučivo i te kako opravdane.

Pojačana refleksivnost i okret ka jeziku svakako dolazi i iz pravca analitičke filozofije, koja sa jedne strane pokušava da prati tradicije pozitivističko-nomoloških pozicija, a sa druge pokazuje spremnost da zakorači u fazu koja više neće biti određena i opterećena težnjama za postuliranjem objektivnih istina. Ta „post-analitička“ faza koincidira u određenim segmentima sa poststrukturalističkim nalogima: obe struje se, barem načelno, kreću ka apostrofiranju kontingencije istine, misli, znanja i naglašavaju nezaobilaznost jezika u kreiranju tih instanci. Ipak, taj odnos je daleko više i češće proticao u znaku turbulentnih previranja, ukoliko se o istinskim relacijama uopšte moglo govoriti:

Prvi [moment tog odnosa, prim. prev.] [...] je blaženo međusobno ignorisanje. Drugi, [...] može se opisati igrom „gluvih telefona“ (*dialogue de sourds*). [...] Treći moment, kada se u vezu konačno stupilo, premda u militantnom smislu, može se nazvati „porodičnom svađom“ (*scène de ménage*): kanonski primer takvog aktivnog nerazumevanja je prekookeanska razmena između Deride i Serla, koja je kulminirala u *Limited Inc.* [...] I poslednja, možda najinteresantnija i najplodonosnija je kreativni prestup kojeg je Liotarova knjiga dobar primer.⁹¹

Ipak, takvi primeri su i dalje više incidentni nego široko rasprostranjeni. Iz perspektive glavnih struja analitičke filozofije kontinentalnoj tradiciji se najčešće zamera manjak „naučnosti“ i prikladnih pretenzija. Međutim, šta bi značile „naučne pretenzije“ za utemeljenjem nečeg (za te narative) teško prohodnog, poput recimo Ničeovog večnog vraćanja jednakog, za koje se neretko sugerije da ne bi trebalo mešati sa „kosmološkim vraćanjem“, te da se radi o etičko-perspektivističkom temelju? „Ponavljamo, ovo gledište nije bilo temeljeno direktno na nekoj mitskoj ili naučnoj ideji temporalnosti. Ironično, da je on [Niče] bio upoznat sa novim teorijskim pregalaštvom „teorije haosa“, možda bi pozdravio studije o beskrajno ponavljajućoj samo-sličnosti“.⁹² Na ovom mestu je moguće dozvati kako Rikera, tako i narativni metod kakav se ovde prikazuje. Šta nam ova poslednja rečenica govori? Tu vidimo na delu problematiku uobičajenih komentara koji se tiču transponovanja onog sada prisutnog i donekle rasprostranjenog narativa, kroz epohe koje omogućavaju sâm taj narativ. Čini se kao da treba da se zahvalimo intuiciji velikana, koji su do određene tačke, ali ne ipak u potpunosti „naslutili“ i „uvideli“ nešto, imali takoreći neka čula

⁹¹ Lecercle, Jean-Jacques, *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan, New York, 2002., str. 19-20.

⁹² Up. Pettey, John Carson, *Nietzsche's Philosophical and Narrative Styles*, Peter Lang Publishing Inc, International Academic Publishers, 1992., str. 125.

prebačena u budućnost. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* – to je njihovo mesto operisanja. Ipak, kako bi Ničeovo razumevanje vremenitosti bilo u ravni sa savremenim razmatranjima teorijske fizike? Ili, kako bi Anaksimandar bio preteča Darwinove (Darwin) *Teorije evolucije*? Možda bi bolje postavljena pitanja glasila: „Kako se narativne konstelacije razmeštaju tako da filtriraju i favorizuju određene modele koji zauzvrat kreiraju dominantne svetonazore?“ i „Kako jezička preraspodela po narativima i njihovim mrežama donosi trenutne rezultate?“, a ne „Kako je još prošlost u sferi prednaučnog sadržavala u sebi tragove i iskre naučnog, koje je strpljivo čekalo dalje unapređenje?“. Umesto da pođemo od pitanja kako su pojedinci ili epohe nešto „naslutili“, valjalo bi poći pre svega od pitanja „Kako je jezik sebe naslutio?“ i u toj instanci postaje odmah jasna (narativna) geneza oba pitanja.

Pored tih, još jedan interesantan primer može se pronaći i u načinu na koji Delez i Gatari (Guattari) nastupaju u vezi sa pojmovima generisanim unutar polja analitičke filozofije. Uključivši ih u svoje projekte, oni ih transformišu i razvijaju na neočekivane načine: „Ono što Liotar čini sa Vitgenštajnom iz druge faze, oni [Delez i Gatari, prim. prev.] čine sa Ostinom i Serlom (Searl): pozajmljuju njihove koncepte i pokreću ih [...], procenjuju i kritikuju rezultate i usmeravaju te koncepte na potpuno nove i neočekivane staze, ali one koji nude nove poglede“.⁹³ Ti novi pogledi su za nas uvek narativno dati. Kroz kreativne redeskripcije narativi nude nove „atmosferičnosti“ i drugačije „štimume“ – njihova jedrina, živahnost i vedrina mogu zameniti toksične elemente i proizvode postojećih narativa, o čemu se može svedočiti i kod Sloterdajka (Sloterdijk): „[O]vaj proces detoksikacije je [...] umnogome skopčan sa moći naracije: da ne priča iznova iste i eventualno toksične priče“.⁹⁴

U pionire želje za ostvarivanjem drugačijih modaliteta operisanja i odnošenja prema sopstvenoj tradiciji i načinu filozofiranja u anglo-saksonskom maniru⁹⁵ spadaju: u prvom redu Vitgenštajn iz svoje kasnije faze, nakon perioda *Tractatusa*, zatim i autori poput Kvajna (Quine), Dejvidsona (Davidson), Dantoa, Rortija i drugih, poput npr.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Bösel, Bernd, *Philosophy as an 'Introduction to a General Science of Revolution'? On Peter Sloterdijk's Narrative-Evocative Philosophizing*, u: *Narrated Communities – Narrated Realities: Narration as Cognitive Processing* (ed. Hermann Blume, Christoph Leitgeb, Michael Rössner), Brill Rodopi, Leiden, 2015., str. 98.

⁹⁵ Što je jednako nepotpuna i neodgovarajuća odrednica, koliko i „analitička filozofija“ – već smo sugerisali na to koliko opasna mogu da budu poopštavanja tog tipa.

Hampea i Lenka, koji se mogu svrstati pre u onaj red mislilaca koji filozofiju ne dele i ne ograničavaju samo na jednu ili drugu tradiciju i manir filozofiranja.

Vitgenštajnovu zagovaranje teorije značenja kao logičke slike (*Tractatus*) bilo je intendirano ka stvaranju idealnog jezika, koji bi bio u stanju da premosti problem mogućnosti primene istog znaka na različite entitete. Na taj način je zamišljen jezik koji bi se pokoravao logičkoj gramatici i sintaksi – struktura stvarnosti bi determinisala strukturu jezika. Prelazni period dolazi ubrzo nakon uvida da su dogmatski, metafizički elementi, protiv kojih je *Tractatus* u najvećoj meri bio usmeren, ipak u njemu duboko ukorenjeni i prisutni. Ovaj prelazni period (tzv. *Smeđa knjiga*) predstavlja uvertiru u ono što će uslediti u *Filozofskim istraživanjima* – teorija značenja kao logičke slike biva zamenjena teorijom značenja kao *upotrebe* reči. Umesto početnog ubeđenja da struktura stvarnosti određuje strukturu jezika, uočava se da mišljenje stvarnosti ne može doći nikako drugačije nego putem jezika. Jezik poseduje neograničeno polje prostiranja, te je izlišno zahtevati jedan element koji bi povezivao sve jezičke upotrebe. Umesto graničnika upotrebe i odredbe reči, kod njih se prepoznaje familijarna sličnost. Ukoliko se govori o igrama, ne bi trebalo *misliti* o tome šta sve igre imaju kao zajedničko, već *gledati* možemo li nešto da pronađemo.⁹⁶ Novi i ujedno centralni metodski (*ludički*) pristup, na koji Vitgenštajn u svojoj poslednjoj fazi želi da ukaže, oličen je u pojmu *jezičke igre*. Praksa jezičkih igara bi trebalo da bude iskorišćenja u svrhu opisa širih konteksta aktivnosti koje se mogu prepoznati kao paradigmatične za jedno društvo i njene institucije. *Opisati* ove postupke bi za Vitgenštajna značilo biti u stanju položiti račun o određenoj slici stvarnosti. Posmatranjem raznovrsnih jezičkih igara postaje moguće utvrditi i mesto pojmovima koji su u filozofskoj tradiciji dobijali centralna mesta usled poteškoća koje je stvarao pokušaj njihovog delimičnog ili potpunog domašaja. Ti naponi dolaze kao rezultat bavljenja stvarima koje su s one strane funkcionisanja jedne svakodnevne jezičke igre i na neki način predstavljaju iskrivljivanje čovekove životne prakse. Na taj način se teorija značenja kao upotrebe prepoznaje kao pragmatička teorija. Ako već govorimo o vezama (post)strukturalizma i (post)analitičke filozofije, onda se može primetiti da Vitgenštajnova koncepcija jezičkih igara svakako dosta toga duguje sosirovskoj lingvistici, koja je na odlučan način pripremila teren za mogućnost boljeg razumevanja i recepcije *Filozofskih*

⁹⁶ Up. Vitgenštajn, Ludvig, *Filozofska istraživanja*, Nolit, Beograd, 1980. § 65. („Nemoj da misliš, nego gledaj“). (Prev. Maricki Gađanski, K.)

istraživanja, u periodu njihovog publikovanja. Insistiranje na proizvoljnosti veze između označenog i označitelja je tu svakako nezaobilazna tema.

Sličnost između Vitgenštajnovih teorija u vidu jezičkih igara i narativnog metoda najpre bi se ogledala u prepoznavanju kontekstualne zavisnosti, u smislu da je različito odnošenje spram reči ili rečenica neodvojivo od jezičkih igara/narativa u kojima se one javljaju. Uz to, Vitgenštajново razračunavanje sa filozofskom tradicijom prvenstveno je usmereno na to da filozofija prihvati činjenicu da je samo jedna u nizu jezičkih igara (narativnih manifestacija) i da njene pretenzije na poseban rang moraju biti ublažene. Međutim, za nas je, *nakon intervencije narativnog metoda* i ovih uvida, ipak apsolutno pozdravljena praksa filozofije da postupa po vlastitim nalogima, te da „postavlja pogrešna pitanja“, „iskrivljuje značenja“, i šta god još da joj se prigovara. Jer, bivajući jezičko-narativna manifestacija, filozofija, pričajući svoje priče, donosi jeziku neprocenjiva bogatstva. U trenutku uvažavanja narativnog metoda, konstatacija da „[f]ilozofski problemi nastaju onda kada jezik *praznuje*“,⁹⁷ u potpunosti gubi svoju negativnu konotaciju i postaje najiskreniji kompliment.

Ipak, daleko od toga da bi se moglo reći da su ovi Vitgenštajnovi nalazi naišli na pozitivan odjek i uvažavanje u celokupnom korpusu analitičkog pokreta. Autor koji bi pozdravio ove želje za detronizacijom filozofije bio bi i Kvajn. Razlika bi ipak bila ta što bi naturalistička epistemologija, koju on predlaže, bila takva da se u trenutku odbacivanja mogućnosti da filozofija predstavlja fundamentalnu analizu lingvističkih značenja, istovremeno insistira na tome da se te analize moraju sprovoditi prvenstveno kroz naučna istraživanja. Filozofija ne bi mogla da figurira kao legitimna praksa ukoliko je nezavisna od nauke: naturalistička epistemologija bi u tom smislu podrazumevala empirijska istraživanja načina na koji se koriste simbolički sistemi i grade naučne teorije i objašnjenja. Relevantnost neke priče procenjuje se u ključu njene epistemološke pogodnosti.⁹⁸ U slučaju jezika, Kvajnova teza je ta da kada želimo da tačno odredimo i pružimo detaljan opis neke teorije ili jezika (objekt jezik), tome pristupamo tako što iskaze koji se generišu u predmetnom jeziku prevodimo u okolnosti u kojima se bolje snalazimo (meta-jezik). Objekt-jezik se uvek odmerava prema meta-jeziku.⁹⁹ Kada govori o *ontološkoj relativnosti*, Kvajn želi da apostrofira činjenicu da

⁹⁷ Ibid, str. 55. (§ 38)

⁹⁸ Up. Kvajn, Vilard Van Orman, *Govor o objektima*, u: *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*, IKZS, Novi Sad, 2007., str. 53. (prev. Lazović, Ž.)

⁹⁹ Što je donekle uporedivo sa hermeneutičkim krugom.

je moguć scenario po kojem bi svaki pojedinac posedovao sopstvenu ontologiju, koja ne bi mogla da bude poopštena. U komunikaciji mi zapravo učitavamo sopstvenu ontologiju i pripisujemo je drugome, iako striktno govoreći na to nemamo pravo – učitavanje vlastitog ontološkog horizonta u tuđe može se ispostaviti krajnje problematičnim, jer ne postoje kriterijumi kojima možemo utvrditi da je nečije poimanje recimo prostora i vremena ikako uporedivo i svodivo na naše. U tom pogledu Kvajn se ravna sa Vitgenštajnom, s tim što se može reći da je još radikalniji u svom pristupu, s obzirom da bi za njega bio problematičan i naš sopstveni jezik, odnosno jezička igra u kojoj se (s)nalazimo. Problem potencijalno fundamentalne neprevodivosti Kvajn rešava tako što podseća da nam apsolutna prevodivost termina nije neophodna – dok god uspevamo da se sporazumemo postaje irelevantno to da li drugi i mi koristimo sinonimne izraze.¹⁰⁰

Dejvidsonova pozicija je uporediva sa Kvajnovom, u smislu generalnog odnosa prema filozofskom području iz kojeg obojica dolaze; svesni problema koji se tu pojavljuju, oni pokušavaju da jednim nedogmatskim pristupom obezbede neku vrstu legitimiteta Fregeu (Frege), Raselu (Russell), Karnapu (Carnap), Tarskom (Tarski) i drugima, ali u isto vreme prepoznajući probleme i radeći na otklonu novonastalih poteškoća. Međutim, Dejvidson želi da se oslobodi primata teorije značenja, jer – kao što se može videti kod Kvajna sa problemom prevođenja – ne možemo biti nikada sigurni u potpunosti u to kada jednim izrazom referišemo na nešto, niti na šta tačno referišemo. To predstavlja neodređenost prevođenja. Ne možemo pretpostavljati postojanje idealne reči koja bi u potpunosti odgovarala onome što imenuje, jer mi nikada ne možemo znati na šta se sve izrečeno može odnositi. Dakle, usled date problematičnosti teorije značenja, Dejvidson predlaže teoriju radikalne interpretacije. Ona bi ciljala na to da se izbegne pojam značenja i da se uvede direktna interpretacija neke rečenice. Više nećemo govoriti da „*es regnet*“¹⁰¹ znači pada kiša“, već umesto „*s znači p*“ uvodimo bikondicional „*s je istinito akko p*“. Stoga imamo: „*es regnet je istinito akko pada kiša*“. Dejvidson tako zamenjuje prevođenje interpretacijom – radikalna interpretacija pokazuje da teorija prevođenja nije u stanju da u potpunosti stvori uslove za prevođenje jezika, te stoga proširuje koncepciju bihejviorističke evidentnosti. Kvajnova ontološka relativnost je kod Dejvidsona upotpunjena

¹⁰⁰ To sugeriše da je Kvajnova pozicija i te kako inspirisana bihejviorističkim i pragmaticističkim uvidima.

¹⁰¹ Videti: Davidson, Donald, *Istraživanje o istini i interpretaciji*, Demetra, Zagreb, 2000., str. 157. (prev. Miladinov, K.)

pozivanjem na „princip dobronamernosti“, ili „racionalne akomodacije“ (*principle of charity*), koji bi trebalo da pokaže želju da se ono što recipiramo od sagovornika tumači kao da se radi o istinitim uverenjima, u situacijama kad god je to moguće.

U sprezi sa načinom na koji narativnim metodom želimo da se pokaže jezik, uočljivo je da ove pozicije ipak odlaze putevima koji se isuviše udaljavaju od naših, i pored inicijalno bliskih momenata koji se daju uočiti u pričama o ontološkoj relativnosti i radikalnoj interpretaciji. Te pozicije ispostavljaju se kao predominantno usko skopčane sa pozitivističko-nomološkim postavkama i ciljevima. Narativi se tu retko kad uopšte pojavljuju kao teme istraživanja. Jedna takva koncepcija se da prepoznati u formi „narativnog objašnjenja“ Artura Dantoa, koje bi trebalo da pruži određeni vid otpora i odgovora upravo na uticaje koji su izvršili pozitivizam i logički empirizam na filozofiju nauke.¹⁰² Danto uočava da primena metoda prirodnih nauka na društveno-humanističke ne može biti u potpunosti dostatna i učinjena adekvatno dejstvenom na tom području.¹⁰³ Intencionalnost subjekata koji učestvuju u nekom događaju ne može se uzeti kao pouzdana i relevantna odrednica kako bi se objasnili kompleksni kulturalni procesi – zbog toga postaje „neophodno rekonstruisati pojedinačnu priču čija predmetna delatnost formira deo“.¹⁰⁴ Ukoliko bi se pribeglo isključivo načinima i sredstvima deduktivno-nomološkog objašnjenja, prevideo bi se preobražajni kvalitet događaja. Na taj način nagoveštava se da je model ili teorija obuhvatnog zakona (Hempelov model naučnog objašnjenja) neprimenjiv na sve instance, te da bi istorijske nauke morale da sebi obezbede metodološku autonomiju.¹⁰⁵ Ideja iza Dantove pozicije je ta da narativi predstavljaju eksplanatorne instrumente pomoću kojih je moguće istovremeno objasniti i opisati različite događaje i njihove promene. Priča za Dantoa predstavlja prikaz toga kako se odigrala transformacija nekih događaja, koji prate temporalne strukture početka, sredine i kraja. Središnji deo priče je taj koji ujedno objašnjava događaj, pored toga što ga opisuje. To je slučaj sa *svim*

¹⁰² Up. Meuter, Norbert, *Narration in Various Disciplines*, u: Hühn, Peter et al. (eds.): *The Living Handbook of Narratology*, Hamburg University, Hamburg, 2013., str. 13.

¹⁰³ Autori poput Dreja, Vitgenštajna, Enskombove, Vinča i fon Vrikta redom se mogu iščitati kao zagovornici metodološkog pluralizma, kojim žele jasno da podvuku činjenicu da se delatnosti ne mogu objasniti kauzalistički ili nomološki, tako što bi bile podvedene pod empirijske zakonitosti („razlozi [kao uzroci u nehjumovskom smislu] nisu uzroci“). Odbacivanje metodološkog monizma je takođe izraz antipozitivističkog sentimenta idealizma i hermeneutike, koje se može pronaći kod Drojzena, Diltaja, Zimela, Vebera, Vindelbanda, Rikerta, Kročea, Kolngvuda, itd. Up.: Von Wright, Georg, *Objašnjenje i razumevanje*, Nolit, Beograd, 1975., str. 57.

¹⁰⁴ Meuter, Norbert, *Narration in Various Disciplines*, u: Hühn, Peter et al. (eds.): *The Living Handbook of Narratology*, Hamburg University, Hamburg, str. 13.

¹⁰⁵ O tome više u: Von Wright, Georg, *Objašnjenje i razumevanje*, Nolit, Beograd, 1975.

narativima, pošto Danto ne odvajava narative prirodnih nauka kao one koje je potrebno posebno tretirati: narativna forma je neizbežna, ako govorimo o opisima, objašnjenjima i uzrocima. Shema bi izgledala ovako: „(a) x je F u t-1; (b) H se događa u sprezi sa x u t-2; (c) x je G u t-3. (a) i (c) formiraju eksplanandum, a (b) eksplanans narativnog objašnjenja. Zajedno, ova tri koraka skiciraju relevantnu transformaciju držeći se trijadičke strukture: objašnjenje ima početak (a), sredinu (b) i kraj (c)“.¹⁰⁶ Međutim, iako izuzetno metodološki pregnantno, ovo Dantovo tretiranje narativa ipak se ne može smatrati supstancijalnim pomakom u smeru narativnog metoda kako je ovde zamišljen njegov način i opseg delovanja. Pokazivanje da se metode „deskriptivnih“ filozofija, nasuprot „objašnjavajućih“ ne mogu jednostavno razdvojiti na način da se ispostavi da jedino prvomenute pokazuju bliskosti sa književnošću i pričama je gest više nego vredan pažnje. Ali, ispostaviće se da Danto takođe poseže za intencionalnošću, odnosima pripovedača i recipijenta, te na kraju subjektom kao konstituišućim elementom, ostavljajući na taj način van fokusa jezik: „Naracija nije realizacija plana, već pre dinamička serija događaja koja prati sopstvenu logiku i zbog svojih zapleta ne može njome biti ovladano spolja. Subjekti stoga nisu suvereni vladari svojih priča, već – slično svojim delatnostima – moraju biti smatrani njihovim proizvodima“.¹⁰⁷ S tim u vezi naglašavanje razlike između narativa i priče je promašeno. Nije li svaki izveštaj o narativu već pripovest (o samom narativu)? Ako se narativu pristupa suviše *naratološki*, to znači da se on uzima kao objekt, kao datost koja se uočava, analizira i koja ima određene, usput utvrđene, zakonitosti. Te zakonitosti se onda nadopunjuju, variraju, proširuju, skraćuju, opovrgavaju i potvrđuju. Ukratko, narativ se tretira kao *predmet saznanja koji je postavljen u svetu*, čija geneza je zavisila od jedne linearno praćene povesti – njen jezik je takođe prilagođen prisutnosti, nekom „na toj tački“, „onamo“, „onde“, „preko“, „s one strane“, „tako-tako“, „tamo“, „tamo gde“, „tu“, „u toj stvari“. Međutim, kako se to jezik prostire? Gde se on sve pruža i kada nestaje njegov mandat? Čime se služimo da ga obustavimo? Zašto ga uzimamo kao nešto što nam se nudi i što konsekventno može da nam izmakne? Kako se to jezik *usteže*? Na sva ova pitanja možemo vrlo lako da pružimo odgovore. Oni će zavisiti isključivo od toga na koji način narator, *koji je sam već narativno-jezički ponuđen i nije ništa drugo do modus ovog narativno-jezičkog nuđenja*, „kreira svet u kojem dela“.

¹⁰⁶ Meuter, Norbert, *Narration in Various Disciplines*, u: Hühn, Peter et al. (eds.): *The Living Handbook of Narratology*, Hamburg University, Hamburg, 2013., str. 13.

¹⁰⁷ Ibid, str. 15-16.

Ako se prisetimo da se Kjerkegorovo pisanje može razumeti kao „pričanje bez priče“,¹⁰⁸ onda se jezičko formiranje dato tekstom ne mora uzimati tako kao da izveštava i postulira istinu nezavisnu od narativnih korpusa. Drugim rečima, određeni pripovedni konteksti pružaju mogućnost da se Kjerkegorov narativ posmatra kao „pričanje bez priče“: „[N]egiranjem pretpostavljenog sveta njegove priče, 'A' takođe negira i pretpostavke samog pripovedanja. Njegov najnesrećniji čovek je zapravo čovek bez priče, koji ostaje neprestano u neodređenoj poziciji i sa neodređenim identitetom“.¹⁰⁹ Ali, upravo *to je njegova priča*. Naime, priča o „nesrećnom čoveku“ je samo ona koja je na određeni način odbila da se ravna sa narativno nametnutom konstrukcijom sveta kao odvojenog, sa razlikovanjem stvarnog i nestvarnog, pravog i nepravog. To su izvori njenih kriza, koji bivaju izmešteni u momentu kada jezik obelodani svoje vaskoliko narativno pre-davanje i pokaže mnoštvo manifestacija od kojih je pomenuta problematika samo jedan način pojavljivanja. Primamljivost i vrednost takvog pisanja može ležati u krajnje katarzičnom izlazu putem pakta koji jezik sebi nudi kroz naslućivanje čistog mnoštva priča.

Daleko odlučniji iskorak ka jeziku i narativu u ovom smislu može se prepoznati kod Ričarda Rortija. Ako postoji paradigmatična pozicija tzv. „post-analitičke“ faze, ona se gotovo u celosti može sažeti u Rortijevom opusu. Idući sa jedne strane stopama Ničea i Hajdegera, iskazuje se radikalno nepoverenje prema dometima analitičke filozofije i njenog gotovo religioznog praćenja postulata „argumentovanog teoretisanja“ – Rorti pokazuje sklonost ka uverenju da je okret ka „narativnoj kulturi“, nauštrb slavljenja iskaza i njegove moći moguć.¹¹⁰ Sa druge strane, Rorti takođe naglašava da ne postoji ništa što bi zamario anglo-saksonskoj tradiciji, u smislu stila na kojem ona insistira. Stroga bi diferencija između filozofije i književnosti morala izgubiti preimućstvo. Rorti uvažava Ničeove urgencije da bi potraga za apsolutnim istinama trebalo da bude preusmerena na kreiranje čistih narativnih mnoštava – ta kontingencija, priznata i prepoznata najpre od strane Ničea, za Rortija je vesnik slobode. Njegov antifundacionalizam usmeren je tako da se od logike stiže do jezika, a zatim i do *igre*. Ukoliko postoji nekakva *temeljna* intencija, ona bi išla u pravcu

¹⁰⁸ Up. Marsen, Sky, *Narrative Dimensions of Philosophy, A Semiotic Exploration in the Work of Merleau-Ponty, Kierkegaard and Austin*, Palgrave Macmillan, New York, 2006., str. 148-151.

¹⁰⁹ Ibid, str. 148-151.

¹¹⁰ Videti: Hampe, Michael, *Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2014., str. 72-73.

podvlačenja onoga što bi moglo da figurira kao lajtmotiv njegovih pisanja: pragmatizam shvaćen kao humanizam.¹¹¹

Stoga, da je podela na „analitičku“ i „kontinentalnu“ tradiciju, koja bi trebalo da odslikava nepremostive razlike, jedna fiktivna (*narativna*) tvorevina, pokazuje između ostalog i sama filozofija jezika. Jezik komunicira sa sobom kroz oba pola, koja nikako nisu nezavisna. O radikalnoj razlici takvih proporcija bismo mogli da govorimo tek ukoliko bismo bili suočeni sa nečim što bi poremetilo i izmestilo sam jezik – dislociralo ga na takav način da on niti govori, niti čuti, niti bilo šta čini, a što ne bi predstavljalo puki komunikacijski problem. „Analitička“ filozofija, tj. jezik kojim govore narativi označeni tim terminom, nije nikako ujedinjen u stavovima, predmetima istraživanja, metodama, itd. Kako razumeti drugačije „pukotine“ koje se dešavaju unutar te, mahom anglo-saksonske tradicije? Kao ekscese, rupture koje se pojavljuju i govore kroz Vitgenštajne i njihove kasne faze, Ostine, Serlove, Kvajnovne, Enskombove (Anscombe), fon Vriktove (von Wright), Dejvidsone, Rortije i druge? Jer, neki stidljivije, a neki od njih sa više samopouzdanja odlučuju da remete san samoproglšenih autoriteta o prihvatljivosti tema za istraživanje, te ruše učmale konsenzuse u vezi sa „jedinim“ ispravnim smerom u kojem filozofija, nauka i svet treba da idu. Od drugih ozloglašanih figura, koji dolaze s one, ili ove strane okeana (isključivo u zavisnosti od topografije), bilo da ih nazivamo „hermeneutičarima sumnje“, ili „osnivačima diskurzivnosti“ dobijamo jednako uzbuđljive rezultate istraživanja. Te rezultate mi ne posmatramo kao argumente u strogom smislu, već kao nove narativne nivoe. Priče se ulančavaju tako da nikada ne dolazimo do arhe-narativa. „Svet“ i „priča“ ne mogu se posmatrati kao „blisko povezani koncepti“, ako se time pretpostavlja da potonji termin treba da označava nečiju samostalno i sa vanjezičke tačke izvedenu interpretaciju sveta. Pre svega, gde bi bio taj „svet“ koji bi bio odvojen od (narativne) interpretacije? Ako je narativ „sveprisutan“, a takođe označava interpretaciju, onda bi se morala zastupati teza sveprisutnosti interpretacije. Ali, ako se već poteže pojam *sveprisutnosti*, onda se ne može praviti hibridna veza između sveta i narativa (interpretacije), ma koliko prisna bila bliskost koja se između njih tvrdi. Time bi se i dalje konstruisala jedna dualna pozicija, te bi se po ko zna koji put ponavljao problem odnosa predstave i stvarnosti. Taj problem svakako nikada nije „isti“ i ne

¹¹¹ Up. Schulenberg, Ulf, *Romanticism and Pragmatism, Richard Rorty and the Idea of Poeticized Culture*, Palgrave Macmillan, New York, 2015., str. 7.

upućuje na identične postavke u bilo kom periodu (što Fuko pokazuje u *Poretku stvari*) – ono što se prenosi je priča koja različito boji date narativne konstelacije.

Ali ovo zemljište jeste jedno ostrvo koje je sama priroda zatvorila u nepromenljive granice. To je postojbina istine (jedno dražesno ime) koju opkoljava jedan prostrani i burni okean, pravo središte privida, gde poneka magluština i poneka santa leda koja će se ubrzo raspliniti lažno nagoveštavajući nove zemlje i, zavaravajući praznim nadama mornara koji neprestance izgleda za novim otkrićima, zapliću ga pustolovine od kojih nikako ne može da odustane, a koje isto tako ne može da privede kraju.¹¹²

Osim jedne trezvene i stroge ali pravedne kritike ništa nas drugo ne može osloboditi ove dogmatičke opsene koja posredstvom nekog fiktivnog blaženstva zadržava tolike ljude kod teorija i sistema; i samo je ona u stanju da sve naše spekulativne zahteve ograniči na oblast mogućeg iskustva, i to ne posredstvom šupljeg ismejavanja onih mnogih pokušaja koji su promašili, niti posredstvom pobožnih uzdisaja zbog ograničenosti našeg uma, već na taj način što će na osnovu sigurnih osnovnih stavova podvući granice ove moći i što će na herkulovske stubove koje je postavila sama priroda okačiti sa najvećom pouzdanošću svoje *nihil ulterius*, kako bi putovanje našeg uma išlo samo dotle dokle dosežu neprekidne obale našeg iskustva, koje mi ne možemo napustiti a da se ne otisnemo na jedan bezgranični okean, koji nas posredstvom stalnih varljivih izgleda na kraju krajeva nagoni da svaki mučan i dugotrajan napor napustimo kao beznadežan.¹¹³

Ovde ne čitamo redove ni Ničea, ni Kjerkegora, ni Benjamina, niti Sartra (Sartre), već Kanta. Vidimo kako se u to vreme svakako dominantni narativi *osvajanja* i *putovanja* prepliću, nastanjuju i saučestvuju u određenom jezičkom manifestovanju. Međutim, narativ nije rezultat Kantove sinteze raznovrsnosti. Priča nije ništa više do kontingentni jezički incident. Uočljivo je da u svakom našem pitanju o tome *zbog čega* tim, *a ne ovim putem?*, krećući se kroz određenu tradiciju s kojom se uzajamno biramo, mi tražimo i zahtevamo od drugog da njegov pristup bude različit tačno onoliko koliko je potrebno da iskrsne određeno poklapanje; možda ne potpuno, jer se onda gubi i iluzija originalnog doprinosa – ako sve to uopšte čini sklop našeg iskustva, te predstavlja bilo kakvu važnost za dalju potvrdu jednog narativa kroz drukčije neuhvatljive entitete. Zato narativni metod mora tražiti obračun, inicirati konflikt, zahtevati nesporazum, inscenirati sudar – kako bi pokazao da mu je mesto tu gde jeste

¹¹² Kant, Imanuel, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1970., str. 228-229., (prev. Popović, M. N.)

¹¹³ Ibid, str. 674-675.

i da nigde drugde on ne može funkcionisati osim tu, u jeziku, sa jezikom, kroz jezik, preko i ispod njega, iza i ispred, van svih toponima i vremenskih odrednica njime datim. Ipak, narativni metod se *samo-otpušta*.

II POSTSTRUKTURALISTIČKI MODEL NARACIJE – POSTMODERNA I DEKONSTRUKCIJA

*Stoga, kao pesnici, moram otpočeti svoju
priču prizivanjem Muza i Mnemosine*

*/ὥστ' ἔγωγε, καθάπερ οἱ ποιηταί, δέομαι
ἀρχόμενος τῆς διηγήσεως Μούσας τε καὶ
Μνημοσύνην ἐπικαλεῖσθαι/*

(Sokrat, *Eutidem*, 275d¹¹⁴)

Modernistička tendencija ka razbijanju klasične aristotelovske strukture, sa idejom da se krene u smeru „kontra-narativnog“ pisanja, odrazila se umnogome na različite postmodernističke prakse. Sveukupno antiklimaktični karakter postmoderne je ipak doveo do zapitanosti da li se uopšte moglo govoriti o bilo kakvoj vrsti raskidanja sa teorijskom tradicijom na tragu Aristotela, ili se pak najpre radilo o proširenju i reform(ul)isanju te tradicije. U ovom delu ćemo pokušati da pokažemo da je pokretanje u pravcu fragmentarnosti, nedovršenosti i najavljiivanja kraja pričama, predstavljalo svojevrsni odgovor jezika na jednodimenzionalno razumevanje narativa, kao i pretenziju ka suspendovanju ukazivanja čistog narativnog mnoštva. Postmodernističke teorije su poslednji trzaji i pokušaji izlaska na kraj sa razumevanjem naracije predominantno kao njene vulgarne manifestacije, a time za nas i vrlo zgodni primeri na kojima može da se pokaže dejstvenost narativnog metoda. Da bi se on implementirao, potrebno je naraciju istrgnuti iz priča koje je neautentično zahvataju. U uvodnom odeljku smo imali priliku da prepoznamo potencijalni vid geneze takvih prilika. Jedno od mesta koje smo označili kao moguću prekretnicu na putu ka neautentičnom odnošenju prema jeziku i pričama bilo je antičko razdvajanje *mythos*-a i *logos*-a, započeto predsokratskom filozofijom. Međutim, ovo ne bi trebalo razumeti kao gest idealizovanja prošlosti,¹¹⁵ već lokalizovanja moguće neuralgične tačke. U postmoderni na različite načine kulminiraju višemilenijumski pokušaji potiskivanja posledica tog razdvajanja: narativi, kao ni jezik, nisu stabilne strukture koje se mogu izolovano promatrati i analizirati sredstvima objektivne i egzaktne nauke, koja

¹¹⁴ Videti Platonov dijalog *Eutidem* u: Plato, *IV Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1952., str. 392 (275d).

¹¹⁵ „Teoretičari poput Rejmonda Vilijamsa, Mišela Fukoa i Žaka Deride su nas naučili da se odupremo šarmu ove narativne sheme koja idealizuje prošlost iz koje smo doživeli pad“. Currie, Mark, *Postmodern Narrative Theory*, MacMillan Pres Ltd., Hampshire and London, 1998., str. 11.

pretenduje da stoji negde izvan sveprisutnog jezičko-narativnog proizvođenja. Ukratko, jezik i narativi ne mogu biti tretirani na potpun način lingvistikom i pripadajućom naratologijom, jer polaze od iskazno-činjeničnih postulata i vode se tim paradigmama, ne uviđajući da svaki iskaz ili činjenica koje proizvedu, svoje mesto nalaze isključivo unutar date pripovodne konstelacije. Drugim rečima, lingvistika i naratologija moguće su tek nakon što prihvate svoj kontingentni karakter, kao priče među mnoštvom priča. One zadržavaju svoj legitimitet posle postupka primene narativnog metoda, koji je takođe krajnje kontingentna priča među pričama. Narativni metod polaže nadu u to da rezultati njegove primene mogu biti takvi da to svojevrsno demaskiranje narativnosti jezičkih proizvođenja može biti potpuno, upravo jer praksa tog demaskiranja nije vođena zahtevom za uspostavljanjem vanjezičke ili metanarativne pozicije.

Urgencija dekonstrukcije i njene reakcije na strukturalizam u prvom redu su podstaknute uvidima da se u potonjem nalaze nedovoljno snažni impulsi za dalje razrađivanje implikacija sopstvenih uvida. Pokazuje se da reziduumi metafizičkog načina mišljenja kroz binarnosti i dalje pronalaze svoje mesto i preuzimaju sadržaje koji ciljaju na to da budu pročišćeni od tu prepoznatih zamki. Primer za to bi bio da strukturalizam načelno polazi od toga da se referencija može razumeti samo kao unutrašnji rezultat rada jezika, a uprkos tome uvodi distinkcije „spoljašnjosti“ i „unutrašnjosti“.¹¹⁶ To će predstavljati polazište poststrukturalističkih intervencija i odgovora na lingvističke teorije okupljene oko Ferdinanda de Sosira.¹¹⁷ Na njih će jednako reagovati i Pol de Man i Žak Derida – *O gramatologiji* se može čitati upravo kao pokazivanje nemogućnosti da se pisanje shvati kao puka spoljašnja predstava govora. *Différance* je pokazatelj ne samo nezaustavljivog prodiranja jezika, već i ilustracija toga da se s jezikom ne može računati kao sa instancom koja je u svakom trenutku spremna na saradnju, pogotovo ne sa modelima koji pokušavaju da ga stabilizuju, redukuju ili suzbiju njegovu neograničenu kompleksnost: „[J]ezik će uvek

¹¹⁶ Ibid, str. 44.

¹¹⁷ Za objašnjenje kreativne sile diskursa možda bi uputnije bilo krenuti od distinkcije koju Benvenist pravi između *langue* i *discourse*, nego Sosirove *langue* i *parole*. Iako zvuče slično, postoji uočljiva razlika: dok za Sosira *langue* predstavlja donekle stabilnu strukturu, iz koje *parole* izvlači materijal za ono izrečeno, kod Benvenista *diskurs* upućuje na ono što na neki način iskršava i što nastaje govorom koji obuhvata „kreativni“ čin u pojedinim situacijama. Up. Taylor, Charles, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2016., str. 264. Benveniste tu razliku navodi u: E. Benveniste, *Problems de Linguistique Generale*, vol. 1 (Paris: Gallimard, 1966), poglavlja 18 i 19.

podriti kategorije i distinkcije kojima lingvisti pokušavaju da ga definišu i totalizuju¹¹⁸. Zato bi ozloglašeni slogan *il n'y a pas de hors-texte*¹¹⁹ (*nema ništa osim teksta*) upućivao prvenstveno na to da *nema stajališta van teksta*, odnosno da nema pozicije bilo kakve spoljašnjosti, koju strukturalizam i dalje pretpostavlja i zahteva. Ovo nikako ne znači da Derida „poriče stvarnost“ i da je smatra iluzijom koja nije ništa drugo do jezička „podmetačina“. On takođe ne proglašava sve jezikom; štaviše, on se tvrdnjama o jeziku toliko i ne bavi, pošto je više zainteresovan da pokaže njegove pukotine i tačke na kojima je lako uočiti da ne uzvraća ono što obećava(mo jezikom). Naime, ideja je da se tom neretko banalizovanom rečenicom pokaže da je nemoguće napraviti razliku između onoga što je spolja i onoga što je unutra. Gradnja odnosa smisla i referencije je ono što on dekonstruiše:

Derida ne poriče to da pojedinac može iskazivati doslovnu istinu kada govori stvari poput „Ova olovka je crvena“, ništa više nego što poriče postojanje predmeta na koje referišemo i osoba koje na njih referišu. On dekonstruiše pozicije izvesnosti gradnje smisla i referencije, naime, pozicije koja traga za osiguravanjem ideje teorije kao direktnog uvida, teorije *eidosa* kao neposredne prezentnosti intelektualnog zora i misli *logos*-a kao slušanja sopstvenog govorenja.¹²⁰

Ukratko, mi ne možemo insistirati na tome da naša znanja o jeziku mogu biti obuhvatnija od jezičkog polja koje omogućava generisanje tih znanja. Dekonstrukcija zapravo menja smer od deduktivne nauke ka induktivnoj dekonstrukciji lingvističkog znanja: „[P]artikularnost svakog narativa otkrila je slabost deduktivnog pristupa“.¹²¹

Da se u slučaju strukturalizma radi o jednoj posve do kraja nerazrađenoj poziciji, kojoj je potrebna intervencija i nadopuna čak i ukoliko je implicitno ne traži i ne zahteva, pokazuju i figure poput Rolana Barta. Četiri godine nakon *Uvoda u strukturalnu analizu narativa*, Bart usvaja na neki način dekonstruktivističke uvide i menja fokus od strukturalizma ka poststrukturalizmu, iako to svakako tako ne imenuje. Pre tog prelaza je lingvistika svakako bila bazični model strukturalne analize narativa, ali se i pored toga uočavala potreba da se pođe putem koji bi vodio „iza“ rečenice, ka

¹¹⁸ Ibid, str. 45.

¹¹⁹ Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976., str. 158.

¹²⁰ Llewlyn, John, *Derrida on the Threshold of Sense*, The MacMillan Press LTD, Hampshire and London, 1986., str. 78-79.

¹²¹ Currie, Mark, *Postmodern Narrative Theory*, MacMillan Pres Ltd., Hampshire and London, 1998., str. 46.

narativu, iako je rečenica prepoznata kao osnovna jedinica diskursa. Potenciranje heurističke vrednosti narativa koji, bivajući homologan sa rečenicom, pokazuje identitet jezika i književnosti, bio je jedan od zaloga Bartove ranije faze.¹²² Ipak, da se primetiti da on čak i u tom stvaralačkom segmentu pravi stidljive korake koji prilaze Šapovom razumevanju priča, iako su njih dvojica u ovom trenutku još uvek isuviše daleko jedan od drugog. To pre svega vidimo kroz apostrofiranje lingvistike kao osnovnog modela strukturalne analize narativa, insistiranja na rečenici kao bazičnoj diskurzivnoj jedinici, kao i potenciranje odnosa naratora i autora. Autor je narator, ali je on sam prethodno narativno konstruisan. Trio Sartr – Bart – Fuko na tu temu piše i tu se već sama pokazuje spona od egzistencijalizma, kojoj je Bart u početku privržen, do strukturalizma koji kasnije usvaja, i poststrukturalizma nastalog pred kraj šezdesetih godina XX veka, na šta se Fuko, takođe, nadovezuje. Kod ranog Barta još uvek nema govora o tome da je subjekt u potpunosti decentralizovan – karakteristična je usmerenost i posvećenost strukturalističkim analizama na polju lingvistike, ali ipak sa dozom nagoveštaja onoga što će uslediti kasnije.¹²³ Ukoliko bi nam u fokusu bilo pronalaženje eventualnih „zabluda“ kojima je Bart sklon strukturalističkim tretiranjem narativa, svakako bismo naglasili to da se radi o neuviđanju fundamentalne karakteristike jezika kao narativnog. Narativ ne bi trebalo posmatrati samo kao određenu artificijelnost, naprosto jedan dodatak jeziku, koji može, ali i ne mora da bude postvaren. Time se suspenduje ili daleko teže dolazi do pitanja da li se veza između jezika i narativa može smatrati nešto dubljom od te, odnosno, da li se uopšte može smatrati *vezom*, ako pretpostavimo neraskidivost i neodvojivost tih instanci. Osobenost kojom je zamišljen prelaz ka poststrukturalizmu može se najbolje ispratiti preko načina na koji je trebalo da bude sprovedena ideja da budućnost naratologije leži u samom narativu,¹²⁴ a to je *putem pisanja romana*. Razlog za takvu odluku leži u naslućivanju i prepoznavanju činjenice da teorijske studije o književnosti nisu supstancijalno

¹²² Videti: Barthes, Roland, *An Introduction to the Structural Analysis of Narrative*, New Literary History, Vol. 6, No. 2, Winter 1975., str. 6.

¹²³ „Živi autor narativa ne može ni na koji način biti zamenjen za naratora tog narativa; znakovi naratora su utisnuti u narativ, stoga savršeno opažljivi od strane semiološke analize. Ali da bi se tvrdilo da sâm autor [...] poseduje znakove na raspolaganju, koje može da rasprši kroz svoje delo, pojedinac mora razlikovati ovu ‚osobu‘ i njen jezik kao striktno komplementarnu vezu koja autora čini suštinskim subjektom, a narativ pomoćnim izrazom tog subjekta. Ovu pretpostavku strukturalna analiza čini nerado. Onaj koji govori (u narativu) nije onaj koji piše (u stvarnom životu) a onaj koji piše nije onaj koji jeste“. Barthes, Roland, *An Introduction to the Structural Analysis of Narrative*, New Literary History, Vol. 6, No. 2, Winter 1975., str. 26.

¹²⁴ Currie, Mark, *Postmodern Narrative Theory*, MacMillan Pres Ltd., Hampshire and London, 1998., str. 49.

razdvojive od „same književnosti“. U tom smislu bi budućnost naratologije bila u onome što bi se moglo nazvati „teorijskom fikcijom“,¹²⁵ koja bi zamenila konstativni naratološki karakter i preokrenula ga u smeru performativa. Tako je trebalo da bude izbegnuta klopka teorijskih analiza koje ciljaju na objektivnost, pokušavajući da postuliraju istine o narativima. Uviđajući da i same ne predstavljaju ništa više do narativ, odnosno, da se jezik ne može izmestiti iz konstantnog vlastitog samoproizvođenja, okreću se onome što je u tom trenutku delovalo kao jedini ispravan manevar: teorijskoj fikciji. Ona je kreirana sa zadatkom da iznivele razlike narativnih nivoa, koje su nastale kao rezultat ubeđenosti u svojevrsnu superiornost ovog ili onog pripovednog polja. Time je trebalo dodatno da se osnaži uvid u to da više nema u strogom smislu reči kritičara, teoretičara ili filozofa, već samo pisaca. To bismo nadopunili time što bismo podsetili na to da ne samo da „nema više“ (jer, i te kako *ima*) kritičara i filozofa, već u smislu Bartove pozne faze najpre ne bi moglo da bude više ni pisaca, već samo *pisanja*, kao narativno-jezičkog pojavljivanja: niko nije „u“ jeziku, do jezika koji je sâm sa sobom, on sâm, kao čisto mnoštvo priča. Subjekti nisu akcidencije jezika. Kako bi bile izvedene jasne granice između pisaca, teoretičara, filozofa? Međusobne manje ili više uspešne aproprijacije, transponovanja, pozajmljivanja u svrhu ilustrovanja narativa demonstriraju da je sila jezika nesavladiva i da nije moguće zadržati je ni za trenutak, da bi se njeni ishodi i dohoci objektivno procenili i odredili dalji smerovi. To svakako naslućuju i poststrukturalistički apeli, što predstavlja izuzetno važne postavke. Ipak, narativni metod bi izdao svoje naloge ukoliko u dekonstrukciji ne bi video (samo) još jedan narativ.

Vidimo da je Bartov značaj, kako za prelaz sa strukturalizma na poststrukturalizam (putem ukidanja strogih razlika između teorije i književnosti), tako i za drugačije uzimanje narativa, od neprocenjive važnosti. Ipak, daleko suptilniju tranziciju u sličnom ključu možemo prepoznati kod Džejsa Džojisa: kroz njegove romane, počevši od *Portreta umetnika u mladosti*, preko *Uliksa*, pa do *Fineganovog bdenja*, na određeni način se predskazuju uvidi strukturalističke i poststrukturalističke književnosti/književne teorije: „*Fineganovo bdenje* gotovo u potpunosti napušta reprezentaciju idući ka radikalnoj samo-referencijalnosti gde je sam jezik jedini akter

¹²⁵ Ovde na tragu Marka Karija izbegavamo termin „metafikcija“.

na pozornici“.¹²⁶ Poznat je i značaj koji Derida pridaje Džojosu, smatrajući ga boljim polazištem za razumevanje poststrukturalizma od samog Ferdinanda de Sossira. *Uliksov gramofon* će nam demonstrirati ne samo Deridino visoko mišljenje o Irskom književniku, već i pokazati mesto gde se Derida najviše približava razumevanju narativa na način na koji ovde pokušavamo da iznesemo. Postupci su uporedivi po tome što se u oba slučaja radi o hodanju po konopcu u pokušaju da se sa jedne strane ne sklizne u akademski metajezik, a sa druge u jezik samousmerene haotičnosti.

Ipak, ovi planovi da se ukaže na problematičnost pozicije autora, pa i subjekta, te rad na pokazivanju nepostojanja fundamentalne razdvojenosti književnog i teorijskog, u isti mah proizveli su i očekivane reakcije poput zbunjenosti po pitanju proglašavanja smrti autora i subjekta, željenih ili neželjenih statusa pisca i kritičara, itd.: „Okretanje kritičara ka romanu je lako razumljivo, ali zašto bi književnici želeli da se okrenu opskurantizmu kritičara? Zbog čega bi uopšte i razmatrali da naprave mesto perspektivama akademskog kriticizma u svojim pričama? Zašto bi autor, na primer, pristao na ideju smrti autora?“.¹²⁷ Ovo bi se moglo tumačiti kao odraz temeljnog nerazumevanja poststrukturalističkih impulsa: kao da decentriranje subjekta i proglašavanje smrti autora ima veze sa nečijom svesnom odlukom da proizvoljno odstrani neko „ja“, koje bi bilo nezavisno od narativa i jezika. Cilj bi upravo i bio da se pokaže kako autor kao subjekt *nema* usidreno sopstvo bilo gde – radi se o jezičkim konstrukcijama koje se narativno ispoljavaju na takav način da proizvode i neguju autore i subjekte koje su same i kreirale. Pored toga, poststrukturalizam stremi tome da pokaže kako se ove granice između, nazovimo ih „umetnika“ i „kritičara“, ne mogu tako jednostavno povući. Dodali bismo da je tendencija da se one prave nastala na osnovu principa običaja ili navike (setimo se Hjuma [Hume]) narativne mreže da sebe razume na određeni način. U ovom slučaju radilo bi se o generisanju priče o polaritetu i razdvojenosti stvaraoca dela od recipijenta. Metod naracije nam pokazuje da ta dinamika može biti izmenjena, upravo insistirajući na kontingentnom karakteru priča. On pre svega podseća na iluzornost postojanja bilo kakve konačne priče, ali odlazi dalje od pravljenja „bestemeljnog temelja“, što se često spočitava kao zamka u koju postmoderna upada. Istine, činjenice i temelji različitih vrsta *mogući* su ako su shvaćeni kao partikularni i uvek zavisni od priče i pripovesne mreže u kojoj se javljaju. Ukratko,

¹²⁶ Currie, Mark, *Postmodern Narrative Theory*, MacMillan Pres Ltd., Hampshire and London, 1998., str. 55.

¹²⁷ Ibid, str. 62.

konstrukcija *svakakvih priča* se ne osporava (pa time nikako ni onih označenih kao logocentričnih i metafizičkih, jer su i to delovi nekih priča – npr. poststrukturalističkih) jer bi to predstavljalo novi, skriveni namet jeziku na mestu gde smo uvideli da on ne trpi nikakve namete. Stoga se reakcija u ovom smislu može smatrati više nego očekivanom, pošto se postavke i polazišta narativnog metoda potvrđuju – jezik nastavlja da vrši aproprijaciju priča koje sâm varira i na načine koji se mogu okarakterisati kao da idu suprotno nalogima koje priča želi da apostrofira. Narativi žele da se prohtevi njihove unutrašnje organizacije poštuju na osnovu kriterijuma koje sami postavljaju, odnosno da se uvažavaju njegove implikacije i intencije. Ali druge priče takođe imaju glas u tome, upravo jer jezičko-narativno manifestovanje neprestano pokazuje da je sila njegovog prodiranja nezaustavljiva. Stoga dekonstrukcija mora dozvoliti sebi da bude dekonstruisana. Zato narativni metod mora insistirati da je samo jedna od mnoštva kontingentnih priča. Ako za Eka (Eco) knjige ne pričaju samo o knjigama, već i knjige „međusobno pričaju“, onda bi se na tom tragu, u duhu metoda naracije, moglo reći da jezik(-)priča priče (jezika), ili pre: jezik(-)priča.

Intertekstualnost tzv. „novog istorizma“, nastalog osamdesetih godina XX veka mahom na uvidima Bahtina (Bakhtin), Fukoa i Marksa (Marx), model je koji je takođe trebalo da ukaže na poteškoće referisanja na svet koji bi bio nezavisan od teksta. Postmoderno odlučno nepopuštanje pred problemom referencijalnosti jezika je na taj način dobilo, možda i paradoksalno, institucionalni legitimitet, s obzirom da su razrade ideja, sprovedenih pod okriljem novog istorizma, bile uglavnom vezane za akademske krugove u SAD. Metod novog istorizma se na neki način sastojao u pokazivanju da je Fukoova zabrinutost po pitanju uloge koju moć ima u kreiranju dominantnih šablona, kojim znanje cirkuliše kroz kulturu, više nego opravdana. Odatle i manir pisanja novog istorizma, čiji radovi često otpočinju nekom naizgled nepovezanim anegdotom, da bi se gotovo neprimetno ti ekskursi pretvorili u rasprave o neočekivanim temama.¹²⁸ Na taj način se demonstrira kako je dominantni narativ u stanju da „kidnapuje“ jezik i odvede ga u smeru koji diktira pozicija moći. Tu se bez previše ustezanja može uočiti tačka konvergencije poststrukturalizma i novog istorizma. Obe pozicije mogu pomoći u ukazivanju na to da se zastupanja bilo koje strane dualiteta, poput insistiranja na primatu umskog ili predmetnog, idealizma ili materijalizma, moraju voditi određenim

¹²⁸ Videti: Fry, Paul H., *Theory of Literature*, Yale University Press, New Haven and London, 2012., str. 249.

političko-ideološkim narativnim praksama, koje pre svega moraju biti iskorišćene za prepoznavanje sopstvenih pozicija kao pripovedno-jezičkih proizvođenja.

Kada je reč o postmodernom razumevanju subjektivnosti, identiteta, unutrašnjeg života, itd., te pozicije na prvi pogled deluju nepomirljivo sa akcentovanjem narativa kao nezaobilazne odrednice. Međutim, to bi bio slučaj samo ukoliko bismo ostali na jednodimenzionalnom razumevanju narativa, koji podrazumeva stabilnu strukturu, sa jasno utvrđenim temporalnim elementima početka, sredine, kraja, povezanih nekim zapletom. U tom smislu je razumljivo zašto komentatori postmodernih (ne)prilika, poput Džejmisona (Jameson), Deleza i Gatarija naglašavaju vezu između shizofrenije i tekućih kulturalnih procesa. Pored njih, nije iznenađujuće ni to da poststrukturalistički psihoanalitičar poput Lakana (Lacan) vidi shizofreniju u prvom redu kao „jezički“ poremećaj, s obzirom da Lakan jezik smatra primarnim principom organizacije. To odlučno pokazuje naglašavanjem da je nesvesno za njega strukturisano kao jezik, za razliku od dotadašnjeg preovlađujućeg stanovišta da je nesvesno puko čvorište instinkta.¹²⁹ Najindikativniji znak nemogućnosti podvođenja različitih stanja uma pod jedan subjekt tada se prepoznaje u nesposobnosti da se održi uobičajena linearnost temporalne organizacije jezika: „Da bi se osoba smatrala normalnom, za razliku od shizofrenom, neophodno je posedovati linearnu koncepciju vremena [...] jer su drugačije ugroženi narativi ličnog identiteta i sopstva. [...] Delez i Gatari koriste ovaj princip gubitka vremenske doslednosti da sugerišu kako je shizofreno iskustvo na neki način približnije stanju postmoderne kulture nego uobičajeno kontrolisano pristupanje značenju kao u slučajevima rečenice ili narativa“.¹³⁰ Ovakav vid pristupanja narativima, gde se oni kao takvi razumevaju samo u slučaju da se održava linearna vremenska organizacija, za nas je primer njegovog jednodimenzionalnog zahvatanja. U duhu Šapove filozofije rečeno, narativi su ti koji isporučuju temporalne strukture: oni su uslovi mogućnosti svakog prostorno-vremenskog poimanja, ukoliko se ono kao takvo pojavljuje.

Ideja iza velikog dela onoga što se može podvesti pod postmodernu književnost neretko je bila ta da se prkosi ustaljenim praksama svakodnevnog iskustva odnošenja prema kategorijama prostora i vremena, logičkim postulatima i relacijama. To je bio

¹²⁹ Videti: Lacan, Jacques, *The Insistence of the Letter in the Unconscious*, Yale French Studies, Vol 36/37, 1966, p112-147. (prev. Miel, Jan)

¹³⁰ Currie, Mark, *Postmodern Narrative Theory*, MacMillan Pres Ltd., Hampshire and London, 1998. str. 90.

okidač i za reagovanje sa filozofskih pozicija na način da je počeo ne samo da se priznaje legitimitet ovim tvorevinama, već i da im se daje prednost u odnosu na filozofske tekstove. Praćenje rigoroznog narativnog organizovanja jedne pripovedne konstelacije, koje je obećavalo napredak, najednom više nije moglo da izdrži jezičke navale, koje su sa svih strana nemilosrdno upućivale na nezaustavljive mnoštvenosti narativa. Čak i kada je o narativima započeto polaganje računa, to je izvedeno krajnje nedostatno – u slučajevima kada je pokušavano da se narativ eksplicitno načini temom, gotovo uvek je ostajao tek naslućen, a o potpunoj izvedenosti svakako nema govora. U tom smislu, ukoliko se uopšte može sažeti stav postmoderne prema narativu, njegovi uticaji ipak se prepoznaju kao izuzetno značajni. Sa jedne strane, pokazuje se iluzornost zahteva za metanarativnom pozicijom: ona je narativ istog reda, kao i ono na šta pokušava da interveniše sa neke kvazipovlašćene ili osigurane pozicije, koju sama sebi obezbeđuje nikako drugačije nego narativno. Sa druge strane se, na tragu onoga što donose Fuko i Liotar, podvlači značaj škartiranih, marginalizovanih, nerazrađenih, necelovitih i „malih“ priča, čiji potencijali leže u mogućnosti aktiviranja i kreiranja disruptivnih mehanizama, koji bi proizveli kolaps ugnjetavalačkih karakteristika „velikih“ priča. Međutim, ako stvari postavimo na nešto drugačiji način, otvara nam se šansa da različito priđemo ovim dihotomijama (ne i da ih *prevaziđemo*), koje se daju prepoznati kao ostaci logocentričnih narativa. To je mogućnost narativnog metoda: razumevajući sebe, a ujedno i svako jezičko proizvođenje kao priču među pričama, on je u stanju da povezivanjem različitih narativnih nivoa pokaže ništa drugo do narativnosti kao čistog mnoštva i razlike. Gde bi bila slepa mrlja narativa koji insistiraju na tome da male priče intervenišu i izvrše prevrat nad onim velikim pričama? Tamo gde se tim gestom previđa kontingentnost sopstvenog položaja, tako što se svako dešavanje čita u ključu usvojene narativne konstelacije, i istovremeno izostavljaju upravo *radikalno* drugačije jezičko-narativne izvedbe, koje se upravo navodno sve vreme i zahtevaju! Drugim rečima, na taj način stvara se iluzija da se govori o pluralitetu i korenitoj mogućnosti promene, jer su to termini koji određuju teme takođe jednako neizvesnih pozicija. Ukoliko pokazujemo tendenciju da sve tumačimo u *jednom* ključu (makar se tu radilo o insistiranju i pozivanju da se sve vidi i tumači *mnogostruko*), na taj način se izdaju vlastiti nalozi, jer se ti pledoajeji troše i završavaju u narcisoidnoj zagledanosti u nemogućnost postojanja *ispravnijeg* i *obuhvatnijeg* položaja od onoga što ta partikularna priča predstavlja. Partikularnost je tako shvaćena suviše neozbiljno, jer otkriva svoje ne tako suptilno skrivene namere da postane izvor

opštih važnja. Stoga i to moramo prepoznati na vreme kao *temu partikularne, kontingentne priče*. Posle tog gesta, narativi naprosto više ne moraju da se skrivaju, pokazuju i pravdaju opsege svojih delovanja. Nakon što nam je pokazan put od strane pionira poput Ničea, Marksa, Frojda, pa sve do Deride, Fukoa, Liotara, Deleza, Rortija, Vatima i drugih, da svaka vrsta nasilnog i despotskog sprovođenja vladavine određene narativne konstelacije treba da bude izložena udarima najrazličitijih narativnih struja, koje toj struji odbijaju da se podrede, otvara nam se prostor da pokažemo da *slabljenje* dominantnih narativa ne bi trebalo izvesti nauštrb istovremenog *jačanja* marginalizovanih i podređenih. Novonastala dihotomija *slabljenje-jačanje*, kao ni *mali-veliki* (narativi) ne bi trebalo da traži razrešenje a da prvo ne reflektuje svoj položaj kao onaj koji je pripovesno dat. Jer priče nisu tekstovi. Priče nisu slova. Priče ne čine reči i rečenice. Kao što ne smemo pribegavati „lošim dekonstrukcijama“ u smislu konstantnog zahtevanja neke subjektivne osnove za *čitanje teksta* (za nas tekst ne mogu biti *slova*), koja nam isto tako neprestano izmiče. I u situaciji kada se na to ukaže, ne smemo posezati za očajničkim vapajima i pokazivanjem na sebe da smo *tu* i da „dekonstruišemo tekst“. U istom takvom smislu bi primena narativnog metoda zahtevala uputstvo po kojem ništa od ovoga što je navedeno ni u kom smislu ne ugrožava priču. Kako bi to bilo učinjeno? Pričanjem druge priče? Ali moramo razumeti izraz pisanja kao jezičko kolažiranje, režiranje teksta. Narativ režira tekst. On takođe demaskira autora kao nosioca istine: „Moram napustiti pisanje eseja jer to neumitno postaje demagoška aktivnost“, glasi jedan od zapisa Suzan Zontag (Susan Sontag) u dnevniku, iz 1980. godine. „Postala sam nosilac izvesnosti koje ne posedujem – niti sam blizu da ih posedujem“. ¹³¹ U čemu bi bio problem sa „velikim“ pričama, osim što smo, prateći njih, upali u zamku da su one „jedino moguće“, „stvarne“, „vredne pažnje“? Ukoliko dozvolimo narativnom metodu da na površinu izvede čisto mnoštvo priča, u stanju smo barem da ublažimo negativne posledice razočarenja. Velike priče mogu da ostanu recipirane kao takve i na glavnoj sceni ako istinski uvidimo njihovu partikularnost i kontingenciju. Time će one možda izgubiti na svojoj grandioznosti, ali je to mala cena u odnosu na ono šta zauzvrat dobijamo – mogućnost da jezik pokaže svoje znatno drugačije ispoljenje, bilo kroz „nespričane priče“ ili „neočekivane

¹³¹ Sontag, Susan, *As Consciousness Is Harnessed to Flesh*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2012., (ed. David Rieff)

transformacije“. Narativni metod nas poziva da iskoristimo logoreičnost jezika da nam on, između ostalog, ukaže i na svoje apokrifne spise.

2.1. ŠUŠTANJE JEZIKA NAKON SMRTI AUTORA

Smatrajući pisanje za mesto nestanka subjektivnosti,¹³² Bart najavljuje da je „prestiž pojedinca“ moderna tekovina. Usmrcivanju autora, odnosno razgradnji njegovog položaja, u Francuskoj doprinose Malarme, Valeri, Prust: preko njihovog pisanja jezik ulazi polako ali sigurno u fokus, nauštrb povlašćenog mesta subjekta:

U Francuskoj je nedvosmisleno Malarme bio prvi koji je uvideo i predvideo u potpunosti nužnost da stavi jezik umesto osobe za koju se do tada smatralo da je vlasnik (tog jezika). Za njega, za nas takođe, jezik je onaj koji govori, a ne autor; pisati znači, kroz unapred pretpostavljenu impersonalnost (koju nipošto ne valja zameniti s paralizirajućom objektivnošću romanopisaca realista), dostići onu tačku, gde samo jezik deluje, „izvodi“, a ne „ja“.¹³³

Međutim, čak i kod samog Barta ovde još uvek možemo naslutiti tragove previranja strukturalizma i poststrukturalizma – naime, jezik kao da još uvek ne izražava, putem Bartovog teksta, potpuni prelaz. Ne samo da Autora zamenjuje *moderni skriptor*, koji se „kreće poljem bez porekla – ili koje, u najmanju ruku, nema drugog porekla osim samog jezika, jezika koji neprestano osporava svoje poreklo“,¹³⁴ već bismo i uvid poput toga da „život nikada ne čini više do li oponaša knjigu, a sama je knjiga tkivo znakova, oponašanja koje je izgubljeno, neizmerno odloženo“,¹³⁵ preuredili tako da glasi: deluje da jezik (i) priča zajedno često ne čine ništa više do li oponašaju vlastite tvorevine, što bi odgovaralo mogućem prikazu generisanja bliskih, ali ipak suštinski udaljenih narativnih konstelacija. Stavljanjem akcenta na čitaoca, a ne autora, Bart pokazuje da je u ovoj fazi ipak mahom vesnik poststrukturalističkih uvida, odnosno, da još uvek ne izvlači neke od konsekvenci onoga što se nikako ne može osporiti da zapaža: jedan od upadljivih primera bi bio taj da se više ne mogu polagati nade u subjektivnost, dolazile

¹³² „Pisanje je ona neutralnost, ona složenost, ona posrednost u kojoj naš subjekt iščezava, ono crno-belo u kojem se sav identitet gubi, počevši od samog identiteta telesnosti koja piše“. Barthes, Roland, *The Death of the Author*, u: *The Rustle of Language*, University of California Press Berkeley and Los Angeles, 1989., str. 49.

¹³³ Ibid. Kao primer za ovaj problem autora možemo navesti i *The Alexander Shakespeare*, gde se u novijim izdanjima sabranih Šekspirovih dela koristi tzv. „Alegzanderov tekst“ (Piter Alegzander je renomirani šekspirijanac), koji predstavlja adaptaciju prilagođenu savremenim okvirima. Motivacija je svakako u krajnjoj instanci jezičke prirode, pa je tako pokušano prevođenje različitih konteksta i razmaka koji su nastali usput, između XVII i XX-XXI veka. Nesamerljivost bi se verovatno najviše ogledala u tome što se pretpostavlja da bi sadašnji čitalac propustio svo bogatstvo koje čini jedno Šekspirovo delo, a kojem je Šekspirov savremenik bio bezrezervno obasut. Up. npr. *The Alexander Shakespeare, Macbeth*, Wm. Collins Sons and Co. Ltd., Glasgow, 1986.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ibid.

one sa ove ili one strane fiktivne podele, kao i konstantno upućivanje na jezik kao nezaobilaznu odrednicu.

Nesumnjivo je da Bartovo proglašenje smrti autora podstiče i doprinosi Fukoovim zapažanjima,¹³⁶ u kojima se demonstrira značaj ponovnog i nešto drugačijeg pretresanja pitanja statusa autora i subjektivnosti uopšte. Tu na delu imamo ne samo konkretizovanje tema započetih i nagoveštenih od strane Barta, a koje se tiču odlučnijeg raskidanja sa strukturalističkim zaleđem, već i zapažanja koja su veoma bliska i kao takva neizostavna za opisivanje metoda naracije. Naime, govoreći o figurama poput Ničea, Marksa i Frojda kao o *osnivačima diskurzivnosti*, Fuko je podsetio na to da bavljenje nekim *autorom* pre svega podrazumeva bavljenje nekom *temom*, što neće promaći ni Deridi. I ne samo to: na taj način Fuko najavljuje kako nezaobilaznost jezika i naracije, već i nemogućnost bilo kakvog ograničavanja njihovih nezaustavljivih sila: „Tim autorima je posebno svojstveno to što oni nisu samo autori svojih dela, svojih knjiga. U tome su oni veoma različiti, na primer, od autora jednog romana koji je u osnovi samo i uvek autor sopstvenog dela. Frojd nije jednostavno samo autor *Traumdeuting* ili *Reči duha*, a Marks nije samo autor *Manifesta* i *Kapitala*: oni su zasnovali beskonačne mogućnosti diskursa“.¹³⁷ Ovome moramo pristupiti tako da razumemo da moguća pitanja i konstatacije poput: „Nisu li Bart ili Fuko, pre svega, *subjektivnosti* i *autori*, koji pokušavaju da se skrivaju gestovima poput ovih? Propuštaju li oni da se potpišu iza svojih biografija i bune li se istinski protiv hagiografija o njima? I pored toga, šta ćemo npr. sa Fukoovim mestimično fenomenološki ukrašenim i obojenim narativom? Da li to više ne smemo da tumačimo kao propuste, skliznuća koja ukazuju na nekonzistentnosti jedne pozicije?“, itd. sva redom okrutno promašuju jezičko događanje koje je ovde moguće čitati. Jer ovde nije dovoljno izreći odlučno „ne“, kao odgovor na ova pitanja. Niti je u potpunosti dostatno i primereno komentarisati da bi „samog Fukoa“ ovde bilo moguće tretirati sredstvima koja su, posredstvom njegovog pisanja, obelodanjena. Teme priča koje se zapliću u narativnom čvorištu nazvanom Fuko, nisu u mogućnosti da naprosto ukinu logiku narativa koji od narativnih čvorišta kreiraju nazore „vlastitih uvida“ i *autorskih* uradaka. Koliko god truda uložili, te koliko god naprednim se pokazalo to skrivanje, građenje lavirinata, deluje kao da nam uvek bivaju ostavljeni tragovi, ma kako minorni

¹³⁶ Videti: Foucault, Michel, *What is an Author* (predavanje na Kolež d'Fransu iz 1961.)

¹³⁷ Fuko, Mišel, *Šta je autor?*, u: *Časopis Polja*, br. 473/2012., str. 108., (prev. E. Prohić)

i neprimetni, za njegovo konačno pronalaženje. Ipak, to samo ide u prilog ovde pretpostavljene teze od strane Fukoa: pokazuje se ne samo koliki je uticaj dominantnih narativnih konstelacija, već i koliko je teško iz navika datih narativnih čvorišta iskoreniti uobičajeni način aproprijacije određenih narativa. To nikako ne bi ni trebalo da je naš cilj – krstaški pohodi koji bi se sveli na pokušaje bilo kakvog proterivanja narativa, čak i ako predstavljaju direktnu smetnju prodiranjima kojima je jezik sklon: nijedan narativ ne bi trebalo da postane predmet abominacije. Više nego dovoljno bilo bi plediranje da se prepozna apsolutistički karakter narativa, te da se prikladno reaguje podsećanjem da on ne može biti suveren. Kada nam je širom otvoren prostor za intervenisanjem nad filozofskim, ili bilo kojim drugim narativom, koji se eventualno drugačije predstavlja, shvatamo da imamo posla sa metodom koji se sam od sebe preporučuje. Stoga, postaje na neki način suvišno raspravljati o tome da li je autor funkcija (Fuko) ili je on autoritet (Riker) – da i ne govorimo o Nehamasovom (Nehamas) iznošenju razloga protiv interpretacije iznete samo na osnovu teksta, uzetog nezavisno od autora, a koji se opet uzima kao konstanta kojom se pomažemo u tačnijem utvrđivanju značenja teksta.¹³⁸

Dok sa jedne strane imamo barem načelno slične i uporedive smerove kretanja Barta i Fukoa, po pitanju statusa autora, subjektivnosti, jezika, te načina na koje možemo govoriti o tumačenju i značenju, sa druge imamo osetno drugačije pristupe, čije pozicije se najlakše prepoznaju kroz otvorenu raspravu i sučeljenost između Gadamera i Hirša. Od prominentnijih figura, Riker i Nehamas su se takođe više ili manje direktno umešali u ovu problematiku. Koliko Gadamerovi i Hiršovi uvidi, i pored međusobne nepomirljivosti, ostaju udaljeni od Bartovih i Fukoovih izlaganja, svedoče i neke od polazišnih tački njihove debate: za obojicu subjekt i autor ostaju dovoljno čvrste kategorije, ili u svakom slučaju nedovoljno labave da bi se temeljno preispitao njihov status i uvažili apeli da se krene nekim posve drugačijim stazama.¹³⁹

Primenom elemenata logike kontrastivizma postaje uočljiviji rezultat same metode naracije: bićemo možda prevaziđeni, odbačeni, dekonstruisani, opovrgnuti, a nakon

¹³⁸ „Možemo li stupiti u vezu sa autorom, načiniti da autorove misli stenju i protestuju bez istovremenog interpretiranja? Nije li to upravo ono što sam ja učinio sa samim Fukoom, koristeći neke od njegovih uvida protiv njega, povezujući ih sa mislima drugih, i sa mojim sopstvenim? Nisam li tumačio i istovremeno ga koristio?“. Nehamas, Alexander, *What an Author Is*, u: *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, No. 11, Eighty-Third Annual Meeting American, str. 689.

¹³⁹ Nešto više o ovom sporu, koji se prvenstveno tiče razlike *značenja* i *značaja* teksta, će biti reči u odeljku koji se bavi hermeneutičko-fenomenološkim modelom naracije.

toga iznova rekonstruisani, ukazaće se na propuste, ili će oni biti navedeni da rade u našu korist. Kakav god scenario konstruisali i kakva god izopačenja pri-povesti i nas samih narativi za nas (i mi za njih) spremali, trebalo bi za to imati dovoljno sluha da se prepozna igra narativno-jezičkih ispoljavanja. Kontingencija i nužnost igraju igru kroz šuštanje jezika, bilo da ne čujemo, ne obraćamo pažnju, ili pokušavamo to da nadjačamo. Metod naracije ne pokazuje opsoletnost određenih narativa, već prosto ukazuje na to da oni svoju paradigmatičnost ne crpe iz jednog izvora, koji nedvosmisleno predstavlja fundament, počelo, te jedini ispravan pristup, početak ili način bavljenja nečim. Metod naracije možemo opisati metaforom nekog hemijskog procesa. Ukrstimo li ga sa drugim metodama, on ih čini potentnijim, ali istovremeno je u stanju da reaguje dvostruko: bilo da prevaziđe njihove nedostatke i produži dalje tamo gde oni zakažu, ili pak da se u potpunosti rastvori, kada se metode sa kojima stupa u interakciju pokažu delotvornijim. Bilo da je reč o analitičkom, hermeneutičkom, fenomenološkom, postmodernističkom modelu, moguće je uočiti način na koji filozofija jezika izbacuje na površinu narativni metod. Tu je uporedivo funkcionisanje metoda naracije sa Fukoovim genealoškim.¹⁴⁰ To kretanje je možda lakše uvideti ukoliko put kroz istoriju filozofije nije linearan. Stoga su dobrodošli i više nego poželjni skokovi, blagi ili nagli. Razlog za tako nešto se čini unutrašnje opravdanim: da se ne radi o frivolnom triku postaće jasnije ako se ukaže na recipročnost odnosa filozofije jezika i metoda naracije. Potonji se ne može uzeti kao nešto spoljašnje prvopomenutoj, niti obrnuto, već kao uzajamni uslovi mogućnosti.

Kolekcija Bartovih eseja sakupljenih pod naslovom *Šuštanje jezika* (1989), nazivom pozajmljenim od istoimenog teksta objavljenog 1975., za svoje teme uzima probleme odnosa nauke i književnosti, logosa kao diskursa, simplifikovanog razumevanja jezika kao medijuma, itd. Mucanje (zamuckivanje) i šuštanje (hujanje) su pojmovni par koji Bart koristi da bi opisao sa jedne strane disfunkcionalnost jezika, te njegovu muzikalnost i naboj, sa druge.¹⁴¹ Za Barta jezik jeste *biće* književnosti. On opisuje lomljenje strukturalizma oko toga da li stremljenje da bude nauka ili pisanje: kao nauka, strukturalizam teži da pronade „jezik“ ispričanih priča,¹⁴² možda pritom ne

¹⁴⁰ Genealoški metod je trebalo da posluži kao nadupuna arheološkom metodu, u kasnijoj fazi Fukoovog stvaranja.

¹⁴¹ Izraz „šuštanje“ neodoljivo podseća na poznog Hajdegera i *zvučanje* (*Läuten*), kao *zvonjenje*, *brujanje* (tišine).

¹⁴² Barthes, Roland, *The Rustle of Language*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1989., str. 6.

uviđajući da priče (jezik) takođe pričaju i priče o jeziku, kao što je ona strukturalistička. Da li su priče isto što i jezik? Odgovor na to pitanje zavisi od toga koju i kakvu priču i koji i kakav jezik želimo da opozovemo da nam pruži svedočanstvo o datoj narativnoj konstelaciji. Međutim, ako bismo se pitali šta, konkretno, od strukturalizma zahteva Bart, u ovoj kasnijoj stvaralačkoj fazi, najverovatniji odgovor bi bio taj da on jedino treba da uvaži apele poststrukturalizma, tj. da omogući jeziku da prati i osluškuje sopstvene impulse, koji neretko ostaju nečujni usled žamora koji jezik svojim pričama spravlja. Jeziku možda nije neophodno da oslušne ove pobude. On sebe neprestano doziva svojim glasom. Kada su nam pruženi navodi da ne postoji neutralno stanje jezika, time se ukazuje na to da ne samo da ne postoji spoljašnjost kojoj je moguće prići vanjezičkim sredstvima, već i da ono što se naziva činjeničnim stanjem biva nusproizvod priče koja to stanje takvim vidi i tumači:

Ponovo, samo pisanje – a ovo je prvi pristup njegovom definisanju – sprovodi jezik u njegovom totalitetu. Pribegavati naučnom diskursu kao instrumentu misli znači postulirati da neutralno stanje jezika postoji, iz kojeg bi se granali, kao toliko pukotina i ornamenata, određeni brojevi posebnih jezika, kao što su književni ili poetski jezik [...] identifikujući sebe ovim referencijalnim kodom, počelom svih normalnosti, naučni diskurs drsko prisvaja za sebe autoritet od kojeg se pisanje mora braniti [...].¹⁴³

Značaj strukturalizma za Barta bi se, između ostalog, sastojao u *prilici* da se uvidi da je jezik taj koji nas odvodi i u poznato i u nepoznato. Stukturalizmu se mora otpisati status meta-jezika, da bi moglo da se krene dalje – *strukturalistički diskurs mora postati u potpunosti homogen sa svojim objektom*.¹⁴⁴ Za postizanje toga Bart nudi dva metoda: iscrpna formalizacija i integralno, fundamentalno pisanje. Narativni metod zahvata i podstiče oba i time čini odlučujući iskorak na polju na kojem Bart ovde pokušava da operiše. Time ne samo da pasivno slušamo „suštanje jezika“, već aktivno učestvujemo u donošenju odluka jezika. Ne postoji „arhaičan“ jezik, tj. ne postoji progresivna istorija jezika, to je nešto oko čega se moderna lingvistika mahom slaže. Za Barta jezik nikako nije puki instrument misli: „Čovek ne postoji pre jezika, bilo kao vrsta ili kao individua. Nikada ne nailazimo na situaciju u kojoj je čovek odvojen od jezika, koju on

¹⁴³ Ibid, str. 7.

¹⁴⁴ Mogući primer kako bi narativi naracije i narativnosti govorili o naraciji i narativnosti: preko autora poput Hejdene Vajta, razlika između naracije i narativnosti bila bi u tome što prva podrazumeva pisanje u prvom licu, subjektivistički pristup i jasno pokazivanje da se svetu prilazi iz jedne perspektive, dok narativnost teži objektivnosti, pisanju koje stremlji da pokaže kako nam se svet samosaopštava.

onda opisuje ne bi li ‚iskazao‘ šta se događa sa njim: jezik je taj koji pruža definiciju čoveka, a ne obrnuto.“¹⁴⁵

Način tih definisanja je takav da bi morala da se uvaži nedostatnost funkcija koje izvršavaju rečenice i iskazna logika koja stoji iza njih. Zbog toga, kada Bart primeti da „[D]iskurs nije samo skup rečenica, on je sam jedna velika rečenica“,¹⁴⁶ zapravo dolazi vrlo blizu tome da prepozna *mnoštvo priča*. Istraživanje i primena metode naracije morala bi samo uslovno rečeno da „prevaziđe“ lingvistiku i „čisti“ strukturalizam, jer je osnovna jedinica lingvističke analize *rečenica*. Pođemo li u istraživanje polja koje je više ili manje od rečenice, više nemamo posla sa lingvistikom. Upravo je to jedan od razloga zašto moramo krenuti dalje od lingvistike i strukturalizma: insistiranjem na narativnom karakteru jezika, moguće je intervenisati u filozofiji jezika na način na koji to druge metode ne uspevaju u potpunosti. Akcenat na narativnom razumevanju diskursa omogućuje prevazilaženje nekih od problema inherentnih filozofiji jezika. Ako usput kreira nove, to svakako služi svrsi tih narativa, čime se ne obavezuje na njihovo razrešenje iznutra. Narativni metod pokazuje upravo da te vidove umnožavanja problema ne treba posmatrati kao da su višak. Metod naracije stremlji ka tome da pokaže da jezički generisane rasprave, kojih god disciplina se ticala, nisu nešto što je potrebno esencijalno prevazići. To je u nadležnosti narativnog osnova koji pruža takve scenarije. Jezik ih može ostaviti da se razvijaju i bujaju, jednako kao što se može truditi da ih saseče i iskoreni. Primenom metoda naracije pokazuje se da je jeziku i konkretnom narativu sa jedne strane u potpunosti ostavljen otvoren izbor u kom će smeru razvijati i varirati priču. On može istovremeno „pojesti kolač i ostaviti ga za kasnije“,¹⁴⁷ praviti paralele sa rizomatskim mišljenjem, ili to odbaciti kao banalnu filozofsku avanturu, uživljavti se u mogućnost filozofije povesti hegelovskog tipa, uranjati u hajdegerijanske neologizme, pritrčavati u pomoć onim narativima koji bi da probude „usnuli“ platonizam, smeštati se na stranu koja se trudi da osigura jeziku centralno mesto, ograđivati se od svakog ko se usudi da prozbori s one strane uspostavljenog rivaliteta, u kojem je prethodno jasno zauzeo svoje mesto: živopisne zabeleške o stanju jednog pregalaštva možda nikada do kraja ne uspevaju da dočaraju svu lepotu, grozotu, indiferentnost narativnih odnosa, akademskih ili svakodnevnih. Ali one pružaju sasvim

¹⁴⁵ Ibid, str. 12-13.

¹⁴⁶ Ibid, str. 13.

¹⁴⁷ Up. Adorno, Teodor, *Negativna dijalektika*, BIGZ, Beograd, 1979., str. 76. (prev. Čaćinović-Puhovski, N., Puhovski, Ž.)

dovoljno da se uoči njihova neophodnost – daruju nam nas same. „[A]utor, škola, pokret treba da budu zamenjeni tekstem – tekst ne treba tretirati kao sveti objekt, već kao prostor jezika, kao poprište beskrajnih digresija [...] na svakom koraku razvijati polisemičko čitanje teksta [...]“.¹⁴⁸ Metodom naracije se prepoznaje ova polisemija priča.

Menjanje fokusa od autora ka čitaocu, započeto *Smrcu autora* (1968), nastavljeno je kao tema u *Pisanju čitanja* (1970), gde se pokazuje još veća spremnost da se narativi oko koherentnih subjektivnosti uzburkaju. I ne samo to: ovde je jasno stavljeno do znanja da time nije rekonstituisan čitalac kao određena subjektivnost, već *sâmo čitanje*. Logika koju narativi uspostavljaju predstavlja ishodište pravila vezanih za *igru* čitanja:

[S]vako čitanje izvodi se iz trans-individualnih formi: asocijacije koje prouzrokuju potonje (ali gde je to potonje?) nisu nikada, šta god činili, anarhične; one su uvek obuhvaćene [...] određenim kodovima, određenim jezicima, određenim listama stereotipa. Najsubjektivnije čitanje nije ništa do igra koja se igra po određenim pravilima. Odakle dolaze ova pravila? Sigurno ne od autora, koji ne čini ništa drugo do što ih primenjuje na sebi svojstven način [...] Otvoriti tekst, uspostaviti sistem njegovog čitanja [...] znači usvojiti saznanje da ne postoji objektivna ili subjektivna istina čitanja, već samo *ludička istina* [...].¹⁴⁹

Drugim rečima, Bart nas u poststrukturalističkom duhu navodi da temeljno preispitamo gotovo sve dosadašnje usvojene i nasleđene uvide, podstičući da ozbiljno razmotrimo i prepoznamo date prilike kao vidno drugačije. Ali, na njegovom tragu, ne bi trebalo upasti u zabludu da mi postojeće stanje stvari *dešifrujemo*, time što bismo npr. upućivali na to da „čitamo telom“,¹⁵⁰ podsećali da je „sloboda da čitamo, *takođe*, sloboda da ne čitamo“,¹⁵¹ ili opominjali da nećemo imati priliku da oslobodimo čitanje, ako ne oslobodimo pisanje,¹⁵² već ga, najpre *prešifrujemo*, prateći logiku više puta naglašenog *ludičkog metoda*.¹⁵³ Disperzija jezika omogućava mnoštvo narativa; to je ono što nam pruža priliku da svedočimo o suptilnim ili krucijalnim razlikama između

¹⁴⁸ Barthes, Roland, *The Rustle of Language*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1989., str. 28. [Kurziv naš.]

¹⁴⁹ Ibid, str. 31.

¹⁵⁰ Ibid, str. 36.

¹⁵¹ Ibid, str. 37.

¹⁵² Ibid, str. 41.

¹⁵³ Iscrpniju razradu ovog pristupa možemo pratiti u: Smiljanić, Damir, *Aporetika. Nacrt filozofske metodologije*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2016., str. 143-161.

sopstva i drugog. Za Barta kultura predstavlja to disperzivno polje jezika.¹⁵⁴ Ovde možemo naći tragove opravdanosti primene metode naracije upravo i primarno na jezik. Jezik je ono što nas konstituiše kao tzv. „subjekte“, uvek iznova. Različiti jezici o kojima Bart govori su bliski, zapravo, *narativima*, kojima smo svakodnevno izloženi i za koje bismo mogli reći da smo od njih, ili, možda pre, *njima* satkani. Na ovom mestu Bart opisuje ništa drugo do svakodnevne (međusobne) susrete mnoštva narativnih konstelacija:

U našoj kulturi [...] postoji duboko ukorenjeni rat jezika: naši jezici isključuju jedan drugog; u podeljenom društvu (društvenom klasom, novcem, akademskim poreklom), sam jezik razdeljuje. Koju porciju jezika mogu ja, kao intelektualac, da delim sa prodavcem u *Nouvelles Galeries*? Nesumnjivo, ako smo obojica Francuzi, jezik *kommunikacije*; ali ono je infinitezimalno deljenje; možemo razmeniti delove informacija i truzime; ali ostatak, tj. ogromnu zapreminu, čitavu *igru* jezika? S obzirom da ne postoji subjekt *van* jezika [...] podela jezika je permanentni jad [...] nemoguće je da će svi ovi jezici odgovoriti ne samo tvojim željama [...] u kulturi uvek postoji deo jezika koje Drugi (stoga, ja sâm) ne razume; mom susedu dosađuje ovaj Bramsov koncerto, a ja smatram ovaj skeč vulgarnim i tu sapunicu idiotskom: dosada, vulgarnost, glupost su sve različita imena za jezička odvajanja.¹⁵⁵

Upravo tom „zaključavanju“ u jezik naše sopstvene društvene i profesionalne ćelije je moguće pristupiti metodom naracije, koja ima potencijal da oslobodi vaskoliki fah-idiotizam. Ove secesije jezika treba prvenstveno razumeti kao razdvajanja narativno-jezičkih nivoa. Sa naše strane smatramo da bi daleko određenije i efektnije bilo da Bart u većini situacija koristi termin *narativ*, umesto *pisanja* i *teksta*, ali se čini da on narative još uvek posmatra preusko (kao predmet lingvistike) i da ne uviđa fundamentalnu relaciju (ako se uopšte može nazvati to relacijom u strogom smislu reči) jezika i narativa (jer, kopula *nestaje*). U svakom slučaju pluralnost jezika za nas ima priliku da bude iskorišćena i u cilju pokazivanja pluralne *filozofije* jezika. Mnoštvo naracija podrazumeva mogućnost mnoštva metoda, od kojih bi svaki bio upotrebljiv, pošto je opovrgavanje i denunciranje disciplina i pristupa reziduum kog se *možemo* osloboditi. Međusobna koegzistencija postaje ostvariva kada prihvatimo kontingentnost vlastite pozicije. Koliko god se grčevito držali onoga što smo ubeđeni

¹⁵⁴ Barthes, Roland, *The Rustle of Language*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1989., str. 101-102.

¹⁵⁵ Ibid.

da nam pruža ekskluzivno pravo i opravdanje da različitost i drugost potiskujemo ili omalovažavamo, toliko nam mora biti jasno da je pozicija, ili još očiglednije, profesija koju branimo mogla biti fundamentalno drugačija. Mi smo ti koji navodno presuđuju, pobeđuju, nadjačavaju i utišavaju, rasprostiru se i skupljaju, ne dopuštaju prelaske određenih granica, na primer, *disciplinarnih*, a sve to usled previđanja proste činjenice da to nije spolja nametnuta neminovnost, već ono što na taj način usmereni narativi kreiraju. Ponavljamo, ovo ne treba biti pripovedno varirano samo kao pokušaj jednog sintetisanja, poziva na mirnodopske situacije, i sl., niti je pak suprotno zadatak. Ovde narativi ukazuju na mnoštvo mogućih puteva, koji ne pretenduju da budu popločani utopijskim ili distopijskim obećanjima i pretnjama. Ipak, to bi bilo posve površno – da samo ukazujemo na neodređeno, ali dohvatljivo prostranstvo sa-znanja (*connaissance* ili *savoir*?) koje je dostižno ako je to narativ koji želimo da pratimo. Grananja tog sa-znanja najbolje bi bilo ne predstavljati sebi niti linearno, kao izrastak stabla, ili kalem, niti bilo kako drukčije, jer postoji verovatnoća da bismo uspavali i ulenjili narativnu maštu takvim gestom. Primerenije bi bilo raditi na konstantnom odvrtaču od bilo kakvih predstava, jer više ne moramo zahtevati da nam se bilo šta ukaže – možda pre da *čujemo* diseminaciju (rasprostiranje glasa) narativa i načine na koje se on umnožava.

Metod naracije i način na koji on izvire iz različitih pozicija, disciplina, pravaca, usmerenja (*cik-cak* kretanje), a opet, nakon kristalisanja više ne podleže pravilima iz kojih proizilazi, tačnije, *više im ništa ne duguje*, osim što im ipak vraća i više nego što se očekuje – podseća upravo na onaj čuveni Vitgenštajnov postupak penjanja, a zatim odbacivanja merdevina pomoću kojih se popeo. Podvlačimo da samo *podseća*, jer on ipak čini nešto bitno drugačije, a to je da omogućava nesmetan rad čitavog mnoštva različitih pozicija iz kojih je prosejan.

Svesni smo da je rizično postavljati jezik u prostorno-vremenske relacije i možda reći da *jezik tek počinje da govori* ali, u svakom slučaju, sada je već uveliko u stanju da priča priču o sebi. Ona je na određeni način uvek bila prisutna, s tim što su ukazivanja na nezaobilaznost jezika u mnogim instancama igrala odlučujuće uloge u ovakvim raspodelama: ne možemo zanemariti značaj autora poput Benvenista (Benveniste), koji je karakterističnim intervencijama na de sosirovsku lingvistiku uvideo neodvojivost subjekta i jezika, pretpostavljajući između njih identitetski odnos. Za njega postoje

samo *interlokutori* (u smislu vođenja razgovora), a ne subjektivnosti. Samim tim se teorija ispostavlja kao ništa drugo do „pogled jezika unazad na sebe“.¹⁵⁶

Narativ ne može biti prosto objekt istraživanja naratologije, jer time se rizikuje krijumčarenje jedne meta-pozicije, a samim tim i hijerarhizacije, odnosno, ukratko, svega onoga što bi povest metafizike činilo problematičnom – potraga za *ontos on*, koje je, u doslovnom prevodu, „bičevito biće“, „pravo biće“ u odnosu na neka manje originarna i istinska. *Narativ može biti predmet jedne strukturalističke analize i naratologije tek onda kada se sam taj metod prepozna kao ništa više do još jedan vid narativa*. To bi bio osnovni razlog za mogućnost cikličnog čitanja ovog rada – njegovo poglavlje koje se tiče „čistih“ naracija, ujedno je i početna premisa, iskristalisani metod naracije, koji biva profilisan u filozofiji jezika, a koja opet biva predmetom analize samog rada. Međutim, ukazivanjem na ciklični karakter nikako se ne stremi uspostavljanju jednog zaokruženog sistema, iako narativni metod pokazuje da je mogućnost za takav način filozofiranja i dalje moguća (jer nijedna priča načelno nije *nemoguća*). Drugim rečima, narativni metod ne proteruje i ne proglašava bilo koji vid filozofiranja suvišnim – on upravo pokazuje zašto bi sa oprezom trebalo da pravimo dijagnoze poput onih da „živimo u postmetafizičkom dobu“, ili da je bilo koja grana ljudske refleksivno-delatne aktivnosti opsoletna, degenerativna, ili naprosto *passé*. Da su to paušalne ocene narativa jedne, ili manjeg broja udruženih ideološki obojenih pozicija, ukazuje nam konkretno narativnim metodom tretiran jezik, koji obelodanjuje čisto mnoštvo. Potrebno je da uočimo narativ i tamo gde ga ne tražimo, i od tog trenutka je od sekundarnog značaja to da li je on „tu“ ili ne: nije ono što okupira smisao to što određuje značenje, već *njegovo mesto*.¹⁵⁷ Zbog toga je isprva potrebno ipak pružiti potporu nalogima koji upućuju na važnost brisanja postojanih distinkcija između pisca i teoretičara: on bi trebalo da pre svega bude *poetičar*, poput Ženeta (Genette).¹⁵⁸

Ipak, ako sa jedne strane tražimo saveznike u narativima ispoljenim kroz pisanja Barta, Fukoa, Deride, Liotara, Deleza, Benvenista, Ženeta, moramo sa druge podsetiti

¹⁵⁶ Videti: Barthes, Roland, *The Rustle of Language*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1989., str. 155-159.

¹⁵⁷ Cf. ibid, str. 174. To Bart navodi da Ženet čini sa Prustom.

¹⁵⁸ Cf. ibid. Bart podseća i na to da je: „Viko, daleko pre savremenog strukturalizma koristio velike figure retorike kao sredstvo za dešifrovanje ljudske istorije – zamena, simbolička ekvivalencija je sistematski put saznanja, ili, drugačije, znanje nije odvojivo od svojih sredstava, od same strukture jezika“. Barthes, Roland, *The Rustle of Language*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1989., str. 210.

da strah od „ulančavanja“ jezika i njegove sukcesivnosti, koja se narativu najčešće pripisuje, nikako nije iracionalan. Na to nas podsećaju kako Breht (Brecht), tako i Benjamin: „Zato što su povezane, Breht navodi, greške proizvode iluzije istine; Hesov govor može delovati istinito ukoliko je *sukcesivan*. Breht dovodi u pitanje ulančavanje, diskurzivnu povezanost; svu pseudo-logiku diskursa – veze, tranzicije, patinu dikcije, ukratko, kontinuitet govora oslobađa neku vrstu sile, prouzrokuje iluziju jemstva: ulančani diskurs je neuništiv, trijumfalan“.¹⁵⁹ Ovde naslućujemo da se govori o *prirodi* priče i njenih elemenata, odnosu argumentacije i naracije. To smatramo i jednim od mogućih razloga zbog kojih Benjamin ima ambivalentan stav prema pripovedanju – s tim što Benjamin, kao ni Breht, tako gledajući ne uočavaju pre svega da ne postoji vanpripovesna pozicija koja bi im davala prostora da operišu *izvan* priče, da bi o njenoj prirodi i fundamentalnim karakteristikama mogli neometano da polože račun. Pored toga, ispušta se mogućnost da priča uopšte ne mora da poseduje karakter kontinuiranosti, da bi ispunila uslove da se tako nazove. Upravo priča je u daleko većem broju slučajeva jedan diskontinuirani diskurs, kojeg ne prati logos, linearna temporalnost, faktičnost, dobro pamćenje, itd. Videćemo da ako Riker pokušava da ukaže na uticaj koji naracija može da ima, i nastavlja da vrši na naše odnošenje prema fenomenu vremena, onda pred nama iskrsava još jedan zadatak: da pokažemo kako naracija utiče na naše odnošenje prema naraciji, koje je i sâmno upravo takvog karaktera. To bi značilo u određenoj meri „pojačati“ Rikera. Fuko deli ovu Brehtovu sklonost ka diskontinuiranom iz sličnih poriva – cilj je sprečiti da konačno značenje preuzme diskurs. Po sličnom ključu Bart piše *FB**.¹⁶⁰ Ako je negde indikativno čitanje postmodernističkog Barta, onda je to u ovim poznim tekstovima. Ko je F.B.? „Niko“ i „svako“, jer inicijali nas navode samo na mnogobrojne asocijacije, koje ne pronalaze konačno odredište, a opet pružaju dovoljno da obrisi koje naslućujemo vuku narativ dalje; narativ kao da saopštava da *to* može biti svačija igra i da je istinitost, intenciju teksutalnog svedočanstva moguće smestiti van fokusa. Na pitanje zbog čega imamo posla sa inicijalima, odgovor se sam nameće. Sa druge strane, u *Ishodima teksta*, Bart nas na neuobičajen način vodi kroz jedan Batajev tekst – pokušava da fragmentarnim

¹⁵⁹ Ibid, str. 216.

¹⁶⁰ „*Neobjavljen, ovaj tekst je napisan kao fusnota na fragmente mladog pisca, koji izgleda da nije krenuo u smeru ostvarivanja književnog poziva i koji nije objavio ništa. Marginalni tekst, stoga, intendiran za osobu čiji poduhvat istražuje. Ovde su ton i način obraćanja izrazito ludički, što ne sprečava ovaj tekst – upravo suprotno – da konstituiše sistem prodornih iskaza o novom tipu pisanja fikcije“. [Napomena urednika] Barthes, Roland, *FB*, u: Barthes, Roland, *The Rustle of Language*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1989., str. 223.

pristupom tekstu zaobiđe njegovu eksplikaciju, trudeći se da reziduum svojevrsne analize budu najpre *ishodi*, izbegavajući na taj način pravljenje veza, organizovanje tumačenja i „sistemizovanje komentara“ koje bi vodilo u smeru iz kojeg se, sa svoje strane, upliće čitav skup dobro poznatih zamršenih slučajeva. Šta bi značilo naše svedočenje o tome? Priče mogu imati tendenciju da sistemizuju ovakve gestove, kojima je cilj da izađu iz uobičajenog narativnog okvira, te da smeštaju pripovedno *enfant terrible* u koordinate iz kojih ono želi da izađe – što znači da na osnovu drugačije narativne strukture pokušaju da pronađu svoje mesto. Pripovedne strukture „reda i jasnog poretka“ odmeravaju izraze „nesređenih“ i „anarhičnih“ narativa prema vlastitom referentnom sistemu, koji stoga smatraju pročišćenim od konfuzije. Pomenuta „strašna deca“ uzimaju se kao devijantni proizvodi jezika. Kanališući jezik na ovaj način, Bart pokazuje da se ne može tako jednostavno razdvojiti i opisati ta dinamika, u smislu da jedno narativno polje naprosto prethodi drugom. To čini prvenstveno izbegavajući „retoriku razvoja (teksta)“. Na filmu bi to činio, recimo Godar (Godard), u *Zbogom jeziku*, ne opraštajući se od jezika kao takvog, već od prvotnosti osakaćeno razumljenog jezika, kao medijuma ili izraza, kao uvek na isti način i po istim principima strukturisane priče:

Bataj etablira dve vrste znanja. Znanje mnjenja (*endoxal*) [...] citatno, referencijalno, ponizno znanje. Pored njega, tu je i zabačeno (*remoter*) znanje, koje proizvodi Bataj (svojom vlastitom kulturom). Oznaka ovog znanja je etnološka; ono korespondira sa onim što se nekad zvalo *Le Magasin pittoresque*, kolekcijom lingvističkih, etnografskih „zanimljivosti“; u ovom diskursu postoji dvostruka referencijalnost: ona *stranosti* (ili *drugde-osti*) i *detaljnosti* [...] na kraju ove oznake je *zadivljenost* („širokog pogleda“); takvo znanje je paradoksično u tome što zadivljuje, denaturalizuje sebe, uzburkava formulu „samoevidentno je...“. Ova potraga za etnološkim činjenicama je veoma bliska književnoj potrazi: roman je zapravo izbledele *mathesis*, koji teži da doskoči znanju. [...] Ukratko, tu iskrsava burleskno, *neregularno* (*heteroclite*) znanje (etimološki: naginje obema stranama): to je već operacija pisanja [...] proistekla iz mešavine znanja, pisanje zauzdava „naučne arogancije“ [...] i istovremeno održava jasnu čitljivost: [poput] dijalektičkog diskursa uporedivog sa žurnalizmom, da žurnalizam nije ugušen ideologijom masovne komunikacije.¹⁶¹

¹⁶¹ Ibid, str. 240.

Bart u Batajevom tekstu pronalazi tipičan primer toga kako je potrebno pristupiti znanju – tako što ga ni u kom slučaju nećemo odbacivati. Priroda našeg odnošenja prema znanju trebalo bi da bude takva da se moramo upustiti u igru u kojoj je ponekad potrebno incirati pojavljivanje znanja na neočekivanim mestima, postupcima poput pretvaranja da je ono smešteno u prvi plan: „Kao što je rečeno, ovaj tekst, koji se tiče jednog dela ljudskog tela [*palac*, prim. prev.], diskretno, ali tvrdoglavo izbegava psihoanalizu“.¹⁶² Razlozi su jednostavno razaznatljivi: oni bi se ticali apologije decentiranog mišljenja, nepribegavanja *jednom* metodu i *jednoj* priči („definicija“ narativnog metoda), krivudanja i vijuganja teksta, koji unutar sebe beleži opasno približavanje jednom narativu, te ga tvrdoglavo odbija; u drugom slučaju tekst sebi ipak može dozvoliti da odluta (možda nasuprot dekonstruktivističkim apelima) u smeru celovitog narativa, dajući sebi prečice, napredujući, izbijajući direktno na čelo, postajući dominantnim. Tako pulsiraju narativi, te bi i svaki pokušaj ukidanja bilo koje od pomenutih putanja predstavljao samo jedan vid farse.

U Ničeovim slutnjama da je znanje fragmentarno, pluralno i da predstavlja interpretativnu fikciju nalaze se ne samo klice Batajeve heterologije, već i Bartovog uvida da praksa ponavljanja stereotipnih narativa znači (o)stajanje na strani „moći jezika“:

Znanje kaže za svaku stvar: „Šta je to?“ Šta je palac? Šta je tekst? Ko je Bataj? Ali vrednost, prema ničeanskom geslu, nastavlja pitanje: *Šta je to za mene?* U ničeanskom maniru, Batajev tekst pruža odgovor na pitanje: *Šta je palac za mene, Bataja?* A izmeštanjem: *Šta je ovaj tekst, za mene, čitaoca?* (Odgovor: To je tekst koji bih želeo da napišem). Odatle je nužno – a možda i neodložno – izaći u susret određenoj vrsti subjektivnosti: subjektivnosti ne-subjekta, suprotnoj kako subjektivnosti subjekta (impresionizam) tako i ne-subjektivnosti subjekta (objektivizam). Možemo izraziti takvu reviziju na dva načina: pre svega, zauzeti se za *za-mene*, koje je sadržano u svakom „Šta je to?“, zahtevati i štititi nametanje vrednosti u diskursu znanja. Drugo, napasti ono *ko*, subjekta interpretacije; ovde, ponovo, Niče: „Nemamo pravo da pitamo *ko* tumači. To je sama interpretacija, oblik volje za moć, koji postoji (ne kao „bitak“, već kao proces, postajanje) kao strast...“. „Ne subjekt već aktivnost, kreativna invencija, niti „uzrok“, niti „posledica“.“¹⁶³

¹⁶² Ibid, str. 242.

¹⁶³ Ibid, str. 247.

Ali dominantni narativi nam takođe donose i shvatanje jezika kao polja borbe. Takav vid izmicanja od prilika koje neprestano upućuju na zastrašujuće segmente jezika deluje da prolazi mimo Ničea, Bataja, Barta, Fukoa, Liotara, ili barem nije dovoljno potenciran. Ustuknuti pred narativom kojim subjektivnost stremi da bude „veća od jezika“ predstavlja pravi izazov, ali prepoznavanje kontingencije tog narativa donosi mnogostruke nagrade i užitke, koji se po stepenu ne mogu porediti sa ovom uvek razotkrivenom ili barem u podsvesti prisutnom skepsom da se radi o iluziji, čija dubina ponora zjapi i proizvodi depresivne efekte poput: „[P]rihvatljivo dok pišem, razočaravajuće kad ponovo čitam“.¹⁶⁴ *Toliki* je ulog neprepoznavanja ili nespremnosti da se uvažavaju čista narativna mnoštva i kontingencije njihovih jezičkih proizvođenja.

¹⁶⁴ Ibid, str. 372.

2.2. NARATIVI I NJIHOVI POTENCIJALI S ONE STRANE DISKURSA O MOĆI

*[M]ožda su me već doveli na prag moje priče,
pred vrata koja se otvaraju na moju priču, a
iznenadilo bi me kada bi se otvorila.*

(Semjuel Beket, *Nemušto*¹⁶⁵)

Kao i u prethodnim slučajevima, ovde želimo da pokažemo mesta konvergencija i divergencija narativnih nivoa: onih koji se tiču odnošenja narativnog metoda prema mestima svojih nikada do kraja utvrđenih i zahtevanih izvora, ali svakako uočljivih polja generisanja. Jedan od takvih krajolika svakako su Fukoova demonstriranja načina na koje genealoški i arheološki metod ostvaruju svoje zamisli, kao i pokazivanje stepena uticaja preovlađujućih narativa na formiranje novih i potiskivanje postojećih. Smatramo da nam narativni metod nudi vrstu izlaza koja se prihvata kao neophodna čak i u slučaju ovakvih pripovesti, koje se pokazuju kao nezaobilazne u razotkrivanju skrivenih tendencija dominantnih narativa i njihovih eventualno rđavih posledica. Sa jedne strane mora se uvažiti urgentnost da se odlučno napadnu postupci koji dovode do razvoja i očuvanja ugnjetavalačkih mehanizama, dok se sa druge treba izbeći zabluda u koju se lako zapada: da je to gotovo jedina priča vredna razrade i daljeg jezičkog angažmana. Ukratko, ispravno vođen i dosledno sproveden narativni metod trebalo bi da nam pokaže da rad na raskrinkavanju hijerarhija, struktura i centara moći nije jedini na sceni. On je više nego opravdan u datim pripovesnim konstelacijama, ali kao takav mora biti spreman da se odupre tezi da je to konkretno konfigurisanje uvek na snazi. Ta priča, kao uostalom i svaka druga, živi od narativnih mreža koje neprestano cirkulišu – da bi ona mogla da cirkuliše, moraju na podijumu da budu postvarene i priče čiji se represivni karakteri uočavaju. Narativni metod valjalo bi upregnuti tako da nam pokaže da je posmatranje stvari kroz ovaj okvir, u kojem se sve vidi kao određeno odmeravanje moći, takođe kontingentna priča. Bilo bi poželjno potražiti izlaz i načiniti od ovih narativa ipak samo usputne stanice, iako možda nezaobilazne. Jezik bi uvek trebalo da izbegava da nastupa sa pozicija apsolutnog znanja i autoriteta. Ali ako njegovi izrazi i maniri odišu ovakvim paroksizmima, trebalo bi ih shvatiti kao izraze karakterističnih, ali ipak nepoopštivih i univerzalno važećih priča.

¹⁶⁵ Citirano prema: Fuko, Mišel, *Poredak diskursa*, Karpos, Loznica, 2007., str. 6. (prev. Aničić, D.)

Načelno je Fukoov arheološki pristup moguće primeniti na bilo koju vrstu diskursa, bilo da se radi o književnom, političkom, filozofskom ili nekom drugom – on nije isključivo rezervisan ni za jedno polje, iako se može primetiti da je do pojavljivanja *Arheologije znanja* njegovo dejstvo bilo suženo na nauke i ono što je u njima ležalo kao inherentno postvarivo. Istoriji nauka može se na pravi način pristupiti samo ukoliko smo spremni da reflektujemo spona koje se neumitno javljaju između konkretnih nauka i pozitiviteta, kao diskurzivnih tvorevina. Oni (pozitiviteti) nemaju svakako status niti nauka, niti disciplina: uprkos tome što ne predstavljaju niti prototipove budućih nauka, niti su sa naukama identični, priroda njihove povezanosti je takva da se ne može zanemariti bliska skopčanost: „Ono što arheologija nastoji da opiše nije nauka u njenoj specifičnoj strukturi, nego sasvim različita oblast *znanja*“.¹⁶⁶ Ukoliko bi se pozitiviteti razmatrali kao početni stadijumi ili zameci nauka ili disciplina, odmah bi se izdalo samo polazište arheologije, kojoj je stalo da pokaže duboku problematičnost kategorija kao što su teleologija i kontinuitet. Fukou je u interesu da sprovođenjem arheološkog metoda analizira i pokaže načine na koje je u datim epohama došlo do generisanja i grupisanja određenih diskurzivnih formacija, te da donekle utvrdi načine i prirodu tih odnosa, tj. proizvođenja novog znanja. Diskursi se ukrštaju i uklapaju tako da se pojavljuje crvena nit koja povezuje nauke čiji predmeti nisu nužno isti. Da Fuko neprestano pokušava da zaobiđe *teleološku* interpretaciju uloge ideologije u nauci svedoči i to što za njega nije pitanje to kako neka klasa koristi nauku za svoje ciljeve, već praćenje zajedničkog, ali presubjektivnog izvora koji prethodi i nauci i ideologiji: „Umesto da se kreće osom svest – saznanje – nauka (koja se ne može osloboditi činioca subjektivnosti), arheologija se kreće osom diskurzivna praksa – znanje – nauka“.¹⁶⁷ *Saznanje* je to koje bi primoravalo i iniciralo razračunavanje sa nepreglednim poljem transcendentalne filozofije, dok bi smeštanjem tačke oslonca arheologije u *znanje* bilo izbegnuto to da se subjekt pojavi kao noseća struktura. Osim toga, ne bi trebalo prevideti ni intenciju iza Fukoovog opredeljivanja za korišćenje francuske reči *savoir*, umesto *connaissance*: potonja bi imala konotaciju postignuća kolektivne ili individualne svesti i poduhvata vezanih za subjektivno centrirane projekte, kao što bi bila tradicionalna istorija nauka. Sa druge strane, *savoir* bi, suprotno od toga, kao interes Fukoove arheologije ciljao na to da je znanje šireg opsega od saznanja i da ne može biti

¹⁶⁶ Fuko, Mišel, *Arheologija znanja*, Plato, Beograd, 1998., str. 209. (prev. Kozomara, M.)

¹⁶⁷ Ibid, str. 196.

svrstano pod okvire nekog naučnog domena. Kada je reč o pisanju tradicionalnih istorija nauka, problematičnost koja se najočitije ukazuje bila bi ta što se tekstovi poput književnih i filozofskih smeštaju u ravan onoga što ne ispunjava naučne norme svog perioda. Zbog toga bi teritorija arheologije morala da bude daleko inkluzivnija i da stoga obuhvati narative ne samo disciplina i nauka koje prelaze prag formalizacije, već i onih „nenaučnih“ – svi oni su uslovljeni znanjem (*savoir*) koje analiziraju.¹⁶⁸

Fukoovo naglašavanje diskontinuiteta ne bi trebalo da se razume kao poziv da se porekne svaka mogućnost postepenih transformacija i kontinuiranih razvitaka – to što se povest ispostavlja kao takva da u njoj pre imamo posla sa kvantnim skokovima od jedne samoobuhvatne diskurzivne formacije ka narednoj, nikako ne znači da je ova druga strategija apsolutno neprikladna, iako je homogenizovana posmatranja manifestacija pojedinačnih subjektivnosti ili nekog „duha vremena“ načelno potrebno radikalno dovesti u pitanje. Ukratko rečeno, diskontinuitete treba shvatiti jednako ozbiljno kao i kontinuitete. Istorijski dokumenti ne mogu predstavljati nepogrešive vodilje ka intencionalnim aktima pojedinaca, čije bi eventualno rekonstruisanje unutrašnjeg života pružilo validne odgovore na postavljene probleme ili hipoteze. Stoga se arheološki metod ispostavlja kao metodologija subjektivno necentrirane istorije mišljenja, te se kao takva može smatrati umnogome bliskom narativnom metodu koji pokušavamo da opišemo. Ovde bismo mogli da navedemo i načine kako bismo mogli opravdati izostanak krute distinkcije naracije i priče: tako što naracija, kao „sredstvo“ kojim priča dolazi na videlo, zahteva naratora, od čije svesti i subjektivnosti zavisi narativna postavka putem koje će priča biti izražena. S obzirom da pokušavamo samim metodom naracije, poput Fukoa, da skrenemo fokus sa filozofija koje primat daju svesti i subjektu, smatramo da bi neophodno bilo to učiniti i u pomenutom slučaju gde se i dalje traži demarkacija pojmova narativa i priče, kao povezanih, ali ipak različitih. Drugim rečima, ukoliko je jedna od naših početnih premisa ta da su sam subjekt i njegova svest jezičko-narativno ostvareni, bilo bi krajnje nezahvalno i dalje zahtevati da se održi navedena diferencija i čitava dinamika odnosa naracije i priče. Unutar te dinamike su organizacija, glas, funkcija, narativni nivoi, relacije, usklađenosti ili neusklađenosti vremena, raspoloženje (atmosfera), distanca, perspektiva, frekventnost, trajanje, itd.

¹⁶⁸ Videti: Gutting Gary, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989., str. 251-256.

U svakom slučaju, odlazeći dalje od Kangijema (Canguilhem), Fuko pokušava da pokaže razloge zbog kojih individualne discipline nisu u nadležnosti definisanja uslova pod kojima ih istoričar mora razumeti. Po sličnom ključu, narativni metod pokazuje da lingvistika kao nauka ne može imati poslednju reč u načinu na koji se tretiraju jezik ili narativ, ukoliko oni uopšte mogu biti predmeti analize u tom smislu. Kao što su za Fukoa mogućnosti čitavog konceptualnog razvitka određene discipline bazirani na dubljim konceptima, koji su zajednički sa drugim disciplinama i takođe jednako podložni promenama tokom vremena, te stoga ne mogu biti u nadležnosti i pod kontrolom bilo koje discipline, tako i narativi neminovno izvrđavaju naratološkim određenjima. Pored toga, za nas bi pomenute mogućnosti konceptualnih razvitaka određenih disciplina uvek zavisile od pripovesnih mreža koje svoje polje delovanja zadobijaju tako da ih nije moguće kontrolisati ili suzbiti putem neke pretpostavljene, vladajuće racionalnosti, jer se ona ispostavlja i sama kao narativni konstrukt. U tom smislu mogao bi se izvesti zaključak da narativi nikada do kraja ne kontrolišu „sami sebe“, odnosno, vaskoliko jezičko proizvođenje, ali se takođe mora primetiti i uvažiti i to da je govor o njihovoj (ne)mogućnosti kroćenja takođe dat nikako drugačije nego narativno. Arheološko-genealoški i narativni metod mogu delovati udruženo: oba bi upućivala na događaje fundamentalnih transformisanja osnova nekog sistema znanja, u kojima dolazi do odbacivanja narativa za koje se smatralo da su nosioci istina – oni postaju sada periferni, ili čak neadekvatni i irelevantni. To znači da priče i odgovarajuće pripovesne mreže ne napreduju gradualno i da se načini njihovih pojavljivanja ne mogu pratiti kontinuirano, ali takođe i to da narativi (koji uspostavljaju sisteme mišljenja i znanja) bivaju vođeni pravilima koja se ne mogu podvesti pod okrilje gramatike i logike. Mesto njihovih operisanja nije na svesnom nivou individualnih subjekata, jer su narativi ono što određuje sistem konceptualno-narativnih mogućnosti i ono što determiniše granice misli (kao granice priča) u datom domenu ili epohi. Narativnim metodom bilo bi uputno produbiti istraživanja narativa koji, uprkos čistom mnoštvu i međusobnim razlikama, obrazuju narativne konstelacije na način da neke od njih zadobiju preovlađujući karakter, postajući manje ili više konstantne teme. Ti dominantni narativi u svom bliskom susedstvu neguju konformističke crte jezika; ali to što se jedna priča neznatno varira i to što jezik okupljen oko te pretežno dominirajuće konstelacije mahom poput eha ponavlja vlastito pripovesno iskustvo nikako ne znači da ostali, u tom trenutku marginalizovani narativi nisu prisutni, da su otpisani, ili da se

neprestano ne kreiraju. Pored toga, narativni metod sa genealoškim analizama¹⁶⁹ načelno deli uverenje i pozdravlja ukazivanja na to da se svaki dati sistem mišljenja mora prvenstveno posmatrati kao rezultat kontingentnih zaokreta u istoriji, a nikako racionalno neizbežnih usmerenja:

Pretpostavljam, ali nisam siguran, da ne postoji društvo bez svojih velikih priča koje se ispredaju, ponavljaju i variraju; formule, tekstovi i ritualizovni nizovi diskursa koji se govore u dobro definisanim okolnostima; stvari koje se jednom kazuju i čuvaju jer se u njima sluti nekakva tajna ili bogatstvo. Ukratko, moglo bi se reći da u svim društvima postoji, sa velikom konzistentnošću, vrsta stepenovanja među diskursima: između diskursa koji se izriču u običnoj svakodnevnici i koji nestaju čim su izgovoreni, i između onih diskursa koji stoje na početku novih govornih činova, koji te govorne činove preuzimaju, transformišu ih i govore o njima, rečju, diskursi koji su, povrh njihove formulacije, *rečeni*, ostaju (iz)rečeni i treba ih dalje kazivati. Poznajemo ih iz našeg vlastitog kulturnog sistema: to su religiozni i pravni tekstovi, ali takođe i oni tekstovi (čudni, kada razmišljamo o njihovom statusu) koji se nazivaju „književni“; do izvesne mere to su i naučni tekstovi.¹⁷⁰

Bliskost koju narativni metod inicira sa ovim Fukoovim iznošenjima je uočljiva. Sa jedne strane čak se čini da Fuko gotovo sinonimno uzima priču i diskurs, jer kasnije navedeni pojam zamenjuje prvi u eksplikaciji. No, još važnije bi bilo naglasiti da je, govoreći o povesti „istinitog“ i „lažnog“ diskursa,¹⁷¹ Fuko na tragu koji uvažava i filozofija priča: pokazivanje da je *konačno utemeljenje* jednog diskursa (narativa) zabluda do koje se dolazi neuviđanjem nužnih pomeranja narativa i njihovih promenljivosti. Dolazak do ustanovljenja i podvlačenje značaja odnosa istinitog i lažnog je najavljeni Fukoov projekat, koji se zapravo svodi na pokušaj da se *pričom utvrde priče*: „Sa jedne strane, želim da otkrijem kako je ovaj izbor istine, u kom smo zarobljeni i koji neprestano obnavljamo, nastao, kako se ponavljao, sprovodio i izmeštao. Najpre ću uzeti u razmatranje epohu sofista na svojim počecima, u raspravi sa Sokratom, odnosno Platonovom filozofijom, da vidim kako se delotvorni diskurs, ritualni diskurs, diskurs ispunjen moći i opasnostima, postepeno potčinjava podeli

¹⁶⁹ Arheološki metod je morao biti dopunjen *genealoškim* (termin preuzet od Ničea i njegove *Genealogije morala*), jer Fuko u *Nadzirati i kažnjavati* uviđa da arheološka analiza nije u potpunosti kadra da položi račun o razlozima tranzicije sa jednog na drugi način mišljenja. Genealoški metod je trebalo odlučno da suspenduje svaki mogući prigovor da se istorija može poimati teleološki, kao progresivna istorija.

¹⁷⁰ Fuko, Mišel, *Poredak diskursa*, Karpos, Loznica, 2007., str. 17-18.

¹⁷¹ Videti: Pristupno predavanje na Kolež d'Fransu, 1970. (Fuko, Mišel, *Poredak diskursa*, Karpos, Loznica, 2007., str. 12.)

između stvarnog i lažnog diskursa“.¹⁷² Ako to tako posmatramo, možemo reći da Fuko i u ovoj tački dolazi u neposrednu blizinu narativnog metoda. Ukoliko to jeste slučaj, onda ćemo vrlo brzo uočiti i to da u ovom konkretnom slučaju transparentnijim i nešto plodonosnijim deluje misaono-pripovedni put kojim kreće Vilhelm Šap (krenuvši od Homera i Hesioda), nego ovaj Fukoov (koji otpočinje epohom sofista). No, istinitost diskursa je svakako najpre rezultat toga što su oni *vladajući*, a ne obratno: „Svaka disciplina prepoznaje istinite i lažne postavke unutar vlastitih granica, ali izvan tih granica pušta da buja čitava teratologija znanja“.¹⁷³ Stoga, ukoliko možemo govoriti o *logofobiji*, kao iracionalnom strahu od umnožavanja diskursa, ona dolazi kao posledica pokušaja da se pluralni glasovi u što je moguće većoj meri suzbiju ili utišaju, te da se prikrije njihov ludički karakter: „[D]iskurs je uvek samo igra [...] Nema sumnje da postoji u našem društvu, i mogu da zamislim i u svim drugim (ali prema različitom profilu i ritmovima), duboka logofobija, vrsta nemog straha od ovih događaja, od ove mase izrečenih stvari, od pojave svih ovih iskaza, od svega što tu može biti nasilno, diskontinuirano, borbeno, haotično – od sveg ovog neprestanog i razuzdanog zujanja diskursa“.¹⁷⁴ Ova opisana logofobija bi u našem slučaju predstavljala strah od pokazivanja čistog narativnog mnoštva i kontingentnosti pripovednih manifestacija. Istinska uverenost (i poverenje) u ludičke karakteristike jezika trebalo bi da omogući da se prevaziđe i suptilno iskazana bojazan od uvek vrebajućih figura, poput Hegela i Ipolita.¹⁷⁵ Ukoliko bismo želeli da analiziramo te strahove i da predložimo određene korake i zadatke, oni bi zasigurno upućivali na preispitivanje volje za istinom i odbacivanje suverenosti označitelja, na Fukoovom tragu, ali isto tako i na ogroman posao koji nas tek nakon toga očekuje: još rigoroznija samo-primena narativnog metoda. Mišljenja smo da je tek tada moguće dovoljno (ne)ozbiljno prići haotičnom i nepreglednom mnoštvu priča, koje su izgubile svaki vid međusobnih ulančavanja, kao uslova mogućnosti govora o narativnim mrežama i konstelacijama. Ako dovoljno radikalno shvatimo kontingenciju i slučajnost, otvoriće nam se prilika da prepoznamo potpuniji značaj onoga što bi predstavljalo Ničeovo večno vraćanje jednakog. Ono sada

¹⁷² Fuko, Mišel, *Poredak diskursa*, Karpos, Loznica, 2007., str. 46-47.

¹⁷³ Ibid, str. 26.

¹⁷⁴ Ibid, str. 37-38.

¹⁷⁵ Videti: ibid, str. 54., dok se na samo nekoliko stranica pre toga može čitati: „U svakom slučaju, jedna stvar se mora podvući: analiza tako shvaćenog diskursa ne otkriva univerzalnost smisla, nego na svetlost dana donosi igru — sa fundamentalnom moći afirmacije — nametnute proređenosti. Proređenost i afirmacija, proređenost afirmacije — a ne kontinuirana izdašnost smisla, ne monarhija označitelja“. Ibid, str. 52.

može biti razumljeno kao mogućnost večnog vraćanja narativa u stanja iz kojih smo ih primenom narativnog metoda izmestili na način da oni više ne mogu da računaju jedni na druge, niti da nastavljaju da se međusobno sabiraju. Sa druge strane, istovremeno se takve okolnosti ne prepuštaju ničemu drugom do narativno-jezičkim silama. Ako imamo posla sa pričama i priče imaju neraskrštene račune međusobno, onda ishodi tih razračunavanja, ukoliko se o njima bude moglo izvestiti, će biti pristupačni samo narativno.

Fukoovo odnošenje prema jeziku predstavlja jedan od ključnih momenata gde možemo uočiti spregu između njegovih projekata i samog narativnog metoda, ali i naslutiti svojevrsno razilaženje. Smatramo da bi posmatranje isprekidanih jezičkih događaja koje Fuko naziva *iskazima*, u svetlu *narativa*, doprinelo Fukoovom odlučnijem uviđanju kontingencije sopstvene pozicije, koja se uz sve navode ipak čini nedovoljno apostrofiranom i radikalizovanom. Naime, ono što bi i narativni metod *inicijalno prihvatio* je to što za Fukoa jezik nikako ne bi bio smešten u subjektu koji ga transcendiru, što znači ne samo da se podriva njegova uloga kao stvaralaca diskursa, već i svih opšte prihvaćenih diskurzivnih jedinica. Njega ne bi zanimalo interpretiranje jezika u cilju pronalaženja skrivenih značenja, već posmatranje onoga što je rečeno – dodali bismo: *ispričano*. Insistiranje Fukoa na izmeštanju čoveka iz privilegovane pozicije očekivano ide suprotno strukturalističkom radu na jeziku, kao i u slučaju početnog stadijuma generisanja narativnog metoda: „Možda je ideja o subjektu utemeljivaču (*sujets fondateur*) ta koja omogućuje eliminisanje realnosti diskursa. [...] Stvari već mrmljaju značenje koje naš jezik treba samo da prikupi; a ovaj jezik, od svog najrudimentarnijeg projekta, već nam je govorio o jednom biću, koji je prema njemu poput kostura“.¹⁷⁶ Pored ovih navoda iz *Poretka diskursa, Reči i stvari* bio bi naslov koji u potpunosti „zavarava trag“, jer se studija ne bavi rečima u lingvističkom smislu, niti stvarima koje zahtevaju pitanje korespondencije, već diskursima kao autonomnim praksama, koje stoje u određenom smislu izvan ovako razumljenih „reči“ i „stvari“. Međutim, ukoliko iskazi, kao diskurzivne tvorevine (formacije) za Fukoa najpre jesu *funkcije*, a ne vrste lingvističkih jedinica koje potpadaju pod pravila gramatičkih i logičkih analiza, nisu li oni mogući jedino kao *narativi*, koje je jednako nemoguće zauzdati sredstvima gramatike i logike? Smatramo da govor o iskazima i diskursima ne čini dovoljno u naporima da se odlučno suprotstavi zahtevima jedne narativne

¹⁷⁶ Ibid, str. 36-37.

konstelacije i njenih dominantnih struja, upravo u cilju prepoznavanja da se, ukoliko jezičkog konfigurisanja i rekonfigurisanja ima, ono uvek dešava na nivou pripovednog postvarenja. Ukratko, rad na raskrinkavanju kontinuirane istorije, teleološkog mišljenja, racionalnošću vođenih pravila neke epohe, pokazivanju kontingencije jezičkog proizvođenja, itd. daleko više je olakšan ukoliko se prepozna fundamentalna narativnost svakog pojavljivanja jezika. Naravno, apsolutno je moguće prevedeti sve ove karakteristike narativa, ali bi to značilo takođe i pristupiti narativima onako kako im prilazi istorija nauka, o čijim smo manjkavostima više puta posvedočili. Zbog toga i sve *ove priče* ne bi smele da budu izuzete od primene sličnih metodskih postupaka. Potencijal narativa je i u sledećem: da nakon primene narativnog metoda neutrališe pominjane manjkavosti, što znači da ih više na taj način nužno ne poima, jer stiže s one strane narativa koji svoje sadržaje gotovo isključivo crpe iz tema poput *istinito vs. lažno, zlo vs. dobro, potpuno vs. parcijalno, kontinuirano vs. diskontinuirano, nužno vs. kontingentno, mnoštvo vs. jedno, itd. vs. tačka*. Odnosno, narativni metod, nakon što je iskorišćen u svrhu pokazivanja fundamentalne narativnosti jezičkih dešavanja, više ne vidi nikakav problem u pričanju svih ovih priča, jer one gube oštrice koje dovode do eventualnih represivnih karakteristika i samim tim konstantno reflektuju o čistom pripovednom mnoštvu. Projekti poput Fukoovih se na taj način dramatično radikalizuju, što smatramo neophodnim gestom u svim instancama priča zaokupljenih temama i okupljenih oko motiva (post)strukturalizma i postmoderne, koje se takođe već uveliko grupišu u određene narativne grupacije. Filozofija ne samo da ne bi trebalo da bude saučesnica u generisanju, pa i održavanju i nečinjenju dovoljno napora da se suzbije despotizam priča, već od nje moramo zahtevati da kao osobena narativna konstelacija odlučno istupi protiv ovih manifestacija jezika koje ne naslućuju dovoljno široke domete priča.

2.3. MNOGOSTRUKA IMENOVANJA DERIDE

Nikada nisam znao kako da ispričam priču.

(Derida, *Sećanja za Pola de Mana*¹⁷⁷)

Derida će, poput Fukoa, tražiti vesnike decentriranog mišljenja, te ih pronaći najpre u figurama Ničea, Frojda i Hajdegera, s tim što bi se tek sa Levinasom za njega zakoračilo ka drugom od *grčkog*, na čijem tlu i dalje ostaju kako Huserl, tako i Hajdeger. Levinas pokazuje spremnost da krene ka pluralizmu koji ne stapa sve u jedinstvo i zbog toga želi da raskine sa Parmenidom.¹⁷⁸ Razlog za to bi bio prvenstveno u tome što se ispostavlja da su i fenomenologija i ontologija *filozofije nasilja*, u krajnjem nesposobne da istinski poštuju drugog: želja za posedovanjem, poznavanjem i držanjem drugog, sinonimna je sa voljom za moć.¹⁷⁹ Sa druge strane, osnove po kojima uopšte dolazi do okrivljivanja da su prethodnici i dalje bili metafizički mislioci, iako su želeli i najavljivali drugačije,¹⁸⁰ Derida vidi u tome što su se svi ti mislioci kretali na području metafizike, odnosno, pojmovima nasleđenim od nje: „Pa, kako ti pojmovi nisu elementi i atomi, nego su uključeni u sintaksu i sistem, svako određeno preuzimanje povlači k sebi čitavu metafiziku“.¹⁸¹ Zbog toga bi za Deridu sledovalo „izričito i sistematski postaviti pitanje statusa diskursa koji preuzima iz nasleđa sredstva potrebna za de-konstrukciju samog tog nasleđa“.¹⁸² Narativni metod bi se ovde morao umešati, te nagovestiti i predskazati da imamo dosta dobrih priča pred sobom, od kojih neke iskrsavaju upravo na pojmovima „metafizičkog nasleđa“. Zašto stati na dekonstrukciji? Dokle i zbog čega tačno nastavljati tu aktivnost? Zašto jezičkoj igri postaviti takav zadatak i zašto uopšte tendenciozno razmišljati da takva delatnost donosi, ili čak naslućuje „oslobođenje“? Ovde vidimo u punom sjaju poziv na odbacivanje lestvi uz pomoć kojih smo se negde popeli. Možda ne treba stati ni tu. Ili, ukoliko to i učinimo – zaustavimo se – tada ipak treba pokazati spremnost da se odatle otisnemo u „nepoznato“, te da se na osnovu onog povesno-konstituišućeg naučimo na drugačije vidove prilagođavanja. Dekonstrukcija nam *pomaže* da uvidimo neke od

¹⁷⁷ Derrida, Jacques, *Memories for Paul de Man*, Columbia University Press, New York, 1989., str. 3.

¹⁷⁸ Videti: Derida, Žak, *Nasilje i metafizika. Ogled o misli Emanuela Levinasa*, Plato, Beograd, 2001., str. 11-21. (prev. Todorović, S.)

¹⁷⁹ Ibid, str. 25.

¹⁸⁰ Levinas Hajdegera „časti“ istim epitetom „poslednjeg metafizičara“, koji Hajdeger pripisuje Ničeu.

¹⁸¹ Derida, Žak, *Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka*, str. 136. u: Derida, Žak, *Bela mitologija*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad, 1990. (prev. Radović, M.)

¹⁸² Ibid, str. 137.

limita dosadašnjih priča, ali se nakon toga oni više ne moraju uzimati kao diskriminatorni faktori, koji zadržavaju jezik da se pokaže različito. Dekonstrukcija ne bi trebalo da je verna sebi samo kada dopušta da tekst prepozna moguće propuste i iskoristi sve prilike za dekonstruisanje unutar sebe, već i onda kada dopušta da te „greške“ stoje kao svedočanstva koja upućuju na prirodu naših priča. Drugim rečima, potpunije iskorišćavanje potencijala te metode je moguće ukoliko primetimo da je narativna konstelacija koja ga čini, takva da može dopuštati situacije u kojima dominantni narativ preuzima, preotima tekst i nastavlja u smeru u kojem želi. Kako je napravljen pomak? Tako što jezik uz pomoć narativnog metoda pruža priči jasnu svest da uvek ima posla sa nekim narativom. Time ona postaje otvorena upravo za mogućnosti pričanja drugačijih priča, uključujući i onih koje žele da očuvaju svoj predominantni status. Na taj način se ne pruža opravdanje „greškama“, ili „despotizmima“ (ti polariteti tačnosti i pogreške, krotkosti i razularenosti, svakako su u početku razjašnjeni kao partikularni i zavisni od konkretnih narativnih okolnosti), niti se daje iskupljenje svima i mogućnost da se priča i piše *sve*. Naprotiv, time se učestvuje u podržavanju svake vrste nadahnuća jezika, koje omogućava grananje i probijanje bilo koje granice postavljene od strane nečega označenog kao „ljudsko iskustvo“. Tako jezik prodire napred, dajući vetar u leđa svekolikom prostranstvu jednog drugačije poimanog znanja. Priče, bilo da ih ostale priče poimaju kao „dobre“ ili „loše“, uvek mogu da imaju svoje nastavke. Slika vredi hiljadu reči, ali svaka ta reč je naslov i tema nebrojeno puno narativa. Ima takođe i ona priča o filozofu koji se nije puno ograđivao u svojim tekstovima, rizikovao je dosta, stavio se u potpunosti na vetrometinu i iščekujući oluju biblijskih razmera – otkrio da se radi o prijatnom poletarcu. Ali to „pomeranje granica“ se ne sme činiti samo deklarativno. Jezik nije ono što se koristi u svrhu ispunjenja „odluke“ priklanja nekome taboru, branjenja unapred zauzetih pozicija, optuživanja za metafizički karakter, ili odricanje toga – trebalo bi da uočimo da metafizika i njoj pripadajuće priče nisu nikakvi problemi koje treba jednom zauvek rešiti (niti ih se rešiti), pa da shodno tome treba po svaku cenu hitati da uđemo u obećano „postmetafizičko“ doba, ili da, sa druge strane, nastavljamo neometamo u kontra-pravcu. Strah od metafizike je samo bojazan od jezičke neispunjenosti, od limitiranosti koju narativ, imputirajući je sam sebi, pretpostavlja, iako sam jezik neprestano pokazuje nove puteve, pa i „radikalno drugačije“, zavisno od toga gde nam priče usmere poglede.

Razumevanje Deridinih postupaka, kao i „rešenja“ koje nudi, postepeno je upoznavanje u kom pravcu se kreće priča o dekonstrukciji. One izgledaju ovako: „Trans-filozofski pojmovi pretvaraju se u naivnosti filozofije. Ta opasnost mogla bi se pokazati na puno primera, na pojmovima znaka, istorije, istine i sl. Ono što ja hoću da istaknem jeste samo to da se prelaženje s onu stranu filozofije ne sastoji u pukom okretanju stranice filozofije (što najčešće ispadne kao slabo filozofiranje), već da se i dalje čitaju filozofi *na određeni način*“.¹⁸³ Ili ovako:

Postoje, dakle, dve interpretacije interpretacije, strukture, znaka i igre. Jedna nastoji da odgonetne, sanja o odgonetanju istine i porekla koji izmiču igri i poretku znanja, a potrebu za interpretacijom doživljava kao egzil. Druga interpretacija, koja više nije okrenuta prema poreklu, utvrđuje igru i pokušava da prevlada čoveka i humanizam, pri čemu je ime čoveka naziv za ono biće koje je, tokom istorije metafizike i onto-teologije, tačnije kroz celu svoju istoriju, sanjalo o punoj prisutnosti, o spokojnom temelju, o poreklu i o svrsi igre. Ovo drugo tumačenje interpretacije, za koje nam je putokaze ponudio Niče, ne traži u etnografiji, kao što bi to hteo Levi-Stros, „nadahnjivačicu novog humanizma“ [...].¹⁸⁴

Ta dva nepomirljiva tumačenja interpretacije podstakla bi „promišljanje zajedničkog tla i *odgode (différAnce)* te nesvodive razlike (*différEnce*)“.¹⁸⁵ Šta se o Deridi, dekonstrukciji i *différance* može reći? Mora li im se narativni metod zavetovati i iskazati odlučna d-d-da? Ista ona *silna „da“*, u kojima Derida nalazi spregu između sopstvenih pojmova suplementa, traga, himena, itd. i Džojsovih „da“ iz *Uliksa*? Jednostavnost tih reči, navodno kadrih da poremete filozofske i lingvističke konvencije i kategorizacije, trebalo bi da otvore neimenovane uslove svakog imenovanja i kategorizovanja.¹⁸⁶ Uz to, da li apsurdnosti postojanja autoriteta i eksperta po pitanju Džojsova, koje sam Derida pokazuje, zajedno sa izrugivanjem ideje da se po svaku cenu mora reći *nešto novo*, sugerišu puteve i pristupe koje treba usvojiti i po pitanju Deride? „Podižem ove razglednice sa diskurzivne staze, ili preciznije, narativne staze, koju ne mogu rekonstituisati svaki put“.¹⁸⁷ *Da* ima gramofonski efekat i ukoliko je njegova afirmacija ikakvo svedočanstvo, ono je uverenje o narativu; afirmacija i samo-potvrda

¹⁸³ Derida, Žak, *Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka*, u: Derida, Žak, *Bela mitologija*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad, 1990., str. 146.

¹⁸⁴ Ibid, str. 153.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Up. Derrida, Jacques, *Ulysses Gramophone. Hear Say Yes in Joyce, Acts of Literature*, Routledge, London, 1992., str. 154.

¹⁸⁷ Ibid, str. 160.

jezika da je spreman na samoočuvanje i da dozvoljava sebi da se iznova sluša i ispisuje, kao nezaustavljiva pripovjesna mnoštva. Možda za razliku od nekih drugih Deridinih projekata, u ovom tekstu/obraćanju jezik otvorenije, nesputanije, spontanije priča priču – gotovo kao da daje sebi oduška. To se vidi i kroz udružene fenomenološke motive sa onim ozloglašanim i delimično neuhvatljivim poljem nazvanim (post)strukturalizmom, književnom teorijom, itd. „Ukoliko pripovedam priče, to je stoga što odlažem govorenje o ozbiljnijim stvarima [...]“.¹⁸⁸ Sve što dolazi nakon ovog naslućivanja *ukoliko pripovedam priče*, može se uzeti kao važno, ali isto tako i prevideti; ipak, ovo je najupadljivije samo-presretanje jezika do sada. Za našu priču je ovde pala odluka da je upravo ovo mesto u tekstu do sada najznačajnije, iako se čitava celina može uzeti kao egzemplar narativne metode, koji, sada već nevažno da li svesno ili ne, Derida ili ne, ovde demonstrira. Kako možemo ispričati priču o ovoj priči? Kao priču sastavljenu na način da ona kroz Deridine anegdote i ekskurse o kojima pripoveda pokušava da rekreira nešto slično, ali ipak umnogome različito od manira kojim se Džojsova služi u *Uliksu*? Ne treba ni da podsećamo na to kako Džojsova priča u *Uliksu* stoji prema *Odiseji*. Derida sve vreme daje vrlo otvorene nagoveštaje; njegova priča se ne skriva, teme koje želi da pokrene, pretrese ili nagovesti su upadljive; on se kreće predvidivim pripovjesnim putanjama i linijama, skrivajući upravo „sebe“, koji nikada i nije „tu“, i puštajući jezik pričom da progovori, na osnovu predloška koji neprestano sprema. Ne govori samo priča o subjektu, autoru, autoritetu, naučniku, jer jeziku nije dovoljan jedan izraz, jedan iskaz, svedenost, izvedenost, razvedenost, igra kongruentnih, samerljivih i nesamerljivih pojmova – on pruža, ili barem nagoveštava da pruža daleko više. Nisu toliki problem oni koji se izdaju za eksperte, koliko oni koji ih u toj nameri shvataju ozbiljno, to bi bio mogući odgovor Deridi. Evo gde je narativni metod nateran od strane jezika da kaže *da*, kao i da to egzaltirano ponovi više puta:

[N]išta ne može biti izumljeno *na temu* Džojsova. Sve što možemo da kažemo o *Uliksu* npr., već je bilo anticipirano, uključujući, kao što smo videli, scenu o akademskoj kompetenciji i ingenioznosti metadiskursa. Mi smo uhvaćeni u ovu mrežu. Svi gestovi koji su napravljeni sa ciljem da preuzmu inicijativu jednog pokreta se ispostavljaju kao već najavljeni u ovom tekstu prepunom naboja, koji će vas podsetiti u svakom trenutku da ste zatočenici u mreži jezika, pisanja, znanja i *čak naracije*. Ovo je jedna od stvari koje sam hteo da pokažem ranije, pričajući sve ove priče, povrh svega istinite, o

¹⁸⁸ Ibid, str. 278.

razglednici iz Tokija, putu za Ohajo, ili telefonskom pozivu od Rabatea. Potvrdili smo da je sve ovo imalo svoju narativnu paradigmu i da je *već* bilo ispričano u *Uliksu*. Sve što mi se dogodilo, uključujući i narativ koji sam pokušao da napravim od njega, već je bilo pred-videno i pre-pričano, u svojoj datiranoj singularnosti, prepisano u sekvenci znanja i naracije: unutar *Uliksa*, da i ne govorimo o *Fineganovom bdenju* [...].¹⁸⁹

Ovi redovi nam ostavljaju ogroman zalog po pitanju izmeštanja narativa i priča iz njihovog jednodimenzionalnog i vulgarnog razumevanja. Oni raskrinkavaju elitizam priča o „kompetenciji“ i „institucionalnom znanju“ i pokazuju da je pitanje „mesta priča“ u ovim instancama omogućeno samim tim narativima, koji sebe posmatraju kao nešto „više od priča“. Sa druge strane, narativni metod bi podsetio da u citiranom odeljku *još uvek* ne bi smelo da ima mesta za govor koji upućuje na „nas“, što stojimo van narativa i čiji bismo „zatočenici“ mogli da budemo. Ali, pored svega toga, ovaj tekst je primer toga kako Derida dopušta jeziku da se oslobodi – uz pravljenje više usputnih asocijacija, paralelnih priča, koje čas kao da izviru iz samog *Uliksa*, u drugom trenu one nam pokazuju distancu; tako se jeziku daje reč, iako se ne oduzima do kraja autoru/autoritetu; tako sa jezika spada sav onaj teret koji mu je učitani; gde je na delu „slobodna igra asocijacija“, bez straha od odmazde; evo ga, *tu* je taj jezik, koji kao da tek sada napokon progovara, koji je pušten da obznani i ono što unapred pretpostavljamo da mu ne ide; on za sobom podiže prašinu ne da bi zadivio, već da bi pokazao da ume da operiše sa one strane ograničenja; on prihvata sada takvu svoju situaciju, ali je ne drži kao uvek ostvarivu; nekad se kreće ubrzano, poput udara vetra i podiže i nosi sve pred sobom; onda najednom zastane, umiri se, kao da šapuće sve one umirujuće reči, te nas transponuje na mesta o kojima nismo smeli ni da se usudimo da maštamo. Takav je još karakter jezika, *zaista nam kaže*. Njegova veza sa vremenom nekad je napeta – kada nam naracija ponudi dovoljno da sa njom uronimo u neprimetno proticanje vremena, koje zavisi upravo od *štimunga*, atmosferičnosti, tada smo joj najzahvalniji. Jer „na trenutak“ (koji za nas tada ne pokazuje elemente „početka“ i „kraja“, to je moguće tek naknadno reflektovati) uspevamo da se sa naracijom *ukotvimo*, bez bojazni da će doći do prekoračenja u tom odnosu. Nedovoljno (i pogrešno) bilo bi o tome izvestiti kao da vreme „ne postoji“, jer ono upravo tada sebe obznanjuje na posve drugačiji način od onog računski izvedenog. Da li se tu radi o

¹⁸⁹ Derrida, Jacques, *Ulysses Gramophone. Hear Say Yes in Joyce, Acts of Literature*, Routledge, London, 1992., str. 281.

dinamici autentičnog i neautentičnog, neka ostane otvoreno, ali se te paralele svakako sa osnovom i legitimno mogu povući.

Podrivanje samopouzdanja nauke i svesti ne bi trebalo da bude izvršeno u cilju pukog rotiranja narativnih pozicija – zbog toga narativni metod konstantno podvlači značaj da nakon njegove primene dominantni narativi ne samo da ne mogu, već i ne treba da budu eliminisani, niti čak umanjeni, na račun uvećanja ili instituisanja nekih drugih. Krug jezika (i) priče se ne zatvara u sebi. Ukoliko se navodi da mi *nastanjujemo* jezik,¹⁹⁰ onda priroda tog govora mora biti takva da se ne radi o jednostavnom subjekt-objekt odnošenju, nego priče, koje donose ono „mi“, jezikom uspostavljaju takve poretke i stvaraju relacije koji upućuju na načelnu nezavisnost stvari i događaja od priča i jezika. Polazeći od Sosira, Derida objašnjava zašto *différance* nije ni koncept ni puka reč. *Différance* nije mirujuće i prezentno samo-referišuće jedinstvo koncepta i glasa.¹⁹¹ *Différance* bi trebalo da omogući stratešku podesnost i pripremu za dekonstrukciju, ali mi u svakoj instanci moramo podsećati da je *différance* pre svega narativ, ili naslov priče, što ne znači da je time na bilo koji način sputan u izvršenju onoga što najavljuje. Apsolutno je transparentno da je sâmo pitanje *Šta je différence?* duboko problematično, jer to pitanje zahteva odgovor koji bi bio vraćanje unatrag i poništavanje rada koji je izvršen *différance*-om – bilo kakav odgovor predstavljao bi nastavak logocentričnog narativa sastavljenog od dinamike pitanja i odgovora. Baš zbog toga i možda uprkos tome, mi moramo *différance* smestiti u ravan narativa, iako nam *différance* na određeni način i donosi mogućnost da to, u ovde shvaćenom smislu, nazovemo narativom. Naša „zatečenost“ u jeziku bi sa jedne strane trebalo da nas opomene na činjenicu da odgovori te vrste ne pružaju zadovoljenje na koje se isprva cilja samim postavljanjem pitanja, a sa druge da nema ništa loše u tome što određeni narativi ne trpe neodgovorena pitanja. Smatramo da nam dekonstrukcija mora „dozvoliti“ ovakve komentare, baš zbog toga što ona ništa i ne propisuje. Sa dekonstrukcijom i njenim narativom stupamo u prostor gde upitanosti o tome da li komentari o njoj samoj zadovoljavaju izrečene „propise“ i da li uspevaju u pogađanju „smisla izrečenog“ bivaju neprimerene, jer najpre se radi o „odgađanju“ tog smisla: on stoji na raspolaganju takođe, a to *différance* niti potvrđuje, niti negira, već ostaje uvek dato na poziv da ne odluči ništa, da „zbuni“ svaki dijalektički odnos. Tako vrtlog *différance* operiše unutar teksta, dekonstruišući

¹⁹⁰ Derrida, Jacques, *Difference*, u: *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Northwestern University Press, Evanston, 1973., str. 129-161. (prev. D. B. Allison)

¹⁹¹ Ibid, str. 140.

ga, ali ne prekidajući narative. Ukoliko možemo govoriti o *tragovima différance* kod Hajdegera, Ničea, ili Frojda, onda su to prvenstveno *narativni tragovi*: „Pre nego što je postao temeljno i izrazito hajdegerovski, ovo je takođe bio Ničeov i Frojdov potez, od kojih su obojica, kao što znamo, i često na sličan način dovodili samouverenu izvesnost svesti u pitanje. I nije li neobično to što su obojica ovo činila počinjući sa temom *différance*? Ova tema se pojavljuje gotovo doslovno u njihovom radu, na najznačajnijim mestima“.¹⁹² To ide ruku pod ruku sa dovođenjem u sumnju adekvatnosti (klasične) fenomenologije. Ali možda daleko draži jeziku biva Derida kada mu dopusti da govori kao u *Uliksovom gramofonu*. Sve kontre i negativne teologije je sposoban da ostavi iza sebe i pokaže čisto narativno mnoštvo – u stanju je da lakše prepozna sebe u svim pomenutim narativima i u narativu o njemu samom. Tako operiše narativni metod, koji dakako prati subverzivni karakter *différance*. Jer jeziku je dato da narativno svedoči i o tome *kako* (drugim rečima, da postavlja pitanja i pruža odgovore) narativ koji sebe želi da vidi kao dislocirani, može da krene u poslove i jezička pregalaštva poput *tumačenja* teksta. Dato mu je da pita *zarad čega?* Pokazivanja odsustva *différance*? Šta želi da nam ispriča? Sposoban je da nastavlja kao da se „ništa nije dogodilo“, jer tu mu je i *taj* jezik, udružen sa pričom o „strateškoj podobnosti“, koja sprečava tražena poništenja i vraćanja u neko izvornije stanje: zato što su ti pokušaji i poduhvati potcrtani kao „metafizičko“ nasleđe. Ono što izostaje je da se uvidi da *fundamentalno* tom nasleđu *ništa ne nedostaje*, ono se *ne brani niti napada*, ono se pojavljuje i ako nestane to neće biti isključivom zaslugom *différance*, uprkos tome što možda asocira i disocira kontingencije, partikularnosti, nominacije i denominacije, mnoštva, etc. „Dekonstrukcija metafizike“ je smehotresan pokušaj, a to nikako ne mislimo u pežorativnom smislu, već kao *pathos*, kao *štimung* koji proizvodi smeh kao *ostatak* i ne pita o tome šta taj smeh hoće da saopšti ili šta smeh uopšte želi.¹⁹³

¹⁹² Ibid, str. 148. Ako se fokusiramo na Ničeov uticaj na Deridu, koji seže od Ničeovog razmatranja metafora, do volje za znanjem i istinom kao prerusenom voljom za moć, stići ćemo i do navoda gde se dovodi u sumnju to da bi „pitanje teksta“ ikada iskrslalo, tj. u onom smislu u kojem se ono proširilo danas. Međutim, nije li ovaj navod stavljanje ogromnog tereta na Ničeoova ramena? Da li se na ovaj način perpetuira neki deo, ako ne i cela problematičnost koju sa sobom nosi „odavanje počasti“ pojedincima? Ne vraćamo li se time na pitanje statusa autoriteta i njihovih legata? Umesto toga, bezbednije bi možda bilo istaći Ničeovu važnost za formiranje tog *jednog narativa*, bez obzira da li bi bez njega i samo ovo isticanje bilo moguće ili ne. U krajnjem slučaju, „Niče“ i „Derida“ su *problemi* i *filozofske teme*. Kada bismo govorili o konvergencijama i divergencijama tih tema, one bi se svodile na interpretaciju sistema vrednosti kao beskrajne teksutalnosti u prvom smislu, te uvida da metafora ne potpada pod „brisanje“, u drugom.

¹⁹³ Up. Derrida, Jacques, *Ulysses Gramophone. Hear Say Yes in Joyce, Acts of Literature*, Routledge, London, 1992., str. 291.

Interesantno je koliko jezik dekonstrukcije stremi da piše „neprikosnoveno“, istovremeno zanemarujući vlastite partikularnosti, kontingencije i ograničeno pripovedno polje koje mu prethodi i na koje se pripovedno nastavlja. Tu vidimo koliko su istovremeno blizu i daleko narativni metod i dekonstrukcija. Dekonstrukcija se još uvek pita o tome da li, stavljajući pod znak pitanja subjektivnost, filozof mora sumnjati u sebe kao ni u koga drugog.¹⁹⁴ Jezik i njegove priče međusobno „prosejavaju“ ono što je označeno *verovanjem* ili *neverovanjem*, što je slučaj takođe i sa bilo kojim drugim konceptom kao naslovom priča. Ako reči prosto zadaju temu jeziku, time što su i same transponovane i date na raspolaganje iz drugih narativa, onda je ne samo svaku reč, već i svaki iskaz potrebno vezivati i posmatrati za konkretan narativ i narativne mreže iz kojih se oni ekstrapoliraju. Time ne tvrdimo da je postojanje pojmova i iskaza „nemoguće“, već prosto podsećamo kako i na koji način su oni prisutni – kao deo narativno-jezičke produkcije koja svojim delom insistira na izgradnji tih pojmova. Ukratko, nakon primene narativnog metoda na jezik, postaju uočljiviji mehanizmi funkcionisanja različitih narativnih konfigurisanja. Narativni metod ne može da prepusti sa lakoćom iskaz da „ne postoje suprotnosti“, jer bi to značilo dozvoliti mu da levitira u ne-narativnom prostoru. To bi mogla da izdvoji samo narativna konstelacija koja ne čini dovoljno da napravi odlučujući pomak upravo na ovu narativnu konstelaciju na koju se reaguje, a koja je nesrećno označena „logikom“. Narativima će, dok god ne budu spremni da prepoznaju sopstvenu narativnost jezičke delatnosti, biti izuzetno teško da sagledaju radikalnu kontingenciju i mnoštvo naracija. Nastavljajući se na Ničeov pokušaj da u jeziku i iz jezika pokaže njegove pojmovne nestabilnosti u kreiranju komplementarnih, ali suprotnih pojmova, Derida želi da se obelodane te razlike jednim dekonstruktivističkim potezom. Svrha tog izvođenja na videlo nije da se te razlike ponište ili iznivelišu, već da se ukaže na „jedan pojam kao razliku drugog, a drugi kao razlikovan unutar sistematskog poretka istog (npr. inteligibilno kao različito od čulnog, kao čulno razlikovano; [...])“.¹⁹⁵ Naš jezik *živi* od tih suprotnosti, kao i sama filozofija.

Ono što se navodi kao polje nedefinisaniosti i neodređenosti, koje upućuje na to da nešto navodno izmiče narativima i jeziku, jeste rezultat istovremenih glasova mnoštva priča, čije linije, pravce, vektore, polja uticaja i ukrštanja deluje u tom trenutku

¹⁹⁴ Videti uvod Spivakove u: Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976., str. xxiv

¹⁹⁵ Ibid, str. xxvi

nemoguće razmrsiti na način da se pokaže i čuje glas i pisanje samo jednog od tih narativa. Slutnje da jezik može da izneveri misao dolaze kao rezultat ovog brujanja jezika kroz svoje čisto mnoštvo. Tako jezik stvara onaj pripovedni oblik koji je, između ostalog, zaslužan za narativ koji jezik vidi odvojenim od svojih proizvođenja, a priče samo kao neke od načina manifestovanja takvog jezika. Kada Derida na Ničeovom tragu upućuje na to da nam je možda potrebna promena stila,¹⁹⁶ ona bi podrazumevala prvenstveno želju za *promenom narativa*. Još jednom smo podstaknuti na to da se prisetimo ludičkog karaktera jezika. Ali istovremeno ne smemo prevideti to da igre ipak nisu bezopasne. Kao što će pomoću razdraganog (aktivnog!) *zaborava* natčovek moći svoj ples da sprovede pred kolumbarijumom metafizičkih pojmova, tako će on moći i da ih *oživi* istim tim sredstvima. Da li će nastaviti veselu igru interpretacija i nakon toga, to bismo zaista morali da prepustimo narativima oktroisanim temama slučajaja i nužnosti, zakona i kontingencije. Ako agitujemo za zaborav, ne bismo li se oslobodili nečega što nam stvara teret, poput jezika metafizike, onda moramo biti spremni da nam se u tom zaboravu večno vraća i isto i drugačije.¹⁹⁷ Ukoliko istinu shvatimo u pragmaticističkom smislu, onda smo zaista kadri da procenimo vrednost jednog narativa, iz njega samog i njime samim. To što on u sebi eventualno sadrži mnoge „zablude“ i „protivrečnosti“, počevši od *adaequatio rei et intellectus* i svakakve druge antropomorfizme, ne znači da on na tom specifičnom nivou ne *funkcioniše*. Uzmimo za primer „naučni“ diskurs: koliko god on bolovao od dečijih bolesti koje se čini da je filozofija odavno preležala, i koliko god iznutra bio zapečaćen metafizičkom sudbinom, on i dalje dopušta više nego zanimljive i fascinantne događaje. Čak i da podelimo skepsu zajedno sa Hajdegerom i njegovim pristalicama u vezi sa dometima tehničkog razvoja, kako se on danas uzima, to nam i dalje ne daje dovoljno povoda da verujemo da ćemo u jednom trenutku iscrpeti svoju oduševljenost onim što „narativi metafizike“ i ti načini mišljenja donose. Sa druge strane, sam Niče, kao i postmoderni

¹⁹⁶ Derrida, Jacques, *The Ends of Man*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 30, No. 1 (Sep., 1969), pp. 31-57, str. 57.

¹⁹⁷ Niče gotovo nikada ne govori o večnom vraćanju *jednakog*, već skoro uvek samo o *večnom vraćanju*. Hajdegerova aproprijacija Ničea i njegovog teksta je upravo i jedino ono što mu omogućava da Ničea nazove „poslednjim metafizičarem“, jer kroz njega Niče progovara onako kako to Hajdegeru ide u prilog. Derida ipak ne pravi grešku koja bi se sadržavala u pozivu da Ničea čitamo „izvornije“ od samog Hajdegera; naprotiv, on poziva da, zajedno sa Hajdegerom i uz pomoć njegovog projekta, pređemo na nešto drugačiji pristup Ničeovim tekstovima. Kada hajdegerijanska čitanja iscrpe svoj narativni potencijal, vreme je da, u duhu Ničeovog putokaza, štafetu preuzme, npr. deridijanski način, koji će akcenat stavljati na pluralnost stilova i *sous rature*, a ne na „volju za moć [koja] je u suštini i prema svojoj unutrašnjoj mogućnosti večno vraćanje jednakog“.¹⁹⁷ Videti uvod Spivakove u: Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976., str. xxxiv

teoretičari podstaknuti, inspirisani i isprovocirani njegovim pisanjem, moraju uzeti u obzir da je radosna igra na koju se pozivamo isto tako jeziku i narativu na raspolaganju da je odabere ili ne, jer to dakako nije pitanje samo *našeg* izbora – odnosno, jednog isuviše uskog i krajnje ograničenog narativnog polja, koje kroji priče o „subjektivnostima“, pa i „narativnim čvorištima“. Sve te figure nam pomažu da prepoznamo ulog koji plaćamo saglašavanjem sa određenim dominantnim narativom, ali se predloženo „oslobođenje“ od stega pomenutih mehanizama barem prećutno mora složiti sa mogućnošću da nas narativ istovetnih karakteristika ponovo obuzme, ako ikada istinski i popusti njegov uticaj. Možda se ispostavi da je njegova izvesnost, govorimo li o jeziku metafizike, ipak preuveličana? Moguće je da to što smo u svakom kutku naših života spremni da ugledamo nekakav pojavni oblik te utvare više govori o nama samima i *narativu* koji nas za te asocijacije neraskidivo vezuje. Jezik naslućuje da mu je potrebna legitimacija za nešto što uveliko čini: da sopstveno polje konstruiše i varira u mnoštvo narativnih pravaca, te ako se neki od njih, ili pak svaki, može podvesti pod kategoriju metafizičkog, postavlja se pitanje u čemu bi tačno bio problem? On se javlja samo u slučaju kada nije u stanju da prepozna i uvaži narativ *drugosti* i *radikalno drugačijeg*. Pored „naučnog“ diskursa, tu je i pitanje „logike“ spram koje se nauka odmerava. Metod naracije nam pokazuje kako je moguće ne omalovažavati ono što se pod time danas uzima (podsećamo da *logos* upravo ima izvorno značenje koje upućuje (i) na jezičko polje), iz redova ničeanskog tabora. Na taj način je moguće ukazati na relevantnost svih diskurzivnih tvorevina i polja. Bilo da se radi o medicini, filozofiji, književnosti ili psihologiji – svaka disciplina i svaki pravac unutar njih svoju legitimaciju može pronaći na nivou na kojem datim unutrašnjim strukturama procenjuje da „daje rezultate“ (ukoliko je „davanje rezultata“ deo pomenute strukture i narativne igre koja na tu svoju melodiju želi da pleše), bez obzira na to što te discipline same postavljaju pravila igre na osnovu kojih nastaju. Jedna od posledica pluriperspektivizma i zalaganja za mnoštvo interpretacija trebalo bi da bude i ta da je dozvoljen, odnosno, bolje reći, *prihvatljiv* svaki vid delatnosti, pa time i operisanja unutar koordinata onih nauka koje sebe možda s pravom shvataju isuviše ozbiljno.

Sa druge strane, ove rezultate možemo razumeti i kao produkte radikalizacije logike narativnog metoda, koja neprestano podseća na to da svako konzistentno čitanje poziva jezik da ga istovremeno briše, provocirajući ne samo njegove suprotnosti, već pokazujući neograničena mnoštva. Deridina *Gramatologija*, koja se može smatrati

takođe genealoškom studijom ničeanske provenijencije i koja je na taj način pandan Fukoovim projektima,¹⁹⁸ pomaže da se prepozna ova logika narativnog metoda. Jer, šta bi bila „gramatologija“, ako ne odgovor na to zašto semiologija mora ustupiti mesto onoj analizi koja znak stavlja „pod brisanje“, s obzirom da on ne može biti uzet kao homogena jedinica koja povezuje poreklo (referent) i kraj (značenje).¹⁹⁹ Otuda i Deridino shvatanje *pisanja*, gde se ponovo prate najpre ishodi projekata Ničea, Frojda i Hajdegera. Naime, Niče „pod brisanje“ stavlja *znanje*, Frojd *psihu*, Hajdeger *bitak*, a Derida *pisanje*, tako što se ono više ne može shvatati kao „inteligibilni sistem notacija na nekoj materijalnoj površini“.²⁰⁰ Od trojca Hajdeger, Niče, Frojd, reklo bi se da za *différance* najviše zasluga ima poslednji: „Derida je fasciniran Frojdovom idejom da snovi mogu tretirati „reči“ kao „stvari““.²⁰¹ Istovremeno, kod Hajdegera se pozdravlja manir „iskrivljenih čitanja“ Hegela, Kanta, Ničea ili Heraklita, jer tu se upravo mogu naći primeri gde se ne insistira na autoru i njegovoj intenciji, već „izmicanju autoriteta od suverenog autora“. Imena autora nisu ništa drugo do „imena problema“, „metonimijske kontrakcije“.²⁰² Razlog zašto se toliko insistiralo na glasu je taj što se putem govora mi istovremeno *slušamo* – ta „auto-afekcija“ je jedan od bitnih načina konstituisanja subjektivnosti. Veza fonocentrizma i logocentrizma je lako uočljiva. Međutim, kao što smo pomenuli, Derida „pisanje“ stavlja pod brisanje, što znači da bi razumevanje njegove pozicije kao one koja pokušava da pruži prioritet pismu u odnosu na glas predstavljalo brzopleti zaključak. Kretanje *différance* je takvo da za njega moraju biti rezervisana mnoga imena i nadimci, poput traga, rezerve, suplementa, diseminacije, himena, farmakona, parergona, itd. (tu spada i *itd.*): „[Č]ak i korišćenje iste reči dva puta ne bi moglo biti u potpunosti isto“.²⁰³ Na tom tragu mogli bismo reći da prvenstveno ne postoje *dve iste priče*, te da pomenuti termini nikada ne čine isto: stalno menjanje „konceptata“ je neprestano pričanje različitih priča. Ako one nešto pokazuju, to je pripadnost jeziku. I ovde naslućujemo treptaj onoga što se narativni

¹⁹⁸ Ako kod Fukoa govorimo o arheološkom i genealoškom metodu, kod Deride je to *gramatološki* metod. *Bela mitologija* može se uzeti i kao pokušaj ponovnog ispisivanja fukoovskih metoda, s obzirom da Derida Fukou zamera to što je pisao na način kao da poseduje konkretno znanje o tome šta je ludilo *značilo*, istovremeno želeći da piše „samo ludilo“. Time Fuko za Deridu produbljuje binarnost opozicije kategorija ludila i razumskog.

¹⁹⁹ Ibid., str. xxxix

²⁰⁰ Ibid, str. xxxix-xli

²⁰¹ Ibid, str. xlv-liv

²⁰² Jedna od bitnih razlika između Deride i Hajdegera leži u razumevanju vremena. Ukratko, dok Hajdeger neprestano pokušava da vreme ne misli „vulgarno“, kao prethodnici Aristotel, Kant ili Hegel, Derida u tome vidi neispunjivu želju da se misli van metafizičke barijere (*clôture*), koja samo to mišljenje pruža.

²⁰³ Ibid, str. lxx

metod nada da može da postigne: naime, oslobađanje jezika do te mere da mu se ništa više ne nameće kao „nedozvoljeno“, pa ni da ponovo piše „greške“ metafizike i njene tradicije! Može delovati zbunjujuće to što se Deridino pisanje dâ razumeti kao da se zalaže za „istorijsku nužnost“, što bi bio *par excellence* remetilački momenat dosadašnjeg ekspliciranja njegovih pozicija: „Zbog čega je uvodno poglavlje u *Kraj knjige i početak pisanja* prepuno blago zbunjujućih mesijanskih obećanja? Ako zaista ne verujemo u epistemološke isključujuće tačke, ili u mogućnost izlaska van metafizičkih zidina prostom odlukom da to učinimo, ili u linearnost vremena, onda sa kojom ozbiljnošću možemo objaviti dolazak drugačijeg sveta, sveta u kome bi vrednosti znaka, govora i pisanja bile naterane da podrhtavaju?“²⁰⁴ Možda se sve ove greške u koracima čine zato što Derida već naslućuje da nam je, pored aktivnosti za koju se svesrdno zalaže, naime dekonstruisanja zapadnoevropske metafizičke tradicije, kao ponuda dato i da se te aktivnosti odrekemo. Upravo to je delatnost narativnog metoda na području postmodernističkih apela. Ovde je Derida pohvalno oprezan, jer je uočio da je vrlo brzo postalo sve, možda i suviše „jasno“, u vezi sa dekonstruktivističkim nalogima. „Metafizika“, „logocentrizam“ ili „fonocentrizam“ su ipak teme *mnogih* priča, one nikako nisu sažete u jedan jedinstveni narativ. Dekonstrukcija već učestvuje i nastavlja da bude sagovornik u tom procesu, ona zahteva da pokaže raspršenost mnogih narativnih konstelacija, istovremeno ne poštujući istinski to mnoštvo. Ukratko, priča o metafizici nije jedna kohezivna celina, što dekonstrukcija nesvesno pretpostavlja, iako se bori da pokaže upravo da ona to nije. Gest te borbe morao bi biti izraz partikularne, kontingentne i vrlo određene narativne konstelacije. Narativni metod pokazuje da nju nije tako jednostavno odrediti, iako pomaže da se uoči njena narativnost.

Već na samom početku *Gramatologije*, Derida svedoči o sveopštoj rasprostranjenosti bavljenja jezikom, iz širokog spektra različitih polja, kao i razloge zbog kojih se jeziku ipak s pravom poklanja tolika pažnja.²⁰⁵ Zato ne čudi što Derida započinje, mada bi ta reč teško odgovarala ovde, Ničeovim citatom iz *Rođenja tragedije*, koji Sokrata opisuje kao „onog koji ne piše“. Već tu je sažet Deridin plan, možda i čitav projekat. Praveći dobro poznatu sponu i raskid Sokrat-Niče, ta paralela daje mu vetar u leđa da sprovede u delo i pokaže kako gramatologija operiše. Njen

²⁰⁴ Ibid, lxxvi

²⁰⁵ Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976., str. 6.

program pada u liniju sa Ničeovom kritikom sokratovske umnosti, koju Grci odabiraju u jednoj tobože „ili-ili“ situaciji, gde im je navodno druga opcija bila ples uz ditirambe. Barem jedan period svog stvaralaštva Niče je to smatrao glavnim uzrokom metafizičke zanesenosti zapadnog čoveka, koja je produkovala gotovo sve njegove nedaće. Sokrat, kao onaj koji „ne piše“ (i *ne pleše*), već isključivo govori, stoga je jednako paradigmatična koliko i problematična figura za Deridu. Paradigmatična zbog toga što će pod njegovim imenom, s pravom ili ne, ostati zabeležen pojačani zahtev za logocentričnim mišljenjem, dok se problematičnost ogleda u svojevrsnoj varci koju to mišljenje sa sobom nosi. Ruku pod ruku sa tim ide previđanje značaja *pisma*, u odnosu na glas. To je uvod u sugestiju da se „jezik“ mahom razumeva(o) vulgarno.²⁰⁶ „Stoga kao da je ono što nazivamo jezikom moglo u svom začetku i svom kraju biti samo trenutak, esencijalni ali presudan oblik, jedan fenomen, aspekt, vrsta pisanja. I kao da je uspeo da učini da zaboravimo ovo i voljno nas zavodio samo na putu avanture: kao same te avanture“.²⁰⁷ Drugim rečima, teško bismo mogli da govorimo o odbacivanju nasleđa, jer je ono jedan od uslova mogućnosti narativa današnje epohe, bila ona u „znaku“ zatvaranja i dovršenja ili ne: „Znak i božanstvo imaju isto mesto i vreme rođenja. Epoha znaka je suštinski teološka. Možda nikada neće biti *okončana*. Njeno istorijsko zatvaranje (opseg) je, pak, ocrtano“.²⁰⁸ Rizik dekonstrukcije sastojao bi se u potpadanju pod snažniji uticaj narativa protiv kojeg se reaguje. Posao dekonstrukcije nije otkrivanje nekakve istine koja bi ležala van tih odnosa. „Ne postoji lingvistički znak pre pisanja. [...] S obzirom na činjenicu da bi čitav naš svet i jezik propali, i pošto njegova evidentnost i vrednost zadržavaju, do određene mere izvedenosti, neuništivu čvrstinu, bilo bi suludo zaključiti iz njegove smeštenosti unutar epohe da je neophodno ‚preći na nešto drugo‘, rešiti se znaka, tog termina i ideje“.²⁰⁹ Moglo bi se reći da sličnom teže i neki drugi postmoderni filozofi,²¹⁰ ali ne možemo da se oslobodimo želje da upitamo: *zašto*? Da dekonstrukcija ne bi ostala bez posla, ili da se „svet“ kakav poznajemo ne bi urušio? To provocira pitanje koliko još svetova smo spremni da zamislamo, a koji su konstruisani na *suštinski* različit način? Ako pravi odgovor i jeste (a može biti) *nijedan*, to ne znači i dalje da smo u stanju da ih suspendujemo zarad

²⁰⁶ Videti: Ibid, str. 72., gde se jasno navodi Hajdeger kao inspiracija za korišćenje baš tog termina – on se koristi u više navrata da bi se podvukla razlika između „arhe-pisanja“ i pisanja koje lingvisti uzimaju kao derivat govora.

²⁰⁷ Ibid, str. 8.

²⁰⁸ Ibid, str. 14.

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ Up. npr. Vatimove pojmove *Andenken* i *Verwindung*.

narativa koji nam se trenutno čini neprikosnovenim. Ukoliko usvojimo većinu Deridinih sugestija, postavlja se dalje pitanje – zašto stati tu? U trenutku kada provala jezika, bila ona i provalija takođe ili ne, čeka na svoje drugačije postvarenje, Derida (i ne samo on, već u mnogim instancama većina autora/autoriteta „naše epohe“) odlučuje se da piše kao da neminovno ne razočarava. Ne zato što ima nešto po sebi loše u tome: njihov neuspeh da se suzdrže da prepisuju od narativa koji proglašavaju spremnim za razgradnju je simpatična boljka. Međutim, gotovo svi ovi autori/autoriteti pišu sa povezom preko očiju u nadi da će proizvesti slučajnu omašku, koja neće biti u ravni sa tradicijom. Ali, previđaju dakako da, pisanjem na taj način, samo nesvesno ponavljaju onu markantnu narativnu manifestaciju, koja pokazuje na koji način narativi tradicije preovladavaju. Kojim sredstvima? Nijednim drugim do dobrom utreniranošću i ekspertizom, suštinski onim što ih i instituiše kao autore/autoritete i omogućuje im status „besmrtnih“ pripovedača, u jednoj nikad čudnijoj i lepšoj priči zvanj život. Koliko god se branili, negodovali i koliko god im istinski bilo neprijatno uz te epite upućene na njihovu adresu, to ne treba nužno da nas se tiče, jer su to teme nekih drugih (a ipak tako bliskih) narativa. Na pitanja toga šta su jezik, ili narativ, nekada ne možemo pokušavati da damo odgovor, jer jezik sebi može pribaviti skrovište na mnogostruke načine: bilo ispitivanjem odnosa označenog i označitelja, na tragu lingvistike, ili upućivanjem na to da sam jezik „odgovara i postavlja pitanja“, kako bi to Hajdeger ili Derida eventualno uvažili kao prihvatljiviju konstataciju. Karakteristično za obe pozicije je to što misle da polaze od „samog jezika“.

Međutim, dekonstrukcija je takođe „filozofiranje čekićem“, onako kako ga je još Niče zamislio: ne kao mahnita destrukcija tradicije, već kao instrument za ispipavanje refleksa koji logocentrizam čine pokretnim i donekle funkcionalnim mehanizmom. Tu se pronalazi i razlog zašto Derida ne može naprosto da stavi pisanje na mesto govora: „Dekonstruisanje ove tradicije stoga se neće sadržati u njenom preokretanju, čineći pisanje nevinim. Pre će se raditi o pokazivanju zašto nasilje pisanja ne dovodi do stečaja nevinog jezika. Postoji originarno nasilje pisanja zato što je jezik prvo, kao što će se postepeno otkriti, pisanje. „Uzurpiranje“ je već oduvek otpočinjalo“. ²¹¹ Stoga postaje neizbežno poređenje *arhe-pisanja* i narativa: kao što za Deridu postoje *arhe-pisanje* i *vulgarno* razumljeno pisanje, od kojih prvopomenuto ne može biti predmet neke

²¹¹ Ibid, str. 37.

nauke,²¹² na sličan način se preporučuje i tretiranje narativa. Pitanja kao što su „šta je narativ?“, „šta je jezik?“ upućuju na logocentrični sistem polaganja računa o nekom izvorištu, ishodištu ka kojem se moramo uputiti da bismo stekli uslove u kojima je izveštavanje što originarnije. Odgovori na ta pitanja naizmenično uzurpiraju mesta jedni drugima. Ipak, ta mesta ne bi bila u uobičajenom shvatanju „nigde“, jer trag koji sledimo u tom pokušaju dolaska do odgovora nije u uobičajenom smislu „ništa“, već „prevazilazi pitanje „šta je?““ i kontingentno ga omogućuje. Time se dovodi u pitanje i *enigmatični model linije* i ispostavlja da je linearnost ništa drugo do narativni konstrukt: „Ukoliko danas problem čitanja okupira središte nauke, to je zbog ove napetosti između dve epohe pisanja. Zato što počinjemo da pišemo, da pišemo drugačije, moramo ponovo čitati drugačije. Preko jednog stoleća je ova nelagoda bila evidentna u filozofiji, nauci, književnosti. Sve revolucije u ovim poljima mogu biti interpretirane kao šokovi koji postepeno uništavaju linearni model“.²¹³ Uz sve planove koje *Da, rida* navodi da su na pragu ostvarenja, kao što je povoljan trenutak za dekonstruisanje logocentrizma zasnovanog na metafizičkom mišljenju, ne možemo da se otmemo utisku da se njegov projekat ipak bezrazložno ograničava. Evo na šta pod time mislimo: naime, zastupajući jednu, sada već uveliko sedimentiranu i poznatu tezu da je jezik unutar kojeg operišemo *différance* ne samo zavisao od logocentrizma unutar kojeg se postavlja, već da bez njega prirodno ne bi ni mogao, *Dverida* kao da ponavlja strukturalističku (Sosiropu) logiku *langue – parole*, zanemarujući potonji pojam. Time se opravdava *pitfall* (istovremeno „jama“ i „zamka“) *langue*, kao područje koje sada stvara dekonstrukciji uslove mogućnosti njenog aktiviranja. To znači da dekonstrukcija leži pritajeno unutar jezika, bez obzira da li se o njegovom početku pitali ili ne. Ostavimo tu problematiku sada po strani, jer to upućuje na još nešto interesantnije, a to je pomenuto *ograničenje* koje *Druida* jeziku postavlja: ako je sve što nam je preostalo to da obratimo pažnju da svako pisanje ne samo usmerimo ka dekonstruisanju pojmova metafizike, kako ćemo jezik istinski osloboditi? *Dnorida* nije spreman da ode toliko daleko i primeti šta je sve moguće kada dekonstrukcija obavi svoj posao, kada se označitelj i označeno konačno razvedu, kada nastane pojmovna zbrka i jezik se na svom putu ka sebi potpuno izgubi, kada se dogodi potpuna pometnja, koja se dakako više neće moći tako nazvati, prepoznati, jer će svako svedočanstvo o nekakvoj krizi ili

²¹² Cf. *ibid*, str. 58.

²¹³ *Ibid*, str. 86.

prosperitetu biti nepripadajuće; niko se neće na to pozivati više. Ali tu *Da-vid-a* demonstrira simptome miopijskog pogleda, jer uopšte ne uzima ozbiljno ničeanski scenario večnog vraćanja: on ne vidi koliko je rđav posao matematičko baratanje sa procentima, on je zaveden kombinatorikom, ali ne na pravi način, i zbog toga propušta da uoči ne samo mogućnost mišljenja van metafizičkih koordinata, već i ponovno sklapanje jezika po logocentričnom modelu, vraćanje toliko „problematične metafizike“. Crno-beli svet koji *Geo-rida* okupira, nema puno, ili barem nema dovoljno sluha za variranje dekonstruktivističke naracije kojom je očaran. On je dekonstrukcijom u stanju samo da skine glazuru sa logocentrizma, ali ne uspeva jeziku da obezbedi dovoljno daleko lutanje.

Pisanje, arhe-pisanje na koje nam ukazuje Derida zalazi van uobičajeno poimane distinkcije „govor-pismo“, koji nam podaruje metafizika. Arhe-pisanje upućuje na nešto „drugo“ od toga, koje izmiče tom sistemu, zato je „zdravorazumski“ (*fonocentrično*) reći da neko pleme „nema pismo“. ²¹⁴ Dok Derida navodi kako je jasno da nijedan od „rigoroznih“ mislilaca svesti, koje Levi-Stros kritikuje, ne bi podlegao u tolikoj meri učitavanju svoje pozicije „radikalno drugačijem“ plemenu, ²¹⁵ mi se, sa druge strane, pitamo do kojeg stepena sam Derida uspeva da se otrgne tom istom uticaju. Upravo on je neumoljiv u insistiranju na dekonstruktivističkom narativu, te je to okvir u koji gotovo sve smešta i kojim sve razmerava. Da li je to Deridin „mrtvi ugao“? U svakom slučaju, on izražava potrebu da zaštiti filozofe poput Dekarta i Huserla od Levi-Strosovih površnih čitanja pomenutih autora. Možda i ključni redovi da bi se raščivijalo Deridino razumevanje *pisanja*: „Drugim rečima, ako je pisanje povezano sa nasiljem, pisanje se pojavljuje dosta pre pisanja u užem smislu; već u *différance* ili arhe-pisanju koje otvara sam govor“. ²¹⁶ Zahtev narativnog metoda svakako bio bi taj da se anuliraju nasilne hijerarhizacije. On se može čitati kao svojevrsni amalgam gramatološkog, dekonstruktivističkog, arheološkog, genealoškog, hermeneutičkog, fenomenološkog, psihoanalitičkog, strukturalističkog metoda, koji

²¹⁴ Up. Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976., str. 110.

²¹⁵ Mada uopšte ne bi bio cilj da se naprosto ukaže na tu korenitu drugost koju poseduje čovek odgajan van okrilja „kulture“, već da se naprosto spreči banalizovanje tog drugog/drugačijeg kroz sopstvene pojmove i opozicije, među koje spada i „uporedivo/neuporedivo“.

²¹⁶ Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976., str. 127.

zauzima prostor koji mu možda neprestano izmiče unutar tih usmerenja, ali pokazuje šta znači trud da se on nadomesti, ili da se od toga odustane.

Nema spora o tome da bi metod naracije bio teško uočljiv da ga nisu podstakle tradicija i figure poput Ničea, Frojda, Hajdegera, Šapa, Deride i dr. Ipak, možda je sada trenutak da se prihvati mogućnost polaska u svim pravcima, bilo da oni vode ponovo na mesta na kojima smo već bili (metafizika), ili pak na neko jedva naslućeno „drugde“. Mi možemo da se neprestano osvrćemo i strahujemo od toga da nas određeni narativi drže zatočenima, ili da, konačno prihvativši neke od implikacija savremene filozofije, shvatimo da nam je sada dato da bez ikakve bojazni filozofiramo kako god želimo. Koje su, konkretno, implikacije savremene filozofije koje narativni metod preuzima, i o kojima je reč? Bilo bi nezahvalno uopšte otpočinjati njihova pobrojavanja, jer Hajdegerovo bavljenje problemom bivstvovanja, Deridino nadovezivanje i bavljenje *tragom*, precrtavanje reči, označavanje bivstvovanja transcendentnim označiteljem, gubljenje strukturalističke granice između označenog i označitelja, od teorije stvari do teorije znakova, ka heterogenosti, od „arhe-pisanja“ (*archi-écriture*) do „razlike“, itd. ni ne počinje da isprljuje narativne nivoe i konstelacije zaslužne za prepoznavanje i opisivanje narativnog metoda. Kad smo izvukli pouku jedne priče, biće nam predloženo da kažemo da ova priča o pričama nije priča *nad*, već *među* pričama. Ali, jezik i neki njegovi narativi sugerišu da ni to ne mora biti slučaj.

Da li je vulgarno razumljeno pisanje, koje se uobičajeno uzima kao određeni reziduum govora, izvedenica arhe-pisanja; da li kolokvijalno shvaćeno pisanje „emanira“ iz arhe-pisanja? Odgovor koji bi Derida pružio je odlučno *ne*, jer se iz te konstelacije može samo produbiti agonija fonocentrizma. Ali kako arhe-pisanje izmiče transcendentnom označitelju? Da li *Daonida* sa arhe-pisanjem i insistiranjem na dekonstrukciji fonocentrizma želi da učini slično što i Fuko sa diskontinuitetom? Ne da od ovih „pojmovā“, koji se konfrontiraju uobičajenim predstavama kako jezik, ili istorijski progres deluje, načine proste opozicije koje će biti u stanju da unovče povoljni trenutak? Radi se o tome da se pokaže kako svedenost mišljenja, usmerenog ka jednom izvorištu, ipak ne može da izbegne demonstriranje svojih lutanja. *Pros hen* naprosto ne biva zamenjeno čistim mnoštvom; *pros hen* nije samo jedan od vidova postvarenja tog mnoštva, već se mnoštvo misli iz razlike, koja ne permutuje *pros hen*, već diferencira svako svođenje i dijalektički odnos koji se između može javiti. Ipak ima nešto što se vrlo lako može uočiti i tretirati naratološkim sredstvima, pri ovoj vrsti davanja

argumentacije. *Dekonstruktiji prilagođen subjekt* je u stanju da iščita ove navode ne trepćući; ništa unutar teksta mu ne mora omesti pažnju. On je postao *lik u priči*, jednako koliko je i priča postala deo njega; on se spram nje, pomoću nje, protiv nje razmerava; spreman je da reaguje na ono što ga disocira od sedimentiranog snalaženja unutar date oblasti – a to je samo *jedan tip* kojeg možemo opisati, kao što to, recimo, Prop (Propp) čini. Ali zašto se zaustaviti na bilo kojem provizornom broju likova, možemo ih nabrojati tačno onoliko koliko ograničenja smo spremni da postavimo i pretpostavimo da utiče na genezu jedne subjektivnosti. Drugim rečima, čak i ako se odlučimo da je jedna „dominantna“ priča dovoljna da bi se ustanovio jedan subjekt, opet je računski posao nemoguće privesti kraju. Da ne govorimo da pritom zanemarujemo uticaj „pozadinskih“ priča, koje svakako to nisu u pravom smislu, već ih tako navikla struktura u građenju identiteta naprosto „rangira“. One deluju kao latentne, ponekad sputavajuće „osobine ličnosti“, kako bi se to psihološkim rečnikom nazvalo. Možemo te priče nazvati „sublimiranim“, ali je potrebno i da znamo da je mogućnost takvog njihovog nazivanja data posredstvom grananja *još jedne priče*, a pričama nikada nije preporučljivo nazirati kraj. Zamršenost u priče se da pokazati iz uronjenosti u jezik i *bačenosti* u hajdegerijanskom smislu. Ali, isto tako, naletu inspiracije, kojem je jezik sklon, nikada nije preporučljivo stavljati ograničenja. Tako *Dareidina* dekonstrukcija može naznačiti jedan „zadatak“, jedno „vođenje računa“, ali ona mora dozvoliti da pogubljena veza označenog i označitelja ponovo pronade svoj slučajni put natrag i tu ne sme videti ništa loše. Čak i to je *samo jedan od mogućih scenarija*. A sada zamislimo ovo *pisanje* kako se iznova i iznova ponavlja.

Narativni metod podržao bi rad na opisivanju procesa pulsacija i nadovezivanja priča jednih na druge – odrednice početka i kraja nisu nešto što se nazire ili što bi trebalo tražiti, inicirati (možda najpre zbog toga eshatološka i „metafizičke“ priče pokazuju određene manjkavosti): „[P]isac piše *u* jeziku i *u* logici čiji odgovarajući sistem, zakoni i život njegovog diskursa po definiciji ne mogu dominirati apsolutno. On ih koristi samo dopuštajući da, do određenog oblika i tačke, bude vođen sistemom. I čitanje mora uvek ciljati na određenu vezu, neopaženu od strane pisca, između onoga što on iziskuje i ne iziskuje od šablona jezika kojim se služi. Veza nije sigurna

kvantitativna distribucija senke i svetla, slabosti i sile, već označavajuće strukture koju bi kritičko čitanje trebalo da proizvodi“.²¹⁷

Jezičko-narativna uslovljenost je takva da se pozicije rasutih „ja“ mogu nalaziti na mnogim udaljenim i nekongruentnim lokalitetima, koja se nikako ne mogu niti zajedno, niti parcijalno, u potpunosti osvetliti sa neutralnog mesta: „Na određeni način, ja sam unutar istorije psihoanalize kao što sam unutar Rusoovog teksta. Kao što se Ruso nastavljao na jezik koji je već bio tu – i koji se ispostavlja da je donekle i naš, stoga nam obezbeđujući određenu minimalnu čitljivost francuske književnosti – na isti način mi danas operišemo unutar određene mreže označavanja imenovane od strane psihoanalitičke teorije, čak i ukoliko njome ne ovladamo i čak i ako smo uvereni da nikada njome ne možemo savršeno ovladati“.²¹⁸ Derida svakako u Rusoovom projektu vidi *priču*,²¹⁹ ali pitanje je da li je tako u stanju da vidi i dekonstrukciju. Ako je Rusoov manir pripovedni, da li bi *différance* odvrćao od njega? Ako da, tu bi se radilo o vulgarnom razumevanju priče, na način koji je uporediv sa onim gde je uobičajeno shvaćeno pisanje nesvodivo na arhe-pisanje. Ali mi ne govorimo o narativnom metodu isključivo kao postupku dozivanja arhe-priče. Ukoliko primenom narativnog metoda ne uspemo da prepoznamo pripovedno strukturisanje i pripadnost svakog jezičkog izraza, to je zato što imamo posla sa narativom nespremim da mu se ukaže na svoju slepu mrlju. To bi bio korak nazad u smislu uviđanja kontingencije i čistog mnoštva. Svakako, taj uvid je ionako relevantan samo u ograničenom broju slučajeva, navodno kroz priče koje insistiraju na radikalnoj kontingenciji i čistom mnoštvu svih priča. Tu vidimo koliko se narativni metod može posmatrati partikularno i ograničenog područja delovanja, iako može delovati suprotno. Čak i sama „svrha“ čitanja npr. onoga što se smešta u ravan *filozofskog* dela, naslova koji pleni svojim uticajem u određenom polju, može biti narativno motivisana. Filozof svoj poziv doživljava najčešće kao „ozbiljan posao“, te mu je stoga imperativ da priča koju konstruiše bude sa jedne strane potvrđena kroz njegov identitet, a sa druge da ona nađe svoj put i, uslovno rečeno, eksteriorizuje se. U tome se prepoznaje jedan vid motivacije da se pozivu pristupi trezveno i studiozno.

²¹⁷ Ibid, str. 158.

²¹⁸ Ibid, str. 160-161.

²¹⁹ „Ovo je onda priča. Jer istorija koja prati poreklo i na njega se nadodaje nije ništa drugo do priča o razdvajanju pesme i govora“. Ibid, str. 199.

Valorizacija i potvrda nekog narativa, kao i pokušaj njegovog odstranjivanja i degradiranja događa se kroz zajedničku umešanost u pri-povesno jezičko tkivo. Ne postoji nikakav spoljašnji kriterijum za utvrđivanje vrednosti i značaja pojedinačnih priповesti, niti se među njima treba tražiti ona koja je istinitija po sebi. Ali, to ne znači da marginalizovani narativ mora biti u svakoj situaciji vredan spasenja. Unutar našeg odmeravanja, ili možda bolje rečeno, pravila do kojih se jezik izvede, moguće je utvrditi legitimnost i relevantnost neke priče. Upravo tu leži i fascinacija tekstem ili delom koje pronade svoj put i aktualizuje se ponovo, ili tek naknadno, u nadolazećoj epohi; kao da se jezik samo izmicao i onda odlučio da se obznani; kao da je prošlost bila nespremna, ali ipak oplemenjena budućnošću; kao da se trag budućnosti skrivao u povesti, te je i sada sve otvoreno za njegovo ukazivanje, koje pak priželjkujemo ranije nego što je moguće zatvoriti krug i izvestiti o potencijalu *te priče*. Nama nije cilj da naprosto proglasimo egalitarizam među pričama, te da svaku posmatramo kao jednako relevantnu, držeći se striktno načela po kojem je jezik neuhvatljiv kroz bilo koju definicijsku odredbu. Iako to možda *jeste* početna tačka i plan pomoću kojeg nastupamo, naime da je veza označenog i označitelja arbitrarna, to ipak ne znači da je propisani metod nikada ne pokušavati praviti je. To bi bio palijativ. Jer, dato nam je da raspoložemo isprepletenim narativima nekada kroz određeni vid *meta-narativa*, koji svakako i sam *jeste* još jedan narativ, a to ipak ne znači da on sada istovremeno mora da bude tretiran kao drugorazredni, jer „obećava više“. To nije signal da se meta-narativ sputa, već da se proceni vrednost i domet priče koju pruža. Da li ćemo posegnuti za metodološkim individualizmom veberovskog (Weber) tipa, te odstupanja od meta-narativa procenjivati kao beslovesne promašaje, još jednom zavisi od pomenute pri-povesne jezičke umešanosti. Kada uočimo pukotine, diskontinuitete i generalno odsustvo pravila po kojima se generišu i grupišu jezičke tvorevine, spremni smo za rad koji će priču odvesti u tom smeru, te je izobličiti i načiniti spremnom da pronade svoj put i potvrdi se, ili pak zauzda i zaluta. Bilo da ovde stupamo u komunikaciju sa Deridom, Liotarom, Fukoom ili Delezom, važno je najaviti da njihovi projekti, kao i Platonovi, Kantovi, Hegelovi ili Ničeovi, pokazuju dovoljno razloga da se nijedan od njih do kraja niti odbaci, niti afirmiše. Čitava povest otvara mogućnost za jednu radikalno drugačiju pri-povest, ali takođe i onu koja neće previše odstupati od uobičajenih stilova i tokova na koje smo navikli. Evo možda šlagvorta za „nove“ priče. *Ko još sme da nas proglašava smrtnicima, a da ne bude ismejan? Jezik je struktura,*

*orijentisana struktura, orijentacija je dezorijentacija, jezik je polarizacija.*²²⁰ „Istorija čoveka koji sebe naziva čovekom je artikulacija svih ovih ograničenja između sebe. Svi koncepti koji determinišu ne-suplementarnost (priroda, animalnost, primitivizam, detinjstvo, ludilo, božanstvo, itd.) evidentno nemaju istinitosne vrednosti. Oni štaviše pripadaju, sa idejom istine same – epohi suplementarnosti. Oni imaju značenje samo unutar zatvorenosti igre“.²²¹ Čega drugog je to igra, nego *naracije*? Ovo su, uz *Uliksov gramofon*, jedni od ključnih redova u *O gramatologiji* – ne toliko za svedočanstva validnosti insistiranja na narativnom metodu (jer njih, naravno, *nema*), već više ka ukazivanju neuhvatljivog i nepredvidivog karaktera priče. Ona se ne mora zaustaviti na uobičajenim varijacijama jezika, koji svoje uporište može da pronade tamo gde se već očekuje, „u metafizičkom“, „logocentričnom“, itd. Svoj put jezik može da pronade na stranputicama, upadima, pregibima, marginama, lakše ili teže osvojivim uzvišenjima, dubinama, iznenadnim skokovima, periodičnim iluminacijama onog zasenčenog, u podvalama prozaičnom i pesničkom, lateralnim kretnjama, didaskalijama. Ali on ne mora zahtevati ni „prostor“, ni „vreme“ kao odrednice, jer on ne zavisi ni na koji način od onoga što sam pruža kao uslov mogućnosti. Čak i taj „uslov mogućnosti“ mora biti shvaćen samo kao *vektor*, u doslovnom prevodu *nosilac* jednog specifičnog nalazišta, otkrovenja čiji značaj nikako nema potrebe umanjivati, već samo ukazati na nestalnu prirodu tog patenta. To što jedna priča može delovati neodoljivo i to što se smatra unosnom i oplemenjujućom, ne znači da smo učinili išta više do zagrebali po površini mnoštva priča, kojima ćemo možda biti ponuđeni. Ovde se dâ uočiti i navesti kao jedan početni primer Hajdegerovo pitanje o tehnici i metafizici. Ako išta može da uputi na „postmetafizičko“ mišljenje, to bi upravo bilo naslućivanje situacije u kojoj jezik obuzima „drugачije“. A to drugačije se opet ne može misliti na „metafizički“ način, niti u terminima ranije započetih priča. I tu je mesto (ali uvek kao dislokacija) gde Derida sa *différance*, *suplementarnost*, budi jezikom ono što je ranije imalo poteškoće da se iskristališe (kao i „diskontinuitet“ kod Fukoa, npr.), jer ta „tamna materija“ jezika ne čeka da bude pronađena.

Suplement izmiče ontologiji „za dlaku“ – ostatak mora operisati unutar jezika metafizike, logike koju dekonstruiše: „Suplement može odgovoriti samo nelogičkoj logici igre. Ta igra je igranje sveta. Svet je morao moći da se slobodno igra po svojoj

²²⁰ Ibid, str. 216.

²²¹ Ibid, str. 244.

osi, da bi prosto pomeranje prsta moglo načiniti da se oko sebe okrene. Zbog toga što je bilo takvog igranja u pomeranju globusa, da je gotovo nepostojeća sila mogla, odjednom, nečujnim gestom, dati svoju dobru ili lošu sudbinu društvu, istoriji, jeziku, vremenu, vezi prema drugom, smrti, itd. Konsekventna ‚sreća‘ i zlo pisanja će nositi sa sobom osećaj igre“.²²² Derida nas zbog toga mora uputiti na to da termine poput *suplementa*, *différance*, *farmakon*, itd. ne shvatimo kao koncepte, ali ni kao metafore, koje se najpre *troše* u filozofskoj razmeni: „Metafizika – bela mitologija koja skuplja i reflektuje kulturu Zapada: beli čovek uzima sopstvenu indoevropsku mitologiju, svoj *logos*, to jest *mythos* vlastitog idioma kao univerzalni obrazac za ono što on još sme htenjem da nazove Razum“.²²³ Međutim, šta bi drugo bila indoevropska mitologija, uzeta kao univerzalni model racionalnosti i konstrukcije, nego dominantni *narativ*, koji prema vlastitim unutrašnjim strukturama i logikama vrši aproprijaciju ostalih narativa? Njihova kolonizatorska sila je dobro osvedočena. *Lingua franca* jedne civilizacije nesporno priča mnoge priče (o čijim kvalitetima nemamo ovde mesta da raspravljamo), što nikako ne znači da drugi jezici nemaju šta vredno da ponude, niti da su njihove priče u bilo kom smislu drugostepene. Jeziku bi trebalo pružiti šansu da sebe ponovo ispiše po drugačijim narativnim modelima. U tom smislu je jasno da Derida metafori ne nudi nikakav spas, zbog njenog krajnje logocentričnog karaktera. Ali, ukoliko je čitav jezik takav, pošto „svi pojmovi koji su radili na određenju metafore već i sami imaju ‚metaforičko‘ poreklo i delovanje“,²²⁴ onda nam preostaje jedino dekonstrukcija? Umesto ovih implikacija da je jezik suštinski – svejedno nam je da li kažemo „rđav“ u smislu da zahteva intervenciju, „teško popravljiv od logocentrizma“, ili pak „pokvarena ploča“ koja ponavlja jedno te isto – smatramo da dekonstrukcija ne čini ni blizu dovoljno da se on izvuče iz mrtve petlje. I to pre svega jer se jeziku sugerise poželjnost tog dekonstruktivističkog lutanja, koje je takođe narativno. Narativni metod je korektiv dekonstrukciji i to ne možemo dovoljno jako da podvučemo. Njime ne odričemo značaj dekonstruktivističkih apela, već pružamo šansu jeziku da nas podseti na to da kada se logocentričnim pričama pokaže da su građevina i tlo na kom se nalaze njihove konstrukcije, one ne bivaju suštinski delegitimizovane. Mora biti jasno da se time ne pretpostavlja početni stadijum i narativno-jezički ekvilibrijum iz kojeg bi se po zakonu entropije sve kretalo ka povećanoj haotičnosti. Na to narativni metod ne računa i to

²²² Ibid, str. 259.

²²³ Videti: Derida, Žak, *Bela mitologija*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad, 1990., str. 13.

²²⁴ Ibid, str. 61.

ostavlja drugim pričama kao njihove teme. Narativnim metodom u toj situaciji jezik eventualno podseća na kontingenciju geneze pomenutih priča, nestalni i nestabilan karakter koji ih očekuje, kao i mnoštvenost drugih narativa koji se dešavaju u samerljivom ili nesamerljivom odnosu sa njima. U redovima u kojima se pokazuje da označitelj nije nešto u potpunosti konvencionalno, razumemo jednu vrstu Deridine anticipacije značaja narativa, onako kako ih mi uzimamo: „Podsećajući ovde na povest označitelja ‚ideja‘, ne radi se o tome da popustimo pred etimologizmom koji smo ranije odbacili. Uz sve priznavanje specifične funkcije člana u okviru sistema, ipak ne smemo da smatramo označitelj za nešto savršeno konvencionalno. Nema sumnje, Hegelova Ideja, na primer, nije i *Ideja* u Platona; bez sumnje, učinci sistema su ovde međusobno nesvodivi i moraju se čitati kao takvi. Ali reč *Ideja* nije neko proizvoljno X i ona donosi jedan tradicionalni naboj koji produžuje Platonov sistem u sistem Hegelov“.²²⁵ Morali bismo ne samo uporediti uticaj *priče* na formiranje diskursa, kao potencijalni pokazatelj razloga zbog kojih označitelj nije nešto „savršeno konvencionalno“, već i podsetiti da se način pojavljivanja označitelja ne može uzeti kao rezultat rada kolektivnih svesti, već najpre jezika, čije priče mogu biti u potpunosti odsečene, neopterećene ili neoplemenjene pozicijama i opozicijama svesnog i nesvesnog. Govoreći o Ničeju, Derida primećuje: „Samo počev od očvršćivanja tih praoblika objašnjiva je mogućnost prema kojoj se može opet iz samih metafora konstituisati neko pojmovno zdanje. Ono je, naime, podražavanje vremenskih, prostornih i brojčanih odnosa na tlu metafora“.²²⁶ Ovde uočavamo treći bitan momenat kod Deride (nakon *Uliksovog gramofona, O gramatologiji*; (i) ovaj put preko Ničea²²⁷), koji nam može poslužiti kao važan šraf za ukazivanje narativnog metoda. Naime, ako je to način na koji konstruišemo vlastite paradigme mišljenja, na krilima jezika u potpunosti zavisnog od preovlađujućih metafora jedne epohe, onda priča o priči (filozofija) dobija još jači vetar u leđa. Samim tim je odmah upadljivo i da se metafizika, logocentrizam, *nakon što smo izveli prethodni manevar*, ne mogu više smatrati ikakvom sablašću. One se moraju prihvatiti, te se navići na njene demonske krike kao na bezopasne i umilne glasove, jer njene intonacije sada vrlo jednostavno mogu biti izmenjene i varirane: „Metafora, nosi, dakle, uvek vlastitu smrt u sebi. A ta smrt je, nesumnjivo, i smrt filosofije. Ali taj genitiv je

²²⁵ Ibid, str. 64.

²²⁶ Ibid, str. 72.

²²⁷ U ovom slučaju je jasno da bi Derida Ničea svakako upozorio na „rizik jedinstva između metafore i pojma“.

dvojak. Čas je to smrt filosofije, smrt jednog žanra koji pripada filosofiji i promišlja se u njoj i sažima, prepoznaje se u njoj ostvarujući se; čas je to smrt filosofije koja ne vidi sebe da umire i ne pronalazi u tome više sebe“.²²⁸

Na sličnom tragu kao i Derida, De Man će potvrditi da ideologija nije ništa drugo do uverenje da jezik, „moj jezik“, ono što ja mislim i saopštavam jezikom, govori istinu. Ali razlika između Deride i De Mana ipak bila bi ta što, dok za Deridu načelno imamo posla sa jezičkom, diskurzivnom mrežom u koju smo upleteni i u kojoj možda nema previše razloga praviti kvalitativne razlike između diskursa, s obzirom da nijedan ne može imati prednost u odnosu na drugi, za De Mana i te kako postoji poseban značaj koji književnost (*literariness*) poseduje. Za De Mana je izuzetno važno insistirati na razlici između književnosti i drugih diskurzivnih formi. U tome on prati „ruski formalizam“, najpre Jakobsona: „[K]njiževnost ne može biti dočeka puko kao konačna jedinica referencijalnog značenja, koja može biti dekodirana bez ostatka. Kôd je neuobičajeno upadljiv, kompleksan i enigmatičan; on privlači neobično mnogo pažnje na sebe i ova pažnja mora da zadobije strogost metoda. Strukturalni momenat koncentracije na kôd, zarad njegove vlastite koristi, ne može biti izbegnut i književnost nužno gaji svoj sopstveni formalizam“.²²⁹ Odgovor na pitanje *kako* se književni diskurs razlikuje od ostalih sastojao bi se u tome što bi se podsetilo na činjenicu da je književnost svesna toga da je fikcija. Pitanje je ipak da li se može smatrati da tu u potpunosti zastaju njene pretenzije i da li se ne pokušava, igrajući na kartu „autsajdera“ zavaravanje traga i izvršavanje svog uticaja gotovo neprimetno, na taj način instituišući nenametljivo dominaciju nad ostalim diskursima. Dodeljujući joj takav status, De Man previđa da književnost, ciljajući na svojevrstu nepretencioznost, ima neodoljivo slične namere kao i svaki drugi diskurs, odnosno, svaka druga priča. Stoga, naše eventualno nepoverenje prema književnim pričama bilo bi rezultat samo toga što njihovo narativno polje ne beži umnogome, niti je dovoljno iščašeno u odnosu na dominantne narative „Okcidenta“, gde su svakako upletene i filozofske priče. To bi moralo biti naglašeno, jer se pod „sličnim namerama“ ne sme misliti nekakva pretpostavljena „priroda narativa“, čime bi se unapred proglasilo da određeni narativi kao takvi, sami po sebi, teže moći i dominaciji. Tim gestom perpetuirali bismo dobro poznate narative istorije filozofije, te bismo izneverili nalog narativnog metoda da kontingenciju uzme krajnje

²²⁸ Derida, Žak, *Bela mitologija*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad, 1990., str. 82-83.

²²⁹ De Man, Paul, *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, Yale University Press, New Haven and London, 1979., str. 4.

ozbiljno. Još jedna prednost književnosti, koju de Man navodi, a koja se zapravo nastavlja na prethodnu tvrdnju, jeste da književni tekst sam sebe dekonstruiše – književnost je u neprekidnom stanju demantovanja svoje referencijalnosti. Književnom tekstu navodno nije potrebna, kao filozofskom tekstu, uvežbana ruka dekonstruktiviste da bi se pokazalo da svaka tvrdnja koja se uzima kao neprikosnovena istina, upada na teren logocentrizma. Književni tekst je sposoban da intervenciju sprovede iznutra.²³⁰ Sa druge strane, dekonstruisati jedan koncept za Deridu „ne znači samo uhvatiti se u koštac sa jezikom koji utelovljuje taj koncept, već je potrebno uhvatiti se u koštac sa celokupnim institucionalnim, sociopolitičkim sistemom, sa hijerarhijama i normama. Sledstveno tome, ne postoji neutralna i konceptualna ili knjiška dekonstrukcija“.²³¹ Za Deridu uobičajeno razumevanje književnosti ne bi ni na koji način izmicalo logocentrizmu: „Derida [je], možda više od drugih, pokazao da je standardni pojam književnosti kao kategorija zapravo jedan filozofski, tačnije metafizički pojam“.²³² Baš u tome i leži jedan od problema, samo donekle naivno upućenih kritika na račun Deride, jer to ne znači da su te kritike suviše: da je manirom svođenja svega na „metafiziku“, „logocentrizam“, „fonocentrizam“, itd. Derida zapravo zadržao osnovne postulate istog tog načina mišljenja. Drugim rečima, s obzirom da u svemu vidi i prepoznaje obrise i trag metafizike, postaje krajnje upitno da li je Derida sposoban da zaista svedoči o „pojmovima“ mogućnosti i nemogućnosti, kakve naslućuje. S kojim pravom bismo mogli da stanemo u odbranu deridijanskih strategija, ukoliko gotovo pri svakom susretu sa tekstom koji ne praktikuje dekonstrukciju automatski reagujemo tako što taj tekst (do određene tačke pejorativno) proglašavamo metafizičkim? Samim tim potezom spremamo se da ga na neki način otpišemo. Nasuprot tome, metodi naracije je potrebno da ne gaji iluzije o nemetafizičnosti vlastite pozicije, upravo da bi bila u stanju da ispuni, između ostalog, i zahtev „logike“ na koju se i Derida poziva, o mogućnosti nemogućeg, kao uslovu nemogućnosti. Šta je to što načelno odbija od čitanja i dubljeg bavljenja tekstovima Deride, ili drugih postmodernih teoretičara? To što deluje kao da je nerazgovetnost, nejasnost, neuhvatljivost ono na čemu se najviše i namerno insistira, da se hotimice kreću nepouzdanim putevima, da dozvoljavaju

²³⁰ Više o tome videti u: Fry, Paul H., *Theory of Literature*, Yale University Press, New Haven and London, 2012., str. 137-153.

²³¹ Derrida, Jacques, *Langue à venir: Seminario de Barcelona*, ur. Marta Segara, Icaria, 2004, 72 str. Citirano prema: *Glas i pismo. Žak Derida u odjecima*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005., str. 22.

²³² Milić, Novica, *A dekonstrukcije: la différance, pisanje, Derida i „mi“*, u: *Glas i pismo. Žak Derida u odjecima*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005., str. 30.

besmislicama da preuzmu jezik i nepovratno ga za sebe prisvoje, a svet unazade; njihovo tobožnje lukavstvo lako se raskrinkava kao eksces na koji ne vredi ni trošiti reči, dovoljno je ćutati i ignorisati te utvare jezika i održati kontinuitet prave naučnosti, te se nadati da će aveti same iščeznuti; na tome se ne treba zadržavati, jer nas čeka „istinski posao“, pošto nećemo dragoceno vreme posvećivati onima koji ometaju ustaljene norme i koji, ukratko, odbijaju da se povinuju dominantnom narativu. Naravno da sledi jedno „ali“. I njega treba pustiti da se obznani, kroz glasnu ili tihu patnju što je takvo tlačenje i marginalizovanje uopšte dozvoljeno, što se sva praznina optužbi za nerazgovetnost, nejasnost, neuhvatljivost, tako očigledno manifestuje da je dovoljan samo pogled neverice, koja je prouzrokovana ubeđenjem da se radi o toliko očiglednom slepilu i iluziji da je *taj* narativ jedini vredan pažnje; naime, taj narativ koji na svim frontovima pokazuje svoje šupljine i nedostatke, taj narativ koji bi sopstvenu nekompetentnost, promašaje i malaksalost da zamaskira bednim optužbama da su svi ostali nedostojni praćenja; taj narativ kojem je dato bezbroj šansi da pokaže da i dalje zaslužuje povlašćeno mesto i iznova ne uspeva. Tako teku naše priče.

U svakom slučaju, jasno je da *différance* mora ostati prvenstveno jedan od naslova dekonstruktivističkog narativa, čiji kako autori (kao pošiljaoci), tako i primaoci, shvaćeni u uobičajenom smislu, neprestano izmiču. Jedino tako možemo do kraja uvažiti apele da se učinci jezika nastavljaju s one strane prisustva autora i onoga što on želi da saopšti: „Čitavo pismo, otud, da bi bilo ono što jeste, mora da funkcioniše u radikalnom odsustvu svakog određenog empirijskog primaoca uopšte. I ovo odsustvo nije kontinuirana modifikacija prisustva, ono je prekid (*une rupture*) prisustva, „smrt“ ili mogućnost „smrti“ primaoca koja je upisana u strukturu belega“.²³³ Jedan od opisa narativa kako ih mi razumevamo bi bio taj da su oni shvaćeni uvek kao razlika i ponavljanje, kao ponavljanje razlike. Narativi nisu isti, njihove teme se mogu prepoznati kao zajedničke, ali ne istovetne, već u najboljem slučaju samerljive. Kohezija narativa ili njihovo rasparčavanje nisu određeni suprotnostima. Konceptijom *iterabilnosti* Derida bi želeo da sprovede mišljenje pisma načinima na koje do sada možda nismo bili naviknuti: „Logikom u kojoj je ponavljanje prepušteno polju drugosti i razlike. Ono što biva ponovljeno nikada ne biva sasvim isto [...] Ponavljanje kao iterabilnost je uvek već rađanje novih smislova i značenja [...] [S]ubjekt kao poreklo-

²³³ Derrida, Jacques, *Marges – da le philosophie*, p. 375. Citirano prema: *Glas i pismo. Žak Derida u odjecima*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005., str. 39.

iskazivanja uvek razmaknut od sebe sama, u raskoraku sa sobom, da efekte samopribiranja može da prepozna samo kao proizvedene jednom strukturom kojom ne vlada. Mogućnost raskida sa homogenim poljem komunikacije značilo bi ujedno i mogućnost mišljenja komunikacije drugačijom logikom nego što bi bila teleološka logika svesti i namere“.²³⁴ To znači da je i samo konstituisanje subjektivnosti određeno narativno-jezičkim postavkama i zbog toga se subjektova svest nikako ne može smatrati izvorom jezika: narativi neprestano upućuju na druge narative – *nema ničeg izvan priča*. I zato Deridino ukazivanje na to da se konteksti misle doslednije („nema ničeg osim mnoštva različitih konteksta“²³⁵) treba sprovesti do kraja u ovom smeru i podsetiti da se čak i čisto etimološki nesumnjivo može pronaći srodnost između *konteksta* i *narativa*: razložena latinska reč *contextus* se sastoji od *con* (*zajedno*) i *texere* (*tkanje*). Stoga se jezik odvažava da sebe saopšti kroz priču koja svoj zaplet pronalazi u izrazu da *nema ničeg drugog osim čistog mnoštva različitih narativa*. Od njih se ni za jedan ne može reći da je prvi, izvorni, središnji, niti poslednji, jer jezik(-)priča otvara svako prostorno-temporalno polje u kojem je tako nešto moguće proglasiti. Kao što od narativa zavise ove kategorije, tako je njima zapečaćen i svaki govor o životu i smrti: „U mojoj vlastitoj smrti se upravo radi o tome da se dokončaju i život i smrt, život/smrt. Pisanje, neprekidno upisivanje mene samog u označitelje, podvrgavanje radu rAzlike, ne odlažu moju smrt i ne priprema me za nju kao za neki konačni kraj moje egzistencije nego me neprekidno usmrćuje – ali me usmrćuje rađajući me, jer svoj život dugujem označiteljskom ulančavanju – istovremeno odlažući i moj puni život i moju konačnu smrt“.²³⁶ Ovakve priče bi trebalo da daju vetar u leđa jedne drugima. To bi, između ostalog, bila funkcija priče o narativnom metodu:

Niko živ se više ne može baviti dekonstrukcijom, jer niko živ na kraju krajeva nije nikada ni govorio. Pred tragom i pismom, pred pisanim tragom, metafizika je gajila iluziju o životu, ili o smrti, svejedno. Usprkos ovoj iluziji treba reći da niko ko je ikad govorio nije nikad umro. Trebalo bi napokon sasvim ozbiljno uzeti gospodina Valdemara koji se pojavljuje kao utvara u *Glasi i fenomenu*, u odlučnim momentima izlaganja. Ne da bi se čula neka neobična priča o „ni životu ni smrti“ nego da bi se napokon čula „obična priča o jeziku“ [...] Iskaz ‘ja sam živ’ nosi sa sobom moje biti-

²³⁴ Mladenović, Ivan, *Smrt autora, početak komunikacije*, u: *Glas i pismo. Žak Derida u odjecima*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005., str. 40.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Vlaisavljević, Ugo, *Niko živ ne može vršiti dekonstrukciju*, u: *Glas i pismo. Žak Derida u odjecima*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005., str. 189.

mrtav i njegova mogućnost zahtijeva mogućnost da sam mrtav – i obrnuto. Nije to neka Poova neobična priča nego obična priča jezika.²³⁷

U svrhu ispunjenja jednog „dnevničnog zapisa“, želeli bismo da ukažemo na to koliko može biti indikativna poruka napisana velikim slovima na zgradi jednog instituta: *Šta čini univerzum?* Kakav sjajan narativ stoji iza i preko toga! Ne samo *njihov*, već i *naš*. Bilo da krenemo od neprestanog kruga nadopune gramatike i retorike, ili se zapitamo da li je možda upravo to *šta* ono što čini univerzum, ili nastavimo da pružamo „konkretne“ odgovore, na nama je da prepoznamo i bogatstvo neispričanih priča. Ako se Didro smatra zaslužnim za uvođenje koncepta „četvrtog zida“,²³⁸ narativni metod mora operisati tako da ne samo da neprestano probija ovaj imaginarni bedem između narativa, već ga on istovremeno drži i održava u funkciji. Narativni metod svoje mesto pronalazi kako na „pozornici priča“, tako i u „publici“, čiji su zadaci i užici mnogostruki – od procene dešavanja onoga na šta usmerava pogled, raznolikih reakcija uživljanja, negodovanja, nezainteresovanosti, do kritika i pohvala: rečju, čitavog spektra koji narativi iznose u svom jezičkom bogatstvu. Narativni metod pokazuje kako se priče čas penju na scenu i tu ostaju, ne mareći za poglede uperene prema njima, a čas im prodorno uzvraćaju istom merom. Ako ikako možemo da opišemo narativni metod (a priče nas na to konstantno upućuju), on bi bio sama ova *atmosferičnost*, štimung koji se javlja na presecima svih pomenutih pripovednih pogleda, ali takođe dopuštajući da i sam bude viđen, jer se i ne može drugačije osetiti i ispitati nego kao integralni deo ove imponantne jezičke prisutnosti, njenih kataklizmi i izbavljenja. „Jezik dodaje sebe prisustvu i istiskuje ga, priklanja mu se unutar neuništive želje da mu se pridruži“.²³⁹

²³⁷ Ibid. Navod „obična priča jezika“ koristi Derida u *La voix et le phénomène*.

²³⁸ Teatrološki koncept, kojim se na mestu koje okupira publika pretpostavlja postojanje četvrtog zida scene, koji na određeni način izoluje aktere i scenu od mesta izvođenja.

²³⁹ Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976., str. 280.

2.4. ZAMUCKIVANJE JEZIKA KAO STIL I STRATEGIJA OTPORA

he danced his did

(E. E. Kamings, stih iz pesme *anyone lived in a pretty how town*)

Svojevrsni revolt protiv određenih scijentističkih pretenzija strukturalizma i lingvistike, Delez je sproveo gotovo ignorišući „jezički okret“ na površinskom planu, ili barem izbegavajući da bilo koju studiju direktno posveti filozofiji jezika. Ipak, s pravom bi se moglo reći da se kod Deleza upravo čitava jedna filozofija jezika nalazi gotovo između redova, te da taj, naizgled neokupirani prostor, saopštava više nego mnoge druge eksplicitnije formulacije. To bi bio tipičan delezovski manir, da se u onom sporednom, neprimetnom, *liniji* koja se sama ispisuje između redova, samim gestom pisanja, pronađu *ravni* koje će prkositi dinamici dubine i površine. Te linije i ravni ne kreiraju prostor koji transcendiraju jezik reči, već ukazuju na to da je tako uzet jezik *imanentan* onom daleko potpunije razumljenom jeziku, na čije puteve smo konstantno pozvani. Načini tih dozivanja su višestruki, jer je jezik u neprestanom procesu *postajanja*, on nije stabilno strukturisan. Njegovi narativi su uvek spremni za *varijacije*, jer on sopstvene položaje razmešta *silom* i *brzinom*, ne trpeći oznake i zastoje. Jezik ne postupa po zakonima, već *maksimama*, pravilima koja su mu postavljena izvrstava *kreativnošću*, stoga su mu draži *slogani* od tvrdnji, *žargon* od standardizovanog jezika i *sporednost* koja na prvi pogled ostaje neprimećena u preovlađujućem jeziku. Jezik se prvenstveno kreće *rizomatski*, ne kroz hijerarhizacije nalik drvetu – u tim nepredvidivim korenskim grananjima on razotkriva represivne karakteristike opšteprihvaćenih normi sintakse, demonstrirajući *agramatičnost*. Subjekti i sistemi bivaju razotkriveni kao *asemblaži*, montaže jezika(-)narativa, režirani na mnogostruke načine. Prepoznavanju toga najpre pomaže *književnost*, ali ona se takođe mora shvatiti samo kao usputna stanica ka uvidu da se jezik u ovom smislu nalazi *svuda* i da on može da stoji s one strane mogućnosti onto-teo-logizacije. Pokazivanje toga je jedan od zadataka narativnog metoda, kao priče jezika o pričama: isprva kontingentne, nepoopštive. Njen prelazak u drugačije moduse i načine poimanja apsolutno mora stajati na raspolaganju drugim pričama i jeziku. Mi moramo računati na takve ishode, jer nas narativi, između ostalog, upravo i tome uče.

Praveći opaske na Deridine postupke dekonstrukcije, i pored činjenice da ih izuzetno ceni, Delez naglašava da se u njegovom slučaju ne radi ni o kakvom

„komentarisanju tekstova“ bilo kakvim metodama, već je pitanje najpre toga „kakvu korist to ima u van-tekstualnoj praksi koja se nastavlja na tekst“. ²⁴⁰ Izbegavanje metoda koji su mu tada bili na raspolaganju ipak ne znači ni odsustvo svakog vida metodologije kod Deleza. U naznakama barem možemo prepoznati konture *simptomatološkog* metoda, s obzirom da su načini na koje se govori o Ničeovoj filozofiji, ili Prustovim romanima, takvi da se oni mogu uporediti sa govorom uobičajenim za situacije u kojima se raspravlja o „Alchajmerovoj bolesti u medicini, Doplerovom efektu ili Kelvinovom efektu u naukama, Hamiltonijanovom broju ili Mandelbrotovom skupu u matematici, tj. nepersonalnom modu individuacije“. ²⁴¹ Drugim rečima, za Deleza će lična imena najpre biti *funkcije* i upućivaće na mnogostruke *teme* pokrivena nekim imenom, slično kao kod Deride i Fukoa.

Dalja konkretizacija značaja koji Delezovi spisi imaju za generisanje narativnog metoda išla bi u smeru uočavanja njegovog odnošenja prema „problemu budućih kontingencija“, koji je *par excellence* filozofski problem, a koji se pretresa još kod Aristotela u *O tumačenju* (9. odeljak). ²⁴² Ne poklanjajući previše pažnje XX-vekovnim raspravama koje se tiču tog problema i načinima na koji mu pristupaju studije „više vrednosne logike“ (Lukašievič [Łukasiewicz]), Delez se odlučuje da mu sagovornici pre svih budu Lajbnic (Leibniz) i Borhes (Borges), na čiju priču *Vrt sa stazama koje se račvaju* se više puta osvrtao. ²⁴³

U svim izmaštanim tekstovima, kada je čovek suočen sa alternativama, on se odlučuje za jednu, nauštrb drugih. U gotovo nedokučivom Cui Penu, on bira – istovremeno – njih sve. On stoga *kreira* različite budućnosti, različita vremena koja započinju druga koja će se isto tako razgranati i račvati u drugim vremenima. ... 'Feng, recimo, ima tajnu. Stranac pokuca na njegova vrata. Feng se odluči da ga ubije. Prirodno postoji više mogućih ishoda. Feng može ubiti uljeza, uljez može ubiti Fenga, obojica mogu

²⁴⁰ Citirano prema: Smith, Daniel W. „A Life of Pure Immanence“: Deleuze's „Critique et Clinique“ *Project*, u: Deleuze, Gilles, *Essays Critical and Clinical*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997., str. xv-xvi (prev. Smith, D. W., Greco, M. A.)

²⁴¹ Ibid, str. xx

²⁴² Reč je o problemu koji se javlja iz upitanosti o načinima na koje se možemo smisleno odnositi prema kontingencijama koje budućnost otvara: da li su one sada istinite ili ne, ukoliko je sama budućnost otvorena. Aristotel daje poznati primer sa morskom bitkom, koja će sutra biti, ili neće biti odigrana („Morska bitka (ne)će sutra biti odigrana“).

²⁴³ U *Logici smisla, Razlici i ponavljanju*, Fuko, itd.

preživeti, obojica mogu umreti, i tako dalje. U Cui Penovom delu, sve moguće solucije se odigraju, tako da svaka predstavlja tačku razdvajanja za druga račvanja'.²⁴⁴

Jasno možemo prepoznati ne samo vrednosti ovih navoda za neke od postavki narativnog metoda, već i *samo njegovo operisanje* – bilo da se radi o naglašavanoj kontingenciji ili čistom mnoštvu, nezaobilaznim načinom prezentovanja tih instanci ispostavlja se pripovest. Pozicije sa gotovo istovetnim implikacijama možemo pronaći i pred kraj Lajbnicove *Teodiceje*, sa izuzetkom boga kao bića koje „poredi i bira najpunije komposibilne svetove“.²⁴⁵ Ukoliko se o bogu može tu govoriti, njegova „statična“ pozicija morala bi biti uvažena kao neodgovarajuća: „[O]n sada postaje čisti Proces koji prolazi kroz sve ove prividne mogućnosti, stvarajući nebrojene mreže serija koje ulaze u konvergencije i divergencije. Divergencije, bifurkacije i nemogućnosti sada pripadaju jednom istom, haotičnom univerzumu, u kojem odstupajuće serije prate beskrajno račvajuće staze: ne više svet, nego haosmos“.²⁴⁶ Međutim, ne smemo smetnuti sa uma da su pomenute „serije“ ništa drugo do *priče*, te da se time mora izbeći postuliranje i krućenje *haosmosa* kao nekog određujućeg „tu je“, ili „*postajace* (Procesom)“, pošto se time ne bismo previše odmakli i eventualno bismo se ponovo ukrstili i približili narativima metafizike i njenim pričama koje insistiraju na bitku kao prezentnosti. „Haosmos“ i „Proces“ su pre svega *priče* i mi ne možemo tvrditi da narativi prate (samo) logike tih priča, već i onih koje su direktno sučeljene njihovim. Drugačije rečeno, pričama *sveta* suštinski ne manjka ništa, iako se ekspresno pokazuje njihova problematičnost ukoliko one potiskuju, tlače ili naprosto ne uspevaju da uvažavaju čista narativna mnoštva, na koja jezik neprestano upućuje. Priče su katkad prinuđene da se služe uskim putanjama, ne bi li skrenule pažnju na te mnogostrukosti: između ostalih, događanjem onog što je označeno „slobodnim indirektnim govorom“, u kojem se gubi distinkcija glasova autora i likova, njihove subjektivnosti se razmiču, odnosno, jezik(-)narativ se (pričom) probija kroz pripovesti koje su uslovi mogućnosti individuacije i koje neretko ne uvažavaju ove pretenzije i sklonosti. Na tragu Bergsonovog pojma *fabulacije*, kao aktivnosti uobrazilje, Delez će implicitno podsetiti na značaj vizionarske sposobnosti, koja mora biti shvaćena prvenstveno kao ovlašćenje

²⁴⁴ Borhes, Horhe Luis, *Vrt sa stazama koje se računaju*, citirano prema: Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York, 1994., str. 116. (prev. Patton, P.)

²⁴⁵ Smith, Daniel W. „A Life of Pure Immanence“: Deleuze's „Critique et Clinique“ Project, u: Deleuze, Gilles, *Essays Critical and Clinical*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997., str. xxvi

²⁴⁶ Ibid.

jezika da, stvarajući dela umetnosti i književnosti, proizvede „kolektivne iskaze“ koji mogu biti vesnici nekih drugačijih svetova. Jedan od razloga zbog kojih vredi prepoznati mnoštvo priča leži u tome što je „fabulacija“ funkcija koja iz njih izvodi čiste govorne činove, kreativno pripovedanje koje je druga strana dominantnih mitova i fikcija, čin otpora čiji je politički uticaj neodložan i neizostavan, a to kreira liniju bekstva na kojoj sporedni diskurs i ljudi mogu biti konstituisani“.²⁴⁷ Delezovo *zamuckivanje* jezika može se posmatrati kao jedna od takvih mnogobrojnih strategija, u ovom slučaju književnosti (i to one označene kao „sporedne“, u odnosu na njene glavne tokove), da se otvori prilaz autentičnije razumljenom jeziku, onom još uvek mahom *stranom*. To je istinski zalag velikih dela: činjenje da se u jeziku koji označavamo maternjim, u kojem smatramo da se neometano krećemo i snalazimo, otvore prilazi marginalizovanim i sporednim pričama. Zbunjujući uobičajene narativne tokove, one proizvode efekte kojima se onaj nikada bliži i uvek dostupni, *vlastiti* jezik pokazuje nepredvidivim i stranim, sposobnim da nas se odrekne, otkaže poslušnosti i zaštitu koju pruža: „Da bi se pisalo, možda je neophodno da maternji jezik postane odbojan, ali samo zbog toga da bi sintaksička kreacija otvorila neku vrstu stranog jezika u njemu i da bi jezik kao celina otkrio svoju spoljašnjost, s one strane svake sintakse“.²⁴⁸ Pisac je stranac u vlastitom jeziku, on postaje „mucavac jezika“: „*Kada je jezik toliko napregnut da počinje da muca, mrmlja ili gundđa [...] tada jezik u svojoj celini dostiže granicu koja označava njegovu spoljašnjost i čini da se suprotstavi tišini. Kada je jezik istegnut na ovaj način, on je u potpunosti predat pritisku koji ga čini da utihne*“.²⁴⁹ U tom smislu Delezovo *zamuckivanje* korelira sa Bartovim *šuštanjem jezika*. Ali, ovo je, uz sve manjkavosti, zaista fascinantna prizor: način na koji se ovde „otvara“ jezik, polet koji mu se daje prisećanjem na različite primere u kojima svedočimo o onome nesvakidašnjem što jezik dakako ima da pruži, ne samo da je trud vredan hvale, već to utiče na jezik možda i snažnije nego li pomenuti primeri u svom originalnom okruženju. Opravdano se može činiti da tu ima i nekoliko razloga za podozrenje i skepsu. Prvi bi se ticao motiva, ali filozof nije „kriv“; drugi bi se ticao same unutrašnje organizacije rečenica i šta se njima postiže i da li se ponavljaju neke od „metafizičkih zamki“ autorstva, romantičarskog poimanja genija, itd. Ipak, narativni

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Deleuze, Gilles, *Literature and Life*, u: *Essays Critical and Clinical*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997., str. 5.

²⁴⁹ Deleuze, Gilles, *He Stuttered*, u: *Essays Critical and Clinical*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997., str. 113.

metod nas opominje da ni u tim slučajevima nema mesta panici, čak iako je za Deleza, ono što je zaista na ceni, postupak kojim se stiže *ispod priča*. Ukoliko smo zainteresovani za intervenciju, ne bismo propustili da upitamo *šta* je to što bismo time zahvatili. Koji novi region nam jezik nudi? Rizomatsko rasprostiranje jezika i dalje zahteva svoj narativ, koliko god uspevalo u svom insistiranju na nesvodivosti. Jezik je taj koji je u stanju da na mahove upravi svoj izraz ka nama, tako da se od tog susreta stresemo, ali to ne znači da smemo pak zaboraviti da on nije puki „objekt“, te da je svaka pripovest „o njemu“, u polazištu neprilagođena. Moglo bi se reći da se *s njim* onda može tražiti sa-krivac, jer je moguće vrlo lako uočiti kako je „on“ u stanju da se izvrdi iz svih tih određenja: vrpolti se i konačno otima, samo da bi svojim izmicanjem nagovestio da se nigde ne skriva i da je čin njegovog bekstva samo pokazatelj da nikada nije ni mogao biti zatočen, sveden, *definisan*, uhvaćen u pravila igre koja ni sam ne poznaje do kraja (jer tih pravila ima *mnoštvo*, kao i priča i njihovih konstelacija). Tako se, između ostalog, *jezik hvali*, čak i kada zamuckuje.

Za Delezove tekstove okupljene pod naslovom *Eseji kritički i klinički* se može primetiti da gotovo svi redom daju primere ovog zamuckivanja jezika:

[P]rocedure [koje su] korišćene od strane različitih autora, da bi podstakle jezičko „mucanje“ u svojoj sintaksi i gramatici: shizofrene procedure Rousela, Brisea i Volfsona, koje konstituišu sam proces njihovih psihoza; poetske procedure Žarija i Hajdegera, koji transformišu i pretvaraju živi jezik reaktivirajući mrtvi jezik unutar njega; agramatičnosti e. e. kamingsa („he danced his did“) koje stoje na granici serija uobičajenih gramatičkih varijacija; i devijantna sintaksa Artoa („ratara ratara ratara / Atara tatara rana / Otara otara katara“), koje su čiste napetosti koje markiraju granice jezika.²⁵⁰

Na taj način se od zamuckivanja, kao poželjnog procesa nesvakidašnjeg variranja jezika, stiže do *stila*, ili zapravo odsustva stila, kroz asintaksičnost i agramatičnost: u tim trenucima jezik se više ni na koji način ne može uzeti sa mogućnošću njegovog definisanja onim što saopštava – Delez književnost stoga poredi sa shizofrenijom, čije karakteristike nisu jasno zacrtani ciljevi i izrazi, već sami procesi i proizvodnje.²⁵¹ U tom svetlu može postati jasnije zbog čega Delez nije pristalica čitanja kao

²⁵⁰ Ibid, str. 1

²⁵¹ Up. Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983. str. 133. (prev. Hurley, R., Seem, M., Lane, H. R.)

interpretiranja, već kao *eksperimentisanja*, što podvlači i u *Dijalozima* sa Kler Parne.²⁵² Jezik je uvek u protoku narativnih mnoštava koja ga pronalaze na različite načine: „aktualizovani svet“, „organsko telo“, „politički poredak“ i određeni „naučeni jezik“ samo su kontingentni elementi koji provociraju jezik da se odvaži na dalje procese i postajanja. „Posao pisca“ može biti i taj „da etablira nepretpostojeće relacije između ovih varijabli ne bi li načinio da one funkcionišu zajedno u singularnoj i nehomogenoj celini, te stoga da učestvuje u konstrukciji „novih mogućnosti života“.²⁵³ Međutim, ne smemo zaboraviti da ove invencije i prekomponovanja sintakse i stila, usmerene na formiranje mogućnosti nekih novih iskustava, mogu rezultovati područjima koja nije moguće kontrolisati na načine na koje trenutno možemo da naslutimo i pretpostavimo. Na Delezovom tragu bismo uputili i na to da ono što se označava „životom“ i njemu pripadajućim „iskustvima“ ne može imati funkciju transcendentnog principa, već uvek imanentnog procesa i proizvodnje i kreacije, koja se događa na jezičko-narativnoj ravni. Kao što život ne može biti „niti izvor, niti cilj, niti *arhe*, niti *telos*, već čisti proces koji uvek operiše u sredini, *au milieu* i nastavlja načinima eksperimentisanja i nepredvidivih postajanja“,²⁵⁴ tako ni narativima ne možemo pripisati suštinski drugačije vidove operisanja: ali, možda samo do onog trenutka dok *tom* narativu ne predvidimo da mu je takođe dato da bude preotet, zaposednut, ili nekom drugom *silom* uvučen u pripovedno pletenje koje se ovde neprestano trudi da odlaže – i ono je takođe samo jedan od mogućih scenarija kojim jezik režira priče, svojim nepredvidivim asemblažima. Naša priča im pruža odgoj i vaspitanje, svojevrsnu pedagogiju sa čijim se neuspehom mora ozbiljno računati da bi se, seriozno-igrajući se, pratila pulsiranja sopstvenih naloga. Jezik proizvodi takve *delirijume*, između čijih polova mora naučiti da krivuda: „Jezik deluje da je pričvršćen delirijumom, koji ga izguruje sa svojih uobičajenih brazda“.²⁵⁵ Uvid da „jezik iskazuje moguće, ali samo dok ga priprema [to moguće] za postvarenje“,²⁵⁶ mi bismo preformulisali tako što bismo ukazali na to da

²⁵² „Više ne postoji beskrajno izlaganje uvek pomalo prljavih tumačenja, već zaokruženi proces eksperimentisanja, protokola iskustva. [...] Snaga Kastanedinih knjiga u njegovom programiranom eksperimentisanju sa drogom leži u tome što se svaki put tumačenja razgrađuju, a famozni označitelj uklanja. [...] Eksperimentišite, nikada ne tumačite“. Delez, Žil, Parne, Kler, *Dijalozi*, Fedon, Beograd, 2009., str. 65. (prev. Petronić, O.)

²⁵³ Smith, Daniel W. „*A Life of Pure Immanence*“: Deleuze’s „*Critique et Clinique*“ Project, u: Deleuze, Gilles, *Essays Critical and Clinical*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997., str. liii

²⁵⁴ Ibid, str. liv

²⁵⁵ Deleuze, Gilles, *Literature and Life*, u: *Essays Critical and Clinical*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997., str. 5.

²⁵⁶ Deleuze, Gilles, *The Exhausted*, u: *Essays Critical and Clinical*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997., str. 152.

jezik iskazuje moguće u datoj narativnoj konstelaciji (koja određuje i uslove [ne]mogućnosti), spremajući se za postvarenje (koje je kontingentno) u drugim narativima.

Po pitanju „netačnosti“ etimoloških tvrdnji, za šta je, recimo, neretko Hajdeger prozivan, Delez bi podsetio da bi se tu trebalo suzdržati od pravljenja bilo kakvog problema, jer je cilj upravo napustiti polje lingvistike kao nauke, kao i svakog drugog oblika scijentizma, te se uputiti ka *poetskom* – odnosno – *narativnom*: „Nije li kontradiktorno to da se očekuje neka vrsta lingvističke korektnosti od projekta koji je eksplicitno zamišljen tako da ide izvan naučnog i tehničkog, ka poetskom biću? Striktno govoreći, nije to pitanje etimologije, već dovođenja aglutinacija u drugom-jeziku [*l'autre-langue*] tako da bi se pojavile u tom-jeziku [*la-langue*]“. ²⁵⁷ O kojim „jezicima“ Delez govori? Na Beketovom (Beckett) tragu, on preuzima raščlanjenje jezika na tri dela: *jezik I* bio bi onaj *imena*, „atomski, disjunktivni, odsečeni i raskomadani jezik, jezik u kojem nabranje zamenjuje iskaze i kombinatorne relacije zamenjuju sintaksičke veze“; ²⁵⁸ *jezik II*, određeni metajezik, koji više nije jezik imena, već *glasova*, „jezik koji više ne operiše sa atomima koje je moguće ukombinovati, već sa uklopivim strujanjima“. ²⁵⁹ Pre uvođenja *jezika III* bi se s pravom moglo primetiti da je ovde dosta toga problematično i upitno. Počevši, pre svega, od *iscrpljenosti* (koja je u naslovu eseja) jezika. Ovde se govori o fenomenu pražnjenja, kao da je jezik već na izmaku i kao da je samo naslućivanje mogućnosti jednog kraja variranja različitih kombinacija dovoljno da se jezik već proglasi razgrabljenim i premorenim. To se, sa fenomenološke strane, može posmatrati jednako nepažljivim pristupom kao i sa jezičke – neprimereno mišljenje kako beskonačnosti, tako i kombinatorike. Moglo bi se tu posumnjati u to da sam Delez veruje u potpunosti rizomatskom mišljenju, jer bi se u suprotnom nagovestilo da neuhvatljivo, neartikulisano, dezorijentisano razgranavanje jezika pokazuje skepsu prema mogućnosti da se on ukroti u trivijalnost poput iskaza da tamo negde leži granica, nepremostiva barijera. Ali čak i opskurne metalingvističke pozicije koje se prizivaju trebalo bi shvatiti kao vesnike *neiscrpivosti*. ²⁶⁰ Da Delezu ne

²⁵⁷ Deleuze, Gilles, *An Unrecognized Precursor to Heidegger: Alfred Jarry*, u: *Essays Critical and Clinical*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997., str. 154.

²⁵⁸ Deleuze, Gilles, *The Exhausted*, u: *Essays Critical and Clinical*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997., str. 156.

²⁵⁹ Ibid.

²⁶⁰ Meta-jezička pozicija po sebi nije problematična (nakon što se uvidi da je ona, takođe, narativni konstrukt), mi tu poziciju u određenom smislu gotovo neprimetno i neprestano zauzimamo dok filozofiramo. Problem nastaje onog trenutka kada taj položaj tretiramo kao da ima povlašćeni položaj.

manjka korelat onom Deridinom *et cetera* pokazuje nam uvođenje *jezika III*. On bi trebalo da prevaziđe sfere *jezika I i II*, u kojima su smeštene priče: „[U]vek je Drugi onaj koji govori, s obzirom da reči nisu čekale na mene i ne postoji jezik do strani [...] Drugi, to jest, mogući svetovi, sa svojim predmetima, sa svojim glasovima koji smeštaju na njih jedinu stvarnost na koju polažu pravo, konstituišu ‚priče‘“.²⁶¹ *Jezik III* trebalo bi da dostigne tačku u kojoj se prikaz javlja kao u Beketovoj priči *Mašta mrtva zamislite*: „Izuzetno je teško načiniti čisti i neukaljani prikaz, onaj koji nije ništa drugo do prikaz, stižući do tačke gde se pojavljuje u čitavoj svojoj singularnosti, ne zadržavajući ništa od onog ličnog i racionalnog i podižući se do neodređenog, kao u nebesko stanje. *Jedna žena, jedna ruka, jedna usta, neke oči ... neke plave i neke bele ... malo zelenog sa belim i crvenim zakrpama, malo polje sa šafranima i ovcama*“.²⁶²

Ali ovo ipak pokazuje da Delezu i te kako nedostaje narativno-metodska svest, s obzirom na činjenicu da priče razumeva posve vulgarno, smeštajući ih u ravan *jezika II*, ne uviđajući da su narativi ono što na prvom mestu omogućuje govore o *jezicima I, II i III*. Međutim, jasno je i da su ovakvi *post festum*, odnosno, *post narrationem* prigovori dvostruko nezahvalni: prvo, jer bi se time zahtevalo da priča o narativnom metodi bude ispričana kroz narative kojima to nisu direktne teme; drugo, možda manje problematično, da se ti narativi susretu u konstelacijama čiji temporalni sledovi nisu posve usaglašeni. U svakom slučaju, Delez u nemogućnosti jezika da prestane da priča priče vidi *teskobu*, ali smatramo da je to posledica čvrstog držanja upravo za polje onoga na čije se prekoračenje poziva – jednodimenzionalnih razumevanja jezika. Priče tu nikako ne bi mogle da spadaju, što pokazuju i same Delezove prakse. Ukoliko prikaz nije predmet, već „proces“,²⁶³ onda on ne bi mogao biti drugačije razumljen nego kao pripovedno-jezičko procesuiranje. Naravno, svesni smo da insistiranje na narativnoj dimenziji može delovati kao da mi jezik vučemo u neku stranu, da on zadobija svoj pravac baš tim gestom koji mu navodno širi prostor za nemanje pravca; mi mu po opštoj pretpostavci dajemo određene ruke da pravi pometnje, incidente, havarije, nemile slučajeve, da nas sablazni i obraduje, da povede računa o nama, da nas odgurne i priljubi, da nas omalovaži i uzdigne, da nas poistoveti sa sobom, uspravi i skrši, načne, ali ne i dokrajči, jer mu prepuštamo komponovanje, dekomponovanje i rekonponovanje. Njime ulazimo u posve divergentna stanja – čas nas uvlači u sebe

²⁶¹ Ibid, str. 157.

²⁶² Ibid, str. 158.

²⁶³ Ibid, str. 159.

tako da ne možemo da prestanemo: *ovaj* govor, *ovu* misao, *ovaj* tekst, *ovaj* komad, *ovu* priču. Uranjamo s njim u nešto što tek naknadno uspevamo da markiramo pod „prostorom“, „vremenom“. Ali s njime ulazimo i u to nikada do kraja osvešćeno stanje, gde prebiva ono *dosta*: gubitak koncentracije uzrokovan manjkom ili suviškom; *dosta* zahteva interludijum i nije više sigurno kada i da li će taj interval biti okončan. Jezik priželjkuje i osvaja kako regnume, tako i interregnume. Regija tog jezika III trebalo bi da bude predeo koji pruža predstavu kao proces, „teatar uma koji nije nameren na to da ispriča priču, već podigne prikaz“.²⁶⁴ U krajnjem, jasno je šta bi bilo to što reči navodno ne mogu, što ne uspevaju, ako su „reči“ ono što konstruiše razumevanje jezika kojem bi priče neprestano izmicale. Jezik priče ne sastavlja ni rečima, ni rečenicama, već *pričama*. Iz tog razloga se banalno upoređivanje jezika kao *izraza* sa, recimo, muzikom ili slikarstvom,²⁶⁵ može sprovesti samo na nivou na kom je jezik obuhvaćen krajnje vulgarno. Ali čak i upućivanje na *inferiornost reči* je samo pitanje blizine i daljine, tačnije *brzine*, trenutnosti, neposrednosti i posrednosti. Kod Deleza, koji saoseća sa Beketovim očajanjima (koji dolaze kao produkt nezadovoljstva mogućnostima koje jezik, varirajući sebe, donosi), imamo posla sa sličnim i uporedivim narativima koji Kjerkegora navode da njegovog „najnesrećnijeg čoveka“ proglasi „čovekom bez priče“. Ono što se prepoznaje i dijagnostifikuje kao beznadežna nemogućnost jezika da pruži više, u cilju da se dopre do nekog teško ili nemoguće imenujućeg „iza“, koje se naslućuje da se navodno skriva, ili se pokazuje teškom akrobatikom isključenja jezika I i jezika II (jezika reči i jezika priča) ne sme se shvatiti drugačije nego kao poopštavanje i ponavljanje narativa o fantazmagoriji jezičkog izneveravanja.

Nekada su kratki segmenti neprestano dodavani unutrašnjosti fraze u pokušaju da se u potpunosti otvori površina reči, kao u poemi *Šta je reč*:

ludost videti sve ovo–

ovo–

šta je reč–

ovo ovo–

ovo ovo ovde–

ludost dajući sve ovo–

²⁶⁴ Ibid, str. 170-171.

²⁶⁵ Upravo ovo čine *reči*, odnosno, jezik, putem narativa: „Muzika je ono što uspeva da transformiše smrt ove mlade devojke u *mlada devojka umire*“. Ibid, str. 173.

videći–
ludost videći sve ovo ovo ovde–
pošto–
šta je reč–
vidi–
letimično–
izgleda da letimično–
treba da izgleda da letimično–
ludost da treba da izgleda da letimično–
šta–

.....

I nekada su fraze zagonetnute tačkama [*obeležjima*] da bi se neprekidno redukovala površina reči ...²⁶⁶

Beket i Delez ipak propuštaju da primete da su ovakvi *procesi*, poput poeme *Šta je reč*,²⁶⁷ neki od najupečatljivijih primera *oda (jezika) jeziku*. *Jezik III* je to jezičko procesuiranje, koje ispituje sopstvene granice „kada se pretvori u tišinu, ili u drugi medijum, muziku ili sliku“,²⁶⁸ nemajući u uobičajenom i strogom smislu niti subjekta, niti objekta, govornika ili referenta. Vraćajući se na problem etimoloških određenja, ovde bismo ukazali i na to da su generalno insistiranja na *neprevodivosti*, lamenti nad nenadoknadivim gubicima, koje je navodno nemoguće rekreirati, čest motiv filozofskih iskazivanja. Da li u pitanju bili sami počeci i prelasci sa grčkog na latinski, pa odatle na ostale indo-evropske jezike – gotovo uvek je po sredi jadikovka zbog ispuštenog neposrednog kontakta sa jezikom, bilo da se radi o čitanju Aristotela, Hegela, Hajdegera, pa sve do Deride, čija je publikacija *Glas* napisana tako da do kraja produbi ovaj problem prevođenja i da ga možda sa ponosom istakne. Međutim, prevodivost nije samo puka zamena termina drugim, odgovarajućim terminom, pri čemu se, ukoliko ne uspemo da pronađemo elegantno rešenje, već nešto nepovratno gubi. Jezik očigledno uspeva da se postara za to. Njegova manjkavost ne leži u tome što ne izaziva istovetne utiske u svakom, jer je to već po sebi jedna forma logocentrizma. Ispuštena prilika za neposrednim uvidom možda nikada ne može biti ponovljena, ali ko kaže da je gubitak nenadoknativ, ili čak relevantan? Dok god je jezik u stanju da se postara za svoje

²⁶⁶ Ibid, str. 173-174.

²⁶⁷ Nalazi se u Beketovoj priči *Kao što je ispričano*.

²⁶⁸ Lecercle, Jean-Jacques, *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan, New York, 2002., str. 5.

pripovedne proizvode, tj. sve dotle dokle se priče međusobno odnose, bilo na usaglašavajuće ili neusaglašavajuće načine, imaćemo priliku da čujemo i izveštavanja o stepenima i mogućnostima prevodivosti i neprevodivosti. Ti stepeni nisu ništa drugo do pripovedna razmeravanja. Stoga bi bilo uputno saslušati Delezovo plediranje na *korelaciju*, koja se može smatrati osnovom njegove filozofije jezika: „Njegovo omiljeno diskurzivno sredstvo je korelacija. On nikada sam ne koristi taj termin, ali je ta praksa u njegovom delu preovlađujuća, pod nazivima 'serije', ili 'sinteza', ili čak 'linija', koja je integralni deo filozofske geometrije ili geografije karakteristične za Deleza“.²⁶⁹ Zamišljena tako da pruži vrstu anti-hegelijanskog pristupa, korelacija *korelira* Deridinoj dekonstrukciji:

[P]rincip korelacije je, stoga, sledeći: uvek postoji još jedna rubrika, koja uvodi zaključenje, ohrabruje ritam, podstiče maštovito konceptualno skakanje sa kolone na kolonu (veza između članova reda nije ništa stroža od Vitgenštajnovog familijarne sličnosti), zabranjuje sistematsku binarnu hijerarhiju koja se provlači pod imenom 'Porfirijevog drveta', pretvara čitavu okolinu u rizom, koji može biti istražen poput mape, ali bez kartezijanskih koordinata koje omogućuju triangulaciju.²⁷⁰

Ovo nam može dodatno približiti razloge za duboku skepsu koju Delez gaji prema jeziku. Njegova pozicija na neki način predstavlja eho Bergsonovog nepoverenja, koji primećuje tendenciju reći da „zamrznu“ koncepte, te ih tako načine „zavisnim od zdravorazumskog“: „One fiksiraju stvarnost dok je imenuju prema potrebama društva“.²⁷¹ To svakako doprinosi generalno neprijateljskom stavu koji Delez ima prema svakoj vrsti metaforizacije – da bi se što više odmakao, kako od predstavnog poimanja jezika, tako i da bi mimoišao strukturalizam i lingvistiku, on u svojoj koncepciji jezika mora najpre ciljati na procese *metamorfoza*. Moguće je da je putem ovog pokušaja da se jezik misli drugačije, najupečatljivije pripremljen i prilaz Delezovom konceptu *mnoštva*.²⁷² Ukoliko pomoću graničnih područja jezika, njegovim zamuckivanjem, metamorfozama, sporednostima, minorizacijama standardizovanog jezika uspevamo da dospemo do nečega, onda je to *mnoštvo*, za koje smatramo da mora u prvom redu biti *jezičko*, istovremeno ne ispuštajući iz vida da to podrazumeva *narativnosti*; ali takođe i to da ništa drugo do priče izvode vlastitu

²⁶⁹ Ibid, str. 16.

²⁷⁰ Ibid, str. 17.

²⁷¹ Ibid, str. 21.

²⁷² Up. Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York, 1994.

narativnost jezikom na ovakve načine, koji upućuju na čista mnoštva kontingentnih priča. Evo još jedne priče: filozof uvek traži *izlaz* – iz lavirinta problema s kojima odluči da se uhvati u koštac, iz uragana metafora koje jezik tvrdoglavo vraća i uvlači, ne bi li napravio prodor, iz ove povesne konstelacije, iz ove svesti, iz obog subjekta, iz ove rečenice, ovog teksta i ove priče, itd. On se mora upravljati i odnositi prema tradiciji tako da prvo uplitanje mora biti genuino, kompletno, ispunjeno, ali je konstantna potraga za prekidom (narativa) neminovna i prema njoj moramo biti puni razumevanja, jer je preneraženost usled pokušaja snalaženja („ja se ovde (ne) snalazim“) ponekad preplavljujuća. On ne može dati sve od sebe. To znači da logocentrizam ne treba nužno tretirati kao *problem koji treba rešiti* drugačije nego npr. pričajući priču o njegovim mogućim ili nemogućim razrešenjima. „[R]eči i stvari su na istom ontološkom nivou [...] reči više ne reprezentuju predmete, jer su one sami predmeti (imaju materijalni oblik, primenjuju silu, mešaju se sa predmetima)“. ²⁷³ Metamorfoze se mogu dovesti u vezu sa *snom*, ali samo ukoliko snove ne uzimamo kao takve da nešto reprezentuju i da imaju uporište u budnom stanju, na osnovu kojeg onda vršimo njihove interpretacije – psihoanalitičko tretiranje snova bilo bi posve promašeno. Ako se filozofska praksa svodila na tumačenje sveta, onda se kao zadatak književnosti mora postaviti preobraženje. ²⁷⁴ *Asemblaž*, kao jezička montaža priča, uporediva je sa funkcionisanjem snova. Imamo u ovoj priči dobro polazište za koncepciju filozofije jezika na kojoj počiva narativni metod: jedan od najvažnijih razloga zbog kojeg bi trebalo insistirati na kritici teorije reprezentacije je taj što ona realizuje izmicanje iz delokruga i opsega sveta konstruisanog na osnovu tog narativa. Kritika teorije reprezentacije je ono što omogućava da progovori marginalizovano, potisnuto, rubno, ugnjetavano, ali ne da bi isplivao novi, istinitiji svet, čije bi se karakteristike ogledale u obilovanju iluzija, nestalnosti, anarhičnosti, oniričkim elementima ovog ili onog tipa, već da bi se jezik usaglasio sa sobom. On to čini, između ostalog, kroz još uvek neprobojan narativ. Nakon početnog poteza eliminisanja predstavskog poimanja jezika, on će se možda ponovo uvesti u narativnu igru, poput rehabilitovanog entiteta. Njemu se tako pruža mogućnost da kroz nove narativne pohode zauzme svoju prethodnu poziciju. Drugim rečima, mora se ostaviti prostor za mogućnost da se jezik upravi ponovo na tu stranu na kojoj je već i bio i da iznova uspostavi svoju predašnju vladavinu. Tako barem

²⁷³ Lecercle, Jean-Jacques, *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan, New York, 2002., str. 58.

²⁷⁴ Ibid, 61.

izveštava jezik hroničara budućnosti. Logika koju prati taj jezik je logika mnoštva. $N+I...$ To je logika nastavka, dodatka, onog *i*, a ne *umesto*: „Logika asemblaža, logika onog I, pre nego UMESTO“.²⁷⁵ Ali to *i* dozvoljava i *i umesto*. Upravo zbog toga čitava postmoderna teorija jezika, iako retko ujedinjena u svom tretmanu jezika, što znači da nikada zapravo ne poima sebe pod jedinstvenim narativom, mora naslutiti sopstvenu kontingentnost.

Delezova skepsa spram interpretacije leži najpre u tome što se želi poreći značaj svake aktivnosti koja sebe izgrađuje na temeljima tvrdnji da „negde iza“ leži nekakvo dublje značenje od onog koje je dato. Zbog toga, umesto da interpretiramo, Delez nas podstiče da *eksperimentišemo*. Ipak, za Deleza hermeneutika nije uvek imala status sumnjive i razočaravajuće delatnosti: u *Prust i znaci* slavi se književnost, koja, slično kao kod de Mana, ne pretenduje da raspolaže kategorijama činjenica i istine. U pomenutoj publikaciji, Delez književnosti pripisuje nepretenciozni poduhvat bavljenja isključivo znacima, koji umesto faktičnosti pružaju samo mnoštvo interpretacija. Tu bi ipak mogla da se isprati i određena nedoslednost, ukoliko bi se implicitno koketiralo sa elitističkom koncepcijom književnosti kao vrhuncem jezičke prakse. Pojam *stila* trebalo bi to da razreši. Zašto odabir baš pojma *stila*, a ne, recimo, *pisanja*? Upravo da bi se izbegle strukturalističke kandže i dominacija označitelja, jezika kao objekta – tako stil postaje i način disolucije i protesta protiv autora i njemu pripadajuće ili prethodeće individualnosti i originalnosti: „Ako ima subjekta, to je subjekt bez identiteta. [...] Jezik je ogromno ‚postoji‘, u trećem licu – suprotno bilo kojoj određenoj osobi, to jest – intenzivni jezik, koji konstituiše njegov stil“.²⁷⁶ Nakon što se, po sopstvenom priznanju, upoznaje sa lingvistikom tek posredstvom Gatarija i pre samog susreta sa psihoanalizom, Delez zastupa i vrlo afirmativan stav prema interpretaciji i onome što nam ona pruža. Međutim, ako ćemo za pravo, čini se da je savremena hermeneutika svakako već uveliko odmakla od ideje „boljeg“ (dubljeg) tumačenja, ciljajući pre na kvantitativno, s obzirom na osvedočenu problematiku „nadmetanja“, u pokušaju ostvarenja kvalitativnih razlikovanja. Svi ovi koncepti bude narativni program. Svaka interpretacija, ili pozivanje da se ta praksa napusti, pruža jednu formu narativa, koji se grči, uvija, rasteže, kida, delovi se ponovo skupljaju i vezuju, drugi nastavljaju da lutaju neobavezno i možda ih očekuje neko novo spajanje, ali i ako do njega ne dođe, ti delovi

²⁷⁵ Ibid, str. 61.

²⁷⁶ Deleuze, Gilles, *Negotiations*, 1972-1990, Columbia University Press, New York, 1995., str. 115. (prev. Joughin, M.)

pokazuju da jezik leži s one strane relevantnosti i irrelevantnosti, drugim rečima, *s one strane nas* i konteksta kojima pomažemo da se manifestuju. Potreba za bekstvom od klišeja putem „variranja narativa i oslobođenja jezika“ može i sama predstavljati kliše drugog reda, jer jezik mora neprestano da se podseća da ne uspeva da pobegne sebi i uspostavi hijerarhiju u kojoj ima višu merodavnost; jezik može pronaći svoj put i vraćajući se iznova na njih – klišeji se stalno igraju s nama, daleko češće nego što smo spremni da priznamo. Ali, jezik mora stalno zaboravljati vlastiti *Heimat* i podsećati se da pitanja koja postavlja nisu krucijalna, da su krajnje neiznenadjuća, uobičajena, iako možda opravdana: ona su – narativno data.

Strukturalistička podela jezika na *langue* i *parole* je od strane Deleza i Guattarija dočekana tako da se insistira na tome da sama distinkcija u potpunosti iščezava: „[P]ošto je jezik mesto neprestanih varijacija, heterogenih strujanja, singulariteta stila, tako ni agramatičnost nije niti predmet isključenja, niti ostatak, već integralni deo jezika“.²⁷⁷ Drugim rečima, distinkcija *langue* i *parole*, koju lingvistika pretpostavlja, nije ništa drugo do varijacija jezika: „Stoga, nemamo dve vrste jezika, već dva moguća tretmana istog jezika“.²⁷⁸ Ali tu nije reč o tome da ta distinkcija ne može ispunjavati ono što obećava, jer ona to, tehnički *može*, međutim njeni krajnji metodološki dometi i te kako zaslužuju da budu stavljeni pod lupu. Jezik predstavlja, uslovno rečeno, suviše veliki „problem“ da bi bio prepušten (samo) lingvistima i tu okupljenim narativima. Drugim rečima, čisto mnoštvo narativa ne može postati nadležnost jednog narativa ili pripovedne konstelacije. Uzeta kao narativ, lingvistika gubi nešto od svoje oštrice, najpre moći da bude završna reč u svojim analizama, ali ona i dalje ostaje potentna kao praksa. Ipak, isto važi i za bilo koju drugu disciplinu ili polje, kroz koje jezik pripoveda. Procenjivanje *rezultata* vrši se kroz već postojeće narative i jezička pravila igre koja su unutar njih postavljena. Zbog toga proglašavanje postmetafizičkog *bilo čega* – mišljenja, epohe, jezika, postaje katkad neprimereno. Oprezno bismo mogli dati primer sa Njutnovim zakonima – oni svakako ne prestaju da važe, odnosno, ne prestaju da budu relevantni, uprkos pojavljivanju Ajnštajnovе *Specijalne teorije relativnosti*.

²⁷⁷ Ibid, str. 89.

²⁷⁸ Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1987., str. 103. (prev. Masumi, B.)

2.5. LANCI MARKOVA I VARIRANJE JEZIKA KROZ PRIČE

Trebalo bi da zabranimo filozofima da reflektuju „o“ stvarima. Filozof stvara, ne reflektuje. [...] Ono što mene zanima jesu relacije između umetnosti, nauke i filozofije. Ne postoji prioritetni poredak između ovih disciplina. Svaka je kreativna.

(Žil Delez, *Pregovaranja*²⁷⁹)

Mehanizam jezičko(-)narativnog proizvođenja, koje donosi jednako predvidiva i nepredvidiva variranja, može biti *delimično* ukazan i opisan pomoću *lanaca Markova* (Markov). Ukratko rečeno, svako buduće stanje sistema može se posmatrati kao nezavisno od predašnjeg i mora se uzimati kao da predviđanja na osnovama trenutnog stanja mogu biti neusaglašena sa stanjima koja su dovela do date raspodele. U tom smislu, važeća narativna konstelacija, koja kreira uslove trenutne prostorno-temporalne organizacije, ni na koji način ne garantuje buduća pripovedna manifestovanja:

Lanac Markova je produkt idealne proračunavajuće mašine poznate kao automat konačnih stanja. Mašina prolazi kroz određeni broj stanja, proizvodeći simbol u svakom tom stanju: reč je o sintagmatskoj mašini koja ide od položaja do položaja generišući linearnu, površinsku strukturu rečenice, kombinujuću dve ose izbora (vertikalna paradigma) i postavljanja (horizontalna sintagma). Ukoliko dodamo meru verovatnoće pojavljivanja svakog simbola, imamo model gramatike, koji je model izvršavanja: saopštava nam kako govornik proizvodi rečenice i organizuje njihovu površinsku strukturu. [...] Kada izgovorim rečenicu, izbor prve reči je u potpunosti slobodan (svako 'stanje' mašine generiše reč), druga reč je data u okvirima prve, i tako dalje, sve dok ne stignemo do poslednje reči, koja je maksimalno ograničena, bilo sintaksički ili semantički. Kada sam proizveo niz reči 'Ponos dolazi pre ... ', postoji malo neizvesnosti kako će se rečenica završiti.²⁸⁰

Međutim, donekle prateći lance Markova, konačan ishod rečenice ni na koji način *nije nužan*, štaviše, on je kontingentan i ništa, *osim narativa*, ne može sprečiti takvo variranje koje bi iskakalo iz uobičajenog! Jezik je u stanju da prekorači vlastite

²⁷⁹ Deleuze, Gilles, *Negotiations*, 1972-1990, Columbia University Press, New York, 1995., str. 122-123., prev. Joughin, M.

²⁸⁰ Lecercle, Jean-Jacques, *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan, New York, 2002., str. 94.

kompulzivnosti, a to znači da su načini na koji će rečenice biti okončane zavisni od narativnih konteksta koji jednako organizuju i pređašnje rečenične članove, a koji su takođe nosioci narativa. Delez i Gatari u više navrata prave aluzije na lance Markova, iako ne eksplicitno u ovom smislu.²⁸¹ Ono što od karakteristika njegovih postavki oni apostrofiraju tiče se sposobnosti da ukažu na nedostatke Čomskijevih dubokih struktura. Lanci Markova operišu, nasuprot tome, *linearno*, aleatorni su i promovišu vid stvaralaštva koji ruši ustaljene norme i pravila jezika – time agramatičnost predstavlja kreativni razvoj, „eksploatisanje gramatičkih maksima“.²⁸² Lanci Markova pokazuju takođe da „*jezik ne mari za Čomskijeva, ili bilo čija, gramatička pravila i da su sintaksička 'pravila' poništiva i osuđena na podsmeh i iskorišćavanje*“.²⁸³

Variranje jezika kroz priče može biti upoređeno sa lancima Markova, ali bismo morali dakako da podsetimo na to da se time ne postulira nikakav konačni mehanizam narativno-jezičkog operisanja. Narativni metod može pokazati i razloge zbog kojih se, na Delezovom tragu, stremi zahtevanju od književnosti (priča) da *bude sâmô događanje*, a ne njegova predstava, ili puki okidači za ispitivanje potencijalnih „vlastitih“ (o)sećanja i uvida o događanjima „prvog reda“.²⁸⁴ Drugim rečima, Delezu bi od izuzetnog značaja bilo to da naglasi da događaj ima suštinsku vezu sa jezikom. Iz tog razloga on se izričito ograđuje od istraživanja sprovedenih u *Logici smisla*, jer su početne premise psihoanalitičke i strukturalističke. On to delo, izašlo godinu dana nakon *Ponavljanja i razlike*, naziva i „psihoanalitičkim romanom“, koje bi stoga za njega verovatno trebalo otpisati na „mladalački zanos“, onaj rani period, od kojeg nemali broj filozofa ima želju da se ogradi. Ipak bi za nas, upravo zbog tog samog Delezovog uvida da je delo uporedivo sa romanom, ovde vredno pažnje bilo to što se tu mogu prepoznati konture narativnog metoda i njegov filozofski značaj. Ovde smo narativnim metodom gotovo pozvani da na Deleza interвениšemo Delezom, njegovom jednom pričom na varijaciju druge, te da primetimo da su skokovi koji proizvode nove, drugačije uvide, takvi da nikako ne poništavaju stare, iako njihove teme mogu biti napuštene i proglašene nedovoljno vrednim za dalje angažmane na njima. Međutim, lanci Markova pokazuju da jezičke asemblaže u montiranju narativa nije jednostavno

²⁸¹ Up. Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983. str. 289.

²⁸² Lecercle, Jean-Jacques, *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan, New York, 2002., str. 96.

²⁸³ Ibid, str. 97., kurziv naš.

²⁸⁴ Cf. ibid, str. 130.

obuzdati i upraviti prema jednom modelu. Asemblaž za jezik obezbeđuje oslobođenje jezičkih igara, podriivanje logike predstava, misli, centralnosti subjekta. „Delez voli da poredi filozofske koncepte sa kutijom sa alatom“.²⁸⁵ No, šta je ovo tretiranje koncepata kao kutije sa alatom? Može li se izgradnja koncepata, kao mnoštva pripadajućih pomagala, uporediti sa formiranjem narativa? Lanci Markova upućuju na to da od primene određenog skupa pribora ne zavisi takođe i konačni ishod. Ipak, s pravom bismo se mogli pitati ne čini li mreža koncepata *aition* („odgovoran za“, „kriv“, u izvesnom smislu „uzrok“) i ne formira li se ona već po određenom narativnom modelu, kako bi onda proširivala svoj opseg delovanja i kreirala novi narativ? Ima li kraja tim umnožavanjima i ulančavanjima? Narativni metod izražava sumnju u to da je ontološka piramidalnost odgovarajuća figura u polaganju računa. Stoga, da li se narativni metod može primeniti na *sve*? Možda bi deo odgovora ležao u podsećanju da priče takođe umeju sebe i svoj opseg delovanja da obuzdaju, te da su određeni pripovedni nivoi odgovorni i odgovarajući u zavisnosti od jezičkog *pozivanja*. A moguće je da je narativni metod ovim gestom preusmeren tako da mu je data nešto bezbednija pozicija, kojom se ne rizikuje puno. Ona bi susretala druge filozofske postavke i činila ustupke na nivou na kojem još nije spreman istinski prodor narativnog metoda. Tek kada se on oslobodi u potpunosti, kada smelost njegove primene postane zabrinjavajuća, tada je on spreman za kooperaciju i ispoljavanje istinskog potencijala za sve što mu se ponudi: bila to igra sintetisanja, raskola, kontinuiteta, diskontinuiteta, razlike, temelja, iskona, anarhičnosti, korelacije, hekceiteta, narativa, itd.

Delezova *pragmatička* linija predstavlja bitnu kariku, jer uspeva u pokazivanju „mikro-politika“ jezika – njome se demonstrira nedostatnost i partikularnost univerzalnih stavova. Taj pragmatizam je na osobit način preotet od onog koji se javlja i razvija u analitičkim programima, tako da je njegova funkcija gotovo neprepoznatljiva. Ograničenje koje Delez, zajedno sa Gatarijem, želi da prekorači u odnosu na anglo-saksonske pojavne oblike je, između ostalog i to što potonja pragmatika „ne pokazuje stvarni interes za materijalnost jezika“.²⁸⁶ Ruku pod ruku sa tom vrstom kontinentalnog pragmatizma ide i neposrednost i varijabilnost *slogana*, od čijih sedimentiranih naslaga, „moći zaboravljanja“ i „moći da budu zaboravljeni“ je jezik sačinjen. Delez smatra da je u sloganima pronašao ono što je moguće u tom smislu

²⁸⁵ Ibid, str. 132.

²⁸⁶ Ibid, str. 163.

pronaći *tek narativima* i *u narativima*: koncepte istine koji se mogu zameniti onim *interesa(ntnosti)*, te okretanje ka „poetikama stila“, „mašinama“ kao predstupnjevima pripovestnih montiranja – asemblaža: „Takođe razumemo zašto je lanac Markova toliko važan kao model jezika, zašto su njegovo pominjanje i pohvala česti kod Deleza: *pomaže nam da ispregovaramo potez od zatvorenog sistema jezika, kako bi se otvorio žargon mehaničkog jezika*“.²⁸⁷ Nema sumnje da Delezove kreativne razrade žargona, mašine, slogana, asemblaža, hekceiteta, rizoma, eksperimentisanja, produbljivanja matematičkih modela poput lanaca Markova, korelacija, minorizacija, zamuckivanja, i dr. pokazuju bliskost načinima na koje otvaramo operisanje narativnog metoda. Kritika reprezentacije, teorije značenja, odvajanja označenog od označitelja, pragmatike itd. ima pozitivne konsekvence po naše pokušaje da ukažemo na nedostatnost uobičajenih razumevanja kako jezičkog, tako i narativnog. Priče „izmišljaju“ pisce, a ne obrnuto:

Nema individualnih iskaza, samo iskazno-proizvođićih mašinskih asemblaža. Kažemo da je asemblaž fundamentalno libidinalan i nesvestan. On je nesvestan u osobi. U ovom trenutku, primetićemo da asemblaži imaju elemente (mnoštva) različitih vrsta: ljudske, društvene, i tehničke mašine, organizovane molarne mašine; molekularne mašine sa svojim česticama postajanja-neljudskim; edipovska pomagala (*da, naravno da postoje edipovski iskazi, mnogi od njih*); i kontra-edipovska pomagala, promenljiva u izgledima i funkcionisanjima. [...] Više ne možemo čak ni govoriti o osobitim mašinama, samo o tipovima međusobno prožetih mnoštava koja u svakom datom trenutku formiraju pojedinačni mašinski asemblaž, bezličnu figuru libida. Svako od nas pojedinačno je uhvaćen u asemblaž ovog tipa i mi proizvodimo njegove iskaze kada mislimo da govorimo u svoje ime; ili pre, mi govorimo u svoje ime kada proizvodimo njegove iskaze. I kako bizarni su tek ti iskazi; zaista, govor ludaka.²⁸⁸

To ne znači ipak da je jezik u svakom pogledu usmeren ka tome da porekne postojanje *subjekata*. Oni svakako postoje, ali tek kao krajnji produkti procesa subjektivacije – najvažniji aspekti leže u samom razvoju, zbivanju, ne u rezultatu.²⁸⁹ U svakom slučaju, Delezova, gotovo neprimetna, „filozofija jezika“, i te kako pomaže kristalisanju narativnog metoda: pokazujući enormne značaje koje „sporedna“ književnost čini za jezik, održavajući njegove stvaralačke aspekte, držeći ga u

²⁸⁷ Ibid, str. 184., kurziv naš.

²⁸⁸ Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1987., str. 39.

²⁸⁹ Kod Deleza *hekceitet* odražuje posao subjekta.

„neprekidnom stanju disbalansa“ i podstičući ga da u procesu postajanja „probija sopstvene granice“.²⁹⁰ Međutim, smatramo da ne bi valjalo zaustaviti se samo na „sporednoj“ književnosti – zašto ne bismo proširili učešće jezika na filozofiju (koja, možda po sebi već sporedna, takođe poseduje svoj nivo „minorizacije“)? Zašto ne bismo probudili staru terminologiju na način na koji to čini Hajdeger: dakle, ne etimološkim praćenjem *izvornosti* neke reči i određivanjem njenog potencijala na osnovu njene bliskosti sa prvobitnim *značenjem*, već nasuprot tome – slaviti prelaze, iskrivljena značenja, malapropizme, disocirane koncepte, pružiti time šansu jeziku ne samo da se obogati, jer bi se time podsticao još jedan vid elitističkog fetišizma spram jezika, već da se on konstantno re-kreira, tako ostajući uvek u pripravnim stanju. Time se očigledno izbegava uljuljkivanje, koje dovodi do višestruko loših posledica, od kojih je najupadljivija i najopasnija ona koja ima veze sa despotskim režimom upravljanja jednog narativa. Ukratko, ako je jezik opstruisan, ako se pribegava analizi jezika kao objekta, datosti, ako se on uzima samo kao medijum predstave stvarnosti, tj. ako se uporno zahteva njegova reprezentativna funkcija, ako se insistira na značenju, smislu, razlikama između *langue* i *parole*, označenog i označitelja, ako se pribegava jednostranim interpretativnim tehnikama, koje ne izlaze iz logike binarnosti i i dalje se pozivaju na suverenu vladavinu subjekta, njegove svesti i podsvesti, itd. – onda postajemo zatočenici priповesti koja zaustavlja kreativne pogone i guši *elan vital, joie de vivre* jezika, imobilizujući ga u stanje akedije. Ali, ... Kako se rečenica započne (završi, ostane nedovršena), ona protiče, evo ovde sada (nigde nikada) protiče rečenica (zaustavlja se); ona u sebi nikako ne zahteva (uvek, ili ponekad možda van sebe zahteva), već samo *preproučuje* (nekada naređuje, ili nema ništa s tim), na osnovu tog početka (onog kraja), jedan sled događaja (mnoštvo reči), koji se nastavljaju jedni na druge (momentalno se zaustavljaju, ili nema događanja/reči) – te sekvence reči nisu kauzalno predodređene (egzaktne su unapred date), već svoju predvidivost (nepredvidivost) duguju narativima iz kojih se pomaljavaju i u koje ponovo uranjaju, uglavnom na osnovu principa običaja ili navike koje narativi mogu pripremiti. Da to bolje razumemo pomažu nam Lanci Markova. Jezik prati, analizira, smatra, priprema, zahteva, traži, upravlja, proizvodi, kanališe, prevodi, pušta, osujećuje, hvali... *planira tsundoku*.²⁹¹

²⁹⁰ Lecercle, Jean-Jacques, *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan, New York, 2002., str. 196-198.

²⁹¹ Japanska reč koja označava praksu sakupljanja svakakvog materijala za čitanje, uz neprestano odlaganje samog čina čitanja.

Možda važnije od pronalaženja odgovora na pitanje *šta* individua hoće da kaže je ustanovljenje *da* jezik hoće da govori. Načini tih iskazivanja su takvi da oni mogu favorizovati solecizam,²⁹² njemu pripadajući agramatički sklop i devijaciju od standardnog idioma nekog jezika: „Mi uživamo u jezičkim greškama zato što je nasilje koje namećemo njegovoj strukturi ono što ga čini živim“.²⁹³ Emulirajući u velikoj meri ne samo Delezove izvode, već i one „generalnih“ postmodernističkih tokova i pravaca, Leserkl će sebi postaviti konkretan cilj opisivanja te „druge strane jezika“.²⁹⁴ „Igranje sa rečima nije perverzno i prokletnički čin, kako bi to trošna tradicija neprijateljstva prema dosetkama nazvala; niti je to marginalna i irelevantna praksa, kako bi to savremena lingvistika smatrala. Nasuprot tome, u pitanju je refleksija svakodnevnog rada jezika, postojanja ostatka, njegovog neizbežnog povratka unutar same gramatike“.²⁹⁵ Vid operisanja lanaca Markova možemo uočiti i u gestovima poput onih Pjera Brisea (Brisset) i njegovim pokušajima da putem etimologije pokaže ne samo poreklo sveta već i reči. U tome svakako nije prvi i jedini, ali ono što je kod njega interesantno je način na koji to čini: ne držeći se samo postupka po kojem se ka izvoru ide pravolinijski i ne pružajući jednu analizu, već mnoge, prateći reči ili fraze u svojim višestrukim genezama, zastojima i nastavljanjima. Može se reći da je slično „nasilje“

²⁹² Solecizam je za Deleza retorička figura kojom se naglašava svojevrсна jezička priroda tela, verbalni izraz kojim se neretko saopšta suprotno od onoga što se zapravo izgovara.

²⁹³ Lecercle, Jean-Jacques, *The Violence of Language*, Routledge, New York, 1990., str. 10. Leserkl u ovoj publikaciji, između ostalog, govori o narativnim dimenzijama nauka, postmodernizmu, ambivalentnom pristupu lingvistici u tretiranju nje kao još jedne u nizu nauka koja svoje uporište nalazi u progresu i koja jezik uzima kao objekt analize sa jedne strane i, sa druge, o neophodnosti lingvističkih objašnjenja, s obzirom da je jedna od važnijih karakteristika postmodernizma *jezički obrt*. Liotar, Čomski, Sosir i drugi su ovde nezaobilazni sagovornici: „Ukoliko je postmodernizam okret od istine ka fikciji ili narativu, od sveta iskustva ka jeziku, od velikih narativa istine do lokalnih jezičkih igara, ukoliko je postmodernizam okarakterisan *jezičkim obrtom*, nauka lingvistike tada ne može biti u istoj neprilici kao druge nauke, upravo zato što uzima jezičke igre za svoj predmet“. (Cf. *ibid*, str. 20-21.) Lingvista, za razliku od filozofa, navodno je svestan da se ne može pronaći ono vanjezičko – ova distinkcija je promašena i začuđujuća pogotovo uzimajući u obzir da se Leserkl bavi filozofima tzv. postmodernizma. Jeste da publikacija izlazi 1990., ali ignorisanje samo Deride je tada već u najmanju ruku čudno, da ne govorimo o Delezu, čijoj „filozofiji jezika“ posvećuje 2004. čitavu studiju. Tu su još i autori „prelaza“, kod kojih se takođe pronalazi više ili manje otvoreno koketiranje sa poststrukturalizmom i prelazom od lingvistike strukturalističkog usmerenja, kao kod Rolana Barta, koji pred kraj života pokazuje da mu je pređašnja, stručno-naučno usmerena analiza mahom služila kao uvertira za uvide o neukrotivosti jezika, ili kod Džojisa koji to sve vreme čini „iznutra“ – dovoljno je uporediti ranije radove i romane sa tranzitivnim *Uliksom* i nezaudanošću *Fineganovog bdenja*, ili *Glas* Deride, koja se bavi odnosom autora prema tekstu, itd.

²⁹⁴ „Gramatičar i lingvista, ali takođe i filozof jezika, biraju svoje predmete veoma pažljivo. Prvi uprošćava da bi formulisao jasna pravila, drugi razdvaja relevantne od irelevantnih pojava, treći namerava da sačuva racionalnu komunikaciju i stoga želi da očisti jezik od različitih nečistoća koje ga zamaćuju. Ovo su granice koje *ostatak* [kurziv naš] razara i koje želim da pređem. Obitavaću u vanrednom i agramatičkom, u irelevantnim i isključenim aspektima jezika, u nejasnoćama i nečistoćama prirodnih idioma“. Videti: *ibid*, str. 52.

²⁹⁵ *Ibid*, str. 57.

činio i Hajdeger, podvaljujući rečima „pogrešne“ etimologije, ali samo zato što sam jezik pokazuje da mu je dato da *i tako* funkcioniše – obojica tim gestom puštaju jezik da krivotvori, međutim isključivo jer se sam tako proizvodi.²⁹⁶ Ali ono što se tu prvenstveno može prepoznati jeste sprovođenje *etimologija kao priča*: „Etimologija je ta koja tvrdi da nam saopštava istinitu priču o rečima, istoriju koja može biti spasena od svog sadašnjeg stanja vraćanjem na njihovo poreklo. Ali tu odmah nastaje problem. Kao predmet, etimologija više ne poseduje značaj koji je imala. Napuštena je kao oblast bez vrednosti za interese lingvista [...] Imaginativni poriv je ipak i dalje prisutan, kako se to vidi kod Hajdegera. Umesto odbacivanja spekulativnih i folk-etimologija kao nenaučnih (ni najmanje nije važno da li su ove etimologije ‚istinite‘ – osim ako nismo neobično vezani za posve prost koncept istine), možda bi trebalo da slavimo njihovu kreativnost“.²⁹⁷ U krajnjem, izravno ukazivanje na to da je etimologija priča, a ne nauka, imamo kod Dereka Otridža (Attridge), ali ono što je najupečatljivije jeste proces dolaska do tih uvida, koji nije ništa drugo do rad narativnog metoda: „Glavna karakteristika svih logofila je ta da, dok pogrešno veruju u istinu svojih otkrića o univerzumu, njihovi pronalasci obelodanjuju narative koji opisuju delove jezika koje zvanične istine nauka ignorišu“.²⁹⁸ Lanci Markova daju narativ o mogućim dinamikama tih narativnih odnošenja, njihovim nastavljanjima jednih na druge i eventualnim prekidima, te ponovnim uspostavljanjima veza sa pričama koje u međuvremenu proširuju svoja jezgra, ili bivaju na druge načine izmenjena. Drugim rečima, u pitanju su konstantni procesi postajanja pričama. Upletenosti u priče rađaju određene *atmosferičnosti*, koje dolaze kao *ishodi neprestanog kretanja po majnongijanskim džunglama narativa*. Da nikako nisu samo postmodernistički apeli zaslužni za ovakve poglede jezika na vlastite sadržaje, već da ih pri-povest možda i neprestano nudi i priprema, uočljivo je i na primerima poput onog gde se apostrofira

²⁹⁶ „Svima je poznato da njegove [Hajdegerove, prim. prev.] etimologije, usled svog spekulativnog karaktera bivaju neizvesne – možda je najbolji primer upravo etimologija „bitka“, koju pozajmljuje od donekle zavodljivog Grima. Uzimam ovo oslanjanje kao znak da je ostatak na snazi u njegovom stilu, da on dopušta da jezik zbori kroz njega. Hajdeger ni u kom smislu nije žrtva etimoloških ubeđenja kao Brise. Važna stavka je ono što navodi u svom eseju „Stvar“, a to je da nije važna istina u etimološkoj analizi, već da etimološka analiza uzima u obzir suštastvene veze koje reči, kao činioci jezika, otkrivaju i prikrivaju istovremeno“. Ibid, str. 114. Međutim, Hajdegerove etimološke analize nikako nisu posve proizvoljne, kao kod Brisea: „Drugim rečima, etimologija je svemoćna dok god je istinita. Ona mora biti relevantna, a ne nasumična, i Hajdegerov odnos prema istini je drugačiji nego Briseov – on je baziran na dekonstrukciji čitave metafizičke tradicije koja otpočinje grčkim jezikom i, pošto ga dekonstruiše, na njega se oslanja“. Ibid.

²⁹⁷ Ibid, str. 188-189.

²⁹⁸ Ibid., str. 192.

Humbolt i njegov značaj (moglo bi se reći da se to posebno pokazuje na slučaju Hajdegera i razloga zbog kojih mu je Humbolt inspirativan):

Hajdeger [...] je bio uveren da je Humbolt zaslužan za kopernikanski obrt na polju jezika, jer je pokušao da razume suštinu jezika iz perspektive njega samog, po „diktumu jezika“. Drugim rečima, Humbolt je možda prvi lingvista koji jeziku dopušta da govori, da ga tretira kao ljudski *Umwelt*. [...] U Humboltovom *Uvod u delo o Kavi jeziku*, eseju o jeziku u formi uvoda u opis malajskog dijalekta, nalazimo intuicije o „drugoj strani“ jezika. On tu uvodi koncept ‘*Beredsamkeit*’, ‘rečitost’ jezika, sposobnost jezika da postane diskurs (*Rede*), tj. da aktualizuje svoje potencijale i kreira svet. Ova maštovita sposobnost jezika je rezultat kreativnosti koja postoji u jeziku, ne samo u govorniku. U svojim *Lettre*, Humbolt referiše na posebno lingvističku formu imaginacije, gde ideje zaodenuće zvucima, zadobijaju postojanje nezavisno od govornika i vraćaju im se kao reči koje zauzvrat sugerišu na ‘ideje fiksirane jezikom’. [...] jezik postaje nezavisan, izvor ideja za čoveka, pre nego sredstvo izražavanja.²⁹⁹

Uporedimo sada ovo sa navodima da je Humboltovo razmatranje jezika mahom „ekspresivno“, prisutno u romantičarskim shvatanjima od kojih ne odstupaju mnogi – od Hegela, a u izvesnom smislu i preko Ničea i drugih, te da stoga Hajdeger ima želju da se od takvog uzimanja jezika distancira. Očito je ta teorija s jedne strane korektna, ali je sa druge neosporan Humboltov značaj za formiranje koncepcije jezika po kojoj nije sasvim dovoljno reći da se u samom njemu i samim njim pokazuje jezik, već on sebe iznosi na videlo. Do sada je on to činio „skrivajući se“, odnosno tako da je ~~putem nas~~ od sebe samog činio objekt analize, npr. lingvistikom kao naukom. Pokušavajući da na taj način „ulovimo“ jezik i njegova pravila, brzo dolazimo do saznanja da je jedini vid kontrole koji možemo da uspostavimo onaj koji ~~mi~~ naređuje apsolutnu slobodu i nezavisnost, zajedno sa povremenim pridržavanjima pravilima ~~kroz koja s njim sudelujemo~~. U ovom precrtanom leži jedan takav vid krajnje čudnog pokušaja naredbe kojom, dajući slobodu onome što se uviđa da nikada nije kontrolisano, pružamo sebi poslednje utočište i mogućnost očuvanja ~~vlastitog samopoštovanja~~. Izlaganje u prvom licu množine, kojim se cilja na *saučesništvo*, poslednja je stanica i strategija zadržavanja prividnog osećaja kontrole nad time kako će data pripovest biti varirana, a to znači transponovana u budućnost, što znači i dalje zavisna od vremenskih koordinata. ~~Nije na nama~~ da se bavimo predviđanjima o krajevima ili počecima

²⁹⁹ Ibid, str. 136-137.

narativa, ~~mi nismo tu čak ni samo~~ da oslušnemo nešto, jezik. Time se već isplivljava isključivo u ono poznato, *u prebivalište priča*. Ali sila tog imenovanog kao „ostatak“ ne pripitomljava se retoričkim trikovima (niti klišeiziranjima) u kojima se podilazeći jeziku pokazuje da je on ipak izvan potpunog domašaja, da njegovi prodori van apolonske središnjosti ne mogu biti zaustavljeni, itd. Tu nije raskršteno ni sa osnovnim ontološkim narativima i oni su spremni da se sruče na podležeće premise te teorije poput bilo koje metafore, *doslovno*, poput metamorfoze, itd. – pružajući lancima Markova, ili barem *varijaciji* toga, puni legitimitet. „[N]onsens tekst spontano tretira jezik kao hijerarhiju nivoa, među kojima je najvažnija sintaksa – pobrinite se o sintaksi i ostatak jezika će se pobrinutu o sebi“.³⁰⁰ Uporedimo ovo sa čitanjem (pisanjem) *svega* bez upliva intencije, subjekta, značenja – na taj način je moguć rad jezika ne samo na poetskom, književnom, već i filozofskom tekstu. Šta drugo bi to omogućilo nego prethodna uključenost u priče? Jezik anticipira sam sebe kroz prepoznatljive šablone i stoga je u stanju da se otme fiksiranom smislu, da putem puke sintaksičke centralnosti okupira mesto onog što u jeziku raspoznavamo kao proračunato, smisljeno, projektovano, predato jednom diskursu i jednom narativu – bilo naučnom, književnom, filozofskom. Kao što je pomenuto, na taj način nije moguće samo pisati, već i čitati sve: čini se da jezik sam sebe zavodi i obuzima, pravi nešto što bismo mogli da nazovemo dugačkim lomovima i prekidima „koncentracije“, gde je pročitano (napisano) gotovo neregistrovano. Takvih primera možemo pronaći u mnogim instancama – lanci Markova pružaju prilike za raznovrsne intertekstualnosti i transtekstualnosti, čije karakteristike možemo uočiti i u Benjaminovim pisanjima, koja neretko istovremeno pokazuju i ukazuju na poteškoće pravljenja rezova između filozofskog i književnog teksta:

Deluje da se njegovi glavni eseji završavaju u pravom času, pre nego što se samo-unište. Njegove rečenice ne deluje da su generisane na uobičajeni način; one ne iziskuju. Svaka rečenica je napisana kao da je prva, ili poslednja („Pisac mora prestati i ponovo početi svakom narednom rečenicom,“ navodi u uvodu *Porekla nemačke tragedije*.) [...] Njegov stil mišljenja i pisanja, nepravilno nazvan aforističkim, možda bi bolje bilo nazvati barok zamrznutog kadra. [...] Kao da je svaka rečenica morala da kaže sve, pre nego što unutrašnji pogled potpune koncentracije poništi subjekt pred njegovim očima. Benjamin verovatno nije preterivao kada je rekao Adornu da je svaka

³⁰⁰ Lecercle, Jean-Jacques, *Philosophy of Nonsense – The Intuitions of Victorian Nonsense Literature*, Routledge, New York, 1994., str. 68.

ideja u njegovoj knjizi o Boderu i XIX-vekovnom Parizu „morala da se izbori sa područjem u kojem prebiva ludilo“.³⁰¹

Pomenuto područje je svakako jedna od manifestacija nonsens narativa, koji nipošto nisu drugog reda u odnosu na jezičke tvorevine usmerene na razvijanje strategija suzbijanja i gušenja domena u kojem progovara ono što se pejorativno naziva ludilom. Nonsens je *narativ*, možda najpre u smislu na koji se on razumeva kod Liotara:

Ukoliko bismo pokušali da pružimo izveštaj o nonsensu koristeći se Liotarovim *Raskolom*, shvatili bismo da je položaj nonsensa onaj kontradiktorne spoljašnjosti. S jedne strane, nonsens je blizak „režimu fraze“ (kako se pokazuje u uzviku „Ne pričaj besmislice!“). [...] Istovremeno, [...] ovi frazeološki režimi su se kristalisali u „diskurzivni žanr“, skup fraza sa unutrašnjim zakonitostima i karakteristikama. Ovaj diskurzivni žanr je deo grupisanja iskaza koje sam nazvao Škola – on poseduje duboko ukorenjene veze sa istorijskim prilikama. On takođe konstituiše narativ, moguće čak i ‘veliki narativ’ u Liotarovom smislu – žanr je takođe i mit.³⁰²

Ovim se jednako pokazuje da narativi iziskuju *filozofska* čitanja i pisanja, ma koliko problematične bile neke od postavki strategija kojima se određene pripovedne konstelacije drže udaljenim od onoga što ona smatra sopstvenim rejonima. Ti prilazi se katkad svim silama pokušavaju zatvoriti, u pokušaju odbrane domena koji okupira konstelacija nekolicine priča. Bivajući procesom postajanja, logika filozofskih priča možda bi i pre svih valjalo da podrazumeva neprestano iskušavanje granica koje čas postavlja, a čas ukida, ne bi li otvorila prostor za ono što se možda nikada nije ni naslućivalo da može biti u njenom opsegu. Filozofija nije osuđena na to da mora nastupati samo kao naknadna refleksija nekog događanja, već i kao aktivno-proizvedea delatnost: priče okupljene oko nje su među najvažnijim i najuzbudljivijim konstituensima raznolikih jezičkih manifestovanja – filozofija priča pripoveda u prvom redu priče filozofije, što ne znači da zatvara, niti da može onemogućiti prodore drugih u njene konstelacije.

³⁰¹ Sontag, Susan, *Under the Sign of Saturn*, Vintage Books, New York, 1981., str. 129.

³⁰² Lecercle, Jean-Jacques, *Philosophy of Nonsense – The Intuitions of Victorian Nonsense Literature*, Routledge, New York, 1994., str. 222.

2.6. LIOTAROVİ FRAZALNI UNIVERZUMI I NARATIVI: INVAGINACIJA I *MISE-EN-ABÎME*

*Tako oblik zadobija temporalna intriga,
priča mog života.*

(Žan-Fransoa Liotar, *Avgustinove Ispovesti*³⁰³)

Jedna od prvih asocijacija koja se vezuje za Liotarovo ime svakako je *narativ*. Međutim, čini se da on svojim bavljenjem narativima ostaje možda, ako ne u najudaljenijoj tački od analiza koje ovde sprovodimo i pokušaja na koje navodimo da su neophodni upravo u tretiranju narativa, onda barem *nedovoljno određen*. Liotarov pristup, konkretno narativima, za nas mora ostati u izvesnom smislu polarizovan, kakav se on kod njega suštinski i pokazuje. Sa jedne strane pokušava se podvući njihov nesumnjivi značaj i nezaobilaznost, dok se sa druge, sa krajnjim oprezom, apostrofiraju potencijalne teškoće koje se tu očituju. Smatramo da ta obazrivost i ambivalentni odnos prema narativima dolaze kao rezultat nemogućnosti da se u osnovi napravi jasan otklon od vulgarnog poimanja narativa – iako se po pitanju jezika gotovo u potpunosti prevazilazi ustaljeno jednodimenzionalno zahvatanje. To, pak, ne znači da generalno Liotarova razmatranja i drugi uvidi nisu i te kako pozitivno valorizovani u svetlu razrade narativnog metoda. Na osnovu ovde ispitanih slučajeva, čini se da ni sam Liotar nema koherentno, stabilno, odlučno i postojano tretiranje narativa, u smislu u kojem bismo mi to možda anticipirali i priželjkivali, pozivajući se na razrađeni plan priče o narativnom metodu.

U periodu nakon uvodnih publikacija, poput *Diskurs, figura i Libidinalne ekonomije*, Liotar ukazuje na načine posmatranja jezika u paganskim periodima, načelno ih afirmišući i pokazujući nedvosmisleno simpatije prema takvoj vrsti razumevanja jezika:

Kako Liotar primećuje, pagani – u koje uključuje retoričare i grčke sofiste – nisu preokupirani istinom; za njih je referencijalna funkcija jezika od manjeg značaja; oni koriste reči da pridobiju, preruše se, uhvate u klopku i obmanu svoje protivnike i preokrenu neizglednu situaciju u svoju korist. Čak i njihovi religijski obredi, ceremonije i molitve skrivaju određeno nemanje poštovanja. Pagani pričaju sa svojim

³⁰³ Citirano prema: *The Lyotard Reader and Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006., str. 161. (ed. Crome, K., Williams, J.)

bogovima onako kako govore međusobno: nadmudruju se s njima; pokušavaju da zagospodare njima, zavedu ih slatkorečivošću i koristeći reči koje su otvoreno dvosmislene. Daleko od toga da je i sam nihilistički usmeren – naboj protiv takvih pogleda koji pripisuju istini i značenju minornu ulogu u jeziku – takav način posmatranja jezika je suštinski afirmativan; on ne aludira na to da jezik pripada nečemu nezavisnom od njega samog, poput transcendentalne istine u kojoj se temelji značenje, već ga posmatra prosto kroz ono što on čini.³⁰⁴

Ovo nam može poslužiti kao dobra smernica toga na koji način će biti koncipiran generalni pravac Liotarovih izlaganja jezika. Poželjno bi bilo utvrditi i da je jedna od njegovih bitnijih karakteristika ta da *pripoveda*, što i sam ovaj navod potvrđuje. Ipak, umesto gotovo instinktivne reakcije da se u izveštaju o „postmodernom stanju“, u kojem se konstatuje krah velikih priča i primećuje da njihovu ulogu preuzimaju mikro-narativi fragmentarnog karaktera (slični jezičkim igrama Vitgenštajnovе provenijencije), Liotarov doprinos u istraživanju koje je primarno posvećeno mestu narativa i priča u neodvojivoj korelaciji sa filozofijom jezika, možda bi bolje bilo potražiti u njegovim razmatranjima *dogadaja kao fraza*,³⁰⁵ sprovedenim najpre u *Raskolu*. Naime, pokušavajući da nadomesti sve manjkavosti iskaznih rečenica, Liotar poseže za *frazama* i njihovim *žanrovski određenim ulančavanjima*, umesto za narativima. Logika operisanja tih ulančavanja umnogome podseća na lance Markova: zakonitost koju ona prate je takva da se povezivanja tog tipa moraju nužno događati, da se fraze uvek moraju nastavljati, ali da se načini pravljenja tih spona ne mogu konačno odrediti, niti se pretpostavlja postojanje bilo kakvog spoljašnjeg kriterijuma, koji bi diktirao pravilna nastupanja ili odstupanja – jedino što se može postaviti kao maksima je da ulančavanja, kao svojevrsnih događanja, *ima*: „Fraza se ‚događa‘. Kako se na nju može nastaviti? Svojim pravilima, žanr diskursa obezbeđuje grupu mogućih fraza, od kojih se svaka pojavljuje iz nekog fraznog režima. Drugi žanr diskursa obezbeđuje narednu grupu drugih mogućih fraza“.³⁰⁶ Već ovde možemo da naslutimo sponu sa načinom „otvaranja“ i nastavljanja priča (frazu) u nebrojeno puno pravaca. Fraze pokazuju načelnu i elementarnu korelaciju sa pričama i po tome što za Liotara one nisu učvršćene nekom unapred pretpostavljenom stvarnošću. To znači da su

³⁰⁴ Ibid, str. 8-9.

³⁰⁵ Za koje se navodi da mogu biti i „vanlingvističke“: znaci, gestovi, ili bilo šta drugo što se događa je, za Liotara, možda i posve paradoksalno, u naslućenom prostoru koji po svoj prilici leži negde „izvan“.

³⁰⁶ Lyotard, Jean-François, *The Differend. Phrases in Dispute*, Manchester University Press, Manchester, 1988., str. xii (prev. Abbeele, Georges Van Den).

njihova događanja istog reda i da nema razlikovanja između toga *da* se nešto događa i da se nešto *stvarno* događa. Svaka fraza ukazuje na određeni univerzum, sastavljen od četiri instance: mogućeg *smisla* fraze, *referenta* kao stvari na koju se fraza odnosi, *pošiljaoca* od kojeg fraza dolazi i *primaoca* kojem je fraza poslata.³⁰⁷ Ulančavanja fraza stvaraju *situacije*, u kojima fraze postaju *fiksirane*: pre samog tog čina ulančavanja, fraze su u potpunosti ekvivokalne, s obzirom da nije jasno određeno ko je/ih upućuje, kome je upućena, u kom smislu i na šta se fraza odnosi. Već nakon prvog povezivanja, fraze prate pravila fraznih režima i pripadajućih univerzuma,³⁰⁸ za koje svakako možemo osetiti gotovo kompulzivnu potrebu da nazovemo *narativnim konstelacijama*. Ne postoji jedan jedini i nužno ispravan način na koji se ulančavanja događaju, ali je, po nekim elementima lanaca Markova, razumljivo gravitiranje određenih fraza (*priča*), kao fraznih režima (*narativnih skupina*), ka određenim, često ustaljenim formama i manifestacijama, koje omogućuje (pomenuto gravitiranje) ništa drugo nego upravo pripovedno-jezičke postavke. To ne znači da se „iskakanja“ ne dešavaju redovno, odnosno, da različiti frazni režimi (narativi) ne ulaze u neočekivane koalicije, u kojima bivaju prepušteni pravilima koje sami kreiraju – bilo da se radi o zacrtanim ciljevima, ulozima ili pak odsustvima tih instanci. Frazni režimi suštinski *jesu* narativi, onako kako ih mi prizivamo, s obzirom na to da se diskurzivni žanrovi (kao univerzumi, narativne konstelacije) za Liotara mogu uvezati u potpunosti heterogene i nesamerljive frazne režime, od kojih niti jedan ne može biti objektivno favorizovan i smatran vrednijim od drugih:

Niko neće na [frazu] *Na oružje!* načiniti ulančavanje *Upravo ste formulisali nalog*, ukoliko su ulozi ti da se načini da neko dela po hitnom postupku. To će neko učiniti ako su ulozi ti da se neko zasmije. Ali postoje mnogi drugi načini da se postigne cilj. Ideja zavodjenja mora biti proširena. Žanr diskursa izvršava zavodjenje na univerzum fraza. On navodi instance prezentovane ovom frazom ka određenim ulančavanjima, ili ih barem odvlači od drugih ulančavanja koja nisu pogodna u smislu cilja kojem se stremi ovim žanrom.³⁰⁹

Onog trenutka kada smo suočeni sa događajem (mal)tretiranjem jednog diskurzivnog žanra kao manje važnog, drugostepenog ili naprosto neodgovarajućeg i nepripadajućeg datoj žanrovskoj postavci, te kao takvog krajnje besmislenog – praćeno nasilnim

³⁰⁷ Ibid, str. 13.

³⁰⁸ Ibid, str. 28.

³⁰⁹ Ibid, str. 84.

nametanjem i propisivanjem sopstvenih unutrašnjih pravila na sve druge žanrove – nastaje situacija u kojoj se može pojaviti *raskol (differend)*. Drugim rečima, jedan od krupnijih koraka, koji može dovesti do raskola, načinjen je kada se previdi postojanje čistog mnoštva priča i njihovih kontingencija (njih na površinu može izvesti i pokazati metod naracije). Liotarov temeljni plan je da pokaže situacije i događanja koja čine da ova ulančavanja fraza, nastala na polju različitih diskurzivnih žanrova, mogu kreirati raskole koji, na određeni način, prave jezičke provalije, nakon kojih nije sa sigurnošću obezbeđeno i garantovano to da je oporavak oštećene strane uopšte moguć:

Neutrališite pošiljaoca, primaoca i smisao svedočenja; tada je sve kao da referenta nije ni bilo (nema štete). Ukoliko ne postoji niko ko bi predočio dokaz, niko da ga prizna, i/ili ako je za argument koji ga čini validnim presuđeno da je apsurdan, onda je tužba odbačena, nepravda na koju se on ili ona žali ne može biti potvrđena. On ili ona postaju žrtva. Ukoliko on ili ona nastoji u tvrdnji da je nepravda postojala, drugi (pošiljalac, primalac, stručni komentator na svedočenju) će vrlo lako moći da ga ili je proglaše za ludog ili ludu.³¹⁰

Nasilje koje jedan frazni režim vrši nad drugim stvara ovakve raskole, u kojima je oštećena strana katkad u nemogućnosti da odgovori, odnosno, kojoj je onemogućen dalji tok i neometani proces fraznog ulančavanja. Raskol može nastati i kao posledica potpunog odsustva sluha jednog diskurzivnog žanra za drugi, uvida da vlastiti univerzum nije jedini i da nije jedini validan, jer su te kategorije i vrednosti na koje se poziva u procesu opravdanja za škartiranje drugog i drugačijeg diskurzivnog žanra kreirane *iznutra*. Ukratko, ne postoje objektivni, spoljašnji činioci koji diktiraju istinu i pravila, koje jedna strana, pridržavajući se tih kriterijuma onda poštuje, dok druga ne, te je zato „opravdano“ ova druga marginalizovana. Sami ti činioci, istine, pravila i kriterijumi stvoreni su *unutar* konstelacije koja vrši nasilje. Raskol nastaje kada je oštećenoj strani onemogućeno da se odbrani i da na bilo koji način nastavi frazno ulančavanje svog diskurzivnog žanra i univerzuma, tj. da iznese svoju stranu priče. Teskoba koja nastupa pri poteškoćama fraznih ulančavanja postepeno dovodi do potpunog izmicanja (jezičkog) tla, koje rezultuje tišinom. Ono što narativni metod bez dvoumljenja pokazuje je da to tlo zapravo *nikada ne može biti u potpunosti izmaknuto*, odnosno, da čak i situacije pogođene raskolom nikada do kraja ne proizvode efekte zaustavljanja jezika(-)priča, iako pogođena strana može da *zanemi*. Tišina i nemušost

³¹⁰ Ibid, str. 8. Up. i §101-102, str. 66.

ne podrazumevaju odsustvo jezika – sa ovim bi i Liotar bio saglasan, s obzirom da je za njega tišina takođe fraza: „Ne postoji ne-fraza. Tišina je fraza. Ne postoji poslednja fraza“.³¹¹ Ali ono što Liotara možda u *Raskolu* više zanima od toga da pruži pozitivan izveštaj o jeziku je da „poveže fenomen nihilizma sa načinom na koji razumemo jezik i argumentisanje“.³¹² Pokušaji pronalaženja neke vrste reakcije na načinjenu nepravdu svakako ne bi trebalo da izostanu i to je ono za šta se Liotar zalaže: identifikovanje raskolā i pružanja odgovora na njih, uprkos pratećem osećaju nelagode da ti odgovori možda nisu u potpunosti adekvatni. No, ukoliko bi analize fraza i njihovih režima ulančavanja trebalo da pruže svojevrsnu potporu pragmatičkim analizama narativa i jezičkih igara, sprovedenih u *Postmodernom stanju*,³¹³ onda svakako smatramo da je možda potentnija solucija ležala u nešto drugačijem pristupu konkretno narativima, kao pričama. Čini se da se uvođenjem u igru koncepcija fraza i pokazivanjem njihovih mehanizama izgubilo na drugoj strani, premda je to i te kako uporedivo sa našim projektima. Naime, frazna ulančavanja i njima pripadajući raskoli deluju da su više usmereni na proizvode određenih vrsta „atmosferičnosti“, kojima kao da se učitava mesto izvan jezika. Upravo se tu zahtevaju reakcije i opisi koji bi, recimo, odgovarali osećaju zapanjenosti, gde se reči ne nalaze, tj. gde jezik prestaje da se snalazi i možda uopšte *nalazi*. Sa tim uporediv bio bi i osećaj koji nas, primera radi, okupira usled recipiranja nekog umetničkog dela, gde se susrećemo sa otporom da ukažemo na jedno konkretno značenje toga čemu prisustvujemo. Ali ti događaji navodnog „prestanka“ jezika su najbolji pokazatelji prisustva i izlaganja jeziku i narativnim mnoštvima, od kojih u toj situaciji eventualno nijedan ne progovara, ili se možda ne usuđuje da govori, što nikako ne znači da sve vreme *ne priča*. Sa druge strane, da li se može tvrditi da su čitava ta iskustva data upravo ranijim izlaganjem narativima tog tipa, koji nas na određeni način navode i „podučavaju“ o mogućim vidovima reakcija na neke životne segmente? U svakom slučaju, jasno je da je za Liotara odsustvo fraza nemoguće: „Jedna fraza poziva narednu, koja god ona bila. To je ono, prolazak, vreme i fraza (vreme u frazi i fraza u vremenu) što izdržava test sumnje. [...] Ali da ne bude fraze, to je nemoguće. [...] Da ne bude fraze je nemoguće, da bude *I fraza* je nužno. Nužno je praviti ulančavanja. Ovo nije nužnost poput *Sollen* [trebalo bi], već nužnost kao

³¹¹ Ibid, str. xii

³¹² *The Lyotard Reader and Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006., str. 31. (ed. Crome, K., Williams, J.)

³¹³ Ibid

Müssen [moranje]. Ulančavati je nužno, ali kako ulančavati nije“.³¹⁴ Ovde bismo, kao i u slučaju Delezovog tretiranja i vrednovanja slogana, podsetili da su obe instance pre svega *nemoguće bez priča*. Priče su te koje donose kako slogane, tako i fraze i njihova ulančavanja, diskurzivne žanrove i univerzume.

Još jedan od momenata upoređivanja pomenutih projekata ticao bi se svakako odnošenja prema subjektivnosti: on je za Liotara uvek dat frazalno (*narativno*, u našem slučaju). Insistiranje na imanenciji, a ne transcendenciji je otuda, kao i kod Deleza, sasvim očekivano:

Univerzum prezentovan fazom nije predstavljen nečemu ili nekome kao što je „subjekt“. Univerzum je tu dok god je fraza slučaj. „Subjekt“ je situiran u univerzumu prezentovanom frazom. Čak i kada se za subjekt kaže da ne pripada svetu, kao primalac ili pošiljalac prezentacije – misleće *ja* kod Dekarta, transcendentalni ego kod Huserla, izvor moralnog zakona kod Kanta, subjekt kod Vitgenštajna – ovaj subjekt je ipak smešten u srce univerzuma prezentovanog filozofskom frazom koja kaže da on ne pripada svetu. Ono što nije u „svetu“, subjekt, prezentovan je u fraznom univerzumu gde je smešten pod relaciju transcendencije, ali transcendencija je imanentna univerzumu prezentovanom frazom koja je iskazuje.³¹⁵

Ipak, teško bi bilo da zanemarimo da se narativi ovde pojavljuju i obuhvataju čini se posve jednodimenzionalno, s obzirom da nam § 121 daje više nego dovoljno povoda za takve zaključke – ne samo da tu uočavamo da bi za Liotara fraze trebalo da ispunjavaju ulogu onoga što tvrdimo da tek narativi zapravo mogu, već se na tom mestu konkretno navodi da su narativi oni frazni režimi koji *zahtevaju* već etablirane situacione efekte poput prostora i vremena, dok su fraze ono što na neki način predstavlja uslove tih mogućnosti. Ne vidimo na koji način bi fraze, sa svojim nužnim ulančavanjima, režimima, žanrovima i univerzumima bile nešto što izmiče pričama i na koji način bi priče mogle nastajati tek kao proizvodi ovih efekata. Čak i nagađanje, poput toga da je Liotar morao da žrtvuje *termin* narativ, jer nikako nije mogao da ga vidi van okvira lingvističkih i književnih okvira, te kao takav mu se konstantno ukazivao duboko problematičnim do te mere da je morao da napusti u potpunosti te smerove, moralo bi demonstrirati jedan oblik naracije. Ništa manje to ne bi bio slučaj

³¹⁴ Lyotard, Jean-François, *The Differend. Phrases in Dispute*, Manchester University Press, Manchester, 1988., str. 66 (§ 101, 102).

³¹⁵ Ibid, § 119, str. 71-72.

ni sa frazama – one su, zapravo, *priče*, ili barem njeni *produženi naslovi* i ne mogu se kvalifikovati drugačije nego tako. Njihova ulančavanja su povezivanja priča u dalje priče – zbog toga je Liotar u stanju da iznese da ima „onoliko univerzuma koliko i fraza“ (§ 122), kao i to da se svaki „meta-jezik“ mora posmatrati kao deo „običnog“ jezika, odnosno, da im se nivoi ni na koji suštinski način ne mogu razlikovati. Ukoliko razlika postoji i ako se ona uvodi, to može biti rezultat samo unutrašnjih kriterijuma koje narativ postavlja. Jedino na taj način može se instituisati događanje čije se stanje može proceniti tako da meta-jezička pozicija odigrava ulogu koja joj je namenjena. S obzirom da sama „frazu koja čini iskazivanje [tvori] pravila za ulančavanje“ (§ 136), stoga je uočljivo koliko teško može biti razmicanje gustog tkanja jedne narativne konstelacije i uočavanje da je njena postojanost i istrajnost rezultat njenih sopstvenih pravila i kriterijuma: „U pitanju je konstitutivni deo žanra diskursa: nakon takve i takve vrste fraze, ovde su one fraze koje su dozvoljene. *Analitika* ograničava na ovaj način žanr ulančavanja za klasičnu logiku, *Nauka logike* za modernu dijalektiku, a *Predavanja iz novije geometrije* za modernu aksiomatiku. Postoje mnogi žanrovi diskursa čija pravila ulančavanja nisu utvrđena. Fraza može biti formulisana na takav način da ko-prezentuje više univerzuma“.³¹⁶ Dešavanja fraza su za Liotara zavisna od konteksta (§ 142), što pokazuje još jedan u nizu razloga da se primeti da bi drugačijim obuhvatanjem narativa bilo daleko elegantnije i jednostavnije pokriti ove instance. Ukratko, priče pričaju priče o frazama (koristeći fraze kao svojevrsne povode, „produžene naslove“ priča), dok fraze tek uzete kao priče mogu ispunjavati obrnuto.

Kao što je nagovešteno, sasvim je moguće da je ovoj Liotarovoj upornoj, ako ne odbojnosti, onda barem skepsi i nesklonosti da se narativima pozabavi na drugačiji način, kumovala pozicija koju spram njih zauzima u *Postmodernom stanju*. Već u samom uvodu se dijagnostifikuje sveopšta *kriza naracija*, posebno „velikih“. To bi značilo da postmodernu karakteriše to što se navodno pribegava fragmentarnom, tj. „malim“ naracijama. Tu bismo s pravom mogli da se zapitamo da li je za Liotara narativ, suštinski, metafora. Zapravo, bolje pitanje je možda da li Liotar narativ uzima prvenstveno onako kako to čini lingvistika, koja je opet „pozitivna“ nauka, te samim tim crpi inspiraciju za svoju metodologiju iz dominantnog naučnog diskursa? Ovde bismo napravili poređenje sa studijom *Narativne dimenzije filozofije* (Marsen), koju je na tom nivou nemoguće prilagoditi tako da inspiriše narativni metod koji mi ovde

³¹⁶ Ibid, §136, 137, str. 80.

opisujemo. Tu leže prvenstveni razlozi zbog kojih delove *Raskola* smatramo daleko korisnijim nego one *Postmodernog stanja*, jer:

Zastarjelosti metanarativnog pristupa legitimnosti odgovara upravo kriza metafizičke filozofije, a također i akademske institucije koja je ovisila o ovoj. Narativna funkcija gubi svoje čimbenike, velikog junaka, velike opasnosti, velike zaplete i velik cilj. Ona se raspršuje u oblačiće narativnih jezičnih elemenata, ali također i onih denotativnih, preskriptivnih, deskriptivnih itd., od kojih svaki sa sobom nosi pragmatične naboje *sui generis*. Svatko od nas živi na raskršću mnoštva ovih elemenata. Mi nužno ne oblikujemo postojane jezične kombinacije, a ni svojstva onih koje oblikujemo nisu nužno priopćiva.³¹⁷

Moguće je da prvenstveno zbog ovakvih navoda Liotar i pribegava „frazama“, a ne narativima – za njega je „nativ“ i dalje nešto suviše opterećeno megalomanskim zahtevima i porivima, da bi moglo da pokaže nedostatnost jednog dominantnog narativa. Na koncu, Liotaru svakako nije u planu da potraži čisto narativno mnoštvo, jer gotovo gde god da vidi narative, vidi i potencijalne despotske režime vladavine i njihove ugnjetavalačke modele (mada od uporedivih scenarija ne odstupaju previše ni fraze sa svojim ulančavanjima i režimima). Prigovor u datom smeru mogao bi da se iznese i na račun Deleza ili Deride. Nepoverenje u narative je najpre motivisano strahom od ozbiljnih posledica do kojih može dovesti neuviđanje mnoštva priča. Ali upravo zbog toga nam je neophodan narativni metod kao pokazatelj pomenutog čistog mnoštva priča, koje više nećemo razumevati jednodimenzionalno. Sa druge strane, Liotarov ambivalentan odnos prema narativima da se primetiti i u njegovim neretko afirmativnim izražavanjima o „pripovedalačkim kulturama“.³¹⁸ Ipak, to „afirmativno“ više je pokušaj „ravnjanja“, tj. pokazivanja da civilizacija koja insistira na naučnom znanju nije ni u kakvom povlašćenom položaju po objektivnim merilima i kriterijuma u odnosu na pripovedne zajednice. „Naučno znanje“ je rezultat određenih narativnih konstelacija. Kod Liotara se prvenstveno radi o dijagnozi dihotomije „naučne“ i „pripovedne“ pragmatike, te u tom smislu nema intervencije u smeru narativnog metoda.³¹⁹ Međutim, koliko je zapravo „minorna“ priča o fragmentarnosti i „raspršenim oblačićima narativnih jezičkih elemenata“? Na to se može nadovezati

³¹⁷ Lyotard, Jean-François, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, Ibis grafika, Zagreb, 2005., str. vi (prev. Tadić, T.)

³¹⁸ Cf. *ibid*, str. 33.

³¹⁹ Videti: *ibid*, str. 36.

pitanje-konstatacija: ali onda je ovde narativ ništa drugo do počelo, *arhe*, uvek je spreman povratak njemu i iz njega se iščitava gotovo sve, gde tu leži razlika u odnosu na metafiziku bilo kojeg vremena, zašto bismo poverovali da taj narativni metod koji se opisuje zaista duguje išta savremenoj kontinentalnoj filozofiji jezika; time se pravi jedno nasilje protiv naloga tih impulsa za koje se tvrdi da im narativni metod duguje svoje manifestovanje... Na to priče imaju spremne mnoge odgovore, između ostalih i onaj gde se ništa od prigovorenog ne poriče, jer je pomenutom polju potrebna takođe razorna sila koja će razdrmati *suviše jasne narative postmoderne*. Postmoderna, ukoliko je ikada kao takva postala i postojala, gotovo da je previše razumljiva, rasvetljena, raskrinkana – a diverzitet glasova koji pretežu na mnoštvo različitih strana je možda najbolji dokaz za to. Ali, kakav bi bio tada *doprin*... Čemu? Nekoj priči i njenim modusima iskazivanja i nedorečenosti? Kretanjem narativnim metodom, onako kako se on ovde jezikom sam preporučuje (doslovno!) se uvodi koloritet u monohromatske, u jednom ritmu marširajuće pokliče, slogane i fraze: *Metafizika mora biti prevaziđena! Ka postmetafizičkom mišljenju! Slobodna volja! Determinizam slobodne volje! Fizikalizam! Dualizam! Svest! Nesvesno! Kontinuitet! Diskontinuitet! Metafora! Metamorfoza! Slogan! Fraza! I tako dalje! Nema i tako dalje!* – Tako su govorile neke priče.

U svakom slučaju, za Liotara je naučno znanje diskurzivno, što znači *jezički determinisano*. Između naučnog i narativnog znanja prevagu ne odnosi nijedno od pomenutih, a legitimnost nekog diskursa se ostvaruje procesom „kojim zakonodavac zadobiva ovlašćenje promicanja zakona koji je norma“.³²⁰ Naučni iskazi se potom podvrgavaju pravilima i uslovima koje propisuje naučna zajednica, što status znanja nedvosmisleno smešta u ravan sa pozicijom moći: odluke o tome šta potpada pod znanje i šta može biti predmet znanja donosi vladajuća diskurzivna struja. Jezičke igre kao načela koja stoje iza Liotarovog metoda i njegove pragmatičke strane ne podrazumevaju borbu u kojoj jedna strana mora da izađe kao pobednička. Jezičko igranje kao uvek prethodeće svakoj produkciji, može biti izvor kako agonistike, tako i zadovoljstva: „[P]ostoji li nešto drugo u napadu na jezik kojeg izvode ulični jezik ili književnost? Trajno izmišljanje izvrtanja, riječi i smisla, što na stupnju riječi utječe na razvitak jezika, izaziva veliku radost“.³²¹

³²⁰ Ibid, str. 11.

³²¹ Ibid, str. 14.

Ukoliko postmoderni način mišljenja shvatimo kao ukazivanje na jednu vrstu „pukotina“ koje vladajući diskursi nerado priznaju, naravno da je moguće pronaći tragove toga u svim epohama, od antike do danas. Te se tako „nestabilnost“ jezika, njegova nesređenost može genealoški pratiti i utvrditi nešto što podseća na „konstantni sunovrat“, koji je bio prepušten razumu, umu, bogu, duhu, subjektu, svesti, jeziku, narativu, i možda još nečemu drugome da ga sredi i povrati ga iz stanja šoka. Bolje bi bilo reći da je zadatak bio da se pod okriljem tih pojmova suspenduje navodno „regresivni“ karakter jezika, da se ne dopusti da na površinu ispliva talog jezičkih ispada. Antika i postmoderna? Evo primer korelacije: sofizam i skepticizam. Srednji vek i postmoderna? Evo primer korelacije: Avgustin i detronizacija subjekta pre njegovog kartezijskog instituisanja. Barok i postmoderna? Evo primer korelacije: *barroco* – „nesavršen“, itd. Međutim, šta ti navodi pokazuju? Neraskidive povezanosti vremena i priče? Ili pre: povezanost priče i priče koju jezik, nikako drugačije nego – pričajući – pravi neraskidivom?

Za Liotara subjektivacija otpočinje smeštanjem u „čvorišta komunikacijskih tokova“, što za nas mora značiti, pre svega, *narativne tokove*, ali ne tako da je građenje identiteta prepuštanje neke materije, shvaćene kao telesnost, pričama i njenim tokovima, ne tako da „od rođenja, pa makar samo kroz ime koje mu daju, dijete već postaje referentom priče koju priča njegova okolina i u odnosu na koju će se kasnije trebati izmjestiti“, ³²² već su „dete“, „materijalnost“, „telesnost“, „subjekt“, „individua“ prvenstveno *naslovi priča*, te kao takvi nisu i ne mogu biti pretpostavljeni kao unapred dati. Ukoliko jesu i ako su dati, oni su to prvenstveno *pričama*. Tako o pitanjima odnosa institucija i jezičkih igara, kod Liotara imamo adekvatne i razumljive strepnje da jedna narativna konstelacija tendenciozno povlači određene granice i propise, kojima se pristup drugim, ništa manje po sebi vrednim tvorevinama, ograničava ili u potpunosti zabranjuje pristup: „[I]ma li igra eksperimentiranja jezikom mjesto na nekom sveučilištu? Mogu li se na ministarskom sastanku pričati priče? Može li se nešto zahtijevati unutar vojarne? Odgovori su jasni – da ako sveučilište otvori kreativne radionice; da ako se vijeće ministara bavi budućim scenarijima; da ako nadležni pristanu raspravljati s vojnicima. Drugim riječima, da ako pomaknemo stare granice institucije“. ³²³ Međutim, u sprezi sa našim pristupom, ovde nesumnjivo vidimo

³²² Ibid, str. 23.

³²³ Ibid, str. 26.

„promašaje“, jer se priče uzimaju kao nešto što eventualno nije uslov mogućnosti naučnog diskursa i njegovih institucija. Istovremeno, ovde smatramo izuzetno značajnim da naglasimo jedan od nezaobilaznih i krucijalnih uvida do kojih se dolazi primenom narativnog metoda (između ostalog i na ovom Liotarovom tragu): određena narativna konstelacija i univerzum koji ona tvori, sa svojim pravilima, zakonitostima, unutrašnjim logikama, propisima, i dr. ima apsolutno opravdanje da druge narativne konstelacije, koje se upiru da se po tim pravilima nadmeću i takmiče, proglasi nedostatnim. Smena naučnih paradigmi događa se kada narativna konstelacija koja je svojevrsni „pretendent“ potvrdi sopstvenu legitimnost i preuzme primat u odnosu na vladajuću paradigmu u narativnom univerzumu po čijim pravilima odlučuje da uđe u igru. Problem nastaje onog trenutka kada trenutno opšteprihvaćena narativna konstelacija ne dozvoljava pomenutim pretendentima, koji igraju po pravilima koje je ona sama postavila, da je naslede, uprkos nedvosmislenim ukazivanjima da se radi o opravdanim zahtevima da dođe do smene. Ali, kada se radi o činu aproprijacije *nesamerljivih* narativnih konstelacija, odnosno, o previđanju čistog narativnog mnoštva, tada neminovno nastupa izraz pobune protiv despotizma vladajućih režima: „Ako se prihvati pluralizam različitih diskursa, onda se za svaku vrstu diskursa mogu postulirati posebna pravila koja ne važe za drugu vrstu diskursa. Posledica tog diverziteta u pogledu pravila jeste nemogućnost da se pronade zajednička platforma sa bi se moglo odlučiti koja od suprotstavljenih strana ima pravo, ukoliko zbog nekog problema dođe do kolizije diskursā. Spor se može razrešiti, ali ne i *raskol*“.³²⁴ U izvesnom smislu, raskolom se obuhvata ona *nesamerljivost* narativnih konstelacija, o kojoj je ranije bilo reči: „*Nepravedno je suditi o dometima jednog diskursa prema pravilima koja važe za drugi ili druge*“.³²⁵ Ono što se kod Liotara ipak pokazuje jeste preovlađujući utisak razočaravajuće kratkovidosti glede narativa i njihovih uloga: u sumiranju odnosa naučnog i nenaučnog (tek je to za njega, u pravom smislu, „narativno“) imamo dijagnozu, koja je ujedno i jedina „intervencija“. Sa druge strane, Liotarovo insistiranje na prihvatanju heteromorfности jezičkih igara i paralogija³²⁶ pruža adekvatnu podršku projektu da se narativi vide u svetlu činilaca, nosilaca i vesnika čistog mnoštva, te da se svako događanje ukaže kao svojevrsno kretanje kroz

³²⁴ Smiljanić, Damir, *Aporetika. Nacrt filozofske metodologije*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2016., str. 159.

³²⁵ Ibid, kurziv naš.

³²⁶ Paralogije su mogući pomaci od ustaljenih pravila jezičkih igara, koje konstantnim stremljenjem za inovacijama guše ostale jezičke igre i onemogućavaju njihova eventualna manifestovanja.

majnongijansku džunglu narativa (setimo se Aleksijusa Majnonga [Meinong]). Ono što nikako ne bismo mogli podržati bila bi implicitna teza *Postmodernog stanja*, da je kriza velikih naracija takođe i kriza naracije uopšte – naracija, shvaćena u našem smislu (van koordinata i polariteta „veliko-malo“), je ta koja donosi i saopštava bilo kakvu krizu ili prosperitet.

Kao što se da uočiti, čak i u ovoj fazi možemo ispratiti za nas produktivne momente kod Liotara. Oni se svakako uvećavaju kada dalje usmerimo poglede. Jedan od takvih uzoraka je i nadopuna koja se prepoznaje kao potrebna u slučaju tretiranja narativa književnosti i njene kritike. Naime, koliko god književnost bila od neprocenjivog značaja, bilo za strategije poništavanja prevlasti uma nad jezikom i uzdrmanje njegovog samopouzdanja, toliko se ne sme prevideti da se na taj način može maskirati nasilje koje ona potencijalno stvara – bilo da se radi o samoj književnosti ili pripadajućem polju njene kritike. To je oprez na koji smo preporučili kada smo govorili o *De Manu* i njegovom uverenju da književni tekstovi imaju prednost u odnosu na filozofske, zbog toga što su, bivajući takvim, faktički već na pola puta da se dekonstruišu. U isto vreme se, dakako, pokazuju i određene prednosti koje književnost ima, te njen značaj za filozofiju treba možda najpre tražiti u tome što se ona „opire filozofskoj asimilaciji“:

Književni autori koji su najznačajniji za Liotara su oni čija dela najintenzivnije pokazuju moć jezika da uzdrma samopouzdanje uma, to su pisci čiji tekstovi dovode u neprilike ili razaraju uobičajene načine na koje se jezik koristi, a time i ukorenjene forme razumevanja. [...] Upravo zbog svog remetilačkog svojstva književnost za Liotara igra ključnu ulogu u vezi sa filozofijom. Zbog toga njegova čitanja književnih tekstova ne podsećaju na ustaljeni manir književne kritike. Liotara ne zanima šta tekst znači; on ne traga da pronade motive likova; i ne pokušava da pronade književnu korist dela. Pre svega toga, on pokazuje da se književnost dotiče temeljnih filozofskih pitanja. [...] [Ali], Liotara ne zanima da književnost potčini filozofiji, već da dopusti književnosti i književnim delima da postave pitanja filozofiji i da se filozofski pitaju.³²⁷

I pored činjenice da za Liotara narativi nisu samo oblast *književnog*, odnosno, da oni prevazilaze njene okvire, te da se faktički nalaze u osnovi svakog društva, deluje

³²⁷ *The Lyotard Reader and Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006., str. 113-114. (ed. Crome, K., Williams, J.)

da je njihovo rasprostiranje ipak u izvesnom smislu ograničeno. Uzimajući čak u obzir i to da za Liotara „svaka kultura pripoveda o sebi, važno je istaći da ove priče nisu puke diverzije, već nose čitave oblasti znanja“,³²⁸ u najmanju ruku je nedovoljno akcentovano to da se priče stoga moraju smatrati sveukupnim događanjem i načinom pokazivanja kako društvenosti, kulturalnosti, oblasti znanja i dr. Na taj način se za narative ne može u strogom smislu reći ni to da imaju *oblast* rasprostiranja, jer su oni ti koji nude prostor i njegove raznolike predstave. O *uticaju* priča na *svakodnevni život* se i ranije raspravljalo i razmatralo, čega je jasna potvrda kulminacija *narativa* koji insistiraju na narativnoj konstrukciji subjekta, kao i *uticaja* priča na poimanje fenomena vremena, istorije. Mišljenja smo da svaki govor o pukom *uticaju* narativa *na nešto*, mora ispustiti iz vidokruga fundamentalnu narativnost svakog jezičkog proizvođenja. Ali ono što Liotar nesumnjivo donosi je uvid da svako pisanje mora podrazumevati pre svega *izlaganje jeziku*, koje bismo proširili tako da je to ništa drugo do *jezičko samoizlaganje priča*. Tek tako možemo na potpuniji način ispratiti izvrsne uvide Liotara o značaju postmoderne književnosti:

[Ona] razara ovu kanonsku formu narativa. To se ne vidi nigde bolje do na primeru koji Liotar navodi o odnosu između Džojsovog *Uliksa* i Homerove *Odiseje* [...] u *Povratku za povratkom*. [...] Ipak, za Liotara prihvatanje da postoji veza između *Uliksa* i *Odiseje* ne pruža ključ prvopomenutom tekstu: *Uliks* nije naprosto baziran na *Odiseji*; pre toga, u svojoj vezi sa njim, on stavlja samu tu vezu u pitanje. Ne radi se o tome da *Uliks* naprosto odstupa od *Odiseje* u određenim segmentima, već kroz čitav niz premeštanja na nivou zapleta, likova, i pisanja samog ono razmrsuje same ideje porekla, identiteta i razlike koja strukturise ideju tradicije i istorije, i stoga utiče na dekompoziciju porekla od grčkog epa do nas – *velika avantura narativa i jezika* – koja bi trebalo da konstituiše sam identitet Evrope. Posebno je uočljivo da Džojsovo pisanje poništava pretenzije uma da zavlada sobom, *time pokazujući moć jezika da prevaziđe svest*. Liotar donosi ove zaključke u knjizi o Malrou, *Zvučno izolovana soba*. *Uliks* sprečava glas „da sklopi vlastita iskustva u neko upotrebljivo sećanje, da se ponovo priseti sebe“, jer kroz svoje dosetke, dvosmislenosti, pogrešne izgovore i skrivene nagoveštaje pokazuje *da jezikom nikada ne može biti ovladano, da on nikada nije na raspolaganju* intencije koja govori. Iz ovog razloga Liotar navodi da postmoderni pisac

³²⁸ Ibid, str. 118.

ne piše da bi realizovao neku određenu ideju, da svoje misli pretoči u delo. *Umesto toga, on ili ona pišu i izlažu se jeziku.*³²⁹

Iz ovoga možemo izvući treći, i možda ključni momenat za razvijanje metoda naracije, koje je potpomognuto Liotarovim pisanjem – prvi je u *Raskolu*, gde smo u Liotarovom pretresanju pojmova fraze i ulančavanja pokušali da pronađemo elemente dovoljne da pruže jaču potporu narativnom metodu, nego što to omogućava *Postmodernom stanju*, kao i bavljenje samim narativom i naracijama kroz odeljke u *Raskolu*. Drugi bi sačinjavalo *Postmodernom stanje*, za koje smo utvrdili da mu je možda najveći značaj za nas ovde to što skreće pažnju na ogroman *uticaj* same naracije, iako to ne čini u potpunosti onako kako bi to narativnom metodu bilo neophodno, jer se, najpre, radi o pominjanom „uticaju“. Navedeni treći momenat sastoji se u *iznošenju narativnog mnoštva*, koje na nekin način omogućuju i političke implikacije, putem moći „malih“ narativa da poremete i razore „velike“ narative:

Ovo mnoštvo narativa koji se međusobno nadmeću i razlikuju, konstituiše snagu slabog; ono svedoči moći jezika da se podigne protiv pretenzije bilo kojeg posebnog narativa da uspostavi monopol nad jezikom. [...] Narativ ili jezik nisu samo kontingentno politički. Politička priroda narativa leži u temeljnim implikacijama jezika u društvima. Kako su analize narativa u *Postmodernom stanju* pokazale, ne postoji društvo bez jezika. Sam identitet društva i njegovih članova je narativno dat, te stoga jezički [...].³³⁰

Moć književnosti je ne samo ta da pruži „izlaganje jeziku“, jer to izlaganje nikada ne prestaje i ne nastaje, već prvenstveno da pokaže da je i svako „povećanje znanja“ varijacija jezika i određene narativne konstelacije. To bi trebalo da bude jedna od krilatica narativnog metoda, s tim što bi se mogućnost „uvećanje znanja“ morala svesrdno pozdraviti, odnosno, tačnije, ono se ne bi trebalo sprečavati (niti je to možda uopšte dato, s obzirom na mogućnost da to leži s one strane „trebalo/moglo“ koordinata), pošto je to takođe jedna od manifestacija rada jezika i narativa. Promena je moguća kada se neka od „ostvarenih“ manifestacija prepozna kao da ne korespondira sa naznačenim programom, ili kada dođe do prihvatanja da posledice neće biti onakve kakve smo priželjkivali. U pokušaju kroćenja meta-narativa bi se takođe preporučio oprez, jer to ostaje jeziku na raspolaganju. Iniciranje konflikta između oblasti

³²⁹ Ibid, str. 119. [Kurziv naš.]

³³⁰ Ibid, str. 120.

„duhovnih“ i „prirodnih“ delatnosti je vid pokušaja da se neki od inkongruentnih delova njihovih narativa usaglase, da se njihovi prohtevi, ciljevi i niti vodilje poklope. Ali to se takođe mora prepoznati i kao plan samo *nekih* narativa. Drugi bi i dalje insistirali na tome da, recimo, „književnost obelodanjuje da jezik prevazilazi svaku intenciju i delanje individualnog i da ne može biti u potpunosti apsorbovana u svest i razum koje utemeljuje“, te da „pošto jezik leži kao osnova svakog društva, književnost svedoči mogućnosti zajedništva koje ne može biti usisano razumom i tako potčinjeno zahtevima uslužnosti i ekonomske efikasnosti“.³³¹

Ukoliko se saglasimo sa konstatacijom da bi književnici i slikari trebalo da ispitaju svoj odnos sa ustaljenim načinom poimanja vlastitih profesija, koji su nasledili i naučili od svojih prethodnika,³³² ne možemo a da se ne zapitamo zbog čega bi eventualno filozofi bili izuzeti od sličnog vida dodatnog reflektovanja i revidiranja smerova, ciljeva, načina izraza, itd.? Zato što se oni već nalaze „tamo“, ili tu oduvek obitavaju, gde umetnici i književnici tek stižu u postmodernom dobu? „Delo može biti moderno samo ako je prvo postmodernom. Postmodernizam tako razumljen nije modernizam na svome kraju, već u procesu nastajanja, i ovaj proces je konstantan“.³³³ Na naše pitanje se gotovo bez oklevanja odgovara potvrdno, jer u pokušaju davanja odgovora na to šta je postmodernizam, Lyotard procenjuje da su postmoderni umetnik ili pisac *u poziciji filozofa*:

[T]ekst koji on piše, delo koje proizvodi nisu u principu vođeni unapred postavljenim pravilima, te o njima ne može biti suđeno prema određujućem Sudu, primenjujući poznate kategorije na tekst ili na delo. Ta pravila i kategorije su ono što umetničko delo samo traži. Umetnik i pisac, stoga, rade bez pravila da bi formulisali pravila onoga što će biti urađeno. Odatle činjenica da delo i tekst imaju karakter događaja; stoga, takođe, oni uvek dolaze prekasno za svog autora [...].³³⁴

Za Lyotarda „umetnost uvek prevazilazi ono što o njoj može biti rečeno. Ona to čini na takav način da može transformisati intelektualne i narativne kontekste [...] U bilo kojoj epohi, umetnost-događaj predstavlja izazov komentarisanju umetnosti, kao i daleko širim formama misli (društvenim, političkim, naučnim, tehničkim i

³³¹ Ibid, str. 122.

³³² Up. Lyotard, Jean-François, *Answering the Question: What is Postmodernism*, University of Minnesota Press, Minnesota, 1984.

³³³ Ibid, str. 130.

³³⁴ Ibid, str. 132.

filozofskim)“.³³⁵ Ali umetnost, bivajući i sama svojevrsna narativna konstelacija, ne „prevazilazi“, niti nadilazi druge narrative, iako ona dakako može *transformisati* druge. Što se tiče toga da ona predstavlja *izazov*, taj efekat dolazi kao rezultat toga što se nova narativna postvarenja pokušavaju tretirati starim; ili bolje rečeno, *drugacije*, možda i *nesamerljive* narativne manifestacije ulaze u odnose čiji su ishodi krajnje problematični. Na taj način se ne uočavaju „razmaci“ koji neminovno nastaju između priča – one se tretiraju kao *iste*, iako su uvek *različite*. Dve priče „identičnog“ sadržaja nikada ne mogu biti iste: bavljenje njima *kao da su iste* doprinosi unutrašnjim tenzijama koje su povod jeziku da se ovim problemom pozabavi na raznolike načine, ali takođe kroz *različite* priče. Način na koji Lyotar tretira postmodernu umetnost je ono kako bi trebalo imati tendenciju da se tretira (i) postmoderna filozofija:

Postoje dve osnovne, ali česte greške koje je moguće načiniti kada je reč o Lyotarovom delu o umetnosti. Prvo, on nije filozof postmoderne umetnosti u smislu umetnosti koja dolazi nakon moderne epohe i koja ima određene utvrđene karakteristike, poput manjka sklada, mnoštva heterogenih stilova i poruka, i simuliranog, veštačkog kvaliteta. On često kritikuje ovu formu umetnosti zbog manjka emocionalne snage i unutrašnjeg pokretanja. Stoga, umetnost u svim epohama može biti postmoderna za Lyotara, ali, ironično, ono što se najčešće smatra postmodernim je najmanje u stanju da zadovolji njegovu posebnu definiciju. Zaista postoji povezanost sa heterogenošću, ali ovo nije u smislu sadržaja; pre je to u smislu opiranja bilo kojem datom diskursu i skupu vrednosti i u smislu otvorenosti za mnoštvo efekata putem svoje veze sa žudnjom. Umetnost prenosi razliku i heterogenost kroz dovođenje različitih procena u zajedništvo na način da se to opire sjedinjavanju ili sintetisanju.³³⁶

Iz tih razloga presudnim se pokazuje manir pisanja *sa*, a ne *o* nekome ili nečemu, kao i načelno uzdržavanje od suda i kategorisanja,³³⁷ jer samo na taj način možemo istinski pokazati operisanje jezika i transformišuće intervencije koje svojim pričama vrši na sebi. I možda kao što „slika nije slikarov izraz. Ne postoji slikar. Samo linije, površi, blistavost, koja mora biti stvorena kao nedohvatljiva“,³³⁸ tako „jezik nije subjektov izraz. Ne postoji subjekt. Samo narativi koji sa svojim temama naslućuju vlastite mnoštvenosti i neuhvatljivosti pod jedan dominantni model“. Ako se našim

³³⁵ Ibid., str. 283-284.

³³⁶ Ibid. Cf. Pogovor u: Lyotard, Jean-François, *Answering the Question: What is Postmodernism*, University of Minnesota Press, Minnesota, 1984.

³³⁷ Ibid, str. 286.

³³⁸ Ibid, str. 288.

zadatkom čini najpre stvaranje aluzija na zamislivo koje ne može biti prezentovano, a ne dopuna stvarnosti,³³⁹ naslućivanje kontingencije narativa i njihovog čistog mnoštva, koje narativni metod pokazuje, možda je upravo jedna takva aluzija. Ona koja pokazuje spremnost da se nostalgija za *jednim i celovitim, ne zameni, već* otvori na način da se dozvoli svedočenje radikalno drugačijim narativnim postvarenjima, kroz aktiviranje razlika. Smatramo to već gotovo izvesnošću, jer iako „narator može da bude vrlo uveren i da zavara druge da poveruju da on komanduje jezikom: on mu nije na raspolaganju; on mu se ne vraća“.³⁴⁰ Na primeru jezika i narativa se najjednostavnije pokazuje to neprestano poništavanje fiksiranih pozicija, koje je nalog kako Liotarove libidinalne politike, kao politike bekstva i konstantnog kretanja,³⁴¹ tako i Deridine i De Manove dekonstrukcije, Bartovih i Delezovih strategija otpora, te Fukoovih arheoloških i genealoških metoda. Ali isto tako smatramo da se u svim ovim slučajevima, koliko god nemerljiv bio njihov uticaj na razvijanje narativnog metoda, mora ukazati na određene dopune koje bi valjalo izvesti. Njih ni u kom smislu ne tražimo i ne smemo zahtevati retroaktivno, jer to pre svega, nisu *te priče*. Jedan od takvih primera može biti i Liotarov prilaz ubistvu Pjera Overnea, radnika Renoove fabrike koji je protestovao zbog dobijenog otkaza – putem tog primera se može izvesti to da „Liotar pokazuje kako je smrt događaj kojem nijedno saopštenje, nijedan narativ ne mogu biti prigodni“.³⁴² Iz ovoga ponovo možemo primetiti da Liotar narativu prilazi jednodimenzionalno, kao da se radi (samo) o rezultatu određene intencionalnosti *Gesambewusstsein*, stanju koje se zatiče usled potpune kontrole i dominacije koje narativ uspostavlja u nekoj epohi i ka čemu se aktivno usmerava. Time se svim meta-narativima, kojima se pokušava ili stati na put, ili se traže koraci na putu njihove neprekidne transformacije, zapravo učitava i implicitno priznaje to da u njima *zaista deluju* strukture i transcendentni mehanizmi uma, teleologije, emancipacije, progresa, kontinuiteta, itd. Drugim rečima, na taj način im se pruža legitimitet na mestu sa kojeg bi oni trebalo da budu podvrgnuti „libidinalnoj politici bekstva“, koja bi trebalo da izvršava okvirno sličan zadatak kao nalog dekonstrukcije. Ti rezultati ne mogu biti dosegnuti ukoliko se temeljne postavke toga što je prispelo na sto dekonstrukcije i rad *differand*-a i dalje tretiraju kao da im je mesto upravo tu gde se već nalaze: na

³³⁹ Ibid., str. 284.

³⁴⁰ Lyotard, Jean-François, *Soundproof Room*, citirano prema: *The Lyotard Reader and Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006. (ed. Crome, K., Williams, J.), str. 150.

³⁴¹ Cf. ibid, str. 172.

³⁴² Ibid, str. 173.

pozicijama autoriteta i moći. Kako drugačije shvatiti to što se narativ tretira poput pukog lingvističkog materijala, kao produkt jezika koji je čovekova tvorevina i koji stoji na raspolaganju svesti da se putem nje određena pripovest na ovaj ili onaj način manifestuje? Govoriti o „neprikladnosti narativa“ da u sebi na prigodan način obuhvati događaj smrti je upravo posledica i prikaz toga kako jezik ponavlja sebe kroz ono što jedan dovoljno dominantan narativ pruža: našom povešću svedočimo upravo tome kako jezik, kroz određene narativne varijacije pokazuje karakteristike kolebanja, nesigurnosti, zbunjenosti, pokušaja snalaženja, ali takođe i samopouzdanja, odvažnosti i hrabrosti spram tog „veličanstvenog“ „događaja“ „zvanog“ „smrt“. *Odakle, iz čega, kako* bi Liotar ili bilo ko drugi o tome položili račun ovakvog, ili bilo kog drugog tipa, da nismo sebi jezičko-narativno na taj način već pruženi? Ovaj prigovor stajao bi nevezano za komentar da Liotar, praveći distinkciju uobičajenih, „velikih“ narativa i onih „manjih“, koji poseduju razornu moć i predstavljaju protivotrov meta-naracijama, pruža dovoljno uslova da se njegovo pretresanje priče na koncu svede kao korisno, inspirišuće i upotrebljivo za našu tezu. Gotovo u svim primerima imamo mesta konvergencije i divergencije sa Liotarom: gde on „završava“ sa jezikom, mi tu „počinjemo“ – on završava jer veruje da je lingvistički način tretiranja jezika ono najbolje što imamo, te pažnju usmerava na libidinalne efekte, ignorišući ili ne uviđajući njihovu prirodu narativno-jezičke postavke.

Međutim, selektivnim odmicanjem od Ženeta,³⁴³ te distinkcije *mimesis-diagesis*, Liotar pokazuje da nema polariteta između *pokazivanja* i *kazivanja*.³⁴⁴ Ako govorimo o tome šta je „stvarnost“ za libidinalnu ekonomiju, neke od ključnih reči mogle bi biti *mise-en-abîme* i *invaginacija*: njima bi se dale povezati većine pozicija autora pominjanih u ovom poglavlju: od Liotara, preko Fukoa i Deride, pa sve do Merlo-Pontija (koji verovatno prvi i koristi izraz „invaginacija“ u filozofskom smislu). *Invaginacija*, kao proces uvlačenja spoljašnjeg, površinskog sloja, koje rezultuje stvaranjem „džepova“,³⁴⁵ ne bi smela da upućuje na određenu vrstu meta-narativa, već suprotno: kao narativi koji se neprestano nabiraju i preklapaju unutar sebe, bez

³⁴³ Liotar u nekim slučajevima prati Ženeta i njegove metode tretiranja narativa, dok u drugim instancama odustaje. To ne bi moralo da čudi, niti smeta, s obzirom da priča o narativu, unutar širih narativnih preplitanja može padati u ravan sa pojmom invaginacije. Da li tako *svaka* filozofska priča postaje relevantna?

³⁴⁴ Cf. *ibid.*, str. 218.

³⁴⁵ Videti: Wortham, Simon Morgan, *The Derrida Dictionary*, Continuum International Publishing Group, New York, 2010., str. 76-77.

naknadne mogućnosti razlikovanja spoljašnjeg i unutrašnjeg. Taj konstantni rad jezika(-)narativa proizvodi efekat *en-abîme* – *stavljanja priča unutar priča*. Tehnika *mise-en-abîme* je poznata kao stavljanje kopije prikaza unutar prikaza, poput Velaskezovog gesta na slici *Mlade plemkinje*, ili iskustva stajanja između dva ogledala, gde se stvara beskrajna reprodukcija vlastitog prikaza. Na filmu imamo primere *Građanina Kejna*, a Kronenbergov *Videodrom* cilja na taj deridijanski postupak ukazivanja na to da se nikada ne stiže do krajnjeg konteksta, suštine, jer neprestano iskrsavaju drugi konteksti, čineći mnoštvo nesvodivo na jedan narativ. Invaginacijom se stvara ovaj *mise-en-abîme* efekat, u kojem jezik pokazuje narativna mnoštva i nemogućnost jednog narativa da položi račun o svim drugim kontekstima i konstelacijama. Kao što nam Nikolaj Gogolj sugeriše: *iza ove priče nalazi se još jedna* i tom ulančavanju naprosto nije preporučljivo nazirati „kraj“, koji je takođe ništa drugo nego tema mnogih priča, variranih na nebrojeno mnogo načina.

2.7. ECCE FABULAM: PO(D)VLAČENJE LINIJA

Kako je lako pisati priče.

(Deni Didro, *Fatalista Žak i njegov gospodar*³⁴⁶)

Na čista narativna mnoštva je možda najjednostavnije ukazati apostrofiranjem mnogostrukih manifestacija narativa, koji nikada nisu centrirani ni zatvoreni. Praćenje njihovih početaka, krajeva, porekla, granica, izvođenja i iskrsavanja pokazuje se ako ne *nemogućim* (jer bi to onda značilo jednim narativom „o nemogućnosti“ zapečatiti ono što konačnom presudom jednog narativa slutimo da takvoj „zapečaćenosti“ ne može biti podložno), onda barem tegobnim i mukotrpnim poslom. Ovo raspršivanje narativnih izvora kreativnom silom jezika na čisto mnoštvo, u savremenoj filozofiji možda se i najmarkantnije ocrta praćenjem autora poput Fukoa, Hajdegera, Deride i dr., kojima Niče stoji kao neizbežna senka.

Ono što Fuko naziva „diskurzivnim praksama“, mi zapravo dovodimo u „narativno stanje“, odnosno, pokušavamo da pokažemo da je način na koji se diskurzivne prakse otelotvoruju u osnovi narativan. Drugim rečima, formacije diskurzivnih praksi su narativne. Naravno, ni ovde narativno nije karaktera kakvog ga lingvistička analiza uzima. Dovoljno je podsetiti da lingvistička analiza takođe pokazuje narativne elemente bez kojih ne bi bila sposobna da održi i sačuva svoje mesto unutar diskurzivne prakse; njen projekat ne može biti puka datost. Ali i sam čin prepoznavanja *épistémè*, koje se formira ispoljavanjem razlika mnoštva konteksta, ima da zahvali istim narativnim elementima. Kako odgovoriti na sasvim legitimne prigovore o više nego primetnom ontologizovanju narativa sa naše strane? Tu bi jedino valjalo podsetiti na prilike koje omogućuju narativnom metodu da se obznani, putem postmoderne filozofije jezika – *što ne znači da se on isključivo tu pojavljuje*. Bekstvo od ontologizovanja značilo bi višestruko promašivanje, te bi ozbiljno dovelo u neprilike fenomenologiju narativnog metoda. Naš posao može biti čitanje (dekonstrukcija), tumačenje (hermeneutika), analiza (semiologija), kao i fenomenološka deskripcija, psihoanaliza, itd. ukoliko prihvatimo da u svim tim jezičkim igrama učestvuje pripovedna mreža koju jezik neprestano raspliće i iznova plete. Tako postaje jasnija

³⁴⁶ Didro, Deni, *Fatalista Žak i njegov gospodar*, BIGZ, Beograd, 1975., str. 6. (prev. Dimitrijević, R.)

prevalencija određenih narativa, kao i njihovo uzmicanje sa diskurzivne scene jedne epohe.

U svakom slučaju, jasno je da pre možemo govoriti u terminima višestrukih, nekongruentnih početaka, nego o jednom početku: „Ono što se nalazi na istorijskom početku stvari nije identitet i dalje zaštićen od sopstvenog porekla – već nesloga stvari, njihov nesklad“.³⁴⁷ Fukoovo tretiranje Ničeovih koncepata *Herkunft, Anfang, Ursprung, Entstehung, Wunderursprung*, u „Niče, genealogija, istorija“, pokazuje ovu tendenciju da se pojam porekla raspršuje kroz različite istorijske diskurzivne prakse, kao i to da se taj pojam javlja kao suštinski zavisano od pogreške (putem koncepcije istine), ne bi li se „poreklo afirmisalo kao identitet“.³⁴⁸

Uporedive tendencije možemo pripisati i Deridi, u *Arheologiji frivolnog* i *Uvodu u Poreklo geometrije*, u kojima: „[O]tkrivamo da su sama porekla izmeštena u potrazi za poreklima. Potreba za jedinstvenim ishodištem je odstupila, skrenula sa puta i prošla kao nelocirana ni na jednom mestu – ni u istoriji, niti u interpretaciji istorije“.³⁴⁹ Ali, evo zbog čega smatramo da dekonstruktivistički rad na brisanju podrazumeva uvek i narativno ispisivanje, što bi bio jedan od mogućih odgovora na Deridin projekat: „On [Derida] se igra sa dvostrukim značenjem francuskog termina *usure*, koja istovremeno označava 'eroziju' i 'dobitak'. Derida piše kao da postoji dijalektička veza između koncepata i metafora, u kojoj se oni međusobno nadopunjuju. I ne možemo povući oštru liniju koja ih razdeljuje; metafore takođe mogu biti nazvane 'konceptima'“.³⁵⁰ Sa druge strane, mi metafizičkom ne želimo da pristupamo čisto dekonstruktivistički, već u prvom redu posredstvom metoda naracije (koji u sebi nedvosmisleno sadrži elemente dekonstrukcije), s obzirom da nam je suštinski taj manir „lovljenja u jeziku“ sekundaran u odnosu na plan pokazivanja jezika jeziku, odnosno, priča pričama. Time se stremi oslobođenju jezika (jezikom(-)narativom) i pružanju šanse da se u vlastitim, krajnje kontingentnim igrama, sprovedu odluke o deskripcijama i redeskripcijama (kao ponovnim deskripcijama). Na taj način polažu se nade u to da je jezik u stanju da

³⁴⁷ Fuko, Mišel, *Spisi i razgovori*, Fedon, Beograd, 2010., str. 63. (prev. Milenković, I.)

³⁴⁸ Up. Silverman, Hugh J., *Textualities – Between Hermeneutics and Deconstruction*, Routledge, New York, 1994., str. 227.

³⁴⁹ Ibid, str. 228.

³⁵⁰ Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 96.

prevaziđe svaki vid represivnih momenata njegovih delovanja. Dekonstruisanje jednog narativa ujedno je uvek i konstruisanje drugog, barem onoga same dekonstrukcije.

Pored Fukoa, Deride i, u pozadinskom planu Ničea, Hajdegerova pozicija u vezi sa pojmom porekla svakako konvergira sa ovim navedenim. U raspravi o „Poreklu umetničkog dela“, Hajdeger pokušava da na primerima, preko kojih bi se moglo očekivano i sa najvišim stepenom izvesnosti ponuditi odgovor na ovo pitanje (naime, preko *umetnosti, dela i umetnika*), demonstrira nedostatnost svake od pojedinačnih solucija. Ispostavlja se da je konstantno „kružno“ kretanje, bez konačnog zaustavljanja na jednoj od krajnje intuitivno ponuđenih instanci, jedino plauzibilno. To kretanje i taj put su u znaku neprestanog produkovanja mnoštva porekla: u tom smislu hod nije striktno kružan, već se svako ponavljanje početnog pojma javlja isključivo kao ponavljanje razlike. To je suštinski način na koji se narativima može pripisati funkcionisanje. Nikada nije u pitanju *ista* priča, jer je kreativna sila jezika takva da ona svoj rad može najpre videti kao ovo ponavljanje razlike, uz prikladne poteškoće pronalaska vlastitog porekla – upravo jer su njena ishodišta neuhvatljivo mnogostruka. Stoga je prihvatljivo da, ukoliko se istina pojavljuje, ona bude ne pojedinačna, ne temeljna, ne izvorna, već uvek u ovom radu razlike koji se događa u međusobnim razmeravanjima i ravnanjima narativnih konstelacija, u množenju i proliferaciji:

Smeštanje ove Hajdegerove koncepcije porekla u relaciju sa fukoovskim i deridijanskim jukstapozicijama rezultovaće u reformulaciji samog koncepta porekla. Ono što arheologija otkriva je mnoštvo diskurzivnih praksi. Ono što dekonstrukcija porekla izvodi je iteracija i ponavljanje takvo da poreklo nije početak, čak ni podesno iznošenje. [...] Ono što hajdegerijansko otkriće produkuje je upisivanje diferencijalnog prostora, označenog čitavom sekvencom porekla – prostora u kojem ono što je razotkriveno jeste poricanje porekla u umetnosti, književnosti, filozofiji i, u tom smislu, istoriji. U tom diferenciranom prostoru, ne-originarno razgraničenje porekla proizvodi mnoštvo diskursa [...].³⁵¹

Kada arheologija otkriva mnoštvo diskurzivnih praksi, one su pre svega *narativne* i ona to čini *narativno*; kada dekonstrukcija porekla pokazuje invaginacije i *mise-en-abîme* efekat, to su nabori, džepovi iz kojih izviruju pogledi *narativa* na druge narative, dati kroz *priču o dekonstrukciji*; kada se razotkrivanjem nedostatka porekla proizvodi upisivanje ponavljanja razlike, to ponavljanje razlike je uvek *narativ* i *narativno*. Ako

³⁵¹ Ibid, str. 229.

se osnovnim zadatkom dekonstrukcije može smatrati nuđenje „teorijske prakse čitanja tekstova“, ³⁵² čime se ona demarkira kako od hermeneutike kao interpretacije dela, tako i od semiologije kao analize, te ako se udruženim snagama arheološkog i genealoškog metoda ukazuje na načine transformacija sistema znanja, koji su u svojim trenucima dominacije preovlađujući, a zatim nasleđeni od strane druge diskurzivne prakse, pokazujući nemogućnost linearnog i kontinuiranog praćenja tih smena, itd. – onda se narativnim metodom, pre svega, raskrinkava fundamentalna narativnost svih ovih praksi, iako su koraci ka uslovima mogućnosti takvih raskrinkavanja sprovedeni (i) ovim uvidima. Smatramo da bi jasne linije gde počinje ili prestaje narativni metod, kao priča o njemu, gde je njegovo poreklo, ishodište, domet i domen operisanja, situacije pojavljivanja, načini generisanja, *Lichtung* (osvetljenje) i *Dunkelheit* (zatamnjenje) doprinele spuštanju zavese na pozornici koju jezik po sopstvenim nalogima uređuje – u jednoj iteraciji on može favorizovati narrative klasičnih pristupa, u drugoj u potpunosti napustiti vlastiti „teatar“. Tako jezik nudi narrative o *razrešivosti* i *nerazrešivosti*, *vidljivosti* i *nevidljivosti*.

Narativni metod ispisuje sebe *na osnovi* i *pomoću* ovih nejasnih, neodređenih i nerazrešenih linija, koje su možda linije bekstva, ili libidinalne politike bekstva: time mu je omogućeno da ukaže na to da se formiranja narativa i pripadajućih konstelacija događaju i na nivoima koji jedva i da naslućuju sebe kao takve. Tu metod naracije preporučuje krajnju opreznost. Pokažimo to na primeru koji bi trebalo da bude u neposrednoj blizini naših istraživanja, ali se ipak ispostavlja, u najmanju ruku, od njih udaljen. Za to uzimamo Terdimanovu publikaciju *Telo i priča*. Sam početak može biti obećavajući i njegove implikacije bi za nas bile te da narativi neretko pokazuju tendencije ka reduktivističkim strategijama svođenja određenih projekata na ono što se ispostavlja pre kao *glasine* o nekoj priči. Uzorak može biti ophođenje postmodernističkih apela prema prosvetiteljstvu od strane postmodernističkih apela. ³⁵³ Odakle kreću takve tendencije moguće je objasniti uz pomoć narativnog metoda. Ipak, to ne važi samo za svedočanstva koja se spram (ne)određene vremenske distance mogu uokviriti; tj. čije je tekstualno jezgro ³⁵⁴ jezik počeo u nekom maniru da sažima. Isto to

³⁵² Silverman, Hugh J., *Textualities – Between Hermeneutics and Deconstruction*, Routledge, New York, 1994., str. 20.

³⁵³ Up. Terdiman, Richard, *Body and Story*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2005., str. ix

³⁵⁴ Uslovno rečeno je tu u pitanju jezgro, s obzirom da se tim terminom ne upućuje na neotuđivo sadržani deo nekog diskursa i narativa, koji je na takav način nužno morao da se sačuva i transponuje u neko „sada“,

važi i za svaku pomenutu studiju, čija ulančavanja ne bi trebalo da posmatramo kao „beskorisna proširenja“: jer, šta bi drugo proizveo diskurs o korisnosti i beskorisnosti, nego li „još“ jezičke preraspodele? U čemu drugom bi ležala trivijalnost redukcionističkog zahteva? Upravo u ignorisanju načina na koji se sila jezika raspodeljuje u različite formacije. Jedna od tih formacija je i ona koja sledi impuls redukcionističkog narativa. Bilo bi suludo predviđati kraj nekom obliku narativnog ustrojstva, iako bi priželjkivanje njegovog okončanja bilo jednako nepromišljeno sputavati. Zbog čega, konkretno? Najjednostavnije rečeno, za to je zaslužna za nas neraskidiva spona koja čini osnovu pomenute sile: jezik i (pri)povest. Narativi se obrazuju na različitim tačkama jezičkog lutanja. Jezik se nudi narativu da stupi u neki vid odnosa, pružajući mu koercitivnu silu, iz koje narativ nastavlja kraći ili duži put, uspostavljajući manje ili više značajan uticaj u oblikovanju određene strukture.

U svakom slučaju, narativi se provociraju jednako i tvrdnjama poput one da je „prosvetiteljstvo otkrilo postmodernizam“,³⁵⁵ kao i eventualnim obrnutim pristupom: ništa manje tačno ne bilo bilo reći ni da „postmodernizam otkriva prosvetiteljstvo“, u smislu u kojem je konstelacija, koju o tom periodu jezik-priča konstruiše, koncipirana na određeni način. Šta je to što se „tačno“ može reći o određenim događajima ili epohama? „Kako su se stvari zaista desile“? To je donekle polazište i postmodernih teorija o datim istorijskim okolnostima, iako se mogućnost dolaska do istinitog svedočanstva neprestano dovodi u pitanje samim postmodernističkim teorijama. Jedna narativna konfiguracija vezuje se za „drugu“, o njoj i sa njom govori na određeni način: da je predstava problematična, da je ideal progresa krajnje neizvestan, da je upitna relevantnost enciklopedijskog znanja, itd. Sa druge strane, jedna narativna konfiguracija takođe sažima i bavi se pomenutim pozicijama, razmatrajući narativne konfiguracije prosvetiteljstva i postmoderne kroz prizmu narativnih konfiguracija.

Terdiman i u nastavcima povlači unilateralne linije i kreće ka problematičnoj diviziji i insistiranju na materijalnosti tela, gde su tela shvaćena kao „opiranje semiotizaciji“. Ako tela uspevaju da se opru semiotizaciji, to i dalje ne znači da ih je moguće smestiti u ravan koja bi bila izvan „tekstualnosti“. Ne reprodukujemo li time isti onaj problem od kojeg smo i pošli, naime, odnos stvari i reči? Ne povlačimo li liniju

koje ga kao takvo uzima za predmet analize. Taj predmet analize je, razume se, ono što je jeziku izloženo za vlastitu apropijaciju.

³⁵⁵ Terdiman, Richard, *Body and Story*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2005., str. 23.

u nadi da je njeno prekoračenje nemoguće? Ovde kao da se potkrada vrlo česta pogreška da ukazivanje na problem izlaska iz tekstualnosti i jezika podrazumeva nekakvu idealističku poziciju, kojoj je potrebno stoga uvesti kontrabalans u vidu „materijalnosti“. Ali cilj ne bi trebalo da bude odbrana jezika po svaku cenu – to je apsurd. U tom slučaju i dalje baratamo sa zabludama da se odbrane, napadi, teoretizacije i argumentacije vode na nekom drugom tlu, koje može biti vanjezičko. Evo, *tu je* „realnost tela“, njegovo materijalizovanje, kaže, ništa drugo do – jezik. To što jezik može da priča „šta god hoće“, a da ne saopštava *sve* istovremeno, ne treba tretirati kao manjkavost. „Jezik zahteva tela“³⁵⁶ je iskaz na osnovu kojeg se da zaključiti da i ovde imamo posla sa onim što je obeleženo ranije kao „vulgarno razumevanje jezika“. Autor u većini slučajeva poziva na praćenje Didroovih načina odnošenja prema jeziku. Ukoliko se sama Didroova pozicija može sumirati motom da je *jezik pokoran, a stvari* (na njega) *otporne*,³⁵⁷ onda prilika da se on susretne sa autentičnim razumevanjem jezika neprestano izmiče. Jezik nema pred sobom nikakvu „granicu“ koja bi ga iskušavala, a koju on nikako ne uspeva da pređe – postavljene linije su ništa drugo do vlastite projekcije. Ono što jezik navodno ne uspeva da isporuči je u krajnjoj instanci vezano za narativnu strukturu prema kojoj se jezik raspodeljuje. Drugim rečima, vrlo konkretno iskazano, svako stanje u koje zapadamo, označeno pojmovima sumnje, revoltiranosti, ushićenja ili očaja usled onoga što jezik u datom momentu pruži ili uskrati, skopčano je sa narativom i ishodima koje on u sebi kao takav sadrži. Na društvenom planu je to moguće uočiti putem markantnih pripovesti koje zauzimaju krupne kadrove neke epohe. Ako je to slučaj, onda se nedvosmisleno pokazuje da bi se neki drugi narativi, uz nešto više protagonizma, mogli uključiti u rad jezika tako da se ono što je njemu dostupno dalje prenosi u fundamentalno različitom svetlu. To naprosto znači da ne moramo očekivati da svaki scenario koji nam jezik priredi i oda, u sebi reprodukuje iste ili slične prednosti i manjkavosti, koje mu se s vremena na vreme pripisuju. Primera radi, ukoliko živimo u svetu u kojem dominantni narativ svoju legitimaciju izgrađuje polazeći od *demijurga*, taj trag se ne može jednostavno zametnuti. Jer, *δημιουργός* je, naravno, i neimar, običan radnik (*δημιός* – društveni, javni; *ἔργον* – rad), a takođe i očinska figura svih stvari kod Platona, ili stvaralačka sposobnost boga u hrišćanstvu. Ovakvih primera može se pronaći neizmerno mnogo.

³⁵⁶ Ibid, str. 27.

³⁵⁷ Ibid, str. 39.

Filozofija nam donosi neke od najupečatljivijih, počevši od ontologije, čija se pojmovna mreža rasprostire u sijaset različito variranih pripovesti, za čijim osnovama se čas traga, čas odustaje; nekada nam se isporučuje i raduje nas pronalazak arhe, dok sa druge ključa nezadovoljstvo koje rezultuje posezanjem za an-arhe, itd. To sve pokazuje da narativno tkanje, kojem je jezik podložen, u sebi može nositi impulse koji raskidaju pojmovnu aparaturu na kojoj je on sam izgrađen, time pružajući priliku za drugačije jezičko manifestovanje.

Naša teza trebalo bi da je krajnje transparentna. Ona bi mogla da glasi da je uvek prisutna jezičko-narativna „pozadina“, ne samo „pomoću koje“, već *kojom* se u nečemu snalazimo – da bismo nešto razumeli, prihvatili ili odbacili. Ukoliko ta narativno-jezička podloga izostane, jasno je da izmiče neophodni minimum pripadnosti horizontu tog narativa. Narativ je ono što čini i ispunjava nečiji „svet života“. Pitanja o vlastitim „pripadanjima“ su delovi narativa u kojima se uzima učešće, zajedno sa ostalima. Neki od narativa kojima su modusi tih učešća dati jesu religijski, naučni, akademski, itd. – ti narativi takođe mogu biti međusobno isprepleteni i činiti jednu mrežu u kojoj je ono što se smatra subjektivnošću „ulovljeno“, na ovaj ili onaj način. Tim narativima dato je da se prepliću na takav način da proizvode različite efekte: poput svakodnevice i njenih vesti o raznolikim prilikama i događanjima. Sve je uključeno u to – od narativa herojskog i otpadničkog, do pobedonosnog i gubitničkog – što su arhetipovi i u mnogim drugim kontekstima. Oni se kreiraju na osnovu prethodno važećih i postojećih narativa – neprestano se proširuju na različita polja i druge narativne konstelacije. Teza takođe može biti i ta da narativi koji daju dodatne smernice onome što priče nazivaju životom mogu da budu fundamentalno drugačiji, a to znači da ne budu prožeti pitanjima koje postavlja žamor narativa svakodnevice, jer su sama ta pitanja i tvrdnje, argumenti koji se generišu nastali prosto na tlu jezika koji se rasporedio na takav način u jedan narativ, čiji je glavni diktum npr. taj da odgovori i pruži jeziku upotrebljivu i *slušljivu priču*. Ona može u sebi tvrditi i da se veza reči i stvari ne može postavljati tako vulgarno i prosto, npr. da je jezik samo nosilac imena za neku konkretnu stvar, te da stvarima moramo „dopreti“ jezički; tj. način na koji dopiremo „stvarima“ je zapravo taj da jezik dopire do samog sebe, i to putem narativa. Slušljiva priča može biti i o tome da ne postoji transparentni subjekt, sopstvo, *self*, bez nekog narativa, kao i to u koji narativ i u koje njegove varijacije ćemo na kraju biti uvučenu – ako je to uopšte moguće – nije prosto nekakva odluka, već pitanje kreativne sile jezika koja se kroz nas, kao narativna

čvorišta, manifestuje na različite načine. Slušljiva priča nastavlja na tim linijama i drugim rečima iznosi uvid u to da su modusi subjektivacije određeni sklopom narativa putem kojih jezik dolazi do samog sebe. Ta subjektivacija ima svoje *pozive*, *deklariše se* i nastaje uvučenošću pripovednih aktivnosti u diskurzivna polja koja tvore te pozive i deklaracije. Zato subjektivnost izbegava da kaže da je neko sabrano „jedno“, već sugeriše pre da je čitavo mnoštvo, u zavisnosti od narativa kojima se izlaže. Subjektivacija poseže ka odnosima sa drugim subjektima, pripoveda o mogućim „društvenim ulogama“ i njih drži odgovornim za okolnosti kojima se izlaže: jezik priča o subjektivnostima i uviđa da su one uvek narativno-jezičkog karaktera, što znači prosto da im je tako moguće najjednostavnije pristupiti. Ukoliko se narativi odvažavaju da dovedu u pitanje korelaciju mišljenja i jezika, te npr. mišljenje smeste u ravan stvari koje su od jezika odvojene i koje su bez njega možda nedostupne, time možda propuštaju da uoče na delu svojevrtni narativni metod i širu sliku kojoj ta rasprava navodno pripada. Samo pitanje identiteta/razlike mišljenja ili jezika (ili bilo čega drugog) dato je u sklopu tih narativa – u ovom konkretnom slučaju, to je dominantni narativ čitave zapadne ontologije. Narativni metod pokazuje da zastupanje jedne ili druge teze nije *po sebi* pogrešno ili tačno, već da je uvek determinisano narativom u kojem se javlja. Ukoliko bi neki drugi narativ bio prisutan, i kockice drugačije posložene, možda to pitanje nikada ne bi iskršavalo. Ukratko, istinitost ili lažnost neke teze može se meriti samo spram narativa u kojem se javlja i dominantnim strukturama koje argumentaciju odvede na jednu ili drugu stranu. Zbog toga slušljiva priča o narativnom metodu dovodi do uvida da je svaka rasprava tog tipa, gde se naprosto iznosi nekakva tvrdnja, poput one da jezik „jeste“ ili „nije“ mišljenje, da ovo ili ono „postoji“ ili „ne postoji“, da je naučni progres „upitan“ ili „neupitan“ – sve je to uslovljeno narativnim kontekstom unutar koga se jezik, zajedno sa tim tvrdnjama, nalazi. Metod naracije stoga ne zanima prosto opredeljenje za jednu ili drugu stranu u tim raspravama, već da ispita da li su narativi mogli biti drugačiji. Ukoliko jesu, tada prestaje ne važnosti i značaj tih pitanja, ali ona se javljaju možda pre kao pozadinski glasovi i na određeni način postaju bitno izmenjena, jer se uviđa da je moguće prisustvo raspodeli jezika na takav način da ti dualizmi, šizme, podvojenja i aporetike naprosto iščekavaju sa horizonta i njihovo mesto zamenjuju eventualno neki drugi narativi, ili da oni poprimaju manifestacije koje je u datoj narativnoj konstelaciji (ne)moguće naslutiti.

Terdimanova pozicija može postati u potpunosti razumljiva i opravdana ako je posmatramo isključivo u svetlu bazične distinkcije jezika kao sekundarnog svojstva, medijuma prenošenja informacija i sveta na koji referiše. Ipak, postavlja se pitanje: *Zbog čega sve to?* Odnosno, kako, i na kojim osnovama, funkcioniše ovaj plan? Sa naše strane deluje nužno istaći da je ovaj vid upućivanja na „komunikabilnost“ ili „pragmatičnost“ jezika, pošto se u svakodnevnom društvenom ophođenju očigledno već „nekako snalazimo“, površan. Zbog čega? Zato što se prosto radi o pokušaju ugledanja i upućivanja na dominantne diskurse i priče koje se upravo usled svoje prevalencije aktualizuju. Zašto bi bilo čudno to što pitanja ontološke prirode ne iskrsavaju toliko često u onom što razumemo kao svakodnevno? Sama ta pitanja rezervisana su za narative koji nisu dovoljno široko rasprostranjeni, da bi zauzimali magistralno mesto. Ne može nam referentna tačka u odnosu na koju razmeravamo vrednost ontološkog, šire filozofskog ili sociološkog diskursa, biti pripovesna mreža na čijim se samim marginama pomenuti diskursi nalaze. To ne znači da su oni manje vredni, isprazni ili povlašćeni. U ovoj instanci je u drugom planu to da li i ti dominantni diskursi, negde na Hajdegerovom tragu, svakako „nesvesno“ zavise od upravo pomenutog iskrivljenog ispitivanja ontologije. Jasno je da su problemi i aporije sa kojima jezik filozofskih narativa često ima posla, nešto što može inspiraciju za svoja rešenja tražiti u drugim diskursima, jer je preraspodela jezika takve prirode da bi na njegov rad bilo apsurdno staviti veto. Ali, sa druge strane, ukoliko ispustimo iz vida to da je, u ovom konkretnom slučaju, to „pragmatičko“ i „komunikativno“, jednako nužno ili kontingentno koliko i bilo koji drugi raspoloživi narativ, stalno će nam se potkradati ovakve slepe mrlje. Ovde želimo prosto da ukažemo na plitak hod stanovišta koje probleme filozofskog diskursa smešta u ravan devijacija i perverzija nekog „svakodnevnog“, u kojem navodno nemamo posla sa takvim iskrivljenjima. Imamo ovde sa svoje strane pravo da govorimo o onome što smatramo da doprinosi „osiromašenju“ jedne narativne konstelacije, u ovom slučaju filozofske, uprkos tome što je startna pozicija ta da raspodela jezika nije u našoj vlasti. Štaviše, na taj način se ovde izneta pozicija još više utvrđuje. To je mogući odgovor na prigovore koji mogu krenuti u pravcu zapitanosti da li se ovde potkrada i na mala vrata ponovo ulazi dinamika istinitosnog i lažnog govora. Naša reakcija na to je da ona nikada u potpunosti ne napušta svoje interesovanje za sebe, pošto jezik, kako je ranije više puta primećeno i naglašeno, ima tendenciju da se o sebi stara na određene načine. Da li oni mogu biti fundamentalno drugačiji, pitanje je čiji odgovor nam (mu) je možda pred vratima.

Po koju cenu imamo očuvanje pređašnjih pozicija? Za nas ovde nije cilj paradoksalno očuvanje stabilnosti „reprezentacionog nihilizma“ i činjenice da su sva značenja slobodno konstruisana, već ukazivanje na to da su kako jedna, tako i druga linija argumentovanja, narativno date. U pomeranju od *rečenice* ka *rečima*, od pragmatike i sintakse ka semantici i semiotici, teorija zahteva povest i njenu pripovest u vezi sa tim konkretnim pojmovima. Istinitost i proverljivost jednog pristupa može se meriti samo prema totalitetu diskurzivnog polja iz kojeg iskrsava i na koji povratno deluje. Ali, to što se diskursi i pripovesti nužno preklapaju, sa druge strane ne treba posmatrati kao nevolju koju je potrebno izbeći. Oblikovanje narativa ne počinje i ne završava se prostim „spoljašnjim“ tendencijama. Deluje da je u krajnjem naš razlaz sa Terdimanom taj što je za njega u neku ruku neophodno napraviti korak unazad, od postmoderne ka onome što prosvetiteljstvo, na čelu sa Didroom, još ima da ponudi. Za nas korak unazad deluje kao suvišan i nedovoljno pregnantan, ako se on učini bez punog uvažavanja onoga kako su, za narative sa kojima se susrećemo sada i koje nam donose savremene tendencije, neizostavni elementi upravo i oni na koje se osvrćemo putem sintagmi kao što je „referencijalni nihilizam“.³⁵⁸ Osim toga, poređenje „teorija tekstualnosti“ sa barklijevskom idealističkom pozicijom³⁵⁹ dovoljno govori o Terdimanovom problematičnom tretiranju tih teorija – njemu se ne dopada narativ po kojem je, kao u De Manovom navodu, „nemoguće postaviti granice jeziku“.³⁶⁰ Ista pitanja postavlja i Didro i tu bi se moglo bez suviše ustezanja reći da je načinom na koji se razvija *Fatalista Žak* u neposrednoj blizini postmoderne književnosti:

Događaj koji se nalazi na početku romana ukraden je od *Tristrama Šendija*. Ali čitava umetnost *Žaka* je oslabljenje značaja originarnog zapleta, koji se nikada ne razvija i koji je, zapravo, sistematski izokrenut i na kraju ugušen rekom drugih priča, diskusija, debata i prekida, pritom nemajući ništa sa prikazom povrede kolena protagoniste ili sa njegovom bajkovitom, ali nikada ispričanom ljubavnom pričom. U *Žaku* se nalazi priča o tome kako bujica *drugih* fikcija, bez napora izvedenih iz samog jezika, može

³⁵⁸ „Fokus ima tendenciju da se izmeni od *rečenica* ka *rečima*, od pragmatike i sintakse ka semantici i semiotici. To je momenat kada teorija počinje da se poziva na paradoksalnu stabilnost onoga što sam u *Savremena prošlost* nazvao ‚reprezentacionim nihilizmom‘, na ideju da su naša značenja konstruisana slobodno i stoga ne mogu biti referencijalno obuzdana. Tada se smisao rasipa i rizici nestaju“. Terdiman, Richard, *Body and Story*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2005., str. 53.

³⁵⁹ Ibid, str. 54.

³⁶⁰ De Man, Paul, *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, Yale University Press, New Haven and London, 1979., str. 62.

izmestiti i potopiti svaki narativ. [...] *Deluje da ništa nije u mogućnosti da ograniči kreaciju priča.*³⁶¹

Nakon ovoga, Terdiman nastavlja da pravi za nas krajnje problematične zaključke, poput toga da se „istina povlači kada su tekstovi oslobođeni“,³⁶² gde bi nejasno bilo pred čime se to tačno istina povlači. Pred narativom koji je i omogućuje? Zatim se u pomoć priziva De Sosir, kako bi se pokazala *materijalnost* koja se uvek vraća i sveti svakoj idealističkoj poziciji. Problem je ne samo što se ovde poststrukturalističko razumevanje jezika tretira kao idealizam, bez trunke dodatne sumnje u to, već i konstantno odbijanje da se u polemiku uključe relevantni autori za temu. De Sosira je gotovo nemoguće smestiti u ravan poststrukturalizma, tako da je jedini autor koji je dobacio do XX veka ovde uzet kao primer da se na „materijalnosti“ (šta god ona sada već bila i kako god bila shvaćena (*predstavljena*)), konstantno insistira, kao na fundamentu označavanja.³⁶³

Šta nam se prvenstveno saopštava podnaslovom da *prosvetiteljstvo otkriva postmodernizam*? Da bi ushićenost povodom postmodernih projekata trebalo obuzdati, s obzirom da se obrisi tih planova mogu naći u prosvetiteljstvu? Gde se oni još mogu naći i kakva je priroda takvih istraživanja? Da li je te konture moguće uočiti u baroku? Ili u srednjem veku? Antici? Odgovor je u svim instancama, kao što smo videli, potvrđan. Ali, pre nego navođenje konkretnih primera i uporednih analiza, bilo bi uputnije naglasiti *zbog čega* je to slučaj. Ukratko, radi se o neprestanom konfigurisanju i rekonfigurisanju jezika u formacije koje su u različitim epohama bliže ili dalje od epicentra rukovodećih i kontrolišućih diskursa. To što nekolicina narativa dominira u nekom dobu, ne znači da su oni jedini prisutni. Periferne jezičke konfiguracije uspevaju da se održe. Da li su one iste tokom svog procesa transponovanja i rekonfigurisanja? Teško bi se reklo da je to slučaj. Ali, one neminovno pronalaze linije pukotina i uspevaju da obrazuju puteve koji, iako možda više ne vode u istim smerovima, i dalje važe za aktuelne i korišćene. Jasno je da su nekada ti putevi vodili ka drugim lokalitetima, ali se njihovo prisustvo ne može osporiti. Održanje tih jezičkih formacija, koje smo nazvali perifernim, nije neminovno. Uporedne analize ovih epoha i pokazivanje „bočnih“ narativa koji uspevaju da se održe i izvrše presudan uticaj na

³⁶¹ Terdiman, Richard, *Body and Story*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2005., str. 79.

³⁶² Cf. *ibid*, str. 83.

³⁶³ Da ne ulazimo u to da je za Sosira konceptualna strana znaka uvek u prvom planu, što autor [Terdiman] ipak ne previđa.

formiranje postmodernih teorija, bez kojih i ova sama analiza ne bi bila moguća na ovakav način, bile bi primer rada narativnog metoda. Zanimao bi nas, u jednoj od linija, zbog čega se događa ovaj lament nad viškom slobode kojim nas jezik, navodno, proganja? I sa druge strane, zašto potreba za pokoravanjem narativu o onom materijalnom, onome što nam unosi nespokojstvo usled raznovrsnih pretnji, koje se tiču tema destrukcije, raspadanja, entropije?

Za Terdimana Didroovo bavljenje kategorijom pripovedanja znači da se on nedvosmisleno otisnuo protiv tekstualističkih aveti, koje vrebaju i prete da materijalnom oduzmu legitimitet koji mu pripada. Terdimanova teza je da se postmoderna teorija ogrešuje o prosvetiteljstvo, te želi da ispita koliko je prezir prema prosvetiteljstvu opravdan i kod koga bi on mogao da važi u formi u kojoj se najčešće pojavljuje.³⁶⁴ Tu se može reći da „imamo slučaj“, jer postmoderna teorija, kroz „optužbe“ o neostvarivom karakteru prosvetiteljskih ideala, demonstrira da nije u stanju da do kraja reflektuje vlastitu poziciju. Radi se o tome da je, uzevši u obzir čvorišta na koja je usmerena postmoderna kritika, ona zapravo uvek potvrđena kroz *glasine i priče koje se o epohama naknadno oblikuju* i koje se s pravom očekuju. Dakle, ne radi se toliko o konkretnim mestima na koje je usmerena kritika, jer bi njena oštrica naglo otupela ukoliko bismo minuciozno pristupili zadatku raskrinkavanja. Tako bi naprasno bile ublažene prekoravajuće reči adresirane Didrou, Volteru, Montesjkju ili Rusou. Ali, *isto to važi i za kritičare i kritiku upućenu postmoderni i teoretičarima koji se u nju svrstavaju.*³⁶⁵

Ovde imamo konstantno na delu pokazivanje jezičkih sila i *agon* (kao „sučeljavanje“) narativa, ali isto tako i njihovih ludičkih karakteristika, na šta je Borhes umeo sa lakoćom da uputi (npr. *Tlen, Ukbar, Orbis Tertius*). S tim u vezi, da li je zaista toliko jednostavno „izmišljati priče“, kako to Didro naznačava (ili pak podsećati na značaj tekstualnosti)? Čak i ukoliko prihvatimo jednostavnost kojom jezik sebe preobražava na način da odgovara jednoj prirovi, ostaje pitanje poklapanja te priče sa karakterističnim narativom vremena u kojem se javlja. Od toga će zavistiti njena

³⁶⁴ Videti: Terdiman, Richard, *Body and Story*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2005., str. 124.

³⁶⁵ Tako npr. imamo slučaj Terija Igltona, koji se toliko gubi u opštostima, da se čitava vika u pravcu „postmodernista“ svodi na puko *prepričavanje*. Time ne sugerišemo da se tu radi o negativnim aspektima i nužno propustima, već ukazujemo na činjenicu da narativ, pripovedanje, prepričavanje i pričanje može biti toliko ukorenjeno u jezičku praksu, da se ono gotovo nikada do kraja ne promisli i uvaži. Videti: Iglton, Teri, *Iluzije postmodernizma*, Svetovi, Novi Sad, 1997. (prev. Tasić, V.)

aktuelnost i potencijal uticaja i daljeg oblikovanja trenutnih prilika ili budućih pripovesti. „Materijalnost“ ne počinje misteriozno da se potvrđuje time što tekst inicira reakciju od strane čitaoca.³⁶⁶ Prvo, ako je neophodna dekonstrukcija autora, onda je potrebna i dekonstrukcija čitaoca. Drugo, ovim se potvrđuje ne samo pozicija vulgarnog razumevanja jezika, već i *materijalnosti*. Jer, ukoliko nastavimo da ignorišemo šta jezik u postmodernoj i poststrukturalističkoj teoriji obuhvata i razumeva (vlastito reflektujući dobačaj), onda je prosto nesamerljiv gest dozivanje u pomoć nekakve materijalnosti na koju jezik neprestano referiše. Koji „jezik“ i koja „materijalnost“? Da, „jezik“ to čini, ali samo ako je shvaćen kao deo narativa koji odbija da uoči da *nije jedini*, koliko god „intuitivno“ i teško za odbacivanje izgledao. Poklapanje i saznanje na koje se smjera jednim *adaequatio rei et intellectus* izrazom, nije problematično i problematizovano samo u sklopu pripovesti koja ne uspeva da uoči teškoće koje sebi zadaje jezik tog narativa, a to je onaj koji tvrdoglavo odbija da primeti heterološku poziciju samog jezika. Taj jezik nikada ne učestvuje u svom kraju, što znači da se ne iscrpljuje nekom pozicijom, koliko god ona izgledala opustošena. *Poklapanje dela jezika sa nekim narativom i unutar njega* je ono što omogućuje da se jezik kroz taj narativ artikuliše i tako zahteva poklapanje stvari sa intelektom. Ukratko, adekvacija mora biti pripovesna.

U svom hipostaziranju jezičke suverenosti Prust se smestio u liniju anticipiranja postmodernizma. Ali poput Didroa, on je zadržao osetni skepticizam u vezi sa tim šta takva konstrukcija implicira ili nagoveštava. [...] Otuda moćno dekonstruišući *materijalizam* rečenice izvučene iz istog odeljka u *Sodomi i Gomori* [...]: „Aktivnosti našeg uma su jednostavne *ukoliko nisu u obavezi da odgovore stvarnom*“ (*U potrazi za izgubljenim vremenom*, 3:51; dodat kurziv).³⁶⁷

Na ovom mestu Prust samo pokazuje to koliko su priče, za narativna čvorišta sažeta onim što narativ denotira „subjektom“, konstitutivni elementi. Time ni izbliza dovoljno ne podvlačimo originalnost jezikom saopštavajućeg pričanja, ali to ne uzimamo više kao krucijalno, po uzoru na Hajdegerovu ontološku diferencu. Jezik se saopštava kroz ponuđene priče, među kojima su i one o subjektu, stvarnosti, materijalnosti, nedostatnosti jezika, itd. Stoga ovi momenti kod Prusta, ili bilo koga drugog, ne svedoče u prvoj instanci o jednoj problematičnosti, već prvenstveno narativnosti jezika.

³⁶⁶ Videti: Terdiman, Richard, *Body and Story*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2005., str. 156.

³⁶⁷ Ibid, str. 163.

Kroz nama/njemu znane priče jezik je naučio da govori na određene načine. Njih ne treba naprosto potiskivati, već pokazati puteve i mogućnosti njihovih oslobođenja. Smatramo da je to narativnim metodom najlakše postići, pokazivanjem čiste narativnosti svake jezičke raspodele i uobličavanja.

U sledećem primeru koji Terdiman pruža, a koji se tiče navodne neusaglašenosti između jezika i ekstra-lingvističkog sveta, podvlači se razlika između pojmovi *écrit* (pisanje) i onoga što Žan-Lik Nansi naziva *excrit* i objašnjava ga na sledeći način:

Reč [*excrit*] došla mi je kao reakcija na čitavu zaludenost *écriture*, tekstem, spasom kroz književnosti, itd. Postoji Batajeva fraza: „Samo jezik može da ukaže na suvereni trenutak kada prestaje da bude validan [*où n'a plus cours*]“ [...] Postoji samo jezik, svakako, ali ono na šta jezik referiše je ne-lingvističko, same stvari, trenutak kada jezik više nije u nadležnosti. Podseća me na razgovor koji sam davno vodio sa [Polom] Rikerom u njegovoj kući u Šateneu. Upravo je završio sa čitanjem moje prve knjige o Hegelu i, otvarajući vrata svoje bašte, rekao je: to je sve u redu, ali gde je tu *bašta*? Nikada nisam zaboravio: *excrit* je bašta, činjenica da *écriture* pokazuje svoju spoljašnjost, pretače se [*se transvase*] i otkriva *stvari* [*montre les choses*].³⁶⁸

Smestimo za trenutak u drugi plan čitavu problematiku jezik (tekst) – materijalno/nematerijalno i razmotrimo Nansijev argument. Od čega se on sastoji? Prvenstveno se počinje ličnom ispovešću o tome kako je reč *excrit* pronašla svoj put do Nansija: kao reakcija na omamljenost onim što sa sobom nosi *écriture*. Šta je to što *écriture* (ne) isporučuje? Zanesenost tekstem, jezikom, spasenjem kroz književnost. Već u prvoj rečenici imamo najmanje dva upadljiva nivoa načina pripovednog događanja. (Ovde vidimo na delu narativni metod, zbog čega nije „meta-narativan“, niti insinuira tu poziciju, jer se i sam pokazuje kao još jedan narativ u nizu.) Ti momenti su, pre svih, lični pečat, pripovedački način uvođenja u priču neologizma *excrit*: „Reč [*excrit*] došla mi je kao reakcija na...“, itd. Zatim, imamo priču na koju se ta priča nastavlja: narativ o *écrit* je uslovno rečeno povod nastanka novog pripovednog sloja, koji se generiše oko neologizma *excrit*. *Kako, zbog čega Nansiju dolazi reč excrit?* On već kreće dalje, uvodeći Bataja i njegov citat da: „[s]amo jezik može da ukaže na suvereni trenutak kada prestaje da bude validan“, saglašavajući se s tvrdnjom da *naravno, postoji samo jezik, ali da on „referiše na ne-lingvističko“*, etc. Ovde je za nas

³⁶⁸ Intervju Nansija u *Razmena, beskonačnosti i bašta* [*Le partage, l'infini et le jardin*], citirano prema: Terdiman, Richard, *Body and Story*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2005., str. 168.

trenutno zanemarljiva moguća „kontradiktornost“ koja brzo nastaje, jer u prvom planu treba da nam bude ovo *ali da*, koje pravi sponu između jednog autoriteta važnog za Nansija (Bataj) i drugog autoriteta (Riker). Šta imamo na delu? Grubo rečeno, *narativna poravnavanja*, kretanje jezika kroz pripovesne nivoe na takav način da oni zahtevaju ovakvu ili onakvu reakciju. Ono što je interesantno jeste da se „teorija tekstualnosti“ neretko odbacuje kao banalno jednostavna, dok se sve vreme traga za neposrednim prilazom onome što treba da bude još „banalnije“ – materijalnosti, onom *tu*, koje je *uvek vidljivo, palpabilno*, i ostalim čulima dato neposredno, a što neprestano izmiče. I uvek kao reziduum ostaje neki jezik i njegova formacija, poput senke koja projektuje prokletstvo nad pojedinim svetom koji se navodno nudi vanjezički u trenucima kada, avgustinovski rečeno, možda niko na njega ne obraća pažnju. Šta Nansi u prijateljskom razgovoru sa Rikerom dobija? Isprva bi se reklo korektiv svojih tvrdnji, iznetih u knjizi o Hegelu. „Gde je tu *bašta*“, pita se Riker, otvarajući Nansiju vrata svoje. Nije nam neophodno da znamo kakva su bila vrata koja su vodila do bašte, kako je Riker izgledao, koja je bila priroda te posete, šta su pili, kakav utisak je odavala bašta, itd. da bismo uočili narativnost ovog izlaganja. Da li je ono filozofsko, iako se radi o intervjuu? Odgovorićemo na pitanje pitanjem – da li izlaganje treba da pruži dodatni prilog tezi da postoji nešto što izmiče jeziku, odnosno, bolje rečeno, nešto što *se pretače bez ostatka, otkrivajući stvari*? Dalje bi trebalo uočiti to da bi Nansijev termin *excrit* (kao i Terdimanov postupak) trebalo da funkcionišu kao alati za *dekonstruisanje dekonstrukcije*, koja insistira na tekstualnosti. Ipak, kako se dekonstrukcija dekonstruiše pomoću onoga što je već trebalo da je uveliko dekonstruisano – naime, povratkom na zastupanje „materijalističke pozicije“, proizašle iz već napukle i izbrazdane narativne konstelacije? U tom smislu bi dekonstrukciju mogao dekonstruisati samo narativ koji se ne može poistovetiti, aproprisati ili asimilovati sa „ostatkom“, koji nakon dekonstrukcije nikada to i nije. Hajdeger bi možda prigovorio da, tamo gde ima *brazde*, tu jezik već sprema zasad za povratak sebi, ali sada nekim drugim putem: onim koji *puteve, brazde i zasade* još uvek ne raspoznaje u tom smislu, tako da se povratak teško može naslućivati, ili se o njemu izveštavati. Ali jezik, očito, može da govori i „protiv“ svoje manifestacije – priče svakako mogu pričati priče o tome kako ne pričaju priče. On to neretko čini upravo kroz narative koji se instituišu kroz priče o, primera radi, *materijalnosti*. I ovaj „čudni“ fenomen, uvek trajućeg i prisutnog konflikta između teorija, s lakoćom se uklapa u narativ o tome da ono što najviše doprinosi *agon*-u jesu pripovesti i mreža pripovesnih događanja.

Ukoliko se jedno tkanje i jezičko prostiranje, koje određeni narativ sa sobom nosi, *fundamentalno* ne poklapa sa nekim drugim, to prosto znači da... Zapravo, nepoklapanje nikada nije fundamentalno. Jer ono što omogućava ulazak u odnos komplementarnosti ili kolizije nikada ne može biti do te mere različito da se prosto ukine bilo kakva vrsta odnosa. Ukoliko se pronalazi ikakva veza, mora postojati jezička potka koja sve to omogućava. Koliko su daleko jedan od drugog Parmenid i Heraklit, realisti i nominalisti, Platon i Niče, narativi monoteističkih religija, naučni i književni diskursi, itd.? Odgovor je: onoliko koliko se ova ili ona jezička formacija drži na sigurnoj distanci od drugog narativnog sklopa, što je svakako ponovo jezički pruženo. Jezik i narativ koji se njime ostvaruje otkrivaju jedan svet. U njemu katkad nema mesta relativizaciji, ponekad se on njome navodno oslobađa; ali svet koji se svim tim narativima otkriva, pruža potporu za njihovo više ili manje uspešno realizovanje. Narativne konstelacije i njihove pripovesti mogu svakako stajati u dispartnom odnosu. Međutim, drugi narativi u tome mogu nalaziti nove izazove i tražiti svoje prilike.

Ranije smo se doticali pitanja o tome kako se događaju smene paradigmi, zamena „lošijih“ teorija „boljim“, itd. Odgovor je išao u smeru navoda da su ta dešavanja postignuta u skladu sa bazičnim narativima spram kojih se ostale teorije i narativi razmeravaju i poravnavaju. Jedan od tih bazičnih, duže vreme prisutnih narativa, jeste narativ koji se odnosi na napredak i razvoj kao glavnu instancu. Kakve je prirode pojam razvoja i kako je on uzet, opet zavisi od spleta drugih narativa, koji sa ovim čine pripovesno jezgro, dovoljno rasprostranjeno i snažno, da ono privlači i apsorbuje jezik na takav način da njegovo dalje rekonfigurisanje odlazi u smeru narativne sile koja ga neprestano privlači. Međutim, s pravom se dâ primetiti da interpretativni opseg nikada do kraja ne biva uspostavljen,³⁶⁹ iz prostog razloga što opovrgavanje neke teorije nikada nije izvršeno apsolutno. Odnosno, *činjenično stanje* nikada nije do kraja utvrđeno.³⁷⁰ Zbog toga su autori poput Kondorsea ili Loka priželjkivali jezik koji bi uspeo da savlada nejasnosti, dvosmislenosti i neodređenosti kakve „svakodnevn“ jezik demonstrira. Nakon njih je to bila želja i mnogih autora koji su se svrstali i koji su bili svrstani u red tzv. analitičke struje filozofiranja, poput Fregea, Rasela, Karnapa, ranog Vitgenštajna, i drugih. Da li se ovaj vid jezičke čistoće može ostvariti? Hipotetički, odgovor bi morao biti potvrđan. Drugačije postavljeno pitanje bi glasilo: da li je

³⁶⁹ Up. Terdiman, Richard, *Body and Story*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2005., str. 203.

³⁷⁰ Što potvrđuje čak i povratak na scenu takvih teorija poput onih koje se tiču „dokaza da Zemlja nije okrugla“, tj. da je „ravna ploča“.

zamisliva raspodela jezika u koherentan narativ, koji bi za svoju nit vodilju imao jasnost, razgovetnost i nedvosmislenost kakvu naučni diskurs zahteva? Čini se da upadljivost odgovora razoružava svaku dalju polemiku. Ipak, koliko bi se na tom planu moglo postići, ne zavisi samo od tog konkretnog narativa, već mnoštva pripovesti koje zajedno kroje ono što je u filozofiji neretko označavano kao *Lebenswelt*. Koliko će se postići na nekom narativnom planu, odnosno, koliko će se on „ostvariti“, dato je na predviđanje takođe nekom narativu i njemu odgovarajućem pripovesnom događanju.

Ova Terdimanova studija trebalo je da nam posluži kao primer. Za nju je preporučena krajnja opreznost zbog toga što se, sa jedne strane, načelno pokazuje blisko stajalište u odnosu na to što ovde iznosimo, dok se sa druge uviđa da se radi o jezičko-narativnom rasprostranju koje sebe ne zahvata kao takvo, već upravo traži iz njega izlaze. Pokazali smo da su oni takođe proizvodi narativno-jezičkih distribucija, koje ne odmiču previše od glavnih tokova, iako bi se možda u odnosu na temu kojom se bave to priželjkivalo i očekivalo. Naspram ovoga moguće je pružiti i primer koji u ovom smislu ne izneverava već, posredstvom pisanja pre svega o Rortiju, romantizmu i pragmatizmu, isporučuje daleko više na našem planu. Reč je o naslovu *Romantizam i pragmatizam, Ričard Rorti i ideja poetizovane kulture*, Ulfa Šulenberga (Schulenberg). Težnja ka stvaranju novih vokabulara i kreativnih redeskripcija počela je romantizmom i njegovom pragmatističkom recepcijom, zahuktala se Ničeom i Prustovim *désir d'écrire*, a nastavila Bartovim i Rortijevim pokušajima da se pokrene „estetička revolucija“. Ona je trebalo da nastupi kroz implicitno plediranje za mnoštvo priča i njihovih istina, nepredvidivosti, te kreativne i ludičke karakteristike koje donose uzbudljive jezičke angažmane:

Savremeno neprelazno značenje glagola „pisati“, kako Bart predlaže, ukazuje na epistemološki obrt. Pisani tekst („le texte scriptible“), kako je uveden od strane Barta u *S/Z*, nagoni nas i izaziva da i sami postanemo kreativni pisci, oni koji iznova oblikuju i snažni pesnici koji „nastavljaju da pišu“, koji se zaljubljuju u erotsku igru označitelja, i koji stoga zaboravljaju na označeno, logos i ideju „clôture“ [*zaključavanje, ograđivanje*, prim. prev.] teksta. Savršeni primeri ovakve vrste aktivnosti su Deridin *Glas*, njegov tekst o Hegelu i Ženetu i odeljak „Envois“ [*pošiljke*, prim. prev.] u

njegovoj *La Carte postale* [Poštanska razglednica]. U takvim tekstovima, utemeljivačka želja za označenim mora ostati neispunjena.³⁷¹

Time se preporučuje i podvlači značaj *paradoksalnog* pisanja, u smislu usmerenosti takvog pisanja protiv *doxa*-e vladajućih narativnih konstelacija. Ono je u stanju da prevaziđe dijagnostifikovani strah zapadne civilizacije od kontingencije, pluralnosti značenja i generalne nepouzdanosti simboličkog.³⁷² Jeziku se moraju dozvoliti narativne afere koje su u stanju da uzburkaju i promene ustaljene ritmove i neminovnosti koje postavljaju svojim unutrašnjim logikama. Pred sam kraj života Bart (d)oživljava još jednu promenu, onu kojom pokušava da izađe i iz poststrukturalističkog okrilja. To se najodlučnije vidi kroz (razgovor o) osam stranica prospekta za roman koji je *trebalo* da ima naslov *Vita Nova*, ili možda pre *Kao da*, s obzirom na kolebanje oko toga da li to pisanje zaista treba da se ostvari kroz roman – jer *uvek* ima pisanja, tj. dodali bismo, *pričanja*: „Hoću li *zaista* napisati roman? Odgovoriću ovo i samo ovo. Nastupiću *kao da* hoću da napišem roman – smestiću se unutar ovoga *kao da*: ovo predavanje je moglo biti nazvano ‚*kao da*‘.“³⁷³ Šulenberg sa punim pravom zaključuje da je Bartovo produblјivanje Prustove *désir d’écriture*, tj. *vouloir-écriture* rezultovalo time da se istovremeno razume da je „pohod ka fantazmičkom i potraga za formom, *već jedan narativ*“.³⁷⁴ Samim tim je, u gotovo potpunoj transparentnosti jezičko-narativnog događanja, Bart sopstvena predavanja nazvao „pričama, naracijama“.³⁷⁵ Time Bart anticipira, a zatim i u punom zamahu donosi ono što će Rortiju, kao i drugim postmodernim teoretičarima, poslužiti za potvrdu uvida da kritičke recepcije ne bi trebalo da streme pronalaženju skrivenih istina koje se navodno nalaze iza dela, već da prvenstveno pruže kreativne doprinose i jezičkim manifestacijama pridodaju pripovesti. To nam pomaže ne samo da predočimo da su stilistička lutanja, igranja i šetanja kroz narativne nivoe i konstelacije preporučljiva i neizbežna, već i to da ako „jeresi“ ima, to nikako ne predstavljaju sama ta pripovedna iznošenja, već pokušaji njihovih sputavanja. Ali, da stvari budu jasne: to

³⁷¹ Videti: Schulenberg, Ulf, *Romanticism and Pragmatism, Richard Rorty and the Idea of Poeticized Culture*, Palgrave Macmillan, 2015., str. 44.

³⁷² Cf. *ibid.*, str. 46.

³⁷³ Barthes, Roland, *The Preparation of the Novel: Lecture Courses and Seminars at the Collège de France (1978–1979 and 1979–1980)*, Columbia University Press, New York, 2011., str. 20. (prev. Briggs, K). Citirano prema: Schulenberg, Ulf, *Romanticism and Pragmatism, Richard Rorty and the Idea of Poeticized Culture*, Palgrave Macmillan, 2015., str. 56.

³⁷⁴ Schulenberg, Ulf, *Romanticism and Pragmatism, Richard Rorty and the Idea of Poeticized Culture*, Palgrave Macmillan, 2015., str. 56. [Kurziv u tekstu naš.]

³⁷⁵ Cf. *ibid.*

nije pitanje preporuke ili opredeljivanja za parole *anything goes* vs. neistorijske ili transistorijske prirode koje bi ujedinjavale sva ljudska bića i koje bi valjalo odvesti u smeru moralnog progresa, umesto dopuštanja dionizijske slobodne igre.

Stvaranje „estetičke revolucije“ trebalo bi da stoji rame uz rame sa Rortijevim nastojanjima da svojom recepcijom romantičarskog pragmaticizma pruži doprinos i potporu nastajanju postmetafizičke, neapsolutističke, „književne kulture“. *Filozofija i ogledalo prirode* je stoga tranzitivno delo, nakon kojeg Rorti prihvata da mu je pozicija pesništva možda i bliža od one (analitičkog) filozofa ili naučnika.³⁷⁶ Stoga mu se neminovno moraju pripisati velike zasluge za dalja preispitivanja demarkacija između filozofije i književnosti: ona kulminiraju i u predavanjima koja je držao pred kraj života (*Page-Barbour Lectures*), sada prerađenim i objavljenim pod naslovom *Filozofija kao pesništvo*. U njima se na jezgrovit način sažimaju problemi ovih načina međusobnih odnošenja filozofije, pesništva, književnosti. Možda bi na tom tragu bilo uputno detaljnije razmotriti još jedan slučaj *linije*, naime, one koja se neretko povlači između narativa i priče. Ukoliko imamo u vidu da je za strukturalističku naratologiju simptomatično i to da *narativ biva shvaćen kao označitelj, a priča kao označeno*, postaje još jasnije zbog čega moramo ukinuti krutu distinkciju između narativa i priče: „Priča je ono što se pripoveda, nezavisna od korišćenog medijuma. Narativ je način na koji je priča ispričana; ista priča može biti ispričana korišćenjem reči, filmskih prikaza, itd. U terminologiji strukturalista, narativ (ili diskurs) je označitelj, priča je označeno (Ženet) [...] Priča je nešto potencijalno ispričano; narativ je aktualizacija tog potencijala [...] narativ je forma, priča je sadržaj“.³⁷⁷ Ovo stanovište podrazumeva potpuno ignorisanje niza koraka koje smo sproveli u pokušaju da pokažemo da je ovakva oštra separacija između mentalnih slika i jezika krajnje problematična. Upravo tu vidimo nastavak nastojanja da se distinkcija između narativa i priče suštinski izostavi. Sledeći u nizu razloga za odbacivanje teze o odvajanju narativa i priče sastojao bi se u ovome: ukoliko smo ozbiljno doveli u pitanje mogućnost izgradnje filozofije i teorije koja bi bila orijentisana ka subjektu i njegovoj svesti kao polazištu svakog izučavanja i daljeg zaključivanja, onda mora biti jasno da potencijalni narator, koji sprovodi naraciju, ne može biti predmet jedne takve egologije. Kao što smo u slučaju razmatranja autora imali zadatak da pokažemo manjkavost pristupa koji, polazeći od

³⁷⁶ Ibid, str. 5.

³⁷⁷ Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 168.

intencionalnosti jednog subjekta, obrazlaže nastanak dela postvarenog na bilo kojem praktičnom planu (bilo da se radi o svakodnevnom tekstu, umetničkom delu, ili nečemu trećem), tako i sada nastupamo; jezik preuzima protagonizam i stvara prohodnost ka sebi na način da to deluje kao svojevrsno samoreflektovanje. „Fenomenološka“ ravan, iz koje se ekstrapolira teorija priča i narativa, trebalo bi da bude zamenjena postupkom koji bi morao ići u obrnutom smeru: tek prisustvo jedne pripovesno-narativne konstelacije čini jezik raspoloživim tako da on sada može biti shvaćen derivativno, kao „produkt“ jedne svesti, a ne nosilac priče o njoj, ili kao „sredstvo“, „medijum“ ispoljavanja i izražavanja subjekta, a ne uslov njegove narativne mogućnosti. Time postaje upečatljivo to na koji način se filozofiji vraća i mora vratiti sve ono što joj je (možda za samo jedan „osvešćujući“ tren) bivalo oduzeto, ono što je jednoj deridijanskoj dekonstrukciji nedostajalo – dozvoljavanje ponovne mogućnosti da jezik nastavi da operiše tako kako je to do sada činio; što podrazumeva i nastavljanje filozofskih narativa na način na koji su se oni već formirali, bilo to metafizički obojeno i inspirisano, ili ne. Logika parole *anything goes* je takva da se tu ne radi o „našoj“ intervenciji – ne dopuštamo „mi“ da nešto ide ovako ili onako, već prvenstveno nezaustavljiva sila jezika. Narativni metod ispostavlja se takvim da on, nakon omogućavanja i ukazivanja na taj brisani prostor pomoću odricanja nekakvih spoljašnjih autoriteta i legislatora, obezbeđuje nastavak priče, u kojem god smeru se jezik odvaži da je sprovede. Analogija da bi narativ pripadao označitelju, a priča označenom, potiče od zablude da bi priča trebalo da bude ono što je *činjenično* i kao takvo *nepromenjivo*, poput označenog koje može imati bezbroj označitelja. Četvrti momenat, koji dodatno učvršćuje uverenje da se razlika narativa i priče mora *prvo* poništiti, dolazi odavde: „Ali šta mislimo kada kažemo da ista priča može biti ispričana na razne načine? Koji su kriterijumi istosti? Da li film *Gordost i predrasude* priča baš istu priču kao roman? Očigledno ne. [...] *Možda je svaki pojedini narativ paradigma za sebe*, u tom slučaju pojedinac nikada ne bi mogao da kaže da narativi ‚pričaju‘ istu priču“.³⁷⁸ Upravo to je ono na čemu sve vreme insistiramo: *svaka* priča je priča za sebe. Stoga se odnos narativa i priča ne može na ovakav način ispitivati ni pomoću Bergsona, Čomskog, niti pomoću Kanta.³⁷⁹ Narativi (priče) su ti koji konstituišu i unutar kojih jedino možemo pronaći definicije i iskaze, ticali se oni narativa i priča, ili ne.

³⁷⁸ Ibid, str. 169-170. [Kurziv naš.]

³⁷⁹ Cf. ibid, str. 171.

Kako stojimo sa *demarkacionim linijama* dekonstrukcije i narativnog metoda? Sličnosti se mogu najpre delimično uočiti u „rezultatu“ primene. Dok kod dekonstrukcije imamo pokušaj da se izbegne logocentrični, metafizički ostatak svakog jezičkog oblikovanja, te se on umnogome može tumačiti kao neprestani i donekle opterećujući poduhvat, narativni metod svojom primenom samo pokazuje krajnju narativnost jezičkih procesa. Njegova procena kontingentnosti svih narativa takođe se može uzeti kao kontingentna, jer to je ono što jezik nudi kao jednu od mogućnosti. Rečju, za razliku od dekonstrukcije, narativni metod ne samo da ostavlja otvorenim situacije pripovednih procesa koji svoju jezičku produkciju crpe iz narativa označenih logocentričnim i metafizičkim, nego ih nikako ne tretira kao maligne. U tom smislu dekonstrukcija je načelno više skopčana sa pričama koje vidi i unapred determiniše kao metafizičke i stoga automatski kao one koje moraju biti izložene radu dekonstrukcije. Primenom narativnog metoda izbegava se anksiozni poriv dekonstrukcije da reaguje i zaustavlja sve ono što i samu njenu priču *izgrađuje (Bau-Abbau)*. Ali, *narativ* dekonstrukcije nam pomaže da uvidimo da priče ne moraju da budu krajnje logocentrične. Do tog uvida dolazimo upravo primenom narativnog metoda na samu dekonstrukciju. Za razliku od dekonstrukcije, urgentnost narativnog metoda se primarno sastoji u detektovanju čistog mnoštva priča i njihovih kontingentnosti. Nakon toga, narativni metod ne samo da ne sprečava, već podstiče kreativne procese jezika da se uključe u što snažnije delovanje i time značajno obogate vlastite svetove u slobodnoj stvaralačkoj igri. Da li će rezultati toga biti priče koje se daju označiti ponovo kao metafizičke, krajnje je irelevantno ukoliko smo u samom začetku primenili narativni metod i uvideli da su skrivene pretenzije metafizike na sveobuhvatnost odmah razotkrivene. Pored toga, razumevanje određenog narativnog horizonta kao „metafizičkog“, omogućeno je jedino tumačenjem situacije kao takve. Naprosto, moramo prvo imati priču o metafizičkom, koja se zatim poopštava i primenjuje na ostale priče, za koje je više nego jasno da ne moraju nositi taj predznak. Smatramo da se pomenute pretenzije na sveobuhvatnost u ozbiljnom smislu i ne mogu javiti i da narativni metod na taj način predstavlja neprobojnu branu za podvlačenje autoritativnih i despotskih režima, što je bila legitimna strepnja kada su u pitanju postmodernistički apeli. Narativni metod radikalizuje postmodernu i pokazuje da njene niti vodilje nisu bile u stanju da do kraja isprate svoje pobude. On ne mora iskazivati potrebu da se štiti od drugih narativa, upravo jer jednako računa s kontingentnošću tih narativa, sa svojom

vlastitom. Argumentacija i kontra-argumentacija svoju municiju uvek zadužuju od određenog (kolosalnog) formacijskog spleta narativa.

Možda smo ove *smernice* u stanju da zadobijemo i na *linijama Hansa Lenka*³⁸⁰ i njegovih „konstrukata interpretacije“ (*Interpretationskonstrukte*).³⁸¹ Radilo bi se o naizmeničnim pripovесnim nadopunama i postupak bi bio uporediv sa hermeneutičkom teorijom stapanja horizonata, s tim što bi se u ovom slučaju radilo najpre o stapanju priča sa drugim pričama (*Geschichtenverschmelzung*), umesto subjektivnosti kojoj je tekst namenjen i dat kao nešto spoljašnje što treba na određeni način procesuirati. „Metodologija“ poststrukturalizma, metod interpretacije i metod naracije tada bi delovali udruženo i međusobno se nadopunjavali: tako što bi na teme poststrukturalizmom načete bilo intervenisano Lenkovim uplitanjem interpretacionizma i narativnim metodom. Smatramo da je narativni metod priča koju sami teoretičari poststrukturalizma, držeći se suviše čvrsto za te narative, nisu mogli dalje da razviju. Metod naracije možda bi bio jedan od načina, recimo, „dekonstruisanja dekonstrukcije“, opcije za koju je barem načelno sam Derida bio otvoren. Videli smo da nam *Uliksov gramofon* pokazuje da je Derida donekle reflektovao značaj naracije i priča, ali ga svakako ne razrađuje u dovoljnoj meri, niti se njime detaljno bavi. Svaki govor o logocentrizmu, a tu svakako spada i onaj koji se tiče pokušaja dekonstrukcije, sproveden je na narativnoj teritoriji koja za temu svoje priče ima logocentrizam. Ukoliko se bavimo određenim problemom, neraskidivo smo vezani za priče koje taj problem generišu i oblikuju na različite načine. Stoga je jasno zašto primenom narativnog metoda ne bežimo od nepopularnih odrednica „metafizičara“, „ontologa“, „logocentričara“. Vatimo će primetiti da nam je i dalje potrebna ontologija, da bismo ontologiju „odbacili“,³⁸² što znači samo to da teme priča koje preuzimamo bivaju dalje razrađivane na načine da uvek ostaju blisko vezane za svoja polazišta. Ukoliko metafiziku, primenom narativnog metoda, razumevamo kao skup ili korpus priča sa zajedničkim temama, ubrzo uviđamo apsurd pokušaja da se o tim temama govori i da se one istovremeno sputaju. S tim u vezi razumemo da odrednica „poslednjeg metafizičara“ ne mora biti shvaćena kao nešto negativno, kao nečiji navodni neuspesi da u potpunosti raskine sa tradicijom (to nikako nisu samo Niče, Hajdeger, Levinas, jer

³⁸⁰ Lenkova pomenuta studija će biti pobliže razmatrana u poslednjem poglavlju ovog rada.

³⁸¹ Videti: Lenk, Hans, *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993.

³⁸² Vatimo, Đani, *Nihilizam i emancipacija*, Biblioteka Adresa, Novi Sad, 2008., str. 37. (Prev. Matić, M.)

tu možemo ubrajati i Kanta, Hegela, Heraklita, Platona ili Aristotela – nastavljanje niza stvorilo bi veliku nepreglednost). Tog raskida u strogom smislu ne može biti, niti je on potreban, ako shvatimo da nadopune priča ne moraju uništavati pripovjesne horizonte na koje one reaguju. Kreativna redeskripcija sveta događa se i kroz dekonstrukcije dekonstrukcije, kroz čiste igre narativa: „Igra jezičkih igara takođe je igra“.³⁸³ I dok za Lenka dekonstrukcija ipak ne može izvršiti odlučujući korak i izvršiti na sebi dekonstrukciju, za nas je to načelno izvodljivo, ali tek ako prihvatimo da kao rezultat uvek moramo imati neku priču: „Dekonstrukcija ne može biti potpuna, ne može sebe dekonstruisati, možemo razumeti dekonstruktivistički pristup samo kao kolekciju heurističko-metodoloških strategija, relativno apstraktne kontrolne sheme koje ne mogu biti ontološki opredmećene“.³⁸⁴ Kada na bilo koji narativ primenimo narativni metod, koji svoje postavke donosi takođe i iz dekonstrukcije, rešavamo se agresorskog potencijala svake priče. Više nam logocentrični način mišljenja ne predstavlja opasnost, jer su priče oslobođene na način da im represorski karakter više nije imanentan: „Dekonstrukcija nije destrukcija, već zajedničko ime za različite verzije konstrukcije“.³⁸⁵ Pomenute konstrukcije su za nas priče, za Lenka interpretacionizam metodološke provenijencije. Narativi se mogu posmatrati udruženo sa interpretacionizmom (u krajnjoj liniji, interpretacionizam je svakako *narativan*, utoliko što je manifestacija nekog jezičkog događanja), ali bi u toj konstelaciji, ukoliko bi se prihvatio u potpunosti Lenkov metodološki okvir, na kraju izgubilo sve ono što se narativnim metodom izvojevalo: radikalna kontingencija priča i njihovo apsolutno mnoštvo koje je jezik u stanju da servira:

Poststrukturalistički postmodernizam i dekonstrukcija usvajaju fiksiranosti, ali ne uopštena pravila: Nasuprot tome: u mnogostrukoj igri priznavanja svih mogućih pravila, značenja i dodeljena značenja su naglašena, aktivno i intencionalno uvećana, diverzitetu je otvoren prilaz – kako bih rekao: mnoštvo polja mogućnosti. [...] Aktivacija novih mogućnosti igranja ne mora biti interpretirana kao „nihilistički gubitak značenja“. [...] U „igri“, „plesu“, u ritmu kretanja „plesa života“ i elemenata, u ponovnom otkrivanju „prirode“, značenje može biti konstituisano [...].³⁸⁶

³⁸³ Lenk, Hans, *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993., str. 401.

³⁸⁴ Ibid, str. 406.

³⁸⁵ Ibid, str. 407.

³⁸⁶ Ibid, str. 410-412.

Moramo imati u vidu da ovo omogućava primena narativnog metoda (koja se primarno sastoji od prepoznavanja radikalne kontingencije i čistog mnoštva priča) na svaku jezičku manifestaciju, dok je to „jezičko“ shvaćeno daleko šire od uobičajenih predstava koje sa za taj pojam vezuju. Za interpretacionizam Lenkovog tipa ćemo videti da generalno ipak nije u stanju da ponudi jeziku korenitru redeskripciju, jer interpretacionistički narativ i dalje iznutra ostaje suviše blisko skopčan sa pripovestima koje sebe nisu u stanju da prepoznaju kao takve, pošto još uvek i te kako zavise od razvojnog puta logocentričnog mišljenja. Zbog toga narativni metod uzimamo kao povod za otvaranje polja čistog mnoštva, što je svakako pokušavala postmodernistička teorija. Tek sa narativnim metodom taj prodor postaje zaista vidljiv, on ga smešta na mapu, iscrtavajući njegove linije.

III HERMENEUTIČKO-FENOMENOLOŠKI MODEL NARACIJE

Književnost je velika stvar. Ali još veća stvar, zasigurno, je kada život koji pojedinac živi jeste jedna priča – a to da smo u priči zajedno, i to najizvrsnijoj, sve više sam vremenom ubeđen.

(Tomas Man, *Josif i njegova braća*³⁸⁷)

U hermeneutičko-fenomenološkom modelu naracije se, kao i u poststrukturalističkom (postmodernističkom) jednako prepoznaju krucijalni momenti u kojima se jeziku „daju“ određene ruke i priznaje viši stepen autonomije u mnogim instancama i pitanjima – tačnije, gde on objavljuje vlastita susretanja. Međutim, uz svu važnost koju ovaj model igra u razvijanju narativnog metoda, on ostaje ipak nedovoljno otvoren za prepoznavanje jezika kao primarno narativno delatnog. Mislioci poput Hajdegera, Gadamera, Rikera i Lenka sa jedne, i Šapa, sa druge strane, pružaju nemerljivo vredne uvide u prirodu narativnog metoda: oni, poput poststrukturalističkih teoretičara, ipak ostaju na samom rubu prepoznavanja čistog narativnog mnoštva koje jezik može da pruži, a samim tim i na pragu da ispričaju priču o priči. To, razume se, ne dolazi kao (ozbiljan) prigovor, već možda pre kao *povod* koji jezik uzima da obznani još jedan narativ, onaj o sopstvenoj narativnosti i kontingenciji.

Ono što se implementiranjem narativnog metoda (kao povratnom primenom) pokazuje u prvom redu problematičnim, bilo bi upravo to što određena narativna skupina nastupa tako da svoju nadležnost na koncu prepušta nekoj subjektivnosti (bilo onoj koja produkuje ili recipira tekstove, odnosno, teorije), koja je za uzvrat prepoznata kao ona koja daje „odrešene ruke“ i „priznaje viši stepen autonomije“ jeziku. Ono na šta ovde ciljamo jeste da ukažemo da su narativno-jezička konfigurisanja ta koja su subjektivnost isprva i učinila mogućom, pričajući različite priče, između ostalih i o njoj. Jasno je da jezik ovih inicijalnih pozivanja na subjektivnost, građenje logike na temelju iskaza, stavljanje akcenata na reči, rečenice, ili pak, glasove, već uveliko pokazuje spremnost da značajno revidira postavke priča iz čijih konstelacija se rekonfiguriše. Tako ni Hajdeger, ni Gadamer, niti Šap više neće, na Huserlovom tragu, zahtevati od

³⁸⁷ Mann, Thomas, *Joseph and His Brothers*, Everyman's Library, Alfred A. Knopf, New York, London, Toronto, 2005. (trans. Wood, J. E.), str. 1273.

rečenice da isporuči ono što tek priča može da učini. U tom smislu će se videti da od pominjanih autora jedino Riker i dalje ostaje suštinski veran inicijalnim istraživanjima glavnog začetnika fenomenologije. Pomenute rekonfiguracije priča pojavljuju se na različite načine. Jedan vid bi svakako predstavljale udružene snage Hajdegera i Gadamera u želji da se ukaže na to da se *logos apophantikos*, koji prednjači filozofskim mišljenjem Zapada, mora temeljno preispitati: „Hermeneutika Hajdegera, Gadamera i Rikera nudi prikaz interpretacije koja se oslobađa egocentrične, ka sopstvu usmerene i subjektivno bazirane koncepcije koja je najčešće dovedena u vezu sa huserlovskom fenomenologijom. [...] Slično tome, Merlo-Pontijevo ispitivanje otvara polje u kome je pitati u prvom planu, gde odgovori nisu locirani niti u onome ko postavlja pitanja, niti u onome što se ispituje“.³⁸⁸

Hermeneutika gadamerovske provenijencije bi se iskaznoj logici suprotstavila pozivanjem na uvid da se jezik ne može izvršavati u iskazima, već najpre kao *razgovor*. Hajdeger³⁸⁹ bi hermeneutiku video u svetlu samotumačećeg tumačenja i fundamentalno skopčanu sa jezikom. Ukoliko ima *razgovora* u Gadamerovom smislu,³⁹⁰ on se realizuje tako da se suštinski prepoznaje da je jezik taj koji je u neprestanom monologu sa sobom. Već u ovom momentu je gotovo u potpunosti transparentno to koliko bliskosti (ali istovremeno i udaljenosti) imaju ove postavke sa obelodanjivanjem metoda naracije. Setimo se samo skice (*priče*) Hajdegerovog *Putaka jeziku (Mišljenje i pevanje)*:

Jezik je kuća ljudskog bivstvovanja; suština jezika i suština bivstvovanja se za mišljenje moraju poklopiti; jezik prevazilazi domen bivstvjućeg i sličan je bivstvovanju. Ovo bi bio povod i uvod u tu konkretnu priču/sliku, svojevrsna priprema podloge za dalji rad na njoj. Njen razvoj i razrada se nastavljaju smeštanjem segmenta *nacra* – (kazivanja)<->(pokazivanja), koje obelodanjuje svet kao četvorstvo; tu je

³⁸⁸ Silverman, Hugh J., *Textualities – Between Hermeneutics and Deconstruction*, Routledge, New York, 1994., str. 31. Kada je reč o Merlo-Pontiju, ključ za njegovo inkorporiranje za nas bi ležao u njegovom razlikovanju „dva tipa“ jezika, gde bi *drugi* upućivao na ono što smo pokušali da izvedemo u delovima koji se tiču „oslobođenja“ jezika, njegove nezaustavljive kreativne sile, kroz različite tipove narativa, tj. narativnih konstrukcija jednog subjekta, sveta, svetonazora, jezika, itd. Prvi jezik je onaj „sedimentirani“, „izgovoreni“ (*le langage parlé*), dok je drugi (*le langage parlant*) onaj koji nije vezan za ustanovljene, postojeće elemente već konstituisanog jezika. Kod Merlo-Pontija bi *stil* pisanja bio ono što zahteva ponovo da se sve vrati vlastitom narativnom „dohvatu“. Analogija se može povući i između onoga što za Merlo-Pontija predstavlja stil i onoga što za Deridu predstavlja pisanje. Više o tome u: Merlau-Ponty, Maurice, *The Prose of the World*, Northwestern University Press, Evanston, 1973. (prev. O’Neill, J.)

³⁸⁹ Podsetimo se uvodnog dela, u kom su izvedeni osnovni planovi ovih figura, značajni za naše opise.

³⁹⁰ Up. Gadamer, Hans-Georg, *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978., str. 417. i dalje. (prev. Novakov, S.)

poreklo zvučanja jezika; ujedinjenje četvorstva; ono je mišljenje i pevanje; taj dijalog omogućuje da se pokaže poklapanje jezika i bivstvovanja za mišljenje. Zatim, *saga* (*kaža*, jezik suštine) kojoj pripada pretpojam pojedinačne reči i hermeneutičke situacije – tu razmatramo njen zvukovni karakter; dolazimo do drugog određenja suštine jezika kao zvonjenja tišine; dešava se pojavljivanje sveta; *saga* kao način na koji događaj govori (u smislu *melosa*, ne *modusa*); suština jezika sebe dovodi do jezika putem tišine, s obzirom da *sagi ne odgovara nijedan iskaz*; suština jezika data je mišljenju u dijalogu sa pesništvom. Između nacrti (kazivanje-pokazivanje) i *sage* (*kaže*, jezika suštine) naišlo bi se na razliku zvuka (*Lauten*, zemlja) i zvučanja (*Läuten*, svet). Potom, *pokaznica*, koja bez znaka „označava“ *sagu* i *posvojenje* ↔ *događanje* pod kojim pripadanje *sagi* počiva na događaju; događaj kao put koji *saga* krči ka jeziku; međutim, *Ereignis* nije događaj koji se dešava bivstvjućem u nekom prostoru i vremenu, jer on daje, fundira, obelodanjuje prostorno-vremensko. *Postav* (*Ge-stell*) kao suština tehnike; prisutnost na način događaja; ujedno ometa događaj; karakteriše ga računsko mišljenje; formalizam jezika vs. „prirodni jezik“; takođe je i prvo treperenje događaja (mogućnost post-metafizičkog mišljenja); dostignuće je metafizike, ali i početak njenog razlaganja; finalni oblik metafizike; njime je moguća analogija *postav* – smrt boga. Time dolazimo do *sudbine* i sudbinskog karaktera jezika, jer je upućen, poslat *čoveku*.

Ovom skicom, njenim redosledima i načinom izlaganja moguće je pružiti samo labavi *podsetnik* na neke Hajdegerove uvide, jer na ovaj način prvenstveno *pružamo linije iskaza* (iako i to činimo narativno) koje, ukoliko su izdvojene iz *čitavog* konteksta, teško da imaju dovoljnu *argumentativnu* snagu, upravo zato što to preuzimaju tek od pomenutog konteksta, kao narativnog horizonta. Neupućenost u pripovesni horizont ove, ili bilo koje druge priče, onemogućava prohodnost i dalje snalaženje, ali *ne zaustavlja narative*, jer se njima i dalje polaže račun o potencijalnoj nesnađenosti. Nedvosmisleno je na ovom mestu moguće prepoznati zalog hermeneutike i stapanja horizonata: *Horizontverschmelzung* zapravo je *Geschichtenverschmelzung*.

No, vratimo se ponovo Hajdegeru: ukoliko četvorsto sveta (*Ge-viert*: nebo – nebesnici [bogovi] – smrtnici – zemlja) predstavlja referencijalni kontekst, orijentir antropološkog snalaženja, omogućen neskrivenošću bivstvovanja, on se kao takav pokazuje prvenstveno usled dominantnih narativnih konstelacija. Ali četvorstvo sveta je samo jedan od mogućih referencijalnih kontêksta, čija kontingencija ne bi smela da

bude dovedena u pitanje, ukoliko jeziku pristupamo barem okvirno u Hajdegerovom maniru. Monolog jezika sa samim sobom dat je na različite načine. Odakle god da krenemo i gde god da završimo, nalazimo se usred jezičko-narativnog opisivanja-ispisivanja, igre deskripcija i redeskripcija. *Četvorstvo sveta je svojevrsna priča o pričama*. Narativni metod smo takođe tako imenovali. Razlog zbog kojeg ovde neprestano potenciramo *metod* naracije je navođen. Da li (i kako) možemo da izađemo na kraj sa Gadamerovim stavom da se: „[o]no što oruđe metode ne postiže, mora ..., naprotiv, a zbilja i može učiniti jedinom disciplinom pitanja i traženja koja obećavaju istinu“?³⁹¹ *Istina i metoda* implicitno sugerije da postoji razlika između istine i metode, i Gadamer bi prvi stavio veto na pokušaje da se uspostavi jedna metodologija interpretacije. Sa druge strane, ukoliko je reč o metodi, za nas on mora biti najpre onaj *naracije*, utoliko što se „poravnavamo“ sa Gadamerovim i Hajdegerovim kritikama zapadnjačke privilegovanosti iskaza. Za metodsku svest neretko se pretpostavljalo da svoju snagu dobija iz problematičnih postupaka laboratorijskih izolovanja određenih oblasti i slučajeva, sa ciljem ovladavanja njima, pri čemu se „vrši nasilje nad jezikom“: „Razumevanje jezika se, naime, ne može redukovati na subjektivno intelektualno shvatanje nekog izolovanog stanja stvari koje bi se moglo objektivizovati“.³⁹² Ovo je uvid koji bitno doprinosi kreiranju metode naracije. Jer, mi *metod*, kao što je bilo reči, uzimamo drugačije od ovako zahvaćenog značenja. Njegova „rehabilitacija“ moguća je ovde samo u sintagmatskom obliku, udružena sa njegovim narativnim karakterom. Metod, etimološki preuzet kao put saznanja, mora biti u stanju da pokaže mnogo više od *jednog* narativa, koliko god on dominantno nastupao i obeležavao povesnu situaciju. Bivajući putem, on pokazuje da stranputica nije ništa do tek još jedan put koji vodi negde *drugde*. To *drugde* je takođe ono što boji i bogati samo *saznanje*, koje se može istrgnuti iz svog pozitivističkog zagrljaja, te pokazati kao „oslobođeno“ (ili pak „utamničeno“, zavisno od ugla pripovesti koja nas odabira). To smo videli i na primeru Fukoovog razdvajanja pojmova *savoir* i *connaissance*. Ipak, o „nasilju nad jezikom“ najpre se može govoriti ukoliko smo suočeni sa ignorisanjem jezičkih konstrukata koji nas konstituišu. Ukoliko metod naracije, te sam jezik, prodre dovoljno duboko da uskomeša metafizičku logiku mirnog pristaništa, sasvim je moguće nastaviti rad u smeru svih onih ideala koji možda oduvek stoje na klimavim nogama. Ako uvidi do

³⁹¹ Ibid, str. 528.

³⁹² Up. Gronden, Žan, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010., str. 174. (prev. Peruničić, E.)

kojih dođemo ne donesu nikakvu supstancijalnu promenu, to je samo znak i potvrda da narativni metod raskriva upravo ono što tvrdi da raskriva, a to je, u krajnjoj liniji, kontingentnost i *krajnja* neutemeljenost *jedne Geschichten*, kojoj je u potpunosti na raspolaganju da takva ne bude. Na taj način postaje transparentno i kako se često iritirajući moto „gde god stignemo, tamo smo i krenuli“, koji se konsekventno može izvesti iz raspojasane slobode tumačenja, koja navodno više ne nailazi ni na kakva ograničenja, može zauzdati, zavisno od toga koliko i kako to jezik dopusti.

Apeli za pojačanom metodičnošću hermeneutike su stoga u prvom redu išli u pravcu pokušaja da se nesporazum i konstantno vrebajući rizik *Missverstehen*-a spreče, iako se još sa Šlajermaherom (Schleiermacher) nesporazum postavio kao polazište.³⁹³ Kako u tom smislu proceniti poznato Šlajermaherovo geslo da moramo bolje razumeti pisca nego što je on sebe, ili možda još radikalnijom Šlegelovom (Schlegel) verzijom, po kojoj je svakom velikom delu inherentno to da pruža više nego što ono samo pokazuje?³⁹⁴ Ako bismo izvukli konsekvence i ispitali mogućnosti takvih poduhvata u svetlu narativnog metoda, oni bi se činili u osnovi veoma problematičnim, što ne znači da nisu pregnantni. Za početak, svako implicirano pozivanje na subjektivnost, kao i na njegov neodvojivi element u vidu intencionalnosti, za nas je neodgovarajuće. Stvaranje smisla koji je moguće naknadno protumačiti, na način kako se priželjkuje i zahteva osnovnim hermeneutičkim aparatom, jednako je sumnjivo koliko i subjektivnost uzeta kao datost, u kojoj latentno počiva jezik. Jezik nije nešto što se po nahodjenju može postvariti, na bilo koji drugi način „materijalizovati“, ili pak od toga odustati, u zavisnosti od preferencija onog ko taj jezik navodno poseduje i nosi u sebi. Sopstvo je uvek omogućeno narativima i jezikom. Stoga bi se postupak „boljeg razumevanja autora u odnosu na to kako je on iz vlastite pozicije bio u stanju da o nečemu položi račun“, pre mogao odrediti spram konkretnog pripovesnog vrtloga, koji jezik sam kreira. Bivajući medijumom jezika, a ne obratno, može se dogoditi i pripremiti prostor za njegovo prodiranje. Mogućnost da jeziku stojimo na „raspolaganju“ ne ukazuje na nužne tokove njegovih mnogostrukih varijacija, a samim tim ni na kvalitativno procenjivanje uspešnosti destinacija na koje smo odvedeni. Isprepleteni narativi nam

³⁹³ Videti: *ibid*, str. 112-113.

³⁹⁴ O tome da se oštre linije između poezije i govora o poetskom ne mogu tako jednostavno povući, svedoči nam i Šlegel: o poetskom se račun može položiti samo poetski. Videti: Immerwhar, Raymond, *Friedrich Schlegel's Essay 'On Goethe's Meister'*, Monatshefte, Vol. 49, No. 1, University of Wisconsin Press, 1957., str. 15.

moгу pružiti ugodne ili manje ugodne osećaje da napredak čini kategoriju čije ostvarenje zavisi od naše dovoljne angažovanosti, ili pak njenog deficita, međutim, raznolikost narativa kojima smo izloženi, a koje je sve teže ignorisati, takođe upućuje i na neosnovanost takvih uverenja. Ali, ako se vratimo ovim pitanjima i teškoćama koje se postavljaju pred hermeneutikom još od njenih začetaka i primenimo metod naracije, moći ćemo da razumemo na koji način su odgovori na njih mogući. Jezičko-narativne redeskripcije i igre nude ne samo prepoznavanje da je svako događanje fundamentalno takvo, već i nagoveštaje vrlo konkretnih intervencija. Ako ne previdimo da je jedna od ključnih postavki ta da je pričama dato da se međusobno razmeravaju, vodeći se sopstvenim načelima i logikama kreiranim unutar tih pripovesti, moći ćemo da razumemo mehanizme usled kojih date pripovesne postavke imaju odlučniju ulogu ili više protagonizma u odnosu na neke druge. Ukoliko je čisto mnoštvo kontingentnih priča zaista uočljivo, a smatramo da jezik to na svakom koraku pokazuje, utoliko su načini njihovih postvarenja dati tako da različite teme dominiraju različitim narativima i pripovesnim skupinama. Ako je tema „racionalnost“ ili „iracionalnost“ diskursa, odmeravanje će biti sprovedeno na ovakav ili onakav način, ali uvek jezički-narativno. Isto važi i za slučajeve autorstva, subjektivnosti, tumačenja, itd. Ne želimo da pokažemo da su bilo koja od tih pitanja, ili pak problemi nedostojni daljih angažovanja na njihovom „razrešenju“, već da ukažemo na to da su dati poduhvati u stanju da zadobiju drugačiji prizvuk, ne previdimo li njihovu temeljnu narativnost. Nakon toga je svaki vid konsekventnog jezičkog rekonfigurisanja neophodno prihvatiti upravo kao nezaustavljivu silu jezičkog proizvođenja. Bilo kakve procene o validnosti ili nedostatnosti, pobijanja, kontra-argumentisanja i dr. Prvenstveno su u nadležnosti jezika i njegovih daljih pripovesnih raspoređivanja. U tom smislu okvir tumačenja, kao i poriv za *odgonetanjem* moramo razumeti kao dinamiku i zaplet određen datom narativnom konstelacijom, koja se iznova nadahnjuje jezičkim proizvođenjem u linijama pravila koje sama kreira:

Onog trenutka kada se udaljimo od Autora, pokušaj da se tekst dešifruje postaje bezvredan. Pripisati tekstu Autora znači uvesti mu granicu, obezbediti mu konačno označeno, zatvoriti pisanje. Ova koncepcija odgovara kriticizmu, koji onda na sebe preuzima važan zadatak otkrivanja Autora (ili njegovih hipostaza: društva, istorije, psihe, slobode) ispod dela: kada je Autor pronađen, tekst je „objašnjen“, kritičar odnosi pobedu; stoga je neiznenađujuće da je istorijski gledano imperija Autora bila takođe i Kritičareva, a takođe i da je (čak i novi) kriticizam danas uzdrman istovremeno kao i

Autor. U mnoštvu pisanja, na kraju, sve bi trebalo da bude *raspleteno*, ali ništa *odgonetnuto* [...].³⁹⁵

Zaplitanja i *rasplitanja* su *modus operandi* priča i jezika. U slučaju hermeneutike, njena povest nije teleološka – ne postoji njena jedinstvena istorija, kao ni u slučaju, npr. analitičke filozofije: „Čini se da se danas analitička filozofija – što je *novum* u njenoj povesti – ne zalaže ni za kakav jasno označiv program. Uglavnom zbog institucionalizovanog razvijanja sopstvene tradicije, i nju je sustigla povesna svest, koja je stavlja pred iste one izazove pred koje postavlja i kontinentalnu, transcendentalno-hermeneutičku misao. Obe se pomeraju ka jednom programu pragmatičke filozofije konačnosti [...] Tako bi se možda moglo govoriti [...] o uzajamnom približavanju analitičke i hermeneutičke filozofije“.³⁹⁶ Moglo bi se reći da se usled manjka insistiranja na povesnoj svesti, te na toj liniji mogućoj združenosti unutar pomenutih tradicija dogodilo izmeštanje, koje rezultuje ako ne ujedinjavanjem, onda barem međusobnim neisključivanjem. Ne radi li se tu o promenama čiji se rezultat, na kraju krajeva, mora pripisati uticajima određenih pripovesti, stapanja jezičko-narativnih horizonata? Nije li jezik, koji ponekad radosno pokazuje svoje pukotine na sve strane i stavlja nam ih na raspolaganje, odgovoran i za promenu „paradigme“, u Kunovom (Kuhn) smislu? S pravom bismo mogli da se pitamo šta bi značila „pretenzija na univerzalnost“, koja se sa jedne strane javlja kao nešto vredno očuvanja, putem pokazivanja eventualnih doprinosa savremenoj filozofiji. Sa druge strane, ne moramo biti u konstantnom strahu da ćemo, ukoliko pođemo dalje od ideja apsolutnih istina i metafizičkih konstrukata, završiti u relativizmu sa kojim se nikako ne može bilo kako operisati. Nemogućnost da se zamisli bilo šta drugo osim takve *ili-ili* situacije nije ništa drugo do izraz logocentrične binarnosti vladajućih narativa. Ne samo da moramo početi da uočavamo nijanse, ako želimo da produžimo dalje u odnosu na „daltonističku“ logiku, već je to preduslov i da se primaknemo čistim narativnim množtvima: „Dogmatska teza da je sve relativno može imati smisla samo iz horizonta jedne nerelativne, apsolutne, nadvremenske, metafizičke istine. Neko shvatanje može važiti kao čisto relativno samo po merilu jedne apsolutne istine koja se drži mogućom“.³⁹⁷ To je ono što metod naracije, na tragu savremene hermeneutike, može da pokaže.

³⁹⁵ Barthes, Roland, *The Death of the Author*, u: *The Rustle of Language*, University of California Press Berkeley and Los Angeles, 1989., str. 53.

³⁹⁶ Gronden, Žan, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010., str. 24.

³⁹⁷ *Ibid*, str. 27.

Jednako kao što je zadržana mogućnost relativnosti, razuzdanosti, neutemeljenosti, neuniverzalnosti, an-arhičnosti, itd., tako je u narativnoj igri održana i opozicija svemu tome. Proglašavanje smrti ili života sistemskog, metafizičkog mišljenja može se opravdati samo ukoliko tvrdoglavo ignorišemo da nam je jezički dato i jedno i drugo. To znači da bi, primera radi, Liotarove dijagnoze o okončanju velikih priča, bile „tačne“ koliko i „pogrešne“ – one se *mog*u okončati i svakog trenutka vratiti, ali to nije pitanje odluke nekog pojedinca ili grupe, već stanje u kojem se zadesimo *narativima* koji su se profilisali tako da o tim instancama brinu i polažu račun. Ozbiljno razmatranje i radikalizovanje kontingencije je tu jedna od ključnih stvari: narativni metod zbog toga ne bi smeo da ponavlja hermeneutički problem u kojem se pretenzija na nadvremensko, transistorijsko važenje (kao što je to Riker neskriveno priželjkivao za svoju poziciju) instituiše upravo na krilima „poricanja sopstvene vremenitosti“.³⁹⁸ Za pokazivanje univerzalnosti hermeneutike prvi u redu po zaslugama, od modernih autora, stajao bi Niče:

[U]niverzalnost hermeneutike kao univerzalni *problem*. Ono što hermeneutiku može unaprediti do statusa *prima philosophie* našeg doba jeste svakako snažna sveprisutnost interpretativnog fenomena, koja se na dnevnom redu filozofije nalazi bar od Ničeovog uvida u univerzalni perspektivizam („uopšte ne postoje nikakve činjenice, samo interpretacije“). Niče je svakako prvi moderni autor koji je osvestio fundamentalno interpretativni karakter našeg iskustva sveta. [...] No, za jednog Ničea perspektivizam nije poslednja datost. On je, u krajnjoj liniji, utemeljen u volji za moć. [...] Naprotiv, nisu sve perspektive ravnopravne, jer se neke pokazuju plodnijim od drugih. Kratki spoj, prema Niču, nastaje samo ako se plodnija perspektiva poistoveti sa nekakvim bićem po sebi same stvari.³⁹⁹

Metod naracije izbegavao bi da se smešta u ravan ovakvih pretenzija: njega ne bi trebalo da zanima bilo kakav *status*, niti njegovo *unapređenje* do *prima philosophie* nekog doba. O egalitarnosti perspektiva (priča) i načina njihovih međusobnih ravnanja je već bilo reči – tu prosto nema spora oko toga da li plodnija, ili na bilo koji drugi način distingvirana priповest preuzima primat u odnosu na neke druge. Na nama je, pre svega, da *opišemo mehanizme tih poravnavanja*, u kvazi-fenomenološkom maniru. *Differentia specifica* svake priče ne bi trebalo da bude dovedena u pitanje. Kada je već

³⁹⁸ Ibid.

³⁹⁹ Ibid, str. 29-30.

reč o hermeneutici u njenoj fenomenološkoj varijanti, ona bi pokušala da pređe na „*de facto* interpretiranje“, što znači da se odmakne od teorijskog pokušaja podučavanja načina kako bi trebalo tumačiti.⁴⁰⁰ Riker se stoga od „hermeneutičara sumnje“ (Niče, Frojd, Marks) ograđuje tako što insistira na tome da oni svoje uvide kreiraju gledajući prvenstveno „unazad“ – njegova „hermeneutika poverenja“ bi stoga trebalo da predominantno fenomenološki crpi smisao direktno iz onoga sa čime smo sučeljeni. To ne znači i da su pozicije pomenutog trojca odbačene, jer one predstavljaju veliki zalog hermeneutici poverenja, time što destruišu različite iluzije. Razlika između fenomenološke *deskripcije* i fenomenološke *interpretacije* je svakako u osnovi obeležena time što se prvopomenuta bavi sadržajima iskustva, dok potonja naglašava „čin medijacije između tumača i tumačenog“:

Interpretacija je smeštanje-između: poput staze obeležene Hermesom prenosnikom koji putuje između Zeusa i drugih bogova. Interpretacija je čin, koji, ukoliko se uspešno sprovede, dovodi do razumevanja. [...] Stoga, dok je fenomenološka deskripcija prikaz značenja nečega, fenomenološka interpretacija je čin proizvođenja ili uspostavljanja značenja. Kao što fenomenološka deskripcija teži da *ispriča* značenje nečega [...] hermeneutiku zanima da interpretira [...].⁴⁰¹

Kako bi se suštinski ocrtavala razlika između te dve prakse, u odnosu na narativni metod, do sada je više nego jasno.

Ono što zasigurno pozdravljamo u savremenoj hermeneutici jesu momenti u kojima se ne previđa razumevanje jezika koje je drugačije nego kako ga pokazuju neke od dominantnih linija, koje su se zadržale do danas. Tako, Gronden (Grondin) u razmatranju začetaka alegorijskog mišljenja, uočava da je alegorija već „odomaćena u samom jeziku“: „Ona je, takoreći, svojstvena iskaznoj funkciji jezika, njegovoj sposobnosti da dopusti da se kroz iskazano oglasi i nešto drugo. [...] Jezik nas, dakle, poziva da prepoznamo ograničenja doslovnog logosa i da ih prekoračimo“.⁴⁰² U tom smislu, alegorijsko čitanje *Svetog pisma*, o kojem Gronden ovde govori, pokazuje ne samo hermeneutički poriv (doslovno rečeno je moralo biti *pretumačeno*), već istovremeno i narativni. Da li bismo jednostavnije mogli ukazati na činjenicu da je bilo više nego nužno uklopiti, premostiti, posložiti, *iznivelisati* priče *Starog zaveta* i *Novog*

⁴⁰⁰ Ibid, str. 35.

⁴⁰¹ Silverman, Hugh J., *Textualities – Between Hermeneutics and Deconstruction*, Routledge, New York, 1994., str. 11. [Kurziv naš.]

⁴⁰² Gronden, Žan, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010., str. 44.

zaveta, te krenuti tekstualnim tragovima koji bi mogli sugerisati Hristovo prisustvo i u prvopomenutoj skripturi? Ne pokazuje li se time da posve neupadljiva spona dva najznačajnija hrišćanska spisa ima da zahvali u prvom redu pokušaju usklađivanja i komponovanja jednog grandioznog narativa, ne bi li se konačno ustanovila koherencija? Ipak, tako dobijenu koherenciju ne smemo posmatrati kao *nužni ishod* već, hjumovski rečeno, kao princip običaja ili navike, koji je, sa svoje strane, *takođe narativno dat*. To bi značilo da se ne opredeljujemo i ne plediramo za pokazivanje nekih unutrašnjih pravilnosti, kojima ne možemo da prepoznamo ni lokus, niti način postvarenja. Priče katkad nezaustavljivo guraju jezik i izvode ga na čistinu narativa razumskog, a na uštrb rasparčanog i fragmentarnog, koje se tada navodno ima prevazići. Reč je upravo o tome da se tu radi o kontingenciji – iako i ona može biti pogrešno postavljena, ukoliko se ograničimo na pojmovne parove tipično smeštene na različite polove i zahtevamo binarnosti: „Poenta Gadamerove interpretacije Avgustina u *Istini i metodi* jeste ta da se ono onostrano datog iskaza, opet, može tražiti i misliti samo jezički, čak i ako se nikada ne može iscrpsti. [...] [J]ezik može prevazići sve prigovore protiv svoje nadležnosti“.⁴⁰³ Moguća hermeneutička aproprijacija Spinozinih reči, da se „[...] radi samo o smislu svetih reči, a ne o njihovoj istinitosti“,⁴⁰⁴ u svetlu narativnog metoda zahtevala bi dopunu i preoblikovanje: jezik se stara o pričama istovremeno dok se priče staraju o jeziku; unutar njih je moguće voditi računa o istinitosti, lažnosti, ili o bilo kojem drugom uslovu mogućnosti pomenutih kategorija.

Kada hermeneutika govori o određenim „nejasnoćama“ koje različiti tekstovi proizvode, ona previđa tačno onaj momenat koji je osnov kritike Hansa Lenka. Sa jedne strane, prisutni su impulsi da se hermeneutika univerzalizuje,⁴⁰⁵ dok se sa druge i dalje ostaje suviše blisko vezano za teoriju „tekstualnosti“.⁴⁰⁶ Suštinski, onda kada hermeneutika vidi na pravi način jezik, ona ne vidi narative (Hajdeger, Gadamer), dok kada vidi narative, ne vidi na pravi način jezik (Riker). Ovaj konkretan problem, koji

⁴⁰³ Ibid, str. 64.

⁴⁰⁴ Spinoza, Baruh de, *Teološko-politički traktat*, Kultura, Beograd, 1957. str. 91. (prev. Gavela, B.)

⁴⁰⁵ To bi bila i „crvena nit“ Grondenove publikacije – njemu je jedna od primarnih stvari koje želi da pokaže to kako je došlo do univerzalizovanja hermeneutike.

⁴⁰⁶ „Povratak knjizi je takođe i napuštanje knjige“, primećuje Derida (citirano prema: Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976., str. xii). Ako uporedimo ovo sa hermeneutikom, videćemo na koji način dekonstrukcija istog časa „izdaje“ hermeneutički nalog, odnosno, barem jedan njen aspekt. Time što potencira igru razlika, koje se generišu neprekidno, ona ide protiv uobičajenog poziva (klasične) hermeneutike na tumačenje teksta kao konstante, date na raspolaganje svesnom, tumačućem subjektu, da izvrši procenu i izvede smisao. Doslovno je svaka od tih preporuka dovedena u pitanje prilikom dekonstruktivističkog čitanja. Pre svega, tekst nije nikakva datost, koja pasivno iščekuje zadobijanje pravog smisla značenja.

hermeneutika naziva „nejasnoćama“, uporediv je sa teorijom o „platou“ čitanja, koji svoju nadopunu takođe može očekivati od strane narativnog metoda: pomenuto „nesnalaženje“ u datom jeziku se dâ posmatrati iz vizure neprilagođenosti narativu kojem se pristupa, a koji je po svoj prilici krajnje drugačiji i stran u odnosu na horizont iz kojeg nesnađeni „subjekt“ (jezički) potiče. „Osnovno obeležje šlegelovskog sveta jeste kongenijalna nerazumljivost kojoj je konačni subjekt permanentno izložen. Razumevanje je uvek ujedno i nerazumevanje, jer prevođenje nekog izraza u ono što je razumljivo uvek podrazumeva izvesno iskrivljenje“.⁴⁰⁷ To je uporedivo sa inicijalnim šokom *Missverstehen*-a, o kojem ima reči kod Gadamera, Vatima i dr. Ali prvenstveno se tu radi o igri snalaženja i nesnalaženja priča u susretima. Pripovesti mogu pronaći „zajednički jezik“ (priče), ili im to može izmaći. Na taj način govorimo o snađenosti ili nesnađenosti narativa u interakcijama. Kladenijusov citat ovde navodi sledeći razlog: „[S]ame reči i rečenice nisu uvek u stanju da kod čitaoca proizvedu onaj pojam koji je autor sa njima povezivao [...]“⁴⁰⁸ koji je lako proširiv našom maločas iznetom tezom. „Hermeneutika, dakle, treba da se bavi onim mestima koja ‚nisu nejasna ni iz jednog drugog razloga do zato što još ne posedujemo one pojmove i znanja koji su potrebni za njihovo razumevanje‘. Univerzalnost ove situacije upada u oči, jer kada ovladavamo pozadinskim znanjem koje je neophodno za uvid u ono iskazano?“⁴⁰⁹ Odgovor bi stoga možda glasio: onda kada smo dovoljno dugo „zapljuskivani“ narativom u kojem se oprobavamo. Za nas hermeneutički krug mora biti shvaćen kao *rad jezika na međusobnom odnošenju priča koje donose jezik, i dok ih donosi jezik*. Međutim, da li priče moraju da budu u bilo kakvom međuodnosu?

U svakom slučaju, kada je reč o odnosu hermeneutike (posebno u slučaju Šlajermahera i Beka [Beck]) i saznanja, čini se da interpretator biva smešten u krajnje opterećujuću poziciju, u odnosu na potencijalnog autora: „Autor stvara uglavnom nesvesno, dok interpretator ne može ništa drugo do da reflektuje o, putem izraza uobličenom, saznanom, da bi pomogao da na videlo izađe njegov nepatvoreni sadržaj“.⁴¹⁰ Sa druge strane, kako se autor nosi sa mogućnošću da je on taj koji je potencijalni izvor, ishodište, bez kojeg određeni sadržaj ne bi bio kreiran? Nešto o tome

⁴⁰⁷ Gronden, Žan, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010., str. 108.

⁴⁰⁸ Citirano prema: Gronden, Žan, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010., str. 88-89.

⁴⁰⁹ Ibid.

⁴¹⁰ Ibid, str. 120.

nam može reći i navod da Drojzen (Droysen), kao i mnogi drugi, „nije dozvolio da se štampaju njegova predavanja“. ⁴¹¹ Ovo su reči koje, više nego bilo koje druge, pokazuju jednu tendenciju i, ukoliko im se ispravno pristupi, moguće je u njima prepoznati barem deo problema. On se naslućuje već ukoliko se u začetku zapitamo o razlozima takvih odluka, a odmah potom ne ispustimo iz vida da želje naposljetku nisu bile ispunjene: da li iza tako banalne stvari, poput odbijanja štampanja vlastitih predavanja, već može da se uoči dinamika nevoljnog poistovećivanja autora sa delom, koje se, krajnje u duhu (ne samo) te epohe, smatra vazda nedostatnim i nedostojnim publike? Ne leži li već tu ne samo poriv, već i slutnja o inkongruentnosti teorija koje potenciraju autora kao onog kojem treba odati počasti, kojeg treba kritikovati, ili ignorisati? Drugim rečima, da li se tu već prepoznaje teret koji autor nosi, kao potencijalni autoritet, nesvestan ponajpre činjenice da je njegovo odricanje i odbijanje preuzimanja zasluga jednako promašen čin? Mi u vlastite tekstove ulazimo kao „gosti“, stranci, primećuje Bart. To znači da prepoznajemo narativne okvire kao konstitutivne elemente pri generisanju svakog jezičkog izraza, kao i to da oni ne pripadaju ni jednom subjektu ponaosob, već u prvom redu narativnoj konstelaciji koja vrši konfiguracije i rekonfiguracije. Iz narativa koji sopstvenu poziciju vidi kao onu koja je obeležena odsustvom uobičajenog poimanja jezika ne treba zaključivati o jezičko-narativnom ne-prisustvu. S tim u vezi, razlog zašto pozni Hajdeger nerado koristi reč „hermeneutika“ leži u pokušaju da se svrgne i destruiše subjektivnost, kao određujuća instanca: „Pozni Hajdeger je toliko svestan karaktera bačenosti ljudskog razumevanja da se njegovo mišljenje gotovo u potpunosti svodi na tumačenje i razračunavanje s ontološkom tradicijom koja nas određuje“. ⁴¹² Hajdeger takođe odbija da nastavlja putevima koji podrazumevaju odluku između „duhovnih“ i „prirodnih“ nauka, podele koja mu nije bila nepoznata, te ga, sledstveno tome, ne bi zanimala ni mogućnosti utemeljenja jednog jedinstvenog metoda, kojim bi se ova hibridna razdvojenost napajala. Metod je reč koja neodoljivo navodi na mišljenje koje leži u ravni sa metafizičkim, te nema neophodnu razornu snagu da minira njena sveprisutna dejstva. Možda baš zbog toga smatramo da je neophodno govoriti o metodu naracije. Igra asocijacija u vezi sa terminom metode i navika njegovog povezivanja sa metafizičkim mišljenjem je tradirana narativnom konstelacijom koja se naposljetku razotkriva kao krajnje jednodimenzionalna, iako se i njome stremi neperiferalnosti.

⁴¹¹ Ibid, str. 123.

⁴¹² Ibid, str. 155.

Vrlo verovatno se može ispostaviti i da je priči o narativnom metodu potrebna „vremenska distanca“, na čiju plodonosnost su računali mnogi: od Hegela i *Minervine sove*, preko Zimelovih navoda o istorijskoj referencijalnosti, pa sve do Gadamerove *Istine i metode*, koja računa na „produktivnost vremenske distance“: „Ali, to rešenje deluje pomalo jednostrano. Naime, najpre se postavlja pitanje da li se vremenska distanca uvek pokazuje kao toliko produktivna. Ta, bar hajdegerovac kakav je Gadamer može znati da povest često deluje prikriveno, tako da se često provlači dosta interpretativnih stavova koji zaprečuju pristup samim stvarima ili izvorima. Ponekad je hermeneutički plodonosan upravo skok iza povesno dominantnih tumačenja“.⁴¹³ Međutim, vremenska distanca o kojoj je reč nije ništa drugo do zahtev jezika da se, umnožavajući dalje priče, postara o sopstvenim proizvodima – upravo kreiranim pričama. Tako i ova priča o traženju vremenske distance, bilo da o njoj govori Hegel, Zimel, Hajdeger, Gadamer ili Gronden, znači da su, sa jedne strane, usvojeni narativni okviri iz kojih se predviđanje jezičke konfiguracije i nadolazećih narativa čini očajnički nemogućim; sa druge strane, narativi nas takođe uče da ništa ne mora nužno biti onako kakvim se na prvi pogled čini, pa čak ni oni sami. Filozof spram vlastite pozicije pravi tu vrstu rešenosti o svom zadatku i navodi razloge za odluku šta bi predstavljao njegov posao. Da li bi to značilo da je njemu dato da sačeka određenu vremensku distancu, tj. da omogući narativima da se „slegnu“, ne bi li on nastupio *post festum* i položio račun time što bi dopustio jeziku da se narativno isfiltrira na određeni način i do određene tačke, od toga praveći priču koja se manje ili više poklapa sa postojećom dominantnom narativnom konstelacijom, u čijoj genezi učestvuje i narativ koji okružuje priču na koju se on u datom trenutku fokusira? Ili da nastupi „izvan“ i pokuša da prekorači okvir trezvenosti, strpljenja, čekanja pravog trenutka da prozbori, nakon što sagleda eventualne posledice – ukratko, da se stavi na vetrometinu? Možda da pokuša da zađe van svih tih scenarija i zatraži azil u priči o jeziku kao kući bića? U svakom slučaju, jezik dopušta sebi sve ove narative i podstiče njihova međusobna razmeravanja. Jedan narativ sebe poima odlučnim, drugi opreznim, treći hrabrim, četvrti neprilagođenim, peti rastrojenim, šesti sređenim, sedmi opresivnim, osmi neuhvatljivim, itd. *Narativ imenuje vlastite karaktere*. Hermeneutika svakako prepoznaje, ili barem naslućuje fundamentalnu varijabilnost priča i njihovih nepredvidivih susreta. To pokazuje i njeno savremenije rešenje da se u tumačenju ne sme ciljati na „bolju“, već najpre na

⁴¹³ Ibid, str. 167.

„sveobuhvatniju“ interpretaciju. Nekada su ti susreti obojeni mogućnostima stapanja, saradnje, kohezije, sinteze, nadopune; katkad netrpeljivošću, nemogućnošću povezivanja, nezainteresovanošću, nerazumljivošću, malodušnošću, disparatnim odnosima, itd. Na tragu Gadamera i Rikera, svako razumevanje ili nerazumevanje je omogućeno nastavljanjem na već prisutne besede. Razgovor je pri tom ona delatnopovesna svest koja „gubi autonomiju samosvojnosti koja joj je bila svojstvena u idealističkoj tradiciji i u refleksivnoj filozofiji, od kojih se Gadamer distancira“.⁴¹⁴

Istovremeno se kod Gadamera, umesto iskazne logike, uvodi „hermeneutička logika“, koja može poslužiti kao nekakva vrsta predvorja metodu naracije. Ako bi se bilo kakva logika narativnog metoda mogla dalje razvijati, ona za nas nikako ne bi smela da prestane da računa s *nonsensom*. S tim u vezi je krajnje zanimljivo i kako bi se hermeneutika odredila prema nonsensu – da li kao „ogledalski prikaz prakse interpretacije“, gde je reč o „nezauzdanoj interpretaciji, ali ipak lucidnoj, kako se to jasno vidi u delima onih koji do ekstrema praktikuju (ne)literarni nonsens i koje zovemo *fous littéraires* po Rejmonu Kenou (Queneau) ili po Mišelu Persenu (Pierssens), „logofilisti““?⁴¹⁵ Prisetimo se i šta Benjamin iznosi u *Zadatku prevodioca*:

[J]ezik prevoda treba, štaviše i mora da se oslobodi spram smisla, kako *intentio* smisla ne bi zazvučala kao reprodukovanje, već kao harmonija, kao dopunjavanje do jezika na kom se harmonija saopštava, kao način *intentio* samog tog jezika. Zato najviša pohvala koju prevod može da dobije posebno u epohi u kojoj je nastao nije da se čita kao da je napisan baš na tom jeziku. Vernost kakvu doslovnost može da pruži zapravo znači da iz dela progovara velika čežnja za dopunjavanjem jezika.⁴¹⁶

Ne samo da nonsens možemo videti kao odraz lucidnosti, gde ta vrsta prekomernosti i možda neumerenosti može imati subverzivne karakteristike, već je nonsens najpre izraz *jezika* koji često ne trpi koherentna tumačenja. Jezik ne samo da vrví od nonsensa, već i od onog što po dominantnim narativnim konstelacijama odbacujemo i svrstavamo u „nenameravano“, „slučajne pogreške“, koje će, možda posve paradoksalno, nadolazeće narativne konstelacije odbijati tako da vide, pokušavajući da ih uklope u postavke od čijih konsekventnih gena će zavisiati dalja

⁴¹⁴ Ibid, str. 172.

⁴¹⁵ Lecercle, Jean-Jacques, *Philosophy of Nonsense – The Intuitions of Victorian Nonsense Literature*, Routledge, New York, 1994., str. 3.

⁴¹⁶ Benjamin, Valter, *Prevodiočev zadatak*, u: *Reč: Časopis za književnost i kulturu*, god. 5, br. 47/48, Beograd, Radio B92, 1998., prev. Bajazetov-Vučetin, A., str. 108.

proizvodnja narativa, smisla, značenja, istine, laži, itd. Primer toga imamo u svakoj zapitanosti o tome *zašto* imamo određeno pripovedno postvarenje, a koje iskrsava kao plod nemogućnosti uklapanja datog iskazivanja u širi opseg, usled potencijalne nesamerljivosti i neusklađenosti onoga što verujemo da čini narativnu postavku jedne pozicije i iskakanja iz nje. Priča ne mora fundamentalno da menja drugu priču, ali može da je rekonfiguriše: „Tekst je *mythos* ili narativ, tkivo ili mreža prema kojoj se delo iskazuje. Priča ne mora da bude koherentna, ne mora da bude rekonstrukcija stvarnosti, ne mora da bude bajka koja je ispričana“.⁴¹⁷

U svemu ovome bi se, ukratko, sastojali neki od bitnijih momenata koje hermeneutika pruža za nas. Potrebno je neprestano odmeravanje i ravnanje ovih priča, ne bi li se profilisao jezik na način na koji zahtevamo. U tom smislu, ovo nikako ne mora biti narativ koji se prati u svakom momentu:

Nezadovoljiva težnja ka odgovarajućoj reči – to je ono što sačinjava pravi život i pravu suštinu jezika. U toj težnji se obznanjuje naša konačnost. Nama ni u jeziku ni u pojmu nije zajamčeno definitivno samoposedovanje. Mi živimo u razgovoru i iz razgovora koji se nikada ne može dovršiti, jer nikakve reči ne mogu da obuhvate ono što mi jesmo i što treba da razumemo. Kroz tu konačnost svuda se izražava naša ljudska svest o smrti, koja nemo i tragajući za jezikom pokušava da se suprotstavi sopstvenom kraju. Tako Gadamer zaključuje o postojanju bliske povezanosti između neispunljivosti našeg traganja za pravom rečju i „činjenice da se naša sopstvena egzistencija nalazi u vremenu i pred smrću“.⁴¹⁸

Besomučno akcentovanje smrtnosti je samo jedan element narativa čiji se polazak u drugom pravcu i te kako može naslutiti. Zašto bi smrt morala da predstavlja bilo kakvu predeterminaciju i da se naspram nje razmerava, ograničava, meri gotovo *svaki* nadolazeći narativ? Koliko zavodljiva može da bude ta priča dovoljno svedoči njena učestalost. Ipak, da iskrsavaju priče koje pripovedaju o postvarenju suprotnosti prethodno opisanog narativa, više je nego očigledno i tu ne moramo da tražimo logiku „naspramnog odmeravanja“. Odnosno, čak i ukoliko nova svedočanstva, o drugačijem razumevanju naše konačnosti, iskrsavaju samo na temelju anticipiranja okončanja, ona se ne mogu uzeti kao diktum. Šta za nas sve može da znači *smrtnost*, ili iskaz da je naša

⁴¹⁷ Silverman, Hugh J., *Textualities – Between Hermeneutics and Deconstruction*, Routledge, New York, 1994., str. 55.

⁴¹⁸ Gronden, Žan, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010., str. 180.

konačnost „sudbinska“? Ako dozvolimo, jezikom je saopštivo daleko više od toga. Filozofska studija smrtnosti, bilo da je povedemo sa hermeneutičkog, fenomenološkog, (post)strukturalističkog, ili nekog drugog tla, može nas obogatiti na pregršt načina, ali ako insistiramo na iscrpnosti samo jedne od njih, olako se prepuštamo jednoj jezičkoj tradiciji, koja uvek može biti ne samo potpunija, već i radikalno drugačija. Isto stoji i ukoliko to pitanje prepustimo narativnoj konstelaciji koja stereotipno nosi naziv „prirodnih nauka“.

Polažemo iskrenu nadu u to da smo barem u osnovi pokazali kako hermeneutika ne samo doprinosi, već pruža, daje, pokazuje metod naracije. Ne radi se o tome da filozofija jezika, bilo da se potencira njena hermeneutička univerzalnost, fenomenološka dimenzija, ili poststrukturalistički prigovori, vrhuni svoj razvoj u primeni metoda naracije, na koju mi stavljamo akcenat, već se njeni putevi tu najbolje prepoznaju, a nekada i prvi put upoznaju. Ali „pomeranje granica jezika“ ne sme se činiti samo deklarativno. To nije pitanje odluke o priklanjanju nekom taboru, branjenju unapred zauzetih pozicija, optuživanju za metafizički karakter, ili odricanju toga – uputnije je približiti se uvidu da metafizika nije nužno nekakav problem koji treba rešiti, pa da shodno tome moramo žuriti da uđemo u navodno „postmetafizičko“ doba, ili da, sa druge strane, nastavljamo u njenom smeru. Strah od metafizike je samo strah od jezičke neispunjenosti, od limitiranosti koju narativ, imputirajući je sam sebi, pretpostavlja, iako sam jezik neprestano pokazuje nove puteve, pa i „radikalno drugačije“, zavisno od toga u kom smeru nam priče usmere poglede. Smene narativa ne prate nikakvu uobičajenu logiku: nekada one dolaze često i iznenada, drugi put taj proces posmatramo kao spor i nedovoljno oštar i potentan. Da li postoji jedan narativ koji svojom unutrašnjom logikom drži ostale na okupu? Pokazujući konstantne razlike između partikularnih narativa mi uočavamo nemogućnost njihovog uopštavanja.

Što se tiče savremene recepcije hermeneutike, ona će se umnogome truditi da ostane u nekom „među-položaju“: pokušaće da uvaži poststrukturalističke uvide, ali da jednako ostane verna hermeneutičkom nasleđu. Kaputova (Caputo) „radikalna hermeneutika“ zbog toga neodoljivo podseća na ono što Silverman (Silverman) izvodi u *Textualities*, svojim *zwischen* pristupom. U Hajdeger-Derida alternativni, težiće se konačnom neopredeljivanju ni za jednu stranu. Sličan šablon prepoznatljiv je kroz čitavu praksu povesti filozofije. Više autora, što automatski znači *više problema*, dovodi se u korelacije sa različitim ishodima. Šta omogućuje ta variranja? U većini

slučaja, kod Kaputa, Silvermana, pa i Grondena, imamo želju za doslednim praćenjem onoga što se sedimentiralo, iskristalisao, prosejalo kao zajednička tema datih narativnih konfigurisanja, te konsekventno stremljenje da se takođe revnosno primeni potentni narativ sa temom ujedinjenja. Rezultat su radikalne hermeneutike, tekstualnosti, itd. Moguće je da je narativima progres dat putem *ponavljanja* (Kjerkegor,⁴¹⁹ Hajdeger), umesto *prisećanja*. Ali i jedno i drugo je narativno pruženo, sažeto, prihvaćeno, s tim što se to uočava tek ako krenemo putem „post-metafizičkog“. Na taj način moguće je objasniti zbog čega nije u samom začetku prihvatljivo favorizovanje bilo koje od tih pozicija, niti to može biti predmet neke rešenosti. Ali vrlo brzo postaje jasno koji su razlozi za to da se narativni metod obelodanjuje i prikazuje tek kada se odvažimo da pođemo u pravcu tog konačno nikada datog post-metafizičkog, koliko god sumnjivo izgledao taj put: „Ponavljanje započinje od početka, ne od kraja. Ono znači proizvođenje nečega, ne reprodukovanje prethodne prisutnosti“.⁴²⁰

Ukoliko obratimo pažnju na sliku istorije filozofije, moguće je primetiti kontingentnost njenog razvoja. Zapravo, čak ni prizivanjem njene neizvesnosti ne činimo dovoljno u naporima da njene pojavne oblike izmestimo iz ležišta u kojima se nalaze. Ona nisu proizvod nekakve prirodne i odgovarajuće raspodele, već su ležišta na kojima su ti pojavni oblici smešteni, naprosto, na taj način iskrivljeni i oblikovani u odnosu na težinu koju podnose. Drugim rečima, zagledanjem u sliku povesti filozofije, moguće je naslutiti konture njene manje ili više radikalno drugačije pripovesti. O kakvoj slici istorije filozofije se radi? Na njeno duže gledanje najpre pozivamo stoga što je ona navodno kadra da nam pruži nagoveštaje da je ono što ona prikazuje determinisano poljem jezičko-povesne situiranosti. To znači da smo u izvesnom smislu navedeni da tu celinu, koja zapravo nikada nije u potpunosti pred nama, tumačimo onako kako se jezička pripovest o povesti filozofije sedimentirala. Ipak, to nikako ne znači da je dobijeni rezultat nekakva pogreška, niti konačni saldo. Jezik je, putem profilisanja i izdvajanja različitih narativa, u stanju da pokaže da on stoji *takođe* i *s one*

⁴¹⁹ Kjerkegor koristi narativ da bi parodirao vulgarno razumevanje ponavljanja (Konstantin u *Ponavljanju* odlučuje da ponovi put u Berlin, što je analogno Diogenovom hodanju napred-nazad ne bi li pobio Elejce, ili udaranju nogom o kamen da bi se opovrgao Barkli [*argumentum ad lapidem*]). Tu se radi o isuviše očiglednim primerima upotrebe narativnog metoda, nečemu što možemo da nazovemo njegovim „unutrašnjem krugom“, koji svakako doprinosi pokazivanju narednog prstena. On bi se u ovom slučaju sastojao u pripovednoj datosti sa kojom je zajedno moguće svako dalje proširivanje pomenutih „narativnih kružnica“, njihovih preseka, razdvajanja, umnožavanja i nestajanja iz jezičko-tvorilačke popunjenosti.

⁴²⁰ Caputo, John D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1987., str. 15.

strane istine i laži. To znači da je istovremeno tu prisutan, putem jednog vida narativne konstrukcije, koja se obelodanjuje najčešće kroz neki vid dijalektičkog odnosa, ali i u izolovanom ili, bolje rečeno, ređe prisutnom i primećivanom slučaju koji nadmašuje napetost istina-laž, kao i eventualno dijalektičko izmirenje tih kategorija.

Pored ovih pokušaja da se hermeneutika ne napusti, ali i da se prevaziđu s njom skopčane poteškoće usput nastalih situacija, imamo i projekte poput Lenkovog, kojim se preporučuje *metodološki interpretacionizam*: „Princip metodološkog interpretacionizma (konstrukcionizma interpretacije) je da je svo spoznavanje i delanje prožeto interpretacijom i da smo samo pomoću duboke ukorenjenosti i zavisnosti od interpretacije u stanju da postignemo išta“.⁴²¹ Za Lenka je i sama mogućnost percepcije i kognicije neodvojiva od interpretacije, tako da smo uvek suočeni sa njenim konstruktima. Interpretacionizam nikako ne bi smeo da se zaustavi na *tekstualnom* tumačenju. Interpretacioni konstrukti i metodološki interpretacionizam svakako se jednim delom oslanjaju na hermeneutiku i njene klasične autore, ali Lenkov plan se na tom mestu može smatrati tek nagoveštenim, zbog pomenute nespremnosti da se tumačenje shvati obuhvatnije. U tom smislu se naše istraživanje, usmereno na prepoznavanje formiranja narativnog metoda kroz pomenute autore (i) probleme može uporediti sa ovim. Ispričani metod naracije je takođe često bivao neprimećen, ali izuzetno blizu svom pojavljivanju na vrlo konkretan način. Uporedivost našeg i Lenkovog pisanja se svakako ne zaustavlja tu, s obzirom da bi se interpretacioni konstrukti za nas suštinski morali približiti *narativnim konstruktima*. U svakom slučaju, Lenk na ispravan način ukazuje na neuralgične tačke današnjih razmatranja jezika, koje su bile prisutne još tokom XVII i XVIII veka, a koje nismo uspeli da saniramo, uprkos decidiranim tendencijama ka drugačijem koncipiranju jezika, prisutnom još u vreme romantizma: „Ono što je dato na razumevanje mora biti rekonstruisano prema razumskim pravilima; razumljive i interpretabilne činjenice postoje na osnovama razuma i jezik [je imao] samo instrumentalnu funkciju da reprezentuje te činjenice. [...] Odlučna promena u ovom smislu desila se tek u romantičarskom periodu; njegove tendencije ka novoj koncepciji jezika i razumevanja govora su delimično bile koncentrisane u delu Fridriha Šlajermahera [...]“.⁴²² Ova situacija, koja je bila rasprostranjena još tokom XVII i XVIII veka neodoljivo podseća na današnju, u smislu

⁴²¹ Lenk, Hans, *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993., str. 607.

⁴²² Ibid, str. 588.

osakaćenog razumevanja jezika. Pored ovoga, neki od problema (tradicionalne) hermeneutike su takođe ispravno locirani od strane Lenka, koji se dotiče i univerzalne hermeneutike:

Ipak, hermeneutički model je ostao previše opčinjen tradicionalnim tekstualnim interpretacionizmom i paradigmom čitanja: svet bi trebalo da bude interpretiran kao tekst [...] Univerzalna hermeneutika ostala je vezana za suženi koncept tekstualne interpretacije i može voditi ka interpretacionom konstrukcionizmu samo na osnovu pojedinačnih slučajeva ili nagoveštaja. Posebno treba naglasiti da tradicionalna hermeneutika, kao ni univerzalna, nisu bile u stanju da na neuronalnoj i biološkoj bazi sprovedu shematizam aktivnosti koje su prenosnici svake simboličko-interpretativne aktivnosti organizma.⁴²³

Uz sve simpatije prema Lenkovom projektu, sada se ne samo naslućuje, već postaje transparentnija nedostatnost i mesto razilaženja sa metodološkim interpretacionizmom ovog tipa. Nadamo se da će razlozi za konačno neprihvatanje ili pokazivanje u većoj ili manjoj meri nedostatnosti položaja ne samo njegovog, već i drugih ovde pominjanih autora biti još uočljiviji kada se, pre svega, upustimo u razmatranje pre svih filozofije priča Vilhelma Šapa, a potom i hermeneutičke fenomenologije Pola Rikera. Kontrastirajući pomenuti dvojac, koji će u nastavku biti u nešto krupnijem planu, nadamo se da ćemo prikazati unutrašnje razloge zbog kojih narativni metod, kao priča o priči, treba, *u datoj konstelaciji*, da bude ispričana na određeni način.

⁴²³ Ibid, str. 610.

3.1. ZAPLETENOST U PRIČE

*Life's but a walking shadow, a poor player
That struts and frets his hour upon the stage
And then is heard no more. It is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing.*

(Vilijem Šekspir, *Magbet*⁴²⁴)

Deo rada posvećen jednoj od svakako najupečatljivijih figura za naše pisanje, koja je ostavila nemerljiv trag na isporučivanje narativnog metoda kao priče o priči, otvaramo Šapovom prvom od četiri publikacije iz *Geschichten* tetralogije.⁴²⁵ U pitanju je delo *In Geschichten verstrickt*, iz 1953. Ova studija je, po svoj prilici, prva koja donosi razumevanje i odnošenje prema pričama kao instancama nesvodivim na manje elemente. Šapova verovatno najcitiranija i najpoznatija rečenica da „priča stoji umesto čoveka“,⁴²⁶ pojavljuje se u ovoj publikaciji. Njegova „pripovedna tetralogija“ predstavlja pokušaj instituisanja „četvrte revolucije misli“, koja bi došla kao odgovor na uticaje koje su izvršili redom Tales, Bekon i Kant. Jedna od osnovnih teza je ta da se fokusiranjem na detalje i pojedinosti matematičkog ili bilo kojeg drugog naučnog diskursa vrlo lako može prevideti upletenost u priče. S tim u vezi bismo morali da prigovorimo i čestim tvrdnjama da se kod Šapa radi o „antropološkoj misli“.⁴²⁷ „Svakodnevnice“ priče nisu ništa istinitije od „alegoričnih“, one stoga ne mogu imati nikakav primat. To takođe znači da „ljudske“ priče nisu ništa konkretnije, stvarnije, ili istinitije nego „božanske“ ili „fantastične“. Šap ovim želi da predoči da je „čovek“ jednako neuhvatljiva kategorija kao i bilo koja druga, te da je svaka antropologija, koja čoveka stavlja kao polazišnu tačku i jedinu datost od koje je moguće krenuti, na

⁴²⁴ The Alexander Shakespeare, *Macbeth*, Wm. Collins Sons and Co. Ltd., Glasgow, 1986., str. 191.

⁴²⁵ Kao što je naznačeno u uvodu, publikacija koja je nastala vremenski između *Zapletenosti u priče* (1953) i *Filozofije priča* (1959), sastavljena od Šapovih dnevničkih zapisa iz perioda između 1953. i 1956., a nazvana *Na putu ka filozofiji priča* (2016), može se smatrati jednako važnom koliko i ostala dela koja su do sada sačinjavala ono što se zvalo Šapovom *Geschichten* trilogijom, u koju spada još i *Metafizika prirodnih nauka* (1965).

⁴²⁶ Schapp, Wilhelm, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.), str. 100. U različitim varijacijama prevod bi bio „priča je jednako čovek“.

⁴²⁷ Uporediti predgovor Karen Joisten, u: Schapp, Wilhelm, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.), str. vii. Takođe i pisanja Odo Markvarda u tekstu *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Willhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004., str. 45-57 (Hg. Lembeck, K.-H.)

stranputici, ukoliko ne prihvata kontingenciju vlastitih zapažanja. Na osnovu ovoga se i neke od Markvardovih (Marquard) analiza, koje se tiču recepcije Šapove filozofije priča, moraju dovesti u pitanje: „Teza broj jedan, na Šapovom tragu, jeste: ljudi su njihove priče; stoga je pripovedanje neizbežno. Teza broj dva je sledeća: uprkos savremenoj tendenciji ka ‚manjku povesnosti‘, budućnost će neminovno ovo kompenzovati pričajući priče: *narrare necesse est*“.⁴²⁸ Pored toga što Markvard iznosi posve interesantne teze, na osnovu ovoga se čini da on ipak polazi od nešto drugačijeg postupka, nego Šap. Dok je za Šapa određenje čoveka kao onog koji je u neraskidivoj sprezi sa pričama samo jedna sekvenca na putu izgradnje filozofije priča, deluje da bi po Markvardovoj recepciji Šapa to bila fundamentalna odrednica oko koje se kod njega sve vrti. Ukratko, Markvardu je pre u cilju da nastavi da se bavi *antropologijom*, što nikako nije pozicija koja bi bila od presudne važnosti Šapu. Njemu bi najpre bio cilj da pokaže da narativi antropologije ne mogu neprestano tražiti polazište u čoveku kao nepromenljivoj konstanti, već da čovek, ukoliko to jeste, postaje tek time što jezik kroji narativni splet tako da se čovek u pričama pojavljuje. Čovek nikako ne može prethoditi priči, on je manifestacija određenog narativnog sklopa. Pored ovoga je krajnje upitno i to na koji način Markvard uopšte razumeva priče, odnosno, da li je na bilo koji način u liniji sa Šapom: „[M]i smo uvek više ishodi slučajnosti, nego naših ciljeva. Da je Kolumbo stigao do Indije, umesto Amerike, da je Crvenkapa stigla do bake, umesto vuka, da se Odisej vratio ubrzo kući, bez dogodovština, ovo ne bi bile priče [...]“.⁴²⁹ Ono što se tu ne uviđa je da bi upravo sve to *bile, takođe, priče*. To bi predstavljalo jedno od bazičnih nerazumevanja kada je u pitanju Šapova filozofija priča: nije preduslov za priču da bude dobra, interesantna ili uverljiva, da bi se kvalifikovala da bude priča. Ne leži u njenoj mogućnosti zadobijanja na važnosti njen značaj, niti se o značaju, u ovoj instanci pokazivanja fundamentalne narativnosti, uopšte radi. Tim stvarima je sasvim legitimno da se bavimo, ali nakon što smo zaista uložili napor da uvidimo sveprisutno jezičko-narativno konfigurisanje, gde prozaične priče nisu ništa manje priče od onih koje pozitivno valorizujemo. Određivanje njihovih vrednosti je jedino moguće na osnovu pojedinih pripovednih struktura koje se pojavljuju unutar samih tih mreža. Moraju postojati priče koje nam sugerišu i skreću pažnju na to da je

⁴²⁸ Marquard, Odo, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Wilhelm Schapp's*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004., str. 45.

⁴²⁹ Ibid, str. 50.

neka konkretna priča, iz nekih, samo njenoj unutrašnjoj logici znanih razloga, na ovaj ili onaj način, značajnija od nekih drugih. Ovde prepoznamo i svojevrsno insistiranje na tome da se piše iz perspektiva narativa „čoveka“. Mi pokušavamo da pišemo najpre iz *perspektive priča*, od kojih je svakako jedna od krucijalnih i ona koja priča priče o čoveku. Za Markvarda „društvene nauke“ uvek dolaze *nakon* prirodnih, kao odgovor na njih, da bi se održala „kultura kontinuiteta“, što dosta podseća na Hegelovu „Minervinu sovu“. ⁴³⁰ Takođe, potpuno van duha Šapove filozofije priča bila bi i pretpostavka da priče postaju važnije vremenom i događajima zbog nekih provizornih razloga koje uspevamo da pružimo: zapravo, priče prvo leže s one strane „važnosti“ i „nevažnosti“ – one postavljaju same te kriterijume, dopuštajući jeziku da priča priče o tim temama i na taj način otvaraju prilike i pružaju prostore za nova jezičko-narativna događanja. ⁴³¹ Međutim, kod Markvarda ipak možemo svesrdno pozdraviti prepoznavanje mnoštva priča i njihovih krajnjih kontingencija, u slučaju samog Šapa: „Šapova fenomenologija priča naglašava pluralnost priča: zbog toga se Šapove knjige nazivaju *Zapletenost u priče* i *Filozofija priča*. Nemamo samo jednu, već mnoštvo priča: to je ono što je presudno“. ⁴³²

Sve ovo nam govori ne samo da je Šap, u „pripovednoj“ fazi, posve atipičan mislilac (pogotovo uzimajući u obzir da dolazi iz miljea strogog fenomenološkog mišljenja), već je i njegov kasniji primarni poziv (pravnik) najverovatnije uticao na to da putevi na koje će se misaono odvažavati ne budu oni već ranije utabani. Zbog toga će biti počašćen i epitetom „filozofskog diletanta“, ali nikako u pežorativnom, već „sostificiranom“ smislu, onako kako diletantizam tretiraju Šiler ili Gete: diletant je onaj koji dela iz čiste pasije i želi da postigne gotovo nemoguće, što zahteva najvišu umetnost (umešnost). ⁴³³ Želimo li pak da izvedemo neka poređenja i dovedemo,

⁴³⁰ Videti: Marquard, Odo, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Wilhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004., str. 54.

⁴³¹ „Što savremeniji svet postaje, priče postaju sve neizbežnije: *narrare necesse est*“. Marquard, Odo, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Wilhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004., str. 56.

⁴³² Marquard, Odo, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Wilhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004., str. 50.

⁴³³ Videti: Lübke, Hermann, *Lebensweltgeschichten. Philosophie Erinnerungen an Wilhelm Schapp*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Wilhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004., str. 27.

odnosno, približimo Šapa drugim misliocima njegovog, ranijeg, ili kasnijeg doba,⁴³⁴ to bi svakako bili filozofi poput Diltaja, Adolfa Rajnaha (Reinach), Georga Zimela (Simmel), uz Huserla, koji je Šapu nesumnjivo filozofska očinska figura. Rasprave sa Platonom, Avgustinom, Dekartom i Kantom sa svoje strane zaslužuju da budu izdvojene, jer se preko njih filozofija priča direktno profiliše. Što se tiče veza sa autorima poput Hajdegera, Vitgenštajna, Rikera ili Deride, one se takođe ne bi smele prevideti. Herman Libe (Lübbe) je verovatno prvi koji je povukao paralelu između priča i jezičkih igara: navodno, tačno tamo gde Šap govori o pričama, Vitgenštajn govori o jezičkim igrama; Habermas je napravio poređenje između *Zapletenosti u priče* i Dantove *Analitičke filozofije istorije*; Šlajshajmer (Schleißheimer) između filozofije priča i Rombahove (Rombach) strukturalne fenomenologije.⁴³⁵ Zbog svega toga se uveliko može naslutiti razlog zašto Šapu prilazimo na taj način da mu rezervišemo posebno mesto u pokušaju da se pokaže čisto narativno mnoštvo jezika, kontingencija priča i metod naracije. Linija Huserl-Hajdeger-Šap je ona koja vodi od svesti, preko brige kao bitka tubitka, do priče. Striktna vezanost i dalji ostanak na povlačenju paralela sa Hajdegerom ili Huserlom ostavile bi ipak dosta toga u senci i ne bi dovoljno jasno izrazile inovativnost Šapove misli, pogotovo uzimajući u obzir da on svoja istraživanja pokušava da razvije u velikoj meri nezavisno od fenomenologije, idući u smeru postavki koje se direktno kose sa tim stremljenjima. To se neretko pokazuje kao mukotrpan zadatak, ali ne i kao nemoguć – smatramo da su Šapovi pohodi i pokušaji razračunavanja sa većim delom povesti filozofije, u kojoj ne nailazi na puno saveznika u to vreme, mahom krajnje uspešni. U toj svojevrsnoj gigantomahiji je pak u potpunosti očuvana svaka vrsta dostojanstva. Šapov način izlaganja je razoružavajuće nenametljiv i krajnje direktan. Njegov cilj nije da drži lekcije i podučava čitaoce, već ponudi vlastite pripovedne horizonte za moguću igru njihovog preplitanja sa onim čitaočevim: „Šap obećava svojim čitaocima nešto što može zvučati krajnje neobično za filozofsku knjigu: zabavu. Umesto da čitaocima drži pridike, on želi da im se obrati u razgovoru“.⁴³⁶

⁴³⁴ Up. Schapp, Wilhelm, *In Geschichten Verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.), str. vii

⁴³⁵ Haas, Stefanie, *Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricœurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002., str. 23.

⁴³⁶ Eichler, Klaus-Dieter, *Wilhelm Schapps narrative Ontologie. Eine Problematisierung seiner Geschichtenphilosophie*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 106. (Hg. Joisten, Karen)

Šap takođe poziva i na strpljenje, koje je nužno svaki put kada se uvodi do tada nekorišćena terminologija i kada se ekspliciraju instance koje nije moguće u tom obliku pronaći u filozofskim rečnicima. Tu zasigurno spadaju pojmovi poput *Wozudinge* (*stvari-za*) i *Auswas* (*od-čega*). *Wozuding* je, za početak, najjednostavnije odrediti prepoznavanjem onoga što je kreirano od strane čoveka, kao što su prevozna sredstva, nameštaj, posuđe, kuće, a što je u osobitoj vezi sa onim „već postojećim stvarima“, poput sunca, reka, planina, i dr.⁴³⁷ Svaka „stvar za“ je u vezi sa pričama na takav način da njena specifičnost nije ništa drugo do priča o njoj: „Isplanirana je od strane pojedinačnog ljudskog bića za neku svrhu, u kontekstu značenja, kako to uslovno rečeno nazivamo. Ali kada kažemo da *Wozuding* ima priču, zapravo mislimo na to da se ona uklapa u priče o čoveku“.⁴³⁸ Već sada imamo vrlo konkretan nagoveštaj zbog čega bi klasifikacija Šapove misli pod okrilje antropologije bila krajnje neodgovarajuća. Naime, s obzirom da „priče stoje umesto čoveka“, kao što smo pomenuli, akcenat nikako ne bi smeo da bude na čoveku, već na pričama. Čovek, ukoliko to jeste, ponuđen je najpre putem priča. Tako i sve što spada pod ljudsku kreaciju mora biti blisko vezano za referencijalni pripovedni kontekst u kojem ima tog konkretnog ljudskog pojavljivanja. Zbog toga i odnos *stvari-za* i tzv. „spoljašnjeg sveta“ mora biti ovako smešten i podeljen samo u preliminarnim crtama – Šap postavlja pitanje o tome da li je prilaz tom takozvanom spoljašnjem svetu uopšte moguć ikako drugačije nego kroz kreirane *stvari-za*: „Možemo se takođe s pravom pitati da li je spoljašnji svet konstruisan na osnovu ovih *stvari-za* i da li mu on propada u potpunosti kada mislimo o *stvari-za* u kontekstima u kojima se one javljaju“.⁴³⁹ Kada o tim „priručnim“ stvarima mislimo kao o *stvari-za*, trasiran nam je put ka pričama, smatra Šap. *Stvari-za* nam pomažu da uvidimo primat priča u odnosu na spoljašnji svet – sve što se vezano za njega isporučuje i izvodi dešava se putem priča, tako da bi poslednje stecište stvarnosti morale da budu ništa drugo do priče, odnosno, zapletenost u priče: „Mogli bismo takođe postaviti pitanje da li sve što se dešava, sve što postoji, nastaje samo u pričama; to je pitanje o tome da li ima smisla tragati za nečim što bi bilo ili nezavisno od priča, ili o tome šta same priče nose. Kada mi, u tradicionalnom smislu,

⁴³⁷ Paralelu između Šapovog *Wozudinge* i Hajdegerovog *Zuhandene* (*priručno*) je gotovo neizbežno povući. O tome više u: Marquard, Odo, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Wilhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004., str. 48.

⁴³⁸ Schapp, Wilhelm, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.), str. 6. [Kurziv naš.]

⁴³⁹ Ibid, str. 20.

referišemo na zapletenost u priče kao nešto apsolutno, mogli bismo da se pitamo da li smo stigli do krajnjeg uporišta, osovine, ili ovo apsolutno ipak počiva na nečemu drugom“. ⁴⁴⁰ Što se tiče Šapove zapitanosti o ontološkom statusu narativa, nesumnjivo je da je ono prioritarno i da se ne sme ostaviti neekspliciranim. Ali, sa druge strane, moramo takođe računati i s time da svaki smer u kojem odvedemo argumentaciju mora u dubini počivati na načinu stapanja narativnih horizonata, koji su osnov svakog vida (spo)razumevanja. Narativni metod, kao kontingentna priča (jezika) o priči će, u skladu sa tim, očekivano nailaziti na različita ravnjanja i recepcije, kao i bilo koja druga priča – bilo da se radi o pokušaju iznošenja zapletenosti u priče, ili o tome da narativi kreiraju zablude: ⁴⁴¹

Iz ovog razloga moramo svoje obraćanje prilagoditi u odnosu na to da li se obraćamo detetu ili odrasloj osobi, da li govorimo laiku ili ekspertu, muškarcu ili ženi. Na primer, Pavle pokušava da se poveže sa misaonim svetom Atinjana tako što se vezuje za oltar koji je napravljen za neimenovanog boga. Možda bismo mogli reći da bilo kakvo razumevanje zavisi od pronalaska takve veze ili, drugim rečima, da *svako razumevanje zavisi od toga da slušalac već ima horizont kojem obraćanje odgovara ili, štaviše, kojem takvo misaono strukturisanje pripada.* ⁴⁴²

Asocijacije na vezu između Šapa i Gadamera, te Šapa i hermeneutike uopšte, teško da bi mogle da izostanu. Međutim, krajnje upitno je to koliko Šap zapravo duguje tradiciji hermeneutike: „Šapova hermeneutika suštinski priziva ontologiju priča koja, paradoksalno, ne želi da bude ontologija [...]“. ⁴⁴³ Mi bismo dodali da, u tom slučaju, to i *ne mora*, pored toga što bismo doveli u pitanje i to da se Šapov projekat u bilo kom smislu može nazvati „hermeneutikom“. Naime, i pored načelne bliskosti onoga što Šap opisuje „unutrašnjim govorom“ i avgustinovskog izraza *verbum interius*, kojim se bave autori poput Gadamera i Grondena (pokušavajući da pokažu nedostatnost *logos apophantikos*), smatramo da se Šapova pozicija ne može svesti na hermeneutičku: ona gotovo nigde ne poziva na razrade koje bi bile bliske bilo kakvim teorijama *tumačenja*. Sve ovo navodimo uprkos tome što se u potpunosti uvažavaju prigovori da se tačke

⁴⁴⁰ Ibid.

⁴⁴¹ S tim u vezi videti npr.: Rosenberg, Alex, *How History Gets Things Wrong. The Neuroscience of Our Addiction to Stories*, The MIT Press, Cambridge, MA, 2018.

⁴⁴² Schapp, Wilhelm, *In Geschichten Verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.), str. 6. [Kurziv naš.]

⁴⁴³ Pohlmeier, Markus, *Die Allgeschichte des Christentums – monistische Deutung und ethische Herausforderung*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 128.

konvergencije mogu opravdano tražiti,⁴⁴⁴ kao i stav da je rađanje Šapove filozofije priča došlo kao odgovor na Diltajevo pitanje, koji Huserlova fenomenologija nije mogla da pruži.⁴⁴⁵

Sa druge strane možda se i jednako produktivnom može načiniti spona između Šapove filozofije priča i Bahtinove (Bakhtin) *heteroglosije*: ideja „heteroglosije“ ukazuje na koegzistenciju različitih registara i stilova unutar jednog jezika,⁴⁴⁶ odnosno, različitih priča u okviru određene narativne konstelacije:

Nekada se na ovakav način distingviraju ljudi različitih klasa; akcenti u rečenici „kicoša“ su drugačiji u odnosu na one radnika, iako oni imaju prilike da međusobno razgovaraju i da se razumeju. Neke razlike su vezane za različite prilike; ne govorimo na isti način u kafani sa prijateljima i u nekim ceremonijalnim prilikama i govorimo drugačije u Parlamentu. Možda pojedinačno ne koristimo sve ove registre, ali ih razumemo i vidimo ih kao različite govorne situacije, ili različite moduse interlokucije, koji pripadaju istoj razgovornoj celini.⁴⁴⁷

Međutim, kao što smo videli na Bartovom primeru, ova ujedinjenost priča u određene pripovedne horizonte, na koju se upućuje kroz pisanje Šapa, Gadamera, ili Bahtina, takođe u sebi donosi i „duboko ukorenjeni rat“, u kojem narativi katkad nemilosrdno jedan drugog isključuju: upravo kroz kreirane društveno-klasne podele, akademske statuse i dr. Samim jezikom i njegovim dominantnim narativima dolazi do tih deoba. Imajući sve ovo u vidu, u potpunosti je razumljiva Šapova briga kako prići potencijalnim čitaocima i uvesti ih u filozofiju priča:

Možemo proći čitavu enciklopediju filozofskih izraza bez mogućnosti da usvojimo bilo koji od njih u uobičajenom smislu, dok bismo termine koji su za nas važni, kao što su priča i *Wozuding*, teško pronašli i na marginama. [...] Ono što je još veća nepogodnost za nas je to što je svaki čitalac već vezan za ove termine i to što je, takoreći, već smešten u svet koji korespondira sa ovim izrazima, te da moramo na neki

⁴⁴⁴ O tome videti: Thiemer, Nicole, *Das „stille Sprechen“ in der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik im 20. Jahrhundert*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 148-158.

⁴⁴⁵ Videti: Haas, Stefanie, *Kein Selbst Ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricceurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002., str. 19.

⁴⁴⁶ Videti: Taylor, Charles, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2016., str. 60.

⁴⁴⁷ Taylor, Charles, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2016., str. 60-61.

način pronaci vezu sa ovim svetom, kakav je on za čitaoca. Ukoliko uporedimo ovaj svet čitaoca sa građevinom, čitalac mora računati na to da možda moramo do temelja razrušiti tu zgradu, da bismo ostvarili potrebne povezanosti.⁴⁴⁸

U nastojanjima da se putem *stvari-za* stigne do priča, ne možemo a da se ne zapitamo zbog čega ti pokušaji nisu izvedeni prvenstveno preko apostrofiranja jezika. Dok ne budemo imali uvid u to na koji način Šap tretira jezik, za sada bismo mogli da se zadovoljimo preliminarnim odgovorom da je po sredi naprosto jedan gotovo instinktivni fenomenološki gest, tj. fenomenološkim *pričama* odgojenog filozofa. U smislu citiranog dela, na ovaj način se takođe otvara i pregršt drugih filozofskih tema: problem filozofske terminologije, sporazumevanja, naučnih diskursa, odnos tzv. „svakodnevnog“ i filozofskog jezika, Šapova relacija prema Vitgenštajnovoj i analitičkoj filozofiji, dekonstrukciji, itd. Sa naše strane bila bi važna mogućnost intervencije narativnog metoda, koji se neminovno mora pobuniti protiv danas već naširoko rasprostranjene zablude o tome da jezik filozofije i pojmovi koji se unutar njega profiluju nešto zamagljuje, iskrivljuju nekakav „prirodni jezik“, u kojem je sve navodno jasno i nedvosmisleno. Tu se potkrada upravo jedan vid platonizma, jer se pretpostavlja da filozofija (ili, pak, nauka) svojim „nepotrebnim komplikovanjem“ sprečava da se svetlost „svakodnevnog“ i „nekomplikovanog“ pokaže u svojoj punoj čistoti i, sledstveno tome, učitana i unapred pretpostavljena „jednostavnost života“, neopterećenog „besmislenim zavrzlamama“, zauzme pripadajuće mesto. Narativni metod ovde mora nastupiti dvostruko: prvo da pokaže nedostatnost svakog pristupa koji teži da se apsolutizacijom vlastitog stanovišta instituiše kao transistorijski, dominantni diskurs. To se može postići pomoću de(kon)struisanja opisane aparature. Nakon⁴⁴⁹ što je jezik (narativno) iznivelisao date narative, pripremljeno je tlo za ukazivanje na neminovni značaj i vrednost postojećih narativa. Filozofske pripovesti ni u kom pogledu nisu drugostepene u odnosu na ono što se iz njih razgranalo i jezik formiralo oko termina i narativa nauke, ili pak spram nekog „svakodnevnog“. Ukoliko se iznose tvrdnje suprotne ovim, u potpunosti se previđa moć jezika i kontingentnost njegovih (re)deskripcija.

⁴⁴⁸ Schapp, Wilhelm, *In Geschichten Verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.), str. 7.

⁴⁴⁹ Što nije vremenska odrednica, s obzirom da je rad „istovremen“.

U svakom slučaju, smatramo da ovo Šapovo upozorenje i pripremanje terena za filozofiju priča više nije u tolikoj meri izazovan zadatak, jer priče o destrukciji, dekonstrukciji, razgradnji temelja, građevina, uobičajeno shvaćenih svetova, odbacivanju lestvi nakon što smo ih iskoristili, itd. odavno okupiraju jedan deo *savremenih* narativnih konstelacija.⁴⁵⁰

No, vratimo se Šapovom terminu *stvari-za*: taj termin je ono što na određeni način uspostavlja vezu između priče i spoljašnjeg sveta. Ali ako govorimo o horizontima *Wozudinge*, one se ne mogu jednostavno razdvojiti od „prirodnih stvari“: „Osobine *stvari-za* mogu postati u potpunosti nejasne onog trenutka kada neko podigne kamen sa zemlje, da bi oterao psa“.⁴⁵¹ Pojmljivo je već da bi Šapovo razumevanje materijalnosti bilo krajnje izmešteno u odnosu na tradicionalne filozofske postavke. *Materijal stvari-za nikako ne bi mogao da bude ono što je „prvotno“, već je ono što se u uobičajenim postavkama razume pod materijalnošću dato tek pojavljivanjem stvari-za.* Materijalnost nekog predmeta ne može se razmatrati van pripovednog horizonta u kojem se određena stvar, kao nosilac vlastite priče, pojavljuje. Na tom tragu, *telo* takođe nije *materijalno telo*: „Materijalno telo, ukoliko ima tako nečega, prvo se pojavljuje

⁴⁵⁰ Želeli bismo stoga da govorimo i o „savremenosti“ u našem naslovu. Sa jedne strane, filozofija teži da zađe van onog trenutnog, promenljivog, još uvek na pravi način nepodložnog zahtevanoj vremenskoj distanci, jer ona stremi da dokuči i obuhvati što širi opseg reflektovanja. U tom smislu se savremenost nekog istraživanja može razumeti kao višestruko limitirana: u smislu nemogućnosti zadobijanja navodne šire perspektive i posledično tome osuđenosti na partikularnost i nepotpunost rezultata. S tim je udruženo i često uverenje da bi analize trebalo da teže transistorijskom karakteru. Tvrdi se da je upotpunjenje moguće tek nakon što su oslušnuti i iscrpljeni svi glasovi koji se tiču nekog konkretnog problema. Mi savremenost razumevamo u prvom redu kao *sa-narativnost*. Svaku temporalnu odrednicu vidimo u sprezi sa određenim pričama i konstelacijama koje pružaju, stvaraju i oblikuju iskaze o vremenu. Vreme ne prethodi, niti ikako figurira van priča. Stoga, iako bismo načelno pozdravili partikularni karakter savremenosti jer, da podsetimo, narativni metod je takođe (kontingentna) priča, od tih naloga za delimičnošću i kontingencijom bismo želeli da izbegnemo pravljenje konstitutivnih elemenata koji bi izlazili van domena narativne konstelacije pod imenom i temom filozofske tradicije i njene istorije. Nama je, između ostalog, u cilju da pokažemo da je *opšte* ono *partikularno* i samim tim je na nama da utvrdimo partikularnost i kontingenciju jedne opširne priče, kakva je npr. povest filozofije, uglavnom filozofije jezika. Ukoliko biti savremen znači i biti delimičan, utoliko je to šansa prepustiti jeziku da bude aktivno uključen u prepoznavanje vlastitog rada, putem raznolikih pripovednih ostvarenja. Ali biti savremen takođe bi trebalo da pretpostavlja i izostanak reakcionarnih elemenata. Narativima konzervativnosti i reakcionarnim pripovestima je možda najlakše stati na put pokazivanjem nezaustavljive sile jezičko-narativnog konfigurisanja i konstantnog rekonfigurisanja. Ako biti savremen znači biti sa-narativan, onda to podrazumeva i biti spreman prihvatiti nestalnosti, partikularnosti i kontingencije. Ali one se naprosto ne preporučuju, one se pokazuju upravo time što ma koliko neki narativ bio dominantan, njegovi despotski načini delovanja ne mogu potisnuti heterogenost glasova. Biti sa-narativan znači uvideti to čisto mnoštvo priča, koje ne može biti zanemareno, jer je ono u stanju da bude pokazatelj nepreglednog spleta novih puteva kao re-kreiranih priča. Biti sa-narativan znači ne samo prihvatiti pomenutu mnoštvenost narativa i njihovih konstelacija, jer bi to predstavljalo izvesno stagniranje i mogući regres, već i participirati u igrarijama jezika sa samim sobom. Biti sa-narativan znači biti pozvan – pozvan od strane priče o narativnom metodu, koje je jezičko opozivanje samog jezika da se upusti u vlastite kreativne (re)deskripcije.

⁴⁵¹ Schapp, Wilhelm, *In Geschichten Verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.), str. 13.

kao materijal uz materijal, ako tako možemo reći, kao rezultat procesa o kojima je reč, ili možda kao refleksija materijala na kojem radimo“.⁴⁵² Drugim rečima, materija ne postoji nezavisno od *stvari-za*, ona je ono što se izvodi iz *Wozuding*. *Stvar-za* nije stvar među drugim stvarima. Materija je uvek samo *Auswas* (ono *od-čega*) *stvari-za*, a *stvar-za* je uvek moguća samo kroz priču:

Stvari-za nisu stvari među drugim stvarima, *one nisu uopšte stvari*, niti se one mogu pojaviti kao nešto čisto materijalno, ali je materija uvek ono *od-čega* (*Auswas*) te *stvari-za*. Materija je pojmljiva samo unutar opisanog kruga i van njega se o njoj ne bi ni na koji način mogao položiti račun. To znači i da se percepcija ne može postaviti kao na bilo koji način određujuća, ili početna tačka. Svaki govor o perceptibilnom svetu javlja se samo kontekstualno-narativno (dodali bismo: jezički), a identitet neke stvari ne sme biti uzet rigidno – zbog toga Šap predlaže da je možda bolje govoriti o „izvodljivosti“ (*Ableitbarkeit*).⁴⁵³

To bi svakako moglo da važi i za priče, narativne konstelacije koje učestvuju u građenju⁴⁵⁴ identiteta, koji je uvek izveden iz nekog konteksta i narativne mreže. Odnos opšteg i pojedinačnog postavljen je tako da je implicirana izmena označenog i označitelja: Šap to pokazuje na primerima serijske proizvodnje automobila ili novca, u kojima se pitanje originala i kopija može potpuno izmestiti:

Kao što se sam automobil gubi u širokom kontekstu u kojem se pojavljuje u priči, tako možemo za svaku *stvar-za*, bilo da je reč o šolji, kući ili piramidi istražiti horizonte u kojima se javljaju [...] Možemo se pitati o tome da li automobil ima neko doba, starost u trenutku kada je sastavljen [...] Njegova prošlost se nastavlja na prošlost individualnih delova u nastajanju *stvari-za*. [...] [N]e možemo nikada takoreći načiniti dotično pojavljivanje nezavisnim, odvojiti vezu prošlosti i budućnosti [...].⁴⁵⁵

U ovim redovima možemo iščitati potencijalnu apsurdnost nalaženja jedne osnove, porekla, izvora koji bi u potpunosti linearno pratio tok nekog predmeta označenog kao *stvar-za*, jer se moraju uzeti u obzir mnogobrojna ulančavanja koja stvaraju podlogu neke *stvari-za*. Takođe je na delu Šapova dekonstrukcija genusnih pojmova i njihovih

⁴⁵² Schapp, Wilhelm, *In Geschichten Verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.), str. 23.

⁴⁵³ Schapp, Wilhelm, *In Geschichten Verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.), str. 37.

⁴⁵⁴ Potencira se nesvršeni glagolski oblik.

⁴⁵⁵ Ibid, str. 58.

odnosa prema pojedinačnom: ne možemo govoriti o opštem i pojedinačnom na način na koji smo navikli.⁴⁵⁶

Slično stoji i sa pokušajem razumevanja životinjskog, ili bilo čijeg drugog sveta: svemu tome je prilaz moguć samo putem priča, koje su u stanju da izvrše raznolike kreativne redeskripcije. Još jedan u nizu upečatljivih primera koje Šap daje jeste onaj sa lavom. Pripovetni horizont, primera radi, biologa je takav da se on gotovo isključivo bavi onim što se naziva *telom lava*. Ali taj horizont je ograničen u ovom smislu: „[K]oliko god on [biolog] izbliza promatrao lavlje srce, teško da bi samo na osnovu toga mogao da objasni zbog čega je engleski kralj dobio nadimak ‚Lavlje Srce‘ [...] Suštinski, sve što mislimo o lavu moglo bi biti pogrešno“.⁴⁵⁷ Kada se podvuče linija, Šap želi da pokaže da je generalizujući način govora, njegovih upotreba opštih rečenica, krajnje problematičan, a da takvi iskazi čine srž nauka i njihovih odnosa prema istinitosti. Nauke, kakve ih najčešće susrećemo, izgrađene su na ovakvim generalizacijama: „[O]vakve opšte rečenice konstituišu sistematske nauke, poput prirodnih nauka i geometrije ili matematike, čak deluje da i pravne nauke barataju sa opštim iskazima. Druge nauke opet, čini se, preuzimaju ovakvo znanje kao sopstveni model. U svakom slučaju, one streme dolasku do generalizujućih rečenica i stoga zadobijanju ranga egzaktnih nauka“.⁴⁵⁸ Ono što se može razumeti pod opštim iskazima svoju validnost obezbeđuje tek putem pojedinačnih priča, ali oni prestaju da imaju iziskivano važenje čim se, onog trena kada su prepoznati kao takvi, transformišu u horizonte što se pojavljuju.⁴⁵⁹

Stvari-za su jezgro „spoljašnjeg sveta“. Teret tog sveta odmah prelazi iz njegovog poimanja kao fizičko-materijalnog u ono pripovetno, kojem *stvari-za* služe kao neka vrsta „portala“. Smatramo da je to najpre ipak moguće u smislu u kojem jezik, putem različitih priča (uključujući i onu o *Wozudinge*), poziva pretpostavljeni fizičko-materijalni svet da se presabere i iskaže kao ovakav ili onakav. Određenu potvrdu za to nalazimo i kod Šapa, za kojeg su pokušaji da se dopre do unutrašnjih sadržaja

⁴⁵⁶ Haas, Stefanie, *Kein Selbst Ohne Geschichten. Wilhelm Schappes Geschichtenphilosophie und Paul Ricoeurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002., str. 29-30.

⁴⁵⁷ Ibid, str. 64-65.

⁴⁵⁸ Ibid, str. 69.

⁴⁵⁹ Ibid.

percepcije, preko podela na senzorne organe i njima pripadajuće aktivnosti, naprosto neodgovarajući:

Smatramo da, sa druge strane, mi nikada ne čujemo zvuke ili vidimo boje izolovano, već isključivo kao momente pojavljujućeg sveta u svim kontekstima u kojima pokušavamo da ga razjasnimo. Niti se usuđujemo da kažemo da tonovi ili boje reprezentuju ili izražavaju ono što se sa njima pojavljuje. Za nas je nemoguće da razdvojimo zvuk automobila u pokretu od tog automobila u pokretu, ili boje kuće od kuće [...] [N]ešto poput boje ili tona ne može se načiniti nezavisnim od pojave. Boja ili ton počivaju u celini sa beskrajnim horizontima ka spoljašnjosti i unutrašnjosti, od kojih ne mogu biti razdvojeni [...] Na putu kroz tzv. senzorne kvalitete ne može se stići do toga šta bi percepcija mogla biti [...] [S]toga, po našem mišljenju, ne postoji viđenje ili slušanje, jer boje za sebe i tonovi ili buka ne mogu se pronaći nigde izolovano.⁴⁶⁰

Ovo bi ujedno bio Šapov odgovor i na ono što se u filozofiji javlja kao „problem *qualia*“. Ali, kako bi se pristupilo „modifikovanim“ percepcijama, poput snova, halucinacija, prisećanja? I u tom slučaju bismo se pozvali na neraskidivu vezu sa pričama, odnosno, pokazalo bi se da se u tim instancama takođe radi o narativno-jezičkom događanju. To što se ovi slučajevi neretko vide kao fragmentarne, nepotpune priče, to i dalje ne znači da priče tu nisu prisutne i da snovi, halucinacije i različite vrste delirijuma nisu na neki način prožeti pričama, koje su utisnute u njih. Deformisani narativ i dalje je narativ. Priče su način na koji se dospeva do pravljenja bilo kakvih definicija – one su preduslov govora o tome šta je čovek, životinja ili kuća, kao i toga šta su san, java,⁴⁶¹ hipnoza ili religijska ekstaza. Istovremeno, sva ova „iskustva“ su

⁴⁶⁰ Ibid, str. 75-76.

⁴⁶¹ Interesantno bi bilo uporediti ovde Šapovu poziciju, sa autorom poput npr. Hansa Rajhenbaha ([Reichenbach], začetnikom tzv. *Berlinskog kruga*), koji u *Rađanju naučne filozofije* podvlači značaj razlike između sna i jave za teoriju saznanja: „Zamislimo čoveka koji nije svestan razlike između sna i jave i koji beleži sve što je opazio. [...] Ovakav savršen dnevnik – u koji bismo zapisivali sve rezultate našeg posmatranja, ali zapisivali nekritički i ne izvlačeći zaključke koji prevazilaze ono što je zaista doživljeno – može se smatrati osnovom ljudskog saznanja. [...] Međutim on bi ubrzo otkrio da se neke rečenice, kao ona koja kazuje da Marija stoji u paradajz čorbi, moraju izdvojiti; on ih ne može uključiti u svoj središni sistem, pošto one ne dovode do ispravnih predviđanja, te otud ni do opštih zakona. [...] Te izveštaje, koji obrazuju kao neko logičko ostrvo, on bi nazvao snovima. Razlika između sna i jave može se proveriti pomoću strukturalnih razlika između sabranih izveštaja – to je logički rezultat ove analize. [...] [Z]apažanja u snu ne dopuštaju nam da predviđamo buduća iskustva. Otud izveštajne rečenice klasifikujemo na one koje su *objektivno istinite* i one koje su samo *subjektivno istinite*“. (Rajhenbah, Hans, *Rađanje naučne filozofije*, Nolit, Beograd, 1964., str. 259-260.) Razume se da bi se Šapovim odgovorom ciljalo na to da se pokaže da je stremljenje „sređenim rečenicama“ i „sređenom sistemu“ samo tendencija jedne određene narativne skupine, koja ne može legitimitet zadobiti nikako drugačije nego pripovestnim strukturisanjem. Ukratko, šta stoji iza želje da se napravi ovakva vrsta podele? Ovom konkretnom narativnom konfigurisanju jezika je u cilju da potisne neke druge narative, ne primećujući da to čini takođe

svakako narativna, bilo da se radi o sređenim ili nesređenim, koherentnim ili nekoherentnim pričama. Priče za Šapa treba razumeti kao *strukture*, nikako objekte koji mogu stajati nezavisno. Njegova studija o pričama, koje su nesistematske i neutemeljujućeg karaktera, stoga ne bi smela da cilja na ono što može delovati kao tipično filozofski gest, niti na rigoroznost nauka poput matematike ili drugih „prirodnih“ nauka: „Umesto toga, ona prihvata da ne izgrađuje ove nauke od temelja, već ih pre potkopava“.⁴⁶² Priče nemaju apsolutni početak, niti kraj, a moglo bi se reći da one za Šapa imaju „rizomatsku strukturu“, na Delezovom i Gatarijevom tragu. U svakom slučaju vrlo jasno se prepoznaje udarna kapisla koja priču o pričama vodi izvan linearnosti u poimanju njihovih karakteristika. Kada je reč o govoru o „stvarnom“ i „bajkovitom“ svetu i njihovom razlikovanju, Šap, u ovom kontekstu, nastupa krajnje ničeanski i smatra da ta diferencijacija ne bi trebalo da ima svoje mesto.⁴⁶³

Govoreći o „pogledu na metod“,⁴⁶⁴ Šap faktički ne uviđa da bi se određenje „*Keine Wesenuntersuchung*“ moglo odnositi na metod *naracije*, na način na koji ga mi opisujemo: „Ne želimo da razrešavamo nijednu priču van konteksta u kojem se javlja i da je onda poredimo kao nezavisni entitet sa drugim pričama, te na taj način dođemo do opštih iskaza o pričama [...] Mogli bismo reći da je svaka priča pripremljena na horizontu drugih priča ili da postoji mesto na horizontu svake priče, koje je sprema za druge priče“.⁴⁶⁵ U ovim ranim fazama razvijanja *Geschichtenphilosophie*, Šap ipak neeksplicitno govori o nečemu što bi asocijalo na širenje granica uobičajenog poimanja jezika. To ide ruku pod ruku sa poststrukturalističkim momentima koji su gotovo svuda prisutni: slika kao prikaz se, poput predavanja, smatra nečim što isključivo priča priče, kao, uostalom, i *ljudska telesnost*. U pokazivanju toga da „priča stoji umesto čoveka“, Šap neprestano implementira *misaone eksperimente* koji su, svakako, *narativnog*

pričajući priču. Nije moguće naprosto raspoređivati priče na manje jedinice i potom logički ispitivati ono što je preostalo, pošto je priča ono što sve to drži na okupu. Up. Schapp, Wilhelm, *In Geschichten Verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.), str. 134.

⁴⁶² Schapp, Wilhelm, *In Geschichten Verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.), str. 87.

⁴⁶³ „Ova razlika između pravog sveta i bajkovitog sveta i sve što je vezano za nju, ne može imati svoje mesto u smislu onoga što ovde pokušavamo da pokažemo“. Schapp, Wilhelm, *In Geschichten Verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.), str. 91. Uporediti ovaj navod sa Ničeovim *Kako je „pravi svet“ najzad postao bajka*, u *Sumraku idola: Nietzsche, Friedrich, Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Verlag von C. G. Naumann, Leipzig, 1889., str. 22.

⁴⁶⁴ Schapp, Wilhelm, *In Geschichten Verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.), str. 94.

⁴⁶⁵ Ibid.

karaktera, što bi se uklapalo u tezu o *brisanju jasne granice između argumentacije i naracije*. Jedan od primera glasi:

Aleksandrova vojska ide kroz pustinju. Nestalo je vode. Čitava armija je pogođena žeđu. Patrola prilazi kralju. Donose mu vodu, ali samo jednu punu čašu i nude je kralju. On uzima čašu, zastaje za trenutak i prosipa je u usijani pesak, ispred očiju čitave vojske. Ovom pričom smo pronašli prilaz kraljevom duhu. Priča nam govori možda i više nego što bi ijedna Aleksandrova slika ili statua bile u stanju.⁴⁶⁶

Naredni primer:

Advokat zna hiljade klijenata tokom svoje dugogodišnje prakse. Možda ima loše pamćenje. Moguće da samo manji deo klijenata zna po imenu, a možda samo mali deo njih prepoznaje ako ih negde drugde sretne. Ali čim počnete da pred njim govorite o slučaju koji je klijenta doveo do njega, on se priseća slučaja, čak i ukoliko se desio pre više godina. Dakle, ako pratimo uobičajeni način govora, fenomen pamćenja deluje kao nešto drugo nego lično sećanje. Ono što mi tim slučajem ovde nazivamo zapravo su priče.⁴⁶⁷

Za bilo kakvo znanje, poznavanje ili upoznavanje čoveka, kao i *sećanje i pamćenje uopšte*, potrebne su nam priče – samo na osnovu njih možemo svedočiti o nekoj subjektivnosti: „Čovek nije čovek od krvi i mesa“.⁴⁶⁸

Prepričavajući priču filozofije priča, ne možemo a da ne ispitamo i kakav bi bio eventualni odnos naracije i priče za Šapa. Nagoveštajem se može smatrati i pomenuto smeštanje slika u ravan priča: sam događaj prenošenja ili slušanja priče se ne razlikuje od same priče, jer se on dešava u pripovednom horizontu, koji je od nje neodvojiv: „Zato narativ može nastaviti priču ili formirati čin ili trenutak u razvitku priče. Ovu ulogu naracije smo, ako tako možemo reći, već susreli u našem predašnjem misaonom eksperimentu, u pričama ispričanim advokatu. Priče nisu bile ispričane da bi se advokat upoznao sa njima, već da bi se podstaklo njegovo aktiviranje u priči“.⁴⁶⁹ O tome kakav je tačno odnos između pamćenja, sećanja i priča, Šap se ovde još uvek ne usuđuje da pruži potpuno određene odgovore.⁴⁷⁰ Pojašnjenje „dolaska“ priča i toga kako nam one

⁴⁶⁶ Ibid, str. 104.

⁴⁶⁷ Ibid.

⁴⁶⁸ Ibid, str. 105.

⁴⁶⁹ Ibid, str. 107.

⁴⁷⁰ Sećanja bi najpre bila „nove faze“ priče. Videti: Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 191-192.

„stojе na raspolaganju“ možda bi bilo upotunjeno ako bi se nešto više akcenta stavilo na samu komponentu jezika, iako se ona donekle i naslućuje navodom da „priča priča priču“ – umesto da slutimo o načinima na koje priče „leže na horizontu“, trebalo bi razumeti da, u ovom smislu, „nuđenje jeziku“ nešto konkretnijeg odgovora ne bi ni igralo neku bitniju ulogu. Dovoljno je da prepoznamo da bi svako određenje zahtevalo već neki narativ. Naracija je ono što „nastavlja priču“, kao verzija „unutrašnjeg glasa“. Setimo se Avgustinove *unutrašnje reči*: za Šapa se pak ne bi moglo reći da ono što se izgovori zaostaje za onim što se želi iskazati. Mišljenje je zapravo unutrašnji govor, koji se nastavlja i sa uobičajeno shvaćenim govorom – on mu nikako ne prethodi temporalno.⁴⁷¹ Međutim, Jan Šap navodi da je njegov otac ipak usmeno pridavao značaj razlici između narativa i priče.⁴⁷² Ovi izrazi mogućih dvoumljenja svakako ne bi trebalo previše da čude. Pomenuli smo da je, sasvim u duhu priča, razrađivanje Šapove *Geschichten* faze išlo u potpunosti spontano. Tako ne bi trebalo očekivati da ovde imamo priču o pričama u svom finalnom obliku, niti je to u krajnjem slučaju uopšte predviđeno ovim narativom. Istovremeno, ovu distinkciju smatramo ipak neodrživom, u svetlu Šapovih pisanja: „*Ukoliko je svet samo u pričama, u kojima je pojedinac zamršen ili zapleten, onda je uobičajena epistemološka razlika između subjekta i objekta potpuno beskorisna*“.⁴⁷³ Međutim, ako ne u ovom slučaju, za Šapa bi se svakako moglo reći da ima druge momente koji bi se bez puno zadržke mogli smestiti u struju mišljenja koja bi išla kontra post-strukturalizmu: to nam pokazuje i njegovo gotovo rusoovsko pozivanje na usmenu tradiciju, koja prethodi svim pričama i pismu kao takvom.⁴⁷⁴

Da li će se priča (u našem slučaju *o priči*) „primiti“, takođe zavisi od konteksta, jezičko-pripovednog horizonta recipijenta. Ovo se može pokazati ključnim za fenomen „atmosferičnosti“, štimunga: „Ne možemo svaku priču usaditi u svakoga, poput

⁴⁷¹ Više o ovome videti u: Thiemer, Nicole, *Das „stille Sprechen“ in der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik im 20. Jahrhundert*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 148-149. (Hg. Joisten, Karen)

⁴⁷² Up. Schapp, Jan, *Erinnerungen an Wilhelm Schapp*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Willhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004., str. 18-19. (Hg. Lembeck, K-H.). Takođe: Schapp, Jan, *Geschichtenphilosophie und Recht*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 65-86. (Hg. Joisten, Karen)

⁴⁷³ Haas, Stefanie, *Kein Selbst Ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricæurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002., str. 37.

⁴⁷⁴ Up. Schapp, Wilhelm, *In Geschichten Verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.), str. 119.

medikamenta. *Priča može biti ugrađena samo u postojeće horizonte*.⁴⁷⁵ Postoji jezgro priča koje čine jednog čoveka (mi bismo to nazvali „narativnim čvorištem“) i svaki njegov susret sa strancem ili stranim je susret sa nepoznatim pričama, koje će možda postati važne ili ključne za jednog i drugog, ili pak u potpunosti periferne i nevažne. To ne bi trebalo razumevati iz vizure iskustva shvaćenog u ordinarnom smislu. Međusobna susretanja priča ne mogu se poistovetiti sa iskustvom, jer govor o njemu može ugroziti „jedinstvo priče“, iako se priče „ne odigravaju poput pozorišnog komada“ i ne poriče se to da iskustva mogu odgovarati onome što se može uzeti tek kao početak priče ili njen fragment.⁴⁷⁶ Priče ne stoje pred nama na isti način kao priče koje npr. možemo da pročitamo, niti je pokušaj „bektva“ od priča moguć bez priča:

Možemo naići na čudne paralele između hrišćanskih izbeglica, kaluđera i sveštenika, derviša i fakira; možda bismo ovde takođe morali da dodamo i filozofe i naučnike, ili kraljeve, ministre i njihove zvaničnike. Svi oni vole da se zatvore pred privatnim životom ili protiv ličnih priča i da potraže zamenu negde drugde, na najrazličitije načine. Bektvo od priča takođe je deo priča. Kada pogledamo horizont naših priča, možda ne možemo reći koja tačno priča je naša primarna, ali možda možemo to koja je prva koja se bez smetnji pojavljuje na horizontu.⁴⁷⁷

Fenomen aktuelnosti i prolaznosti priča Šap upoređuje sa *ranama* – neke priče, poput nezaraslih rana, mogu se otvoriti bilo kada, dok sa drugima imamo poteškoće da ih prizovemo. Bitno bi bilo naglasiti i da priče nisu ujedinjene nečim što bismo mogli da nazovemo „duhom“ ili „umom“, koji bi zauzimao centralno mesto. Umesto toga, ova zapletenost javlja se u svakoj priči ponaosob, bilo da je ona trenutno aktuelna, ili da je „prošla“. Stavljamo „prošla“ pod navodnike jer se ne bi moglo reći da su one zapravo protekle, već da su, recimo, na neki način izgubile aktuelnost. Taj stepen aktuelnosti je promenljiv i krajnje nepredvidiv – „ne možemo odstraniti priču iz konteksta našeg života [...]“.⁴⁷⁸

Deluje teško oteti se utisku da se Šap gotovo sve vreme bavi krajnje metafizičkim stvarima. Ali ta pitanja i njihovo mesto svakako se mogu opravdati time što su neodvojivi deo naših pripovednih horizonata: „Možda je nemoguće zamisliti životnu

⁴⁷⁵ Ibid, kurziv naš.

⁴⁷⁶ Ibid, str. 121.

⁴⁷⁷ Ibid, str. 125.

⁴⁷⁸ Ibid, str. 126.

priču u kojoj takva pitanja ne iskrstavaju, začaravaju nas ili ih npr. čak odbacujemo“.⁴⁷⁹ Ti problemi ne mogu biti odbačeni kao bezvredni i nedostojni pažnje, ali ukoliko su inspirisani voljom za instituisanjem sopstvene pozicije kao apsolutne istine i konačnog, zaokruženog sistema, onda oni nužno, i to vrlo brzo bivaju suočeni sa po njih neprijatnom činjenicom da se kao takvi ne mogu održati. Druge priče će se već pobrinuti za to, bez suviše poteškoća. U svakom slučaju, tendenciozno povlačenje granice između stvarnog i nestvarnog, ideje i njenog korelata u stvarnosti, je promašeno:

Prema uobičajenom načinu govora pojedinac bi se pitao o tome da li naša ideja drveta odgovara stvarnosti. Za nas, ovo pitanje nema smisla. Možemo prepoznati jedino nove entitete. Mi samo pokazujemo ovu strukturu nasilnim teorijama percepcije i predstave, čija osnovna ideja je ta da sve što se ne slaže sa njom ne može biti. Mi krećemo drugačijim putem, tako što prepoznavamo strukture koje se pojavljuju i pokazujemo da teorije percepcija i ideja ne tretiraju ove strukture na pravi način, tako što ih smeštaju u ravan uobrazilja.⁴⁸⁰

Priče stoga nisu „ljudske“ priče, već bi se reklo najpre *priče jezika*. Jezik je taj koji u prvom redu stvara kako ambise, tako i mostove među različitim pričama, bile one priče o ljudima, životinjama, biljkama ili herojima. Šap daje primer jedne takve spojnice iz Homerove *Odiseje*, u kojoj Odisejev pas Argo jedini prepozna je gazdu, nakon dvadesetogodišnjeg lutanja – to je koegzistencija priča ljudskog i životinjskog sveta i ta povezanost je istog ranga kao i eventualno zaplitanje dvoje ljudi u istu priču. Začeci priča u temporalnom smislu gube se na horizontu. Uobičajene vremensko-prostorne odrednice u pokušaju datiranja i određivanja krajnjih početaka priča, čiji horizonti deluju van domašaja, postaju beznačajne. Ta teza postaje još radikalnije izražena kada uvidimo da je svaki vid poimanja prostornosti i temporalnosti rezultat takođe jednog narativnog konfigurisanja: „Ove ideje stoga ne mogu biti početne pozicije, ako želimo da istražimo šta sama priča i njeno vreme znače. [...] Striktno rečeno, ne postoje prošle priče. Bilo koja priča može da iskoči na horizontu. Kao što prošle priče mogu postati prezentne i moraju postati takve da bih mogao u njih biti upleten, buduća priča takođe mora ležati na horizontu sadašnjice“.⁴⁸¹ To znači da je

⁴⁷⁹ Ibid, str. 127.

⁴⁸⁰ Ibid, str. 132.

⁴⁸¹ Ibid, str. 142.

budućnost za Šapa uvek bila naslućena prošlošću, odnosno, da se rasprostire van granica sadašnjosti: „Budućnost neprestano uhodi prošlost, a prošlost je uvek živa u budućnosti“.⁴⁸² Sada možda postaje još markantniji Ničeov iskaz da su u njemu „sva imena istorije“ – sa Šapom bismo se usudili da dodamo i da smo mi u „nekim imenima (pričama) budućnosti“. Na isti način na koji se o prostoru i vremenu ne može govoriti kao nezavisnim od date pripovесne konstelacije, tako je potrebno uvideti i da priče nisu *priče u svetu*, već uslovi mogućnosti svake pripovesti, uključujući i one koje prostor, vreme, kogniciju, percepciju, pa i same priče razumevaju na uobičajene, „vulgarne“ načine. Šap navodi da je priča nešto poput atoma ili ćelije (gradivne jedinice), ali takođe odmah dodajući da se atom ne shvata u strogo naučnom smislu, već da se radi o *metafori* – koja je, svakako, moguća samo na osnovu prethodnih narativa koji omogućuju jednako i samo formiranje priče o pričama.

Već u *Zapletenosti u priče* sprovedena je gotova potpuna dekonstrukcija svih većih tema povesti ontologije. Priča se postavlja kao nezaobilazna u svakom pokušaju govora o subjekt-objekt relaciji, kogniciji, percepciji, emocijama, mišljenju, prostorno-vremenskom. Razlikovanje stvarnosti i iluzija, istine i laži, takođe su neodvojivi od priča u koje smo zapleteni. Ako takvog zaplitanja ima, onda je nemoguće položiti račun o „nestvarnoj“ zapletenosti u priču: stvarnost i istina ne mogu biti spoljašnja merila, koja se nalaze negde van priča:

Kada pojedinac prilazi razlici između jave i sna, iz perspektive zapletenosti u priče, granice, kao što priča o Ledi Magbet pokazuje, mogu postati zamagljene, snovi i java mogu postati jedno. Ipak, može biti upitno to da li nam je dato da smestimo san Ledi Magbet u ravan sa drugim snovima, ili da koristimo isto ime za oba. Kada ovo istražujemo, ova očigledna oštra razlika između jave i sna, između zapletenosti u priče jave ili stvarne priče i zapletenosti u priče snova, kao i razlika između percepcije, halucinacije i iluzije može delovati opravdano. [...] O ovim stvarima verovatno možemo naučiti više iz dela poput *Magbet* ili *Hamlet*, nego iz bilo čega drugog što se o ovome pisalo.⁴⁸³

Ukratko rečeno, ukoliko se krene od izobilja priča, razdvajanje ovih struktura može se ispostaviti nemogućim zadatkom. Za Šapa veliki pisci i pesnici imaju ogroman značaj za sažimanje svih tih priča i pojava koje se unutar njih javljaju. Time se pokazuje

⁴⁸² Ibid, str. 143.

⁴⁸³ Ibid, str. 152-153.

nemogućnost da se određeni fenomeni izdvoje iz konteksta priča u kojima istupaju. Međutim, smatramo da i filozofiji, naukama, ili bilo kojim drugim narativnim konstelacijama mora takođe biti garantovan njihov manir i ophođenje, način tretiranja i bavljenja stvarima. Eventualne priče o tome kako priče ni na koji način ne mogu biti konstitutivne i određujuće, ne bi trebalo da budu naprosto odbačene. Koliko god smatrali da je spoljašnji svet uvek moguć samo putem priča, da je uvek momenat priča, da nema smisla pitati se o tome šta je čovek, ili šta je duša, bez osvrta na upletenost u priče, koliko god insistirali na tome da su sloboda i determinacija smisljena pitanja jedino u okvirima pripovesti u kojima se javljaju – to sve ipak znači da poseduju određenu relevantnost, barem za te konkretne priče. Utoliko su promašenost pitanja odnosa materijalnosti sveta i priča, istraživanja o onome „izvan“ priča, Šapovo smeštanje u „dijametralne“ pozicije od fenomenoloških, ništa po sebi „vredniji“ ili „tačniji“ jezički izrazi – baš zbog toga što tačni i netačni iskazi zavise od poravnavanja sa pričom/pričama iz kojih se pojavljuju. Razlika između Šapovog projekta i fenomenologije možda je najmarkantnije potcrtana time što filozofija priča insistira na nedostatnosti rečenica kao osnovnih struktura u fenomenologiji:

U našim pokušajima da pridemo što bliže rečenici kao polazištu fenomenologa, susreli smo se sa sledećim poteškoćama u pravljenju veze između rečenice i činjenica. U generalizujućoj rečenici, kao što je „gvožđe rđa u dodiru sa vodom“, ili „gordost dolazi pre pada“, rečenica deluje da već jasno određuje situaciju. Svako ko zna ili razume rečenicu deluje da će moći da proveriti da li je ona ispravna ili ne. Tako je možda i sa rečenicom „Sicilija je ostrvo“, ili sličnim rečenicama izvedenim iz vlastitih imena. Možemo voziti oko Sicilije na osnovu izraza „Sicilija“ i otkriti da je u pitanju ostrvo. Ostaju ipak poteškoće toga ko nas izveštava o tome da smo stigli do Sicilije kada je obilazimo. Sa drugim pojedinačnim rečenicama dolazimo u još veće poteškoće. Na primer, rečenica „Kraljica je bolesna“ uzeta izdvojeno [...] Iako je rečenica celovita, ne referiše na činjenice u smislu u kojem fenomenolog to priželjkuje.⁴⁸⁴

Po tom principu, geometrija i algebra ne mogu biti validne ako su uzete kao bezvremene, što bi bilo poslednje utočište fenomenologa. Rečenica „Dva plus dva jednako je četiri“ nije ništa manje zavisna od konteksta u kojem se izražava, od rečenice „kraljica je bolesna“. Jedinstvo, mnoštvo i univerzalnost pojavljuju se samo kao delovi pripovednih konstelacija – brojevi se isprva pojavljuju u vezi sa konkretnim

⁴⁸⁴ Schapp, Wilhelm, *In Geschichten Verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.), str. 173-174.

predmetima, ali ako se za te predmete već pokazalo da imaju svoje mesto samo unutar priča, onda se ni matematika ne bi mogla poimati kao nezavisna od njih.⁴⁸⁵ Bilo koje pitanje vezano za problem jednog i mnoštva u neraskidivoj je vezi sa pripovесnim vezama i konstelacijama na koje je ukazano. Zbog toga, ako smo suočeni sa „slomljenim hegemonijama“, to se događa pod nezaustavljivim naletom jezika kao čistih narativnih mnoštava.⁴⁸⁶ Iz tog razloga priče ne mogu biti vezane za jezik, kako se on obično zahvata naukama poput savremene lingvistike i nekih od struja analitičke filozofije: „Sve što nam preostaje je da se priča pojavi rečeničnim iskazima, jezikom. Ali pojavljivanje priča nije vezano za jezik. Objasnili smo kako se priče, nacrti priča, pitanja o pričama mogu pojaviti na najrazličitije načine, *kako priče mogu sebe pričati*. Ali kako jezik ima moć da izvodi priče, na to nismo pronašli odgovor“.⁴⁸⁷ Važnije od samog tog odgovora je možda to da je njegovo pojavljivanje, na ovaj ili onaj način, dato uvek unutar priče, a ne kao definicija koja bi mogla da stoji samostalno.

Jedan od mogućih prigovora koji bi se mogao naslutiti i uputiti Šapu, u smislu „nekonzistentnosti“, svodio bi se možda na ukazivanje da se kod njega i dalje može iščitati inherentna klasična saznanjoteorijska podeljenost na subjekt i objekt spoznaje, koliko god to možda čudnovato delovalo u smislu svega do sada iznetog. To bi onda značilo da ono što je u jednom momentu najavljeno kao otisnuće van pomenute problematike i njeno prevladavanje u ontologiji po kojoj se o nekoj „strukturi stvarnosti“ sada nedvosmisleno može govoriti samo u smislu narativa koji bi bio suvereni nosilac bilo koje strukture i bilo koje stvarnosti, nije uvek do krajnjih granica dosledno sprovedeno. Možda bi se s pravom moglo postaviti pitanje o tome kako bi se drugačije mogli uzeti pasusi u kojima se analizira *naša* zapletenost u priče, kao da je moguće bilo kakvo iščašenje subjektivnosti koja više naprasno ne bi pripadala onome što je na prvom mestu i konstituiše. Ali taj „manjak istrajnosti“ u Šapovom izražavanju se vrlo lako može zanemariti ukoliko ispratimo do kraja njegove smernice, koje su, zapravo, impulsi jezika, te konsekventno tome pripišemo to što je razumljeno kao „odsustvo temeljnosti“ upravo *pričama* koje jezik pripoveda ukotvljen u ono što se nekada nazivalo subjektom – u ovom slučaju *fenomenologa* Vilhelma Šapa. Koliko god

⁴⁸⁵ Schapp, Wilhelm, *In Geschichten Verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.), str. 177.

⁴⁸⁶ Up. Schürmann, Rainer, *Broken Hegemonies*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2003. (trans. Lilly, R.)

⁴⁸⁷ Schapp, Wilhelm, *In Geschichten Verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.), str. 178.

fenomenologiji, ili bilo kojim drugim narativnim horizontima otpisivali njihov aktuelni značaj ili validnost, jezgro filozofske prakse ostaje i dalje nepokolebljivo izraženo. To je samo još jedan prilog tezi o narativnom metodu, kojoj dionizijska nesređenost, nestalnost, nesavršenost, ali i tvrdoglava radoznalost jezika kao rezultat, ne predstavljaju kamen spoticanja, već možda upravo kamen temeljac.

3.2. NA PUTU KA FILOZOFIJI PRIČA I PUTEVI FILOZOFIJE PRIČA

*Stvari odvojene od svojih priča nemaju
nikakvo značenje.*

(Kormak Makarti, *Raskršće*⁴⁸⁸)

Moglo bi se reći da je Šapov *credo*: ne apstrakcija, već konkretizacija. Je li priča o filozofiji priča pak *jedna* priča? Da li se svaka publikacija iz pripovedne tetralogije može smatrati posebnom pričom? Ili su zajedničke teme koje dominiraju u okviru tih publikacija neodvojive? Obrisi i naznake Šapove filozofije priča mogu se navodno prepoznati čak i u njegovoj disertaciji iz 1910. godine, koja je bila fenomenološka studija *par excellence*, napisana pod Huserlovim patronatom.⁴⁸⁹ *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten* je naslov sakupljenih Šapovih zapisa, koji nastaju između 1953. i 1956. godine, a objavljeni su zasebno 2016. Ovim isečcima započeto je promatranje nešto konkretnijih tema povesti filozofije, kao i dalje razračunavanje sa tom tradicijom. Oni su blisko vezani za prethodne uvide, te takođe dominiraju i u *Filozofiji priča* i *Metafizici prirodnih nauka*.

Pomenuto temeljitije bavljenje filozofskim prethodnicima, u konkretnijem smislu, u oba dela je faktički započeto Kantom. Očekivano, u *Filozofiji priča* se pravi nešto sistematičniji uvod, nego u *Na putu ka filozofiji priča*. Tako se, pre dolaska do samog Kanta, Šap uopšteno izjašnjava o odnosu nauka i priča, relaciji Sedmorice mudraca i današnjih nauka, dotiče se Huserla i čitave zapadne filozofije, itd. Zašto Šap ima tu tendenciju da počinje, ni manje ni više, razmatranjem Kanta, možda će biti jasnije ako se prisetimo da sopstvena pisanja smešta u ravan onoga što bi trebalo da predstavlja *četvrtu revoluciju* – onu koja će ići od čoveka kao središta, do priča kao polazišta. Ovakvo tretiranje tradicije zapadne filozofije, nauka uopšte, to jest onoga što Šap jezgrovito naziva *posebnim svetom Okcidenta*,⁴⁹⁰ nikako nije sprovedeno pizmatično: Šapu se ne bi mogle učitati pozicije relativizacija naučnih progressa, ili obezvređivanja njihovih dostignuća na bilo koji način: *to bi, paradoksalno, značilo i dovođenje u pitanje samog generisanja priča*, s obzirom da su priče pozitivističkih nauka svakako,

⁴⁸⁸ McCarthy, Cormac, *The Crossing*, Knopf Publishing Group, New York, 1994., str. 142.

⁴⁸⁹ Videti navod Karen Joisten u: Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 6.

⁴⁹⁰ To je Šapov izraz za fizički svet kakav danas poznajemo, svet atoma i čestica, koji svoje početke ima još u antičkoj filozofiji. Naspram tog sveta stoji tzv. *pozitivni svet*, u kojem još uvek dominiraju priče.

takođe, priče. Možda bi se i po ovome Šap mogao uporediti sa Ničeom: naime, kao što Niče, „filozofirajući čekićem“, najpre želi prvenstveno da „kucnuvši“ po ustaljenim normama i dominantnim strujama čuje njihovo „zvečanje“, odnosno, to da li su i koliko šuplje, a ne da odmah krene u potpunu destrukciju svega u rušilačkom zanosu, tako i Šap želi da ispita koliko nauke, držeći se svojih postulata, imaju da zahvale na svom mestu najpre raznolikim pričama. U tom smislu, pojam mišljenja kao takav gubi svoje tradicionalno mesto. Mišljenje je uporedivo sa zapletenošću u priče.⁴⁹¹ Priče koje se dešavaju na javi ne mogu se favorizovati i rangirati kao važnije od onih koje se događaju u snovima, opijenosti, govorima ludaka: s obzirom da o tim pojavama imamo drugačije poglede nego što je to možda bio slučaj u nekim drugim vremenskim razdobljima, može delovati čudnovato da se java, kao „reprezent stvarnog sveta“ tretira drugačije i ima primat u odnosu na „nestvarni svet“ bilo snova, opijenosti, ludaka ili bajki: „U vreme kada su snovi otvarali put ka bogovima, ili kada se za ludake smatralo da su zaposednuti božanskim silama, priče jave nikako nisu bile početne pozicije za vrednovanje svih priča“.⁴⁹² Jezik smatramo zbog toga onim što u isto vreme kreira sve ove priče, drži ih čas na okupu, te ih potom razdvaja, premešta, baca i raspodeljuje po nahodanjima nad kojima ni on sam nema nikakvu kontrolu, niti zacrtan plan. Jezik je prepušten pričama i priče su prepuštene jeziku. Tako treba razumeti i konstataciju da je „poezije bilo i pre pesnika“ – svet priča je možda u nekom trenutku bio bez pesnika, ali nikada bez poezije.⁴⁹³ Na tom tragu bismo mogli dodati da je i priče svakako bilo „pre pripovedača“, jer bi njegovo otkrivanje, kao i pojavljivanje subjektivnosti, autora i dr. Bilo, takođe, rezultat priča. Za Šapa je veštačko pravljenje razlika, granica i podela između poezije (umetnosti), religije i filozofije ne samo nepotrebno, jer unosi konfuziju, već i u krajnjem slučaju nemoguće: „Ako postanemo toliko nesigurni u demarkaciju ovih struktura i njihovih veza sa pesništvom, moramo takođe priznati i da ne postoje oštre granice između poezije, mudrosti, filozofije i religije. [...] Kako je moguće razdvojiti poetsko, religijsko, filozofsko u Homerovoj *Ilijadi*, Danteovoj *Božanstvenoj komediji*, Geteovom *Faustu*? Razdvajanje znači samo pravljenje pometnje“.⁴⁹⁴ Do bilo kakvog sveta dolazimo samo kroz priče. One su isprva bile takve

⁴⁹¹ Videti: Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 27.

⁴⁹² Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 36.

⁴⁹³ Ibid, str. 38.

⁴⁹⁴ Ibid.

da su bile obojene narativima religijskog, koji instituišu ono što Šap naziva „pozitivni svet“. Način na koji Šap piše o ovom „pozitivnom“ svetu, naspram kojeg stoji današnji, „posebni svet Zapada“, neodoljivo podseća na pomenuto Hajdegerovo razumevanje četvorstva, kao interpretativnog opsega iz kojeg smrtnici razumevaju vlastitu poziciju. Vitgenštajnovski rečeno, granice mojih priča su granice moga sveta. Živeti u „pozitivnom svetu“ značilo je na neki način i nepriznavanje stvarnosti tuđeg sveta: „Hrišćanin, Jevrejin, musliman odbili bi da budu deo drugog sveta. Drugi svetovi mogu imati nestvarni karakter za njih“.⁴⁹⁵ Drugačije rečeno, zatvorenost u priču jednog svetonazora neće ni na koji način odvesti ka sagledavanju mnoštva priča – ne postoje u striktnom smislu granice onoga što priče mogu proizvesti: „[S]tvarni svet bi morao biti neiscrpan“.⁴⁹⁶

Promatranja pitanja toga šta su i kako se razumevaju pojmovi, sintetički i analitički sudovi, rečenice, te kakvi su njihovi odnosi, započeta su sa ciljem da se pokaže da istraživanje subjekta, stvari, pojmova, rečenica ne može biti izvedeno drugačije nego kroz zapletenost u vrtlog priča. Imena i pojmovi zato moraju biti shvaćeni kao *naslovi priča*. *Homer, Hesiod, Kant, Šap* imenuju pripovesne horizonte: „Samo priče pružaju prilaze njima i njihovim svetovima istovremeno“.⁴⁹⁷ Promenljiva priroda izraza mora uvek biti uzeta u razmatranje, bez obzira o kojem svetu govorili. Za to kakav je svet možemo da kažemo šta god želimo, ali moramo imati u vidu da je svaka tvrdnja koju iznesemo proizašla iz nekog specifičnog narativa: „Naučnik priča seljaku o Sirijusu; o njegovoj razdaljini od Zemlje, o njegovom sastavu, masi, težini. Farmer smatra sve to zadivljujućim, sluša pažljivo, ne prekidajući, da bi na kraju upitao: ‚Kako znate da je ta zvezda baš Sirijus? [...] Bez čina imenovanja u kojem Sirijus dobija svoje ime, ili barem bez referisanja na sam čin imenovanja drugog objekta iz kojeg Sirijus može biti pojmljiv, on je neshvatljiv. Svaki sistem zavisi od onog *sada* priča. Bez ovih priča, Sirijus je neizreciv“.⁴⁹⁸ Prirodne nauke, tj. „posebni svet Zapada“⁴⁹⁹ imaju tendenciju

⁴⁹⁵ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 44.

⁴⁹⁶ Ibid, str. 47.

⁴⁹⁷ Ibid.

⁴⁹⁸ Ibid, str. 59.

⁴⁹⁹ „Pozitivne svetove“ (svetove priča) ne bi trebalo razumeti kao protivstavljene ili suprotstavljene ovom „posebnom svetu Okcidenta“. Pozitivni svetovi nastavljaju da budu prisutni i u svetu „prirodnih nauka“. Štaviše, pozitivni svetovi se mogu smatrati, u izvesnom smislu, „uslovom mogućnosti“ prirodnih nauka: „*Metafizika prirodnih nauka* fokusira se na tezu da je uključenost u svet priča neophodan uslov za rad matematičara i naučnika koji se bavi prirodnim naukama. Oni mogu operisati samo na osnovu tog sveta“. Schapp, Jan, *Erinnerungen an Wilhelm Schapp*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Willhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004., str.

da se fokusiraju samo na iskaze, te da se bave jedino „šastvom“ (*Auswas*) onih „stvari-za“ (*Wozudinge*). Ta praksa, ili barem njeni obrisi, za Šapa su otpočeli još manirom filozofiranja Sedam mudraca koji su, za razliku od Homera i Hesioda, u čijim svetovima dominiraju priče, nesvesno prepustili primat iskazima. Zbog toga priča ne može biti sačinjena od rečenica, jer celina nikako nije suma delova. Kada govorimo o pričama i tzv. fizičkom svetu, percepciji i kogniciji, mora se razumeti da se, iz vizure filozofije priča, one same *ne mogu čuti*.⁵⁰⁰ To znači samo da ne može postojati objektivni slušalac van priča, jer je sam čin slušanja omogućen pričama. Istovremeno pišući krajnje fenomenološki i pokušavajući da dekonstruiše tu tradiciju, Šap ispituje i odnos tela i priča, *lica i priča*: svaka interakcija uživo je za njega omogućena samo neprestanim „čitanjem“ – priče sagovornika se susreću, a ishodi tih susreta su mnogostruki: „Gledamo kroz lice kao kroz prozor priča. [...] Teško je ili nemoguće odvojiti lice i priče, s obzirom da ne možete zamisliti lice a da ono ne vodi pričama“.⁵⁰¹ Kada se govori o licu, zapravo se govori o čitavom telu – lice je centar veze između tela i priča. Telo ne može biti predmet saznanja. Određivanje „starosti“ bilo čega je krajnje „proizvoljno“, zavisno od pripovednih horizonata, s obzirom da se vreme kao fizička jedinica meri u odnosu na određene intervale mernog sistema i neki kalendar, gde su obe instance kontingentne. U slučaju zapadne civilizacije, to se odnosi na događaj pre i nakon figure Hrista. Kada govorimo o nekompatibilnosti teorija o starosti nečega, npr. Zemlje, susrećemo se sa neslaganjima priča. Ovde je važno naglasiti da se uprkos neslaganjima ne radi i o nekompatibilnostima ili nesamerljivostima, jer se slični koreni i šabloni vrlo lako mogu prepoznati. U primeru dve markantne pozicije imamo onu naučnika i onu teologa – jedan od momenata sporenja, kao npr. objašnjenje postojanja fosila dinosaurus, predstavlja klasičnu tačku zapleta. Ako krenemo dalje, teorija „Velikog praska“ emulira sličnu narativnu strukturu početka i kraja – univerzum je nastao pre 13,8 milijardi godina i najverovatnije će okončati na određeni način: da li „Velikim hlađenjem“, „Velikim sažimanjem“ ili „Velikim kidanjem“, u zavisnosti od toga koji od scenarija fizičke kosmologije prihvatimo kao najvalidniji. Za Šapa bi jedino važno bilo da shvatimo da do svih ovih fizičkih pojmova dolazimo pomoću *stvari-za*, koje su uvodi u različite priče. Zato umetnost i umetnička produkcija nikako

23. Stoga, cilj nikako nije obaranje Ajnštajnovе Teorije relativiteta, već pokazivanje njene ukorenjenosti u ovim pozitivnim svetovima priča.

⁵⁰⁰ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 106.

⁵⁰¹ Ibid, str. 108.

ne mogu biti sekundarni (ili tercijarni): *umetnost kreira nizove svetova, koji stoje jedan drugome rame uz rame*: „Već možemo videti da slikarstvo ne imitira, kao što Platon navodi, ono ne reprodukuje, već samo smešta svet do sveta. Svet prikaza je valjan koliko i takozvani stvarni svet“.⁵⁰² Naš svetonazor u potpunosti diktiraju narativi u koje i kojima smo zapleteni. Pun opseg i dalekosežnost tog uvida jednako je uzbudljiva, koliko i zastrašujuća. Šap svojim stvaralaštvom umnogome doprinosi tome da se jedan značajan deo tih posledica obelodani. Samim njegovim pisanjem čitaocce drži u konstantnom stanju pripravnosti, pružajući različite primere i misaone eksperimente, koji neretko služe kao otrežnjujuće sredstvo svaki put kada se uljuljkamo razumevanjem sveta koje je u potpunosti zavisno od aktuelnih priča:

Na sličan način kao što se svetlost odnosi na pređašnje stanje tame [...] tama sadrži momente koji pripremaju svetlost i koji se nastavljaju u svetlosti. Kada hodamo u mrklom mraku sa štapom u rukama, na seoskom putu, u pravcu doma ili smeštaja, kao što je često bio slučaj dok smo bili učenici ili vojnici, tama ne odseca našu vezu sa svetom. U drugu ruku, ne želimo da opišemo našu vezu sa svetom u ovoj tmuni kao da je ona potpuna. Pre svega, naše brige i nade, naše priče idu uz nas i vežu nas za ovo mesto sveta u kom se nalazimo. Naredno raskršće je možda udaljeno pet minuta. Možda moramo da požurimo malo, pohitamo, pošto je ovo mesto često pod artiljerijskim udarom. Onda imamo četvrt časa da stignemo do smeštaja. Nadam se da su saborci pristavili kafu! *Ako sada izbrišemo ove priče iz naših misli, šta ostaje od sveta?* [Kurziv naš.] Na primer, pritisak ispod stopala i osećaj u mišićima? Ne, i dalje je reč o seoskom putu. Pokušavamo da održimo balans da bismo izbegli da skrenemo sa puta. Osećamo pločnik sa svojim ravninama i neravninama. Pažljivo opipavam štapom da bismo znali da li smo još uvek na putu. Takođe, osluškujemo da čujemo da li smo na otvorenom ili hodamo kroz selo. Sve vreme pokušavamo da se suzdržimo od povezivanja tonova i zvukova, hladnoće i toplote, mirisa i mnogih drugih stvari sa svetom [...] Usred noći čujemo našeg suseda kako kašlje na slamanom krevetu, hrče, glasno sanja, okreće se i vidimo kako ljudska figura izranja iz mraka. Sada se možemo odvažiti da istupimo iz mraka u pravcu svetla [...].⁵⁰³

Možda je sada još uočljivije zbog čega rečenica (sud) ne može imati nezavisni status kakav joj Kant dodeljuje.⁵⁰⁴ Čitav ovaj misaoni eksperiment, napisan u tipičnom

⁵⁰² Ibid, str. 140.

⁵⁰³ Ibid, str. 142.

⁵⁰⁴ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 38.

fenomenološkom maniru, svoje mesto pronalazi samo u okviru datih narativnih horizonata. Kada je u pitanju Kant, Šap se odlučuje da se fokusira na *Kritiku čistog uma*, konkretnije, raspravu o „sto talira“,⁵⁰⁵ kojom suštinski želi ponovo da stavi na probu svoje pređašnje reakcije na probleme toga šta bi potpadalo pod domen „stvarnog“ i „nestvarnog“ i kako je uopšte moguće razlučiti između ta dva domena. Šap je očigledno motivisan time da dodatno učvrsti temelje koje je položio u *In Geschichten verstrickt* i uviđa da mu je za to potrebno još „argumenata“, odnosno, *priča* koje bi po mogućstvu stajale nešto bliže filozofskom terenu. Poznato je da se pominjani Kantov misaoni eksperiment sa sto talira javlja u okviru kritike ontološkog dokaza postojanja boga i pokazivanja da egzistencija nije realan predikat, a Šapa ovde zanima to da li je Kant u stanju da napravi pomenutu distinkciju između „stvarnih“ i „nestvarnih“ sto talira, a da ne bude u oba slučaja već uvučen u različite pripovedne horizonte, iz kojih izvlači te jukstapozicije: „Možda je najveći pronalazak bilo otkriće rečenice. Odatle bi možda drugi najveći pronalazak bilo ukazivanje njenog nepostojanja, pokazujući priče“.⁵⁰⁶ Kant se u primeru sa talirima „mačuje sa ogledalom“.⁵⁰⁷ U ovoj dekonstrukciji Kantovog primera je upadljiv upravo značaj jezika, koji Šap, čini se, ipak nedovoljno apostrofira. Ono što smo, na tragu Aleksijusa Majnonga, u jednom trenutku nazvali *majnongijanskom džunglom narativa*, trebalo bi da ukaže na ovu sveprisutnu narativnost: „Verujemo da se sve ove predmetnosti, bilo da su duhovi, anđeli, bogovi ili kentauri, mogu pojaviti samo u pričama, da sve predmetnosti, koliko god nestabilne bile, postaju objekti priča“.⁵⁰⁸ Svaki govor o bogu, bilo da se radi o dokazivanju njegovog postojanja ili opovrgavanja nekih dokaza, baziran je isključivo na pričama. Isto bismo mogli reći i za filozofska pitanja poput toga da li je egzistencija realan predikat ili ne. Samo u kontekstu priča ove rasprave imaju svoje mesto. Zbog toga i Šapovo raskrštanje sa glavnim strujama povesti filozofije mora, po sopstvenom priznanju, biti radikalno. Ništa manje dramatičan raskid nije ni

⁵⁰⁵ Up. Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, 2003., str. 314. (prev. Popović, N.) i Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma*, Kultura, Beograd, 1970., str. 450-451. (prev. Popović, N.)

⁵⁰⁶ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 38. Takođe: Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 166.

⁵⁰⁷ Haas, Stefanie, *Kein Selbst Ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricœur's Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002., str. 47.

⁵⁰⁸ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 162.

sa naredna dva gorostasa filozofije, koje Šap uzima u razmatranje – s Platonom i Dekartom.

Tri Platonova dijaloga, na koja se Šap sa nešto više pažnje osvrće, jesu *Kratil*, *Sofist* i *Teetet*. Pomoću *Kratila* Šap ispituje na koji način Platon može govoriti o rečenicama i pojmovima, kao i tome šta bi bile stvarnost i nestvarnost (bajkovitost), te kako se bilo koja od tema koje Platon pretresa mora smestiti u ravan priča. Iako za Šapa kolaps narativa i favorizovanje rečenica nije počelo s Platonom (Sokratom), već još sa Sedmoricom mudraca, ipak je to na sistematičan način pokrenuto u Platonovoj filozofiji. Razmatranjem *Sofista*, Šap ide u smeru toga da se dovede u pitanje Platonovo insistiranje na „tačnim“ i „netačnim“ rečenicama, budući da njihova priroda zavisi isključivo od konteksta i narativa u kojem se konkretna rečenica javlja. Ona ne može biti istinita ili lažna po sebi i ne može stajati kao fiksirana datost odvojena od situacije u kojoj se iskazuje, već uvek u skladu sa pripovešću koja omogućava njeno takvo pojavljivanje. Sa ovim bi se možda dao povezati pominjani „veberovski“ zahvat narativnog metoda i mogućnosti istinitog ili neistinitog u skladu sa „poravnanjem“ u odnosu na priču. Dovedli bismo u pitanje to da reči imaju ovu stalnost unutar priče. Ta fiksiranost morala bi delovati održivo samo putem određene narativne konstelacije: „Filozofirali smo o rečenici ‚Kraljica je bolesna‘ i pokušali da pokažemo kako ova rečenica, kadgod se pojavljuje u priči, ima drugačije značenje, drugog subjekta ili situaciju, uvek susreće drugog subjekta ili okolnosti [...] U takvom primeru je jasno da ne možemo govoriti o identičnom značenju rečenice ‚Kraljica je bolesna‘. Rečenica – ili, pre, reči – konkretizuju se samo kroz priču“.⁵⁰⁹ Način na koji Šap prezentuje probleme locirane u Platonovim dijalozima i te kako je fenomenološki inspirisan. Pripovest fenomenologa Šapa konstantno se nadvija nad tekstom i analizama koje sprovodi. Klasična fenomenologija je do te mere značajna i prisutna u Šapovom pisanju da bi se na prvi pogled moglo pomisliti da je i pored više puta najavljenog ograđivanja, njegov pristup još uvek fenomenološki obojen. Međutim, iako se nemali broj puta nedvosmisleno izjasnio da njegova pozicija više ne može biti klasično fenomenološka, ukoliko želi da ostane veran „sopstvenoj“ filozofiji priča, može se jasno primetiti da su redovi koje popunjava ispisani rukom vrsnog fenomenologa. Naprosto, ukoliko želimo da ukažemo na sve manjkavosti određene struje mišljenja, moramo biti u stanju da od

⁵⁰⁹ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 46.

tog narativa načinimo domaći teren, ne bismo li sebi donekle olakšali posao. Drugim rečima, narativ u kojem se spremamo da intervenišemo trebalo bi da se poklopi sa narativima koji čine čvorište onoga što nazivamo subjektom ili egom. Zato za Šapa ne možemo reći da mu se subjekt volšebno potkrada kada pokušava da mu utekne, niti da je za Šapa navodno prevaziđeni ego i dalje referentna tačka u mnogim instancama, tako što se, recimo, ukazuje na *autorovu intenciju*. To ne znači da je fenomenologija ostala imuna na svojevrsnu dekonstrukciju sprovedenu narativnim metodom, već da jezik operiše po vlastitom nalogu, koji nikada do kraja ne može biti uhvaćen u mrežu *jedne gramatike, jedne racionalnosti, jedne rečenice, jedne priče*.

Šap želi da podseti na to da ne postoji apsolutni kriterijum za određivanje istinitosti neke rečenice, jer je ta rečenica uvek zavisna od konteksta, što će reći, od priče u kojoj se pojavljuje:

Ako se sada vratimo prvoj rečenici „Teetet sedi“, za koju Teetet tvrdi da je tačna, takođe smo pogođeni ovde nekom vrstom nelagode [...] Moramo priznati da stranac izražava ovu rečenicu najiskrenije i da je ubeđen u njenu istinitost. [...] Rečenica se zapravo javlja unutar priče [...] Isti iskaz se može takođe pojaviti u pravoj priči, svakodnevnoj priči, romanu, pozorišnom komadu [...] U ovom smislu, rečenica dobija na svom značenju i značaju samo u kontekstu u kom se javlja.⁵¹⁰

Rečenice koje uzimamo kao tačne, ne mogu nas odvesti nikuda ukoliko ne znamo specifični narativ u kojem se javljaju. *One ne mogu biti početne pozicije ni za šta. Rečenice su s one strane istine i laži*, što bi bio još jedan ničeanski momenat: „Ne možete započeti ozbiljan razgovor koristeći se samo takvim rečenicama“.⁵¹¹ Između ostalog, zbog toga Šap podseća da je ne tako davno pre Platonovih dijaloga postojalo vreme i civilizacije u kojima su snovi, intoksikacija i glasovi ludaka imali potpuno drugačiji status. Rezimirajući bi se dalo primetiti da Platonu nedostaje uvid u priče, iako se pričama neprestano služi.

Govoreći o Dekartu, Šap se fokusira na njegova čuvena razmatranja voska, koja vode do problematizovanja percepcije i mišljenja, te poimanja „šešira i kaputa na ulici“ (*automatona*), itd. Šap nas poziva da se zapitamo i o tome kako bi izgledale priče u

⁵¹⁰ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 171.

⁵¹¹ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 172.

kojima bi se npr. Platon bavio voskom i automatonima, Kant kočijama, a Dekart talirima: „Dekart, u svojim metafizičkim razmišljanjima, na neki način se čini kao da je na putu onoga što tražimo. On otpočinje svoje istraživanje komadom voska. Sigurno to ne čini slučajno, koristeći baš taj primer [...] Gotovo da možemo da pretpostavimo da je pokušao da koristi šolju, stolicu ili sto i da se odlučio za vosak usled poteškoća na koje je prethodno naišao“.⁵¹² Šap ovim želi da ukaže na to da bi Dekart, uz spremnost da krene korak napred (ili nazad) nesumnjivo uvideo značaj priča. Tako bi dilemu oko toga da li se radi o ljudima ili automatima ispod šešira i kaputa na ulici, rešio ukoliko bi krenuo od *stvari-za*. Početna pozicija ne bi bila komad voska kao supstanca, već šolja, kao uvod u priču. Interesantno je da postoji navod po kojem je Šap shvatio značaj priča upravo posmatrajući šolju: „Otac mi je kasnije često pominjao trenutak kada je shvatio značaj priča. Vodila se filozofska diskusija o percipiranju šoljice za čaj na stolu. Šolja je poskočila. Ovaj skok mu je pomogao da razume značaj priča u kojima se prvo pojavljuje ono što je nazvao „stvari-za“.⁵¹³ Rezime svih ovih ispitivanja bio bi sledeći: „Kant bi imao drugačiji odnos prema talirima, Platon prema kočijama i Dekart prema komadiću voska i automatu, da su bili upoznati sa strukturom priče, onako kako se mi nje držimo. [...] Sve što je važno istaći jeste da se ne možemo približiti taliru, kočiji ili automatu, ako nemamo vezu sa pričama“.⁵¹⁴

Uprkos odbacivanju fenomenologije i okretanju od Huserla, koje je Šapu bilo neophodno u cilju kasnijih razvijanja uvida vezanih za priče, on i dalje zadržava duboko poštovanje ka ovom načinu filozofiranja, smatrajući ga nezamenljivim i neizostavnim. Možda ovde Šap i ne primećuje do kraja posledice svojih ukupnih zapažanja. Stoga bismo mogli da napravimo svojevrstu dopunu koja bi u potpunosti pratila njegovu glavnu, post-fenomenološku liniju, a koja bi podsetila na to da je upravo *narativ fenomenologije*, baš zbog toga što je među ključnim horizontima za Šapa, morao biti zaslužan za to čvorište pripovednih (jezičkih) zaplitanja sabranih u njegovom vlastitom imenu. Drugim rečima, „subjekt Vilhelm Šap“ nije ništa drugo do pomenuto čvorište pripovedno-jezičkih zaplitanja, od kojih je priča fenomenologije

⁵¹² Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 162.

⁵¹³ Schapp, Jan, *Erinnerungen an Wilhelm Schapp*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Willhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004., str. 17.

⁵¹⁴ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 190.

bitan ili neizostavan deo: „U razgovoru sa filozofima, verujem da stoji opservacija da je fenomenološki obučena osoba u boljoj poziciji u diskusiji, u odnosu na druge. Čak i danas, kada sam odbacio sve pozitivne rezultate Huserla i njegovih učenika, i dalje verujem da su moje fenomenološke studije neizbežan most do mojih trenutnih filozofskih boravišta [...]“.⁵¹⁵ Tu leži i razlog zbog kojeg se Huserl navodi kao filozof koji se možda najviše približio uočavanju značaja važnosti koju priče imaju. Ipak bi se kod njega moralo govoriti samo o tragovima, s obzirom da ni Huserl nikako ne pokazuje spremnost da krene dalje od rečenice i njenog razjašnjavanja, ne uviđajući da je pojedinačna rečenica „lebdeća struktura“, ako nije povezana sa konkretnim narativnim kontekstom.

Rekli smo da Šapovo bavljenje jezikom može neretko delovati ambivalentno i dvosmisleno. Na trenutke se čini kao da ono u potpunosti pada u liniju naših istraživanja i onoga što želimo da opišemo narativnim metodom, dok se, sa druge strane, takođe može naići i na pisanja koja deluju nepomirljivo sa zahtevom da se jezik razume „obuhvatnije“ i „autentičnije“; odnosno, da se ukaže na to da on ni na koji način nije sekundaran, da nije puki „odraz misli“. *Na putu ka filozofiji priča* nam već može pružiti implikacije toga kako Šap razumeva jezik i kakva je njegova relacija prema pričama, ukoliko se o relaciji u uobičajenom smislu može govoriti. „Misli i govor su isto“,⁵¹⁶ piše Šap i gotovo stidljivo predlaže da se, kada je reč o razlikovanju i odnosu jezika, muzike (zvuka), priča, poezije (hajdegerovski rečeno, „mišljenja i pevanja“), te razlike moraju izbalansirati tako da se radi o svojevrsnom izjednačavanju.⁵¹⁷ Govor bi bio samo varijacija jezika (priče), kao nastavljanje na uvek prisutni (Derida bi rekao: *pisani*) jezik, odnosno, priču. Stoga, ćutanje nije nikakav prekid i „zaustavljanje“ jezika, pošto on nije uslovljen audibilnim (zvukovnim) karakteristikama. Drugim rečima, jezik ne nastaje onog trenutka kada je izgovoren i ne prestaje u tišini – on je uslov mogućnosti svakog govora i svake tišine. Izgovoreno je samo fragment jezika. Muzika stoji u *svakom govoru*. Iako bi se moglo tvrditi da Šap sve vreme zapravo donekle ostaje veran fenomenologiji, utoliko što se u analizama priča neretko vraća poziciji fenomenologa, te vlastita zapažanja konstantno vrednuje i pokušava da proceni spram discipline u kojoj je više nego dobro istreniran, ovde vidimo i zašto te pozicije

⁵¹⁵ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 57.

⁵¹⁶ Ibid, str. 48.

⁵¹⁷ Ibid, str. 67-68.

moraju biti ako ne u potpunosti napuštene, onda barem stavljene što je moguće više po strani, ne bi li se ukazala prilika za slušanje nekih drugih i drugačijih priča i ne bi li se posledično tome uvidela čista narativna mnoštva: „Koje mesto imaju misao, jezik i govor u filozofiji priča? Za Šapa, ovo ‚čisto‘ mišljenje nema primarnu funkciju, jer čoveka suštinski ne karakteriše racionalnost, već zapletenost u priče. [...] Ovo ostavlja posledice po tradicionalni primat mišljenja. Mišljenje gubi uobičajeno mesto u Šapovoj filozofiji priča [...] i sada može biti razumljeno kao ‚zaokupljenost pričama‘. Ovo takođe utiče i na određenje jezika i njegove vrednosti“.⁵¹⁸ Jezik nije nezavisni entitet: na pitanje „šta je jezik?“ ne može se odgovoriti nikako drugačije nego iz pozicije neke priče (što svakako ide ne samo protiv pristupa iz huserlovskog nasleđa, već i protiv onog de Sosirovog). Mišljenje je zapravo unutrašnji govor, koji se nastavlja i sa uobičajeno shvaćenim govorom – on mu nikako ne prethodi temporalno.

Za Šapa matematika i nauke i dalje zahtevaju prozni svet, dok je filozofija u tom smislu još uvek neodređena. Primenljivost matematike zavisi isključivo od priča, jer su matematički konteksti uvek pripovedni. Odnos priča i činjenica je ovde krucijalan. Nauke su bazirane na činjenicama, čija stajališta su nemoguća kao nezavisna od narativa. U tom smislu one mogu nastaviti da postoje neometano, u potpunosti ignorišući jezičko-narativne dimenzije koje ih omogućuju. Zbog toga Homerov svet mora biti polazišno mesto za Šapa:

U onoj meri u kojoj možemo da govorimo o povesti filozofije, smatramo neophodnim da počnemo sa Homerovim celovitim svetom, ne u smislu da imamo apsolutni početak razvitka, ili da želimo da povežemo poslednji stadijum prethodnog perioda sa početkom novih vremena. Kada kažemo nova vremena, smatramo da bi trebalo početi sa prvim grčkim filozofima i završiti prethodni period sa Homerom i Hesiodom.⁵¹⁹

Svet filozofa je prvenstveno homerovski svet za Šapa. Postepeno je taj svet priča pretvoren u svet činjenica. Stoga bi ničeansko pitanje o tome *Kako je stvarni svet postao bajka?*, Šap mogao dopuniti pitanjem: *Kako je svet činjenica postao svet priča?*, ili možda jednako prikladno, *Kako je svet priča postao svet činjenica?*, s obzirom da Niče svakako cilja na to da se „stvarni“ i „bajkoviti“ svet teško mogu razlučiti, te je

⁵¹⁸ Thiemer, Nicole, *Das „stille Sprechen“ in der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik im 20. Jahrhundert*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 144

⁵¹⁹ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 87.

samim tim iluzorno odricati se jednog u korist drugog. Puko rotiranje njihovih pozicija bi jedino obelodanilo jalovost i neinventivnost vlastitih zahteva. Ukoliko povlačimo dalje paralele između Šapa i Ničea, onda bismo mogli da primetimo da bi pandan Ničevom „kameni spoticanja“ u vidu Sokrata, za Šapa predstavljali još predsokratovci. Međutim, to ne znači da Šap, kao ni Niče, maštaju o nezaprlijanom izvoru na koji se moramo vratiti ne bismo li preokrenuli njegov tok u potpuno drugom smeru, sa nadom ili pak uverenjem da je neophodan radikalno drugačiji ishod. Platon i Sokrat svakako nisu abolirani od „krivice“ za Šapa, jer je Platon u svojim razmatranjima u potpunosti „odsečen od priča“⁵²⁰ – barem na „svesnom“ nivou, dodali bismo, jer ako se ne može reći da se on sadržajem bavi njima *na ovde zahtevani način*, forma bi svakako morala biti narativna. Zbog toga nisu priče u nama, već smo mi, putem „priča o nama“ i kao „priče o nama“ *u, sa, među* pričama. Zato, ako govorimo o jezičko-pripovесnom konfigurisanju, tada i Šapove pokušaje drugačijih pogleda na percepciju, telesnost, vreme, materijalnost i dr. moramo razumeti kao ništa drugo do pokušaje kreativnih redeskripcija jezika. Toj liniji svakako pripadaju i drugačija ispisivanja filozofske tradicije, poput heraklitovskog momenta kod Šapa, prema kojem se „nikada u istu priču ne može zagaziti dva puta“. „U priči sam (*pričom* sam), dakle postojim“, možda bi bila naredna verzija poznatog filozofskog citata, onako kako bi je Šap eventualno preformulisao, ali ovde bi narativni metod imao svakako prigovor. *Mislim, dakle postojim* bi morao prvenstveno biti izraz jezika, a tek potom subjekta, ukoliko jezik rasprostire svoje narativne mreže na način da se nešto poput subjekta (priče o subjektu) događa. Sam iskaz, uzet za sebe, ne priča mnogo. Zapravo, u stanju je da to čini samo uz narativne konstelacije koje ga prate, s obzirom da imamo dalje beskrajne mogućnosti redefinisavanja, koje polaze npr. u smerovima: „Jezik, pričajući priču o subjektu, iskazuje se na način da se stavlja u drugi plan“, ili: „Jezik: pričam, dakle pričam priče o postojanju i nepostojanju, i još mnoge druge“. Svi nastavci u vidu daljih komentara neraskidivo su vezani za određene pripovесne konfiguracije, koje se ovde vrlo lako prepoznaju od strane onih čija narativna čvorišta konvergiraju sa upravo iznetim:

Kada govorimo o postojanju, želeli bismo da kažemo da je najizvesnija pre svega moja egzistencija, egzistencija onoga što je upleteno u priče. Međutim [...] Ako uzmemo sa

⁵²⁰ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 106.

sigurnošću to da ono što je zapleteno u priče sa mnom postoji, Homer i svi iz Homerovog sveta pretpostavljali su da bogovi i polu-bogovi postoje, čak i da mrtvi u podzemlju egzistiraju. Ova pretpostavka takođe nije teoretska pretpostavka ili uverenje; ova bića se nisu pojavljivala nigde na horizontu priča, jer su se javljala kao zapletena u njihove priče, slično kao i ona koja se pojavljuju u mojim pričama, sugrađani, kraljevi, vladari.⁵²¹

Sa ovim možemo zaključiti da je sve ono što se sada smatra „mitovima“ nekada bila „stvarnost“, to jest, njihova distinkcija nije ni prepoznavana u ovom smislu: „[S]ve priče koje danas poimamo kao maštu, fantaziju su nekada bile stvarne priče“.⁵²² Upoređujući istoričara i pesnika, Aristotel ne pravi razliku između njih po tome što prvopomenuti piše prozno, dok pesnik piše u stihovima, već po tome što jedan navodi šta se zaista desilo, a drugi šta se moglo desiti. Prošireno današnjim pričama, istoričar koji se drži Rankeovog gesla *wie es eigentlich gewesen* („kako se zaista desilo“) nepomirljiv je npr. sa Benjaminovim razumevanjem istorije, koja je na tragu onoga što se ugrubo naziva „protivčinjeničnom“ ili „alternativnom“. Apsurdnost Rankeove krilatice se kod Šapa pokazuje u punom svetlu: odsustvo bilo kakvih objektivnih okolnosti i činjenica uočava se čim uvidimo da svaka verzija priče može biti drugačija i da je nemoguće ispričati jednu te istu priču, čak ni od strane „istog subjekta“ u „različitim vremenima“, jer to što tim terminima označavamo vrvi od nekonzistentnosti i kontingencija, a cilja upravo na suprotno, na stabilne i nepromenjive strukture.⁵²³ Kao što će Benjamin Rankeov pristup konsekventno nazvati „opijumom“, Šap će

⁵²¹ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 196.

⁵²² Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 197.

⁵²³ S tim u vezi videti članak: Scholtz, Gunter, *Das Verhältnis der Geschichten zur Geschichte. Kritische Fragen an Wilhelm Schapp*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Wilhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004., str. 57-73. Između ostalog, u njemu se autor pita o tome kako je moguće da se istoričari slože u vezi sa bilo čim, što bi trebalo da bude nekakav pokazatelj nedostatnosti Šapove filozofije priča, a uz to se ne shvata, ili ne pokušava da uvidi da je osnov za razumevanje ili slaganje u vezi sa nečim upravo zajednička upletenost u priče i događaje koje oni sa sobom nose. Stoga, umesto da se izražava čuđenje nad konsenzusom oko određenog dešavanja, bolje je ispitati narative koji su doveli do toga da se horizonti različitih, a opet isprepletanih priča, poklope na način da to proizvede stanje označeno „slaganjem“. Ukoliko se radi o svedocima nekog događaja, utoliko je lakše pokazati na koji način se jezik „slegne“, a potom i sedimentira na naizgled istovetne načine u različitim narativnim čvorištima koje nazivamo, ili smo nekada nazivali, subjektima. Njihova mogućnost da pruže pripovesti sličnog sadržaja data je jezikom koji se po tom konkretnom rasporedu grupiše, ali apsolutnost takve raspodele nikada ne može biti garantovana. Kod Šapa se uopšte ne radi, ili barem ne bi trebalo da se radi o tome da su sve priče misteriozno povezane, već da je ono što se dešava u procesu „primanja“ dalekih i nepoznatih priča uvek sprovedeno kroz „naše“ priče, tj. *putem* jezika koji na određeni način formira neko narativno tlo. *Jezič je jezik (narativne) aproprijacije*.

Aristotelove podele smatrati neodrživim. Bliskost priča i poezije je takva da se svaka suštinska deoba ne bi mogla zahtevati. Na formiranje tzv. egzaktnih prirodnih nauka direktno su uticale pripovesti o univerzumu i poezija: „Ne škodi priči ukoliko je istinita, a takođe ni pesmi ako je nerealistična i obrnuto [...] U Homerovoj *Odiseji* se Feačanima pruža izveštaj doživljaja koji je istovremeno najviša poezija: „Tako im reče, i oni umuče svi i zašute; Sve ih osvajao ushit u sjenatoj dvorani onoj“.⁵²⁴ Čak i najrigoroznije nauke za Šapa i dalje pripadaju pripovestima o univerzumu, koje su u sprezi sa poezijom. Poezija, religija, filozofija i prateće priče – njihovi unutrašnji „predominantni aspekti“⁵²⁵ su ono što čini njihovo upoređivanje i razlikovanje mogućim. Dodali bismo da bi isto moralo važiti i za polja poput teorijske fizike.

Jedan od retkih momenata u kojima Šap smatra da jezik, odnosno, priče, izneveravaju, jeste polaganje računa o tome kako preci i preminuli učestvuju i pripadaju „mi-pričama“ (*Wir-geschichte*)⁵²⁶ sadašnjice – temporalna dimenzija toga zadaje mu određene poteškoće. Međutim, čini se kao da Šap previđa da sama ta vremenska relacija zavisi od stepena upliva priče koja tu temporalnost (do)nosi. On ispravno uočava da su za aporije do kojih dolazimo, sa kojima se susrećemo, zaslužne priče za koje smo neraskidivo vezani – koliko god se trudili da ne previdimo u potpunosti priče kojima smo neprestano okruženi, ili koje uopšte otvaraju samu tu okruženost, jasno je da je nemoguće izolovanje u brisani prostor: tu nas iznova, ili bolje rečeno, bez ikakvog prekida, zatiče jezik, pripovedajući o različitim mogućim i nemogućim scenarijima tog priželjkivanog „brisanog prostora“. Zajedničke narativne konstelacije Šap prepoznaje u vidu „sve-priče“ („sve-pripovesti“ [*Allgeschichte*]). One determinišu u određenom smislu odgovore na postavljena pitanja, kao i sama pitanja koja se generišu unutar tog sklopa. Od toga ne bi mogle da odstupaju ni različite dinamike pitanja i odgovora koje se tiču tema života, smrti, predaka, itd. Ova „sve-pripovest“ uporediva je sa onim što smo do sada imenovali „narativnim konstelacijama“ u pokušajima opisa metoda naracije:

⁵²⁴ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 200. Stihovi *Odiseje* navedeni po izdanju: Homer, *Odiseja*, Matica hrvatska, Zagreb, 1950., XI 333f. str. 134. (prev. Maretić, T.)

⁵²⁵ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 242 [Kurziv naš.]

⁵²⁶ Veza „mi-priča“ i „mi-zapletenosti“ je takva da smo svi uključeni u iste priče na različite načine, ukoliko se uopšte može govoriti o „istoj priči“. To „mi“ ne može pak biti predmet istraživanja, jer ono nije nikakav predmetna datost, nikakav objekt.

Svako, međutim, a ovo je zajednički imenilac, može odgovoriti na pitanje samo putem priča i to ne putem proizvoljnih priča, već – nazovimo to tako za sada – putem svepripovesti (*Allgeschichte*), – možda bismo morali istovremeno da dodamo – ili putem nauke ili putem sistema, kakav je Platonov ili Kantov sistem. Mi sami smo verovatno među onima koji prvo i pre svega daju odgovor na temelju nauke, pre nego što uvidimo da je ovaj odgovor najnesigurniji. [...] Nema mesta za preminule i bogove u ovom Mi našeg doba. U Homerovom slučaju, bogovi i polu-bogovi i možda preminuli pripadaju tome Mi.⁵²⁷

Treba razumeti da za Šapa, Homerove ili Hesiodove priče nikako nisu direktni uvodi u nauku i filozofiju, koja jednako robuje pojedinačnim iskazima. Odvajanje činjenica od priča je fundamentalna pogreška, ali bismo dodali u svetlu čitavog narativnog metoda, kojim se ovde prvenstveno bavimo, da se taj fenomen ne može do kraja tretirati tako, naime, kao pogreška: iz prostog razloga što se mora uvideti da se i u tom konkretnom slučaju radi o jednoj priči – *onoj koja iz priča (uz priče?) ekstrapolira činjenice*. Ukoliko smo uočili problematičnost odnosa i postavljanje granica između priče i činjenica, činjenica i istine, istine i laži, onda bi valjalo uvideti da se ti pojmovi ne ukidaju momentalno, već nastavljaju svoje delovanje kroz narative koji ih proizvode. Drugim rečima, mi poništavamo sa jedne strane mogućnost postojanja apsolutne istine, izražene u nekom stavu ili definiciji, ali sa druge strane se intervencijom narativnog metoda pokazuje da je samo to poništavanje na delu samo kao još jedan narativ u nizu. Ako „ne postoji“ istina po sebi, ili apsolutna istina, onda bi nezahvalno bilo govoriti i o apsolutnoj laži; ali bismo i pored svih tih napora da se smestimo u jednu poziciju „s one strane istine i laži“ (kojoj je narativni metod najbliži, ali uz svest da taj opseg delovanja isto tako duguje nekim drugim narativima) opet morali da podsetimo da su pojedinačne pripovesti u kojima se jezik konfigurirše na takav način da je, recimo, neka (apsolutna) istina *moгуća*, i te kako *validan*. Kao što je Šap sjajno uočio da je došao trenutak (ili da je oduvek bio) da se „spase“ iskon filozofije kroz priče Homera i Hesioda, ili Sedmorice mudraca, koji nisu ništa manje važni za svetsku pripovest od Talesa, Sokrata, Platona, Aristotela, Dekarta, Kanta i drugih, tako je možda došlo vreme da se *čitavoj filozofiji i nauci* pruži neka vrsta apologije.

⁵²⁷ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 203.

Smatramo da će se samo na taj način moći istinski prihvatiti konstelacija mnoštva narativa.

Šap je i te kako svestan da se njegov poduhvat može tumačiti kao da je na pragu formiranja novog filozofskog sistema: „Možda ne bismo morali toliko da se plašimo sistema, ukoliko bismo tačno znali šta on jeste“.⁵²⁸ Odgovor na pitanje zašto filozofija priča nije i ne bi mogla biti filozofski sistem u uobičajenom smislu, Šap je pokušao da pruži kroz podsećanje da filozofija priča ne polazi od istih pretpostavki i od istih pitanja, poput toga kako se pojedinac određuje i nalazi svoje mesto unutar sistema, koje mesto okupira, niti toga kako se sistem određuje prema svetu. Čak i to šta se razumeva pod sistemom je uvek promenljivo i zavisno od pojedinačnih priča. Fiksirana tačka sa koje bi se vršila određenja i tumačenja konstantno iščezava kroz nepredvidive igre jezika(-)narativa. Šapovo bavljenje pričama ne može potpadati pod „novo polje istraživanja“, koje je naprasno otkriveno, niti se može zahtevati kreiranje novog filozofskog sistema: „Mi ne možemo čak ni da specifikujemo cilj“.⁵²⁹ Posledica svega prethodno navedenog je ta da priča nikada nije okončana, te se tako ni od priče o pričama ne može očekivati da bude nekakva zaokružena celina, što filozofski sistem uglavnom predstavlja. Unutar Šapove filozofije priča takođe ne bi moglo biti mesta za meta-pozicije i meta-priče: „[P]ogledati na priču spolja [...] Verujemo, ipak, da takav pogled ne postoji, da je on već početak nove priče [...] Mogu se uzdići na mnoge visine iznad priče, ali uvek na takav način da ostajem za nju neraskidivo vezan“.⁵³⁰

Filozofija za Šapa svakako nije i ne može biti u potpunosti izjednačena sa naukama, uprkos različitim pritiscima i tendencijama i pored toga što je prisutna vladavina iskaza u oba slučaja. Ti pritisci su katkad manifestovani kroz nametanje istih kriterijuma za filozofiju i nauke blisko vezane za ono što se tumači kao nezaustavljivi i uvek rastući tehnološki progres. Ukoliko se određene konstelacije ne povinuju tim kriterijima, ili ih pak dovode u pitanje, rezultat su često nepomirljive razlike, sa tendencijom njihovih eksponencijalnih uvećanja. Kada se podvuče crta u poređenju našeg, tehnološkog sveta, i svetova Homera, Hesioda i drugih predreligijskih civilizacija, jedna stvar je upadljiva: to je općinjenost današnjeg čoveka tehničkim dostignućima i njegova

⁵²⁸ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 150.

⁵²⁹ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 156.

⁵³⁰ Ibid, str. 154.

nemogućnost da zamisli kako bi život izgledao u svetovima u kojima ne dominiraju ti narativi. Čovek današnjice se prema prošlosti ophodi kao prema osiromašenim i prozaičnim, jer je navikao (usled dominacije tih pripovednih horizonata) da sve odmerava prema vlastitom iskustvu. Mada je svet tehnološkog napretka, odnosno narativna konstelacija koja sebe na taj način poima, nesumnjivo fascinantna, ne smemo zaboraviti da su svetovi naših predaka bili obojeni ništa manje zapanjujućim stvarima. Njihovu svakodnevicu nisu činile nikakve „maštarije“, nasuprot kojih je stajala nekakva opustošena „stvarnost“. Za njih je svaki bog, svaki čovek, svaka jezička kreacija i zanos koji ona proizvodi putem narativa bila isto toliko „stvarna“ koliko i putovanje u svemir, kroz vreme ili postojanje multiverzma za čoveka današnjice ili sutrašnjice. Zato je čovekova grčevita borba za tim da bude neposredni svedok daljeg tehnološkog napretka ništa drugo do želja da bude zapleten u nove fascinantne priče, koje zasigurno nisu manjkale u nekom starom i navodno prevaziđenom svetu.

Sa Šapom bismo mogli reći da su u krugu određenih priča „svi u pravu“: „Više nismo ubeđeni u to da nam prirodne nauke pružaju utvrđene činjenice, već pre verujemo da se te činjenice takođe gube u pričama, sve do poslednjih teorija današnjice i sutrašnjice“. ⁵³¹ Kuda će nas sve priče odvesti nepredvidivo je i zavisi upravo od priča. Potraga za činjenicama je na neki način „progutala“ priče, to jest ako ne onemogućila, onda u velikoj meri otežala da se uvidi fundamentalna zavisnost činjenica od priča. Već od Sedmorice mudraca, tačnije, trojice Milećana Jonjana – Talesa, Anaksimandra i Anaksimena, priče izlaze van fokusa koji su imale kod Homera i Hesioda: „Trojica Jonjana pokušavaju da pronađu ne-narativni početak“. ⁵³² Šap nije ignorisao pitanje koje se sve vreme nameće – naime, kako je moguće da je iz Homerovih i Hesiodovih priča proizašao takav tip narativa koji će naprasno skrenuti pažnju na stvari koje će dovesti do fundamentalno drugačijih pristupa: do okretanja od priča ka činjenicama i laganog, ali sigurnog, trasiranja puta različitim ontologijama: „Ali ako se okrenemo zemlji, vodi, vazduhu, šta se nadamo da ćemo postići? [...] Takva situacija je možda proistekla u neko vreme nakon Hesioda, kada su, iz bilo kojih razloga, bogovi predistorijskih vremena, ali takođe i bogovi Trojanskog rata, bili proglašeni lažima i maštarijama. Ovi bogovi su toliko prožimali priče ljudi da su same priče jedva opstale

⁵³¹ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 228.

⁵³² Ibid, str. 238.

nakon izuzimanja ovih bogova“.⁵³³ Ipak, da li je validno tragati za uzročno-posledičnim odnosima između različitih priповesti? Da li je neophodno posezati za prikazima gradualnih transformacija priča, na način na koji to čini Šap? Moralo bi se prepoznati i uvažiti da priče takođe omogućuju i sve ove prigovore. *Svako* propadanje, rađanje, početak i kraj mogu biti samo teme priča.⁵³⁴

Svet Homera i svet fizičara (filozofa prirode) je jednako dogmatski. Ono što se dešava u svetu fizike i matematike ne sme imati prioritet u odnosu na Platona, Dekarta, Lajbnica ili Kanta (kao što ni ovi ne mogu imati prioritet u odnosu na Homera i Hesioda):

Možemo krenuti od znanja i istine. [...] Znanje saopštava istinu. Onaj ko poseduje istinu ima znanje. Realizacija toga je sprovedena rečenicama. Ako ove rečenice mogu biti proverljive u stvarnosti, one ispunjavaju istinitosne kriterijume. Tada su korespondirajuće rečenice istinite. Ko god razume te rečenice i ko god ih je testirao u odnosu na stvarnost je u posedu stvarnosti. [...] Međutim [...] moramo se pitati kako ove rečenice stoje u vezi sa totalitetom činjenica. Ne možemo poreći da postoje pojedinci koji se celodnevno bave odnosima brojeva ili geometrijskih figura, zaboravljajući u potpunosti svet i čitav njegov sadržaj. Pretpostavimo da čitavo čovečanstvo sada ima samo matematiku [...] takvo čovečanstvo očitno više ne bi imalo nikakvu vezu sa svetom Homera, Vergilija, Dantea ili Getea. Ono bi bilo u posedu istina i znanja kako smo opisali. Iz ovih istina, pak, ne bi postojao prelaz u svet ljudi, Trojanskog rata [...] Ne možemo biti zadovoljni takvim podelama sveta i ne možemo ostaviti ove nauke ustoličenim.⁵³⁵

Na više mesta se Šap rve sa ovim postavkama. Tako se veći deo XXX odeljka u *Auf dem Weg...* bavi ovim problemom činjenica. U njemu se Šap osvrće na aritmetiku, geometriju, tzv. „egzaktne nauke“ i pokazuje problematičnost njihovih pristupa, te svojevrsnu relativnost tih uvida, o kojim god „neoborivim činjenicama“ se radilo. Takođe se uzima u razmatranje sama kopula „je“ u svom značenju ekvivalencije i egzistencije, čije je *transnarrativno važenje neprihvatljivo*, kao uostalom i bilo kojeg drugog pojma ili fakta. U odeljku XXXI se potom nastavlja sa primerima Pitagorine teoreme (str. 213) i aritmetike: „[Z]asebno razumevanje pojedinačne teoreme, bez

⁵³³ Ibid, str. 242-243.

⁵³⁴ Ono što bi bila upadljiva razlika između Šapa i, recimo, Fukoa je to što Šap neretko posmatra liniju u razvoju nauke i filozofije, od njenih prapočetaka, pa sve do danas – kao ravnu i kontinuiranu.

⁵³⁵ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 266.

pozadine čitavog matematičkog sistema u koji je smeštena, prema fenomenološkom načinu razmatranja je fundamentalno nemoguća“.⁵³⁶ Odgovor na pitanje *Šta je priča?*, očekivano, ne može biti pružen – barem ne u formi definicije koja bi bila u stanju da izvrši transgresiju i zadobije opšte važenje koje bi bilo nezavisno od narativnih konteksta. Za Šapa uopšte ne bi ni moglo da postoji nešto što bi bilo identično nečemu; stvar ili pojava nisu ni nešto što bi uopšte moglo biti identično sebi – pojam identiteta, kako ličnog, tako i aritmetičkog je fundamentalno pogrešan. Rečenice ni na koji način ne mogu razjasniti strukturu priče, zato što su značenje i smisao svake rečenice determinisani njenim specifičnim mestom u priči u kojoj se pojavljuje. Drugim rečima, ne postoji apsolutni identitet dve rečenice, uprkos tome što su, na prvi pogled, u potpunosti istovetne.

Ono što Šap navodi o odnosu reči, rečenica i priče može se takođe primeniti i na misaone eksperimente, koji su jedno od osnovnih oruđa filozofa sa obe strane okeana – jedan narativni odsečak ipak ne može biti uzet zasebno, da bi tako izdvojen poslužio kao svojevrsno metaforično pomagalo kojim se rasvetljava sopstvena argumentacija, koja je, podsetićemo, uvek moguća samo kao pripovest (kao, uostalom, i dati fragment narativa). Što se tiče Šapovog pomenutog, donekle ambivalentnog odnošenja prema jeziku, važno bi bilo podsetiti i na to da postoje trenuci u kojima on nastupa i govori predominantno kao fenomenolog – „reči u svesti [...] delić sekunde [...]“.⁵³⁷ Ali istovremeno možemo videti da Šap nedvosmisleno naslućuje jezičke „nivo“e, odnosno, da ono što se uobičajeno razmatra i razumeva pod jezikom nije, zapravo, dovoljno, i da jezik prevazilazi te granice:

Reč „jezik“ je tajanstvena i zagonetnija od bilo koje druge reči. Ako vidimo ispravno, jezik teče od jutra do večeri i noći kroz snove, milijardama ljudi koji danas žive, kao i prošlim generacijama, decom, odraslima, starima [...] Koliko god da je mala ili velika razlika između nas i Homerovih ljudi, imamo utisak da jezik u njima teče kao i u nama, kao i priče koje su uporedive sa našim. Danas moramo da uložimo ogroman napor ako o jeziku ne želimo da mislimo u smislu knjiga i rečnika, gramatike i pravopisa.⁵³⁸

⁵³⁶ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 214.

⁵³⁷ Ibid, str. 289.

⁵³⁸ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 245.

Ipak, ono što Šap čini povodom toga je pokušaj da pokaže da način na koji jezik prevazilazi tu barijeru leži u njegovom postojanju *pre pisanja*, što je, imajući u vidu poststrukturalističke narative, ne baš posve valjan pristup: „Ako jezik bez pisanja može da se odvija na isti način kao grčki jezik – a ovo je samo primer – i bez pisane tradicije, možda bi se moglo reći da je najveći i najznačajniji deo jezika nezavisan od pisane tradicije, da je jezik savršen bez pronalaska pisanja“.⁵³⁹ Smatramo da bi daleko povoljnija pozicija za Šapa bila ne ta da ukazuje na prvotnost pisanja ili govora, već na to da su lingvističke analize mahom jednodimenzionalne i nedostatne. Ovim što Šap u pojedinim slučajevima čini, suštinski se samo ponavlja već uveliko postavljena problematika „kokoška-jaje“ narativa. Na krilima onoga što smo ranije imali prilike da čitamo, naime, kritike nepotpunog zahvatanja jezika, za koju je primećeno da otpočinje nakon perioda Homera i Hesioda, na momente se bezrazložno upada u kovitlac lingvističkih paradigmi, iz kojih je sa nemalim naporom obezbeđen izlaz, ukoliko on uopšte postoji. Ovde Derida vrlo lako može poslužiti kao korektiv Šapu: iskoristili bismo ga tako što bismo podsetili da su ove Šapove tvrdnje produkti jednako kontingentnih priča, što svako od nas može jednostavno prevideti i što je na neki način osuđeno na takav status, ukoliko priča o narativnom metodu ne prodre odlučnije i konkretnije u postojeće narativne mreže. Kao što se s pravom može postaviti pitanje toga „šta bi bio jezik bez priča“,⁵⁴⁰ takođe ništa sekundarnije ne bi bilo ni pitanje toga šta bi bile priče bez jezika, te kako i da li razdvajati ta pitanja. Šap nesumnjivo ima u vidu tu problematiku – odatle i proističe slutnja da se veznik *i* u „jezik *i* priča“ mora izgubiti: taj veznik mora biti uzet sa krajnjom rezervom, jer jezik ne može biti razumljen kao puki predmet analize – jezik ne može biti prosto zaustavljen i istrgnut, ne bi li se disecirao: „U zaglavlju nerado koristimo ovo „i“. [...] Ako smo na pravom tragu u smislu priča, jezik će nekako pronaći sebe u pričama, kao i sve drugo što se u njima dešava [...] Mi ne tražimo jezik kao rigidni prikaz, već u svojoj živoj funkciji, unutar sklopa priča, te pokušavamo da raspustimo ovu krutu strukturu“.⁵⁴¹ Pokušaj striktno naučnog bavljenja jezikom je za Šapa promašen – kao što jezik ne može biti raščlanjivan onako kako to pokušava lingvistika, tako to ne može izvesti ni naratologija

⁵³⁹ Ibid.

⁵⁴⁰ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 291.

⁵⁴¹ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 166-167.

sa pričama.⁵⁴² U *Auf dem Weg...* Šap govori o *dva jezika*, na sličan način na koji to čine Merlo-Ponti,⁵⁴³ Delez, Derida (kao i mnogi drugi mislioci savremene filozofije jezika), odnosno, o uobičajeno shvaćenom jeziku kao predmetu analize (lingvistike) i jeziku koji, rekli bismo možda, neprestano priča različite priče o sebi.⁵⁴⁴ Odatle su i Šapova pisanja u vezi sa odnosom dalekih predaka i potomaka, te nesigurnosti da bi komunikacija između njih mogla da prođe neometano, uporediva sa neuhvatljivošću etimoloških istraživanja. Načelno, etimologija polaže nadu u to da je moguće bez većih trzavica dopreti i transponovati značenje nečega iz daleke prošlosti u sadašnjost. Ali taj entuzijazam je zapravo uporediv sa pokušajem prenošenja vode u situ.

Što se tiče toga kako „učimo“ jezike i priče, ovaj pojam bi takođe morao biti temeljno preispitan, u svetlu *zapletenosti*: priče ne dospevaju „u nas“, ili mi „u njih“ na volšeban način – „zapletenost u priče je jedna, nerazdvojiva“.⁵⁴⁵ Priče, koje su samo uslovno rečeno *prošle*, baza su svih razumevanja i nerazumevanja. Kao što je rečeno, reči su *naslovi priča*, a bitak je verovatno najrazumljiviji naslov, zaglavlje svih priča – nešto slično skupu svih skupova u matematičkom smislu.⁵⁴⁶ Reč kao naslov je uvek naslov priče. Ona je zbijena, zgusnuta, „koncentrovana“ priča.⁵⁴⁷ Samim tim je jasno zašto metafora mora biti ništa drugo do narativ. Ključne reči, koje su u akademskom

⁵⁴² Videti: Isto, str. 170.

⁵⁴³ Postoje navodi u kojima se insistira i na tome da Šap i Merlo-Ponti imaju uporedivo razumevanje telesnosti. Videti: Bermes, Christian, *Gebilde und Gegenstand. Philosophie als Medienkritik*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Wilhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004., str. 119. Na osnovu tog interesantnog članka moguće je izvesti i različite druge veze, kojima ovde ipak nema mesta za nešto opširnije pretresanje. Napomenimo samo da se mogu izvesti raznolike komplementarne veze između segmenata pripovesti Šapa, Lumana i Benjamina: primera radi, Lumanov pojam *autopoiesis* mogao bi da se dovede u korelaciju sa Šapovim stanovištem da „priča priča priču“. Sa druge strane, Benjaminov pojam „aure“ se sa Šapovim razumevanjem priče da uporediti preko fenomena *traga*: i priča i aura su svojevrsni trag.

⁵⁴⁴ Up. Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 176-177.

⁵⁴⁵ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 293. U čemu bi onda bila potencijalna razlika između onoga što se prepoznaje kao „bezinteresno reprodukovanje priče“ i „sadržajno izvođenje“? Distinkcija bi bila naprosto u stepenu upletenosti u tu konkretnu priču, kao i priče koje „glavnu priču“, koja je tema, prate. Snalaženje u nekoj temi je direktno zavisno od toga u kojoj meri se narativi koji već „konstituišu konkretnog subjekta“ poklapaju i nadopunjuju sa nadolazećim zaplitanjima, kao „novopristiglim“ pričama, u procesu koji npr. nazivamo „učenjem“. Jasno je da *učenja kao takvog*, u uobičajeno razumljenom smislu i posmatrano iz vizure filozofija priča – nema. Dakle, ne bi se moglo raditi o tome da su neke priče „autentičnije“ od drugih, već je stepen njihove uverljivosti i snalažljivosti unutar njih u korelaciji sa stupnjem uronjenosti u date narativne konstelacije. Stoga je i stepen težine i lakoće sa kojom će se „novo (narativno) gradivo savladavati“ takođe zavisno od nivoa do kojeg je neko narativno čvorište već bilo oplemenjeno mrežom određenih priča.

⁵⁴⁶ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 311.

⁵⁴⁷ Ovde se nameće kao mogući primer i Deridino *différance*, ni manje, ni više.

svetu uobičajene ispod rezimea ili apstrakta rada su tako naslovi priča koje će neki rad izložiti i kojima će se baviti. To se podudara sa Deridinim, Fukoovim ili Šapovim navodima da autorova imena najpre označavaju određenu skupinu problema. Za Šapa bi i te kako trebalo dovesti u pitanje vezu pojmova i predstava (označitelja i označenog), te pojmove uporediti sa naslovima za priču. Kontekstualnost i kontingentnost svakog „pojma“ svoj vrhunac kod Šapa nalazi u formulaciji *naslova*: svaki pojam svoje mesto pronalazi isključivo kao ekstrapoliran iz pojedinačne priče.

U *Filozofiji priča* Šap sprovodi i ono što se može nazvati doslednijom dekonstrukcijom gramatike. Filozofi imaju poteškoća da se oslobode gramatike koja im je od ranog detinjstva nametnuta kao nešto apodiktičko, a zapravo nije konstruisana ni na kakvoj unutrašnjoj nužnosti jezika:

U središtu studija humanističkih nauka je učenje grčkog i latinskog. Središnji element ovih predavanja je ponovo gramatika [...] Učenik duguje dosta ovoj gramatici, a opet se mogu zamisliti gramatičke instrukcije na u potpunosti drugi način, sa nemerljivo boljim rezultatima. Studentu, a to posebno važi za studenta filozofije, treba gotovo čitav jedan život da se oslobodi stvari koje su u njega utisnute ovakvim studijama. Većina gramatike baziran je na apodiktčnosti koja nema unutrašnje opravdanje. [...].⁵⁴⁸

Svrha ovih Šapovih analiza svakako nije *destrukcija* gramatike, već njeno dovođenje u pitanje i nagoveštaj moguće transformacije. Ali zato bismo mogli slobodno da kažemo da se radi o *dekonstrukciji* gramatike, ukoliko je razarajući sentiment neprikladan u ovoj situaciji. U tom nizu, na red za dekonstrukciju dolazi i ego, oblikovan ličnom zamenicom.⁵⁴⁹ Ovim se ponavlja značaj raskida sa Huserlovim nasleđem, kao i idejom čiste gramatike:

Zadatak koji smo sebi postavili je u vezi sa onim što je Huserl pokušao da istraži u smislu gramatike. Mi ovde smo takođe pokušali da nastavimo na Huserlovom tragu. Raskid sa ovim uvidima je nastupio onda kada je rečenica izgubljena na tom putu, kao i činjenice i subjekti; kada smo uvideli da priče ne mogu biti sačinjene od rečenica i kada smo shvatili da kao fenomenolozi najdalje možemo otići do priča.⁵⁵⁰

⁵⁴⁸ Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 313.

⁵⁴⁹ Ibid, str. 333.

⁵⁵⁰ Ibid, str. 340.

To su sve razlozi zbog kojih Šap filozofiju priča, u liniji povesti filozofije, vidi kao krajnje revolucionarnu, po ugledu na Kanta i Kopernika. Sa naše strane bismo mogli da primetimo da je Šapu, u pripremi takve revolucije, put svakako bio ako ne prokrčen i popločan, onda barem ukazan. Tako treba razumeti i gotovo preslikanu ničeansku „argumentaciju o činjenicama“, koja se javlja i kod Šapa, samo ovoga puta primenjena na odnos rečenice i priče.⁵⁵¹ Preporučeni pristup u oba slučaja je metod vivisekcije. Sam Šap filozofiju priča vidi u blizini psihoanalitičkih teorija Frojda, Junga, Adlera:

Kako stvari trenutno stoje, nalazimo najviše dodirnih tačaka u učenjima Frojda, Junga i Adlera, kako s pravom Herman Libe ističe. Ne želimo, ipak, da potcenimo sve ostalo što je rečeno na ovu temu [...] Povezani smo sa Frojdom i njegovim naslednicima činjenicom da oni takođe počinju pričama, ali ne uviđajući veze koje su centralne za nas ili smerove u kojima nastavljamo naša istraživanja.⁵⁵²

Ovo se, takođe, može uzeti kao razlog razmatranja svih autora koje smo sa naše strane odabrali za ovu studiju: to ne znači da je ta lista na bilo koji način konačna. Što se tiče našeg razumevanja jezika, zamislimo da značajan deo onoga što pod njim mislimo i sa čime se susrećemo, figurira na sličnom nivou poput onoga što se označavalo „nesvesnim“. Kako on sada može postati predmet analize? Samo pod patronatom jezika koji svesni subjekt oglašava?

U svakom slučaju, Šap uviđa važnost da pođe putem koji bi fenomenologiji odricao validnost, ali konkretno bi moglo delovati da se Šap susreće sa mnogim poteškoćama da fenomenologiji u potpunosti otpiše značaj.⁵⁵³ Ipak, to se pokazuje samo kao delimično potrebno. Isprva može izgledati kao da mu se subjektivnost stalno potkrada i ulazi na mala vrata, te da se to eventualno reflektuje kroz govor u kojem se pravi razlika između naracije i priče. U tom smislu propust bi bio značajan i jednostavan za pokazivanje. Ukoliko se naratoru naprosto pripiše jezik, kojim se zatim priče po

⁵⁵¹ Ibid, str. 341.

⁵⁵² Ibid, str. 345.

⁵⁵³ Još u svojoj najranijoj filozofskoj fazi Šap pokušava ako ne da se potpuno oslobodi fenomenološkog insistiranja na svesti kao filteru kroz koji svi fenomeni moraju da prođu, onda barem da ublaži njen uticaj i smanji njen značaj: „Ono što je Šap razvio u svojoj disertaciji predstavlja originalni doprinos fenomenološkom realizmu, koji doslovno uzima koncept ‚same stvari‘, umesto da je filtrira, kao u Huserlovom slučaju, kroz kompleksnu teoriju intencionalnih činova svesti“. Rolf, Thomas, *Der dichtende Gegenstand. Wilhelm Schapp's Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Wilhelm Schapp's*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004., str. 92. Ovo što je Šap pokušavao da učini sa fenomenologijom, pre više od jednog veka, neodoljivo podseća na ono čime se danas s velikom pompom bave predstavnici tzv. „objektno orijentisane ontologije“ i „spekulativnog realizma“.

sopstvenom nahodanju obelodanjuju ili ne, istovremeno se ispuštaju iz vida dve krupne stvari: prva bi bila pomenuto uvođenje subjektivnosti koja je u toj konstelaciji još jednom neminovnost – neophodan je subjekt i njegova svest, opažanje, i sav arsenal fenomenološkog metoda da bi se dalje operisalo; druga stvar koja bi se time ignorisala bila bi usko vezana za prethodnu, a tiče se ponovnog vraćanja jezika u sferu pukog medijuma misli i nečega što stoji na raspolaganju da se upotrebi, kao (pre)dispozicija. Međutim, na drugi pogled ovo ne deluje kao održiva kritika, iz prostog razloga što se čini da za Šapa odvajanje naracije od priče nije supstancijalno već, ako je uopšte ima, pre se radi naprosto o načinu na koji se opisuje veza između onoga što se naziva subjektom, a što bi odgovaralo, uslovno rečeno, čvorištu određenih narativnih konstelacija, koje ulazi u odnos sa drugim pričama. To bi jedino mogao da bude razlog za pravljenje reza između naracije i priče, ali se tada o rezu uopšte ne bi moglo govoriti. Više je reč o načinu na koji jezik, pomoću priča koje su mu na raspolaganju, sprovodi deskripcije o onome što uočava i svodi pod mehanizme sopstvenog rada. *Priče nikada nisu iste*. Naracija je uvek deo priče, a mi bismo dodali i: priča je uvek deo naracije jezika, jer je svakako jezik „taj koji priča“ i „kojim“ priča postaje neki narativ. Zato je razumljivo zašto bi u prvom redu morala da se dovede u pitanje distinkcija između naracije i priče. Onog trenutka kada *jedna priča*, a to je ona na koju smo toliko navikli, napravi unutar svojih okvira te uobičajene razlike između subjekta, koji navodno u sebi drži jezik i po svom nahodanju ga kroji, izdvaja, oblikuje i pušta, i objekta koji se tim jezikom iskazuje (etc., dalje je već poznat razvoj *te priče*), tog trenutka je moguće nastaviti praćenje i razvijanje konkretne unutrašnje logike koja se tim narativom ispoljava. *Ali, to je samo jedan od načina na koji se jezik pojavljuje*. On je, kao što nam (i)storija lingvistike i filozofije jezika pokazuje, u stanju da učini čak i „sebe“ pukim predmetom. Da ne bi bilo zabune: mi ovde nikako ne pokušavamo da izvršimo apoteozu jezika. Jer je i sam jezik „nesvestan sebe“, da se tako nespretno izrazimo, tj. da dopustimo jeziku da se tako o sebi neprimereno izražava. Jezik je čisto mnoštvo, a osobina koja ga između ostalih krase je i ona *šeprtlje*, što nam mnogobrojni primeri iz filozofije jezika i potvrđuju (Bart, Delez i dr.). Jer, koliko god jezik stremio sredečnosti i savršenosti, što, drugim rečima, podrazumeva savršenost neke priče, koja iz sebe i svojih vlastitih poriva zahteva naslućeni perfekcionizam, jezik je ništa manje i jezik malaprpopizama, štucanja, saplitanja, zbunjivanja, zastajkivanja, zamuckivanja i drugih karakteristika koje jedna neimenovana civilizacija (a to znači: pripovest određenih narativnih preplitanja) pokušava bezuspešno da potisne.

Prethodni mogući prigovori koje smo naveli da bi mogli biti izneti na račun Šapa, naime, da mu se neretko potkrada subjektivnost i da ne stavlja dovoljno akcenat na jezik, ni u kom slučaju nisu i validna osporavanja kod njega iznetih teza, jer bi do sada trebalo da bude jasno da jezik konstantno uči o sebi kroz različite termine i narative. Takva formulacija ne znači da je jezik svojevrsni otrgnuti entitet. On ne figurira ni na kojem mestu i ni u kojem vremenu, što znači da nije ni „transistorijski“, „bezvremen“, „sveprisutan“ ili bilo kako drugačije pojmovno obeležen u prostorno-vremenskom smislu. Vreme jezika ne može biti merljivo. Jezik je taj koji „meri“ vreme različitim pričama – „linearno“, „ciklično“, „prošlo“, „buduće“, „sadašnje“, „trajno“, „savremeno“, „kroz epohe“; jezik je i taj koji ispunjava prostor pričama – onim o materijalnosti datoj u prostoru, te njegovim osobinama, onime što ga sačinjava, od vode, vazduha, apeirona, preko monade, *cogita*, uma, duha, pa sve do neutrina i Higsovog bozona. Ne može se pretpostaviti da postoji nešto što bi potpadalo pod tradicionalno shvaćenu sferu znanja. Pojam saznanja je promenljiv i ne postoji njegovo jedno značenje, što pokazuju različita filozofska tretiranja, čiji uvidi su daleko od usaglašenih spram tog pitanja. Moglo bi se reći da se razlog nestabilnosti i neuhvatljivosti pojma (sa)znanja oko kojeg bismo se konačno mogli složiti, dâ pronaći upravo u raznolikosti priča unutar kojih se on mnogostrano uzima. „Nijednom teorijom saznanja ne može se dopreti do priča i upletenosti u priče“.⁵⁵⁴ Distribucija jezika u prvom redu je kontingentna: šta će se sa pričama kasnije događati u tom smislu mora biti uzeto kao pitanje koje može pronaći različite odgovore. Da li će priče možda nastaviti da se ponašaju kao da su po sebi obuhvaćene i vođene racionalnim pravilima i logocentrično, te da li će vlastite pozicije tumačiti kao nužne, opet je krajnje kontingentno. Sama mogućnost proricanja raznolikih scenarija je takođe u neraskidivoj vezi sa narativima:

Teorija saznanja mora pronaći svoje mesto u priči, a to moraju i sve druge nauke [...] Na tom putu ćemo neprestano biti na iskušenju da pružimo teoriju svih teorija, sistem svih sistema, dok je naš cilj daleko skromniji; želimo da pokažemo samo kako se sve uklapa u priče i nastaje iz priče [...] Sama priča, za koju se može reći da je arhetipski fenomen, ne može biti objašnjena, već se u najboljem slučaju na nju može ukazati. Ona ne može biti podeljena na delove [...].⁵⁵⁵

⁵⁵⁴ Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.), str. 264.

⁵⁵⁵ Ibid.

U iskušenju smo da na sve ovo što Šap tvrdi da „ne možemo“, ponudimo priču čija bi reakcija bila da to, zapravo, *možemo, ali tek nakon primene narativnog metoda*, odnosno, nakon prepoznavanja pripovednog karaktera kao istovremeno arhetipnog i *an-arhetipnog* fenomena. Priče ne mogu biti uzete kao objekt i tretirane kao predmet analize – jer sam takav način postavke stvari je već neraskidivo vezan za jednu priču, naime onu u kojoj se svemu može pristupiti „spolja“, kao nečemu priručnom, koje se sada naprasno otkriva i otvara za preispitivanje. Ali kome? Samo još mnogim pričama, čiji narativi raspoložu nekim terminima poput „čovjek“, „subjekt“, „ego“, „svest“, „percepcija“, ili možda „nesvesno“, „id“, „super-ego“, koji su zajedno ništa drugo do, kako bi to Šap nazvao, *zaglavlja* – možda različitih, ali svakako komplementarnih, pripovesti. Pojmovi takvog filozofskog naboja kao što su „duh“ ili „duša“ moraju značiti pre svega upletenost u priče. Priče nisu zavisne od prirode, već je priroda „deo“ priča, njihova tema. Ako i mogu da se izvlače paralele između, recimo, antičkog sveta Homera i Hesioda i, na primer, indijskog Bagavad Gite,⁵⁵⁶ to se teško može izvesti na polju filozofije prirode: *stvarnost jednog čoveka je iluzija drugog*.

To da čak i mislilac poput Dekarta pominje da će da „ispriča priču“,⁵⁵⁷ bez obaziranja na priče u ovom smislu u kojem to radi Šap, pokazatelj je i dokaz samo toga da se svaka rečenica mora uzeti u kontekstu priče unutar koje je proizvedena i koja joj daje ovo ili ono značenje, ovaj ili onaj kvalitet, smisao, postojanost, itd.⁵⁵⁸ Više puta je naglašeno da je dosadašnja povest filozofije prvenstveno povest činjenica, te da zato Šapu daleko bliže stoje Homer i Hesiod, nego bilo koja druga figura iz istorije filozofije. Razlog za to leži u pripovedačkom duhu u kojem su njihova zapažanja o svetu iznesena, nasuprot neprestanoj potrazi za faktima, kojoj je gotovo sva kasnija filozofija sklona. Tales je prvi u liniji koji otpočinje sa tom praksom. Međutim, naš prigovor mogao bi da ide u smeru da se može prepoznati da je Šap ovde opčinjen još jednom u nizu filozofskih priča – naime onom gde filozof nastupa kao samouvereni analitičar i uspeva da dokuči neku prekretnu tačku, momenat u kojem je za filozofiju postojalo raskršće, ili trenutak do kojeg je bilo moguće govoriti o svojevrsnom „zlatnom dobu“, nakon kojeg su stvari mahom krenule po zlu. Narativi koji okružuju

⁵⁵⁶ Videti odeljak *Pogled na Bagavad Gitu* u: Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.), str. 85.

⁵⁵⁷ Ibid, str. 273.

⁵⁵⁸ Da li bi isto donekle važno npr. i za „ornamentalne“ citate koji stoje ispod zaglavlja? Da li bi ta konstatacija bila primena narativnog metoda na priču o narativnom metodu?

filozofiju obiluju takvim stanovištima. Filozofija vrvi od raskršća i prekretnica – svaka pripovest u sebi sadrži potencijal za mnogostruka (re)konfigurisanja jezika, čiji smerove je, malo je reći, nezahvalno predviđati. Ovo bi u svetlu Šapovih zapažanja značilo naprosto da su priče, počevši od Talesa, postale na čudnovat način, na kraju krajeva, *uverljivije*, tj. da su, usled svojevrsnog iščašenja, počele sebe da ne razumevaju više kao priče među mnoštvom priča. Grčka filozofija može se iščitati i pratiti iz odnosa i preplitanja priča i činjenica. Ukratko, otpočelo je zlatno doba logocentrizma, narativa koji svoje ograničeno polje rasprostiranja pokušava da rastegne do tačke pucanja i pritom se neprestano odmerava prema granicama koje ne uviđa da sam postavlja. Ako možemo govoriti o zaboravu, on se najpre pokazuje kao zaborav mnoštva priča. Kao što naslućujemo, primenom narativnog metoda i u ovoj instanci omogućeno nam je da raspoznamo i eventualno raskrinkamo svako jezičko pojavljivanje kao kontingentno u svojoj naraciji, gde nikakav izuzetak ne bi predstavljale ni analize koje priče stavljaju u samo središte.

3.3. ZVEZDANO NEBO HOMERA I ZVEZDANO NEBO KANTA – RAZLIČITE PRIČE I ZAGLAVLJA PRIČA U DRUGAČIJIM VREMENIMA, KULTURAMA

[Š]ta se „trenutno“ događa na Arkturu?
Arktur je udaljen 38 svetlosnih godina.

(Linkoln Barnet, *Univerzum i dr Ajnštajn*⁵⁵⁹)

Poslednju publikaciju iz *Geschichten* faze, nazvanu vrlo sugestivno *Metafizika prirodnih nauka*, Šap otvara pokazivanjem zavisnosti svakog govora o prostoru i vremenu, kao i svetu, od priča. Reperkusije tog uvida su da naše dosadašnje shvatanje prostora i vremena može biti fundamentalno drugačije. Ovde bismo svakako bili oprezni po pitanju toga da je možda potrebno napustiti sva dosadašnja shvatanja prostora i vremena – tu smotrenost, čini se, deli i sam Šap. Naime, to napuštanje bi eventualno bila preporuka onih narativa koji potencijalno sebe ne vide u tom svetlu, kao *narrative*. U celokupnoj istoriji nauka ne oskudevaju teorije koje jedna drugu zamenjuju, tvrdeći i dokazujući sopstvenu validnost i istovremeno opovrgavajući one teorije i poglede na svet koji se sa njima ne poklapaju. Ukoliko narativni metod primenimo bez zadržke na svako polje jezičkog konfigurisanja, postaće jasno da pripovesti sa kojima se suočavamo nije uputno naprosto odbaciti. Na taj način bismo prevideli ishode narativnog metoda i primenjivali bismo pripovesne obrasce već ranije ispričanih priča. Iz tih razloga, napuštanje koje se preporučuje može biti samo kratkotrajno. Možda skele koje smo postavili, ne bismo li prišli bliže narativnom metodu, ne moraju, ili čak ne smeju biti odbačene. To je blisko vezano sa prihvatanjem stanja da priče zapravo nisu ni u kakvoj obavezi samo-reflektovanja vlastitih proizvoda kao pripovesnih. Možemo govoriti o demarkaciji priča od sopstvenih izvora kao potpuno legitimnom načinu da se jezik ophodi prema sebi: „Možda čitavo učenje o prostoru i vremenu mora *prvo* biti napušteno, moramo početi od dole da bismo stigli do struktura koje filozofija i nauka imaju u vidu [...] Takođe je teško govoriti o vremenu pre ili posle priča. Može biti isto teško govoriti o svetu odvojenom od priča“.⁵⁶⁰ Svet kao celina je prvenstveno moguć samo na osnovu priča, a ne nauke i matematike, ako se one (nauke i matematika) smatraju nezavisnim od priča u bilo

⁵⁵⁹ Barnett, Lincoln, *The Universe and Dr. Einstein*, Harper & Brothers, New York, 1948., str. 59.

⁵⁶⁰ Schapp, Wilhelm, *Metaphysik der Naturwissenschaft*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1965., str. 4. [Kurziv naš.]

kojem smislu. Za Šapa, akcenat (kao protiv-teža?) je stoga pre na Budi, Platonu, Sokratu, Hristu i Muhamedu, nego na Galileju i Njutnu.

U *Metafizici prirodnih nauka* Šap nastavlja da razvija filozofiju priča i dodatno razrađuje ranije kandidovane teme. Tako se ponovo vraća na vezu između telesnosti i *stvari-za*, u pokušaju da još jednom pokaže da njihovo razdvajanje nije tako jednostavno. Novi momenat bio bi razlikovanje *Wozudinge* (*stvari-za*) i *starre Wozudinge* (*rigidne stvari-za*), od kojih potonja deluje da upućuje na ono što se ranije odnosilo na *Auswas* (*od-čega*). Setimo se da Šap već pominje da je granicu između *stvari-za* i onog, na neki način „zatečenog“, a što se sada naziva *rigidna stvar-za* (npr. zemlja, mesec, sunce) teško povući, odnosno, da i ono što se smatralo i razumevalo pod „prirodom“ može da „postane“ *stvar-za* gestovima poput uzimanja kamena da bi se oterao pas, i dr.:

Od tela, direktna linija vodi kroz šivenje, bušenje, udaranje čekićem i stotine drugih aktivnosti do *rigidne stvari-za*. Već se vidi da odvajanje tela i *stvari-za*, što deluje da ovde činimo, nije tako jednostavno. Deluje kao da su telo i *stvar-za* u međusobnom držanju, ako se može reći da zajedno proizilaze. [...] *Rigidna stvar-za* odnosi se na materiju, na njeno *od-čega* (*Aus-was*), na agregatna stanja, možda čak i elemente; na zemlju kao najmarkantniju *stvar-za* i možda na sunce i svet.⁵⁶¹

Ono što je nesumnjivo jeste da ni ovaj, nešto kraći spis, neće zaobići oslanjanje u određenoj meri na fenomenološki metod, što je krasilo i ranije radove – *Zapletenost u priče* i *Filozofiju priča*. Moglo bi se reći da se fenomenološki metod u određenom smislu stapa u narativni i da je njime omogućen. Međutim, i pored nemerljivog značaja fenomenologije za Šapa, mi bismo pre rekli da se narativni metod prvenstveno mora obelodanjivati na tlu koje jezik razumeva obuhvatnije. Možda je upravo to ono što je Šap napisao, a sam nije video (barem ne odmah).⁵⁶² Drugim rečima, jezik za svoja narativna postvarenja uzima staze koje ne mogu biti nikada do kraja predvidive. Zbog toga se i apostrofiraju razmatranja percepcije i sveta, iz perspektive priča. Ali i pored ponovnih razmatranja ovih „starih“ tema, sa sličnim rezultatima i uvidima, *Metafizika prirodnih nauka* fokusira se i na nešto konkretnije oglede u vezi sa prirodnim naukama.

⁵⁶¹ Schapp, Wilhelm, *Metaphysik der Naturwissenschaft*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1965., str. 6.

⁵⁶² Ovde imamo na umu njegovu često citiranu rečenicu iz *Fenomenologije percepcije*: „Nadam se da nisam napisao ništa što sam nisam uvideo“. Up. Schapp, Jan, *Erinnerungen an Wilhelm Schapp*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Wilhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004., str. 21-22.

Šap je sve vreme bio izuzetno zainteresovan i motivisan da pronade što snažniji oslonac u pričama, pogotovo u njihovom potencijalnom odmeravanju prema narativima matematike i fizike. Šapova želja da napiše studiju o Ajnštajnu je na neki način ostvarena kroz njegovo poslednje delo.⁵⁶³ Odatle i posebna zainteresovanost za pitanje: *Šta se trenutno događa na Arkturu?* Poenta bavljenja ovim pitanjem Linkolna Barneta u knjizi o Ajnštajnu jeste ta da se pokaže zavisnost svakog od rečeničnih članova, uzetih kao da su samorazumljivi pojmovi, od mnoštva priča u kojima se javljaju. Tako se Šap bavi dekonstrukcijom samog pitanja/upitne reče „šta“, vremenske odrednice „trenutno“, mogućnosti jasnog percipiranja onoga u neposrednoj blizini ili velikoj udaljenosti u formi „događaja“, kao i lokalitetu označenom pod imenom „Arktur“. Sama rečenica i pitanje zadobijaju drugačije forme zavisno od konteksta u koji su ubačeni. Tako će ona za Platona, Dekarta, Kanta ili Njutna značiti različito. Za svaku priču u kojoj se rečenica takvog tipa pronade, imaće drugačiji stepen uticaja. Urgentnost odgovora će takođe biti determinisana faktorom jezičkog usmerenja i oblička koje priča zadobije. Šap se pita i o tome šta bi uopšte bio cilj otkrivanja toga šta se trenutno događa na Arkturu.⁵⁶⁴ O tome zaključuje da je čitavo pitanje u potpunosti zavisno od narativa okupljenih oko „kišobran“ sintagme „prirodne nauke“: „Ta „trenutnost“, koja je pomenuta u našim primerima, dobija svoje mesto samo u mojim ili vašim ozbiljnim pričama i istovremeno postaje donekle nesigurna [...] Nećemo ozbiljno moći da govorimo o razdaljini između dva mesta iz različitih perioda. Neće biti moguće pitati koliko je udaljena Moskva 1930. godine od Berlina 1964. [...] Da li besmislenost pitanja prestaje kada uvedemo brzinu svetlosti?“⁵⁶⁵ Šap na ovaj način želi da isprovocira zapitanost o tome šta su sve naučni pojmovi i iskazi, kakvo oni značenje imaju, te zaključuje da sva ta pitanja ne bi bila dovedena do kraja pod sumnju ukoliko im se ne bi prišlo iz oblasti priča – polja koje, na kraju krajeva, omogućuje i narative naučnih diskursa:

⁵⁶³ Tako njegov sin Jan navodi da je svojevremeno bio podstaknut od strane oca da se dodatno angažuje oko boljeg upućivanja u Ajnštajnovu teoriju relativnosti, te da potom o tome njih dvojica razgovaraju: „Otac mi je jednog dana rekao da želi da napiše knjigu o Ajnštajnu. Već je čitao Linkolna Barneta, *Univerzum i dr Ajnštajn* i Alberta Ajnštajna i Leopolda Infelda, *Evolucija fizike*. Zatim je nadopunio svoja znanja o prirodnim naukama čitanjem Bavinka. Ipak, trebalo mu je potpunije znanje o Ajnštajnovoj teoriji relativnosti i zamolio me je da posetim fizičara na univerzitetu u Getenburgu, koji bi mi objasnio teoriju relativnosti [...]“. Schapp, Jan, *Erinnerungen an Wilhelm Schapp*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtshänomenologie Willhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004., str. 15.

⁵⁶⁴ Schapp, Wilhelm, *Metaphysik der Naturwissenschaft*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1965., str. 32.

⁵⁶⁵ Ibid., str. 33, 35.

Koliko podložno korekcijama je to što se brzina svetlosti meri prema platinastoj cevi u Parizu? Kakav je značaj ove platinaste cevi za Arktur? Kakav značaj ova cev ima van planete Zemlje, van meseca, van sunca i područja izvan sledećih nebeskih tela? Koji je značaj izjave da je brzina svetlosti 300,000 km/s? Šta su 300,000 km u prostoru? Ne bi bilo moguće postaviti sva ova pitanja da nam je dato da krenemo od starih koncepcija prostora i istovremeno od starih svetonazora po kojima svet i prostor koegzistiraju [...] U međuvremenu smo uvideli da je ova istovremenost takođe nepostojeća, da je neistovremenost toliko minorna da ne igra nikakvu ulogu van nauke. Pitanje možemo formulisati i ovako, šta razdaljina između dva neistovremena objekta znači? Nismo li potajno krenuli od pretpostavke da objekti postoje istovremeno i nemamo li ovu razdaljinu na umu samo istovremeno sa našom egzistencijom? Da li je tako pružen odgovor na pitanje?⁵⁶⁶

O istovremenosti se može govoriti samo u smislu čiste percepcije (koja nikako nije kognitivni čin), omogućene jedinstvom sveta: „Mogućnost veze između sadašnjice na Arkturu i sadašnjice na Zemlji postoji samo, ili nastaje samo kada Zemlja i Arktur formiraju jedinstvo, ne bilo kakvo fizičko jedinstvo, već jedinstvo *stvari-za* i priča. Samo ukoliko takvo jedinstvo postoji, možemo se pitati o tome kakva je veza između sadašnjice na Arkturu i sadašnjice na Zemlji“.⁵⁶⁷ Arktur postoji samo u horizontu „zemaljskih priča“. Isti slučaj je i sa udaljenim galaksijama, univerzumima i svim pričama, uključujući one koje sadrže impresivnu aparaturu i terminologiju tzv. prirodnih nauka, filozofije ili religije.

Kojim god primerima se služio, smatramo da Šap sve vreme pušta u pogon segmente onoga što smo nazvali narativnim metodom, koji u ovoj publikaciji operiše unutar polja prirodnih nauka. Jasno je da na prvi pogled u *Metafizičici prirodnih nauka* najviše dominira fenomenološki metod, kada se uzme u obzir čitava „*Geschichten* tri(tetra)logija“, ali se takođe ne sme prevideti ni to da je fenomenološki metod moguć jedino kao narativni. Mi bismo na veći deo Šapove argumentacije ovde, koja je umnogome usmerena na Ajnštajna, mogli da dodamo da je ona relevantna taman koliko i Ajnštajnovi misaoni eksperimenti koji se pokušavaju dovesti u pitanje. Pogotovo je to imperativ primetiti, utoliko što ovde Šap realizuje možda i najduže sekvence teksta bez osvrtnja na narativni metod, koji mu jedino i dopušta da na ovakav način pristupa analizi jedne teorije kao što je teorija relativnosti. Drugim rečima, kao da mu

⁵⁶⁶ Ibid, str. 45-46.

⁵⁶⁷ Ibid, str. 55.

povremeno izmiču iz vidokruga polazišni pripovesni horizonti, koji tvore njegovu poziciju iz koje nastupa: rasterujući maglovitost jedne terminološke mreže, koja se izdaje za napredniju i obuhvatniju od ranijih (teorija relativnosti), čini se da Šap upada u sličan šablon. Intervencijom narativnog metoda mi se nadamo da uspevamo da barem za trenutak odgurnemo u stranu jednodimenzionalnu igru smenjivanja neistinitosnog govora onim verodostojnijim i da pokažemo da nezaustavljivi nalet jezika može proizvesti iskrivljenje ove uobičajene geneze narativa. Implementacija narativnog metoda zahteva nekoliko faza. Prvo, da se svako kontra-argumentisanje i dekonstruisanje unutar teksta izvrši tako da se onaj „ostatak“ uvek razume prvenstveno kao novi pripovesni sloj, kao rekonfigurisanje jezika koje će, nakon utvrđivanja fundamentalno narativne strukture svakog manifestovanja jezika, prihvatiti za sebe okolnosti nepovlašćenog položaja. Tek nakon tog postupka „nivelisanja“ otvara se prostor za međusobno odmeravanje trenutnog stanja rada jezika, njegovih pripovesnih proizvoda i horizonata koji učestvuju u formiranju nekog stanja. Ali bitno je naglasiti da ove pobrojane faze idu uporedo i da ih ne treba posmatrati kao razdvojene sekvence nekog događanja. Mi smo se delimično, tj. u prilično izmenjenom smislu, poz(i)vali na Veberov „model idealnih tipova“⁵⁶⁸ – kada se sekvence takvog rezonovanja priključe narativnom metodu, one bi trebalo da posluže kao pokazatelj kako se određeni narativni sklop usvaja kao preovlađujući. To se čini tako što se jezičko tkivo nekog narativa povezuje u svojoj celosti sa „pod-narativima“ (koji su ništa drugo pak do narativi „istog ranga“) i razmerava vlastite učinke prema nekom izabranom, unapred utvrđenom kalupu. *Ukratko, priča se odmerava prema svojoj unutrašnjoj logici i prema drugim pričama i njihovim manje ili više prisutnim pravilima.* Na osnovu toga vrši se procena uspešnosti „izvršenja“ neke priče, koje je, dakako, takođe narativno regulisano. Konkretni primeri mogli bi biti narativi tehnološkog ili medicinskog napretka: oni su mogući na osnovu određene jezičke raspodele. U situaciji kada se suočavamo sa strahovitim i potencijalno katastrofičnim stvarima poput različitih relativizacija učinkovitosti medicinskih dostignuća, ili ponovnog iskazivanja skepse prema heliocentričnom sistemu, postaje jasnije zbog čega je ova faza „odmeravanja“ narativa prema sebi i drugim narativima toliko važna. Ona omogućuje da se relativizujući i reakcionarni glasovi obuzdaju, istovremeno ne skliznuvši u zaslepljujući pozitivizam. U članku *Zapletenost u mrežu života. S one strane stvari i perspektiva prirodnih*

⁵⁶⁸ Videti npr.: Veber, Maks, *Privreda i društvo*, Prosveta, Beograd, 1976., str. 13.

*nauka*⁵⁶⁹ pokazuje se upravo plodnost, važnost i aktuelnost Šapove filozofije priča za prirodne nauke. Dakle, daleko od toga da bi se implementiranjem narativnog metoda relativizovao ili doveo u pitanje značaj nauka; upravo suprotno: one bi se stavile u poziciju konstantne zapitanosti o sopstvenim rezultatima, a ta vrsta sumnje i kritičkog odnošenja je ono što je nauke (o kojim god disciplinama se radilo) dovodilo u situacije pomeranja granica, rušenja dogmatizma i jednom za svagda utvrđenih činjeničnih stanja. Filozofija priča donosi preko potrebne uvide u to koliko značajne mogu da budu igre preplitanja manje ili više srodnih narativa. Jedino konstantnim dopunama, kreativnim proširenjima i kombinovanjima različitih priča može se naslutiti i dosegnuti neki fundamentalno različiti, ali jednako fascinantni narativi. Svakako, izvor želje za potragom za uzbuđenjima takvog tipa je takođe potrebno tražiti nigde drugde do u pređašnjim (ne i *prošlim*) narativima. Šta bi se desilo da je, recimo, Ajnštajn na vreme shvatio narativnu dimenziju svojih otkrića? Jedan od mogućih pripovednih scenarija je možda i ovaj:

Trenutne priče uključuju pređašnje priče, koje nikada nisu suštinski prošle, i njihova prezentnost je već zapletenost u naredne priče. [...] Svaki put kada istraživač otkrije nešto novo, mi pretpostavimo da će to važiti zauvek. Uprkos svojoj teoriji relativnosti, Ajnštajn je smatrao da je univerzum statičan. Da bi njegova jednačina bila u stanju da objasni i to, on je uveo kosmološku konstantu – trik kojim je teorija poravnata sa onim što se smatralo činjenicom. Ali kada je 1929. Edvin Hابل, zahvaljujući Ajnštajnovim doprinosima, bio u stanju da dokaže da se univerzum širi, Ajnštajn je odbacio kosmološku konstantu kao „najveći šaljivi ispad njegovog života“. Prevremeni i očito pogrešni uvid genija, kako se ispostavilo. Da je Ajnštajn prihvatio da transformiše jaz između širenja univerzuma i starih njutnovskih jednačina i prihvati ga kao spajanje između priča sa zajedničkim elementima, uočio bi fenomenološko-narativne mreže sopstvenih uvida i nikada ne bi načinio tu pogrešku. Ono što je Ajnštajn zaboravio, ili bolje rečeno, nije želeo da učini, je da intuitivno prati sopstvenu priču, u koju je bio u potpunosti zapleten.⁵⁷⁰

Što se tiče odnosa vremena i priče iz Šapove perspektive, on ne poriče da će, usled posmatranja dva događaja koji su u neposrednom okruženju onoga što se naziva

⁵⁶⁹ Raimondi, Gian Maria, *Im Netz des Lebens verstrickt. Jenseits der Dinge und Sinnperspektiven der Naturwissenschaften*, u: *Das Denken Wilhelm Schappas. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 159-172.

⁵⁷⁰ Raimondi, Gian Maria, *Im Netz des Lebens verstrickt. Jenseits der Dinge und Sinnperspektiven der Naturwissenschaften*, u: *Das Denken Wilhelm Schappas. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 170-171.

subjektom, „činjenični kontekst“ verovatno uvek biti prisutan. Ali kada vreme i dođe u prvi plan, ono pak ne bi trebalo da se razmatra kao apstraktni koncept, objektivna kategorija, već „konkretni trenutak u kontekstu priča“.⁵⁷¹ Bilo koji govor o vremenu je neraskidivo vezan za priče unutar kojih se javlja – bilo da se radi o naučnom, filozofskom ili religijskom poimanju vremena. Putevi teorija percepcije i fenomenologije nisu ništa manje problematični i ne pomažu dovoljno u rasvetljavanju predmeta kojima se bave:⁵⁷²

Jednostavna podrška za naše učenje da sve počinje pričama je *stvar-za*, koja je bez priča o njenom poreklu u potpunosti nerazumljiva i nedokučiva. Naredna stanica može biti sam čovek, kojeg treba razumeti kao zapletenog u priče i kao ono što pripada polju ljudskih pripovesti, religiji, državi, pravu, kulturi, društvu i ostalom. Na samom kraju se onda pojavljuje nešto poput atoma, jona, elektrona i zvezdanog sveta. Za ova područja se smatra da više ne pripadaju i da nisu vezana za priče, dok smo mi uvereni da se tu radi samo o nadopuni zemaljskog sveta *stvari-za*, a da je taj svet *stvari-za* prethodno izvučen iz slojeva priče i prebačen u drugu stvarnost, koja svoje značenje crpi iz stvarnosti priče.⁵⁷³

Ono što može delovati izazovno je potencijalna nemogućnost pobijanja filozofije priča. Kako bi ona bila uopšte sprovedena, ako je ne bi izvršavao upravo jezik koji se konfigurira, rekonfigurira i „transkonfigurira“ u još jednu priču i još jednom pričom? U svakom slučaju, razlozi za brigu ili spokoj izvedeni su pomoću narativa koji te teme donose i stavljaju u pogon. „Ovim razmatranjima smo uzdrnali predivnu, jednostavnu, platonsku građevinu. Ono što dolazi na njeno mesto je beskrajno komplikovanije“.⁵⁷⁴ To ne znači i da su te priče na bilo koji način odsečene jedne od drugih. Naprosto se radi o *različitim pričama i zaglavljenim pričama u drugačijim vremenima, kulturama*. One ostvaruju veze među sobom – jezik uzima mnoštvom priča uporedive teme, koje se biraju i profilišu u raznolikim odmeravanjima, što ih ne čini *istim* pričama:

Ako pružimo neke primere ove koncepcije čoveka i priča u koje je zapleten, Homerove priče su npr. blisko vezane sa pričama kasnijih vremena zapadne civilizacije, da se jedinstvena koncepcija može vrlo lako ostvariti. Mislimo ovde u prvom redu na lične priče poput Helenine tužbalice ili poslanstva Prijama kod Ahileja. To ne znači da su

⁵⁷¹ Schapp, Wilhelm, *Metaphysik der Naturwissenschaft*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1965., str. 79.

⁵⁷² Up. Schapp, Wilhelm, *Metaphysik der Naturwissenschaft*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1965., str. 97.

⁵⁷³ Ibid, str. 112.

⁵⁷⁴ Ibid, str. 122.

ove priče primenjive na sve delove sveta, već da su te priče i ono što se njima rasvetljava u najbližoj vezi sa sadašnjicom, iako su nastale u kulturama pre više milenijuma [...] Ako se susretnemo sa takvim pričama iz drugih kultura, čak i bazično razumevanje može predstavljati poteškoće. [...] Slična zapažanja se mogu izneti i na račun prava, države, ljudi, religije. Priče vezane za ovo mogu delovati u potpunosti prirodno u sklopu kruga iz kojeg dolaze, a sa druge strane čudno i kontradiktorno iz perspektive nekog drugog kruga.⁵⁷⁵

Kada se podvuče linija, Šap želi da konstantno imamo na umu to da mi ne znamo kakav je svet *zapravo* (ono što o njemu znamo omogućeno je pričama koje taj svet i skrajaju) i ne možemo ga posmatrati iz jedne fiksirane tačke, iz jednog ugla gledanja, iz jednog filozofskog sistema, odnosno, *jedne priče* ili narativne konstelacije i očekivati da se on uvek i za sve na taj način pojavljuje:

U potrazi za predmetnostima, konačno stižemo i do zvezda. Teško je reći na koji način se o tome može govoriti. Da li bi trebalo krenuti od pojedinačne zvezde, ili od zvezdanog neba? Naravno, krećemo od fenomena, ali nismo sigurni da li je on jasan, nedvosmislen. U određenom smislu, Homerovo zvezdano nebo može biti isto kao i Kantovo zvezdano nebo, ali odstupanje se odmah javlja. Homer dolazi do bogova putem zvezdanog neba, dok Kant stiže do Njutna putem zvezdanog neba. Sjaj i veličanstvenost zvezdanog neba su slična za obojicu.⁵⁷⁶

Ono što se prepoznaje kao zajednička osobina je da i religijske i naučne priče učestvuju u međusobnom previranju u pokušaju da priđu „pravom svetu“. Šap je stoga istrajan u nameri da pokaže da je taj „pravi svet“ moguć samo na osnovu određenih pripovesti i to, dodali bismo, najčešće onih koje ne obraćaju suviše pažnje na to da je jezik u stanju da kreira nebrojeno puno takvih priča i „pravih svetova“. Sa naše strane bismo podvukli i kao interesantno to koliko Šap uspeva da postigne na polju filozofije priča ne baveći se toliko eksplicitno jezikom, iako je dakako u krajnjoj liniji bavljenje pričama istovremeno i bavljenje jezikom. Fenomenologija i njena učenja ne mogu se tek tako odbaciti (ona svakako održavaju svoju nesumnjivu vrednost kao konstitutivni narativi filozofije), ali su istraživanja u tom smeru dostigla svoj vrhunac i potrebno je krenuti u drugim smerovima. U recepciji Šapove filozofije priča, iako ona nije previše obimna, neretko je problematizovan ovaj Šapov istovremeni zaokret od

⁵⁷⁵ Up. Schapp, Wilhelm, *Metaphysik der Naturwissenschaft*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1965., str. 124.

⁵⁷⁶ Ibid, str. 125.

fenomenologije i nemogućnost da joj se u potpunosti otrgne.⁵⁷⁷ Već smo ranije, u više navrata, objasnili neke od razloga postojanja fenomenološke terminologije u Šapovom pisanju: ona je konstitutivni činilac čvorišta narativno-jezičkog konfigurisanja, koje se sažima u naslovu priповести „Vilhelm Šap“. To je moguće uočiti i u mnogim drugim primerima, možda čak i kod mislilaca poput Fukoa. U krajnjem, za Šapa ne postoje nikakva druga vrata ka spoljašnjem, ili bilo kojem drugom svetu, koja bi vodila van priča.

Pomenuli smo da se u slučaju recipiranja Šapovog pisanja pažnja umnogome poklanja korekcijama koje se vrše na terenu fenomenologije. Pored pomenutog članka Burkharda Libša (Liebsch), možemo navesti i primer Hansa R. Zepa (Sepp), čiji rad *Svet i granica*⁵⁷⁸ takođe predstavlja svojevrsno fenomenološko aproprisanje, povlačenje Šapa natrag u kontekstualno polje koje zaista i sačinjava horizonte njegovog pisanja. Usput se prave više nego razumljive paralele između Šapove disertacije i kasnijih zapažanja iz faze filozofije priča i pronalaze tačke konvergencije: Huserl i Fink su mislioci koji se u tim analizama opravdano susreću, pored senki Ničea i Hajdegera i njihovog mestimičnog povlačenja kroz njegov tekst. Tu je i rad *Fenomenologija kao filozofija priča: četvrta, tiha revolucija filozofske misli?*,⁵⁷⁹ u kojem se pravi uporedna analiza savremenih francuskih fenomenoloških pozicija Rikera, Levinasa, Mišela Anrija (Henry), Žan-Lik Mariona, Kloda Romanoa i Žan-Luj Kretiena (Chretien) sa Šapovom filozofijom priča, koja donosi niz pitanja, kao polazišnih tačaka, povoda i opravdanja za ulazak u rasprave sa pomenutim figurama. Sa druge strane, Šapov sin Jan se u članku *Filozofija priča i pravo*⁵⁸⁰ bavi sponom dela napisanih u periodu 1930-

⁵⁷⁷ Videti: Liebsch, Burkhard, *Die Idee der Phänomenologie im Lichte ihrer narrativistischen Verabschiedung im Werk Wilhelm Schapps*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 25.

⁵⁷⁸ Sepp, Hans R., *Welt und Grenze. Wilhelm Schapps Philosophie der Geschichten*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 49-65.

⁵⁷⁹ Greisch, Jean, *Phänomenologie als Philosophie der Geschichten: eine vierte, stille Revolution der philosophischen Denkungsart?*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 190-215. Ovaj članak nesumnjivo podstiče da se, na Šapovom tragu, zapitamo i o tome čemu ovde sprovedeno „prevođenje“ Šapove filozofije priča natrag u fenomenologiju? Ako ništa, ono potvrđuje Šapova razmatranja, utoliko što gotovo nesvesno demonstrira da se pripadanju određenim slojevima priča može teško odupreti i odoleti. U ovom konkretnom slučaju radi se o „fenomenologu“, kojem je aproprijacija ovog tipa gotovo nužna, ne bi li očuvao vlastiti *pathos*. No, shvatimo li da to očuvanje nije neki primordijalni fenomen, već da je uverenje o njegovoj potencijalnoj primordijalnosti pruženo narativno, uvidećemo da je i izbor da se krene u posao vraćanja nazad narativa pod okrilje fenomenologije takođe apsolutno legitimna praksa, kojoj ne treba ništa oduzimati. Razlika nastaje samo u trenutku kada neka skupina narativa više sebe ne doživljava tako, već zahteva viši stepen ekskluzivnosti.

⁵⁸⁰ Schapp, Jan, *Geschichtenphilosophie und Recht*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 65-86.

ih godina, koja se tiču prava (jurisprudencije – možda je pravi naziv za ovu trilogiju „fenomenologija prava“) i 1950-ih i 1960-ih, kada prelazi na filozofiju priča. U tom periodu 1930-ih godina, Šap je napisao i *Metafiziku majčinstva*,⁵⁸¹ koja je objavljena tek 1965. u Hagu, u godini njegove smrti. Ako želimo i ovo delo da pridodamo periodu iz 1930-ih, onda bi najprikladniji naziv za čitav ovaj Šapov stvaralački segment možda bio „fenomenologija vrednosti“ (*Phänomenologie der Werte*), iako se mora donekle priznati „outsajderska“ pozicija ovog izdanja o metafizici majčinstva, koje je teško smestiti u bilo koju od osnovnih dimenzija Šapovog stvaralaštva.⁵⁸² Tako se kod Šapa najčešće razlikuju tri kreativna perioda: fenomenološki, pravni i narativni.

Pored ovih, vredna pomena bi bila i analiza Hasove (Haas) u *Zapletenost u književno sa Šapom*.⁵⁸³ U njoj se primećuje da Šap ne uvodi razliku između priče i naracije, poput nekih drugih autora – Rikera, Felmana (Fellmann), ili Ženeta. Naše stanovište je da je ta podela svakako suvišna i nepotrebna, barem u prvom redu kada su svi narativi i jezik postavljeni onako kako ih mi razumevamo. Pored toga, smatramo da se takva podela ipak može pronaći kod Šapa, ali tek u „drugom redu“, kao i kod nas. Ona se uglavnom tiče odvajanja svesnog subjekta od jezika kojim on iskazuje priču. Mi smo videli kako jezik dekonstruiše čvrstu poziciju nekog mislećeg bića, te ustanovili da nam, ukoliko već moramo polaziti od nesigurnog tla, jezik već neumitno pruža tako nešto. Time što se obavezuje na različite „intervale“ napuštanja i vraćanja sebi, on nepogrešivo pokazuje da, ukoliko nas već zanimaju nesigurne pozicije, ne moramo i ne možemo odlaziti i tražiti ih negde „izvan“. Na trenutke svakako može delovati da Vilhelm Šap pravi razliku između naracije i priče, što može biti podupreto pomenutim svedočanstvom njegovog sina, Jana Šapa. Ovo bismo ipak smatrali jednodimenzionalnim razumevanjem narativa, i ono nije iznenađujuće ukoliko bismo

⁵⁸¹ U ovom delu Šap se bavi *srodništvom*, tj. prepoznaje da u svim društvima i kulturama dominira familijarna bliskost, čija osnova se može pratiti i crpeti sve do veze koju ostvaruju majka i dete. Ta veza je toliko fundamentalna, da se svaka druga relacija te vrste iz nje izvodi. Npr. „očinstvo“ je samo odraz ljubavi majke, koja na neki način „povlači“ oca da se na sličan način ophodi. Majčinska ljubav se na kraju prepoznaje kao božija ljubav (Videti: Joisten, Karen, *Wilhelm Schapps unzeitgemäße Betrachtung Zur Metaphysik des Muttertums. Grundzüge und Gesprächsanlässe*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 175.) Od toga se kasnije Šap okreće ka potpuno drugim temama, koje su za nas ovde relevantne: razmatranjima istorije sveta i priča sveta, te se tako prema hrišćanstvu odnosi kao prema doktrini koja se bavi „zapletenošću u greh“.

⁵⁸² Videti: Joisten, Karen, *Wilhelm Schapps unzeitgemäße Betrachtung Zur Metaphysik des Muttertums. Grundzüge und Gesprächsanlässe*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 172.

⁵⁸³ Haas, Stefanie, *Mit Schapp im Gepäck bei literarischen Mitverstrickten*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 86-102. (Doslovan prevod članka bio bi: *Sa Šapom u prtljagu kod književno [s nama] zapletenih.*)

na naraciju gledali uobičajeno, dakle samo kao na sredstvo, način i formu pričanja priče. Za nas je ovaj način tretiranja naracije, kao i priče, jezika itd. moguć tek nakon što je izvršen korak kojim se uviđa čisto mnoštvo priča i njihova kontingencija. Nijedna priča nije po sebi manje validna i njena vrednost se ne umanjuje čak ni analizama koje su na putu da apsolutno promaše intenciju narativnog metoda. Ovde postaje još jasnija ta mogućnost podvajanja priče i naracije. Ona je moguća samo na „drugom planu“, kao što je već navedeno. Taj drugi plan podrazumeva da je takvo odvajanje naracije i priče moguće tek putem „fenomenološke priče“, koja nije prvotna i polazišna tačka, već samo jedna u nizu priča. Da bi došlo do pomenutog razdvajanja moralo bi se ići protivno filozofiji priča. Nijedna priča se ne može naprosto poništiti igrom argumentacije i kontra-argumentacije. Takva sudbina neće zadesiti ni fenomenologiju, niti bilo koji drugi filozofski narativ.

Asocijacije i poređenja filozofije priča sa mnogim filozofskim narativima smatramo neminovnim. Kakav bi bio odnos skepticizma i filozofije priča? Kako i da li bi se mogle napraviti spojnice između Šapovog projekta i, recimo, Sekst Empirika? Ta pitanja iskaču gotovo po automatizmu, pogotovo kada se uzme u obzir sličan manir pokušaja kreiranja određenih postavki, dok se istovremeno radikalno opovrgavaju gotovo sva druga: „Skeptik ‚pripoveda‘ o tome kako mu nešto trenutno deluje. Ono što skeptik čini je, na neki način, manifestovanje situacije, koje nema strukturu iskaza. Ove situacione ‚objave‘ nisu opisi i iskazi o nečemu, opisi unutrašnjeg stanja ili iskazi o iskustvima, već iskazi onako kako ih vidi Vitgenštajn. Skeptik, slično onome ko je upleten u priče – može izgovarati laži ili se pretvarati da iznosi sopstvena iskustva“.⁵⁸⁴ Međutim, koliko god interesantno bilo ovakvo pravljenje različitih paralela, većina komentara i kritika u vezi sa Šapom neće se usmeriti na ono što bi možda predstavljalo srž naših prigovora – da se nedovoljno naglaska stavlja na jezik. Ipak, ti prigovori, kao i naš, mogu se smatrati donekle promašenim, utoliko što se pažljivijim praćenjem uočava ne samo to da otvorenih analiza jezika ne manjka u Šapovom delu, već su one umnogome „prećutno“ prisutne, odnosno, već obrađene kroz pisanja vezana za filozofiju priča. Za dalje ispravke kroz fenomenološke narative je više nego jasno šta bi se moglo zauzvrat prigovoriti. Mi smo svakako sve vreme pokušavali da pokažemo neprimerenost uobičajenog načina tretiranja jezika kao pukog predmeta istraživanja, te

⁵⁸⁴ Eichler, Klaus-Dieter, *Wilhelm Schapp's narrative Ontologie. Eine Problematisierung seiner Geschichtenphilosophie*, u: *Das Denken Wilhelm Schapp's. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 119.

je onda njegova „blizina sa narativom“ uočljivija. Ukratko, ukoliko ima jezičkog konfigurisanja, ono se dešava narativno. Zbog toga smatramo izuzetno važnim nepreviđanje ravni jezika, kako je mi razumevamo ovde, kao i uočavanje da se geneza međusobnih odnošenja priča dešava tako što se one neprestano odmeravaju. Koliko će jedna priča i njoj komplementarni narativi biti prisutni ili dominantni zavisi od pomenutog odnošenja priča jednih prema drugima. Uspešnost realizacije tog odmeravanja je takođe determinisana unutrašnjim zahtevom jezičkog konfigurisanja koje se prepoznaje kao ta konkretna priča. I sada vidimo kako dolazi do neprestanog ulančavanja – svako uvođenje segmenata ili momenata u neku priču, kojom se neka priča obelodanjuje, praćeno je novim pričama. Na to svakako ne bi bila imuna ni priča o pričama, kao ni naš pokušaj da se demonstrira način kako dolazi do većeg ili manjeg stepena valorizacije narativa. Ali umesto da nam „rešenje“ za ovako dijagnostifikovane probleme predstavlja povratak narativima koji ne reflektuju svoju narativnu dimenziju,⁵⁸⁵ mi pomoću narativnog metoda uočavamo neke drugačije puteve. Oni su takođe afirmisani na opisani način i oni takođe pokušavaju da se u mnoštvu narativa odmere i pronađu vlastito mesto. Uspešnost te potrage zavisi od toga kako se, recimo, priča o narativnom metodu, kao priča o pričama, snađe među drugim narativima. Ishod tog snalaženja je kontingentan u svakom slučaju, te sa svoje strane ponovo ulazi *na primer u priču o neprestanoj igri jezika sa samim sobom, o kojoj je polaganje računa uvek narativno dato.*

Šapovo izražavanje je takođe veoma nonšalantno, ponekad zbunjujuće u smislu svetske povesti. Pre svega, on smatra da ne mogu biti dve svetske pripovesti koje bi stajale jedna do druge, ali onda pravi razliku između svetske pripovesti u koju smo zapleteni i stranih svetskih pripovesti. Možda smatra da čovek ne može biti zapleten u dve svetske pripovesti istovremeno. Pojedinaac ne može ići od jednog sveta do drugog, kao što putuje sa jednog na drugi kontinent. Takva promena je moguća samo putem preobražaja, „procesa koji je i dalje u potpunosti neistražen“. Da li ovo znači da postoji nekoliko svetskih pripovesti, nekoliko svetova koji nemaju krajnji, zajednički horizont? Ili ove različite svetske pripovesti počivaju u prvoj i poslednjoj priči?⁵⁸⁶

⁵⁸⁵ Videti: Pohlmeier, Markus, *Die Allgeschichte des Christentums – monistische Deutung und ethische Herausforderung*, u: *Das Denken Wilhelm Schappes. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010., str. 125-142.

⁵⁸⁶ Haas, Stefanie, *Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schappes Geschichtenphilosophie und Paul Ricœurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002., str. 56.

Smatramo da bi čitave dileme ovog tipa bile suvišne, ukoliko bismo povelili računa o jeziku i narativu koji ih na prvom mestu omogućavaju. Pitanje je postavljeno tako da zahteva odgovor koji bi sugerisao van-narativnu dimenziju jezika, opredeljenje za soluciju koja ponovo, na mala vrata, uvodi mogućnost pred-jezičkog i pred-narativnog, toliko dugo traženu i priželjkivanu primordijalnost i originarnost, koja neprestano izmiče. Pre svega, ne postoje „prva“ i „poslednja“ priča, pošto se neuhvatljivost krajnjih granica narativnih horizonata neprestano podvlači. Drugo, naslućivanje višebrojnosti „svetskih pripovesti“ je dato na krilima *naslova priče* sadržanog u sintagmi „svetska pripovest“, tako da je svaki ponuđeni odgovor u direktnoj korelaciji sa narativnom linijom koja jezik oslobađa na ovaj ili onaj način. Treće, „proces preobraženja“ ponovo bi upućivao na nekog subjekta, pojedinca, njegovu svest ili telesnost, koji bi prethodili jezičko-narativnom tkanju za koje je više puta naglašeno da je uslov mogućnosti bilo kakve priče o „subjektu“, „pojedinu“, „svesti“, „telesnosti“, itd. Dakle, ukoliko je moguće bilo kakvo prelaženje iz „sveta“ u „svet“, ono se događa u ravni priča koje ga sačinjavaju. Da li je moguće preći u neki vidno drugačiji univerzum i u njega kročiti kao „apsolutni početnik“, što u ovom slučaju znači: bez tereta prethodnih priča, u svojevrsnoj amneziji koju bi pratilo brisanje svih prethodnih priča koje sačinjavaju čvorište određenih narativnih horizonata nazvanih subjektom – *to takođe ostaje na jeziku i narativu da odgovori, ili pak prećuti*. Drugim rečima, definitivni odgovor bi u ovoj situaciji značio i izdavanje filozofije priča kako je mi preuzimamo od Šapa i dalje oblikujemo. Jer kreativna redeskripcija jezika je nešto što u svakom slučaju pozdravljamo, ali njeno konačno postvarivanje na do sada neviđeni način je van domašaja horizonata naših priča. U svakom slučaju, mi u ključu takve kreativne redeskripcije sveta tumačimo i slojeve jezika koji se formiraju i sedimentiraju oko disciplina filozofije, sociologije, matematike, psihologije, fizike, umetnosti, hemije, književnosti. Upravo to su narativi koji donose za sada najuzbudljivije priče, sa svim nedostacima, koji se mahom tiču pretenzija na ekskluzivnost i banalna proglašavanja nadmoći u odmeravanjima sa drugim diskurzivnim poljima, koja se tumače iz vizure nadmetanja i kojima se prilazi kao protivnicima. Međutim, jasno je da takva previranja nisu rezervisana isključivo za međudisciplinarna nadmetanja, već su ona svakako prisutna i između „pod-narativa“ (koji, podsećamo, nisu nikakvi „narativi drugog reda“) unutar disciplina koje nastupaju pod jednim imenom. Deluje da svaka priča, nezavisno od njenog obima i opsega uticaja, figurira kao uvek nestabilna tvorevina, koja se svakog trenutka može rasparčati i pružiti jeziku šansu da se narativu

odazove fundamentalno drugačije. To treba iskoristiti kao šansu, a ne posmatrati kao usud i zlu kob. Setimo se samo Ničeovog *amor fati*, a sa tim i priče o večnom vraćanju jednakog.

„Nemetodičnost“ Šapovog metoda je osnovna karakteristika koja krase čitav metod naracije, koji ovde opisujemo – on se uvek čita u znaku kontingencije. Priče za nas ne mogu biti u potpunosti zaokružene, što je ono čemu bi inače filozofski sistem težio. Apsurdno bi bilo zahtevati *jednu* priču ili konstelaciju, analognu Boetijevom *totum simul* (kao načinom na koji bog percipira svet), koja bi bila u stanju da na potpun način uspostavi apsolutizam svoje vladavine. To je ujedno i osnovni razlog zbog kojeg se filozofija priča pre smešta u ravan onoga što se u filozofiji do sada prepoznavalo pod pokušajima „nesistenskog mišljenja“, à la Ničeov „protiv-sistem“, pa odatle najavljenim postmodernističkim apelima, itd. Zato je filozofija priča *vivisekcija*.⁵⁸⁷ Usled svega toga, pitanja poput ovih: *Uspeva li Šap ipak da izbegne generalizacije? Šta je drugo filozofija priča nego ontologija?* – zahtevaju reakciju poput ove: filozofija priča ne bi smela, ili barem ne bi trebalo da se brani sa optuženičke klupe na koju je stavljena jer, ukoliko je filozofija priča verna vlastitom narativu, onda je ona u stanju da uoči da joj je to mesto dodelio upravo *samo jedan način raspodele jezika*, od kojeg delimično, ili možda čak i u celosti, ona sama zavisi. Ukoliko odluči da se „ne brani“, jer je svaki napad koji je u njenom pravcu usmeren naprosto legitimni izraz nekog drugog narativa, u stanju je da doprinese boljem uočavanju onoga što sve vreme želi da pokaže: neizbežnost narativno-jezičkog tkanja i nemogućnost njegovog apsolutnog kroćenja.

⁵⁸⁷ Haas, Stefanie, *Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schappes Geschichtenphilosophie und Paul Ricæurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002., str. 59.

3.4. TROSTRUKO RAZUMEVANJE *MIMESIS*

Svi živimo veći deo života predati pričama o sopstvenim životima i o drugim mogućim životima: u većoj ili manjoj meri živimo u pričama...

(Vejn But, *Društvo u koje upadamo*⁵⁸⁸)

Zadatak hermeneutike za Rikera bi se sastojao u rekonstruisanju totaliteta procesa koji se javljaju u svetlu dinamike odnosa autora, čitalaca i tekstova koji, svi skupa, kao posledica tih procesa, iz čitavog tog događanja izlaze promenjeni. Da bi ilustrovao kako se postiže to što je određeno kao zadatak hermeneutike, Riker razvija trostruki model mimezisa. U trotomnoj studiji *Vreme i priča* on, između ostalog, želi da pokaže u kojoj meri je naše poimanje vremena zavisno od narativa. Kada se razmatraju narativi i priče, oni su u ovom slučaju eksplicirani najpre kao *instance književnosti*. Zbog toga Riker, na samom početku *Vremena i priče*, pruža svojevrsno „poetsko“ razrešenje Avgustinove čuvene aporije iz XI knjige *Ispovesti*.⁵⁸⁹ To Rikerovo poetsko razrešenje sastoji se u intervenciji koja Avgustinovom pitanju o vremenu ne kontrastira Aristotelove navode i analize sprovedene u *Fizici* već, možda neočekivano, u *Poetici*, čija tema svakako eksplicitno nije pojam vremena. Odatle uzima dva ključna pojma – *mythos* i *mimesis*. Iako pitanja vremena nisu (direktni) povod nastanka Aristotelove *Poetike*, u tom delu je, po Rikerovim navodima, na njih ipak pružen odgovor. Kod Aristotela se, takođe, mogu prepoznati i osnovne postavke Rikerove teorije mimezisa: *mimesis*, kao ni *mythos* nisu statične strukture, već aktivni procesi. Model trostrukog mimezisa suštinski cilja na to da pokaže da je vreme ljudsko vreme samo u meri u kojoj je narativno artikulisano: „[V]reme postaje ljudsko vreme u onoj meri u kojoj je organizovano na pripovedni način i [...] priča dobija svoje puno značenje kada postane uslov vremenskog postojanja“.⁵⁹⁰ Stoga se mimezis razumeva u prvom redu kao kreativni podražavajući proces, a ne puka imitacija:

⁵⁸⁸ Booth, Wayne C., *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1988., str. 14.

⁵⁸⁹ Haas, Stefanie, *Kein Selbst Ohne Geschichten. Wilhelm Schappas Geschichtenphilosophie und Paul Ricæurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002., str. 64-65.

⁵⁹⁰ Riker, Pol, *Vreme i priča*, IKZS, Novi Sad, 1993., str. 73. (prev. Miletić, S., Moralić, A.)

„[P]odražavati ili prikazivati radnju pre svega znači pred-poimati ljudsko delanje: razumevati njegovu semantiku, simboliku, temporalnost. Iz tog pred-poimanja, koje je zajedničko pesniku i čitaocu, proizlazi zaplet i s njim tekstualna i literarna *mimesis*“.⁵⁹¹ Ovo navedeno je ujedno i ono što Riker naziva *mimesis I*: za njega je to *pred-narativni proces*, koji se javlja pre „poetske kompozicije“. *Mimesis II* bi već bila oblast fikcije, carstvo onog *kao da*.⁵⁹² Za *mimesis II* bi se moglo reći i da ima centralnu funkciju kod Rikera i predstavlja osovinu oko koje se trostruki model mimezisa okreće. *Mimesis II (mise en intrigue)* odnosi se na čin obrazovanja, uobličavanja, pričanja, izumevanja, *konfigurisanja priča*. Događaji dobijaju smisao i svoje mesto samo unutar priča, a svoje postvarenje u čitaocima ili slušaocima – to bi već bio teren *mimesis III*:

Tumačenje pojma *mimesis* ostaje do kraja podređeno ispitivanju posredovanja između vremena i priče. [...] [P]riča ima svoj pun smisao tek kada se ponovo postavi u vreme delanja i patnje, u *mimesis III*. Ta etapa odgovara onome što Gadamer u svojoj filozofskoj hermeneutici naziva „primenom“. I Aristotel ukazuje na to značenje *mimesis praxeos* [...] gde izlaže teoriju ubeđivanja koja se zasniva na slušaocvoj moći recepcije. [...] [U]pravo u slušaocu ili čitaocu završava putanja *mimesis*. [...] Uopštavajući za korak dalje od Aristotela, reći ću da *mimesis III* označava onu tačku u kojoj se ukrštaju svet teksta i svet slušaoca, odnosno svet koji je uobličila pesma i svet u kojem se odvijaju realna radnja i njena specifična temporalnost.⁵⁹³

Možemo već naslutiti u kom pravcu bi se kretala intervencija metoda naracije. Pre svega, ono što se odmah uočava u svetlu pređašnjih razmatranja, tiče se Rikerovog nonšalantnog razdvajanja svetova na onaj teksta (jezika, narativa) i drugog, koji je od njih nezavisan, naime *stvarnosti*. Za Rikerovu hermeneutičko-fenomenološku poziciju je od izuzetne važnosti očuvanje ove distinkcije – sa jedne strane imamo priču i njen nesumnjivi značaj, ali istovremeno imamo i *život*, kao pred-pripovednu strukturu iskustva. Ukoliko je fenomenologija, pored svega, i dalje upućena na argumentaciju, onda bi hermeneutika, putem svojeg reflektovanja o značaju jezika i bivajući njemu bliža, možda bila u stanju da uz manje trzavica i kolebanja dozvoli jeziku da ukaže na čistu narativnost *svakog* njegovog pojavljivanja. Naizgled lak zadatak uviđa se kao dosta teži nego što je inicijalno procenjeno. Spremnost da se raskrsti sa nužnostima

⁵⁹¹ Ibid, str. 87.

⁵⁹² Cf. ibid.

⁵⁹³ Riker, Pol, *Vreme i priča*, IKZS, Novi Sad, 1993., str. 94-95.

određenih priča i njihovih zakonitosti, kao i prihvatanje kontingencije svakog jezičkog oblikovanja, pokazaće se daleko komplikovanim postupkom. Riker shvata da priča mora imati širi opseg nego što joj dodeljuje lingvistika, ali on priči ne pruža prostor u dovoljnoj meri. Prvenstveni razlog tome je to što ne uzima u obzir mogućnost obuhvatnijeg razumevanja jezika. To da priča ima širi opseg izostaje kako kod lingvistike, tako i kod Rikera: „Sve u svemu, ispostavlja se da pojam pripovedne strukture, od koga smo pošli, pokriva mnogo širi teren od onog koji mu dodeljuju ‚narativistički‘ usmereni autori, dok pojam zapleta, zbog svoje suprotstavljenosti pojmovima ispričane povesti (story) i argumenta, dobija neuobičajenu preciznost“.⁵⁹⁴

U Rikerovom razlikovanju dometa pesnika i istoričara dâ se naslutiti krajnje konzervativan stav, odnosno, pripadnost tradicionalnim narativima, čija gravitacija nesumnjivo snažno privlači jezik da se iznova konstruiše na način koji je ustaljen. U ovom konkretnom slučaju radi se o predsokratovskom razdvajanju „stvarnog“ i „nestvarnog“, „pravog“ i „nepravog“. Filozofski narativi ponavljali su ovu priču i nastavljaju da sprovode njenu agendu, bez previše kritičkog osvrta na legitimnost takvog pristupa. Riker tu nije izuzetak, iako nesumnjivo ispravno detektuje stanje: „Upravo po tome istoričar nije običan pripovedač: on daje razloge iz kojih smatra taj i taj činilac, pre nego neki drugi, dovoljnim razlogom nekog toka događaja. Pesnik stvara neki zaplet koji se i sam drži pomoću svog uzročnog skeleta. Ali taj uzročni skelet nije objekt neke argumentacije“.⁵⁹⁵

Uzimajući sve ovo u obzir, deluje da je Riker protiv pominjanog Rankeovog gesla ipak samo deklarativno, uprkos tome što se kao jedna od osnovnih teza provlači to da se „istorijski događaji ne razlikuju radikalno od događaja smeštenih u okvir nekog zapleta“.⁵⁹⁶ Za Rikera bi razlika između fikcije i istorijske naracije bila u tome što potonja pretenduje na istinitosne tvrdnje.⁵⁹⁷ Međutim, sa druge strane, nikako ne bismo mogli poreći vrednost uvida poput onih u kojima se ističe povezanost događaja i priče posredstvom zapleta. U ovoj situaciji se, primera radi, poređenja sa postmodernističkim „čistim“ naracijama, te problemom novine i zahtevom za njom, sama nameću:

⁵⁹⁴ Ibid, str. 216.

⁵⁹⁵ Ibid, str. 238.

⁵⁹⁶ Ibid, str. 265.

⁵⁹⁷ Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 2)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1985., str. 3. (prev. McLaughling, K., Pellauer, D.)

Zapleti, najposle, kombinuju potčinjavanje obrascima i odstupanje od njih. Proces građenja zapleta oscilira između ropskog pokoravanja pripovednoj tradiciji i pobune protiv svakog unapred datog obrasca. Između te dve krajnosti postoji čitava skala kombinacija između sedimentacije i invencije. Događaji, u tom pogledu, slede sudbinu zapleta. I oni se pridržavaju pravila, i oni krše pravila, s tim što njihova geneza oscilira na obe strane od srednje tačke „propisane deformacije“.⁵⁹⁸

Ipak, koliko god da je unakrsna referencijalnost između knjige i sveta izvedena na interesantan i inovativan način,⁵⁹⁹ ne možemo da se otrgnemo narativu koji ovakva razdvajanja, na pred-narativni svet i njegovo narativno oblikovanje, kroz činove konfigurisanja i refigurisanja, vidi kao krajnje neprikladne poteze. To ne znači da su oni suvišni u svakom smislu, već prvenstveno da se mora uvideti da pred-narativna struktura, *mimesis I*, nije ništa drugo do – *narativ*, tj. *narativna konstelacija*. Riker pokušava da održi vezu fikcije i stvarnosti u jednom *suspense* (*suspense*), tako što izoluje probleme konfiguracije, koji pripadaju onome što naziva *mimesis II*, od problema refiguracije, u smislu *mimesis III*. Ovim Riker kao da želi da potvrdi sopstvene tvrdnje, po kojima je „nemoguće zaći van svakog paradigmatškog očekivanja“.⁶⁰⁰ Kada govori o piscima poput Džojlsa ili Beketa, on se bavi problemom *novog*, tj. neophodnošću pripadanja jednom istorijskom horizontu, ne bi li se postiglo usaglašavanje sa povešću. Da li tu povest (pripovest) postaje određujuća instanca sadašnjosti, ukoliko novina ne može postojati za sebe, već uvek mora referisati na neku prošlost, u odnosu na koju se *novum* konstituiše? „Priče sa otvorenim krajem, ili čak bez kraja, zanimljive su samo zbog odstupanja i prekoračenja koje čine naspram zakonitosti obuhvatnog završetka.“⁶⁰¹

Čini se da Riker, donekle po uzoru na Benjamina, može položiti račun o tezi koja se odnosi na kraj pripovedanja (shvaćenog u uobičajenom smislu), i njegovog konsekventnog raspršivanja na naracije u svim daljim mogućim formama, *samo na*

⁵⁹⁸ Ibid, str. 264.

⁵⁹⁹ Tu bi nesumnjivo sjajan primer bio, recimo, uvid da je apokalipsa model sveta koji poznajemo samo na osnovu narativa. Riker je ovde na tragu Nortropa Fraja, koji želju za završenošću i celovitošću diskursa tumači takođe u sprezi sa apokaliptičnim temama: „Nije li Apokalipsa model sveta, dok Aristotelova *Poetika* predlaže samo model govornog dela? Prelaz sa jedne ravni u drugu, posebno iz kosmičkog u poetski stav, bez obzira na sve, pronalazi delimično opravdanje u činjenici da nam ideja o kraju sveta dolazi samo putem teksta [...] Apokalipsa stoga može istovremeno označavati i kraj sveta i kraj knjige. Ovo slaganje između sveta i knjige je još rasprostranjenije“. Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 2)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1985., str. 23.

⁶⁰⁰ Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 2)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1985., str. 25.

⁶⁰¹ Ibid, str. 28.

osnovu unapred pretpostavljene mogućnosti izvan-narativnog iskustva. Ovdje prepoznata i naznačena kriza pripovedanja ni u kom smislu *ne može biti i kriza priča uopšte.* To bi, iz naše perspektive, predstavljalo svojevrsni paradoks – o krizi pripovedanja se može govoriti jedino narativno.

Ništa, stoga, ne isključuje mogućnost da će se preobražaj zapleta susresti negde sa granicom van koje više nećemo biti u stanju da prepoznamo formalni princip vremenske konfiguracije, koja čini priču celovitom i kompletnom. A ipak... a ipak. Možda je, uprkos svemu, neophodno imati poverenje u poziv saglasja koji danas i dalje strukturise očekivanja čitalaca i verovati da se nove narativne forme, koje još uvek ne znamo kako da imenujemo, već rađaju, što će svedočiti činjenici da narativna funkcija i dalje može biti preobražena, ali ne tako da izumre.⁶⁰²

Da li i u ovome leži mogući značaj Benjamina za nas – ispitivanje radikalnosti kontingencija priča? Ali, mora biti *priča* ta koja „ne isključuje mogućnost da će se preobražaj zapleta susresti negde sa granicom [...]“.⁶⁰³ Drugim rečima, mi ne možemo ni da naslutimo taj svet lišen narativne strukture. Benjamin, kao i Riker, tu možda jesu na tragu nečega (toga da neke narativne forme gube svoj legitimitet), ali oni za nas prvenstveno moraju biti tumačeni kao izveštavaoci, *pripovedači* krize (koja je, iako različit termin od *kraja*, ipak njemu kongruentan) – ona je u prvom redu izraz određenog jezičko-narativnog sklopa i postrojavanja. Zbog toga bismo rekli da je o ovim stvarima samo narativno-jezički moguće položiti račun. Čak i anticipacija eventualno drugačijeg, „novog modela“, za sada deluje da bi morala biti usko vezana za priče. (Re)konfigurisanje i redeskripcija jezika naslućuju se na osnovu narativne strukture koja je podležeća. Narativni metod omogućava da svaka priča bude u stanju da prepozna sebe kao takvu i dok god ona to čini, ona ne mora svoj strah od nestanka da tumači kao bilo kakvu objektivnu pretnju, već kao unutrašnji izraz; strepnju koja dolazi ili nestaje na osnovu datih narativnih okolnosti. Samo jezik kao neki narativ može omogućiti drugom narativu da unutar sebe inkorporira i prisvoji do tada nepoznate i skrivene sekvence. Svakako bismo morali prepoznati da Riker u određenom smislu „načinje“ narativni metod, i da neke od njegovih načina funkcionisanja prepoznaje i koristi. To možemo videti i po tome što se kod Rikera ne mogu razmatrati uloge kao konstitutivne u odnosu na zaplet i naracije (Bremson), niti

⁶⁰² Ibid, str. 28.

⁶⁰³ Ibid.

to mogu biti „arhetipizovane“ ruske priče (Prop), jer ne čini to skupa priču, već je priča (za Rikera) neodvojivi deo trostruko razumljenog mimezisa i kao takva određeni uslov mogućnosti uloga, likova, arhetipskih priča i dr. Istovremeno, imamo i svedočanstva za tvrdnje da su za Rikera svakodnevnica i naracija nesvodivi jedno na drugo – ne mogu se poistovetiti, iako je unakrsna referencija uvek prisutna, ako se tako može reći. Zbog ovakvih podela najviše što možemo priznati Rikeru, u odnosu na narativni metod, jeste da primenjuje samo njegove pojedine elemente. Možda razloge za to treba tražiti u nepostojanju želje da se radikalno raskrsti kako sa hermeneutikom, tako i sa fenomenologijom. Riker je upravo zbog toga verovatno najparadigmatičniji predstavnik hermeneutičko-fenomenološkog modela naracije. Narativni metod mora preuzeti na sebe odgovornost raskrinkavanja i određenog „dekonstruisanja“ ovog modela, baš zbog toga što mu, kao što vidimo, *toliko duguje*.

Iz vizure narativnog metoda, Rikerovo pisanje gotovo neprestano prate smene onoga što bi se bez zadržke moglo potpisati, i onoga od čega bi se što pre trebalo ograditi. Tako se ispravno prepoznaje greška koju Benvenist pravi time što, smeštajući *diskurs* „van“ narativa (povest poistovećuje na određeni način sa narativom), ne uspeva da primeti da je isti taj narativ uslov mogućnosti pojavljivanja samog diskursa, koji je tobože sučeljen sa narativom.⁶⁰⁴ Sa druge strane, uvode se distinkcije poput onih između „pravog“ i „fiktivnog“ naratora, utvrđuje se „jedinica mere“, koja za Rikera nije ni reč, ni rečenice, već *tekst*⁶⁰⁵ – ali se do jezika(-)priče, u našem smislu, ne može stići ni zaobilaznicom (*arhe*) *pisanja*, kao npr. kod Deride, već se sve vreme održavaju strukture i kategorije subjektivnosti, svesti (autora, čitalaca), sveta, koje su navodno prisutne i kada nema jezičko-narativnog događanja. Ako razlog zbog kojeg Riker možda ne bi prihvatio ovakve naše uvide⁶⁰⁶ leži u tome što ne želi da ide tako daleko da koncepciji naracije obezbeđuje neku *sine qua non* poziciju, „ontologizujući“ je i tim gestom praveći od nje – uslovno rečeno – počelo, u odnosu na koje se sve razmerava, onda se mora shvatiti da to ne poništava i ne zaobilazi ni svojim hermeneutičko-fenomenološkom položajem. Naime, sve dok Riker i dalje pretpostavlja i zahteva klasičnog autora, naratora, subjekta koji će da pripoveda, dok god razdvaja svet teksta od životnog sveta čitaoca (što je svakako bilo jasno još od eksplikacije dinamike

⁶⁰⁴ Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 2)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1985., str. 64.

⁶⁰⁵ Up. *ibid*, str. 67.

⁶⁰⁶ Rikeru nije bio izmaknut horizont Šapove filozofije priča (na koju ipak pravi samo lakonske opaske), da bi moglo da se tvrdi da je naprosto bio uskraćen za te uvide.

trostrukog mimezisa), ostaće veran narativima koji sebe kao takve ne reflektuju. Međutim, dozvolimo li dvostruku, međusobnu nadopunu momenata onoga što Riker navodi i metoda naracije, smatramo da imamo snažno heurističko oruđe. Jedan vid takve simbioze mogao bi se potražiti u preplitanju načina na koji se Riker odnosi prema problemu istine u književnosti i istorijskim narativima: „Ukoliko moja teza o krajnje kontroverznom problemu referencije u grupi fikcije poseduje bilo kakvu originalnost, ona je to u meri u kojoj se ne razdvajaju istinitosne tvrdnje iskazane fikcionim narativima od onih u istorijskim, već pokušaju da razume svaku od njih u relaciji sa onom drugom“.⁶⁰⁷ Ovo bi moglo da se tumači kao da u potpunosti pada u liniju načina na koji se narativi i njihove konstelacije, jedni prema drugima, odmeravaju. Opis tih odnosa, kao i toga šta spada u domen neke unutrašnje logike, koju dati pripovesni horizont instituiše i gaji, smatramo neophodnim korakom u proceni i valorizaciji delotvornosti, učinkovitosti i značaju određenog pripovesnog horizonta. Na takav način se obezbeđuje višestruka korist. Pre svega, ukoliko narativi pokušavaju da se razmeravaju po pravilima igre već instituisane unutrašnje logike jedne narativne konstelacije, onda moraju prihvatiti mogućnost da na osnovu tih pravila budu odbačeni, ili prihvaćeni. Već smo rekli da je to način na koji je moguće boriti se protiv reakcionarnih i relativizatorskih narativa. Kategorije ili ideale, poput *istine* (ili, manje dramatično rečeno, *istinitosti*, kao istinitosne vrednosti), konstruiše i određuje dati narativni horizont. Akcenat bi morao biti na ovome „konstruiše“, jer je očigledno da se na osnovu čistog mnoštva kontingentnih priča mora nužno govoriti o (unutrašnjim) konstruktima. Iz tog razloga je očigledno zbog čega zakonitosti koje se javljaju nisu uvek važeće, zašto je istina promenljiva, i zašto su mnoge druge kategorije i instance u potpunosti neuhvatljive. To ne znači i da su one apsolutno *nepostojeće*: one su i te kako značajne, *ali ne trans-narativno*. Zbog toga se, na Rikerovom tragu, mora govoriti o *relacijama*, u ovom slučaju istinitosnog govora, u odnosu na narativ u kojem se on kao određena kategorija javlja. Iako „hermeneutika „stvarnog“ i „nestvarnog“ odlazi van okvira koji analitička filozofija dodeljuje pitanju referencije“,⁶⁰⁸ mišljenja smo da Riker, bez intervencije filozofije priča, kao i bez konkretnijeg problematizovanja uobičajenih poimanja jezika, nije u stanju da na sveobuhvatan način položi račun o narativima.

⁶⁰⁷ Ricœur, Paul, *Time and Narrative* (Vol. 2), The University of Chicago Press, Chicago, 1985., str. 160.

⁶⁰⁸ Ricœur, Paul, *Time and Narrative* (Vol. 3), The University of Chicago Press, Chicago, 1988., str. 6. (prev. Blamey, K., Pellauer, D.)

U III tomu *Vremena i priče* razrađuje se „fenomenologija vremenske svesti“, kao treći momenat, koji nadopunjuje historiografiju i naratologiju: „Naš cilj će biti da pokažemo kako poetika narativa doprinosi spajanju onoga što spekulacija razdvaja. Našoj narativnoj poetici je potrebno saučesništvo, kao i kontrast između unutrašnje vremenske svesti i objektivnog sleda, čineći još urgentnijom potragu za narativnim posredništvom između neusklađenog saglasja fenomenološkog vremena i proste sukcesije fizičkog vremena“.⁶⁰⁹ Umesto razrađivanja fenomenologije vremenske svesti, čije izvođenje leži u osnovi III toma *Vremena i priče*, narativni metod bi sugerisao nešto drugačiji put. To bi pre svega bio put ka samom jeziku i pričama, čija spoljašnjost se ne bi mogla tražiti, zahtevati, niti pokušavati konstruisati na bilo koji način. To jednako važi za Rikerovo izvođenje pomenute hermeneutičke fenomenologije. Vremenskoj svesti i pratećoj fenomenologiji deskripcija je inherentna. Smatramo da se priroda te deskripcije ne može uzimati kao objektivno primarnija u odnosu na bilo koje drugo jezičko-narativno konfigurisanje. Ukratko, mišljenja smo da fenomenologiju ne mogu zaobići priče. One nisu puki nosioci diskursa čije sadržaje je svesti naprosto ponuđeno da uklopi u određeni mozaik. One su konstitutivni elementi svake priče o svesti. Narativno-jezičko polje je preduslov pričanja priča o svesti, kao i o samim pričama, uostalom. Uzmimo sledeći primer: „Ono što najočiglednije suprotstavlja Kanta Huserlu je tvrdnja o indirektnoj prirodi svih tvrdnji o vremenu. Vreme se ne pojavljuje. Ono je uslov pojavljivanja“.⁶¹⁰ Ovde vidimo kako jezik otkriva moduse svog operisanja – jedno je priča o vremenu koje se ne pojavljuje, ali što je uslov svakog pojavljivanja (Kant), a drugo je priča o vremenu koje se pojavljuje (Huserl). Nakon što čujemo šta Riker ima da doda na ovo, spremni smo da otpočnemo zadatak demaskiranja i otkrivanja narativne podloge svakog jezičkog pojavljivanja: više nego očekivano, istraživanje odnosa Huserlovog i Kantovog poimanja vremena, dovelo je do „preslikavanja“ rezultata do kojih se došlo upoređivanjem relacije Avgustinovog prema Aristotelovom shvatanju problema vremena (i obrnuto).⁶¹¹ Riker takođe pokazuje otvorenu skepsu i prema Hajdegerovom razrađivanju vremena. Kada se podvuče crta, za Rikera Hajdegerova koncepcija vremena pokazuje simetrične neuralgične tačke kao i Avgustina – ako je za Avgustina sadašnjost bila odlučujuća

⁶⁰⁹ Ibid, str. 22.

⁶¹⁰ Ibid, str. 44-45.

⁶¹¹ Up. Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 3)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988., str. 57.

u poimanju vremena, kod Hajdegera bi se moglo reći da tu ulogu preuzima budućnost.⁶¹²

Što je još važnije za nas od procenjivanja uspešnosti ovih Rikerovih analiza, jeste da primetimo kako „bliske“ priče, koje pak pretenduju na (temeljnu) različitost, „prevode“ jedne druge, ne bi li se lakše snalazile u onom što je naizgled nepoznato. Hajdegerov period pre zaokreta bi se u tom smislu mogao posmatrati kao pokušaj jezika da raskrsti sa pređašnjim pričama. U tome Hajdeger svakako nije usamljen, pošto se ti gestovi mogu prepoznati gotovo kod svih značajnijih imena filozofske tradicije. Ono što im je svima zajedničko jeste dopuštanje jeziku da se oproba u razbijanju ustaljenih formi diskursa. Međutim, nezahvalno bi bilo očekivati da priče ne pokušavaju da povrate ono što procene da im izmiče. Sa druge strane, to ne znači ni da bismo morali nužno da iščekujemo takav scenario. Ne smemo zaboraviti da mi jeziku ne učitavamo nikakav inteligibilni karakter, ne ontologizujemo ga (tamo gde to nije potrebno) i ne vršimo njegovu apoteozu. Koliko jezik te epitete može pripisati jeziku, toliko na raspolaganju ima i druge, u zavisnosti od toga šta, pričajući, „sebi“ ponudi i preuzme. Razlog zbog kog se narativnom metodu ne preporučuje konkretno i celovito upuštanje u, recimo, projekte hajdegerovskog tipa, jeste taj što smatramo da potpuno novi vokabular, zajedno sa pratećim neologizmima, ne otkriva ništa više fundamentalnu narativnost svakog jezičkog pojavljivanja od uobičajenog jezika i sa njim skrojenih priča. Za Hajdegera je, naravno, „svakodnevni jezik“ već rekao šta je imao i gotovo da nema više ništa supstancijalno drugačije da ponudi. To vidimo u načinu na koji se svakodnevno govori o smrti. Riker bi verovatno rekao da ni Hajdeger nema toliko novog da kaže o nekim temama (konkretno, vremenu), koliko misli da ima. Mi bismo ovde samo podsetili na to da je svaka pretenzija i opčinjenost „novim“ prisutna kao tema raznolikih priča, koje se nužno ne moraju usaglašavati u vezi sa svojim predmetom. Samim tim, Rikerova „otvorenost“ za savremenu nauku ili analitičku filozofiju je rezultat pristupanju i opredeljivanju za vrednovanje raznovrsnih narativa koji, iako možda nisu temeljno drugačiji i ne ispunjavaju nekakve „postmetafizičke kriterijume“, i dalje imaju svoje mesto i ulogu. U tom smislu bi trebalo razumeti i plediranje na pluralni karakter hermeneutičke fenomenologije:

⁶¹² Cf. ibid, str. 71.

[M]ožemo pitati da li hermeneutička fenomenologija ne doprinosi porastu ukorenjenom raspršivanju figura temporalnosti. Doprinosi prekidu, na nivou epistemologije, između fenomenološkog vremena sa jedne i astronomskog, fizičkog i biološkog vremena sa druge, raskid između vremena smrtnika, istorijskog i kosmičkog vremena svedoči na neočekivani način o pluralnom, ili pre pluralizujućem pozivu ove hermeneutičke fenomenologije. [...] Budućnost, prošlost i sadašnjost naizmenično se smenjuju u preovlađivanju, kada pređemo sa jednog na drugi nivo. U ovom smislu, rasprava između Avgustina, koji počinje od sadašnjosti i Hajdegera, koji kreće od budućnosti, gubi svoju oštricu.⁶¹³

Samim stavljanjem vremena i priče u konjunktivan odnos, Riker nagoveštava da jeziku neće biti dodeljena suštinski drugačija uloga od one koju ima u tradicionalnoj filozofiji jezika ili lingvistici. Zato od Rikera ne možemo očekivati ni konkretan odgovor na pitanje toga kada možemo da se nadamo da će stići validno objašnjenje toga šta je to što nam omogućava povlačenje jasne granice između stvarnosti i fikcije, između narativa koji pretenduje na istinu i onog koji je navodno svestan svojih ograničenja, te ne stremi tome da referiše svojim tvrdnjama na istinitosni govor. S tim u vezi, Riker može jedino da govori o nekakvim provizornim „prednostima“ jednog ili drugog narativa: prednost bi se sastojala u tome što bi fiktivna i imaginarna narativna svedočanstva doprinela nekoj vrsti oslobađanja od grča nastalog pri ograničenjima koja postavljaju fenomenološke i kosmološke paradigme razumevanja vremena. One bi omogućile otiskivanje van pomenutog tla – naše poimanje vremena se na taj način može jedino obogatiti, bez puno bojazni od eventualne štete koja bi se pri tom mogla napraviti. Uzimajući u obzir da negativnih posledica gotovo da nema, jasno je da se „pozajmljivanjem“ od fikcije može umnogome proširiti naše vlastito vremensko iskustvo na način da ono, isprepletano sa „pravim vremenom“, pruža priliku za građenje jednog neograničenog lanca sastavljenog od uporednih, naizmeničnih karika. Da li su te karike jednake vrednosti, postaje izlišno pitanje. Bivajući nezavisna od fenomenoloških izvora, fikcija preuzima na sebe zadatak koji fenomenologija, s pravom ili ne, isprva okleva da smesti u okvir svojih razmatranja. Radi se o izvorima, kako će se ispostaviti, u začetku skrivenim od fenomenologije. Da li je moguće kohezivno jedinstvo rascepljenih polova fenomenološkog i kosmološkog vremena, putem imaginacije kanalisane fiktivnim narativima? Odgovor na ovako uređeni

⁶¹³ Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 3)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988., str. 94-95.

problem i pitanje deluju kao da su osuđeni na konstantno izmicanje. Iako deklarativno svestan da se aporetika „pravog“ i „nepravog“ teško može razrešiti, ukoliko se nastavi vernost narativima koji su se instituisali upravo na temelju pravljenja tih razlika, Riker od njih ne odustaje. On bira daleko teži put, koji često deluje neprohodno, a kao nagradu za to dobija samo polovičan rezultat u nameri da stigne do narativa i jezika. Dovoljno bi bilo samo da se skoncentrisao na stazu kojom je već hodao i uspeo bi da uoči da mu je put do narativa već bio utaban nikako drugačije nego narativom, a da su potencijalne distrakcije ništa drugo do, u većem ili manjem redu, razgranate priče. Za Rikera, rezultati fikcije su ti da:

U samom središtu suprotstavljanja između maštovitih varijacija koje proizvode priče o vremenu i fiksiranih izraza ponovnog zapisivanja istorije proživljenog vremena na vreme sveta, deluje da najveći doprinos fikcije filozofiji ne leži u rasponu rešenja koje predlaže za nesklad između vremena sveta i proživljenog vremena, već u istraživanju nelinearnih karakteristika fenomenološkog vremena, koje istorijsko vreme skriva usled same činjenice da je smešteno unutar velike hronologije univerzuma.⁶¹⁴

Fikcija dolazi do ovih rezultata time što, uslovno rečeno, ne usmerava potpunu pažnju na probleme nastale u filozofskom taboru. Polazeći u drugom pravcu, fikciji je omogućeno da svoj pogled vine izvan tunela, u kojem primarno mesto zauzima dinamika istorijskog, linearnog, fenomenološkog i kosmološkog poimanja vremena. Zapravo, fikcija oslobađa fenomenološko vreme stega koje nameće istorijsko vreme. Ukratko rečeno, time što se određeni narativ razvija nezavisno od drugih, koji smatraju da polažu ekskluzivno pravo na neku temu, ostavljena je otvorenom mogućnost da dođe do međusobnih narativnih uvažavanja, a zatim i preplitanja. Izlišno je i pominjati da rezultati ulaska u odnos različitih narativa ne moraju da budu tako harmonični i idilični:

Mitsko, koje smo pokušali da ostavimo po strani u polju našeg istraživanja, uprkos nama, pojavilo se u dva navrata: prvo, u začetku našeg istraživanja istorijskog vremena, u vezi sa kalendarskim vremenom, i drugi put sada na kraju naših istraživanja o vremenu fikcije. Ipak, mnogo pre nas, Aristotel je uzalud pokušao da istera ovog uljeza van sfere diskursa. Žuborenje jezika mitova je nastavilo da odzvanja pod logosom filozofije. Fikcija mu pruža zvučniji eho.⁶¹⁵

⁶¹⁴ Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 3)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988., str. 132.

⁶¹⁵ Ibid, str. 138.

Prema Rikerovom mišljenju, tekstovi imaju svoj svet, a čitaoci svoj. Za nas to mogu biti samo priče i priče i priče. Ipak, možemo li Rikera pružiti kao neku vrstu korektiva, u poznatom „Hirš-Gadamer“ sporu?⁶¹⁶ Razvezivanje tog čvora svakako se može kod njega potražiti, ali ono što za nas ostaje upitno jeste da li se to čini tretiranjem narativa na zadovoljavajući način – ukoliko se ispostavi da to nije slučaj, smatramo da će se neminovno perpetuirati niz drugih problema:

Kao što je Riker u jednom navratu primetio, bilo bi besmisleno staviti jedan pored drugog dva romana ili komada o Francuskoj revoluciji i pitati se koji je, u činjeničnom smislu, tačniji. A ipak to činimo po automatizmu sa dve istorije Francuske revolucije. Zbog toga je, kao što ćemo videti, Rikeru važno da u istoriji čak i pobijanje bude zasnovano na narativnosti. Pojedinaac iznosi suprotstavljene tvrdnje o istorijskoj istini, po njegovom mišljenju, ne samo time što stvara nove činjenice, već i podsticajem da one pričaju alternativnu priču o prošlosti.⁶¹⁷

Aristotelova distinkcija između *poiēsis* i istorijskog pisanja bi, i pored toga što se prepoznaje da su obe instance ukorenjene u narativnosti, za Rikera ipak na neki način opstala, tako što bi se tvrdilo da *poiēsis* kreira vlastiti svet u kojem, u krajnjem, nema posebnih limita, niti se mora ostavljati prostor za grešku, za razliku od istorijskih narativa. Narativi istorije sebe „otvaraju“ ovim kategorijama pogreške i opovrgavanja. Međutim, vidimo koliko je Riker na momente zapravo blizu narativnog metoda. U ovako izolovanim slučajevima i pisanjima neretko može delovati kao da Riker i ne učitava istorijsku, ili bilo kakvu drugu „stvarnost po sebi“, već naprosto opisuje načine na koji određeni narativi sebe vide. Sa druge strane, narativnost je za njega univerzalna, sveobuhvatna *ljudska* osobina. To znači da je narativ ipak shvaćen kao svojevrsna „akcidencija“ i to može biti ključni problem za nas. U podnaslovu „Od poetike do retorike“, Riker piše:

Prigovor, pak, odmah stiže: vraćajući autora natrag u polje književne teorije, ne poričemo li tezu o semantičkoj autonomiji teksta i ne proklizavamo li natrag u staromodnu psihološku analizu pisanog teksta? Ni u kom pogledu. Prvo, teza semantičke autonomije teksta se odnosi samo na strukturalnu analizu koja stavlja u zagrade strategiju ubeđivanja koja ide kroz operacije koje pripadaju poetici kao takvoj; uklanjanje ovih zagrada nužno uključuje uzimanje u obzir onoga koji smišlja strategiju

⁶¹⁶ O tome je bilo reči u uvodnom delu rada.

⁶¹⁷ Dowling, William C., *Ricoeur on Time and Narrative: An introduction to Temps et récit*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2011., str. 68.

ubeđivanja, naime, autora. Zatim, retorika može izbeći prigovor ponovnog upadanja u „intencionalnu zabludu“ i, generalno, toga da nije ništa više nego psihologija autora, utoliko što naglasak ne stavlja na navodni proces kreacije dela, već tehnike kojim delo postaje dostupno. Ove tehnike mogu biti razdvojene od samog dela. Rezultat je taj da jedini autor, čiji je autoritet doveden u pitanje, nije pravi autor, predmet biografije, već implicirani autor. Ovaj implicirani autor je taj koji preuzima inicijativu u pokazivanju snage podležećih relacija između pisanja i čitanja.⁶¹⁸

Ovde bi svakako bilo preporučljivo dodati i razmatranja Fukoa i Barta („smrt autora“, „autor-funkcija“, itd.) kao potencijalne sagovornike Rikeru, Gadameru i Hiršu. Za Rikera bi vrlo verovatno upravo ovde ležao način na koji se može zaobići poststrukturalistička priča o autoru kao autoritetu, koji tu titulu stiče klonirajući despotske diskurse, sa gotovo neograničenom moći. Ujedno, to se može pokazati i kao razlog zašto Riker, bez puno ustezanja, govori o Marksu, Frojdu i Niče, kao *autoritetima*. To znači da ti „osnivači diskurzivnosti“, kako ih Fuko naziva, ne odnose prevagu, niti im njihov status „pokazatelja“ diskontinuiteta omogućava smeštanje van koordinata uobičajeno poimanih predstava o statusu autora. Ipak, ako ovo pobliže razmotrimo, nikako ne bismo mogli tvrditi da Fuko time želi da im dodeli neko kvazi-povlašćeno mesto, tako što će eventualno ukazati na posebnost tih „hermeneutičara sumnje“, kako ih Riker naziva. Njihova „izuzetnost“ ne leži u njima samima, već upravo u pokazivanju trivijalnosti svakog pokušaja apoteoze autora. Sa druge strane, za bilo koga od pomenutog trija može se reći da to čini na jedinstven način, ali im je zajedničko to što provociraju i utiču na formiranje drugačijeg pogleda na svet, onog koji je agresivno potiskivan ili ignorisan. Te figure u određenom smislu predstavljaju kulminacione tačke, koje obelodanjuju pukotine. Pomenute rupture su rezultat svojevrzne viševjekovne sublimacije, potiskivanja svega onoga što se nije uklapalo u dominirajući narativ. Kao takvi, ti hermeneutičari su od neprocenjive vrednosti za nas – bilo da dovode u pitanje celovitost i nepromenljivost subjekta, podstiču na drugačije razmatranje jezika, pokazuju da svest ne može biti suvereni vladar i imati diktum nad čitavim poljem onoga što podvodimo pod strukturu stvarnosti, ili pokušavaju da raskrste sa idealizmom i metafizičkim nasleđem. Sve te priče se ne moraju preokrenuti u svoje suprotnosti, ali je dovoljno da uzdrmaju temelje koji su nekada smatrani nerazorivim i već ih možemo videti da doprinose uviđanju čistog mnoštva priča. To

⁶¹⁸ Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 3)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988., str. 160.

imamo na umu kada govorimo o „čistim naracijama“ koje, između ostalih, najavljuju ovi mislioci, čiji uvidi ne ostaju nezapaženi, već se sa više ili manje uspeha nastavljaju u poststrukturalističkim, dekonstruktivističkim i postmodernim naracijama. Tu se narativi i jezik za sada najviše približavaju sebi.

U svakom slučaju, Riker problemu intencije autora i nepouzdanosti pri pozivanju na, ispostaviće se, nestabilne strukture konkretne subjektivnosti, pokušava prići pomoću konstrukcije impliciranog autora: „Ova singularnost rešenja, koja odgovara na singularnost problema, može uzeti pravo ime, ono autora. Stoga govorimo o Bulovoj teoremi kao što govorimo o Sezanovoj slici. Imenovanje dela u smislu autora ne implicira pretpostavku o psihologiji izuma ili pronalaska, a samim tim ni tvrdnju koja se tiče pretpostavljene intencije pronalazača; ono implicira samo singularnost rešenja problema“.⁶¹⁹ Tako je možda izbegnut problem „psihologiziranja“, ali smatramo daleko elegantnijim rešenjem primenu narativnog metoda i oslobađanje jezika od načina na koji ga poimaju lingvistika i tradicionalna filozofija jezika. „Uvek imamo impliciranog autora. Priču neko priča. Nema uvek osobitog naratora“.⁶²⁰ Za nas bi „implicirani autor“ bio ništa drugo do *sam jezik*. „Naposletku, biblioteke su pune nepročitanih knjiga, čije konfigurisanje je ipak izloženo, a one ipak ne refiguriraju ništa. Naše ranije analize trebalo bi da su dovoljne da rasteraju ove iluzije. Bez čitaoca koji prati, nema konfigurirajućeg čina na delu u tekstu; a bez čitaoca da aproprirše, nema sveta koji se obelodanjuje pre teksta“.⁶²¹ Ukoliko neke priče (subjekt, kao čvorište narativa) ne „dočekaju“ druge, određene priče (tekstualne, ili bilo kakve druge forme), razumljivo je da neće doći do re(kon)figurisanja i interakcije među tim konkretnim sadržajima. Smatramo da je nemoguće zahtevati prostor neokupiran pričama. U tom smislu je sâmo povezivanje omogućeno isključivo narativnim elementima. Priče ne „putuju“ jedne do drugih na način da se ta trasa sastoji od nečega vanjezičkog i nenarativnog. Sažeto: dok Rikeru treba „čitalac od krvi i mesa“, priče pokazuju da su im potrebne jedino priče. Kada govorimo konkretno o odnosu svesti i jezika kod njega, svest je *uvek* medijum jezičkog razumevanja; značaj impliciranog autora je značaj svesti za Rikera (transcendencija u imanenciji): „Za razliku od post-strukturalista kao što su Fuko ili Derida, za koje subjektivnost nije ništa više do proizvod jezika, Riker želi da usidri subjektivnost u ljudsko telo i materijalni svet, kojeg je jezik svojevrsna

⁶¹⁹ Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 3)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988., str. 162.

⁶²⁰ Ibid, str. 163.

⁶²¹ Ibid, str. 164.

drugostepena artikulacija“.⁶²² U recepciji Rikerovog razumevanja narativa Stil (Steele) kao nedostatak podvlači to što narativ nije apostrofiran kao osovina svakodnevnog iskustva.⁶²³ Ipak, to se u potpunosti poklapa sa Rikerovim planom da povuče jasnu liniju između „telesnog“ i „jezičkog“ iskustva sveta, ali i dalje insistirajući na tome da se od jezika nikako ne možemo odmaći, ukoliko želimo na bilo koji način da učestvujemo u saopštavanju i svedočenju o vlastitoj egzistenciji. U toj liniji Rikera možemo uporediti i sa Merlo-Pontijem.⁶²⁴ Naracija je ta koja putem jezika oplemenjuje naš svet, koji uzima jezik i transformiše ga u priče, ne čineći nas pritom njegovim zatočenicima. Subjektivnost se stoga kod Rikera (kao ni kod Merlo-Pontija) ne bi mogla smatrati jezičkom tvorevinom, kao što je mahom kod poststrukturalistički usmerenih mislilaca. Naracija se zato ipak ispostavlja da je samo sredstvo, i pored toga što se naglašava njena neizostavnost – bilo u smislu poimanja ljudskog vremena, ili konstrukcije identiteta za koji se narativ ispostavlja odlučujućom instancom. Za Rikera „stvarni svet“ i dalje figurira kao konstanta, koju priče odvođe na ovu ili onu stranu. To podrazumeva da se lanac referencije ne prekida; narativ o stvarnom svetu ostaje na kraju netretiran kao takav, te se samim tim ispušta prilika da se svaki „arhe-narativ“ demaskira kao samo jedna od mogućih priča. Tu vidimo prostor za narativni metod, onako kako ga ovde prikazujemo. U njemu ne može biti mesta za krajnje implikacije Rikerovog poimanja narativa, koji se o njemu izjašnjava kao o neprestanoj inovaciji da bi od narativa mogao da načini estetsku kategoriju, što mu posledično omogućava da narativ „ne sklizne“ i ne postane konstitutivni činilac (svakog) bivstvovanja.⁶²⁵ Riker ne želi da krene niti hajdegerijanskim, niti deridijanskim stopama, te stoga ima otpor prema potpunom raskrčenju granica između filozofije i književnosti.⁶²⁶ Usmerenje narativnog metoda trebalo bi da bude takvo da se njegovom primenom, *u prvom redu*, prepozna i uvaži postojanje mnoštva glasova i da, čak i uprkos činjenici da ne možemo da se skoncentrišemo na sve njih, niti možemo da ih držimo jednako istaknutim sve

⁶²² Atkins, Kim, *Paul Ricoeur*, *Internet Encyclopaedia of Philosophy*, 2003. [<http://www.iep.utm.edu/ricoeur> (Stranici poslednji put pristupljeno: 1.11.18, 11:33)]

⁶²³ Videti: Steele, Meili, *Ricoeur versus Taylor On Language and Narrative*, *Metaphilosophy*, Vol. 34. No. 4, July 2003., str. 425-446.

⁶²⁴ Za Merlo-Pontija je jezik izraz *telesnog* iskustva sveta. Up. *Narratology and Interpretation. The Content of Narrative Form in Ancient Literature*, (ed. Grethlein, J., Rengakos, A.), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2009., str. 26.

⁶²⁵ Steele, Meili, *Ricoeur versus Taylor On Language and Narrative*, *Metaphilosophy*, Vol. 34. No. 4, July 2003, str. 429.

⁶²⁶ Za Stila, Tejlorova „fenomenologija svakodnevnog života“ pokazuje kako je taj iskorak i dalje moguće načiniti, bez uplitanja u potencijalne zamke, u koje se pomenuti dvojac navodno spušta, zastupajući svoje pozicije.

vreme, budemo dovoljno hrabri da ih *a priori* (*sine lingua, sine fabula*) ne odbacujemo i marginalizujemo.

Na krizu subjekta i autora Riker odgovara tezom o narativnoj konstrukciji identiteta.⁶²⁷ Mi ipak ovde vidimo prvenstveno priču koja smeru na odvajanje *života* od narativa, odnosno, od vlastitog sadržaja. Za nas se ne bi radilo o tome da prostim iskaznim igrama, erudicijom ili potentnošću jezika u svom narativnom ospoljavanju zahtevamo čitaocu pažnju, na koju vršimo pritisak da njegovo ili njeno narativno iskustvo bude aproprisano od strane narativa koji se recipira. Čitava ova ujdurma je posledica narativnog konfigurisanja koje ne mora biti slepo praćeno. Narativnim metodom ne razrešavamo u ovom slučaju konkretno situacije nastale u eventualnom sukobu dva narativna modela. Njime prepuštamo jeziku da zadobije tlo koje je uvek tu, ali mu se neprestano pokušava izmaći. Stoga se ne bavimo nužno razgradnjom ideje (priče) o postojanoj subjektivnosti, niti pravimo konstrukcije koje bi priskakale u odbranu suprotnoj tezi. Na nama je da primetimo ta narativna ispoljavanja i ukažemo na to da je svaki pokušaj izlaska iz narativa i jezika ništa drugo do ekskurzija u „novo“ (drugo) narativno ospoljenje. Proglašavanjem „smrti“ subjekta i autora ne dešava se ništa više do to da se primičemo nešto bliže, samo uslovno rečeno, autentičnijem shvatanju jezika. Time se ne postulira „objektivna činjenica“, već se radi na raskrinkavanju iluzije o postojanosti tih činjenica van narativa koji određuju sva pravila igre na osnovu svojih unutrašnjih kriterijuma. Da je Riker svestan problema (ne)stabilnosti subjekta, nedvosmisleno pokazuje i sledeći navod: „Na prvom mestu, narativni identitet nije stabilni i besprekorni identitet“.⁶²⁸ Ali on ispušta da primeti da je priča o narativnom identitetu takođe samo jedna od mnogih mogućih priča, te da stoga „sopstvo kao drugi“ ne radikalizuje dovoljno kontingenciju *svakog* narativnog pojavljivanja, gde ne možemo dovoljno da podvučemo važnost toga da je *bilo koja* priča, ili pripovedna skupina, podložna dekonstruisanju. „Nestabilnost narativnog identiteta“ ne može se hipostazirati, jer se tu takođe ne radi ni o čemu drugom osim o narativu. Ako od toga težimo da načinimo bilo kakvu činjenicu, prosto ne shvatamo dovoljno ozbiljno kontingenciju jezika. To je ono što se može najpre prigovoriti narativima postmoderne, iako bismo morali tu da govorimo dosta određenije i

⁶²⁷ O narativnoj konstrukciji identiteta videti više na str. 246. III toma navodenog izdanja *Vremena i priče*, kao i publikaciju *Sopstvo kao drugi*, u: Ricœur, Paul, *Oneself as Another*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992. (prev. Blamey, K.)

⁶²⁸ Ricœur, Paul, *Time and Narrative* (Vol. 3), The University of Chicago Press, Chicago, 1988., str. 248.

konkretnije. Razlike između Šapa i Rikera po pitanju narativnog identiteta svodile bi se na to da Šapu zapravo uopšte ne bi bilo jasno zbog čega se pristupa konstrukciji identiteta kao narativnog, jer za njega identitet jedino i iskrsava pomoću narativa koji na tome insistira. Kada govorimo o identitetu, mi zapravo govorimo o narativu, kao i u bilo kojem drugom slučaju.

Riker takođe govori i o *ograničenjima* narativa,⁶²⁹ kao sile koja razrešava probleme i pitanja koja se otvaraju u vezi sa povešću, vremenom itd. U vezi sa tim ne čudi to što Riker ne vidi drugu soluciju, kada je njegova priča o narativu postavljena tako da emulira pređašnje priče, koje svoj zaplet grade na traganju za herojskom figurom koja rešava sve neizvesnosti. U toj konstelaciji mu ne preostaje ništa drugo nego da pribegne dobro poznatoj narativnoj strategiji – biranju da pokaže da novi heroj ipak nije svemoćan. Međutim, narativnom metodom smo u stanju da prepoznamo pripovесne modele od kojih određene priče zavise. Istu analizu možemo izvršiti i na samoj priči o narativnom metodu, što i činimo više ili manje eksplicitno kroz odabir problema obuhvaćenih ovim radom. „Ideja narativnosti može biti shvaćena u širem smislu nego što to čini diskurzivni žanr koji ga kodifikuje“.⁶³⁰ Ovo bi trebalo da je dobra osnova i solidna polazišna tačka. Smatramo da je produblјivanje tog polazišta najpotpunije pruženo kroz insistiranje na tome da je bilo kakvo ograničenje širine tog opsega dato nikako drugačije nego narativno. Zato odgovor na pitanje „Kako?“, kojim se eventualno reaguje na konstataciju da smo se „usidrili u ove zabrinjavajuće krajeve neizrecivog“,⁶³¹ uvek pružaju priče(-)jezik kao, uostalom, i samo ovo pitanje ili konstataciju.

⁶²⁹ Cf. *ibid*, str. 259.

⁶³⁰ *Ibid*, str. 260.

⁶³¹ Riker, Pol, *Paradigma prevođenja*, Logos, 2006., str. 188. (prev. Vidović, J.)

3.5. POETIKA VOLJE (*COGITO-A*) I POETIKA PRIČA (JEZIKA)

L'homme y passe à travers des forêts de symboles

(Šarl Bodler, *Veze*⁶³²)

Ne bi se preuveličalo ukoliko bi se centralnim poduhvatom Rikerove filozofije proglasila „poetika volje“, imajući u vidu kako njegov rad na teoriji metafore, narativima, tako i na sveukupnom pokazivanju neophodnosti hermeneutičko-fenomenološkog projekta.⁶³³ Poetika volje bi, po Rikerovom svedočanstvu, bila „opšta filozofija o stvaralačkoj uobrazilji, razmatrana na nivou semantičke inovacije i praktičke reprezentacije, na individualnom, kao i na kulturalnom i društvenom nivou“.⁶³⁴ Poetika volje bi bila usko vezana za razumevanje stvaralačkih aspekata ljudskog duha iz vizure poetike. Moglo bi se reći da Riker akcentuje dva aspekta ove poetike volje: „[J]edan bi bio uobičajeno značenje, tj. razmatranje onoga što se tiče poezije i poetskog, dok bi drugi bio razmatranje proizvođenja ili stvaranja (uporediti sa antičkim poimanjem *poiesis*, to jest stvaranjem, izgradnjom, ili proizvođenjem)“.⁶³⁵ Kako Riker dolazi do ovog područja? Njegovo istraživanje se u početku ticalo *volje* i isprva je ono trebalo da bude izvedeno na čisto fenomenološkom terenu. Ubrzo se striktno držanje za fenomenologiju pokazalo nedostatnim. Linija rezonovanja i razlog stizanja do hermeneutičke fenomenologije je bio sledeći: ukoliko je volja određeni vid mišljenja, a poznato je da, po osnovnoj fenomenološkoj ideji, svest i mentalni činovi poseduju intencionalnost, onda bi volja bila uvek volja za nečim – što znači da volja, kao i svest, moraju imati intencionalne objekte. Međutim, ti objekti sami moraju takođe imati neko značenje: „[S]toga je, prateći hermeneutičare, uvideo da objekti sa nekim značenjem ne mogu biti razumljeni bez postupka tumačenja“.⁶³⁶ Uobrazilja je onaj „svemoćni“ princip koji poetika volje ispituje. Ono što nas ovde konkretnije zanima jeste da proizvodi uobrazilje, primenjeni na *tekstualno*, za Rikera rezultuju u narativima: „[N]jeni proizvodi [uobrazilje, prim. aut.] dominiraju našim svetom; u

⁶³² „[K]o kroz šumu ide čovek kroz simbole“ – Bodler, Šarl, *Veze*. (prev. Lalić, I. V.)

⁶³³ Up. Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 53.

⁶³⁴ Ricœur, Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981. (ed., trans. John B. Thompson), str. xlix

⁶³⁵ Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 53.

⁶³⁶ *Ibid*, str. 54.

oblasti reči ona kreira simbole, u domenu rečenica metafore, a u tekstovima narative“.⁶³⁷ I ovde možemo videti zbog čega bi Rikerovo tretiranje narativa za nas bilo nedostatno – ne samo da se poetika volje suštinski vezuje za *cogito* (priznala se njegova nestabilnost ili ne, te intervenisalo se u smeru njegove narativne konstrukcije, ili se od toga odustalo), već se narativi, posledično tome, odnose najpre na *tekstualno*. Koliko god se radilo na drugačijem razumevanju sopstva i koliko god simpatični bili pokušaji da se ono narativno odredi njegovim konstitutivnim činiocem, smatramo da se ne čine dovoljni naponi da se klupko narativne konstelacije (koja tvori, omogućava i podaruje tu istu subjektivnost), možda ne konačno razmrsi, ali da se barem kao takvo uoči. Čini se da Riker na tom putu pravi značajne korake, ali su mnogi od njih i u bitno drugačijem pravcu od naših. Ako je reč o *stvaralačkim osobinama jezika*, za Rikera je to jezik kojim je „natopljen“ *cogito*. Za nas su priče jezika o *cogito* uslov mogućnosti njegovog pojavljivanja. Simboli, metafore i narativi su za Rikera *pomoćna sredstva* kreativnih deskripcija i redeskripcija sveta. Nove metafore su zbog toga „žive“, jer su u stanju da ponude drugačije poglede na stvari, kreirajući nova značenja i smislove. Sa druge strane, „mrtve“ metafore (kao npr. „*noga stolice*“) i nisu metafore u pravom smislu, s obzirom da su izgubile svoja metaforična značenja i postala nešto doslovno.⁶³⁸ Zbog toga je jasno da Riker ne bi ostavio otvorenom mogućnost da mrtve, nepokretne metafore eventualno „ožive“ i otisnu se u nova narativna prostranstva.

Jasno se može prepoznati kantovska pozadina mnogih Rikerovih razmatranja, bilo da se radi o stvaralačkoj uobrazilji, razmatranjima metafore, ili pak narativa. Sama ta činjenica govori dovoljno o mentalnoj (narativnoj) gimnastici potrebnoj da bi se Riker inkorporirao u potpunosti u naša pisanja. No, ako želimo da govorimo o odnosu između narativa i metafora, odnosno, ulozi koju narativi imaju u kreiranju metafora, smatramo Rikera neizostavnom figurom, barem u smislu *oslonca* i neophodnog *konteksta*. Metafora za nas ne može biti ništa drugo do određeni vid narativa: bio on „narativ u malom“, ili naširoko jezički elaborirana priča. Već smo naznačili da je razumevanje narativa uvek zavisno od konteksta koji kreiraju druge priče i narativne konstelacije – isti slučaj je i sa metaforom. Reklo bi se stoga da metafore učestvuju u formiranju narativa u najmanju ruku u jednakoj meri koliko i narativ učestvuje u formiranju metafora. Tu ne mislimo samo na kontekstualizam koji je neophodan da bi do

⁶³⁷ Ibid.

⁶³⁸ Ricœur, Paul, *The Rule of Metaphor. The Creation of Meaning in Language*, Routledge, New York, 1978., str. 94. (prev. Czerny, R., McLaughling, K., Costello, J.)

razumevanja metafore ili bilo kog drugog tropa došlo, već i na način na koji je narativ konstitutivan za formiranje svake teorije, uključujući i one o metafori, kao i o narativu. U slučaju filozofskih narativa, izuzetno korisno bi bilo naglasiti vezu koju metafore ostvaruju kao narativi, sa *misaonim eksperimentima*: „Želeo bih da dodam da su metafore često poput misaonih eksperimenata“. ⁶³⁹ To se pokazuje kao neiznenadujuće, s obzirom da svaki vid (jezičkog) događanja, bilo da se radi o metaforama, ili misaonim eksperimentima, moramo tretirati narativno:

Još jedna varijacija na temu metafora-je-transcendentalna izvedena je od strane nemačkog filozofa Hansa Blumenberga. Svoje mišljenje je on nazvao metaforologijom. Središnji koncept metaforologije je „apsolutna metafora“. Metafora je apsolutna ako i samo ako ne može biti konceptualno razložena, a takođe mora imati sadržaj koji daje smer načinima odnošenja prema svetu. Takva metafora strukturiše svet i reprezentuje totalitet stvarnosti, koja ne može biti iskušena i na koju se potpuni pogled nikada ne može dobiti. [...] ISTINA JE SVETLOST je primer apsolutne metafore. Želeo bih da skrenem pažnju na to da svakodnevno koristimo ovu (mrtvu?) metaforu bez razmišljanja [...] Razmotrimo i metaforu mašine, toliko dragu Peperu. Ona je utrla put nebrojenim teorijama, između ostalih i onim po kojima je univerzum džinovski sat ili da je mozak računar. Blumenberg donosi „metaforiku pozadine“, tj. implicitnog korišćenja metafora. Metafore mašina su svakako implicirane u našem dobu tehnološkog progressa. ⁶⁴⁰

Imajući ovo u vidu, da li jedna „istinita“ i „zdravorazumska“ tvrdnja poput one da je „svest moždani proces“, ili da se „svest nalazi u mozgu“, ⁶⁴¹ počinje da zvuči do te mere neuobičajeno da njeno konstantno ponavljanje može dovesti do onog dobro poznatog fenomena „obesmišljavanja“, koji povežujemo sa nonsensom ili apsurdom? Pomaže li nam narativni metod da prepoznamo kontingentnost ovih metaforičnih tvrdnji i zavisnost od narativno-kontekstualne situacije? Kada Niče navodi da je istina po svoj prilici provizorna, ali ipak korisna kao zabluda koja omogućava očuvanje ljudske vrste, na tragu je onoga što smo mi opisali kao *poravnavanja* u skladu sa dominantnim narativima, za šta nam je kao moguće polazište poslužila Veberova „teorija idealnih tipova“. Na taj način smo uspeli da odstupimo od implicirane trivijalnosti teze da „ne postoje nikakve činjenice, već samo interpretacije“, da se

⁶³⁹ Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 66.

⁶⁴⁰ Ibid, str. 94/95.

⁶⁴¹ Podrobnije o tome će biti reči u narednom odeljku, koji se tiče pokazivanja modela naracije u svetlu analitičke filozofije.

Wahrheit-an-sich, *Ding-an-sich* moraju proterati zajedno sa metafizičkim fundacionalizmom koji neminovno vodi u dogmatizam, itd. Uz to smo uspeli da odgovorimo i na probleme poput onih koji se tiču reakcionarnih pokreta i skepse povodom nauke i njenih dostignuća: pokazali smo kako je moguće biti istovremeno zagovornik naučnog progresa i oštar protivnik relativizacije naučnih dostignuća, uz konstantnu opreznost da se taj diskurs ne pretvori u novi vid tlačiteljskog resentimana. Sve to nam omogućava „brisani prostor“ koji je pripremljen jezikom postmodernističkih filozofija i teorija, uz neizostavnu intervenciju narativnog metoda, koji se i tu dakako može profilisati i pronaći. Onog trenutka kada uvidimo da sadržaj priče može kreirati nekontrolisani kovitlac jezika, bez puno upliva sila za koje smatramo da su „naše provenijencije“ (ukoliko se tom zamenicom implicira nezavisnost od narativno-jezičkog), tada se stvaraju uslovi za naknadne intervencije. Ta upletenost daje osnov za verovanje da je moguća neka vrsta odlučujućeg iskoraka, koja je „nama data“ (to jest *pričama* koje pripovedaju o nama na takav način da usput gotovo gube sebe iz vida – jer to „sebe“ nije ni dato da se ima nezavisno od naracija koje streme zamenicama i indeksikalima). Zapravo se radi o ciljevima koje jezik i njegove priče postavljaju, na putu koji istovremeno pružaju i otkrivaju, izmiču i zaklanjaju.

Ako govor o metaforama zahteva narative i ako narativi zahtevaju ovu moć metafora (suštinski shvaćenih kao narativa) da bi se neprestano kreirali i rekreirali, onda je sprega metafora i mitova takođe neizostavna. Naime, smatramo da je *metafizika* ništa drugo do *doslovno shvaćena metaforika*.⁶⁴² Upravo zbog toga narativi ne bi trebalo da se ustežu i izmiču od metafizičkog – oni mogu jednako da vrše apologiju tih priča, ili pak da zahtevaju ukinuće tog „načina mišljenja“. Bilo da čine jedno ili drugo, to mogu samo ne uviđajući vlastitu narativnost. Pokazuje se da metafizičko mišljenje na koncu nije u stanju da na pravi način raščivija relacije metaforičkog i istinitog. Sa druge strane, post-metafizičko ne može biti ni post-metaforičko, niti post-narativno. Istina metafora, kao i narativa, je istina u konstantnom procesu stvaranja, previranja, reorganizovanja i delovanja unutrašnjih narativnih kriterijuma i struktura: „[I]stina

⁶⁴² Up. Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 95.

metafora je istina u stvaranju“.⁶⁴³ Rikerovu poetiku volje, zbog svega ovoga, omogućuje poetika priča.

Razlika između autora poput Ničea i Deride po pitanju metafore suštinski se svodi na veću opreznost koja karakteriše Deridu, u svetlu puta koji je upravo Niče krenuo da krči. U korelaciji sa onim što smo malo pre pomenuli,⁶⁴⁴ Derida bi u metaforama video prvenstveno *izvore znanja*, dok bi za Ničea one kreirale iluzije.⁶⁴⁵ Na sličnom tragu bi za nas narativi bili nužno poreklo svakog znanja, bilo da su oni metafizički, logocentrični, ili bilo kojih drugih karakteristika, koje nisu ništa drugo do teme priča i njihovih koalicija i konstelacija. Znanje bi moralo biti narativno znanje. Ne moramo posebno da naglašavamo da ni Derida, ni Riker ne vide ovakav potencijal metafora, jer se obojica vrte oko pozicija koje pokušavaju da pokažu da je metafora pitanje reči (u slučaju Deride), ili rečenica (Riker): metafora je pitanje narativa. Uz to, čini se da Riker smatra da se potencijalni *regressus ad infinitum* (metafora metafore metafore) može filozofski tretirati konceptima koji nisu u potpunosti metaforični.⁶⁴⁶ Riker ne uviđa da metafora zahteva priču, ali i da je priča u izvesnom smislu uvek „metaforična“, odnosno, koliko stvarna, toliko i metaforična, s obzirom da se u trenutku generisanja te binarnosti mogu dekonstruisati. To znači da se one dalje predaju narativu koji neće dijalektički pokušati da izmiri eventualne napetosti. U pokušaju odgovora na pitanje šta za Rikera ima primat – metafora ili narativ – odgovor bi nedvosmisleno ukazivao na prvopomenuto, uprkos tome što se implicira njihova bliskost. „Svakako je ironično to što se Donald Dejvidson [...] izražava u metaforičnom smislu kada raspravlja o metaforama: „Metafore su sanjarije jezika...“. Ili tvrdnja Maksa Milera da su metafore bolest jezika? [...] Nije ni čudo što je Pol de Man došao do zaključka da su čak i filozofi koji su čvrsti protivnici metafora osuđeni na njihovo korišćenje, pokazujući nedostatke metafora“.⁶⁴⁷ Slična konstatacija i zapažanje mogu se izvesti i na račun onih koji bi eventualno osporavali sveprisutnost narativa.

⁶⁴³ Ibid.

⁶⁴⁴ U vezi sa odnošenjem metoda naracije prema filozofiji shvaćenoj kao disciplini predominantno metafizičkog, logocentričnog karaktera, a što se generalno provlači kao jedna od teza rada: naime, da se nakon uviđanja čistog narativnog mnoštva jezika, ovim aktivnostima i delatnim proizvodima jezika mora priznati njihov legitimitet i značaj.

⁶⁴⁵ Ibid, str. 97.

⁶⁴⁶ Up. Ricœur, Paul, *The Rule of Metaphor. The Creation of Meaning in Language*, Routledge, New York, 1978., str. 293-294.

⁶⁴⁷ Ibid, str. 99.

Kongruentne i inkongruentne momente Rikerovih i Šapovih pisanja sada već ne bi trebalo da je problem rekonstruisati. Za Rikera su narativi prožeti kako onim fiktivnim, tako i onim stvarnim, te se za njega istorijski i fikcioni narativi ne mogu svesti jedni na druge. Riker takođe pokazuje tendenciju da narative razumeva jednodimenzionalno, što se vidi i po preuzimanju Aristotelove funkcije dodeljene narativima i zapletima, da *predstavlja* različite delatnosti. Takođe, „narativ“ je za Rikera suštinski ono što Aristotel naziva *mythos*, zaplet, kao organizacija događaja. Tek stavljeni svi zajedno u pogon ovi momenti kvalifikuju se za govor o priči, iako građenje priče uopšte ne mora biti glavni rezultat „zaplitanja“. ⁶⁴⁸ Ako je za Rikera zaplet ono što pretvara događaje u priče (iako primarna uloga „zaplitanja“ nije kreiranje priča), onda se moramo pitati šta je ono što događaj čini dovoljno kvalifikovanim da se zapletu ponudi na oblikovanje koje eventualno rezultuje pričom? Ne bi li događaj već morao da bude narativno konfigurisan? Kakvo god suštinski bilo Rikerovo razumevanje događaja, iz perspektive ovog rada pokazuje se nužnim ponuditi potencijalno drugačije shvatanje i pokazati da se narativna struktura već pretpostavlja pre samog puštanja u pogon zapleta. Otuda se može iščitati pominjano drugostepeno tretiranje narativa i priče od strane Rikera. To se vidi ne samo na osnovu Rikerovog razumevanja događaja već, još očiglednije, u polazišnoj tački koja zapletu daje gotovo transcendentalnu funkciju. U kantovskoj shematizaciji koja je na delu u tretiranju zapleta (kao i metafora uostalom), obelodanjuje se *sintetički karakter zapleta*. U tom smislu, zbog čega, ili možda je bolje pitanje, *kako* se pretpostavlja prvotnost te haotične serije događaja, koju zaplet naknadno ujedinjuje? Ne bi trebalo učitavati bilo kakav „nered“ i „iracionalnu kontingenciju“ kao primarnu i bazičnu, što se iz ovoga čini kao da Riker radi. Ovde bismo takođe morali da interвениšemo i u našim opisima narativnog metoda: *ne smemo pretpostavljati bilo kakvu haotičnost kao osnovu, već uočiti da nesređenost, iracionalnost i haotičnost figuriraju istovremeno sa svojim suprotnim polovima*. Ono što je važno naglasiti za nas jeste da u susretu tih polova ne mora doći ni do kakvog dijalektičkog ili bilo kakvog drugog vida razrešenja, jer se jezik nudi na različite načine, što ne znači da oni ne mogu istovremeno da opstoje, koliko god delovalo da napetosti, kreirane i primećene unutar njih, pozivaju na rasplet. Veberov model „idealnih tipova“ nam pokazuje samo jedan od načina na koji je moguće tumačiti pripovednu situaciju u

⁶⁴⁸ To se vidi i kao razlika u odnosu na Hejdenu Vajta. Up. Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 216.

kojoj se ponekad nalazimo: a to je, recimo, ideja racionalnog progressa, gde se narativ odmerava isključivo u odnosu na logiku koju sam instituiše. Eto moguće asocijacije i na Lumanovu autopojezu.

Naredni redovi mogli bi da posvedoče ipak samo o pominjanom parcijalnom značaju Rikera za naša istraživanja. U razmatranju odnosa francuskih strukturalista (naratologa koji nisu puno marili za koncept zapleta) i Rikera, Snevar (Snævarr) piše:

Koliko god inspirišuće ove formalne analize bile, Riker smatra da nešto nedostaje. Ove formalne strukture mogu oživeti ili generisati narative ukoliko su potpomognute narativnim pred-razumevanjem, koje izranja iz naših svakodnevnih praksi koje su same prožete narativima. [...] Ova sedimentacija pruža ovoj vrsti shematizma jedinstveni istorijski stil, koji Riker naziva tradicionalnošću. Ta tradicionalnost daje nalog narativnom razumevanju, koje je odlučno oblikovano upućenošću u književna dela i tipove zapleta koje tradicija predaje (hermeneutička priroda ovog argumenta bi trebalo da je očigledna). Ovo oblikovanje narativnog razumevanja od strane tradicije je esencijalno za narative koliko i formalne duboke strukture.⁶⁴⁹

Glavni razlog zbog kojeg Riker ne uspeva da do kraja uvidi dokle narativ zapravo seže, ogleda se ni u čemu drugom do u nedovoljnom stavljanju akcenta na jezik. Dok kod njega imamo faktički konstantne smene između narativa (jezika) i života, kroz spiralno-cikličnu razmenu trodelne strukture *mimesis*, mi bismo i dalje insistirali na pitanju o razlozima za ovo tendenciozno povlačenje granica između jezika (narativa) i života. Gde i ko je taj čitalac na kojeg jezik navodno čeka? Kako je moguće drugačije dopreti i do same te razdvojenosti, ako ne narativno-jezički? Kako se dolazi do bilo kojih od tih „saznanja“ ili „razumevanja“ ako ne jezički, odnosno, tekstualno, odnosno, narativno? Nedovoljnim uočavanjem značaja jezika u ovom smislu Riker biva osuđen na ponavljanje mnogih aspekata priče, koji su se više puta pokazali nezadovoljavajućim. *I dok za Rikera spirala ide ovako: život-priča-život, za Šapa se mimesis II nikada ne iscrpljuje*. Tekst ne može zahtevati čitaoca da ga kompletira.⁶⁵⁰ Šta bi drugo bio čitalac nego „tekst“, kao jezik? Čitalac je tekst, odnosno, jezik kao

⁶⁴⁹ Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 218. Čak i Snevar flertuje sa idejom sinteze narativa i metafore: to ipak čini na drugom nivou od nas, jer se za njega i narativ i metafora odmeravaju u odnosu na nekakav odveć postojeći „stvarni svet“, što je krajnje platonistički potez, toliko puta (svesno ili nesvesno) povučen.

⁶⁵⁰ Up. Haas, Stefanie, *Kein Selbst Ohne Geschichten. Wilhelm Schappas Geschichtenphilosophie und Paul Ricæurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002., str. 74.

narativno čvorište, koje na ovaj ili onaj način nadopunjuje i kompletira priče, ili ih ostavlja u nekom naslućenom magnoventu. Ovde bi bilo uputno primetiti kako se ni u kom slučaju ne radi o proceni tačnosti/netačnosti, istinitosti/neistinitosti, jer bi to onda značilo da se iznova radi na planu pravljenja skrivene *meta* pozicije koju bi narativni metod navodno zauzima. Međutim, uočljivo je da postoji neka vrsta „hijerarhizacije“ priča, ali ona se ne sme vršiti od strane spoljašnje nametnutih institucija i autoriteta. Ona je uvek izraz određenog unutrašnjeg sklopa i zahteva koji pripovesni horizont postavlja. U tom smislu nije iznenađujuće susresti se sa pitanjem „*Ko je nezadovoljan?*“ – ovim ili onim pričama, npr. Rikerovim razmatranjima narativa – što se pak može videti i kao neadekvatno pitanje, jer se ponovo traga za tim kobnim *subjektima* od čijeg unutrašnjeg sklopa i intencionalnosti bi zavisio nekakav odgovor. Na taj način bi se opet zanemarila jezička dimenzija i upalo u vrtlog klasičnih problema filozofske tradicije. Ipak, u skladu sa narativnim metodom, jasno je da to nije nešto što bi trebalo ili bilo moguće izbegavati po svaku cenu. Ono što jeste moguće je „dozvoliti“ jeziku da se obrati na način na koji to možda do sada nije imao priliku i to ne zato što bi neko za to trebalo da preuzme „krivicu“ (bio autor „konkretan“ ili „impliciran“), već zato što on to svakako uporno čini i što je oduvek činio. To je postupak *Andenken*, prisećanja jezika koji ne prevladava svoje pređašnje stadijume, napredujući u prosvetiteljskom maniru. Jezik podiže kovitlac vlastitih pripovesti i raspršuje ih, ne mareći nužno pritom za linearnost i svedenost ili priče koje se tu već zatiču (*Verwindung*).⁶⁵¹

Sâmo Rikerovo (trostruko) tretiranje *mimesis*, kojim se pokazuju tri načina *predstavljanja* stvarnosti, dovoljno je za paljenje „crvenih lampica“ po pitanju njegovog pristupa razumevanju narativa. Trostruko razmatranje *mimesis* takođe potvrđuje ovo prisutno „razdvajanje“ date svesti i recepcije priče, gde svest vrši aproprijaciju nekog narativa, usput formirajući određeni dijalektički odnos. Nema spora da su Rikerove analize izuzetno vredne, ali smatramo da su neophodne intervencije u smeru u kojem smo ranije sugerisali: daleko veći akcenat na drugačije poimanje jezika, posledično kojem se ne bi trebalo nastojati da se pozicija svesnog subjekta održi po svaku cenu; zatim bi naglasak trebalo da bude na problematizovanju predstave, koje kao rezultat ima radikalno dovođenje u pitanje distinkcije označenog i

⁶⁵¹ Time bi ovi Ničeom inspirisani Hajdegerovi termini *Andenken* i *Verwindung* dobili nešto izmenjeno način delovanja od onog koje im Vatimo dodeljuje.

označitelja, narativa i priče, stvarnog i nestvarnog. Ukoliko obratimo detaljniju pažnju na neke od pomenutih tačaka oslonca koje se ovde pojavljuju, a to su „um“, „svest“, „svet“, „život“, „refleksija“, i dr. uvidećemo njihovu zavisnost od nekih od najmarkantnijih priča, koje uvek koketiraju ili otvoreno flertuju sa onim logocentričnim, a što znači ipak sa *logocentričnom pripovešću* (koja je ništa drugo do narativ o logocentričnom). Ovde se pripoveda o samom tom pripovesnom. To je rezultat stavljanja u pogon onoga što smo označili narativnim metodom. Jezik pripoveda o pripovesnom, pripovest pripoveda o jeziku, jezik pripoveda o jeziku. Bilo da je naše iskustvo donkihотовsko (*homo kihotens*), ili sartrovsko (*homo rokantans*),⁶⁵² to jest, bilo da je ego zavisn od priče na način da mu se bez njih ne može nikako pristupiti, ili pak postoje ozbiljne teškoće u formiranju svakog narativnog jedinstva, jedno je sigurno: oba slučaja su prvenstveno jezički pristupačna. U vezi sa tim, da li bi bilo izvodljivo hermeneutici „odstraniti“ fenomenološki momenat, odnosno, „oduzeti“ joj svaku subjektivnost – bilo autora, recipijenta, interpretatora – te izmestiti je tamo gde jedino i može da pripada – jeziku? Tada potencijalno možemo govoriti o konvergencijama hermeneutike i dekonstrukcije, ali pitanje je da li tada uopšte više imamo posla sa predmetnim pričama. U tim okolnostima narativni metod pokazuje svoje polje delovanja. Ukoliko možemo govoriti o hermeneutici, za nas bi ona bila upravo jezičko-narativno staranje o vlastitim unutrašnjim logikama. Hermeneutika to uvek mora i biti i ona to čini čak i kada upućuje na život svesnog subjekta koji na volšeban način stoji van priča – samo što joj u toj tvrdnji ne smemo do kraja verovati. To istovremeno znači da iskazujemo preko potrebnu skepsu prema jeziku, ili možda: da je jezik skeptičan prema vlastitim narativima.

Imali smo prilike da na Šapovom primeru uvidimo da „reflektovanje“ nikako ne može biti nekakav „naknadni proces *mišljenja*“, jer svaki vid teoretisanja kreira određeni narativni momenat kao priču. Zbog toga bi uputnije bilo govoriti ne o tome kako se „mi zaplićemo u priče“, već najpre da je zapletenost jezika jednako naša zapletenost.⁶⁵³ Kako stoga razumeti liniju demarkacije između uobrazilje i stvarnosti,

⁶⁵² Up. Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 251.

⁶⁵³ Pomenimo i da Sloterdajkov naizgled opozitni termin „raspletenosti“ ne predstavlja nužno anti-tezu Šapovoj fundamentalnoj *zapletenosti u priče*, već prevashodno pokušaju, rortijevski rečeno, radikalne kreativne redeskripcije postojećih dominantnih narativa. Videti članak: Bösel, Bernd, *Philosophy as an 'Introduction to a General Science of Revolution'? On Peter Sloterdijk's Narrative-Evocative Philosophizing*, u: *Narrated Communities – Narrated Realities: Narration as Cognitive Processing* (ed. Hermann Blume, Christoph Leitgeb, Michael Rössner), Brill Rodopi, Leiden, 2015.

koja se kod Rikera neprestano podvlači? Imali smo diferenciju *stvarnost (život) – priča – stvarnost*, kao nekakvu podležeću strukturu trostrukog razumevanja *mimesis* – ona se takođe prenosi i na govor o misaonim eksperimentima u književnosti i filozofiji, gde se neprestano traga za referisanjem nestvarnog na stvarno. Odnosno, da bi uopšte došlo do bilo kakvog razumevanja i odjeka, potrebno je da uobrazilja svoje korene pronade u realnim i već postvarenim životnim okolnostima. Međutim, to ne znači ništa drugo do to da dolazi do razmene između narativnih polja. Zbog čega konstantna potreba za tim vidom platonizma, koju Riker i drugi pokušavaju po svaku cenu da održe? Čak i ukoliko se prihvati ona čuvena Vajthedova opaska o tome da je sve napisano nakon Platona samo niz fusnota na ono što je Platon rekao, obim tih referenci već uveliko prevazilazi usputne napomene i one se ne mogu smatrati prostim komentarima i nadopunama jednog narativa, koliko god on uticajan i važan bio. Nismo osuđeni da ponavljamo jedan te isti narativni sklop, jer nam jezik sve vreme dovoljno upadljivo skreće pažnju da je moguć drugačiji vid njegove raspodele. Ovaj „Rikerov jezik“, odnosno, način „argumentacije“ (naracije) stalno potencira nešto ne-jezičko, te na taj način pokazuje širok spektar paradoksalnosti kojima je podložen. Uvek se upućuje na određeni reziduum, nešto „neizrecivo“ koje se od jezika zahteva, a na koje se jezik navodno ne odaziva. Ali mi bismo rekli da jezik zapravo *uvek svedoči o tom neizrecivom*, koje je prečesto romantizovano. Mi se pitamo: šta i gde je to neizrecivo? Kada se ono događa? Kako se ono manifestuje? Na to dobijamo odgovore koji upućuju na određene trenutke gde takozvana „čudnovatost života“, ili „mišljenje kraja“ obuzimaju [dati narativni sled]. Tada se možemo osetiti u obavezi da prekinemo taj narativni tok i pitajući *koga, ili šta* [obuzimaju]?, pružimo neki drugi [narativni tok]. A u nekom radikalno drugačije posloženom narativu, jezik sebe ne zapitkuje takve stvari i ne tvrdi da nešto ume ili ne ume da iskaže, jer svakako sve vreme *priča*, čak i kada način njegovog manifestovanja biva poistovećen sa borbom da se odazove. To što određeni način poimanja i posmatranja stvari tumačimo kao tako očigledan da smatramo njegovo dovođenje u pitanje nepotrebnim, ili možda čak ludošću, nije ništa drugo do svedočanstvo toga do koje mere određena narativna mreža može imati dominaciju u odnosu na druge. Međutim, ukoliko dopustimo i nekim drugim narativima da progovore ubrzo ćemo prevazići to stanje šoka. Setimo se samo biskupa Barklija (Berkeley) i njegovog nesrećnog savremenika, koji je *esse est percipi (aut percipere)* „opovrgnuo“ *šutnuvši kamen*.

U postupku upoređivanja Šapa i Rikera smatramo da bi se najmarkantnija distinkcija ogledala u činjenici da Riker ipak ostaje daleko više vezan za fenomenološko-hermeneutičku tradiciju, nego Šap. Nemački mislilac je takođe daleko bliži raskrštanju sa platonizirajućom podvojenošću na „pravi“ i „bajkoviti“ svet, na čije probleme je još Niče ukazao. Pozivanje na stabilnu strukturu nekog subjekta (koju svakako i Riker dovodi u pitanje, ali ne tako fundamentalno) tesno je vezano za razumevanje jezika kao datosti koja je tom subjektu pružena na analizu. Pri takvom pogledu previđa se da se tu zapravo radi samo o jednoj od mnogih narativnih igara. Šapova filozofija priča stoga pomaže jeziku da dođe do ovog čistog narativnog mnoštva. Filozofija priča ne može biti teorija narativa, jer Šapa ne zanimaju „teorijski modeli“, kao Rikera. Šap, između ostalog, briše razliku između teksta i konteksta.⁶⁵⁴ Za Šapa bi model trostrukog *mimesis* bio apsolutno neprihvatljiv, iz prostog razloga što priče za Šapa i Rikera nemaju istu nadležnost. Rikerov *mimesis* model *bespotreban* je za filozofa priča. Šapovom filozofijom priča moguće je na svojevrsan način dekonstruisati pomenuti Rikerov model, tako da spiralna cikličnost *stvarnost (život) – priča – stvarnost*, biva poništena konstantnim preplitanjima različitih narativnih mreža, koja idu *u svim mogućim smerovima*. Zbog toga bi ključ odnosa Šapa prema Rikerovom modelu *mimesis* ležao u svojevrsnom „poništanju“ onoga što spada u područje *mimesis II*, kao akta konfigurisanja: taj deo svakako najviše odudara od filozofije priča, jer njemu *uvek prethode priče*, a ne pred-narativna „stvarnost“ ili „život“, kako se to čini da je kod Rikera. Mišljenja smo da bi posvećivanje nešto više pažnje razradama drugačijih pogleda na jezik i Šapu takođe donelo korist. Ukoliko se stremi konačnom „oslobođenju“ narativa, mora se uvideti da i narativi koji se „maskiraju“ kao nešto drugo od toga apsolutno imaju legitimitet. Jezik je samo kroz sebe u stanju da izvrši priželjkivanu katarzu. Kod Rikera svakako možemo govoriti o kreativnim (re)deskripcijama – s tim što bi se njegove „kreativne redeskripcije *sveta*“ morale prevesti u „kreativne redeskripcije *jezika*“. Ovo bismo morali dopuniti tako da je jezik zapravo *uvek u kreativnoj (re)deskripciji*, jer time što izbegavamo podvajanje na svet i narative, mi izjednačavamo jezik sa nezaustavljivom silom njegovog sopstvenog pojavljivanja na mnoštvo načina. U Rikerovom slučaju, svetu je potreban nekakav dodatni sloj koji čine priče, da bi se svet obogatilo, dok je za nas „svet“ uvek

⁶⁵⁴ Up. Haas, Stefanie, *Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schappas Geschichtenphilosophie und Paul Ricæurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002., str. 88.

fundamentalno obogaćen, jer jezik nije naknadna tvorevina. „Prozaičnost sveta“ je narativna jednodimenzionalnost. Da je odvojenost sveta i narativa zaista moguća, nijedan vid maštovite nadopune ne bi bio dovoljan da popuni hladnu i mračnu prazninu tog sveta, koji se bez jezika navodno negde pokazuje. Ukratko, i za to što razumevamo kao prozaičnost sveta potrebna je enormna kreativna sila jezika. Samo što je jezičko-narativno tkanje često neprimetno i nenametljivo, te uspevamo da ustaljene i uobičajene narative tumačimo u znaku nečeg jednoličnog. Dovoljno je samo zastati nad tim ordinarnim i ispratiti fascinantne tragove koji iz jednih vode ka drugim pričama.

Šap se sve vreme bori protiv generalizacija, dopuštajući da mu se potkrade moguća ontologizacija i apsolutizacija priča. Videli smo da se to lako rešava kada se jeziku obelodani jezik, odnosno, kada se uvidi da se pomenuta aporetika razrešava ako jezik dopusti izraz koji preusmerava narativni tok tako da naprosto briše granice unutrašnje logike koju sam postavlja. On to čini tako što ne beži od kontingencije vlastitog pojavljivanja, već slavi heterogene izraze narativa i čisto mnoštvo koje se na taj način da uočiti. Ontologizacija priča je moguća samo kao još jedna priča, čime se potvrđuje takođe i kontingencija filozofije priča, koja se ispostavlja kao priča o filozofiji priča. Šapu nije u cilju – niti bi trebalo da bude – da pokaže opsoletnost metafizike, već da je pretumači,⁶⁵⁵ što znači da dopusti jeziku i narativima, u ovom slučaju najbližim onome što razumevamo pod filozofijom, da izvrše intervencije na sopstvenim pričama. Za Šapa mora nastupiti sistemsko pretumačenje čitave povesti metafizike i sa njom pojmova poput „duše“, „subjekta“, „objekta“, „istine“ kao *adaequatio rei et intellectus*, itd. I ukoliko se u tom smislu može govoriti o „hermeneutici“ kod Šapa, ona se može uzeti samo kao intervencija narativa nad narativima, što znači da pretumačenje ne može doći kao rezultat unapred definisanog svesnog subjekta, shvaćenog u uobičajenom smislu. Taj postupak nije ništa drugo do narativni metod – hermeneutika koja odstupa od primata novovekovno shvaćenog subjekta, čiji se *narativ* proteže od predsokratovaca do Huserla. U tom poduhvatu dâ se primetiti sva bliskost narativa postmoderne, od Deride, de Mana i dekonstrukcije, do Fukoa, Liotara, Deleza i Gatarija, pa sve natrag do Ničea. Zašto govorimo o čistom mnoštvu, koje je jezik u svom stalnom narativnom postrojavanju, postaje sve očiglednije. Jedan od odgovora na ovu, na prvi pogled haotičnu situaciju, jeste i odbijanje da se prihvate date okolnosti tog čistog mnoštva. To se lako demonstrira i na primerima naučnika, istraživača ili pak

⁶⁵⁵ Bilo bi interesantno sa tim uporediti i Vatimov projekat.

bilo koga drugog ko se grčevito drži za jednom usvojena načela. Ali i tu moramo uzeti u obzir da se ne radi ni o čemu drugom nego o nalogu samog narativa da se on dosledno prati. Međutim, bujica jezičko-narativne pokretačke sile ubrzo demantuje, ali istovremeno i podseća da nema mesta nikakvoj panici: „U drugu ruku, mi smo sučeljeni sa neumoljivim mnoštvom svetskih priča. Rezultujući konflikt je nepremostiv, pošto nema van-pripovesne tačke gledišta koja bi ovde donela odluku jednom za svagda“.⁶⁵⁶ Povest filozofije je povest transcendentalne iluzije čitave zapadne filozofije: „Istorija filozofije nije ništa drugo do istorija zaboravljanja priča koje moramo ponovo dovesti u pitanje, da bismo ponovo uzeli u obzir ne-misao zapadnog logocentrizma: zapletenost u priče“.⁶⁵⁷ Iz tog razloga Riker ne može biti dalje postavljen od Šapa – on se, na kraju krajeva, bavi prvenstveno *rečenicama*, a ne *pričama*, što se dalo uočiti i na primeru favorizovanja metafora. Pored toga, Riker ostaje veran i svim pomenutim tekovinama transcendentalne iluzije, kojoj robuje čitava filozofija, od predsokratovaca, pa sve do danas. Zato karakteristika *ovakvog* fenomenologa za nas može biti uvek pozdravljena: „Ovde, takođe, fenomenolog pokušava da radi ‚golim rukama‘ i da ne primenjuje kategorije logike ili lingvistike! Učenje govorenja i ulazak u priče su stoga dva neodvojiva fenomena“.⁶⁵⁸ Ali šta je drugo ovaj rad „golim rukama“, ako ne i praćenje narativa „svakodnevnog jezika“, u čijem postupku se uzdržava pribegavanju narativima opterećenim posebnom terminologijom i unutrašnjom logikom? Upravo tu mi upozoravamo i pozivamo da se uoči velelepna jezička građa i da se prepustimo uživanju u onome što smo proglasili „transcendentalnom iluzijom zapada“. To uživanje svakako mora biti oprezno, jer uvek postoji opasnost da nam iz vidokruga izađe čisto mnoštvo preko kojeg jezik boravi u raznolikim monolitnim narativnim izdanjima. Zbog toga ne smemo videti nikakav problem u metafizičkoj sudbini koju mnogi proglašavaju i tumače fatalistički. U njima *jeste* opasnost, ali leži i ono spasonosno, ako se prisetimo Helderlinovih reči. Zato bi trebalo bez straha koračati i u „nove metafizike“ i „nove puteve ontologije“, kako glasi i naslov Hartmanovog (Hartmann) dela, a nikako ih potiskivati i neoprezno proglašavati *post* ovog ili onog doba i kraj ovog ili onog narativa. Ko to čini, lišava se upravo pomenutog enormnog jezičkog bogatstva,

⁶⁵⁶ Greisch, Jean, pogovor u: Haas, Stefanie, *Kein Selbst Ohne Geschichten. Wilhelm Schappas Geschichtenphilosophie und Paul Riccaeurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002., str. 133.

⁶⁵⁷ Ibid., str. 134.

⁶⁵⁸ Ibid, str. 135.

odnosno, fascinantnih priča koje je jezik u svojim nebrojenim manifestacijama uvek u stanju da pruži. Jedino jezik može biti taj koji konstantno vrši *Andenken* i *Verwindung*.

Jedna od Snevarovih zamerki Šapu je to što ne eksplicira do kraja *šta* je priča.⁶⁵⁹ Time se pravi gotovo banalan propust, jer se ne uviđa da je svaka vrsta definisanja i pravljenja *koncepta* priče već jedna priča, u sklopu nekih pređašnjih. Stoga svaka definicija koju bi Šap eventualno ponudio podrazumevala bi pribegavanje aksiomatskom mišljenju. Priče imaju, delezovski rečeno, krajnje rizomatsku strukturu. Konstatcija da matematička i deduktivna logika nemaju „strukturu priče“ trebalo bi takođe da posluži kao kontra-argument Šapovim analizama.⁶⁶⁰ Međutim, očekivanje „struktura priče“ je očito ograničeno naratološkim razumevanjem narativa, koji su na neki način drugostepene instance, derivati svega onoga što mi tvrdimo da jezik na prvom mestu i oblikuje. Narativ nije samo jedna manifestacija, književni fenomen koji se prosto poopštava i ontologizuje. Priče nisu puke književne pojave, zato što su i sami ti narativi, koji se na tom polju javljaju, omogućeni, dati, pruženi jezikom koji *uvek mora biti na delu*. To takođe ne znači ni to da su matematička i deduktivna logika „izumi“, „ljudski konstrukti“, ali samo zato što „izumi“ i „ljudski konstrukti“ nisu ni narativi, pa ni oni koji se tiču stavljanja u pogon ovakve ili onakve logike, takvog ili onakvog narativa. Koncepti prediskustvenog ili postiskustvenog, fundamenta ili počela (kako god oni bili konceptualno određeni), ne istupaju i ne napuštaju polje jezika. To nije moguće reći u svrhu instituisanja i krunisanja jezika, kome se pruža transcendentalna uloga – jer jezik pokazuje da mu se ona vrlo lako može oduzeti, što većina primera i tekstova ovde i čini. Jezik, kako ga mi razumevamo, ili kako on sebe ovde razumeva, izmiče vlastitoj ontologizaciji, baš zato što ni sebe nema u vlasti. On nije novi vid racionalnosti, jer je njegovo raspoređivanje krajnje kontingentno. Dok god jezik ne napušta narativ i narativ ne napušta jezik, što su na kraju, vrlo moguće, međusobno razmenljivi termini, koji zaposedaju teritorije jedan drugog uz apsolutno odomaćenje, moguće je pokazati i uvideti njihove višestране i bezbrojne pojavne oblike.

Očekivano se u mnogim situacijama ovde suočavamo sa grubim, vulgarnim, jednodimenzionalnim, *nepotpunim* razumevanjem jezika, te shodno tome često izviru

⁶⁵⁹ Videti: Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 255.

⁶⁶⁰ Cf. *ibid.*

i neprikladna bavljenja narativima, pripovedačima, subjektima, i dr. U tim pozicijama redom se nastupa kao da je svest nešto unapred dato, utvrđeno, te predjezičko, da je subjekt rezultat ili izvor tih svesnih procesa, na koje je dovoljno samo *ukazati*. Ali *ko, kako, čime, kada* se to dešava? Deskripcija kao fenomenološki metod *par excellence* ne ukazuje dovoljno na jezik, ali ne jezik kao medijum, sredstvo prenošenja informacija, ili šta god drugo što bi fenomenološki narativ o toj temi proizveo. Ono što mi, na kraju krajeva, ovde nazivamo „jezikom“ takođe je nešto nesvodivo na „koncept“, „pojam“, „ideju“ – jezik stalno izmiče svakoj odredbi koju, između ostalog, i „sebi“ nameće – nama samo svojevrsni *narativ* pomaže da o njemu *i njime* progovorimo (kako o jeziku, tako i o narativu). Zato imamo čas jedno „određenje“, kojem onda pokušavamo izmaći, te u tom prostoru konstantnog izmicanja i napuštanja jezik dalje pleće sebi „zamke“ kojima ne uspeva da se otme, a onda ih uspešno savlađuje samo da bi se pokazalo da je taj odnos savlađivanja i potčinjavanja, igra označenog i označitelja nepredvidiva i stoga upravo možda baš *predvidiva*, jer jezik ume da se pobrine o sebi (i) na način čistog mnoštva.

Upletenost u priče je faktički poistovetiva sa „bačenošću“. Zbog toga nije potrebno imati „sećanja“ ili „iskustva“ rođenja i smrti da bi se govorilo o „priči života“⁶⁶¹ pošto, kao što smo videli još ranije, priče nisu ograničene aristotelovskom strukturom početka, sredine i kraja. Poenta je da o takvim narativnim postavkama dobijamo izveštaj samo putem drugih priča i to ulančavanje nije nešto čemu se nazire bilo kakva vrsta okončanja. To smo u stanju takođe da iskažemo na osnovu nepreglednog povezivanja narativnih konstelacija i priča, od kojih je jedna upravo ta o narativnom metodu i načinu na koji se njome „reflektuju“ (*sich besinnen*) načini pripovesnih raspoređivanja. Narativi mogu biti ontologizovani tek nakon što su prvo „deontologizovani“, i to upravo putem jezika i narativnog metoda, koji pokretačku silu vlastite geneze ima da zahvali impulsima postmodernističkih teorija, poststrukturalizma i dekonstrukcije sa jedne, te hermeneutike i fenomenologije sa druge strane. Narativi se međusobno razaraju, sklapaju, ukrštaju, proizvode, uvlače i izvlače iz vlastitih zamki, detoniraju i možda nikada više iz toga ne uzdižu na jednoj strani, dok na drugoj iz razorenih ostataka sakupljaju i izranjaju, prateći prethodne smernice ili pak fundamentalno od njih odstupajući.

⁶⁶¹ Cf. *ibid*, str. 257.

IV ANALITIČKI MODEL NARACIJE

Mišljenje pravi skretanja (mišljenje čine zaobilaznice): ova rečenica sadrži pravu misteriju svake fikcije; i izvan svakog logičkog rezonovanja je striktno odvajanje ovih zaobilaznica od konkretnih početnih i krajnjih pozicija misli, dok su fikcije samo tranzicione tačke misli, ne bitka.⁶⁶²

(Hans Fajninger, *Filozofija kao-da*)

U prethodnom delu smo se dotakli veze između metafora, narativa i misaonih eksperimenata. Pored ovoga, nagovestili smo takođe i da bez priča i njihovih *jezičkih igara* ne bi moglo biti ni tzv. misaonih eksperimenata. Sâm Riker se eksplicitno bavio ovom temom kroz razmatranje različitih naučno-fantastičnih misaonih eksperimenata (npr. Dereka Parfita), a u svom delu *Sopstvo kao drugi*, Riker je i književnost video kao „široko rasprostranjenu laboratoriju za misaone eksperimente“.⁶⁶³ Govoreći mahom o pripovednim rečenicama Artura Dantoa, Riker je analitičku filozofiju takođe sveo na *teoriju opisivanja*: „[Dantovo] Istraživanje spada u analitičku filozofiju, ako se pod tim terminom podrazumeva opisivanje naših načina mišljenja i govorenja o svetu, i korelativno s tim, opisivanje sveta na osnovu poimanja sveta na koje nas ti načini obavezuju. Analitička filozofija, tako shvaćena, u biti je jedna teorija opisivanja“.⁶⁶⁴ Ovim vidimo nagoveštaj toga da se Riker nimalo ne usteže da otvoreno govori o tačkama preklapanja analitičke filozofije i hermeneutike, a moglo bi se reći i da uopšteno smekšava oštre prelaze između svih polja filozofije jezika, na koje smo ovde ukazivali (uključujući i onu postmodernističku). Tim analizama svakako je neophodna i povratna reakcija iz pomenutih tabora. Tako, na primer, Rikerovo uverenje da se može jasno uočiti prelaz između pripovedanja i objašnjavanja (putem građenja zapleta) može očekivati reakcije u smeru onih koje smo u prethodnom delu sproveli, kroz primenu narativnog metoda. U svakom slučaju, anglosaksonska „narativistička“ struja za Rikera zapravo predstavlja jednu plodnu mrežu mislilaca, koji ipak vapse za nadopunom: „Narativističke teze su, po mom mišljenju, suštinski u pravu u dve stvari. Prva

⁶⁶² Vaihinger, Hans, *Die Philosophie des Als-Ob*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1922., str. 175.

⁶⁶³ Videti: Ricœur, Paul, *Oneself as Another*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992., str. 148-150. (prev. Blamey, K.)

⁶⁶⁴ Riker, Pol, *Vreme i priča*, IKZS, Novi Sad, 1993., str. 184. (prev. Miletić, S., Moralić, A.)

tekovina: narativisti uspešno pokazuju da *pričati već znači objašnjavati*. [...] Druga tekovina: narativističke teze odgovaraju na diversifikaciju i hijerarhizaciju eksplikativnih modela uporedivom *diversifikacijom i hijerarhizacijom eksplikativnih potencijala priče*.⁶⁶⁵

Podrobnije bavljenje samom argumentacijom i njenim statusom u filozofiji danas, takođe poziva i na razmatranje njene relevantnosti, kao i eventualne eklektičnosti narativnih konstelacija (u koje spada i filozofija), a koje su neretko usmerene gotovo isključivo na sopstveni diskurs. Ovo zahteva i zahvata jednako i probleme manjka slobode i pritiska da se piše i govori (*priča*) na određeni način, kao i pitanja o tome na koji način bi trebalo tretirati ne samo visoko kotirane i vrednovane naučne radove unutar akademske zajednice, koji nesumnjivo utiču i na formiranje onoga što se uzima kao *doxa*,⁶⁶⁶ već i obrnuto „prelivanje“ jezika (narativa), koji u nezaustavljivom pripovedanju donosi i obezbeđuje trenutno dominantnim konstelacijama samu tu građu. Kada se taj materijal pusti na ovakav način „u pogon“ – naime, nakon što se smesti unutar preovlađujućih pripovednih horizonata – on dobija nešto drugačiji status i posmatra se u prvom redu kao noseće sredstvo, osovina *argumenata*, što mu donekle pruža i obezbeđuje viši stepen legitimnosti. Na nama je da pokažemo da je ta građa uvek jezička i svagda narativna. Ovde ćemo pokušati da iznesemo i osvetlimo dinamiku pomenutih misaonih eksperimenata i argumentacije, sada u oblasti tzv. analitičke filozofije, iz perspektive narativnog metoda.

Pretraganjem značaja *uobrazilje* za konstruisanje mogućeg objašnjenja onoga što je bilo, Riker nam daje još jedan odličan šlagvort za bavljenje misaonim eksperimentima, kao i odnosom argumentacije i naracije u okviru analitičke filozofije. Naime, na tragu Rikera, preko Vebera i Arona, za koje se „svaki istoričar da bi objasnio šta je bilo, pita ... šta je moglo da bude“,⁶⁶⁷ mi se pitamo da li bi taj metod, koji se sprovodi u domenu istorijskih nauka, mogao biti proširen i na područje analitičke filozofije. Već smo imali priliku da uvidimo da je ono što se razumeva pod uobraziljom neraskidivo vezano za narative, kao što su uostalom i svest, snovi, halucinacije, itd. Narativi jedni druge pronalaze na više ili manje očekivane načine. Tako imamo tzv. međusobna „prelivanja“

⁶⁶⁵ Riker, Pol, *Vreme i priča*, IKZS, Novi Sad, 1993., str. 229.

⁶⁶⁶ Možda na tragu onoga kako termin *doxa* koristi Pjer Burdje, poput onoga što se uzima „zdravo za gotovo“ u jednoj zajednici. Up. Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977., str. 159-171. (prev. Nice, R.)

⁶⁶⁷ O tome je bilo govora u hermeneutičko-fenomenološkom modelu, kada smo se pitali da li bi onda *svaka* istorija u određenom smislu bila „protivčinjenična“ (alternativna). Za citat videti: Riker, Pol, *Vreme i priča*, IKZS, Novi Sad, 1993., str. 235.

i između sfera književnosti i filozofije. Jedan takav primer nam daje Riker – romani Defoa (Dafoe) i Ričardsona (Richardson), svojim načinom kompozicije (junaci istog trenutka zapisuju svoja osećanja npr.) dele uverenje o filozofiji jezika kako su je razumeli empiristi od Loka do Rida, a to je da „jezik može biti očišćen od svakog figurativnog i dekorativnog elementa i vraćen svojoj originalnoj vokaciji – vokaciji, prema Loku, „da prenosi znanja stvari“.⁶⁶⁸ Priče književnosti na ovaj način „imitiraju“ priče filozofije, a filozofija uzvraća istom merom: kroz raznolike igre jezika sa vlastitim načinom ospoljenja – *pričama*. Zbog toga, između ostalog, argumentaciju i naraciju smatramo nerazdvojjim:

Uvek su postojali filozofi i istoričari koji su napuštali teorijski diskurs zarad prednosti fikcije, zbog njenih suptilnih mehanizama ubeđivanja, zbog njene mogućnosti da istraži ideje i istorijske sile tako kako su individualno proživljene. Ponekad je upravo nepreciznost narativne fikcije ta koja je privlačna, kao kada se Sartr okrenuo romanu da bi iskazao ideje koje su izmicale sistematskom znanju. Književna teorija susretala se sa istim vidom odmetništva.⁶⁶⁹

Kada govorimo o „čistim naracijama“, svakako smo skeptični prema mogućnosti povlačenja uvek jasne granice između pisaca i teoretičara. Možda najpre imamo posla sa aproprijacijom jednih u diskurse drugih i obrnuto, iako su te granice čas prisutne, dok ih je u drugom trenutku nemoguće uočiti. Prust, Sartr, Bart, Dejvid Lodž (Lodge), Umberto Eko, Kristeva, samo su neke od zaista mnogobrojnih figura koje su se oprobale u više narativnih horizonata. Smatramo da te izlete u različita diskurzivna polja suštinski možemo okarakterisati kao pokušaje jezika da iz narativnih čvorišta u kojima je na momente ukotvljen putem različitih priča, sam iznese i pokaže ta pripovedna mnoštva – možda uprkos navici da jedna priča i njoj pripadajuće konstelacije dominiraju datim narativnim čvorištem. Jednim od rezultata tog procesa možemo smatrati i pojavu „teorijske fikcije“:

Imajući na umu Bartovu definiciju teorijskog diskursa kao samo-reflektujućeg, izlazak kritičke ekspertize u polje romana nije samo način šireg rasprskavanja teorije. To je način pružanja romanu kritičke funkcije, mogućnosti da istraži logiku i filozofiju narativa bez pribegavanja metajeziku: on prikazuje fikciju kao teorijsku. [...] Teorijska fikcija je performativna, pre nego konstativna naratologija, što znači da ne pokušava

⁶⁶⁸ Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 2)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1985., str. 11. (prev. McLaughling, K., Pellauer, D.)

⁶⁶⁹ Currie, Mark, *Postmodern Narrative Theory*, MacMillan Pres Ltd., Hampshire and London, 1998., str. 51.

da iskaže istinu o predmetnom narativu, već pre odigrava ili izvršava ono što želi da kaže o narativu, bivajući istovremeno narativ.⁶⁷⁰

Rekli smo da za Rikera književnost predstavlja „laboratoriju misaonih eksperimenata“ i kao takva se načelno može smatrati jednim vidom Huserlovih „variranja uobrazilje“: „Riker želi književnike da drži podalje od radnji argumentisanja [...] ograničavajući ih samo na zaplitanje. ‚Pesnici [...] stvaraju zaplete koji su spojeni kauzalnim nacrtima. Ali oni [...] ne potpadaju pod proces argumentacije. Pesnici se ograničavaju na stvaranje priče i objašnjavanje naracijom‘ [...]“.⁶⁷¹ I pored ovog konkretnog navoda, ne bi se ipak moglo reći da je Riker ikada toliko eksplicitan, odnosno, da u ovom slučaju pokazuje gde bi pesniku ili romanopiscu eventualno bilo „mesto na ontološkoj lestvici“ (insinuirano: *ispod*), u odnosu na filozofa, primera radi. Pre bi se radilo o pokazivanju na koji način lirski ili prozni tekst doprinosi izmeni i nadopuni razumevanju našeg iskustva svakodnevice, bilo da se radi o poimanju vremena, subjektivnosti, ili nečem trećem. Drugim rečima, ne deluje da Rikera previše zanima igra razmene u kojoj se on aktivno zalaže za jednu ili drugu soluciju. Njegov stil je fenomenološki i kao takav prvenstveno deskriptivan. On pokušava da opisuje stanja, te mu nije u cilju ni da angažuje tekst da „radi“ za neku od strana – barem bi to želeo da izbegne načelno i direktno. U tom smislu bismo mogli reći da on na vrstan način opisuje postojeće priče i dominantne narative. Ali ono što bismo svakako morali da podvučemo jeste da *jezik, ni u kojem smislu, ne može biti laboratorijski materijal*. To ne može predstavljati uslove pod kojima bi se moglo očekivati uprisutnjenje jezika na iole potpuniji način. Time se svakako postiže variranje datog pripovednog horizonta i dominirajuće logike koju on donosi, ali se istovremeno i udaljavamo od nekih drugih narativnih obzorja.

Usled svega toga, narativni metod, pokazujući čisto mnoštvo kontingentnih priča, podstiče i *govore o logikama*. Logiku bi valjalo uzimati kao da je *plurale tantum*. Uveliko bi trebalo računati s time da poistovećivanje logike sa *formalnom logikom* predstavlja izraz kratkovidosti i ograničavanja koje bi trebalo prevazići. Pod logikom bi zato možda najpre valjalo razumevati i obuhvatati „konstitutivna pravila i načine na

⁶⁷⁰ Ibid, str. 52.

⁶⁷¹ Steele, Meili, *Ricoeur versus Taylor On Language and Narrative*, *Metaphilosophy*, Vol. 34. No. 4, July 2003, str. 429.

koji bi ona trebalo da budu primenjena, u zavisnosti od konteksta“.⁶⁷² Priče su u stanju da, sa konstelacijama koje čine sa drugim pričama, kreiraju mnogostruke logike, kao i možda da samu tu temu u sebi ne obuhvate. Zato bi spoj logike i argumentacije trebalo shvatiti samo kao mogući scenario gradnji i daljih kreiranja priča. „Posebnom svetu Okcidenta“ priče o logici bile su jedne od ključnih – bilo da su se teme ticale povezanosti i razdvojenosti logike i dijalektike kroz istoriju filozofije, odnosa tradicionalne logike i debatnih aktivnosti u helenskom periodu, sokratovske prakse opovrgavanja (*elenchus*), itd. Aristotelovi spisi *Topike* i *Sofistička pobijanja*, kao i *Prva analitika* obiluju temama koje ukazuju na spregu logike sa veštinama raspravljanja. Možemo takođe ukazati i na različite ritmove „padova“ i „dizanja“ statusa onoga što se smatra domenom logike, u različitim diskurzivnim praksama.⁶⁷³ „Logika“ i „narrativ“ su naslovi komplementarnih priča i nisu dva termina koji bi se međusobno isključivali. Iz perspektive narativnog metoda ne začuđuje npr. „teorija mogućih svetova“ jer, iako se poziva na logičku mogućnost koja bi morala da potencijalno leži iza njih, ono što ona poštuje od pravila je prvenstveno narativne prirode, ali svakako i *logičke*, ako se uzdržimo od toga da u taj termin učitavamo česte savremene predrasude. Narativi mogu posedovati i iznutra kreirati logičke strukture, koje kasnije eventualno mogu poslužiti kao sredstva za ravnanje sa drugim narativima i njihovim strukturama. Napuštanje potrage za apsolutnim istinama trebalo bi da koincidira i sa napuštanjem poriva da se sve smesti u okvire jedne logike, jedne priče ili pripovedne skupine. Na to nas pozivaju i filozofi poput Ničea i Rortija, čija se zajednička spremnost na prihvatanje kontingencije kao onoga što donosi prvenstveno slobodu a ne razloge za očajanje, može uvrstiti u jednu od osnovnih tačaka priče o metodu naracije.

⁶⁷² Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 15.

⁶⁷³ Tako imamo npr. i navodni pad manira opovrgavanja, koji se zaključuje da koincidira sa izumom štampe, a sve to kroz upoređivanje Tomine *Sume* i Dekartovih *Meditacija*. U istom eseju takođe se ispituje i kako bi npr. „Raselov paradoks“ stajao u sprezi sa fenomenom argumentacije. Up. Novaes, Catarina Dutilh, *The Rise and Fall and Rise of Logic*, Aeon Essays, 12 January 2017. [<https://aeon.co/essays/the-rise-and-fall-and-rise-of-logic> Adresi poslednji put pristupljeno: 7.11.18.]

4.1. POETIZOVANA KULTURA: POZIV KA STVARANJU MNOŠTVA VOKABULARA

[O]n svoju prirodu naziva kontemplativnom i
pri tom previda da je on sam zapravo pesnik
koji stvara ovaj život [...]

(Fridrih Niče, *Vesela nauka*⁶⁷⁴)

Jedan od najzaslužnijih pojedinaca za pokušaj građenja spone između tzv. kontinentalne i analitičke filozofije (tu mislimo na filozofiju uopšte, ne samo filozofiju jezika) svakako jeste Ričard Rorti. On je svojevrsni dijagnostičar jezičkog obrta u savremenoj filozofiji. Nesumnjivo je da je njegova spremnost da se upusti u diskurse kreirane u prostranstvima sa obe strane okeana dočekana krajnje ambivalentno. Ipak, bilo da se radi o osudama ili pohvalama, Rorti svakako ostaje zabeležen kao jedan od pionira u tom smislu, te bi u najmanju ruku trebalo uvažiti njegovu želju za pokretanjem dijaloga.⁶⁷⁵

Neki od ključnih pojmova koji boje Rortijevo pisanje su *kontingencija*, *solidarnost*, *pragmatizam*, *humanizam*, *redeskripcija*, *nekonzistencija*, *promena*, *tranzicija*, što svakako njegovu filozofiju kvalifikuje kao važan šraf u pokazivanju metoda naracije. Međutim, potragu za apsolutnim istinama bi za njega valjalo kao takvu obustaviti i *kretati se ka* mnoštvu novih ili drugačijih narativa samo-opisivanja. Ukoliko se na ispravan način to prepoznaje kao Rortijev nalog, već bismo morali da uložimo prigovor. Mišljenja smo da se u prvom redu mora insistirati na *uočavanju* situacije da je svako jezičko događanje *već jedan takav hod*, koji se na taj način možda još uvek ne

⁶⁷⁴ Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, Verlag von E. W. Fritzsche, Leipzig, 1887, § 301.

⁶⁷⁵ Koliko god ta praksa da se ulazi u razgovor i filozofski deluje u obe od pomenutih struja možda već danas bila nezačuđujuća, ili barem manje iznenađujuća, da to nije bilo oduvek tako pomaže nam da uvidimo i jedan Deridin komentar: „Kriv sam zbog vremena koje je proteklo. Kriv sam jer nisam uložio napor koji mnogi od vas čine, pokrećući dobru volju, napor sa kojim se proizvodi tek mogućnost ‚određenog argumenta‘. Kriv sam jer nisam bio uložio napor da pročitam, onda kada je to trebalo, ‚analitičku‘, ‚anglo-saksonsku‘ ili ‚britansku‘ filozofiju, napor koji bi mogao da pomogne ovoj raspravi, ovaj argument i dijalog. Jer, na primer, poslepodne ćete me pitati: ‚Zašto niste čitali Vitgenštajna?‘ I ja za to nemam opravdanje. To je, jednostavno, moj nedostatak. I eto, osećam se krivim. I to naročito nakon što mogućnost ‚rasprave sa‘ ili ‚rasprave između‘ koja nas je otvorila, obećava priliku koja neće biti u polemološkoj diskusiji (iako bi to tako moglo da izgleda ili da zvuči), već će predstavljati put pomirenja. Jer, već time što smo prepoznali ono buduće argumentacije, mi smo je time omogućili. Što znači, ako ne već i početak ‚jednog dogovora‘, onda, u najmanju ruku, pomirenje. U francuskom jeziku se koristi reč ‚conciliation‘ kada, uoči ili nakon razvoda, uprkos svemu, pokušavamo raspravu učiniti mogućom“. Derrida, Jacques, *Arguing with Derrida*, u: *Glas i Pismo. Žak Derida u odjecima*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005., str. 19. (prir. Bojanić, P.)

raspoznaje. To bi ujedno predstavljalo i jedan od ključnih momenata gde se naša pisanja razilaze od Rortijevih. Naime, mi metodom naracije ne težimo striktno tome da propisujemo ono kako bi nešto *trebalo* dalje da se odvija (iako to ne znači da se i takvi elementi ne bi mogli već iščitati). Za sada je eventualno dovoljno prepoznati i opisati neke od mehanizama jezičkog pojavljivanja. Zbog toga za nas ne bi bilo od gorućeg značaja da npr. utvrdimo da li će nas „racionalno argumentisanje“ načiniti „boljim ljudima“, ili da sentimentalno-čuvstvenom edukacijom *stvorimo* plodno tlo za rađanje pripovedača kao „snažnih poeta“, te posledično tome kreiramo „poetizovanu kulturu“. To spada među glavne pokretače i stožere Rortijevog načina filozofiranja. Ono je svakako pod snažnim uticajem Vitgenštajna, Ničea, Hajdegera i drugih kontinentalnih mislilaca. Narativni metod svoju genezu bez daljnjeg duguje svim ovim narativima, ali on isto tako zahteva i njihovo preispitivanje. O neophodnosti takvog postupka dovoljno govori i činjenica da se u Rortijevom slučaju čak čini da je ono što potpada pod analitičku filozofiju krajnje *nenarativno*:

U jučerašnjem predavanju sam napravio razliku između analitičke i narativne filozofije [...] Oni [narativni filozofi, prim. prev.] se slažu sa Vitgenštajnom da ne postoje značenja reči koja bi trebalo analizirati, već samo upotrebe reči koje bi valjalo opisati – upotrebe koje su i trebalo bi da su u neprestanoj promeni. Ne postoje univerzalne i nužne istine koje se otkrivaju, već samo društvene prakse koje se usvajaju ili odbacuju [...] Sama ova predavanja su primeri narativne filozofije.⁶⁷⁶

Osim toga što bi se preporučivao krajnji oprez prema ovakvom, više usputnom, pravljenju podela koje Rorti čini, smatramo da ni ovaj Vitgenštajnov nalog ne sme ostati neproblematizovan i prosto prihvaćen kao takav.⁶⁷⁷ Trebalo bi prihvatiti situaciju u kojoj *neki narativi* i njima odgovarajuće konstelacije pričaju takve priče da *postoje značenja reči koja bi trebalo analizirati*, kao i to da možemo imati posla i sa pričom koja smatra da postoji samo upotreba jezika koja bi trebalo da bude *opisana*. To su sve primeri izraza jezika kroz mnoštvo različitih priča, iako se u ovom slučaju jedne na druge umnogome oslanjaju. Ovim deluje kao da smo, primenjujući narativni metod, stupili gotovo na prag *odbrane* praksi analitičke filozofije – i to od autora koji su možda

⁶⁷⁶ Rorty, Richard, *Romanticism, Narrative Philosophy and Human Finitude*, u: *Philosophy as Poetry*, University of Virginia Press, Charlottesville, 2016.

⁶⁷⁷ Uostalom, to se ne preporučuje ni u slučaju naših prigovora ovde – više je nego primetna paralela koja se može povući između ovde iznete primedbe i upravo navedenog mesta na kojem se Rorti poziva na Vitgenštajnovu zagovaranje *opisivanja različitih upotreba*.

učinili najviše da se taj dijalog uopšte uspostavi, Vitgenštajna i Rortija. Takva odbrana može biti sprovedena samo u ime logike koja pokazuje čisto mnoštvo: ne mnoštvo izvedeno iz Jednog, niti mnoštvo kojem se jedno dodaje ($n+1$). U svakom slučaju, i Vitgenštajn i Rorti su u svojim kasnijim fazama demonstrirali želju da se ograde od sterilnosti i svojevrstne dogmatičke zaslepljenosti scijentizmom, kojom je analitička filozofija odisala. Međutim, nas u ovom trenutku najpre zanimaju dometi i rezultati onoga što narativni metod isporučuje. Analitička filozofija je legitimni jezički izraz. Pripovesne konstelacije koje ona grupiše ne mogu naprosto biti proglašene nepodobnim, kao što to ne mogu ni one kontinentalne filozofije, književnosti, nauke, ili bilo kojih drugih jezičkih praksi. U tom smislu, ne pozivamo na to da se jeziku „mora dozvoliti“ da se na ovaj ili onaj način dalje generiše, jer on to već svakako čini. Ali ono što možemo jeste da ukažemo na jalovost pokušaja da se čista mnoštvenost jezika, kroz različite narative, suzbije. To ne mogu očekivati zagovornici oštrog podela između bilo kojih od navedenih jezičkih manifestacija, jer se na taj način gotovo neizbežno previđa ova narativna dimenzija jezika. Uslovno rečeno, jezik, bivajući živim i neuhvatljivim procesom, u stanju je sam da se pobrine za tlačiteljske i despotske režime određenih konstelacija. Smatramo da uviđanje fundamentalne narativnosti svakog jezičkog događanja bitno pomaže u tome.

Izvesno je da se kod Rortija ne može govoriti o pokazivanju narativnog metoda kako to ovde pokušavamo, ali se i pored toga i te kako mogu prepoznati elementi koji umnogome pomažu njegovo kristalisanje. U prvom redu bi tu možda valjalo podvući Rortijevo razumevanje jezika: za njega su svaka racionalnost, mišljenje i kognicija otpočeli istovremeno sa jezikom i od njega su neodvojivi. *Ironičar* je za Rortija suštinski onaj koji prepoznaje kontingenciju jezika:

Pružiću definiciju „ironičara [ironičarke]“ kao nekog ko ispunjava tri uslova: (1) Ona ima radikalne i neprestane sumnje u konačni vokabular koji trenutno koristi, zato što je pod utiskom drugih vokabulara, vokabulara uzetih kao da su konačni od strane ljudi ili knjiga sa kojima se susretala; (2) ona uviđa da argument iskazan njenim trenutnim vokabularom ne može niti potvrditi, niti raspustiti te sumnje; (3) dok filozofira o svojoj poziciji ne smatra da je njen vokabular bliži stvarnosti nego nečiji drugi, da je u dodiru sa moćima koje nisu njene. Ironičari koji su skloni filozofiranju vide izbor između vokabulara tako da on nije načinjen niti unutar neutralnog ili univerzalnog

metavokabulara, niti pokušaja da se probije put od prikaza do stvarnosti, već prosto kao igru novijeg sa starim.⁶⁷⁸

Rortijev uvek naglašavani i potencirani antifundacionalizam upravo je u krajnjoj meri inspirisan pomeranjima koja vode od logike, prema jeziku i igri. Transistorijsko postoji samo u onom stepenu u kojem se narativ o tome zadržava, pošto mora biti upitno i to da li pripovesti iznova pričaju *istu* priču, čak i ako se ona načelno ponavlja. Ako kod Rortija možemo govoriti o nekim *temeljnim intencijama*, i pored konstantnih borbi protiv postuliranja fundamenata, onda bi to bio rad na pokazivanju *pragmatizma kao humanizma*: počevši od *Filozofije i ogledala prirode*, pa sve do poslednjih objavljenih spisa, moglo bi se reći da u čitavom opusu dominira ideja da bi bestemeljnost, želju za suprotstavljanjem krajnjim, suštinskim određenjima, kao i nepokolebljivo stajalište na terenu reprezentacionizma „trebalo shvatiti kao predlog da se razmotri pragmatizam kao vid humanizma“.⁶⁷⁹

Poetizovana kultura je ona koja slavi stvaralačku stranu i koja poziva na različita variranja tog prepoznatog mnoštva vokabulara. *Igrivost* (ludički karakter) kulture bi trebalo da nastupi kao rezultat odbacivanja stega koje postavljaju težnje za apsolutima i konačnim datostima bilo kog vida i oblika. Stvaralačke redeskripcije su izrazi te igrivosti (ludičkog karaktera) jezika i njegove moći da „načini nove i različite stvari mogućim i važnim – priznavanje važnosti toga postaje moguće tek nakon što nečiji cilj postane širenje repertoara alternativnih opisa, pre nego Jednog Jedinog Ispravnog Opisa“.⁶⁸⁰ Gotovo da nema potrebe naglašavati u kom smislu se ovo poklapa sa elementima koji oplemenjuju narativni metod. U poetizovanoj kulturi važi neprestani poziv za prepoznavanjem značaja kontingencije i važnosti kreativnih redeskripcija. Taj poziv je u prvom redu upućen na adresu „snažnim pesnicima“ ničeanskog tipa. Ko su „pesnici“ za Rortija i šta oni zapravo čine? Šta bi u tom smislu bilo toliko revolucionarno?

⁶⁷⁸ Rorty, Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993., str. 73.

⁶⁷⁹ Schulenberg, Ulf, *Romanticism and Pragmatism, Richard Rorty and the Idea of Poeticized Culture*, Palgrave Macmillan, New York, 2015., str. 7. Sam Šulenberg služi se često terminima „priča“ ili „narrativ“ da bi opisao i vlastite i tuđe poduhvate: „Kada Rorti tvrdi da bi uobrazilja trebalo da bude shvaćena u svetlu najrazvijenijeg stadijuma kulturne evolucije“, postaje očigledno zbog čega njegova protivtemeljna priča progresa, njegov narativ o neprestanoj ljudskoj želji za jezičkim novotarijama i alternativnim opisima počinje sa romantičarima“. Cf. *ibid*, str. 8.

⁶⁸⁰ Rorty, Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993., str. 39-40.

Kultura u kojoj bi ničeanske metafore bile shvaćene doslovno bila bi ona koja bi filozofske probleme uzimala zdravo za gotovo, kao trenutne poetske probleme, tako da ne postoje problemi koji vezuju generaciju u jedinstvenu, prirodnu vrstu nazvanu „čovečanstvo“. Razumevanje ljudske istorije kao istorije uzastopnih metafora omogućilo bi nam da vidimo pesnika, u generičkom smislu kao *stvaraoca novih reči*, *onoga koji oblikuje nove jezike*, kao glasnika vrste.⁶⁸¹

To znači da se *pesnik* razume u daleko širem kontekstu značenja: kao onaj koji na idiosinkratičan, kreativno-inventivan način slavi postmetafizičku kulturu. Pesnik bi za Rortija zapravo bio metafora za *umetnika*. Smatramo ipak da ovaj poziv ne bi smeo da bude hipostaziran i da *pozivanja* tog tipa mogu biti potencijalno razočaravajuća – prvenstveno usled nastavljanja insistiranja na jednom vidu „antropologije“ i „etike“. Na tom tragu ipak, mišljenja smo da je jezik zapravo uvek u stanju tog pozivanja, ili pre igre pozivanja i samoopozivanja putem različitih priča. Naime, svi ovi Rortijevi navodi se „nude“, ili možda čak zahtevaju intervenciju narativnog metoda, koja bi išla u smeru u kojem smatramo da je njegovim pisanjem tek najavljen, ali nikako do kraja izveden. Primera radi, Rorti piše:

Ali ako bismo ikako mogli da se pomirimo sa idejom da je veći deo naše stvarnosti indiferentan prema našim opisima nje, te da je ljudsko sopstvo stvoreno korišćenjem vokabulara pre nego da je na adekvatan ili neadekvatan način opisano vokabularom, onda bi konačno trebalo da se prilagodimo romantičarskoj ideji da je istina pre stvorena nego pronađena. Ono što je istinito u vezi sa ovom tvrdnjom je samo to da su jezici pre stvoreni nego pronađeni, a da je istina karakteristika lingvističkih entiteta, rečenica.⁶⁸²

Kako bi nešto, što se *naziva stvarnošću*, ukoliko zaista jeste narativno-jezički konstrukt (kako je insinuirano od strane Rortija), moglo biti na bilo koji način *indiferentno* u odnosu na (naše) opise? Jezik(-)narativ vrši *svaku vrstu deskripcije*, a „stvarnost“ je takođe jedan takav opis, o čijoj „neutralnosti“ ili „nedirnutosti“ se ne može drugačije položiti račun. „Stvarnost je iluzija“, ili „Stvarnost je merilo spram kojeg se sve odmerava“ iskazi su određenih narativa i njihovih sudelovanja. Oni ne mogu biti uzeti kao tvrdnje koje stoje nezavisno jedna od druge. Zbog toga smo, i pored Rortijevih hvale vrednih pretenzija, nevoljni da u potpunosti uvažimo njegove zahteve. Rečeno je da je ideja pragmatizma kao *humanizma* jedna od centralnih za Rortija.

⁶⁸¹ Ibid, str. 20. [Kurziv naš.]

⁶⁸² Rorty, Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993., str. 7.

Ukoliko se za njega, na tragu Džejmisa i Djuija, takođe može reći da staje iza pragmatističkih pozivanja na Protagoru i merenje svega spram čoveka,⁶⁸³ onda se Rortijevi projekti sve više udaljavaju od narativnog metoda, nego što se to možda isprva činilo. Ti zahtevi deluju u najboljem slučaju čudnovato, uzeti u svetlu bestemeljnosti koja se zagovara, zajedno sa kontingencijom istine, kritikom teorija koje pozitivno valorizuju predstavu i dr. Gde nestaju „postmodernistička“ pitanja poput onih *Ko, šta, gde je čovek?* I zbog čega se nastavlja sa propisivanjem toga kako bi trebalo da izgleda nova subjektivnost, kakav stav i položaj u svetu treba da zauzima („liberalni ironičar“, „snažni pesnik“, itd.)? Ako se sve meri prema određenom razumevanju čoveka i ako je ono polazišna tačka u bilo kojem smislu, onda se u čuvenoj liniji bog – čovek – jezik – (i deridijansko *etc.*), stiže tek do drugog „stupnja“. Kada nastupa ljudsko, suviše ljudsko? Ono što možemo bez previše poteškoća da uočimo svakako jesu varijacije na već postojeće priče, koje na ovaj način Rorti čini.

Neke od takvih varijacija, koje bismo zasigurno pozdravili, tiču se uočavanja da u razlikovanju *metoda* i *metafizike*, prvopomenuto sugerije progres, dok bi „kontradiktorni“ pojam metafizike ciljao na završenost i krajnju sintezu. „[Šiler (Schiller), britanski pragmatista, prim. prev.] smatra da metod može biti preobraćen u metafiziku kada je prihvaćen kao krajnji“.⁶⁸⁴ Ipak, ovde bi važno bilo shvatiti u kom smislu Šiler razumeva metafiziku: kao subjektivnu kreaciju nastalu usled autorovog ličnog iskustva. Svaka „metafizička priča“ se prvenstveno mora uzimati kao jezička kreacija. Da Rorti, i pored svih etiketa „postmoderniste“, ostaje u mnogim instancama vezan za tekovine koje su krasile filozofije koje svoj vrhunac imaju u modernizmu, govori i činjenica da je poslednje poglavlje *Filozofije i ogledala prirode*, pod nazivom „Filozofija bez ogledala“ napisano umnogome pod uticajem – ni manje ni više nego – Gadamera.⁶⁸⁵ U delu koji se tiče hermeneutičko-fenomenološkog modela naracije smo pokazali da Gadamerovi projekti, kao i uopšteno gotovo čitavo to područje, ostaje ipak neraskidivo vezano za priče koje se naprosto mahom vrte oko novovekovne subjektivnosti, ili pak ne čine dovoljno jake napore da te narative do kraja problematizuju. U tom smislu, ne čudi da za Rortija možemo reći da upada u slične teškoće. Idući Gadamerovim stopama, sugerije se da je „redeskrpcija nas samih

⁶⁸³ Up. Schulenberg, Ulf, *Romanticism and Pragmatism, Richard Rorty and the Idea of Poeticized Culture*, Palgrave Macmillan, New York, 2015., str. 19-20.

⁶⁸⁴ Ibid, str. 24.

⁶⁸⁵ Cf. ibid, str. 35.

najvažnija stvar koju možemo da učinimo“.⁶⁸⁶ Ideja „edifikujućeg diskursa“, direktno inspirisana pisanjima u *Istini i metodu*, treba da bude stavljena u službu pravljenja konstantnih prevrata. Revolucionarni potencijal tog diskursa (u Kunovom smislu) može se postići „pronalaženjem novih, boljih, interesantnijih, plodonosnijih načina govorenja“, koji se postižu „poetskim“ aktivnostima smišljanja [...] novih ciljeva, novih reči, ili novih disciplina“.⁶⁸⁷ Glavna poteškoća koju ovde uočavamo najbolje je sumirana sledećim komentaram: „Scenario koji on opisuje u poslednjem poglavlju *Ogledala* na mnoge načine predočava njegov kasniji pokušaj da načini ideju postmetafizičke i poetizovane kulture primamljivom i obećavajućom“.⁶⁸⁸ Intencija koja stoji iza ovako koncipiranog plana i programa ne može na ozbiljan način očekivati da se kritika epistemologije, metafizike, tradicionalnih pojmova istine, predstave, korespondencije, pa ni uvida da je platonska podela na pesnike i filozofe neprikladna, shvati posve autentično. Kod Rortija imamo gotovo sve potrebne sastojke da njegov opus valorizujemo krajnje pozitivno,⁶⁸⁹ a opet je finalni produkt priča koja sebe ne reflektuje na takav način. Zbog toga čak ni plediranje za jezičku dimenziju ne možemo shvatiti u potpunosti seriozno, kao ni pokušaj da se sprovede gotovo preslikani Delezov manevar okretanja pragmatizma protiv toga kako je on aproprisan od strane analitičke filozofije.

U ovoj klackalici između onoga što smatramo neodrživim i onoga što vidimo kao zaista vredno i produktivno kod Rortija, bilo bi važno istaći njegovu nedogmatičnost po pitanju toga na kojim se sve mestima pronalaze egzemplari za izgradnju vlastitih zamisli. Jedan takav primer predstavljalo bi podvlačenje značaja Hegela za prepoznavanje kontingencije i tranzitornih karakteristika jezika. Hegel je, napustivši Kantove ideale filozofije, na volšeban način pokazao kako u praksi izgledaju stvaralačke redeskripcije jezika i hrabrost da se koriste novi vokabulari, odnosno, da se jeziku dopusti da se iskaže na krajnje drugačije načine nego što je to do tada činio:

Ono što je preostalo od nestanka metafizičkog idealizma kao naučne, dokazive teze bio je, prosto, romantizam. [...] [D]efinisao sam ‚romantizam‘ kao tezu po kojoj potreba nije otkrivanje iskaza koji su tačni, već pre vokabulara koje bi trebalo da

⁶⁸⁶ Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979., str. 379-380.

⁶⁸⁷ Ibid, str. 360.

⁶⁸⁸ Schulenberg, Ulf, *Romanticism and Pragmatism, Richard Rorty and the Idea of Poeticized Culture*, Palgrave Macmillan, New York, 2015., str. 35.

⁶⁸⁹ Nije potrebno dodatno naglašavati da ovo mislimo prvenstveno u svetlu pokazivanja fundamentalne narativnosti svakog jezičkog manifestovanja.

koristimo. [...] [S]matram da je to najbolja formula da se izrazi osećaj oslobođenja od nauke, što je glavni Hegelov legat u devetnaestom veku. Hegel je ostavio Kantov ideal filozofije-kao-nauke u ruševinama, ali je, kao što sam pomenuo, stvorio novi književni žanr, žanr koji je demonstrirao relativnost važenja od izbora vokabulara, zbunjujući varijetet vokabulara iz kojih možemo birati, kao i intrinzičnu nestabilnost svakog od njih.⁶⁹⁰

Imajući to u vidu, ne bismo puno pogrešili ako bismo Hegela smestili u liniju Rortijevih „snažnih pesnika“. Ali ono što je možda još interesantnije jeste analogija koja se može povući između onoga što Rorti smatra *vokabularom i priče*, kako je ovde opisujemo. Istina i logika se mogu primenjivati samo unutar datog narativnog sklopa (vokabulara), koji te kategorije i formira. U potpunosti bi bilo apsurdno primenjivati kategorije *jedne* priče i njoj pripadajućeg jezika (vokabulara), na *sve* priče. Mnoštvo priča donosi mnoštvo vokabulara, koji se na različite načine mogu odnositi među sobom, ali i neometano i neaficirano prolaziti jedni pored drugih. Na ovom mestu nam Rorti bez sumnje pruža više nego značajnu potporu za ono što se trudimo da pokažemo metodom naracije.

I pored načelne skepse prema konačnim ciljevima i željama toga šta bi Rorti hteo da propiše kao novi vid svojevrsnog ideala poetizovane kulture, važno je istaći da za njega filozofija nije ništa drugo do „tranzicioni žanr“. Tako se i Hegelov dijalektički metod poima kao književna veština:

Definisao sam „dijalektiku“ kao pokušaj međusobnih odigravanja vokabulara jednog protiv drugog, pre nego samo zaključivanje jednog iz drugog [...] Koristio sam Hegelovu reč jer smatram da je Hegelova *Fenomenologija* jednako početak i kraj platonovsko-kantovske tradicije i kao paradigma ironičarske sposobnosti da upotrebljava mogućnosti obimne redeskripcije. U ovom smislu, Hegelov tzv. dijalektički metod nije argumentativna procedura niti način ujedinjenja subjekta i objekta, već prosto književna veština – veština da se proizvode iznenađujuće geštalt promene, stvarajući ujednačene, hitre promene od jedne terminologije do druge.⁶⁹¹

Kontingencija i stalna mogućnost promene jednog vokabulara odgovaraju opisu nezaustavljive sile jezika, koja je u stanju da neprestano kreira nove priče – one su kao

⁶⁹⁰ Rorty, Richard, *Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism*, u: *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982., str. 148.

⁶⁹¹ Rorty, Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993., str. 78.

takve uvek različite: čak i kada se prepoznaju samo kao varijacije, narativi nikada nisu identični. Možda baš zbog svega toga smatramo da je, uprkos tome što je svakako na dobrom tragu, Rorti ipak neminovno u nemogućnosti da do kraja dobaci do *ove priče*, iako i Šulenberg (Schulenberg) uočava njene elemente: „[O]no što Rorti naziva ‚sentimentalnom edukacijom‘ [...] Videćemo da ova ideja igra značajnu ulogu ako želimo da uvažimo Rortijevo razumevanje romana. Nisu nam potrebni transistorijski principi, već nam je kao fleksibilnim ljudskim bićima potrebno pripovedanje; tj. trebalo bi da skoncentrišemo svoje snage na pričanje priča koje našu kulturu čine da izgleda dobro i koje utiču na osećanja“.⁶⁹² Najednom, ono što je delovalo obećavajuće – *prepoznavanje* kontingencija vokabulara i njihovih unutrašnjih logika i kategorija, stvaralačke redeskripcije jezika, itd. pretvara se u *propisivanje* jeziku i pričama (odnosno, *ljudima*) da bi trebalo da čine ono što se već pokazuje kao karakteristika i suštinski u nadležnosti jezika. Stoga je navodno potrebno da „pripovedači“ i „snažni pesnici“, koji doprinose „sentimentalnoj edukaciji“, zbiju redove i formiraju *liniju otpora pričama* u kojima dominiraju teme nepromenljivih istina, fundamenata, stvarnosti. Ali ukoliko se i u ovim narativima ne uoče legitimni jezički izrazi, kako očekivati da je mogućnost drugačije pripovesne raspodele i stvaranje novih vokabulara, zaista prisutno na horizontu? Jer i taj vidik je *jezički horizont*. Na kraju krajeva, Rortijeva priča je ona koja je takođe kontingentna, promenljiva, te kao takva ponuđena jeziku da nastavi da je dalje oblikuje, ili pak da je zadesi neki drugi scenario. Rorti, propisujući utopijsku književnu, poetizovanu kulturu, kao da i dalje ne uspeva da se pomiri sa sopstvenim polazištem: sa jedne strane, on se trudi da ukine podelu između pesnika i filozofa i poriče njihovu suštinsku razliku, dok sa druge strane ne pokazuje elementarnu spremnost da svoje pisanje smesti u ravan jedne pripovesti, na taj način neprestano tragajući i posežući za onim *par excellence* filozofskim. Zbog toga ni ove redove možda ne bi trebalo shvatiti prevashodno kao *kritiku*. Ali, nakon primene narativnog metoda, trebalo bi uvideti da je jeziku i njegovim daljim pričama apsolutno pruženo da o toj priči takođe iznosi ovakve ili onakve procene. Ono što mi jedino tvrdimo je da, *u ovoj konstelaciji*, uvek imamo posla sa narativnim množtvima. Zbog toga se nikako ne bismo upuštali u *dokazivanje* kako različite priče filozofije, bilo da se radi o transcendentalnom idealizmu, platonizmu, Hegelovoj filozofiji, ili pak

⁶⁹² Schulenberg, Ulf, *Romanticism and Pragmatism, Richard Rorty and the Idea of Poeticized Culture*, Palgrave Macmillan, New York, 2015., str. 77.

Rortijevim nalogima, treba da budu naprosto *zamenjene* nekim drugim pričama. Priča o narativnom metodu ne bi predstavljala takav izuzetak. Ona je za sada jedino i moguća samo kao svojevrsna *redeskripcija* nekih već pruženih priča, njihovih vokabulara i unutrašnjih pravila i nepravilnosti, logika i alogija, gramatika i agramatičnosti, racionalnosti i iracionalnosti, šumova, šuštanja, zamuckivanja, aberacija, smislova i nonsensa, razlika i ponavljanja. Filozofija, kakva god ona bila, za nas ne prestaje da bude jezički izraz kojim se *obogaćuje prethodno zatečeni svet*. Samo iz tog razloga moramo da ponudimo alternativu koja bi išla nauštrb njenog poimanja kao „misli preokupirane korespondencijom, imitacijom, mimezisom i kopiranjem“.⁶⁹³ Uticaj pređašnjih narativnih okolnosti, njihova perzistentnost, upornost i istrajnost zbog toga ne bi trebalo da bude zanemareni.

Priča o progresu sa one strane fundacionalizma ne mora, ili barem ne bi morala da bude ispričana uz ograđivanje da „analitički filozofi nisu pripovedači“.⁶⁹⁴ Ovde ne bi valjalo dopustiti da zaslepe, naprave pometnju ili potpuno preuzmu priču provocirajuća stanovišta koja dolaze iz načelno suprotstavljenih tabora: „[A]nalitički filozofi, uz nekoliko izuzetaka, skloni su da smatraju da bi istorija američke filozofije, koja kulminira u pragmatizmu, trebalo da bude ostavljena kolegama u departmanu za Američke studije (ili možda departmanu za Istoriju)“.⁶⁹⁵ Ovo za nas apsolutno ne mogu biti razlozi za bilo kakvu brigu, jer ovakve priče, iako svakako mogu ugrožavati druge priče, pa tako i onu o narativnom metodu, ne mogu ni na koji način poništiti narativno(-)jezičko manifestovanje. Iz tog razloga bi daleko ispravnije bilo reći da analitički filozofi eventualno imaju nešto veći problem da sopstvenu poziciju reflektuju kao pripovedačku, nego da oni „nisu pripovedači“.

Kako je moguć progres u pisanjima poput Rortijevog, koja vide nedostatnost filozofija koje se pozivaju na bilo kakve vrste temelja, već je nagovešteno. Progres bi se dao uočiti kroz međusobna narativna odmeravanja i poravnavanja, koja rezultuju novim pričama i novim vokabularima. Unutrašnja pravila i logike, koje su kreirane unutar nekog narativa, jezik „predaje“ dalje, drugim pripovесnim horizontima. Rezultati tih odnošenja su krajnje nepredvidivi. Dalja promena narativa i njemu

⁶⁹³ Cf. *ibid.*, str. 94.

⁶⁹⁴ Ovo krajnje smelo Rortijevo stanovište ponavlja i Ulf Šulenberg. Videti: Schulenberg, Ulf, *Romanticism and Pragmatism, Richard Rorty and the Idea of Poeticized Culture*, Palgrave Macmillan, New York, 2015., str. 106.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, str. 106.

odgovarajuće konstelacije bi se tada shvatila kao promena paradigme. Za Rortija se u ovom smislu ni značaj prosvetiteljstva takođe ne sme umanjivati, ali se jednako mora pokazati sva nedostatnost i nedovoljnost onoga što ta epoha donosi, pogotovo uzimajući u obzir ovaj ideal progresa.⁶⁹⁶ Primera radi, kod Djuija, čiji pragmatizam Rorti umnogome preuzima, progres je zadržan kroz istoricizam darvinovske provenijencije: „Djuijev darvinovski istoricizam podučava ono što će i sam Rorti kasnije činiti, da čim dođe do promene vokabulara ili pronalaženja novog načina govorenja, tradicionalni problemi više ne deluju urgentno i vredno bavljenja“.⁶⁹⁷ Kao upadljiv primer za tako nešto mogle bi se navesti filozofije gotovo svih većih imena njene provesti – od antike, preko srednjeg i novog veka, modernizma i postmodernizma. Bilo da navodimo Platona, Aristotela, Avgustina, Dekarta, Spinozu, Kanta, Hegela, Ničea, Huserla ili Hajdegera – svi redom bi ispunjavali zadate kriterijume „ironičara“, „snažnih pesnika“ i stvaralaca novih vokabulara. Za to bi se moglo reći da su zaslužne kreativne redeskripcije koje jezik vrši kroz narativna čvorišta onoga što je ranije nazivano „subjektivnostima“. Jezik konstantno kreira nove priče, od kojih neke odlaze u smerovima koji su radikalno drugačiji u odnosu na preovlađujuće. Zašto narativni *metod*? Da li se time mora sugerisati neka vrsta preporuke za buduće transformacije jezika? Kreativne i lucidne redeskripcije vokabulara svakako su bile prisutne i ranije. Da one nisu iskazivale nezaustavljivu silu, teško bismo danas mogli da govorimo o profilisanju i kristalisanju narativnog metoda: nedostajalo bi nam jezičko igralište kao uslov mogućnosti. Narativni metod nije vezan za logiku otkrića. Njega ne pronalazimo, poput izgubljenog blaga koje je dugo ležalo skriveno i čekalo da bude obelodanjeno, jer bi se time sugerisalo da čin njegovog pronalaska sa sobom nosi nove iluminativne potencijale za raskrivanje prirode stvari. Tu narativni metod pokazuje svoju bliskost sa Fukoovim i Ničeovim metodama, prvenstveno genealoškim. Narativni metod ne pronalazimo „mi“, *njega pokazuje i stvara jezik*.

⁶⁹⁶ Uporediv bi u tom pogledu bio pokušaj Ričarda Terdimana, koji u publikaciji *Telo i priča* insistira na značaju prosvetiteljstva, a takođe i na nedostatnosti pozicija tekstualizma. Na kraju se ispostavlja da se tekstualizam, kao i relativizam odbacuju više iz pomodarskih, nego konkretnih razloga. Terdiman ne uviđa da relativizam, statičnost ili haotičnost ne zavise od nekakve „prirode stvari po sebi“, i zato stalno promašuje. Ukoliko je narativ „usmeren“ ka relativizmu ili „stvari-po-sebi“, tj. ako to uzima kao noseće teme datih pripovednih konstelacija, nema tog narativa-argumenta koji dolazi iznutra i koji izvodi na površinu kontingentnost bilo koje od tih pozicija. Up. Terdiman, Richard, *Body and Story. The Ethics and Practice of Theoretical Conflict*, The John Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 2005., str. 213.

⁶⁹⁷ Schulenberg, Ulf, *Romanticism and Pragmatism, Richard Rorty and the Idea of Poeticized Culture*, Palgrave Macmillan, New York, 2015., str. 114.

Rortijevo čitanje romantizma je u velikoj meri doprinelo generisanju većine ovde naznačenih njegovih ideja – od „liberalnih ironičara“, „snažnih pesnika“, pa sve do poetizovane kulture. Pragmatizam kao humanizam bi, uz romantičarske momente, trebalo da predstavlja vesnike priče o sve većoj ljudskoj slobodi, onoj koja koristi stvaralačke zanose i imaginaciju da bi se posvetila i orijentisala ka ničeanskom podsticaju konstantno novih i drugačijih samo-opisivanja. Naznaka tačaka preklapanja i razilaženja narativnog metoda sa ovim zahtevima bi se ticala pre svega isključenja ljudskog faktora kao odlučujućeg i *temeljnog*, a samim tim i etičkih momenata koji ovde provejavaju: „Dozvolite mi da ‚romantizmom‘ nazovem tezu da ono što je najvažnije za ljudski život nisu iskazi u koje verujemo, već vokabular koji koristimo“.⁶⁹⁸ Mnoštvo vokabulara i njihov diverzitet podrazumevaju pluralitet priča. I dok Rortijeva poetizovana kultura polaže najviše nade u moć imaginacije, kao ljudske tvorevine, mi tu stvaralačku silu već prepoznamo uveliko najpre u jeziku. Pojmovi poput razuma, imaginacije, misli, racionalnosti i dr. svoje mesto pronalaze pod okriljem tema različitih priča (jezika) i to smatramo krajnje eksplicitno naglašenim, a ne samo nagoveštenim:

Nema imaginacije, nema ni jezika. Nema jezičke promene, nema ni moralnog ni intelektualnog progressa. Racionalnost je stvar činjenja dozvoljenih koraka unutar jezičkih igara. Imaginacija kreira igre koje razum dalje nastavlja da igra. Zatim, objašnjene posredstvom ljudi poput Platona i Njutna, nastavlja da modifikuje te igre tako da je igranje njih sve interesantnije i profitabilnije. Razum ne može izaći van poslednjeg kruga koji je imaginacija opisala. U ovom smislu, imaginacija ima prioritet u odnosu na razum.⁶⁹⁹

Ipak, ostaje upitno zbog čega odatle imamo nastavljanje izvođenja daljih zaključaka, koji bi pre odgovarali nekim drugim narativima – onim krajnje neusaglašenim sa ovim nedvosmislenim podvlačenjima značaja jezika. To možemo pripisati Rortijevoj tendenciji da, oslanjajući se na zalog romantizma, istovremeno ostaje suviše ili pak premalo pod njegovim uticajem: preterana fokusiranost na ideju imaginacije i sferu privatnosti u kojoj dolazi do stvaralačkih redeskripcija odgovarala bi suvišku, dok bi se manjak ogledao u ignorisanju romantičarske težnje za korenitim

⁶⁹⁸ Rorty, Richard, *Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism*, u: *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982., str. 142.

⁶⁹⁹ Rorty, Richard, *Pragmatism and romanticism*, u: *Philosophy as Cultural Politics, Philosophical Papers, Volume 4*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007., str. 115.

društveno-političkim promenama, čiji bi izostanak mogao da se očekuje usled zahtevane privatnosti.⁷⁰⁰ Tu bi se mogla pokazati i fokalna tačka nepomirljivosti Rortijevog i Fukoovog projekta. Za Rortija Fuko pravi iste greške kao Niče i Hajdeger. Rortijev (romantizovani) pragmatizam kao humanizam podrazumeva da je promena moguća jedino iz područja povučenog i donekle prikrivenog delovanja i rada na stvaranjima novih reči, preoblikovanjima jezika i vokabulara, na taj način suviše „estetizujući“ mogućnosti preobražaja i promene paradigmi. Za Fukoa je ova podela na privatno i javno naprosto neodrživa, uz sve eventualne sličnosti koje bi se prethodno mogle izvući. Ovo je više pitanje načina nego mogućnosti detronizacije dominantnih narativa. Sa jedne strane, deluje da se Rorti zalaže za „tihu revoluciju“, gde će se pomoću privatne sfere podrivati despotski narativi „iznutra“ – posvećenošću i individualnim angažmanom na polju samo-kreacije kroz radikalne redeskripcije – kada te prakse uzmu dovoljno maha, naprosto će nestati autoritativne institucije. Sa druge strane, Fuko apeluje i upozorava na to da se ovi prevrati najpre mogu izvesti u sferi javnog, gde slične prakse i pozivi na radikalne redeskripcije neće zavisiti od krajnje autističnih programa individua, već udružene borbe kolektiva. Interesantno je primetiti da narativi svakog od pomenutih mislilaca vrve od idiosinkratičnih naloga o tome šta *tačno* svako treba da čini, odnosno, kako svačije „autonomno“ polje slobodne kreacije treba da izgleda. U tom pogledu imamo i predloge kako bi *Rortijeva priča* trebalo da zvuči:

Istinski stimulišući poduhvat bi, smatram, bio pokušaj da se Rortijevo nasleđe pragmatizma kreativno iskoristi da bi se ponovo ispričala priča o razvitku postmetafizičke kulture, priča o metafizičarima, idealistima, romantičarskim pesnicima, snažnim pesnicima i liberalnim ironičarima, samo ovoga puta bez oslanjanja na distinkciju privatno-javno. Ovaj narativ više ne bi bio Rortijev narativ, ali bi podsetio da Rorti, kao pripovedač, vršilac redeskripcije i onaj koji oblikuje nove jezike, nikada nije imao intenciju da ispriča „istinitu“ priču. Umesto toga, njegov primarni interes bio je nastavljanje razgovora.⁷⁰¹

No, reklo bi se da o „estetizaciji politike“ i „politizaciji estetike“ možemo dosta više da izvučemo iz dijaloga Hajdegera i Benjamina. Za nas je ovde važnije da

⁷⁰⁰ Up. Schulenberg, Ulf, *Romanticism and Pragmatism, Richard Rorty and the Idea of Poeticized Culture*, Palgrave Macmillan, New York, 2015., str. 122.

⁷⁰¹ Schulenberg, Ulf, *Romanticism and Pragmatism, Richard Rorty and the Idea of Poeticized Culture*, Palgrave Macmillan, New York, 2015., str. 133.

utvrdimo da Rortijeva kritika tekstualizma, kao i stavljanja jezika u središte onemogućava da se na koncu uvidi značaj i domet priča. U *Devetnaestovekovnom idealizmu i dvadesetovekovnom tekstualizmu (Konsekvence pragmatizma)*, na samom početku on piše:

U prošlom veku postojali su filozofi koji su smatrali da ne postoji ništa sem ideja. U našem veku postoje ljudi koji pišu kao da ne postoji ništa osim tekstova. Ovi ljudi, koje ja nazivam „tekstualistima“ uključuju, na primer, tzv. „Jejl školu“ književnog kriticizma, koja se okreće oko Harolda Bluma, Džefrija Hartmana, Hilsa Milera i Pola de Mana, „post-strukturalističkih“ francuskih mislilaca kao što su Žak Derida i Mišel Fuko, istoričara Hejdena Vajta i društvenih naučnika poput Pola Rejnboua.⁷⁰²

„Zablude“ bi se svodile na navodna perpetuiranja kantovskih i barklijevskih pozicija. Nasleđa idealizma i materijalizma, kao i njihove uvide, narativni metod ne odbacuje, već pokazuje uslove njihovih mogućnosti, kao što i oni pokazuju uslove mogućnosti narativnog metoda i drugih priča. Moralo bi se uzeti ozbiljno u obzir to da su „ciljevi“ i „vrednosti“ na koje se pragmatizam rortijevskog tipa poziva, omogućeni upravo jednim vidom „tekstualizma“, koliko god time smerali na pežorativnu ili afirmativnu konotaciju.

Zatim, u *Kontingenciji, ironiji, solidarnosti* stoji: „Ideja da je jezik nekako odvojen od autora, da je književna tehnika po ugledu na božansku moć koja operiše nezavisno od moralnih kontingencija, a posebno nezavisno od autorove kontingentne ideje šta je dobro, koren je ‚esteticizma‘ u lošem smislu značenja te reči, smisla u kojem je estetsko pitanje forme i jezika, pre nego zadovoljstva i života“.⁷⁰³ Vidimo da Rorti ne samo da i dalje odbija da uvaži to da je autor, kao i subjekt, krajnje neuhvatljiva kategorija, već na to gotovo po automatizmu reaguje tako što naglašava da bi se u takvoj konstelaciji navodno moralo raditi o nekakvoj „božanskoj moći“, zaslužnoj za pojavljivanje jezika (priča). Zbog čega bi se stavljanjem akcenta na jezik, a ne na subjektivnost, najednom ostalo samo na soluciji jedinog drugog scenarija jezičkog pojavljivanja, kroz priču o božanskoj moći? Nemaju li „liberalni ironičar“, „snažni poeta“, i „stvaralac novih vokabulara“ neki interesantniji i inovativniji pristup, od pukog ponavljanja ničeanske mantre i pripovedne matrice? Zašto bi otpisivanje krajnjih zasluga autoru,

⁷⁰² Rorty, Richard, *Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism*, u: *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982., str. 139.

⁷⁰³ Rorty, Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993., str. 166-167.

subjektivnosti i njegovoj svesti, te stavljanje akcenta na jezik, moralo da se automatski svodi na ontologizovanje ili apoteozu jezika? Rorti smatra da je „sentimentalna edukacija“ nemoguća bez pričanja priča koje pozivaju na empatiju i solidarnost, i time podstiče da se napravi određena protivteža optužbama da bi raskidanje sa platonskim i kantovskim idealima izvesnosti završilo u određenom haosu. Morali bismo na ovom mestu da ukažemo na korenitu nedostatnost Rortijevog plediranja u prilog pričanju sentimentalnih priča, jer se priče implicitno tretiraju kao zavisne od vremenske instance *početka*: one su nešto što „otpočinje“. Rorti sve vreme na ovakav način želi da pruži *podsticaj da bi trebalo da pričamo (sentimentalne) priče*, ignorišući to da mi zapravo *neprestano pričamo priče* (od kojih su neke sentimentalne, a druge pak nisu), tako da se sam njegov poziv ispostavlja krajnje suvišnim: „Zato su roman, film, i televizijski program, polako ali sigurno zamenili propovedi i rasprave kao glavne sprovodnike moralnih promena i progresu. U mojoj liberalnoj utopiji, ova zamena bi naišla na svojevrsno odobravanje, koje joj još uvek nedostaje. To odobravanje bilo bi deo uopštenog okreta od teorije i ka narativu“. ⁷⁰⁴ Mi ne možemo prosto uvažiti njegov poziv da napravimo „okret ka narativnoj kulturi (i otklon od iskaznog teoretisanja)“. ⁷⁰⁵ Nalog da se pričaju priče, ovakve ili onakve, može pružiti samo priča(-)jezik. Za nas, prisetimo se, priče ne počinju u uobičajeno shvaćenom temporalnom smislu. Šta bi se dešavalo pre početka pričanja priče, radilo se o „sentimentalnom obrazovanju“, ili bilo čemu drugom? Pitanje omogućuju narativi, kao i ono što se pretpostavlja i drži za podležeće, u izvesnom smislu predispozicije tih, ili bilo kojih drugih, pričanja. Narativi nisu rezultat pokretanja latentnih mogućnosti koja izvorište nalaze u čoveku, svesti, božanskom, vulgarno razumljenom jeziku, niti u nekom drugom naslovu pripovednih tema, jer svaka od njih pruža povod za iskrsavanje bezbroj (svaki put) diferenciranih priča, čije ponavljanje je uvek razlika. Presek onoga što one uspevaju da pronađu i obuhvate pod „istim/sličnim“ dâ se iskristalisati u određenu narativnu strukturu, koja vrlo često previđa vlastitu krhkost i kontingenciju. Zbog toga i proglašavanje romana „idealnim medijem“ te sentimentalne edukacije apsolutno ne stoji. Ako prihvatimo da je svako jezičko pojavljivanje već neka priča, kao i to da pojedini narativi ne mogu po sebi imati primat u odnosu na druge, zašto bi roman bio povlašćen naspram bilo kojeg filozofskog dela, ili pak *sistema mišljenja*? Na ovaj način narativni metod obezbeđuje

⁷⁰⁴ Rorty, Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993., str. xvi

⁷⁰⁵ Hampe, Michael, *Die Lehre der Philosophie. Eine Kritik*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2014., str. 72.

spas filozofskom (ili bilo kojem drugom) izrazu. Podvlačenje pluralizma, neuhvatljivosti istine, neizgradljivosti temelja, treba iskoristiti prvenstveno u ovakvim smerovima – za *otvaranja* mogućnosti mnogim pričama, a ne suspendovanja ili slepog favorizovanja određenih konstelacija. Upravo zbog toga nam je dato i pružanje podrške jezičkim manifestovanjima čije priče nas asociraju i koje vezujemo i za narative metafizike, logocentrizma, fonocentrizma, ontologije, lingvistike, analitičke filozofije.

Šta bi uopšte mogla da donese puka *zamena* filozofije književnošću? Narativni metod izbavlja i filozofiju, zato što pokazuje nedostatak pristupa po kojem se jedna narativna formacija naprosto zamenjuje drugom, usled samoproklamovane superiornosti i većeg stepena samorefleksije, koja se navodno očituje odsustvom ili manjkom pretenzija na sveobuhvatnost. Ukoliko smo uvideli ispravnost stava da je *prima philosophia* nošena jezikom, narativom i tekstom koliko i književnost i njena teorija, onda je povoljan trenutak da se filozofiji, nakon tog osvešćujućeg momenta da nju narativno sprovodi jezik, koji nije povlašćen u odnosu na druge narative, dozvoli nastavak njene tradicije. To više neće biti reakcionarni posao, ukoliko zaista imamo prihvaćen stav o bestemeljnosti. Njeno koketiranje sa apsolutom, istinom, sistemskim mišljenjem, itd. će od tada će nužno biti razumljeno kao bezopasni flert, koji se nikada ne odvažava da svojim narativom sputava jezik na njegovom stvaralačkom putu ka drugim i drugačijim pripovestima. Šta je time postignuto? Ukratko, biće istinski spasena ideja o slobodnoj kreativnoj redeskripciji: jezik više ne mora biti opterećen konstantnim pozivanjem na opreznost da će mu se potkrasti jedna vrsta govora – ona koja boji filozofski diskurs i njegovu povest. Na taj način se ne otupljuju samo oštrice metafizičkih narativa, već i onih koji po svaku cenu zagovaraju njihovu propast. Filozofiji se ne sme otpisati svaki legitimitet, ukoliko smo ustanovili da njena praksa katkad demonstrira nadmenost u pokušaju uspostavljanja autoriteta nad drugim diskursima. Drugi diskursi takođe nisu na to imuni. Na koncu, filozofske pripovesti su neke od najboljih koje imamo. Odricati se njih bio bi retrogradni potez. Sa druge strane, to što filozofija „impresionira jezik“ ne daje joj bilo kakav povlašćeni položaj.

4.2. MISAONI EKSPERIMENTI

Praksa narativa leži u misaonom eksperimentu kojim pokušavamo da nastanimo svetove koji su nam strani.

(Pol Riker, *Vreme i priča*⁷⁰⁶)

Ovo poglavlje smo otvorili najavama da se misaoni eksperimenti, metafore i narativi ne bi mogli striktno razlikovati i odvajati. U tom pogledu, izuzetak nećemo pronaći ni u okviru analitičke filozofije. Razmatranjem Rortijevog opusa dalo se korigovati i uočiti da se narativnost jednako mora pripisati kako kontinentalnim, tako i analitičkim misliocima. Da bi se to i demonstriralo, mogu se pružiti konkretni primeri. Za početak ćemo se potruditi da ukažemo na to da je narativnost nezaobilazna i tamo gde ona nije načinjena eksplicitnom temom. U dosadašnjem radu smo imali prilike da vidimo i da se kod nekih autora prilazilo daleko bliže ovakvoj priči o metodi naracije, kroz pisanja koja na prvi pogled nisu imala suviše dodirnih tačaka sa njom (generalno posmatrajući poststrukturalizam i postmodernističku filozofiju jezika). Sa druge strane, bavili smo se i figurama i pravcima za koje se čini da ovu temu konkretizuju i ekspliciraju tako da bi se možda pre očekivalo da u njihovim projektima tražimo osnove, a za koje se ispostavilo da u tom pogledu ne mogu biti za nas pregnantni (npr. lingvistička naratologija). Iz tih razloga ovde posežemo za jednom temom koja umnogome dominira raspravama u okviru analitičke struje, a ona se tiče nekih od savremenih reakcija na stara pitanja o odnosu duše i tela, svesti i tela, te na kraju i toga da li je ono što se naziva „svešču“ ujedno i „moždani proces“.

U člancima Plejsa (U. T. Place) *Da li je svest moždani proces?*⁷⁰⁷ i Smarta (J. J. Smart) *Oseti i moždani procesi*,⁷⁰⁸ objavljenih krajem pedesetih godina XX veka, nalazi se pripremna građa savremene materijalističke koncepcije, koja pruža nedvosmislene navode da nemamo nikakve čvrste razloge za odbacivanje fizikalističke teorije psihofizičkog identiteta. Iako krajnje upitne argumentativne snage i odabranih strategija, koje bi trebalo da rade u prilog pokušaju otklona od mentalističkih poimanja svesti, ti tekstovi su trasirali put za i te kako produktivnu debatu. Ona je rezultovala u

⁷⁰⁶ Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 3)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988., str. 249.

⁷⁰⁷ Videti: Plejs, A. T., *Da li je svest moždani proces*, u: *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćeni položaj?*, Mali Nemo, Pančevo, 2004.

⁷⁰⁸ Videti: Smart, Dž. Dž., *Oseti i moždani procesi*, u: Beba Stanković (prir.), *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćeni položaj?*, Mali Nemo, Pančevo, 2004.

Armstrongovim (D. M. Armstrong) i Luisovim (D. K. Lewis), proširenim analizama, u kojima su nastavljeni pokušaji smeštanja mentalnih fenomena u materijalistički ram, ali istovremeno i jednako plodonosnim pojmovno-metodološkim prigovorima, počevši od Patnama (Putnam) i Dejvidsona. Od tada (tokom i nakon šezdesetih i sedamdesetih godina XX veka, pa sve do danas) već uveliko imamo ispletenu čitavu pripovesnu mrežu stanovišta – od onih koja insistiraju na razdvojenosti ontoloških i metodoloških teza fizikalizma (pominjani Patnam i Dejvidson), preko Nejgelovih (Nagel) i Džeksonovih (F. Jackson) članaka, koji svesrdno pokušavaju da ukažu na to da za razumevanje subjektivističkih, fenomenalnih aspekata mentalnih stanja nije dovoljan materijalizam, tj. da ona ne mogu biti u potpunosti obuhvaćena bilo fizikalizmom vrsta (*type physicalism*), bilo fizikalizmom instanci (*token physicalism*), tj. funkcionalizmom (iako je Džekson kasnije odbacio svoj čuveni „*Knowledge argument*” i načelno prihvatio fizikalističku tezu). Svakako, rasprave i među samim pristalicama jedne ili druge stanovišne tačke ne završavaju se međusobnim blagosiljanjem, prosto zato što gotovo svaki uvid donosi *novu priču* i doprinosi sve većem produbljivanju problematike i pozivu na opreznost pri svakom monohronom posmatranju stvari. Tako, primera radi, u okviru samog funkcionalizma (fizikalizma instanci) imamo Kimove (Kim) apele⁷⁰⁹ da se tzv. *Multiple Realization Thesis* (o kojoj govori i Patnam), kao funkcionalistička teza o uporedivosti ljudskih karakteristika i njihovoj prenosivosti na „neljudske sisteme“, upravo može iskoristiti u smeru funkcionalističke teorije koja bi i dalje ostala u domenu fizikalizma, na način da fizikalizam vrsta i fizikalizam instanci ne isključuju jedan drugi. Potom, Serlova (Searl) i Drejfusova (Dreyfus) suprotstavljanja radikalnom stanovištu veštačke inteligencije, koje implicira da u ljudskoj svesti nema ničega biološkog, imaju za intenciju da pokažu nedostatnost nastojanja da se jaz između mozga i svesti premosti ne samo radikalnim gledištem veštačke inteligencije, već i bihejviorizmom, teorijom igara, kibernetikom, teorijom informacija, strukturalizmom, socio-biologijom, kognitivizmom, itd. Nasuprot njima, Čalmers (Chalmers) pokušava da nesumnjivo inventivnim i primamljivim misaonim eksperimentima pokaže plauzibilnost prenosivosti svesti na računarske sisteme, time ostavljajući dualističke aspiracije u životu i otvarajući mogućnost za drugačije promišljanje i poglede na savremeni dualizam. „Svakako nije očigledno to da bi

⁷⁰⁹ O tome videti: Kim, Jaegwon, *Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction*, u: *Philosophy of Mind*, Routledge, New York, 2003.

izvršenje određene vrste proračuna podrazumevalo pojavljivanje svesti; ali, takođe nije očigledno ni to da bi neuronski procesi u mozgu trebalo da dovedu do pojavljivanja svesti. Na prvi pogled, u tom smislu ne postoji jasan razlog zašto bi kompjuteri bili u gorem položaju od mozгова, na bilo koji način“.⁷¹⁰ Čalmersov misaoni eksperiment počiva na sledećim premisama: ako smo već prihvatili „začuđujući faktum“ da naši mozgovi omogućuju svest, ne bi bilo ništa *čudnije* to da jednog dana i računari budu oplemenjeni svešću. Ako nam ovo „zašto da ne?“ stanovište ne zvuči dovoljno ubedljivo, Čalmers se ponudio da nam pruži i dodatne razloge za to da prihvatimo neredukcionističko razumevanje svesti, jer nam jedino ono dozvoljava da ovo pitanje ostavimo i dalje otvorenim. U članku *Absent Qualia, Fading Qualia, Dancing Qualia*, brani se princip *organizzazione invarijantnosti*, po kojem je iskustvo poprečno invarijantno duž svih sistema sa istom fino-zrnastom funkcionalnom organizacijom.⁷¹¹ To znači da princip tvrdi da će bilo koji sistem sa svesnim iskustvima, koji ima istu funkcionalnu organizaciju, u smislu delikatno raspoređenih i uređenih vlakana, imati kvalitativno identična svesna iskustva. „Puna specifikacija fino-zrnaste funkcionalne organizacije sistema će u potpunosti determinisati svako svesno iskustvo koje se pojavljuje“.⁷¹² Kada dva sistema dele svoju organizaciju na dovoljno delikatnom nivou, oni postaju *funkcionalno izomorfni* sistemi. Na koji način bi to moglo da se postigne? Upravo *napretkom nauke*. Međutim, na Rortijevom tragu smo podstaknuti da taj progres najpre poistovetimo sa nezaustavljivom silom jezika koja dalje preuređuje i vrši redeskripcije u datom pripovesnom horizontu: jeziku se tada nudi zamislivi scenario razvijanja priče po kojoj čitav naš neurofiziološki sklop može biti gradualno zamenjen, korak po korak, neuron po neuron, tako da sačuva funkcionalnu organizaciju koja bi istovremeno sadržavala čitav skup naših subjektivnih iskustava. Naravno, pri tom ne smemo zaboraviti da su svi navedeni pojmovi koji predstavljaju teme i povode priča, krajnje kontingentni. To Čalmersov misaoni eksperiment ne čini ništa manje vrednom igrarijom jezika.

Autori poput Džona Serla bi, sa svoje strane, imali na ovo spremne odgovore u vidu daljih jezičkih redeskripcija priča, koje su bliske toj narativnoj mreži – one su takođe

⁷¹⁰ Chalmers, D. J., *The Conscious Mind*, Department of Philosophy, University of California, Santa Cruz, 1995., str. 294.

⁷¹¹ Up. Chalmers, D. J., *Absent Qualia, Fading Qualia, Dancing Qualia*, u: *Philosophy of Mind*, Routledge, New York, 2003, str. 234.

⁷¹² Ibid.

intendirane da posluže kao argumentativne tehnike bazirane na misaonim eksperimentima:

Pretpostavimo da sam zatvoren u sobi i da mi je data velika hrpa papira na kojima je kinesko pismo. Pretpostavimo dalje (kao što i jeste slučaj) da je ne znam kineski, niti da govorim, niti da pišem, i da nisam čak sposoban sa sigurnošću da razlučim kinesko pismo od, recimo, japanskog, ili od besmislenih škrabotina. Za mene je kinesko pismo hrpa besmislenih škrabotina. Sada pretpostavimo dalje da mi je nakon prve gomile papira na kojima je kinesko pismo data druga hrpa spisa koji su na kineskom, zajedno sa skupom pravila za dovođenje u vezu prve gomile sa drugom. Pravila su na engleskom i ja mogu razumeti ova pravila dovoljno dobro koliko i bilo ko drugi kome je engleski maternji. Obučan sam da dovodim u vezu jednu grupu formalnih simbola sa drugom, a sve što se pod „formalnim“ ovde misli je to da mogu da u potpunosti prepoznam simbole po svom obliku. Sada pretpostavimo da mi je data i treća gomila kineskih simbola zajedno sa nekim uputstvima, koja su ponovo na engleskom i koja mi omogućavaju da dovedem u vezu elemente ove treće gomile sa prve dve gomile, a ova pravila me upućuju kako da vratim određene kineske simbole sa određenim oblicima, kao odgovore na određene vrste oblika koji su mi dati u trećoj gomili. Meni nije poznato da ljudi koji mi pružaju ove simbole prvu gomilu nazivaju „pismom“, drugu gomilu „pričom“, a treću „pitanjima“. Dalje, oni nazivaju simbole koje im vraćam „odgovorima na pitanja“, a skup pravila na engleskom koje su mi dali, oni zovu „program“. Sada, da zakomplikujemo priču još malo [...].⁷¹³

Pre ovog misaonog eksperimenta (koji je tada prouzrokovao, a i dalje nastavlja da generiše zaista veliki broj različitih reakcija), Serl je dao još jedan *Gedankexperiment*, koji takođe eksplicitno naziva *pričom*: „Stoga, na primer, zamislite da vam je data sledeća priča: – Čovek je ušao u restoran i zatražio hamburger. Kada je hamburger stigao, bio je prepečen i čovek je ljutito izleteo iz restorana, pri čemu niti je platio hamburger, niti je ostavio bakšiš. Ako vas neko upita – „Da li je čovek pojeo hamburger?“, verovatno ćete odgovoriti „Ne, nije“. Slično tome [...].“⁷¹⁴ Ovde navodimo samo isečke pomenutih priča. Ono što Serl ovakvim izlaganjima želi da iznese bez sumnje nije vezano za uvide da se u navedenim primerima radi zaista „samo“ o pričama, a još manje na način kako ih mi razumevamo – kao kontingentne i nepoopštive. Ono što on svakako čini je da nastavlja razvijanje i dalje grananje tema

⁷¹³ Searle, John, *Minds, brains and programs*, Behavioral and Brain Sciences 3, 1980., str. 417-457.

⁷¹⁴ Ibid.

date narativne mreže. Serl ovim pričama cilja na to da pokaže da je za njega splet kognitivnih neuronauka, koje se bave pokušajem objašnjavanja svesti uz pomoć bilo kojeg računarskog modela koji ne poseduje (niti to može) *istovremeno i semantiku i sintaksu*, zapravo loš metodološki put, stranputica u razumevanju najozbiljnijeg pitanja koje filozofija duha ima – strukture svesti. Pristup tome (kako njegovoj priči, tako i ciljevima) je uvek moguć samo putem priča. Način na koji bi dalje tekla svojevrsna redeskripcija te priče je da Serlu problem odnosa svesti i tela ne predstavlja nikakvu validnu filozofsku problematiku. Zatim, da *sintakse nema u fizici*, što je zapravo *argument* koji bi autori poput Čalmersa trebalo da imaju na umu kada navode da ne postoje razlozi zašto bi čudnovata svojstva svesti, koja izbijaju iz ljudske neurofiziologije, bila rezervisana isključivo za čoveka – ako već ne znamo na koji način dolazi do same svesti u našem telu, zašto bi bilo neprihvatljivo da po istom, „logički konzistentnom ključu“, svest izranja iz jedinica i nula? Dalji Serlov odgovor bazirao bi se na „jednostavnoj činjenici“ da sintakse nema u toj vrsti binarnosti. U vezi sa prirodom svesti, Serl ima i pozitivan i negativan projekat. Potonji bi se sastojao u pokazivanju toga da su trenutne pretenzije kognitivnih nauka u „konceptualnoj zabludi“. ⁷¹⁵ Zabluda nije samo povezana sa upitanošću o mogućnosti konstruisanja valjane teorije, već navodi i na neprimerene istraživačke strategije i prikriva činjenicu da je svest središnji fenomen uma. Potporu za takav stav Serl pronalazi upravo u misaonom eksperimentu nazvanom *Argument kineske sobe*, čiji isečak smo ovde preneli. Vidimo sada kako izgleda jedan od pogleda na ove probleme, kada ih stavimo u razmatranje iz vizure metoda naracije. Podsećamo da na taj način samo doprinosimo daljoj pripovednoj predaji jezika; ukrštanjem svih ovih priča i njihovih mreža ne bi trebalo zahtevati i pribavljati meta-poziciju.

Krećući se dalje lavirintom ovih priča, procenjuje se da su slabiji vidovi „dualizma“ svakako prisutni i unutar transparentno fizikalistički opredeljenih filozofa, npr. kod Pepinoa (Papineau), ⁷¹⁶ ali bi se tu radilo o nešto drugačijem razmatranju te teme. Džozef Livajn (Levine), polazeći od Kripkeove verzije kartezijanskog argumenta protiv materijalizma, ima nameru da ga transformiše iz metafizičkog u epistemološki argument. ⁷¹⁷ Time postiže to da se materijalizam i dalje može smatrati validnim

⁷¹⁵ Up.: *A Companion to Analytic Philosophy*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 2001., str. 439.

⁷¹⁶ Videti: Papineau, David, *Thinking about Consciousness*, Oxford University Press Inc., New York, 2002.

⁷¹⁷ Up.: Levine, Joseph, *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*, u: *Philosophy of Mind*, Routledge, New York, 2003.

stanovištem, uprkos Kripekovoj početnoj tezi, ali ipak proizvedeći neporecive posledice po tu doktrinu. Mekginov (McGinn) „novi misterijanizam“ ima za cilj da pokaže da problem odnosa svesti i tela ne predstavlja ništa drugo do pokušaj razumevanja čudnovatosti te veze, za koju u jednom trenutku moramo sami sebi priznati da nam je van domašaja.⁷¹⁸ Do „rešenja“ navodno možemo doći isključivo ako prihvatimo da je „teški problem svesti“ (*hard problem of consciousness*) nešto čijem se izmicanju nikada ne možemo dovoljno primaći da bismo bili u stanju da ga u potpunosti obuhvatimo (barem to navodno ne možemo očekivati na ovom evolutivnom stupnju).

U ovim dosadašnjim prikazima možemo videti jedan od načina i deo grananja priča u savremenoj analitičkoj filozofiji, koja se dotiču problema odnosa svesti i tela. Taj problem smo odabrali između ostalog i zato što se može obrađivati „dvostruko“, poput naših prethodno ispitanih modela naracije – poststrukturalističkog i hermeneutičko-fenomenološkog. Raskrinkavanje pozadinskih, narativnih procesa, koji su sve vreme aktivni tokom rasprava pristalica različitih strana, jednako se može sprovesti i na primerima koji se ne dotiču konkretno *teme narativa*. Od „analitičkih“ autora, pažnju narativima najprominentnije posvećuju autori poput Rortija i Dantoa, mada na posve drugačije načine, kojima je zajedničko to što većinom odudaraju od naših opisa. Oslanjajući se umnogome na misaone eksperimente, kao metafore/naracije, ova tema odnosa svesti i tela, koja plete pozamašnu narativnu mrežu, na isti način može biti od pomoći narativnom metodu da se dalje kristališe i razrađuje. Sva tri modela (poststrukturalistički, hermeneutičko-fenomenološki i analitički) udruženo čine osnovu za profilisanje metoda naracije. Istovremeno se on povratno primenjuje na pripovedne horizonte koji, iako čine bazu ovde opisanom metodu, takođe zahtevaju intervencije samog tog metoda. U tom smislu su i odabrani primeri, koji se u većoj ili manjoj meri tiču zamršene situacije razmatranja odnosa svesti i tela, sada rasvetljeni perspektivom priče o narativnom metodu. Motivacija i inspiracija za obrađivanje te problematike čini se da ne jenjava, uprkos mnogim naporima da se samo pitanje proglasi drugorazrednim – ili da se ono barem smesti u pozadinski plan, ukoliko već postaje sve izvesniji narativ o tome da nam konsenzus oko razrešenja te „aporije“ neprestano izmiče. Međutim, i opiranja pomenutim stremljenjima postaju sve burnija, proizvedeći jednako snažne

⁷¹⁸ Videti: McGinn, Colin, „*Can We Solve the Mind-Body Problem?*“, u: *Philosophy of Mind*, Routledge, New York, 2003.

(narativno-argumentacijske) otpore i u kontra-smerovima. Drugim rečima, zapitanost o tome na koji način je moguće uklopiti u filozofsku tradiciju duboko ukorenjenu težnju ka mentalističkom razumevanju nas samih, sa shvatanjem univerzuma kao fizičkog sistema, (bitno depersonalizovanog, lišenog svake mogućnosti harmonizacije sa prvopomenutim mentalizmom), postaje preovlađujuća tema kojoj god filozofskoj tradiciji da se okrenemo. Ukoliko se posvetimo pokušaju izbegavanja kratkovidosti stanovišta po kojem analitički orijentisana strujanja teku bez puno dodira sa tzv. kontinentalnim, otvoriće nam se daleko plodnije polje za sveobuhvatniji pristup, koji bi konsekvntno trebalo da dovede do prepoznavanja kompletne palete različitih *narativnih* pristupa u pokušaju što boljeg odnošenja prema *pričama* o jazu između svesnosti i telesnosti, ili pak pričama koje poriču da tog jaza uopšte ima. Stoga bi bilo poželjno da se na samom početku suzdržimo ne samo od krajnje neproduktivnog opredeljivanja za određenu filozofsku tradiciju, već bi isti pristup valjalo sugerisati i u disciplinarnom rangu, gde bi po svaku cenu trebalo izbegavati bilo koju vrstu pokušaja hijerarhizacije. Umesto toga, uputnije bi bilo isprva povesti računa i posvetiti jednaku pažnju prepoznavanju da se u svakom vidu stremljenja ka instancama znanja i razumevanja radi o pojedinim pripovесnim horizontima, bez obzira na šum koji ti horizonti kreiraju dok svojom sadržinom insistiraju na postojećim razlikama u okviru sprovedene sistematičnosti disciplina (razlikama koje se smatraju gotovo prirodno postojećim). Te diferencijacije kreiraju narativi, koji su i sami rezultat jedne tendencije pripovесno-jezičke skupine, iz čijeg polja se razvijaju pomenuti tokovi. Serlovski rečeno, umesto nadmetanja kojem od tih narativnih horizonata će se dodeliti privilegovani status (kao dominantnoj narativnoj skupini), bolje bi bilo usredsrediti se na neosporno raskošno pripovedno bogatstvo koje sa sobom nosi svako navedeno jezičko pojavljivanje. Zbog toga bi bilo uputno izbeći zamku favorizovanja bilo unapred povlašćene ili marginalizovane konstelacije, te se umesto toga fokusirati na što jasnije određivanje *dometa* datih horizonata (što ne znači da se to može ikako izvesti bez bočnih ili paralelnih upliva drugih tradicija, ili više disciplina). Ukratko, trebalo bi se usredsrediti prvenstveno na prepoznavanje načina generisanja pomenutih problema, koje se nužno događa na narativno-jezičkom nivou.

Uzevši sve to u obzir, naizmenično ispitivanje potvrdnih i odričnih strujanja u vezi sa, recimo, mogućnostima jednog redukcionističkog stremljenja ka svođenju svega postojećeg pod stroge fizičke zakone, gde je sfera mentalnog apostrofirana kao ona

koja zadaje najviše poteškoća za kroćenje i smeštanje u nomološku strukturu fizikalističke teorije, nužno će biti zavisna od misaonih eksperimenata. Oni se mogu posmatrati kao metaforična sredstva kojima se dodatno snaže određeni argumenti, ali bi valjalo prepoznati da su ti jezički fragmenti neretko pozajmljeni od nekih drugih priča i narativnih konstelacija. S obzirom da one nemaju jasne granice, na delu konstantno imamo rad različitih jezičkih sila, koje uklapaju i vrše dalje redeskrpcije nekih od postojećih i pruženih narativa. Primera radi, možda bi u ovom konkretnom slučaju bilo primamljivo dalje izvesti narativ po kojem se tvrdi da je moguće ostati na polju neurofiziološkog objašnjenja svesti, a ne skliznuti u dualizam kartezijanske provenijencije – što pre svega znači pokušaje uvođenja i utvrđivanja nekih drugačijih dualističkih metoda i stanovišta, koja ni na koji način ne poriču napretke na polju fizike, neurofiziologije, kognitivnih neuronauka, već možda upravo suprotno: pažljivo prate korake novih istraživanja i umnogome se na te rezultate oslanjaju. To bi eventualno mogao da bude jedan od ponuđenih „nabačaja“ za dalje razvijanje tih priča, ukoliko bismo smatrali vrednim ulaganje bilo kakvog napora *da izađemo na kraj* sa ovim više nego aktuelnim filozofskim problemima, radeći na njima „iznutra“. Na taj način bi se možda previdela narativno-jezička dimenzija i priča o narativnom metodu bi ostala van domašaja tih konkretnih narativa, ali bi na površinu svakako isplivale neke nove i drugačije priče.

U svakom slučaju, u odnosu na to na koji način se različite teorije postavljaju prema tvrdnjama o postojanju psiho-fizičkih zakona i identiteta mentalnog i fizičkog (fiziološkog) – dakle, da li se o tim navodima izjašnjavaju afirmativno, ili ih poriču – na tragu Donalda Dejvidsona, mora se priznati da ova narativna konstelacija čini ogromne i fascinantne jezičke događaje. Na tom putu ona nastavlja da kreira priče i traži njihova razlikovanja kroz teme *nomološkog monizma, nomološkog dualizma, anomičkog dualizma i anomičkog monizma*.⁷¹⁹ Za nas bi ovde bilo dovoljno naglasiti da je tema *svesti* gotovo jednoglasno, u svim pričama, prepoznata kao primarni problem i glavni „krivac“ priče o nesavladivosti odnosa duha i tela. Osnovna, centralna teza fizikalističke teorije psiho-fizičkog identiteta (ona bi se sastojala u postepenom razotkrivanju činjenice da su mentalna stanja *de facto* identična s onim neurofiziološki opisivim), koja nesumnjivo predstavlja podlogu savremenog diskursa o materijalizmu

⁷¹⁹ Up. Dejvidson, Donald, *Mentalni događaji*, u: *Metafizički ogledi*, Studentski izdavački centar, Beograd, 1995., str. 216.

i supstancijalnom dualizmu, sa sobom nosi čitav spektar tvrdnji: od onih koje zastupaju najtvrđe oblike fizikalizma, do onih koje jedva da ga i prihvataju. Koja bi bila bazična metodološka postavka savremenog materijalizma? Upravo stanovište da nam postepeno neće biti niti potrebna, niti će biti validna bila koja druga teorija koja nije ukorenjena u fizikalističkom opisu, kao jedinom adekvatnom putu za egzaktno objašnjenje čitavog univerzuma (što se očigledno kosi sa nekim od apela ka interdisciplinarnosti i odstupanju od plana hijerarhizovanja narativa/nauka). Dakle, vidimo da zapravo nema konkretnih tendencija da se dovede u pitanje zavisnost bilo koje od ovih instanci od domena jezičkog. Određenu naznaku, koja je više intuitivna, daje možda Nejgel kroz navod da bi dolazak do konkretnije teorije morao ići s one strane rasprave o mentalnom i fizičkom.⁷²⁰ Na taj način je pak samo naslućeno to da pitanja koja sebi postavljamo o logičkom statusu tog identiteta, o tome da li je on nužno ili kontingentno istinit, te pažnja koju posvećujemo tome da ne izmešamo epistemološke i metafizičke kategorije, kao i tome da otkrijemo da li naš mentalistički jezik uopšte može da podleže fizikalističkom okviru – sve to bi trebalo posmatrati kao neodvojivo od priča. Ovo (krajnje ozbiljno) igranje jezika se svakako ne može proglasiti rezultatom *pogrešne terminologije*. Narativni metod ovim pričama ne pokušava ni na koji način da stane na kraj, niti da ih proglasi drugostepenim, jer bi time izneverio osnovni uvid da se priče(-)jezik na raznovrsne načine brinu o svojim sadržajima, proizvodeći čisto mnoštvo kontingentnih priča. Rortijevski rečeno, taj „vokabular“ pruža neke mogućnosti, sa određenim dometima – govor o tim domašajima je na isti način ponuđen od strane date narativne konstelacije. Ovo ne bi značilo da bi nas neki drugi terminološki sklop izvodio na „pravi put“, o kojem god filozofskom problemu pokušavali da položimo račun, jer je sâm njegovo postojanje (bio on „pravi“ ili „pogrešni“ put) trasirano datom pripovesnom mrežom. Ona nikako ne mora biti posmatrana kao da je u znaku nečega malignog, s obzirom da priče koje ona uz sebe drži i koje je u stanju dalje da produkuje ne bi trebalo da su na bilo koji način zanemarljive. To da li bi se one same zadovoljile tim statusom (naime, *priča*) je pak u potpunosti drugo pitanje.

Ispostavlja se da su sami začeci savremenog materijalizma neraskidivo vezani za problematičnost metaforike, kako u Plejsovom, tako i u Smartovom slučaju. Za prvog

⁷²⁰ Videti: Nejgel, Tomas, *Kako izgleda biti slepi miš?*, u: *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćeni položaj?*, Mali Nemo, Pančevo, 2004., fusnota na str. 119.

je iskaz „Svest je određeni proces u mozgu“ opšti, univerzalni iskaz poput „Munja je kretanje električnih naboja“. ⁷²¹ O (ne)mogućnosti *opštih i univerzalnih iskaza* smo rekli dovoljno, pozivajući se na Šapa. U sličnom maniru kao Plejs, Smart pokušava da u članku *Oseti i moždani procesi* pruži razloge zašto, primera radi, iskaze o osećanju bola ne možemo da smatramo „pravim iskazima“ i da oni, konsekvntno, ne bi mogli biti svedeni na bilo šta psihičko. *Okamova britva* je prevashodni razlog Smartovom odupiranju takvoj sugestiji, ali je nesumnjiv i visok stepen srodnosti sa Vitgenštajnovom tezom da oseti u izvesnom smislu ne postoje, već postoje samo bihejvioralne činjenice. ⁷²² Smart nam u ovom tekstu daje vrlo sličnu argumentaciju, odnosno, priču kao i Plejs, koristeći se primerima „Zvezde zornjače“ i „Zvezde večernjače“, ne bi li dodatno proširio tvrdnju o strogom identitetu mentalnog i fiziološkog.

Svaki redukcionista ima omiljenu analogiju preuzetu iz savremene nauke. Nije nimalo verovatno da će ijedan od ovih međusobno nepovezanih primera uspešne redukcije rasvetliti odnos između mentalnih fenomena i mozga. No, filozofi pate od opšte ljudske slabosti da ono što je neshvatljivo objašnjavaju pomoću pojmova prilagođenih onome što je poznato i razumljivo, iako sasvim različito. [...] A pažljivo ispitivanje će pokazati da se na nju (svest) ne može primeniti nijedan postojeći pojam redukcije. ⁷²³

Iako načelno na ispravnom koloseku, ispostavlja se da je ova primedba kratkog dometa, s obzirom da se gotovo neprimetno i nekritički i sama poziva na pojmove poput „svesti“, „evidentnosti“, „razumljivosti“, ili pak „neshvatljivosti“, „opšte ljudske slabosti“, a zatim i generalizujućeg stava o tome da se na svest „ne može primeniti nijedan postojeći pojam redukcije“. Ovde postoji jedna zajednička teza i paralela koja se može povući između Nejgelovih apela ka isključivanju primamljivih i zavodljivih metafora iz formula, koje bi omogućile da nakon skraćivanja „razlomaka“ sa obe strane znaka ekvivalencije, konsekvntno dođe do ostatka mentalnog i fizičkog koji bi bili identični, i gotovo istovetne Serlove želje da se oslobodimo upoređivanja onoga što ne razumemo, sa najnovijim tehnološkim dostignućima (istu tendenciju pronalazimo i kod antičkih Grka, Lajbnica, Frojda, ili danas sa digitalnim računarima). No, zašto je narativ

⁷²¹ Up. Plejs, A. T., *Da li je svest moždani proces*, u: *Psihofizički identitet ili saznanje povlašćeni položaj?*, Mali Nemo, Pančevo, 2004., str. str. 11.

⁷²² Što je možda dobar trenutak za prizivanje Dejvidsonovog prigovora bihejviorizmu. O tome videti: Dejvidson, Donald, *Metafizički ogledi*, Studentski izdavački centar, Beograd, 1995., str. 227.

⁷²³ Nejgel, Tomas, *Kako izgleda biti slepi miš?*, u: Beba Stanković (prir.), *Psihofizički identitet ili saznanje povlašćeni položaj?*, Mali Nemo, Pančevo, 2004., str. 107-108.

o takvom vidu redukcije problematičan? Da li, između ostalog, i zbog onoga na šta nas Dejvidson upozorava kada zagovara teoriju anomičkog monizma i kategorijalnih razlika između mentalnog i fizičkog? Ali, ovde bismo svakako predložili da odemo u nešto drugačijem pravcu i da pokažemo da se u takvoj vrsti metaforičnog govora, koji cilja na to da pruži osnov za teorije psihofizičkog identiteta, radi naprosto o *udruživanju određenih narativa u koalicije, koje neke druge priče potom proglašavaju pomirljivim ili nepomirljivim*. To zasigurno ne bi moglo da bude ni u najavi kod autora poput Dejvidsona i Serla, s obzirom da obojica pripadaju onoj školi razmatranja metafora po kojoj metafore nisu ništa drugo do „maske“.⁷²⁴ Metafore, kao i narative, ne bi trebalo procenjivati na osnovu kriterijuma tačnosti ili netačnosti, već adekvatnosti ili neadekvatnosti. Procena poslednjepomenutih kriterijuma dolazi kao rezultat već ekspliciranih mehanizama „narativnih ravnjanja“. U proceni uticaja metafora na naučni diskurs Snevar, pozivajući se na Hesovu (Hesse), piše:

Koje mesto Hesova raspodeljuje onome što uobičajeno nazivamo „doslovnom upotrebom jezika“? Odgovor je taj da je doslovno granični slučaj koji pogoduje kako naučnom, tako i svakodnevnom jeziku. Kada koristimo jezik naučno ili svakodnevno, objektivizujemo svet i lingvističko značenje. Naprosto pretpostavljamo da izrazi koje koristimo imaju permanentno značenje, ne bismo li olakšali našu sposobnost da predvidimo ili događaje u svakidašnjim životima ili naučnim iskustvima. Prema Hesovoj, nauka obiluje metaforama; teorijska objašnjenja su metaforične re-deskripcije domena eksplananduma.⁷²⁵

Tek nakon što načinimo preko potrebno ukazivanje na kontingentnost jezičkog prožimanja narativa, možemo da prihvatimo i tu, zapravo, ne tako šokantnu činjenicu, da je naučni diskurs takođe preplavljen metaforama, te da nastavimo dalje. Taj odlazak može ići u suprotnom smeru od onog do sada praćenog – uvid može imati zastrašujući uticaj do te mere da suspenduje nastavak svakog daljeg angažmana na polju konkretnog

⁷²⁴ Up. Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 30. Snevar ovde razlikuje tri takve savremene škole, u koje se mogu svrstati autori koji se bave ovom temom: *ikonoklaste*, koje poriču postojanje pojedinačnih figurativnih značenja ili dovode generalno u sumnju samo postojanje metafora (Dejvidson i Serl) – za njih metaforični prikazi nemaju neku posebnu kognitivnu vrednost, tako da u tom pogledu, najblaže rečeno, njihovo postojanje nije neophodno; zatim, tu su *interakcionista*, za koje metaforično značenje izranja iz interakcije teme i prenosnika metafora (Ričards [Richards], Maks Blek [Black], Sem Glaksberg [Glucksberg], Sovran [Sovran], Vej [Way], Riker, i dr.); i na trećem mestu imamo *ikonoduliste*, koji smatraju da je metaforično značenje praiskonska forma, tako da je doslovno značenje ili samo iluzija ili pak funkcija metaforičnog značenja – ovi „metaforisti“ uvereni su da misli i opažanja obiluju metaforama (Niče, vitgenštajnovka Meri Hes [Hesse], Džordž Lakof [Lakoff]).

⁷²⁵ Ibid, str. 103.

narativa koji sprovodi naučni diskurs. Ali, isto tako se može očekivati oporavak od inicijalnog šoka i nedvosmisleno nastavljanje u pravcima koje su priče „svakodnevice“ i do sada vodile. Za to razloge nije neophodno tražiti. Možda se prosto radi o tome da *bolje (adekvatnije) priče u ovom trenutku nemamo*. Potencijalna panika koja se stvara oko uvida da je jezik možda fundamentalno metaforičan zapravo je nusprodukt naslućivanja toga da se jezik može o sebi postarati na potpuno drugačiji način od priče koja sačinjava (trenutni) *Lebenswelt (Redenswelt?)*: „Nemoguće je povući oštru liniju između doslovnog i nedoslovnog načina upotrebe jezika i verovatno nemoguće pronaći koji je primordijalniji, a to znači da je Derida bio na pravom putu“. ⁷²⁶ Podsetićemo i na to da se izrazi *doslovno* i *bukvalno* koriste takođe i u *prenesenom* značenju. Koje doslovno onda postaje doslovno doslovno, a koje nedoslovno doslovno?

U početku prilično stidljivo sanjani san Plejsa i Smarta o mogućnostima potpunog razrešenja mentalističkog problema svesti u korist fizikalističke teorije, koja bi bila poboljšavana gradualnim napretkom nauke, polako počinje da gubi svoje oniričke karakteristike, ali istovremeno biva i sve agresivnije gonjen. Stoga se može učiniti opravdanom i Serlova upitanost o razlozima perzistentnosti problema odnosa svesti i tela: „[Z]ašto nakon svih ovih vekova u filozofiji i psihologiji još uvek imamo ‚problem odnosa svesti i tela‘ u obliku u kojem, recimo, nemamo ‚problem odnosa varenja i stomaka‘? Zašto svest izgleda mnogo tajanstvenija od ostalih bioloških pojava? Ubeđen sam da je teškoća delom u tome što upravo govorimo o jednom problemu iz dvadesetog veka koristeći demodirani rečnik iz sedamnaestog veka“. ⁷²⁷ Rekli smo već da jedna priča ne može prosto koristiti drugoj priči kao pomoćno sredstvo u utvrđivanju nekog činjeničnog stanja stvari, koje bi postojalo nevezano za priče. U tom smislu bi Serlov prigovor bio validan, ukoliko bi se odnosio samo na izražavanje skepse da se jedna priča, ili pak čitavo narativno polje (dati kao celine) mogu koristiti za *konačna razrešenja* aporetika nastalih unutar tih celina. Ipak, ako bi se na taj način sugerisalo da metaforični fragmenti, kao iseći obimnijih narativa, nemaju *uopšteno* šta da traže u takvim „udruživanjima“, onda bi se moralo ponovo podsetiti na iluzornost pokušaja potpunog kontrolisanja načina na koje jezik kreira pripovesne saveze i na koje se manifestuje. Takođe, njegova tvrdnja da se fizikalizam i mentalizam međusobno *ne isključuju*, može nam, na prvi pogled, delovati kao misaoni napor i narativno-jezička

⁷²⁶ Ibid, str. 106.

⁷²⁷ Serl, Džon, *Svest, mozak i nauka*, Filozofsko društvo Srbije i Centar za filozofiju i društvenu teoriju Instituta Društvenih nauka Univerzitet u Beogradu, Beograd, 1990., str. 14.

akrobatika kojom Serl pokušava istovremeno da sedi na dve stolice. Odgovori na pitanja o tome kako je moguća svesnost, kako „atomi u praznini“ mogu posedovati intencionalnost i biti „o nečemu“, kako usklađujemo subjektivističko razumevanje mentalnih stanja sa objektivističkom koncepcijom sveta, i na kraju, kako mentalni događaji mogu da uzrokuju fizičke događaje, zamišljeni su tako da nas vode do saglasnosti da nemamo nikakve konkretne razloga da odbacimo tezu o međusobnoj podudarnosti naivnog mentalizma i naivnog fizikalizma: „Zaista, u onoj meri u kojoj uopšte nešto znamo o svetu, ne samo da su oni saglasni, nego su u isti mah i istiniti“. ⁷²⁸

Mirotvorački ton Serla, po svemu sudeći, ipak jeziku ne pruža dovoljne razloge da se od svih tih pitanja odmakne, tj. da prestane da generiše dalje priče koje će se ovom temom baviti. Premda fizikalistička teorija za Donalda Dejvidsona predstavlja kamen spoticanja u smislu (ne)mogućnosti smeštanja mentalističkih događaja (poput opažanja, sećanja, odlučivanja i postupaka) u njenu nomološku mrežu, kod njega je takođe na snazi određena želja za usklađivanjem mentalnih događaja sa fizičkim. Uprkos tome što strogi psiho-fizički zakoni ne mogu postojati, ipak je istinitost jedne verzije identiteta za njega izvesna, odnosno, barem neki mentalni događaji mogu biti poistovećeni sa fizičkim. Postuliranjem *anomičkog monizma*, Dejvidson želi da pruži teoriju koja bi u isto vreme bila slična materijalizmu, po svom stavu da su svi događaji fizički, ali različitu po tome što tvrdi da mentalni fenomeni mogu biti objašnjeni čisto fizikalističkim rečnikom: „Anomički monizam ispoljava ontološko predubedenje samo time što dopušta da nisu svi događaji mentalni, insistirajući pri tome da su svi događaji fizički“. ⁷²⁹ Ali, ne samo to: iako imamo eksplicitno priznanje da stanovište koje se opisuje osporava postojanje psiho-fizičkih zakona, mentalna obeležja se u izvesnom smislu nalaze u nadležnosti fizičkih, tj., determinisana su njima. To podrazumeva i pretenziju da se ovakav vid „blagog monizma“ ne može nazvati redukcionističkim. Razlog zašto se poriču strogi psiho-fizički zakoni nalazi se u tome što „mentalistički i fizikalistički pojmovni okviri imaju sasvim različite pretpostavke“, ⁷³⁰ odnosno, *mentalistički i fizikalistički predikati naprosto ne odgovaraju jedni drugima*. Na taj način sugerise se i određena *nekompatibilnost priča*. To konsekvntno dovodi i do stava da je nomološki jaz između mentalnog i fizičkog „suštinske prirode“. Pored Dejvidsona, stanovište *anomičkog monizma* priznaju i Herbert Fajgl (Herbert Feigl),

⁷²⁸ Isto, str. 29.

⁷²⁹ Up. Dejvidson, Donald, *Metafizički ogledi*, Studentski izdavački centar, Beograd, 1995., str. 227.

⁷³⁰ Isto, str. 228.

Sidni Šumejker (Sydney Schoomaker), Dejvid Rendal Lus (David Rendall Luce), Čarls Tejlor (kojeg smo tokom rada u više navrata navodili), a slično stanovište prihvata i Tomas Nejgel, koji smatra da se na svest ne može primeniti nijedan postojeći pojam redukcije: „Nemoguće je iz redukcije isključiti fenomenalna obeležja iskustva onako kako se iz fizičke ili hemijske redukcije isključuju fenomenalna obeležja neke obične supstancije – naime tako što se ona tumače kao posledica delovanja na svest posmatrača“. ⁷³¹ Iako ni Nejgel ne poriče fizikalističku hipotezu, apel ka „objektivnoj fenomenologiji“, koja ne bi zavisila od iskustva ili imaginacije, za njega predstavlja ispravniji put.

Zajednička tačka radikalnog gledišta veštačke inteligencije i kognitivizma sastoji se u oslanjanju na modele najnovije tehnologije u pokušaju objašnjenja odnosa mentalnog i fizičkog (fiziološkog). Oba ova pokušaja pokazuju tendencije da se digitalni računarski sistemi smatraju odgovarajućom slikom svesti, a ne „pukom metaforom“. Za Serla je problem to što kognitivizam implicira razumevanje mozga kao jednog sistema za obradu informacija (ne na nivou nervnih ćelija, niti na nivou svesnih mentalnih stanja). Navodno, možemo govoriti *metaforično*, ali ne i *doslovno* da kompjuteri slede pravila na način na koji to ljudi čine: „*U onom smislu u kojem ljudska bića slede pravila [...] u tom smislu kompjuteri uopšte ne slede pravila. Oni jedino postupaju u skladu sa izvesnim formalnim procedurama*“. ⁷³² Serl ovde želi da govori zapravo o „osvešćenoj“, „angažovanoj“ radnji, koja ni na koji način nije automatizovana, a cilj je da se pokaže da formalna svojstva ponašanja ne mogu predstavljati dovoljan preduslov da bismo prosto iskazali da je neka konkretna osoba, o čijem ponašanju govorimo, sledila pravilo. Odatle se povlači i kritika lingvistike generativne gramatike Čomskog i ideje da se formalna gramatička pravila kojima se služimo mogu uporediti sa formalnim pravilima koje izvršava računar. ⁷³³ Zastupanje radikalnog pogleda veštačke inteligencije omogućeno je narativom unutar kojeg se tvrdi da u ljudskoj svesti nema ničega što bi suštinski pripadalo biološkom. ⁷³⁴ Za Serla, kao i za Drejfusa, ne može biti govora o tome da je samo pitanje vremena kada ćemo biti u mogućnosti da iskonstruišemo odgovarajući hardver (misli se na kompjuterske

⁷³¹ Nejgel, Tomas, *Kako izgleda biti slepi miš?*, u: *Psihofizički identitet ili saznavno povlašćeni položaj?*, Mali Nemo, Pančevo, 2004., str. 109.

⁷³² Serl, Džon, *Svest, mozak i nauka*, Filozofsko društvo Srbije i Centar za filozofiju i društvenu teoriju Instituta Društvenih nauka Univerzitet u Beogradu, Beograd, 1990., str. 53.

⁷³³ Cf. *ibid.*, str. 50.

⁷³⁴ Cf. *ibid.*, str. 30.

naučnike i stvaraoce u oblasti veštačke inteligencije) i programe koji bi bili istog ranga sa ljudskim mozgom i svešću.

Negde na pola puta Mekginovom „skepticizmu“ u vezi sa rešavanjem problema svesti nalazi se i Čalmersovo razumevanje „teškog“ problema svesti u odnosu na „laki“ problem svesti. „Laki“ problem svesti se u ovim narativima uzima kao onaj koji zapravo zadaje najveće glavobolje i poteškoće, ali se istovremeno pretpostavlja kao rešiv – mapiranje čitave strukture mozga, spoznaja svih neurofizioloških mehanizama, itd. „Teški“ problem svesti sastoji se u tvrdnji da i pored svih ovih naučnih postignuća koja, iz datog pripovednog horizonta mogu da se zamisle kao u nekom trenutku konačno sprovedena, svest i dalje u potpunosti ne podleže neurofiziološkom objašnjenju. Narativi neuronauka igraju ogromnu ulogu u razumevanju teme svesti, ali ne i u njenom konačnom poimanju. One „objašnjavaju objektivne mehanizme“, tj. pružaju priče o funkcijama mozga, njegovim procesima, percepciji, jeziku, pamćenju, odnosno, svemu onome što smatraju da konsekvantno dovodi do nekog ponašanja, ali takođe uvek ostavljaju prostora i za jedno naknadno pitanje – *zašto* su sve te funkcije i ponašanja praćena svešću?⁷³⁵ Kada se obrati pažnja samo na to na koji način se jezik tretira u ovim narativima, postaje jasnije zbog čega neuronauke, uz sva postignuća koja ti narativi imaju iza sebe, ne mogu da izađu na kraj sa tako „prostim pitanjem“. Ne reflektujući sebe (kao uostalom ni svako drugo jezičko događanje) pripovedno, priče takvog tipa osuđene su na to da vlastite konstelacije, koje su uslovi njihovih mogućnosti, pikiraju kao nedostatne da pruže određene odgovore koje one „zahtevaju“.

U svetlu sveukupnih razmatranja, deluje kao da se teži još jednom sintetišućem, „sažimajućem“ narativu, koji bi u pogledu priča okupljenih oko teme fizikalizma manje-više težio tome da zaključi da se za istinitost fizikalističke teze poseduju određeni *dokazi*, ali uz otvoreno priznanje da se ona, zapravo, ne može istinski razumeti. Ako sa naše strane želimo da ugodimo jeziku u ovoj igri „svođenja računa“, izrazili bismo stanovište da bi se suštinski svi ovi misaoni eksperimenti za nas morali određivati i uzimati prvenstveno kao narativi, odnosno, jezičko-pripovedna ospoljenja u formi priča.

Reklo bi se da misaoni eksperimenti, usled svega pomenutog, jednako provociraju jezik da se posveti i razmatranju *nonsensa*. To bi značilo da se zahteva i svojevrsno

⁷³⁵ Za razliku od Mekgina, Čalmers ne vrši takva predviđanja koja se svode na suspenziju mogućnosti rešenja problema svesnosti.

kršenje ustaljenih normi narativnih ravnanja. S obzirom da te norme dolaze kao rezultati unutrašnjih postavki neke pripovесne konstelacije, u potpunosti je legitiman potez odbijanje igranja po tim pravilima. Uostalom, kako drugačije bismo zamislili kreiranje novih i drugačijih vokabulara, stvaranja daljih jezičkih igara, ako bismo jedne te iste propise i logike pojedinih horizonata zahtevali i očekivali na svakom koraku narativnih ospoljenja i događanja:

Možemo otići i korak dalje. Nonsens tekstovi predstavljaju, u teatralnom smislu, pragmatičku poziciju filozofa kao profesionalnog postavljača pogrešnih pitanja i, takođe, u razmeni između Alise i Hampti Dampcija, svoju transverziju. Oni takođe manifestuju značaj fundamentalnog intelektualnog instrumenta savremene filozofije, misaonog eksperimenta (ovde je, možda, nonsens bliži analitičkoj strani debate, koja sistemski koristi misaone eksperimente). [...] Fraza [„mačka pogleda u kralja“, prim. prev.] je zapravo indikacija procesa misaonog eksperimenta – predmeti ovih eksperimenata u knjigama o Alisi su priroda jezika, značenja, ličnog identiteta, komunikacione razmene. Da bih potvrdio svoje navode, mogao bih jednostavno da se prepustim obrnutom procesu: čitanju misaonih eksperimenata filozofa kao nonsens priča.⁷³⁶

Narativi mogu odlučiti i da se u potpunosti isključe iz bilo kakvih saveza sa ovim uvidima o fundamentalnoj igrivosti i narativnosti jezika. To nam na jednak način demonstriraju i narativi okupljeni oko debata koje su činile centralno mesto u ovde sprovedenim opisima, koji se tiču teme odnosa svesti i tela, kao i nonsensa:

Nonsens je anahron jer zamagljuje pitanje porekla filozofske teze koju anticipira: on je neoriginalna ilustracija teorijskih teza, čija „istina“ je još uvek tada bila latentna. Tu leži temeljna „originalnost“ takvih tekstova. [...] Stoga, nonsens je više od jezičke igre: on je *hronotop*. Termin potiče od Bahtina, gde je njegovo značenje toliko široko da se otima preciznoj definiciji: on označava intrinzičnu povezanost vremenskih i prostornih veza koje su izražene u književnosti, nešto kao književne forme intuicije. To je, za Bahtina, mesto povezanosti između umetničkog dela i stvarnosti, koja odlazi dalje od puke *mimesis*.⁷³⁷

Svojevrsni debakl u najavi bi bilo procenjivati „transistorijski“, „objektivno“ bilo koje od ovih narativa, te određivati viši ili niži stepen validnosti ili legitimnosti u

⁷³⁶ Lecercle, Jean-Jacques, *Philosophy of Nonsense – The Intuitions of Victorian Nonsense Literature*, Routledge, New York, 1994., str. 163.

⁷³⁷ Ibid, str. 167-168.

odnosu na, recimo, narative koji se javljaju kod Homera i Hesioda, antičkoj filozofiji, srednjem i novom veku, transcendentalnom idealizmu ili pak postmodernizmu. Bilo da se radi o Parmenidovoj *poemi O prirodi*, *alegoriji pećine*, raspravama koliko anđela može da stane na vrh čiode, Dekartovim *Meditacijama*, ili pak nekim drugim „smislenim“ ili „nonsens“ narativima – u svim tim jezičkim manifestacijama imamo u prvom redu posla sa pričama, koje su u stanju dalje da generišu nove priče i narativne mreže – što ne znači da će to nužno i činiti, odnosno da se smemo u bilo kojem smislu na jezik *kladiti* (pa možda čak ni na to da se na njega *ne smemo* kladiti).

4.3. ARGUMENTACIJA I NARACIJA – MOGUĆNOST NEMOGUĆEG

Argument je kolektivno umetničko delo.

(Žan-Žak Leserkl, *Filozofija nonsensa*⁷³⁸)

U prethodnom odeljku smo videli na koliko dominantan način su kod analitičkih mislilaca misaoni eksperimenti korišćeni u svrhu *argumentacije*. U tom smislu ćemo ovde nastaviti da analiziramo upravo temeljnu nerazdvojivost argumentacije od naracije, s obzirom da su svi ti misaoni eksperimenti bili intendirani da predstavljaju argumentativna sredstva. Odnos *objašnjenja* i *pripovedanja* na isti način se ispostavlja isprepletan. Pomenuli smo da Rikerovo tretiranje književnosti kao laboratorije za misaone eksperimente sa sobom nosi i ogroman rizik da se previdi autentičnije odnošenje prema pričama(-)jeziku. Takav tretman samo produbljuje jaz između dominantnih narativnih konstelacija,⁷³⁹ koje imaju tendenciju asimilovanja onog što smo propratili i određivali terminom „sporednog“ (po Delezovoj liniji). Misaone eksperimente je u ovom svetlu sada teško uzimati kao da su posebno izvedeni od strane svesnih subjekata, tako da *vrše ulogu argumenata*, u raspravama i potporama različitim tvrdnjama. Naime, priča nije samo *podloga argumentima* – argumenti *jesu* priče. Stoga, centralna metafora „argument je rat“, koju Lakof i Džonson navode, nudi se intervenciji narativnog metoda:

Da bismo pružili neku ideju o tome šta bi značilo to da je koncept metaforičan i da takav koncept strukturiše svakodnevnu aktivnost, započnimo konceptom ARGUMENTA i konceptualne metafore ARGUMENT JE RAT. Ova metafora je reflektovana u svakodnevnom jeziku mnogim različitim izrazima:

ARGUMENT JE RAT

Vaše tvrdnje su *neodbranjive*.

Napao je svaku slabu tačku mog argumenta.

Razrušio sam njegov argument.

Nikada nisam *pobedio* u raspravi sa njim.

Ne slažete se? U redu, *pucajte!*

Ako koristiš tu *strategiju*, on će te *zbrisati*.

⁷³⁸ Lecerle, Jean-Jacques, *Philosophy of Nonsense – The Intuitions of Victorian Nonsense Literature*, Routledge, New York, 1994., str. 166.

⁷³⁹ Rečnik tog tipa je prikladan tzv. logičko-naučnoj paradigmi.

On je *oborio* sve moje argumente.

Važno je uvideti da mi ne *pričamo* samo o argumentima u smislu rata. Možemo zapravo dobiti ili izgubiti rasprave.⁷⁴⁰

Za nas bi prvenstveno trebalo ukazati na to da se ovim ne može postulirati nikakva univerzalna istina – argumentacija se ne mora *uvek* ovako reflektovati, čak ni u konstelacijama koje je ne poimaju narativno. To se izvršava konkretno u datoj priči. Ova metafora/priča o tome da je „argumentacija rat“ društveni je, odnosno, bolje rečeno, *pripovesni konstrukt*: „Kao što i oni sami prepoznaju, mogli bismo da konstruišemo ekvivalentnu mirnodopsku metaforu, ARGUMENT je KOLEKTIVNO UMETNIČKO DELO. Izbor *eirene* umesto *argon*, ili obrnuto, istorijski je izbor, što nam govori nešto o kulturi koja ga proizvodi“.⁷⁴¹ Zbog toga bi uputnije bilo pribeći predloženoj primeni narativnog metoda, nego samom fokusiranju na metafore onako kako su one uglavnom *stavljane pod lupu* (nenarativno). Konceptija *analoškog mišljenja*, koja je bliska *kao-da (als-ob)* metodu Hansa Fajîngera, a koju delimično usvaja i Riker (gde bi se „analogika“ smeštala u ravan neformalne logike⁷⁴²), trebalo bi takođe da poprими nešto drugačije konture. Glavni problem bi se sastojao i svodio na pokušaje objašnjenja jedne „nepoznate“ pomoću, navodno, „poznate“. Niz dalje rastućih problema bi se nesumnjivo na to nastavljao i dalje generisao: počevši od neradog rastanka od svojevrsne fascinacije metaforama (zašto se u obzir ne bi uzela npr. Delezova *metamorfoza?*), do romantičarske opčinjenosti „talentom“, odmeravanja analogičkog sa formalno-logičkim, kojem se implicitno i nesvesno daje metafizički primat, objektivno važenje i tačnost, čineći analogičko suplementom logičkog, itd. Odnos objašnjenja i pripovedanja ne može biti rasvetljen do kraja, tj. do momenta kada svako pitanje odnošenja iščezava, sve dok se narativi i dalje posmatraju kao eksplanatorna sredstva, koliko god se podvlačilo da su ona *suštinska* (kao kod Minka ili Dantoa): „Kada god bi protagonista poznatog romana Jaroslava Haška *Doživljaji dobrog vojnika Švejka u svetskom ratu* pokušao da objasni nešto, on bi to uvek činio tako što bi ispričao priču“.⁷⁴³ Metodom naracije podsećamo upravo da se to u svakoj

⁷⁴⁰ Lakoff, George; Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1980., str. 4.

⁷⁴¹ Lecerle, Jean-Jacques, *Philosophy of Nonsense – The Intuitions of Victorian Nonsense Literature*, Routledge, New York, 1994., str. 166.

⁷⁴² Up. Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 155.

⁷⁴³ Ibid, str. 161.

instanci jezičkog pojavljivanja već dešava. „Argumentovano objasniti“, bilo to naknadno protumačeno i reflektovano kao da je izvedeno pravljjenjem analogija, ili suzdržavanjem od njih, nikada ne protiče bez priča. Navedimo još jedan isečak priče, koja takođe obiluje i nekim elementima misaonih eksperimenata, metafora, analoškog mišljenja:

Prema Minku, narativ je primarno kognitivni instrument, kome su suprotstavljeni samo teorija i metafora kao neki od nesvodivih načina činjenja bujice iskustva razumljivim. Narativ je posebno važan kao protivnik teorijskim objašnjenjima. Teorija čini mogućim objašnjenje događaja samo time što ga opisuje na način da je opis u logičkoj vezi sa sistematskim skupom generalizacija ili zakona. Pojedinaac može razumeti funkcionisanje sata sa oprugama samo ako razume osnove mehanike. Ovo zahteva opisivanje mehanizma sata u smislu i samo u smislu prikladnom za ove principe. Pojedinaac ne bi mogao razumeti funkcionisanje sata, a da istovremeno ne razume i funkcionisanje vodeničkog točka, ili obrnuto. Ali posebni sat takođe ima i povest. Proizveden je na jednom mestu, otpremljen na drugo, neko ga je kupio, neko mu se divio, a neko psovao. U svakom momentu svog opticaja, bio je ili je mogao biti deo povezane serije događaja, koji se presecaju sa njegovom povešću. [...] Ali posebna istorija sata izmiče teorijskom objašnjenju naprosto jer bi zamišljanje te potpune istorije zahtevalo nebrojeno puno opisa, koji su ili relevantni ili irelevantni za tu sekvencu koja preseca njegov opticaj. Mink navodi da je to ono što narativna forma naročito predstavlja i zbog čega nam je nužno potrebna kao nesvodiva forma. [...] Krajnji rezultat ovoga je to da dok nomološke nauke generalizuju, narativi „singularizuju.“⁷⁴⁴

Ovim izvodom je jasno da su kako Mink, tako i Snevar, na pragu stanovišta jednodimenzionalnog razumevanja narativa. Za sve ovo bismo morali da procenimo da ostaje promašeno na „makro nivou“, jer narativ *prvo* mora biti prepoznat kao uslov mogućnosti svakog daljeg manifestovanja jezika. Za Minka je narativ „proizvod ljudske imaginacije“,⁷⁴⁵ dok bi za nas govor o subjektovoj imaginaciji morao već iziskivati jedan pripovesni horizont. Minkovo zapažanje bi moglo važiti samo u slučaju u kom su narativ i priča odvojene instance, po naratološkom ključu po kojem je i jezik predmet istraživanja; međutim, kao što smo videli, za naše opise ovde je ključno pre svega ukinuti tu granicu, pokazati narativno-jezičko oblikovanje kao delimitirano i

⁷⁴⁴ Ibid, str. 184.

⁷⁴⁵ Videti: Mink, Louis O., *Narrative Form as Cognitive Instrument*, u: *The History and Narrative Reader*, Routledge and New York, 2001. (ed. Roberts, Geoffrey), str. 217-218.

decentrirano. Ukoliko u samom početku napravimo neprikladan rez između narativa i priče, ispustićemo da uočimo da on ne samo da nije neophodan, već da on može biti štetan u smislu u kojem onda dalje postaje sve teže sagledati primordijalnost narativnih mreža, koje (narativne mreže) daju jeziku na raspolaganje i to da se prema samom narativu odnosi kao prema pukom derivativnom produktu.

Narativni metod jednako pokazuje da se ne mogu praviti ni podele na „dva esencijalna modusa mišljenja, narativni i paradigmatički, tj. logičko-naučni modus“,⁷⁴⁶ kako to ustanovljava Džerom Bruner (Bruner): „Kada operišemo na paradigmatičkom nivou, pokušavamo da ubedimo ljude u istinitost iskaza pomoću argumenata; kada smo na narativnom nivou, pokušavamo da načinimo priče što živopisnijim“. Reč ‚onda‘ funkcioniše na različite načine na ovim nivoima. Postoji rascep između ‚onda‘ u logičkom iskazu „Ako x, onda y“ i „Kralj je umro, a onda je kraljica preminula“. Ali ima li zaista rascepa između narativnog i logičko-naučnog modela?“⁷⁴⁷ I pored toga što na pravom mestu postavlja pravo pitanje, Snevar ipak nastavlja u smeru u kojem je razdvajanje argumentacije i naracije poželjno i to na osnovu, ni manje ni više nego, *slutnje* da ta podela može biti plodonosna.⁷⁴⁸ Prvi potez koji moramo da načinimo je da dislociramo i disociramo narativ od ustaljenih priča o njemu. Tek onda možemo da stupimo u dalje komentarisanje, koje se tiče i vulgarnog razumevanja narativa i jezika. Kada se ovi autori redom bave odnosom argumentacije i naracije, potonju tretiraju isključivo iz paradigme naratoloških istraživanja. Na nama je da narativnim metodom pokažemo naraciju u nešto drugačijem svetlu, odnosno, da joj dozvolimo da ispriča priču o svojim modalitetima. Pozivanje na argumentaciju (manje ili više odvojenu od onoga što se jednodimenzionalno zahvata pod „naracijom“) svakako je jedan od takvih modaliteta.

„Baš kao Bruner i Polkinghorn, Gali je takođe hteo da povuče oštru razdvajajuću liniju između narativa i argumentacije. Argumentacija koristi potpuno drugačije procese od narativa. Zaključak argumenta je ubedljivi dokaz, a ispravno praćenje argumenta pruža sposobnost predviđanja njegovog deduktivnog zaključka. Ovo nije slučaj kada pratimo priču: njen kraj ne može biti dedukovan ili predviđen“.⁷⁴⁹ Ovo je svakako održivo na nivou „ideologije“ narativa koji priče razumevaju neautentično. Ta

⁷⁴⁶ Videti: Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 187.

⁷⁴⁷ Ibid, str. 188.

⁷⁴⁸ Ibid.

⁷⁴⁹ Ibid, str. 189-190.

„ideologija“ na koju se cilja zapravo je usko vezana za narativno iskustvo iz kojeg emanira neki vid jezičkog opredeljenja. Zašto bi samo pojedinačni narativi bili podložni ideologijama?⁷⁵⁰ Jer ideologije same nisu ništa drugo do narativi, koji sa ostalim pričama čine određene konstelacije. Uz sve to, zbog čega bi se podrazumevalo da je silogizam imun na tropizaciju i narative? Kada smo već kod toga, trebalo bi da se zapitamo i *na osnovu čega* bi argumentacija bila odvojena od naracije u autentičnijem smislu, ako ne na osnovu neke pripovedne mreže? Ne omogućava li *mnoštvo priča* ove podele? Hejden Vajt, pozivajući se na Hegela, uočava da silogizmu nije tako jednostavno obezbediti sigurno mesto, van svake mogućnosti „tropizacije“.⁷⁵¹ Iako Vajt smatra da su prirodne nauke na koncu nepodložne tropizaciji, ovaj uvid nam je i te kako koristan. Događaj svoj identitet dobija samo putem deskripcije, odnosno, narativa. On se ne može razumeti kao nešto nezavisno od opisa – što znači nezavisno od jezika i narativa, u kom slučaju bismo mogli da se pozovemo na neku „materijalnu stvarnost“ koja je prosto data i pristupačna na nelingvističkom nivou, te naknadno položimo račun o njoj, itd. Prevedeno drugačije, to znači da se vraćamo na priču koja ne uviđa značaj samog jezika za oblikovanje jednog narativa o ontološkom, a ne ontologiju u klasičnom smislu reči. Ontologija postaje potpuniji diskurs tek onda kada jezik pokaže sebe i postane do te mere upadljiv da ga je nemoguće ignorisati.

To u koju ćemo kategoriju šta smestiti može se, fukoovski rečeno, na isti način pokazati zavisnim od pripovednih „struktura moći“ (što pokazuju Lamark [Lamarque] i Olsen). Prizvuk kontingencije koji se pritom može oslušnuti nije zanemarljiv. Ukoliko jednim postmodernističkim manevrom *par excellence* delegitimišemo samoproklamovani autoritet neke institucije, ostaje nam ništa manje privlačan pokazatelj da je tendenciozno povlačenje granica između različitih narativa zapravo samo veštački pokušaj da se jezik oktroiše. Npr. onako kako to Snevar čini: „Pre četrdeset godina, švedski pesnik je objavio jedan tom poezije koja se sastojala samo od brojeva i slova J. Ipak, kritičari su ovo prihvatili kao književno umetničko delo. Ali je primamljivo izreći da možda nije trebalo to da učine; kakve god kvalitete da je knjiga možda imala, to da je proto-tipično književno delo nije jedan od njih“.⁷⁵² Ovaj

⁷⁵⁰ Npr. *istorijski*, kako to navodi Hejden Vajt.

⁷⁵¹ Videti: White, Hayden, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1978., str. 3.

⁷⁵² Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 206.

„argument“ čak nije izveden ni na osnovu priča koje bi bile suprotstavljene postmodernističkim tendencijama, već *modernističkim*. Da ne podsećamo detaljno sada na preko jednog veka prisutne umetničke prakse avangarde, nadrealizma, dadaizma, performansa i dr., ali konzervativna stanovišta ovog tipa pronalaze razloge i opravdanja za svoju skepsu spram savremenih umetničkih tendencija samo na krilima tih istih autoriteta, prisutnih u institucijama od značaja samo zbog neopravdanog straha od stranog, drugog/drugačijeg i, pre svega, *nepoznatog* (narativa). To sve stoji i pored toga što u nastavku imamo priznanje da nikako ne možemo ustanoviti kriterijume za to da neko umetničko-književno delo ispunjava zahteve da bude podvedeno pod tu kategoriju. Još jedan primer zašto je Lamarkova i Olsenova hipoteza u tom pogledu potentnija i prihvatljivija od Snevarove – jednostavnim ukazivanjem na to da institucije ne mogu zahtevati da budu nosioci odluka šta potpada u koju kategoriju, moguće je pokazati nešto od karaktera nezaustavljive sile jezika. Sa druge strane, Snevar, protiveći se poziciji ova dva autora, zapada u nezgodnu situaciju u kojoj se odabir i argumentacija vrši na osnovu binarnog razumevanja stvari – ukoliko „njihova“ pozicija nije odgovarajuća „za mene“, onda „moja pozicija“ mora biti „suprotna njihovoj“. Tako se pribegava želji da se odrede objektivni kriterijumi vrednosti umetničkog/književnog dela „po sebi“, koji će biti, ili su do sada barem bili „svevremeni“, odnosno „aistorični“ ili, bolje rečeno, „transistorični“. Mi ovde vidimo kako narativni metod interveniše (nastupa) u oba slučaja, pokazujući pregnantijim onaj narativ koji se čak uopšte ne obazire na svoj pripovedni karakter. Ukratko rečeno, Snevar ostaje preusko vezan za metafizičke priče, kojima je možda i najteže ukazati na inherentnu narativnost i kontingenciju. Ukoliko partikularne narativne konstelacije nisu te koje odlučuju o statusu priča, šta drugo može imati tu nadležnost? Razumevanje narativa pre svega „zahteva“ narative, *a ne argumente*, odnosno, ono je u svojoj osnovi pripovedno, kao i argumenti.

Zanesenost „posebnog sveta Okcidenta“ tom mrežom priča koje nepokolebljivo i uporno traže argumente na način da su oni od narativa nezavisni i odvojivi, proizilazi delimično iz zaborava, a delimično iz usmerenosti isključivo na vlastiti diskurs: „Razlika između pseudoargumenta i čvrstog argumenta se i sama mora zastupati pomoću retoričkih sredstava. Taj medijum je medijum onog jezički razjašnjavajućeg koje je nezamislivo bez retorike, shvaćene u pozitivnom smislu“.⁷⁵³ Koji spoljašnji

⁷⁵³ Gronden, Žan, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010., str. 192.

kriterijum je odgovoran za pravljenje ovakvih diferencijacija „pseudoargumenta“ i „čvrstog argumenta“? Da li je na primer iskaz: „Govor je izraz misli“,⁷⁵⁴ pseudoargument ili čvrst argument? Čini se da je pomoću ove četiri reči prvenstveno otvorena „Pandorina kutija“ i pozvan jedan širokorašprostranjeni narativni horizont, koji se tiče filozofije jezika. Ako krenemo još detaljnije u ovu konkretnu priču, neminovno ćemo se pitati i o tome kako razumeti npr. Tejlorov pokušaj da, gotovo po svaku cenu, pokaže izvorište savremenih tendencija filozofije jezika u teorijama Hamana, Herdera i Humbolta? Kao da se samom zapletenošću u te priče, putem istraživačkog rada, napravio povod da se iskaže poštovanje hronološkim prethodnicima. Načelno, ne bi trebalo da se protivimo eventualnom pokazivanju uticaja, ali jedan od problema sastojao bi se u generalizovanju, kao i u eksplicitnom pozivanju jezika na *argumentaciju*, koja čini osnov *autorovog* ostvarenja zacrtanih *projekata*. Tri ključne reči koje se ovde pojavljuju: argumentacija, autor, projekt, ujedno su i najproblematičnije. „Jezik može biti objašnjen samo kroz radikalni diskontinuitet sa vanlingvističkim“.⁷⁵⁵ Da li i kako jezik uopšte može biti objašnjen? Ako govorimo o neukrotivosti jezika i narativa, onda njime ne bi trebalo da dominira nikakvo ograničenje, pa ni ono koje se tiče potenciranja smrtnosti kao determinišućeg faktora u kreiranju narativa. Narativni metod mora uvek da pita: „*U kom smislu (priči, kontekstu, narativnoj konstelaciji)?*“. I kada pita za smisao, on pita jezik da mu pokaže priču: *jezik kroz narativ pita za sebe*. Evo zbog čega se pokazuje i to da, između ostalog, autora poput Tejlora ipak nedvosmisleno treba razmatrati na ovom mestu:

Ovo doprinosi pojavi treće forme ispravnosti [...] one pomoću koje se uživa u umetničkim delima, uključujući fikcione narative, poput romana. Oni mogu biti uzeti kao „ispravni“, čak i istinitosni; ali slično kao i degradirani mit Platonove misli, ne mogu biti razmatrani kao tvrdnje. Fikcija je sačinjena od tvrdnji, naravno, koje su u drugoj kategoriji, niti istinitosti niti lažnosti, već fikcije. Ali vizija koju čitava knjiga nosi, poput *Zlih duhova* Dostojevskog, može biti posmatrana kao istinita, zaista, kao najvažnija i najdublja istina; ali ova istina nije dokazana, već prikazana. [...] Ne radi se o tome da su ljudi ranije smatrali za mit ono što mi sada nazivamo „doslovnom“ istinom. Umesto toga, razumelo se da mitovi nagoveštavaju stvari koje nisu potpuno

⁷⁵⁴ Taylor, Charles, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2016., str. 30.

⁷⁵⁵ Ibid, str. 33.

izrečene, da je mnogo toga koliko skriveno, toliko i razotkriveno i da je mit bio nesvodivo polisemičan.⁷⁵⁶

Na osnovu kog narativa se dolazi do utvrđivanja funkcije mitskog, u epohama kada sâm to mitsko nastaje? *Dokaz i prikaz* u ovom smislu su razdvojeni tako što pripadaju različitim jezičkim sektorima, za koje se smatra da ne mogu koegzistirati i kooperisati. Uz to se apsolutno previđa da su oni uvek jedni drugima na raspolaganju i da se narativi neprestano prelivaju i vrše neočekivane razmene. Primere možemo potražiti kojim god diskurzivnim poljima da se okrenemo: od analitičke filozofije i njenih misaonih eksperimenata kao „pozajmljenica“ iz svakodnevnog jezika, Rikerovog korišćenja književnosti kao prostrane laboratorije, pa sve do ekonomije, gde se za skiciranje *Kapitalizma u XXI veku* (Piketi [Piketty]) koriste primeri iz romana Džejn Ostin (Austen), Onora de Balzaka (de Balzac) i Henrija Džejsa (James).

U tzv. „HLC teorijama“ (Hobs, Lok, Kondijak) Tejlor vidi izvorište analitičke filozofije u XX veku, koja dolazi nakon Fregea. Tejlor želi da pokaže ni manje ni više nego *superiornost* teorija koje dolaze iz „HHH“ (Humbolt, Herder, Haman) tabora. Nadamo se da se jezik, nakon primene narativnog metoda, oporavlja od nametnute naivnosti narativa sa ovakvim pokušajima. Tu jezik još uvek luta kroz narative koji perpetuiraju navijačke strasti i podele na tabore, tražeći „unutrašnje razloge“ za priklanjanje nekima od njih. Jezik je svakako u stanju da pokaže trivijalnost i banalnost ovako koncipiranog nastavljanja na već postojeće, ili za potrebe pukog poentiranja, dokazivanja, *argumentisanja*, konstruisane narativne konstelacije. „[K]ao što se dalo zamisliti, mogli smo koristiti naš svakodnevni jezik da bismo opisali okolni svet, a da se nikada ne upustimo u pripovedanje ili pisanje romana. Ovo bi bio strahovito osiromašen svet, ali deluje moguć. Mogli bismo čak da zamislimo puritansko društvo u kojem je bilo kakva vrsta fiktivnog pripovedanja zabranjena“.⁷⁵⁷ Ovo može biti plauzibilno samo u smislu da je priča u stanju da ispriča i priču o tome kako *neke* priče ne postoje ili prestaju da postoje. Svi gresi post-fregeovskih prenošenja ostataka „HLC“ teorija svodili bi se na to da metafizičko mišljenje opstaje. To je ono što Tejlor utvrđuje, ni jednog momenta se ne pitajući da li je i njegovom pisanju takođe inherentno to mišljenje. Iz tog razloga je pokušaj izmicanja i bežanja od neke oznake, koju narativi mogu međusobno dodeljivati kroz neprestanu igru deskripcija i redeskripcija, krajnje

⁷⁵⁶ Ibid, str. 78.

⁷⁵⁷ Ibid, str. 89.

bizaran kada se tako postavi. Iako se narativnim metodom svakako reaguje, primera radi, na način Fregeovog odbacivanja psihologizma, zatim na pokazivanje važnosti *rečenice*, unutar koje tek navodno neka oznaka zadobija svoje značenje, itd.,⁷⁵⁸ u potpunosti je razumljivo da se priča o narativnom metodu dalje ostavlja svim ovim narativima na raspolaganje, odnosno, da jezik sebe drži u toj vrsti pripravnosti. To što kod eminentnih analitičkih filozofa, poput Ostina, Serla, Dejvidsona, Kvajna i ostalih možemo pronaći ostatke ovih „HLC“ ideja, ne znači automatski da one, sve skupa, treba ili mogu naprosto da nestanu.

Šta se desilo u međuvremenu sa uvidom o „neograničenoj produktivnosti jezika“?⁷⁵⁹ Iako je jasno da ove „HLC“ teorije mahom nisu u stanju da sagledaju korenitu narativnost jezika na kojoj insistiramo, te da se posledično tome kreću u određenom horizontu u kojem su dalje rasprave i argumenti gotovo bolno predvidivi, ako se pomeraju samo po ustaljenim „za“ i „protiv“ poljima (bilo da se radi o fizikalizmu, dualizmu, statusu tropa, itd.), u krajnjoj liniji se u ovim pričama događaju legitimni jezički izrazi. Stoga je moguće da ipak moramo (uprkos načelnom Tejlorovom slaganju sa Sosirovim anti-kratilovskim shvatanjem jezika) da zauzmemo donekle *kratilovsku poziciju* da bismo jeziku mogli da pružimo kreativno-inventivne snage.⁷⁶⁰ Kratilova pozicija se svakako ne može tako lako odbaciti, prvenstveno jer priče kojima raspolažemo umnogome računaju na ovu narativnu konstelaciju. Ali, kada govorimo o argumentaciji i naraciji, obe su prožete onim što se naziva artikulisanim ili neartikulisanim izrazom. S obzirom da argumente ne možemo pronaći bez narativa, sama procena da li je neki narativ/argument artikulisan ili neartikulisan mora dolaziti iz pripovednog horizonta koji tu razliku kreira. „Specijalizovani jezici, ogoljeni i lišeni ljudskog značenja, mogu biti idealni za određene važne svrhe, ali ovi striktni modusi ne mogu pružiti model ljudskog govora uopšteno“.⁷⁶¹ Drugim rečima, ovo je pokazatelj da određena narativna konstelacija ne može biti reper nebrojenom mnoštvu priča, ali je

⁷⁵⁸ Primeniti narativni metod znači podvući značaj narativa u ovoj instanci gde se pokušava rečenici dodeliti centralno značenje.

⁷⁵⁹ Cf. *ibid.*, str. 123. U ovom smislu bi interesantan za analizu bio i jezik simbola koji analitička filozofija preuzima od logike, proširujući i modifikujući je dakako – kao da se „skraćivanjem priče“, ili prelaskom na odmah uočljivu poentu/argument, koji se istog trena ukazuju onome ko je upućen u njena pravila, mehanički obustavlja nepotrebna geneza svake dalje deskripcije, koja samo „nepotrebno troši vreme“. Nije ni potrebno posebno napominjati da su ovi gestovi motivisani uštedom koja na koncu nikada ne stiže, jer nikakav redukcionizam, nikakva Okamova oštrica nije u stanju da spreči lavinu jezika da se sruči i nastavi da hrli i kulja, za koji god metod se opredelili.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, str. 145.

⁷⁶¹ *Ibid.*, str. 288.

jasno da je njeno ograničeno područje primene i te kako značajno i plodonosno. Na taj način pokazujemo kako je moguće ostati zagovornik različitih pozitivnih aspekata određenih narativnih tvorevina, bez skliznuća u dogmatizam ili reakcionarne pobune, poput onih koje svoje narative kroje tako što negiraju značaj civilizacijskih tekovina naučno-tehnološkog napretka.

Jezik prevazilazi atmosferičnost u kojoj se (s) njime zatičemo, zaplićemo. Tejlor tu „atmosferičnost“, ili barem deo nje, jedan aspekt onoga što mi pod tim podrazumevamo (kao narativna poklapanja), naziva *footing* (položaj, stajalište).⁷⁶² Tim terminom upućuje se na to koji i kakav jezik se koristi u različitim situacijama, u sličnom maniru kao kod Bahtinove heteroglosije. O tome kako se određene promene dešavaju pre možemo položiti račun pokazivanjem ovakvih načina poklapanja, prelivanja, poravnavanja i interakcija različitih narativa, nego insistiranjem na onome što čini osnovu i polazište strogo racionalne argumentacije. Razlog tome može biti taj što je ideal takve argumentacije proizašao iz ograničenog narativnog sklopa, koji ne uviđa ili pak naprosto ignoriše mnoštva priča. U pokušaju objašnjenja i pokazivanja načina na koji narativi utiču na naš svakodnevni život, tradiciju, kako se oni preokreću, menjaju ili nastavljaju da budu konstitutivni, možemo istaći i različite psihološke ili sociološke teorije, poput Burdjeove. Ali se tu ne možemo zaustaviti. Uzmimo kao egzemplar jedan pokušaj ukazivanja toga kako jezik konkretno utiče na društvene promene, na primeru prava homoseksualaca:

Setimo se kako jednakost zadobija nova značenja. Na primer, danas se gej brakovi zahtevaju kao pravo u ime nediskriminacije (koja je još jedna manifestacija jednakosti). Razmislite kako je do ovoga došlo. Prvo ključno pokretanje načinjeno je pre otprilike pola veka, kao deo seksualne revolucije. [...] Homoseksualci su imali pravo da se „autuju“ bez kazne, ne samo na temelju ranijeg izbegavanja nezaslužene patnje [...] već više na osnovu toga da bi seksualna orijentacija trebalo da se smatra „identitetom“ [...] Ali ova reč [„jednakost“, prim. prev.] ne dolazi nakon promene; ona donosi samu promenu [...] Ubeđujemo sebe da je jednakost uvek podrazumevala to isto [...].⁷⁶³

Ovo je, zapravo, pre opis toga kako priče sa određenim temama zadobijaju širi opseg primene, značenja i važnosti u odnosu na druge, supresujući negativne momente despotskih narativa (kakvi su, na primer, nepriznavanje prava homoseksualcima,

⁷⁶² Videti: ibid, str. 265-266, 270.

⁷⁶³ Ibid, str. 282-283.

rasizam ili fašizam), nego što je „uticaj jezika na društvene promene“. Ako bi se tako posmatralo, neprestano bismo se udaljavali od jezika i dosta komplikovanije bi išlo pokazivanje istinske prednosti primene metoda naracije, s obzirom da do njega ne bismo bili u stanju da stignemo na način na koji to ovde pokušavamo. Jezik bi se ponovo razumevao kao spoljni faktor sa velikim, ali ipak ograničenim poljem uticaja na nešto što se ne uviđa da on sam i proizvodi, narativno konstruišući i konstituišući društvenost i stvarnost, koji se uzimaju kao samorazumljive instance i datosti.

Naglasili smo više puta razlog za uvođenje metoda *naracije* i zašto je preporučljivo proširiti polje istraživanja: reč, kao i rečenica, pokazuju se nedostatnim u mnogim aspektima i područjima, da bismo ih mogli konstantno uzimati kao ključne u svim instancama vezanim za jezičko iskustvo. Argumenti pokazuju tendenciju da budu istiniti i važeći trans-narativno, što smo označili krajnje problematičnim. Autori poput Tejlora čak pokušavaju da pruže određene *argumente* o tome da su priče nezaobilazne:

Mnogi bi verovatno odobrili moju prvu tvrdnju ovde, da narativ konstituiše način na koji nudimo uvid u razloge, karaktere, vrednosti, alternativne načine postojanja, i tome slično. Ali mnogi bi ustuknuli pred drugom tvrdnjom, da je ova forma nezamenljiva. Naravno da u nekim slučajevima može biti, ali teza ovde je ta da validni uvid u pomenute stvari može biti dat u priči koja ne može biti prenetu u medijum nauke, atemporalne generalizacije, i tome slično.⁷⁶⁴

Ovo zapravo pokazuje neradikalnost Tejlorovog tretiranja priča. Za njega se i dalje radi o odvojenosti priča od nekog ne-jezičkog ostatka, kako god ga on (narativno) pretpostavljao. Sličan slučaj je i sa Rikerom, s tim što deluje da kod Rikera to nije rezultat toga što mu se nešto „potkrada“, već pokušaj svesne odluke da ipak ostane koliko-toliko veran fenomenološkim impulsima. Sa druge strane, Tejlor pokazuje simpatije ka nečemu što bi moglo da pokaže jezik i narative u daleko ozbiljnijem i potentnijem smislu nego što je to možda bio slučaj, ali deluje da nesvesno ostaje odan narativima kako analitičke tradicije, tako i onima koji proizvode „klasične“ filozofske priče o materijalnosti ili nematerijalnosti jezika, prirodi stvarnosti nezavisne od mišljenja, itd. – suštinski, njihove narative boje slične nijanse, posmatrano iz vizure priče o narativnom metodu.

⁷⁶⁴ Ibid, str. 292.

Vidimo zbog čega se preporučuje krajnja opreznost narativnog metoda u oblasti priča savremene epistemologije, pozitivizma i velikog dela savremene analitičke filozofije. Jednaka predostrožnost savetuje se i u susretu sa tzv. kontinentalnom tradicijom. Kod Tejlora, ono što se naziva „metodom naracije“, na scenu stupa ipak krajnje nepotpuno i parcijalno – on opisuje nešto što bi se dalo protumačiti kao „narativni metod“, ali ne do kraja onako kako bismo ovde težili da on bude shvaćen. Ukratko, ovako bi izgledao narativni metod kome nedostaje potpunije zahvatanje jezika:

Imamo posla ovde sa pričom gde ljudsko delanje igra minimalnu ulogu, gde ljudska interakcija i motivacija nisu uključeni. Ali ono što nas zaista zanima u ovoj raspravi je kako nam priče govore o ljudskim stanjima, uključujući i stvari koje sam naveo iznad: razloge, karaktere, vrednosti, različite moduse postojanja. Ali čak i ovde u ovom slučaju nezgode⁷⁶⁵ koja minimalno uključuje ljudski faktor, vrednosti itd. [...] imamo krucijalne karakteristike priče [...].⁷⁶⁶

Kako smo najavili, ovde može samo na prvi pogled delovati da sa Tejlorom imamo jedno od uporišta za metod naracije. Koliko blizu, toliko od njega i daleko. Tejlorova pozicija je načelno takva da roman za njega npr. ne tvrdi ništa o životu, već je sačinjen od tvrdnji koje se tiču sveta romana. Primer koji daje Tejlor, što nas ne iznenađuje, jeste Manov *Čarobni breg*. Na nekoliko stranica on pokušava da ustanovi ne samo korelaciju koju junak iz primera ima sa svetom romana, već i na koji način je Tomas Man, *autor*, bio podstaknut svojom životnom pričom i uticajem koji su na njega ostavili isprva Niče i Šopenhauer, a kasnije i drugi, da priču pruži na takav način čitaocima, kroz svog junaka. Drugim rečima, Tejlor tumači moguću intenciju autora, Tomasa Mana, i na taj način gubi iz vida drugu priču, onu koja nas uči o tome da je svako tumačenje i pozivanje na autorovu intenciju u određenom smislu osuđeno na propast jer, u krajnjoj liniji, on (Tejlor) nije u posedu jezika koji odluči da pruži na raspolaganje, ili uskrati čitaocima. Iako Tejlor pokazuje zavidan hermeneutički potencijal, on propušta svojim tumačenjem da napravi radikalniji rez i izvuče indikativniju posledicu tog narativa – da smo nepopravljivo zapleteni u priče. Ni naredni primer, gde se bavi Dostojevskim, ne koristi da stvari odvede u pomenutom smeru. Zašto se zaustaviti na autoru i njegovoj intenciji zbog koje je priču ispričao na takav način? Ako već treba da

⁷⁶⁵ Tejlor daje primer sa saobraćajnom nesrećom i pokušajem ustanovljavanja jednog ili više uzroka zašto se ona dogodila.

⁷⁶⁶ Ibid, str. 295.

se suzdržimo od pravljenja pouka, jer time previđamo celinu priče i mesto odakle ona izvire, onda ne bi trebalo da stanemo ni kod autora i kažemo da je tu izvorište. Ukoliko to učinimo, onda moramo računati na to da smo tek na jednom delu puta, jer možemo i da saslušamo jezik još malo (ali nikako do kraja) i, ako smo dovoljno strpljivi, čujemo kako se priča dalje razvija. Fenomenološki ispitati narativ je posao vredan poštovanja, ali ne i jedini dovoljan. Narativni metod može se umnogome oslanjati na fenomenologiju, hermeneutiku, analitičku filozofiju ili postmodernu, ali ako ne uvidimo da njime ne sprečavamo prodor još mnogo čega što trenutno ne možemo ni da naslutimo, onda ga svakako ne obuhvatamo u njegovom duhu i po njegovom *nalogu*. Ako metod naracije može nešto da učini, on može da oslobodi reči (naslove priča i priče) svojih učestalih asocijacija – zato se nesumnjivo i radi o *metodu*. Iz priča je svakako nepoželjno izvlačiti bilo argumente, bilo *pouke*: to je slučaj i sa filozofijom, koja se često svodi na nekakve doskočice, izreke koje, izvučene iz konteksta, ništa po sebi ne znače. Čak ni čitavi pasusi niti navodi ne mogu biti na takav način istrgnuti iz konkretnih priča. Poslužimo se jednim primerom, koji ovde može biti dvostruko relevantan, s obzirom da se radi o „argumentovanim tvrdnjama“, *vezanim za priče*:

Narativi koji su se održali tokom vremena, kultura, žanrova i stila su narativi motiva i delanja. Narativi nas ohrabruju da načinimo svet smislenim tako što ćemo pričati o načinima na koje ga um kontroliše. Možda nas narativ ohrabri da o umu mislimo kao strukturisanijem, uređenijem i snažnijem u kontrolisanju okolnosti, nego što zaista jeste.⁷⁶⁷

Iako obećavajućeg naslova, priča publikacije iz koje ovaj navod dolazi ipak se ispostavlja isuviše udaljenom od „naše filozofije priča“ i narativnog metoda. Naveli smo verovatno jedino mesto koje je „na ivici“ da ovde može biti inkorporirano: nastavak istraživanja ide u potpuno drugom smeru; odnosno, nastavlja se u pravcu u kojem se sve vreme i kretao. Tako imamo distinkcije kao što su “karakter” i “Karakter”, gde se nijednog trenutka ne uzima u razmatranje ideja da je možda upravo narativ taj koji ima odlučujući doprinos za formiranje individue. Zatim se odbacuje Skrutonova (Scruton) i Mekginova teza o „dva sveta“, gde jedan upućuje na svakodnevni *Lebenswelt*, a drugi na svet kao objekt naučnog istraživanja, itd. Kakav bi, konkretno, bio *filozofski* doprinos celog ovog istraživanja? Pitamo se o striktno filozofskom

⁷⁶⁷ Currie, Gregory, *Narratives and Narrators. A Philosophy of Stories*, Oxford University Press, New York, 2010., str. 187.

doprinosu samo zbog toga što Kari (Currie) insistira na tome da je predmet obrađen upravo iz te perspektive. I dalje ostaje maglovito šta je to što bi ga distinktivno pripajalo filozofskom diskursu. Da li to što se sam autor predstavlja kao onaj koji upražnjava pomenute prakse, te se time automatski svako istraživanje koje sprovede prenosi u polje koje tvorca publikacije konstituiše? Da li su to odabrani sagovornici? Ili je u pitanju karakterističan manir? Na svako od ovih pitanja se sa izuzetnim poteškoćama odgovara potvrdno. Prvo, samo filozofsko vaspitanje nikako ne daje dovoljno jasnih ukaza na to da svako istraživanje koje se sprovede istovremeno mora pripadati naučnoj oblasti ka kojoj po obrazovanju naginje. Ponovo, to nema nikakve veze sa branjenjem teze o kvazi-povlašćenom statusu filozofije, već samo sa nekim od ustanovljenih pravila filozofske jezičke igre i narativa koji ih prate. Napominjemo, on se može menjati, ali to ne zavisi ni od jedne individue ponaosob, kakav god pedigree da joj se dodeli. Narativni metod je ludičkog karaktera, to je već do sada jasno. Dalje, ni kriterijum odabranih sagovornika nije dovoljan da bi se istraživanje prepoznalo kao distinktivno filozofsko. Najveći deo filozofske tradicije, koja se može vezati za tretiranje ovog problema, gotovo u potpunosti je ignorisan. Sa druge strane, autori sa kojima se ulazi u polemiku i na osnovu čijih doprinosa se pokušava graditi argumentacija mahom su takođe predaleko od istraživanja koja se ovde smatraju nezaobilaznim. Zatim, manir pisanja je takav da je vrlo uočljiva želja da se tekstom pretenduje na naučni doprinos koji bi bio pozitivno valorizovan u krugovima u kojima dominiraju reziduumi tzv. pozitivističkih tendencija. To su neki od primera koji odlikavaju drugačija polazišta od naših. Kod Karija imamo jedan tipično „analitički“ način tretiranja problema, bez puno obaziranja na išta drugo sem te struje mišljenja. Takođe je interesantno to što za njega nema nikakvog govora o tome da je autorova intencija na bilo koji način problematično polazište. To je samorazumljivo, konstanta, odatle se kreće, to je postignuće, usvojena naučna paradigma i nema nikakvog obaziranja na ikakve druge navode. Takođe se predlaže i „biološko-evolutivni pristup“ u objašnjenju formiranja narativa i njegovog značaja⁷⁶⁸ – što je neiznenadujuća i možda pažnje vredna ideja, ali tu ipak moramo postaviti nekoliko pitanja. Na koji način dolazimo do argumenta o evolutivno-biološkom pristupu? Da li je jezik koji se tu koristi samo medijum, prenosnik značenja, koja svoje uporište pronalaze u objektivnoj stvarnosti? Kako

⁷⁶⁸ Currie, Gregory, *Narratives and Narrators. A Philosophy of Stories*, Oxford University Press, New York, 2010., str. 47.

stupamo u interakciju sa tom stvarnošću? Kako o tome izveštavamo? Da li možemo da se dovoljno usmerimo ko objektu analize tako da zaobiđemo jezik i steknemo bilo kakav neposredan uvid, bez oslanjanja na narativnu strukturu? Uz to, zbog čega bismo tretirali kauzalnost kao nešto spoljašnje narativu, kao nešto što mu prethodi i pronalazi samo jedan tip manifestacije kroz narativ? Kao da narativ oponaša na neki način stvarnost u kojoj narativ ne igra ključnu ulogu, pa onda imamo posla u vezi sa tim da istražimo kakva je priroda odnosa unutar određene pripovesti.⁷⁶⁹ Usled toga što ne pokazuje bilo kakav motiv da postavi neka od ovih pitanja, Kari nastavlja da operiše krajnje problematičnim pojmovima, bez ikakvog osvrta na to da oni mogu biti sporni. Ti pojmovi su, pored onih očiglednih, kao što su svest i intencionalnost, takođe i autor, narator, predstave, uverenja, zamisli, prostorno-vremenske relacije, fikcije, postupci ideacije, itd. Sve su to termini naprosto preuzeti kao samorazumljive datosti i kao takvi bi trebalo da pruže objašnjenje. Čega, zapravo? Ovo je odličan primer kako izgleda pisati u potpunosti odsečen od tradicije, te praviti ono što se u tom trenutku čini kao zdravorazumski konstrukt. Pod gubitkom sa kojim se suočavamo tim ignorisanjem tradicije najpre ukazujemo na Šapovu tezu o tome da bez određene vrste priče nikako nećemo biti u stanju da temeljno obradimo problematiku u koju smo se upustili. Šta za nas predstavlja najveći problem sa svim tim pojmovima? To što očitó nisu prošli čitav proces, počevši od ontološke inicijacije, rigoroznog rada duha, da bi bili spremni za ono što je usledilo u poststrukturalističkim navodima.

No, vratimo se onome zbog čega smo i započeli analiziranje ove priče – da bismo opisali zašto pojedinačne navode, citate, argumente ne možemo naprosto izvlačiti i pomerati van čitavih konteksta priča u kojima se nalaze, i očekivati da vrše funkcije koje su im namenjene. Razlog zašto se to uočava, leži upravo u tome što je transparentno to da se priča na tom mestu ne završava, te da čak i ako je to kruna, *krajnji argument* onoga što pokušava da saopšti, ona može biti nastavljena, prepravljena, potpuno preokrenuta, opovrgnuta ili upotrebljena u druge svrhe, uvek iznova. Ove opisane razloge i težnje za *promenom priče* omogućavali bi narativi o tome, a ne unapred pretpostavljena nepromenljiva „ljudska priroda“, koja priželjkuje

⁷⁶⁹ Cf. ibid, str. 39-40. Raspravlja se o kauzalnosti u istoriji i pravi se nekakva konekcija sa narativom, ali se u potpunosti previđa tretiranje narativa kao potentnog metoda u instancama u kojima su ostali pristupi ostali kratkog daha. Setimo se i fon Vrikta i metodološkog pluralizma: ohrabrujući i pohvalan pokušaj, ali i dalje manjkav. Čitav spor može biti drugačije *narativno* konstruisan – pominjemo i akcentujemo „narativno“, jer ulančavanje narativa nikada ne prestaje, niti bi trebalo zahtevati da nam se obznani ikakav narativ koji stoji u osnovi svih drugih.

puninu i bori se protiv prozaičnosti i neispunjene svakodnevice, koju navodno zaposeda i u kojoj boravi „odsustvo smisla“. Te narativne sekvence ne mogu stajati kao trajno fiksirane i postojeće izvan određenog i vrlo konkretnog narativno-jezičkog proizvođenja. Priča (pričom) pokušava da dokuči smisao priče o životu, na osnovu narativa koji isporučuje kategorije „smisla“, „života“, „dokučivanja“, koje su potencijalni naslovi i mnogih drugih priča.

Moguće rešenje za navodnu nesamerljivost između različitih kultura, prouzrokovanu jezikom, Tejlor vidi u strpljivoj primeni hermeneutičkog metoda, onako kako se na njega poziva Gadamer. Drugim rečima, stapanjem horizonata [*Horizontverschmelzung*] može se postići zahtevana samerljivost između prividno disparatnih iskustava sveta, čiji se obrisi ne očituju samo u ekstremima, poput diferencije između zapadnog čoveka i npr. Hopi plemena, već se sa uočavanjem razlika može početi i na znatno „nižem“ nivou, kod naizgled identičnih kultura. To znači da, iako se ne čini dovoljnim naporom samo prevesti jedan jezički kôd u drugi, sa druge strane ne mora biti tumačeno kao frapantno to što nekada razlike umeju da budu gotovo temeljne. Kada je priča dovoljno procesuirana, otvorile su se i druge ideje-narativi – naime oni koji deo slagalice, koja deluje kao da se nikako ne uklapa, usvajaju i uspevaju da razmere spram celine koja je „u posedu“ date konstelacije. Upravo to je ono što Tejlor čini: izlaženje u susret i aproprisanje narativa. To, svakako, ne znači da na tom putu nema pravo na takve opise. Diverzitet priča koje organizuju jedan jezik je, podsećamo, uvek potrebno pozdraviti.

Reklo bi se da je sam narativ (bilo koji pojedinačni, a koji je predmet analize) manje ili više plod različitih prethodnih narativnih grananja, gde se naknadne interpretacije tog posebnog narativa mogu posmatrati kao rezultat određenih preklapanja tih inicijalnih račvanja. Geneza narativa i naših reakcija na njih (kroz njih) može se posmatrati kao mnoštvo skupova, koji čine manje ili veće jedinice, u zavisnosti od značaja koji im pridajemo; tačnije, *od naglaska koji jezik nudi*. Dominantni narativ bio bi onaj koji uspe da se iskristališe iz tog mnoštva skupova, i čiji se opseg i uticaj proširuje isključivo na osnovu naše upletenosti. Međutim, ne postoji nikakva spoljašnja logika koja diktira nužnost formiranja bilo kojeg od narativa, te tako ni onog prepoznatog kao dominantni, ili pak kao meta-narativ. Koji od narativa će se jasno oblikovati i preuzeti ulogu, i da li će se to uopšte dogoditi, u potpunosti je kontingentno. Ako te narativne „jedinice“ shvatimo kao formacije koje u različitim situacijama mogu drugačije da pulsiraju, smanjuju se i uvećavaju, a time i njihov značaj „za nas“, onda

nam može postati jasniji barem jedan od mehanizama njihove geneze i funkcionisanja – onaj koji upravo opisujemo. To postiže metod naracije. Nema te količine odobravanja i potvrde koji jedan narativ može da dobije da bi bio lansiran s one strane narativnog, a to će reći – da se instituiše kao konačan. Smena i postojanje mnoštva narativa poziva na to da prepoznamo da je svaki vid totalitarizma osuđen na propast.

Za mene taj koncept mogućnosti, mogućnosti kao nečega što bi moralo da bude sačuvano – i u trenutku kada bi moglo da se uništi i ono što želimo da sačuvamo, ta „mogućnost nemogućnosti“ – za mene on predstavlja nezaobilazan argument. Koristim reč „argument“ u značenju po kome je nešto, što može da se koristi u logičkoj demonstraciji, ubedljivo. Ja želim da ubedim. Džefri Benington (Bennington) je već rekao sve što je trebalo da se kaže o jednom značenju argumentacije na osnovu koje se istovremeno dokazuje i ubeđuje, i prikazuje nezaobilaznost rasuđivanja razuma (ratio). Rekao bih da je ova misao o „mogućnosti nemogućeg“, konačni argument u logici rasprave koja je pred nama.⁷⁷⁰

Metod naracije je inkliniran da prati tu logiku „mogućnosti nemogućeg“. Posledica metoda naracije može biti nezaustavljivi vrtlog različitih načina na koje priče pružaju zaista neograničen broj kombinacija. Ali uz to bi valjalo da budemo oprezni, jer slatkorečivi poziv na variranje i ukrštanje, te posledično i kreiranje drugačijih narativa, ne znači da do toga nužno mora doći. Ovo, sa jedne strane, može biti razumljeno kao poziv za saučesništvo u nešto drugačijim projektima od onih u koje smo do sada bili zapleteni, ali se sa druge strane uvek mora uložiti dodatni napor u sumnju da sve to direktno zavisi „od nas“. Čak i da to jeste slučaj, te da smo vremenom sve više obasjani svetlošću *nous*-a, koji počinje da osvetljava i našu „tamnu“ stranu, trebalo bi voditi računa o kontingentnom karakteru postvarenja jedne priče. Ukoliko smo zaista na pragu da proglasimo sve priče jednako verovatnim, i ako smo dovoljno hrabri da prihvatimo relativizam, „mogućnosti nemogućeg“ itd., onda moramo biti dovoljno odvažni i da uočimo da se „velike priče“ i dalje mogu, uprkos svemu tome, neometano pričati i sprovoditi. To ne treba da shvatimo nužno kao problem. Šta danas znači Marksov pokušaj „okretanja Hegela naglavačke“? Ili, Delezov pokušaj da parira istom misliocu, te Fukoove opomene i strah da je lako skliznuti na teritoriju van koje se pokušava misliti? Slična pitanja možemo postaviti i u vezi sa Ničeovim mačevanjem

⁷⁷⁰ Derrida, Jacques, *Arguing with Derrida*, u: *Glas i Pismo. Žak Derida u odjecima*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005., str. 19. (prir. Bojanić, P.)

sa Sokratom, Platonom, Kantom, među mnogim drugim, ili bilo kojim drugim primerom, od kojih svaki govori jedino u prilog tome da se uspavanost i dremež, prouzrokovani jednom vrstom narativa, ne prevazilaze tako što ćemo u takvom stanju ubrzati i nadati se sudaru koji će sve razdrmati i omogućiti nekakav novi početak.

Onako kako ja vidim ovu rečenicu, ona je logički neoboriva. Eto zašto volim da raspravljam. Ali mi zaista treba da se vratimo pitanju o „logičkoj“ dimenziji argumentacije. Jer, svi ti ratovi vođeni između, recimo, „analitičke filozofije“ i takozvane „kontinentalne filozofije“ (prihvatajući da „dekonstrukcija“ jeste kontinentalna), svi ti ratovi vođeni oko argumentacije prihvatili su da je „raspravljanje“ (argumentisanje) temeljno na strani određene logike. I kada je Hajdeger koristio reč „Auseinandersetzung“, i kada je nije prevodio bilo sa „diskusija“ ili „argument“ ili „raspravljanje“, on je to radio upravo stoga što u reči „Auseinandersetzung“ postoji „objašnjavanje sa nekim“, što u toj reči postoji nešto više od pukog „logičkog“ (u doslovnom značenju te reči) dvoboja. Postoji francuska reč, koju do sada u našem razgovoru nisam čuo, to je reč „argutie“. „Argutie“ znači – „racionalisanje/cepidlačenje“, ono svakako predstavlja izvestan modalitet diskusije u kojoj se formalna logika ili formalna logičnost (nije u pitanju samo logičnost) podrazumevaju kao gospodari koji kontrolišu diskusiju. Dakle, pitanje bi bilo: kada postavljate pitanja u vezi sa logikom, u vezi sa upravo tom „kontrolišućom logičnošću“, da li tada naprosto jeste ili niste nelogični? Eto zašto se Hajdeger opire prevođenju „Auseinandersetzung-a“ sa „argumentacija“ u tom doslovnom logičkom značenju ili pak, u smislu „argutie-a“, racionalizacije/cepidlačenja. Ali to je isto tako i razlog zašto je moguće reći da neko može da „raspravlja/argumentuje“ ili da ima „racionalni argument“ o istoriji argumentacije ili istoriji logike, čak i istoriji istine, a da pritom naprosto ne izbegne probleme vezane za mračni iracionalizam ili nelogičnost. Radi se o iskoraku iznad izvesne logike u okviru logike koji ja ovde pokušavam da sprovedem, a koji je tako teško sprovesti.⁷⁷¹

Govoreći ovde o potencijalnom ulasku u dijalog narativa analitičke i kontinentalne tradicije, vidimo da Derida takođe poseže za centralnom metaforom Lakofa i Džonsona, koja se vrti oko narativa „argument je rat“. Ne bi li više u njegovom duhu (tj. u duhu *njegove priče*) bilo to da argumente stavi u ravan „kolektivnog umetničkog dela“, koje je delo i igra samog jezika? Derida bi možda izbegavao upravo naslove „narativ“, „priča“, „pripovest“, između ostalog i zato što je u pitanju nešto što bi grubo

⁷⁷¹ Derrida, Jacques, *Arguing with Derrida*, u: *Glas i Pismo. Žak Derida u odjecima*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005., str. 19. (prir. Bojanić, P.)

rečeno moglo da se podvede pod kategoriju „pojмова“, što bi pretpostavljalo da oni time ne čine dovoljno u samom začetku na sprovođenju dekonstrukcije unutar teksta, ali prvenstveno i zato što uglavnom asociraju na fonocentrizam od kojeg se pokušava napraviti pomak. Ali, ako narativnost uzmemo tako što podsetimo da se radi o *naslovu*, koji najpre pada u liniju sa onim što Derida naziva arhe-pisanjem, onda bismo bili u stanju da izbegnemo neke od mogućih nesuglasica. Ipak, ne treba zaboraviti da narativni metod ide u oba smera: koliko pravi iskorak u odnosu na tradiciju, toliko joj u drugom pravcu prilazi i „pušta“ je da se instituiše. Za narativni metod možemo nepopularno reći da istovremeno želi da pojede kolač i sačuva ga za kasnije, ali u čemu više ne bismo morali da vidimo ništa sporno, ukoliko prihvatimo narativnost. Radi se o neprestanom procesu proizvodnje, uzimanja koje je samim tim i davanje jer se, u ovom slučaju, uobičajeni rečnik ekonomije ne može više primeniti.

Priče su uvek spremne na dalje redeskripcije, koje zahtevaju pre svega *narrative*, a ne argumente, kako se oni uobičajeno razumevaju. Setimo se samo kako je, primera radi, „naučna fantastika“, u bilo kojem svom pojavnom obliku (bilo da se radi o književnosti, filmu, stripu, slikarstvu, muzici), izvor inspiracije za naučnike različitih poziva, kao i za umetničke stvaraoce,⁷⁷² od kojih svako u svom polju upreže potencijale koje donosi sa mesta koja odavno više ne smemo uzimati kao drugostepene priče, koje su tu samo da nam ponude iskrnu pomoću koje ćemo zapaliti *pravu* vatru. Ovde možemo još jednom podsetiti i na Bahtinovu heteroglosiju, kao i na Fukoa i Burdjea, koji primećuju sa svoje strane konstantno jezičko vrenje, čiji opseg se nekontrolisano preliiva. Kao što je već pomenuto, ne radi se o pukim „argumentativnim“ nadopunama koje književnost, film, slikarstvo, muzika i dr. pružaju tako što se stavljaju u službu dominantnim narativima. Njihovu ulogu smo u stanju da pogrešno protumačimo kao sporednu onda kada, usled velike okupiranosti jezičkim poljem koje nas u određenom trenutku konstituiše, dozvolimo da nas ono obuzme do te mere da sve drugo uzimamo samo kao pomoćno sredstvo za ostvarenje vlastitih projekata. Narativni metod pokušava da pokaže da druge priče mogu biti vredne skidanja oglava koji fokusira

⁷⁷² Samo u istoriji filozofije se može navesti toliko primera da višetomna studija ne bi bila dovoljna sve da ih obuhvati. Ipak je interesantno istaći skorašnji primer i značaj koji pripadnici tzv. „spekulativnog realizma“ pridaju Lavkraftu. Taj primer je posebno zanimljiv jer se paradigmatični predstavnici tog pokreta opredeljuju za književnika kao jednog od izvora svojih inspiracija, dok im je među osnovnim ciljevima da stanu na put mahnitosti koja je zahvatila toliki broj istraživača, a koja se manifestuje tako što se svi oni „bave“ *jezikom*.

pogled na jednu priču i jedan pripovjesni horizont. Ne menjaju činjenice i argumenti kao iskazi određene poglede, već na prvom mestu to čine *priče*.

4.4. DANTOV PAKAO

*[O]bjasni mi jednu moru što me truže,
što me muči, jedan moj izazov davni.
Izgleda da vi vidite, kako se čuje,
budućnost i šta će ona da nam podari,
ali sadašnjost vaš um ne razlikuje.
„Mi vidimo samo udaljene stvari,
Kao dalekovida osoba neka,
bog nam samo još to ostavi u stvari.“
Što je blizu skriva nam tama preka,
pa ako nam drugi o tome ne daju
glasa,
ništa ne znamo o svetu živoga čoveka.
Razumećeš da će onoga časa
naša svest da nestane i posivi
kada budućnost zatvori vrata spasa.*

(Dante Aligijeri, *Pakao*⁷⁷³)

Ova zaista krajnje potentna i gotovo neiscrpna tema odnosa argumentacije i naracije nastaviće da pronalazi svoje mesto i u delovima koji slede, baš kao što je bila nezaobilazno prisutna i u pređašnjim modelima i poglavljima. Artur Danto, kojem posvećujemo naredne stranice, pokušao je da pruži „neke ubedljive *argumente* u korist toga da su *narativi* suštinska eksplanatorna sredstva posebne vrste“.⁷⁷⁴ Narativi su za njega *sredstva*, koja istovremeno služe i objašnjavanju i opisivanju: „Priča je izveštaj, reći ću objašnjenje, toga kako se desila promena od početka do kraja“.⁷⁷⁵ Naredni misaoni eksperiment Dantou služi kao primer toga:

Automobil je išao ka istoku iza kamiona; kamion se pomerio ulevo; vozač automobila je pomislio da kamion skreće levo i nastavio je da prolazi sa desne strane; ali kamion je onda oštro skrenuo udesno, pošto se pomerio ulevo samo da bi mogao da načini

⁷⁷³ Dante Aligijeri, *Pakao*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1998., str. 87-88, X pevanje, 94-108. (prev. Mraović, D.)

⁷⁷⁴ Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 177. [Kurziv naš.]

⁷⁷⁵ Danto, Arthur, *Narration and Knowledge*, Columbia University Press, New York, 1985., str. 234. [Citirano prema: Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 177.]

otežano skretanje u raskrslu koju vozač automobila nije uočio, i stoga je došlo do sudara.⁷⁷⁶

U ovoj priči, kao i svakoj drugoj koja u sebi sadrži strukture uzročno-posledičnih veza, nemoguće je razdvojiti objašnjenje od opisa. Svi ti opisi će nužno imati narativnu formu, što važi jednako za „duhovne“ kao i za „prirodne“ nauke. Ali za Dantoa nećemo imati posla sa narativom u slučaju da se stvore uzročno-posledične veze, a da one nisu međusobno relevantne: „Opis ne postaje automatski narativ samo zato što opisuje događaje u vremenskoj sekvenci, dok ih istovremeno objašnjava“.⁷⁷⁷ Danto daje primer: Naram Sin je napravio hram kao rezultat pritiska sveštenika, onda je Tridesetogodišnji rat počeo zbog mržnje između katolika i protestanata, onda se Artur Danto probudio u sedam da bi održao predavanje.⁷⁷⁸ Ovaj navod služi kao primer toga šta *ne može* biti narativ, zato što navedenim događajima izmiče nekakvo uzročno-posledično jedinstvo, kao uslov za formiranje „relevantnih“ narativa. Međutim, zašto bi u ovom smislu nepovezana, ili čak nekoherentna priča podrazumevala odsustvo narativa, koji je uslov same mogućnosti reflektovanja i poimanja priče kao nekoherentne? Danto se na ovaj način krajnje kratkovidno fokusira samo na ono što mu je predmet analize – narativ kao *sredstvo* opisa i objašnjenja – bez ikakvog reflektovanja pozicije da su ovi „narativi“, o kojima on govori, daleko rasprostranjeniji. Oni čine osnovu svakog jezičkog pojavljivanja, pa tako i „okolnog teksta“ koji uokviruje ove Dantove primere i pisanja *o narativima*.

Njegova definicija *narativnog jedinstva* glasi: „[A]ko je N narativ, onda N nedostaje jedinstvo osim ako (A) se u slučaju N-a radi o subjektu, (B) N na adekvatan način objašnjava promenu u tom subjektu koja je pokrivena eksplanandumom, i (C) N sadrži samo toliko informacija koliko (B) zahteva i ne više“.⁷⁷⁹ To znači da bi veza morala da bude uzročna, a ne konceptualna, da bismo imali jedan jedinstveni narativ. Ono po čemu je Danto, u vezi sa temom narativa najprepoznatljiviji, verovatno predstavljaju *narativne rečenice*. Fokusirajući svoju pažnju uglavnom na istorijske narative, doprinos bi se sastojao u pokazivanju da narativne rečenice (npr. „Tridesetogodišnji rat je počeo 1618.“) moraju izdržavati teret logičke mogućnosti koja se tiče opšteprihvaćenog strukturisanja vremena i podele na prošlost, sadašnjost i

⁷⁷⁶ Ibid, str. 202 (177).

⁷⁷⁷ Ibid.

⁷⁷⁸ Cf. ibid.

⁷⁷⁹ Ibid, str. 251 (178).

budućnost. Pri tome je budućnost otvorena i nespoznatljiva. Stoga, niko *pre* zaključenja primirja i samog završetka Tridesetogodišnjeg rata ne bi mogao da pruži proverljiv, relevantan i tačan iskaz „Tridesetogodišnji rat je počeo 1618.“. Pre 1649. godine ta rečenica bi bila neproverljiva i možda krajnje besmislena; u svakom slučaju ne bi mogla da se kvalifikuje kao *narativna rečenica*. Ona to postaje tek *post festum*. Možda i najveća nedostatnost Dantovog pristupa leži u njegovim pozitivističkim stremljenjima, iz kojih verovatno proizilazi nedovoljno ispitivanje čak i termina koje naratologija uzima za svoj predmet, poput npr. zapleta.⁷⁸⁰ To ne čudi ukoliko navedemo više nego upadljivu tendenciju da se narativima bavi prvenstveno iz vizure istorijskih analiza. Otuda ne iznenađuje ni to da se u razmatranjima prostor ne daje području „književnog diskursa“, a još manje jezika, bilo da ga uzimamo „vulgarno“ ili „autentično“. Ipak, Snevar smatra da se Dantov pristup može pokazati upotrebljivim i u književnim narativima,⁷⁸¹ dok recimo Polkinghorn podvlači problematičnost toga što se poseže za narativnim *rečenicama*, a ne za *diskursom*, što rezultuje tretiranjem istorije kao hronike, kojoj nedostaje ujedinjujuća tema.⁷⁸² Za sve ove probleme, koji se tiču Dantove tvrdnje da su narativi sastavljeni od narativnih rečenica, možemo reći da nimalo ne začuđuju, uzimajući u obzir da se počinje od ideje-priče da su narativi izgrađeni od kombinacija rečenica. Setimo se i na ovom mestu Šapa: *priče nisu sastavljene od rečenica*. Uslovno rečeno, mi možemo reći da *Danto ima pravo* kada kaže (i *da* kaže, jer to „pravo“ jezik sebi obezbeđuje) da su narativi sastavljeni od „narativnih rečenica“, ali iz smera koji je njemu potpuno stran, a iz kojeg mi dolazimo. Naime, pošto je za nas svaka rečenica „narativna“, tačnije, *narativno data i narativno-jezičkom konstelacijom omogućena*, onda su i „okolni jezik“ (koji Danto ne reflektuje narativno), kao i ono što bi se nazvalo „ne-narativnim rečenicama“ jednako omogućeni pri-povesnom situacijom, te kao takvi takođe ravnopravni nosioci tema nekih narativa i „predstavnicu“ (primeri) nebrojenih narativnih mreža i polja unutar kojih jezik operiše. Način na koji će oni biti iskorišćeni često se može označiti kao *nepredvidiv*, što pada u

⁷⁸⁰ Sličan prigovor pravi i Riker. Up. Dowling, William C., *Ricoeur on Time and Narrative: An Introduction to Temps et récit*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2011., str. 77.

⁷⁸¹ Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010., str. 188.

⁷⁸² „Danto se fokusirao na individualne narativne rečenice pre nego na narativni diskurs, u kojem povezujuća struktura pravi sponu između rečenica, čineći jedinstvenu priču. Njegova istorija podseća na hroniku, seriju narativnih rečenica specifičnih kauzalnih veza, ali kojoj nedostaje ujedinjujuća tema. Njoj nedostaje konfigurisujući rad zaplitanja, kojim su rečenice povezane u jednu priču“. Polkinghorne, Donald, *Narrative Knowing and the Human Sciences*, State University of New York Press, New York, 1988., str. 50.

liniju Dantovog zahteva za „otvorenosću budućnosti“, a što se može pokazati na mnogim primerima. Međutim, tu nepredvidivost bismo rado provukli kroz narativ *mogućnosti nemogućeg*, na koji smo se u prethodnom poglavlju uz Deridu pozvali. Odnos predvidivosti i nepredvidivosti, mogućnosti i nemogućnosti (pre)dat je jeziku i njegovom kontingentnom kreiranju mnoštva priča kako bi bio predmet mnogih daljih deskripcija i redeskripcija. Da li bi trebalo dalje da se pitamo o tome *koji* narativi će u tome učestvovati?

U svakom slučaju, jasno je da za nas već prvi redovi, kojima se opisuju narativne rečenice,⁷⁸³ otkrivaju dosta problematičnih stavova: prostor-vreme relacije uzete su kao po sebi fiksirane i nezavisne od narativa, koji je za nas uslov mogućnosti uopšte bilo kakvog polaganja računa o tim pojmovima; zatim, smeštanje narativa primarno u ravan istorijskih nauka, čime se stavlja do znanja da postoji drugi pol zaslužan za oblikovanje sveta (naučnih) činjenica, koje mogu da figuriraju odvojeno od ovog „duhovnog“, itd. Dalje u članku sa naslovom *Narativne rečenice*, predlaže se misaoni eksperiment u kojem bi čitava povest bila premotana unazad,⁷⁸⁴ te se na osnovu tog primera izvlače zaključci u vezi sa ranije iznetom hipotezom. Ono što Danto ne primećuje (ne samo on, već možda gotovo niko od nas, osim u retkim prilikama) jeste, zapravo, krajnje uočljivo otkrivanje narativne osnove za svaku od iznesenih tvrdnji. Razlog zbog kojeg je ta osnova bila malokad primećivana leži vrlo verovatno upravo u njenoj zaslepljujućoj evidentnosti. U osnovi, za naše primere mi možemo uzeti bilo koju tekstualnu građu, ali se u ovom konkretnom slučaju odlučujemo za Dantoa jer smatramo da je i neprimereno bavljenje narativima u stanju da ukaže na njih u njihovoj *potpunoj transparentnosti*. Ovde ciljamo upravo na prozračnost, a ne na skrivenost, jer se narativi nikada ne skrivaju, već uvek obitavaju na gotovo neprimetan način.

„Mi uvek revidiramo naša uverenja o prošlosti i bilo bi nepošteno prema duhu istorijskog ispitivanja da ih pretpostavimo kao ‚fiksirane‘. U principu je svako uverenje o prošlosti podložno reviziji, možda baš na isti način kao što je bilo koje uverenje o budućnosti. Zapravo, ponekad smo sigurniji u budućnost nego u prošlost: u datom trenutku sam daleko sigurniji gde će pasti šišarka, nego u to odakle je pala.“⁷⁸⁵ Pored toga što se ovim sugeriše krajnje interesantna i značajna teza da je *prošlost*

⁷⁸³ Up. Danto, Arthur, *Narrative Sentences*, History and Theory, Vol. 2, No. 2 (1962), pp. 146-179.

⁷⁸⁴ Cf. *ibid.*, str. 148.

⁷⁸⁵ *Ibid.*

nepredvidiva, ne možemo a da se ne zapitamo: nije li svaki vid filozofskog pregalaštva na neki način pokušaj bavljenja „budućnošću“, na osnovu prošlosti? Šta se drugo očekuje od pretpostavki, teorija, dokaza i argumenata, nego da izdrže „teret vremena“, čak i onda kada predviđaju da će budućnost *uvek* biti neizvesna, jer je njen karakter vazda hipotetički? Čemu bi služila logika, kojoj na trenutke toliko želimo da se povinujemo, iako nam neprestano pokazuje da ona nije uvek dostatna, ukoliko ne bi pružala sigurnosnu mrežu i utočište putem vlastitih iskaza? Ali, sve te priče služe svrhama koje su same postavile, uključujući i one koje opominju da se to opsluživanje može vrlo lako transformisati u slepo robovanje, ukoliko se konstantno ne ukazuje na njihov kontingentni karakter.

Ukoliko nastavimo dalje sa komentarisanjem ovog članka, videćemo najpre da ideje poput „idealnog hroničara“, kao i svi ostali primeri u tekstu, prosto vrve od razmena različitih narativa, koji se ukrštaju i pružaju argumentativnu mrežu Dantoa. Praćenje izvora tih priča je verovatno moguće samo putem genealogije *à la* Niče i Fuko, gde se *Ursprung* i *Entstehen* nikada ne otkrivaju, već samo novi slojevi i krivudavi putevi koji se spajaju i prepliću, nikada ne izvodeći na traženu čistinu. Pogledajmo samo tzv. periferiju i spoljašnjost teksta: tu sa manje ili više uspešnosti prepoznamo one narativne konfiguracije koje su dovele do Rankeovog gesla *wie es eigentlich gewesen* (navedenog u tekstu bez ikakvog citata, jer se unapred pretpostavlja da su narativi čitaoca sasvim sigurno do tog nivoa isprepleteni sa autorovim, da bi konkretno citiranje bilo prosto izlišno) ili pre toga Persovu modifikaciju zakona isključenja trećeg, ili već brojne teorijske mešavine iz priča o povesti filozofije, potrebne da bi se uvela figura pomenutog „idealnog hroničara“. On („idealni hroničar“) zatim biva upoređen sa mašinom, ali se onda primećuje gde bi ljudska intervencija ipak bila neophodna, itd. Sve to nam pomaže da vidimo do koje mere ono *nesvesno* narativno-jezičkog presudno učestvuje u distribuiranju vlastite građe, pa čak i na način da se to, samo uslovno rečeno „nesvesno“, ne očituje. Ali mi ne tvrdimo da smo narativnim metodom u stanju da stignemo do određene meta-narativne pozicije, jer narativni metod to nikako nije, pošto je takođe jedan u nizu narativa. Dovoljno je samo pogledati malo iznad *naše* analize i uočiti uz pomoć kojih figura i na koji način je ovde jezik započeo ovo svojevrsno demaskiranje Dantove tekstualne građe – identičnu stvar bismo mogli da uradimo i sa redovima koje upravo ispisujemo. Priča o priči je i dalje priča i od toga nikada ne bi smela da se ograđuje – upravo tu leži njena najveća snaga. Ubrzo se prepoznaje način na koji jezik prosto nastavlja dalje, te tako *baš taj narativ* o figuri idealnog hroničara

može poslužiti eventualno i nama, na sledeći način: primerice, mi bismo sada mogli da uporedimo Dantovog „idealnog hroničara“ i Veberove „idealne tipove“ (iako je idealni hroničar zamišljen upravo onako kako bi Rankeov proglas zahtevao od svakog istoričara): „Kakva šteta je to što istoričar u svojim arhivama nema sertifikovanu kopiju I.C. [idealnog hroničara, prim. prev.] na osnovu koje može vršiti korekcije svojih izveštaja, primenjujući nekoliko naših jednostavnih pravila“.⁷⁸⁶ Naravno, ne bismo izostavili korekciju koja je u duhu naše priče o narativnom metodu, te bismo mogli reći da, ukoliko se radi o upoređivanju, to može biti samo jukstapozicija određene narativne skupine, koja sebe vidi sa nekim zajedničkim predznakom, sa okolnostima koje sama proizvodi. To znači da je „tačnost“ i „istinitost“ nekog jezika moguća jedino putem komparacije sprovedene u unutrašnjosti, prema principima same te tvorevine, ukoliko je toj tvorevini uopšte stalo do takvih određenja. Ovim potvrđujemo da upravo tako narativi dobijaju deo svoje građe, u konstantnoj igri aproprijacije; oni pokušavaju da se izmaknu, istovremeno uvlačeći se dalje i dublje u sopstvene fascinantne predele. Ukoliko na različitim mestima pronalazimo uporedive i slične analize i zaključke, to ne znači da su oni istiniti nezavisno od datog narativnog sklopa, već da se radi o komplementarnim narativnim konstelacijama, zaslužnim za oblikovanje jezika na određeni način.

Nemogućnost izgovaranja narativne rečenice „Tridesetogodišnji rat počinje sada“, data je kao primer. Taj primer može biti održiv samo u kontekstima određenih narativa i zavisno od jedne, ili nekolicine konstelacija – onih koje su zavisne i oslanjaju se na priče sa temama *mogućnosti i nemogućnosti*, zatim *istorijskih nauka*, određenih i fiksiranih kategorija prostora i vremena. U nekom drugom kontekstu ova „rečenica“ možda najavljuje i poziva različite pripovesne mreže. „Tridesetogodišnji rat počinje sada“, „Tridesetogodišnji rat je počeo 1618.“, ili bilo koji drugi iskaz ne mogu biti uzeti transnarativno. Za nas bi zato najupadljiviji razlog skepse prema Dantovom projektu ležao u samoj činjenici što se insistira na narativnim *rečenicama*. Podsetili smo na Šapa i one minuciozne redove koje je ispisao i posvetio upravo raskrinkavanju (opisivanju) zablude da rečenica može biti uzeta kao nosilac istine putem iskaza: bavljenje rečenicama, koliko god se insistiralo na narativnom predznaku, neće dovesti u poziciju raznovrsnijeg razumevanja priča.

⁷⁸⁶ Ibid, str. 153.

Dantovo neizostavno zahtevanje činjenice da je prošlost *nepromenljiva* donekle bi se kosilo sa njegovim prethodnim odličnim uvidom da je prošlost *nepredvidiva*. On sve vreme, kada se bavi problemom da posledica ne može prethoditi uzroku, ignoriše zapažanje da određeni događaj nikada ne može biti definitivno određen i dat kao nezavisni, objektivni fakt, već da on uvek zavisi od narativa (različitih perspektiva) koji taj događaj čine i koji ga u startu jedino i oblikuju. Revizionizam je u tom pogledu pokušaj da se ustanovljeni pripovesni poredak smeni, a opasnosti takvog bavljenja istorijskom građom su više nego očigledni. Kao rezultat toga imamo nasilnu rehabilitaciju više nego spornih ličnosti i umanjivanja posledica njihovih delovanja, u ime nekog novog *kako se stvarno, ovaj put zaista, desilo* načela. Ukoliko u začetku suspendujemo mogućnost da događajima pristupamo poput idealnih hroničara, te odbacimo snove o tome da postoji narativno oblikovanje koje bi bilo nezavisno od građe koja mu je neophodna i koje bi objektivno predstavljalo stvarnost koja postoji bez istovremenog narativnog proizvođenja, sprečićemo ne samo ove gnusne pokušaje relativizacija zločina i njihovih počinitelaca, već i – nadajmo se – moguća buduća slična delovanja. Konstantnim pokušajima ukidanja tiranskih i despotskih karakteristika nekog narativa, bili bismo u stanju da suspendujemo svaki vid agresije koji dolazi iz pozicije veće moći. To se da postići jedino neprestanim opominjanjem i podsećanjem na fundamentalnu narativnost i kontingentnost svakog događanja.

Narativne rečenice nastale su na temelju narativa koji, na primer, u sebi uključuju neizmenljivost pravca strela vremena, koje takođe možda zavise od „vulgarnog“ razumevanja vremena, vremena časovnika i kalendara, vremena čiji pojam dostiže vrhunac u teorijama fizike i filozofije, disciplina i oblasti koje više ne ostaju njemu striktno privržene. Drugim rečima, kako bi izgledalo bavljenje narativnim rečenicama (u smislu kako to čini Danto), uz nešto drugačija pripovesna okruženja? Tu najpre ciljamo na jednako uzbudljive narative savremene teorijske fizike, naučne fantastike, čiji se pripovesni izvori takođe mogu pronalaziti od antike, pa nadalje. Ukratko: Danto ostaje uglavnom zatvoren za svaki vid nešto drugačijeg i radikalnije izmenjenog narativno-jezičkog konfigurisanja. Uzmimo u obzir sledeću rečenicu, koja dovoljno govori o zaljubljenosti u narativ o fiksiranom, objektivno postojećem, iako *možda ne uvek pristupačnom* terenu zvanom „prošlost“: „Prošlost se ne menja, možda, ali menja se naš način njenog organizovanja“.⁷⁸⁷ Razmotrimo i to da se ovim eventualno

⁷⁸⁷ Ibid, str. 167.

najavljuje otvorenom mogućnost da postoje fundamentalno drugačije temporalne strukture: „Stoga, da bi se opisalo E [*event* (događaj), prim. prev.] pomoću narativne rečenice – da bi se povezalo sa nekim kasnijim događajem E' – značilo bi locirati E i E' u istoj temporalnoj strukturi. Ali ni jedan a priori limit ne može da se postavi broju različitih narativnih rečenica, od kojih svaka istinski opisuje E. I odatle nijedno ograničenje ne može biti postavljeno u broju različitih temporalnih struktura unutar kojih će istorijska organizacija Prošlosti locirati E“.⁷⁸⁸ U nastavku postaje ipak jasnije da se ove „drugačije vremenske strukture“ odnose prvenstveno na naknadne načine konfigurisanja narativa okupljenog oko nekog događaja, uglavnom putem opšteprihvataene književne ili istorijske naracije. U tim slučajevima, narator, koristeći se narativnim rečenicama, pruža čitaocu ili slušaocu saznanja o nekim događajima, preplićući i ukrštajući buduće pripovesti i načine na koje su one recipirane sa onim što treba da stoji kao objektivna istorijska građa. Samim tim se uviđa da se ne može raditi ni o kakvim *fundamentalno* drugačijim temporalnim strukturama, već onim koje isključivo zavise od uobičajeno razumljenog i prihvaćenog trodelnog modela vremena. Ali ovim je istovremeno uočljivo zbog čega Dantou i ne zanimaju neki drugi modeli. Više nego dominantni i preovlađujući narativ o vremenu izgleda tako kako izgleda, a Dantou je cilj da podvuče karakteristike tog narativa, te da se ne bavi mogućim drugačijim scenarijima. Njegova motivacija je razumljiva, a rezultati analiza za svaku pohvalu. Međutim, za nas one ne čine dovoljno, u smislu da izostaju uvidi u temeljnu narativnost svakog jezičkog oblikovanja, što ide ruku pod ruku sa izostankom reflektovanja činjenice da su glavna argumentativna uporišta duboko skopčana sa klasično metafizičkim načinom govora. Mi nikako ne tvrdimo da je narativni metod u stanju da u potpunosti prevaziđe te metafizičke provalije koje jezik na svakom koraku za nas priprema. Ali, ako nekako možemo barem koketirati sa izlaskom iz pomenutog ambisa, smatramo da smo to u stanju da učinimo tako što ćemo pozdraviti primenu narativnog metoda od strane jezika, na sam jezik. Samo na taj način bismo bili u prilici da prisustvujemo izvlačenju jezika iz njegovog vulgarnog poimanja i razumevanja – upravo kao *predmeta* poimanja, razumevanja, analize, itd. odnosno, pukog nusprodukta:

„Ukoliko“, piše Bergson, „ne bi bilo Rusoa, Šatobrijana, Vinjija, Viktora Igoa, ne samo da pojedinac ne bi nikada nazreo, nego zapravo ne bi bilo nikakvog romantizma u

⁷⁸⁸ Ibid.

klasicima prošlosti. Jer ovaj romantizam klasicista je bio aktualizovan tek izdvajanjem određenih aspekata njihovih dela, ali ovo uvlačenje, sa svojom specifičnom formom nije postojalo više u književnosti klasicizma pre pojavljivanja romantizma, nego što interesantan dizajn postoji u oblaku koji prolazi pre nego što ga umetnik primeti u organizovanju te bezoblične mase prema svom nahođenju“. Ovo je, naravno, sročeno ekstravagantno. Preferiram da kažem da su romantički elementi postojali u klasicizmu, kako bi bili otkriveni. Ali to je otkriće za koje nam je potreban koncept romantizma, kao i kriterijum za identifikovanje romantičarskog. Koncept romantizma prirodno ne bi bio dostupan na vrhuncu klasicizma. Želim usputno da dodam da je sve ono što se u klasicističkim pisanjima ispostavlja kao da potpada pod koncept romantizma, u ta dela nesumnjivo stavljeno intencionalno.⁷⁸⁹

Ovo zapravo ne znači ništa drugo nego da narativi neprestano vrše intervencije nad vlastitim sadržajima. To je u redu i Dantova analiza bi bila odlično zapažanje sve dok ne bismo uvideli da narativi, koje nazivamo prošlima, nisu zacementirane datosti, ostavljene na milost i nemilost nekoj budućnosti i njenim narativima da ih na ovakav ili onakav način preoblikuju. Time se zaboravlja ovde izvedena fraza da je „prošlost nepredvidiva“. Jer njena nepredvidivost se ne sastoji u tome što se opseg njenih uticaja naprasno može proširiti tako da će se eventualno otvoriti prilike za tumačenje njenog značaja za neku buduću sadašnjost, pošto bi je upravo to činilo *predvidivom*. Nepredvidivost prošlosti, *pri-povesti*, mora biti shvaćena krajnje ozbiljno:

Odobrenje mogućnosti da neko kaže kako je prisustvovao događaju i sada čeka da se on dogodi, isključena je našim ograničenjem; isto tako je naprosto apsurdno i odobrenje nečijeg iskaza da je njegova knjiga objavljena, tako da je bolje da prione na posao i napiše je; nije li na sličan način garantovano da je apsurdna nečija tvrdnja da je napisao istoriju skupa događaja, a da je preostalo još samo da se ti događaji odigraju? Pokušajmo da zamislimo takav slučaj. Pretpostavimo da smo uzeli knjigu pod naslovom *Bitka za Ivo Džimu*. Ona do najsitnijih detalja opisuje ljude i kretanja tog konflikta: ona govori ko je ranjen i kada, ko je ubijen i zbog čega. I onda otkrijemo da je knjiga napisana 1815. godine! Uz sve to, otkrijemo da knjiga govori i više nego što već znamo, čak i ako smo, npr. najistaknutiji istorijski eksperti za tu bitku. Koristeći knjigu kao vodič, tragamo za preživelim koji nam do sada nisu bili poznati. Njihovo svedočenje se uvek poklapa sa ovim čudnovatim, anahronističkim iznenadnim

⁷⁸⁹ Ibid, str. 169.

dobitkom, koji sada postaje neprocenjiva vodilja istorijskog istraživanja. Poput mape zakopanog blaga! [...] Mogućnost takvog iskaza je za mene uznemirujuća.⁷⁹⁰

Ono što posebno uznemiruje Dantoa, reklo bi se, jeste *mogućnost da događaj bude do tančina predviđen i opisan pre nego što se dogodi*. Dantou izaziva nelagodu ono što je zamislivo pod okriljem njemu bliske narativne konstelacije, a što je u domenu statistike i verovatnoće. Šta bi se tek desilo da nasluti kontingenciju narativa koji determinišu *njegove* pozicije? Ovaj svojevrsni „*Dantov pakao*“ je, razumljivo, mnogima remetilački faktor, jer naprosto donosi sa sobom uzbunu i uzdrmava ustaljeni narativni poredak. Ispratimo dalje svu ovu *naraciju* koja misli da to nije, odnosno, koja cilja na to da bude *argumentacija*. Šta bi bila argumentacija nego naracija koja misli da je uvek nužna, sređena i neprobojna za poplavu jezika koja čak ne može ni prići tome da bude *kontra-argumentacija* – jer bi upravo tada morala da prati ista pravila? Šta drugo uspostavlja ta pravila, nego sam jezik, koji se dalje prepušta vlastitoj igri – u ovom slučaju argumentacije i kontra-argumentacije?

Možda je taj čovek 1815. bio svestan svega ovoga. Možda je čak predvideo da će rukopis pasti u ruke ljudima 1944. godine i da će oni pokušati da opovrgnu predviđanja koja su u njemu navedena. I onda je on predvideo šta će oni uraditi i napisao sve ovo! Nastala bi ista situacija kao i pre, da je ovaj „puniji“ iskaz dopao šaka ljudima u 1944. Ono što ne bismo mogli da razumemo bilo bi njihovo znanje toga koje predviđanje je bilo načinjeno i nemogućnost da se ono opovrgne, sve dok se predviđeni događaj nije već desio. Zamislimo da imamo predviđanje da će neko pomeriti svoje levo stopalo u vremenu t-1 i desno u vremenu t-2. I pojedinac pokuša da opovrgne ovo: pokuša da ostane u mestu u vremenu t-1, ili da pomeri svoje desno stopalo. I pored sveg truda, predviđanje se ostvari! [...] Ili zamislimo pokušaj da ne vičemo i onda se nađemo u situaciji da nam se, uprkos svemu, vrisak otme. [...] *Ove stvari se dešavaju možda u košmarima. Ili u snovima Ludog Naučnika.* [...] Ništa se ne može dogoditi Prošlosti da ona postane netačna [...] Da li je Idealni Hroničar mogao da zna? Na nama je da kažemo. Mi smo ga stvorili, možemo sa njim da činimo šta nam je volja. [...] *Ali zbog čega produžavati sa fikcijama? Poslužile su našim svrhama, sada je vreme da ih napustimo* [...] „Budućnost je otvorena“ znači samo to da niko nije napisao istoriju sadašnjice.⁷⁹¹

⁷⁹⁰ Ibid, str. 172.

⁷⁹¹ Ibid, str. 178-179. [Kurziv naš.]

Jezik i priče bujaju i napreduju ka onome što deluje kao nezaustavljivo generisanje daljih priča, vršeći redeskripcije uz ovakve narativne poslastice. Određene priče *jedva čekaju* narative koji poopštavaju i generalizuju određene vrste nemogućnosti – npr. one da „niko nije napisao istoriju sadašnjice“, ili da ne moramo više da „produžavamo sa fikcijama“, nakon što su one poslužile *svrsi*, ili da se neke stvari dešavaju samo „u košmarnim snovima“ i to onim koje zatičemo u narativnim čvorištima čije priče su podvedene pod „ludost“ od strane dominantnih konstelacija, i dr.

U članku *Naracija i znanje*, Danto nastavlja da primenjuje istu logiku kao u opisu narativnih rečenica: „Prepoznati sadašnjost kao istorijsku znači nazreti i nju i svest pojedinca o njoj kao nešto čije značenje će biti dato tek budućnošću i u istorijskoj retrospektivi [...] Egzistirati istorijski znači opaziti događaje koje pojedinac proživljava kao deo priče, koja će naknadno biti ispričana“.⁷⁹² Ovde bismo ponovo najviše zamerili temporalnoj strukturi koja se podrazumeva kao nepromenljiva. Pričanje priče uvek dolazi nakon nekog događaja, priču priča pripovedač, njegova naracija je odvojena od priče, on je svesni subjekt koji o nečemu svedoči jezikom kao instrumentom, itd. Međutim, jasno je da čak ni figura poput Šapa nije bila u potpunosti imuna na neke od ovih postavki, odnosno na vokabular preovlađujućih narativnih konstelacija – pitanje je zapravo da li bi iko i mogao u potpunosti da bude sa te strane otporan i obezbeđen, a da se može reći da ostaje zapleten u sve ove priče – tako da bi bilo previše zahtevati to i od Dantoa.

Čije „znanje događaja“ je relevantnije i tačnije, istoričara ili svedoka? Koliko jednostavan odgovor na ovu dilemu može da se izvede ukoliko se prate narativne struje i tokovi koji obavijaju jedno ili drugo pripovedno čvorište:

Ali mene zanima istorija i problem koji sa Dekartom postaje značajan, a to je da li zapravo istoričari, u poznavanju prošlosti, dolaze do potpunijih i boljih saznanja nego svedoci koji su bili u poziciji da prisustvuju datim događajima? Ili postoji nešto čije je znanje na jedinstven način dostupno istoričaru, a što nije moglo biti opaženo od strane svedoka? [...] Tvrdim da istoričar zna stvari o konkretnim događajima o kojima je služavka [koja je, primera radi, prisustvovala lično nekom događaju, prim. prev.] znala,

⁷⁹² Danto, Arthur, *Narration and Knowledge*, Philosophy and Literature, Volume 6, Numbers 1 and 2, The Johns Hopkins University Press, Fall 1982, pp. 17-32, str. 17-18.

ali da ona nije mogla znati ono što historičar zna, jer je stajala u pogrešnoj temporalnoj vezi sa događajima, vezi koja bi joj omogućila ta saznanja.⁷⁹³

Znanje u narativima je uvek narativno znanje („znanje narativa“) i ono što se konstruiše kao relevantno u okviru jednog pripovednog sklopa ne mora važiti za drugu situaciju. To bi bilo kao da određujemo i valorizujemo uspešnost jednog narativnog skupa, koji ima „svoj“ jezik i terminologiju pomoću nekih, sa tim skupom, gotovo nepovezanih priča. Raskorak koji se javlja svakako bi morao da bude ogroman. Mi bismo na ovo odlično Dantovo zapažanje dodali ipak to da je pomenuta nemogućnost posluge (ili bilo koga drugog) da zna potencijalni domet i značaj događaja kojem prisustvuje, prvenstveno determinisana pripovednim mrežama koje se koncentrišu u svakom pojedinačnom subjektu. Ali priroda tog „koncentrisanja“ je nestalna i uslovljena narativima. Moramo shvatiti da je u svakom trenutku moguće da tajfun narativa protutnji i u potpunosti opustoši ono što se smatralo čvrstom građom nekog subjekta. Uverenost u čvrstinu tog subjekta nastala je nikako drugačije nego kao rezultat jezičkog postrojavanja i sedimentiranja priča o trajnosti i nepromenljivosti. Kada Zimel govori o neophodnosti „izdržavanja tereta vremena“ da bi se značaj nečega procenio, moramo imati u vidu da je tu primenjena ista logika koju Danto implementira u govor o narativnim rečenicama. Ali isto tako je potrebno shvatiti da se tu radi o fundamentalnoj nepredvidivosti i kontingenciji s kojom narativi naizmenično procenjuju međusobno značaje. Ukoliko kažemo da je rezultate tih razmena gotovo nemoguće anticipirati, hvatamo se u mrežu narativnih rečenica i temporalne strukture na osnovu kojih i Danto vrši svoje analize, jer ta rečenica može da se tumači upravo kao da je „budućnost nepredvidiva, jer ne može da prethodi prošlosti, po svojoj definiciji“. Međutim, smatramo da time izneveravamo pojam nepredvidivosti, a sa njim i onaj kontingencije. Kao u slučaju „nepredvidivosti“ prošlosti, moramo zapravo da uključimo i mogućnost *predvidivosti* u njen domen, ne bismo li do kraja ispratili impulse onoga što leži u njegovoj osnovi. Ukoliko ne isključujemo *a priori* niti jedan scenario jezičko-narativnog postrojavanja, onda uvek u igri ostaje svaki modalitet. Kontingencija nije manje bitak, rekao bi Merlo-Ponti. Mi nismo u zabludi i ne zavaravamo se da je elaboracija narativnog metoda, kako je ovde provedena, kadra da u svakoj instanci bude nezavisna i očišćena od logocentričnog govora. Smatramo da bi stremljenje ka tako nečemu bilo ne samo iluzorno, već bi u osnovi izneveravalo ono

⁷⁹³ Ibid, str. 20.

što opisom narativnog metoda želimo da postignemo, a to je da nagovestimo da narativi koji okupiraju našu stvarnost mogu biti zbiljski vesnici krajnje drugačijih jezičkih postrojanja. Kada kažemo „krajnje drugačijih“, tu želimo da bude jasno da se time ne cilja samo na neki vid logičkog atomizma, po kojem je građa uvek unapred data. Zbog toga ne možemo dovoljno da naglasimo „kontingenciju“ i „nepredvidivost“ – ne da bismo samo operisali suprotnim pojmovima u odnosu na uobičajeno stanje stvari u kojem narativi sebe zatiču, već da bismo podvukli neprocenjivi značaj onoga što deluje da usputno prati jezik i što se proglašava njegovim reziduumima, marginalnim ostacima koji samo sputavaju navodno jezik i od kojih moramo očistiti isti taj jezik. Umesto da se pretvaramo da je to naša nadležnost, produktivnije (ali ne u onom smislu u kojem npr. narativi tržišne ekonomije pokušavaju nešto da načine produktivnim, dakle, bez ciljanja na krajnju monetizaciju) bi bilo da se upustimo i poslušamo sve načine na koje nam se jezik saopštava. A tu su ono pominjano šuštanje, zamuckivanje, domundavanje, zastajanje, zbunjivanje, štucanje, govori ludaka, salate od reči, itd. I kada je o tome reč, mi govorimo isključivo o narativima gde su pomenuti pojmovi samo nosioci naslova partikularnih priča.

Da Danto piše prvenstveno *analitičku* filozofiju istorije evidentno je ne samo iz publikacije sa istoimenim naslovom. Ipak, smatramo da Danto samim tim nije u stanju, niti u poziciji, da uoči da u narativnim rečenicama nema ni naznake od narativa u našem pogledu. Danto bi rekao da se ne služimo samo narativnim rečenicama u opisima različitih vremenskih relacija, već iskazima koji propisuju određene kauzalne odnose, bez kojih te tvrdnje ne bi bile moguće:

Ni u kom pogledu ne opisujemo isključivo narativnim rečenicama događaje i predmete u vezi sa drugim događajima i predmetima, koji stoje u različitim vremenskim vezama prema njima. [...] Nešto je istinski ožiljak, na primer, samo ako je prouzrokovan ranom; dokument samo ako je uzrokovan događajima koje beleži; relikvija samo ako je nekada bila deo sveca ili mučenika; Rembrant samo ako je zapravo naslikan od strane Rembranta, itd. [...] Stoga rečnik inkapsulira svojevrstu enciklopediju, po tome što je deo samog značenja određenih termina po kojima su određena objašnjenja tačna; i mi internalizujemo grupu kauzalnih zakona tako što usvajamo naš jezik.⁷⁹⁴

⁷⁹⁴ Ibid, str. 21.

Ako želimo da krenemo nešto drugačijim putem od ovog Dantovog, onda bismo ukazali na to da bi, recimo za Šapa, rečnik bio spisak naslova na tom mestu neispričanih priča (ali koji i sam može da bude naslov mnogih priča), nastao na osnovu priča čija unutrašnja logika ne uviđa da se u svakom pojedinačnom slučaju mora ispričati priča o tu zatečenim i prikupljenim „pojmovima“, kako bi se o njima položio račun. Svaki od pojmova može biti nasilno ekstrapoliran iz različitih priča. Priče nikada nisu dovoljno kongruentne da bi mogle da se izvode bilo kakve vrste generalizacija ili poopštavanja. U tom smislu je rečnik za Šapa svojevrsna noćna mora, jer u sebi sadrži opšte pojmove i definicije, koje bi trebalo da važe u svakom narativu u kojem se javljaju, ne reflektujući pritom da su jedino narativi uslovi mogućnosti njihovog pojavljivanja i da se pojmovi nikada ne mogu uzimati nezavisno od konteksta narativnih mreža koje instituišu određeni pojam. Isto to važi i za rečenice, koliko god im pripisivali „narativnost“ kao bitnu odrednicu, kako to Danto čini.

Za početak, postoje određeni predikati koji važe za prisutne predmete i događaje po pretpostavci da će, zbog njih, određeni budući predmeti postojati ili se određeni budući događaji odigrati. Zaista, mnoge stvari su opisane tako kako jesu samo zato što se veruje, često sa dobrim razlozima, da će sami oni stajati u određenim kauzalnim vezama sa onim što sleduje. Za nekoga se može reći, na primer, da ima terminalni stadijum kancera, što znači da će to neizbežno dovesti do njegove smrti. Ipak, ova deskripcija nije retroaktivno netačna kada je taj čovek ubijen u automobilskoj nesreći, ili ako oduzme sebi život. [...] Niti je netačno da sam zasadio semena ruže, ako se nebo otvori i zemlja bude poplavljena četrdeset dana i ništa ne bude raslo tada u zemlji. Svet će i dalje sadržati obećanja, semena ruže i smrtno bolesne osobe čak i ako se desi da za pet minuta od sada nestane [...] Upravo zbog toga što je budućnost uzeta kao neizvesna i čak nesaznatljiva, teško je generisati interesantan skepticizam o budućnosti. Mislim na to da svi zakoni mogu prestati da važe na takav način da se budućnost ispostavi radikalno drugačijom od sadašnjice. Ali za razliku od tvrdnje da su zakoni već prestali da važe i da je sadašnjost radikalno drugačija od prošlosti, ova teorija ostavlja naš jezik prilično netaknutim: i dalje možemo opisati sadašnjost prema budućnosti, kroz veoma različitu budućnost, ili u tom pogledu možda bez ikakve budućnosti.⁷⁹⁵

Na ovu Dantovu naraciju dovoljno bi bilo da dodamo da on ne shvata ozbiljno domet reči *radikalno*. Jer za njega to, kao i nepredvidivost, znači ono što on na osnovu

⁷⁹⁵ Ibid, str. 22.

dosadašnjeg iskustva upravo *može* da predvidi, što u začetku izdaje radikalnost na koju se poziva. Za Dantoa se korenito drugačije zamišljanje sveta svodi na narativ o gubljenju trenutnog tla, prestanku važenja postojećih zakona, itd. Ukratko, za njega se radikalno drugačije zamišljanje sveta zaustavlja na pukom negativu sveta koji poznaje. To možemo pripisati miopiji logocentričnog narativa, vazda zagledanog u vlastiti pupak. Danto faktički opisuje jezik i narative koji se gotovo plaše sopstvene narativnosti.⁷⁹⁶ Zbog toga je, između ostalog, i pisanje filozofije istorije u maniru „kontinentalne“ tradicije za njega krajnje nekoherentan poduhvat. Ali ono što je možda i najindikativnije jeste da, uprkos svemu tome, sam Danto citira Dantea⁷⁹⁷ i po ko zna koji put *koristi priču (poemu) za potkrepljenje vlastite priče*: one po kojoj su vrata budućnosti zatvorena, a znanje te budućnosti ne predstavlja validnu opciju. To je u njegovoj priči ono što omogućuje naraciju i ono što naracija pretpostavlja – pritom ne uviđajući da su „otvorenost budućnosti“, „neizmenljivost prošlosti“ i „mogućnost efektnog delanja“,⁷⁹⁸ rezultati jezika(-)priča organizovanih u spletove koji igraju igre deskripcija i redescripcija sa one strane mogućnosti proglašenja važenja njihovih unutrašnjih logika i proizvoda konačnim. Ali vidimo da je katkad dovoljna mogućnost da jezik sebe posloži kroz narativ sa temom da budućnost jeste ili *nije* otvorena, pa da unese određeni nemir. I Danto i Dante nam to u svojim pričama maestralno demonstriraju:

*[O]bjasni mi jednu moru što me truže,
što me muči, jedan moj izazov davni.
Izgleda da vi vidite, kako se čuje,
budućnost i šta će ona da nam podari,
ali sadašnjost vaš um ne razlikuje.“
„Mi vidimo samo udaljene stvari,
Kao dalekoviđa osoba neka,
bog nam samo još to ostavi u stvari.“
Što je blizu skriva nam tama preka,
pa ako nam drugi o tome ne daju glasa,
ništa ne znamo o svetu živoga čoveka.
Razumećeš da će onoga časa*

⁷⁹⁶ Cf. *ibid.*, str. 25.

⁷⁹⁷ Cf. *ibid.*, str. 32.

⁷⁹⁸ *Ibid.*

*naša svest da nestane i posivi
kada budućnost zatvori vrata spasa.⁷⁹⁹*

⁷⁹⁹ Dante Aligijeri, *Pakao*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1998., str. 87-88, X pevanje, 94-108. (prev. Mraović, D.)

4.5. PRIPOVEDANJE BEZ TVRĐENJA

Ali ti ja neću pripovedati neku Alkinojevu priču, nego priču jednog hrabrog junaka, Era Armenijevog sina, Pamfilca rodom. [...] A one pripovedaju, jedne plačući i tužeći, jer se sećaju koliko i šta su pretrpele i videle na svome podzemnom putovanju — a ovaj put traje hiljadu godina — a one opet sa neba pričaju o sreći i o prizorima neizrecivog blaženstva. Mnogo vremena bi nam oduzelo, o Glaukone, pripovedanje svih pojedinosti.

(Platon, *Država*⁸⁰⁰)

U sklopu daljih razmatranja ovih tema, a posebno odnosa argumentacije i naracije, osvrnućemo se i na izuzetno temeljnu i plodonosnu publikaciju Mihaela Hampea, *Učenja filozofije (Die Lehren der Philosophie)*. Već od samih uvodnih redova imamo razmatranje mogućnosti odvajanja naracije i argumentacije. Različite priče dovode do života u različitim svetovima – ukoliko su narativi o sređenosti, uverenju o konstantnom naučnom progresu, generalizacijama, definicijama, logičkoj ustrojenosti, argumentativnim strategijama na čijim čvrstim temeljima se na taj način obogaćuje svet, ukoliko narativi jednog „apolonski“ inspirisanog sveta dominiraju, utoliko se takav svet na taj način i iskušava i otkriva. Zbog toga je nezahvalno odgovoriti na pitanje da li je svaka argumentacija istovremeno i naracija. Mi smo od toga u određenom pogledu svakako krenuli, ali se nadamo da se tu i ne zaustavljamo.

Hampe piše:

U zavisnosti da li se neko koncentriše na razumevanje individua u mišljenju ili edukaciji, i pričanju njihovih priča ili prepoznavanju opštosti i razumevanju strategija, objašnjavanju nečega njima, pojedinac počinje sebe da razumeva na različite načine i da živi u svetu koji različito iskušava. Ne bi trebalo da se radi o dokazivanjima tvrdnji, pripovedanju ili na kraju obrazovanju *uopšteno*, već o ovim aktivnostima *u kontekstu filozofije*. U tom smislu će se napraviti razlika između tvrdeće ili *doktrinarne* filozofije i *nedoktrinarne* filozofije.⁸⁰¹

⁸⁰⁰ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 2002., X knjiga, 614b-615a, str. 318. (prev. Vilhar, A., Pavlović, B.)

⁸⁰¹ Hampe, Michael, *Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2014., str. 12-13.

Na tom tragu bi važno bilo postaviti pitanje da li su, na primer, Platonovi dijalози ipak drugačijeg stepena i veće vrednosti i značaja nego neko usputno pripovedanje. Njihova pedagoško-gnoseološka vrednost je nemerljiva, pogotovo za narativnu konstelaciju Zapada i mreže koje se odatle granaju. Izuzetnu snagu filozofije mi vidimo u tome što je ona uvek na „ivici“ i njen obim obuhvata ogromnu količinu jezičkog tkanja. Bilo da se radi o onome koje insistira na apsolutizaciji znanja, ili onome koje neprestano dovodi u pitanje samu mogućnost generisanja bilo kakvog znanja (prisetimo se ovde Fukoove distinkcije između *connaissance* i *savoir*), filozofija je uvek u stanju da prepozna promenljivi karakter termina od kojih neko učenje zavisi. Kako Šeling shvata prirodu, a kako stoik, ili Bruno? Filozofija je u neprestanoj borbi za neprihvatanjem, ili pak prihvatanjem, ali u radikalnoj meri menjanjem terminologije koju nasleđuje od tradicije. Ona neretko misli da barata istim terminima, pojmovima, kategorijama, ali ona i pored svega toga daje možda najpotpuniji pregled kretanja jezika. U svakom slučaju, Hampe je na dobrom tragu kada utvrđuje da metod „deskriptivnih“ filozofija (nasuprot „objašnjavačkih“) pokazuje bliskost sa književnošću i pričama: „Odbacivanje filozofije koja insistira na objašnjenjima i fokusiranje na opise („jasne predstave“, kako bi Vitgenštajn rekao) takođe je približava književnosti. Skrenuta je već pažnja na to da Vitgenštajn, Ostin i Rajl pričaju mikro-priče“.⁸⁰² Međutim, ne možemo a da se ne zapitamo zbog čega filozofija stalno mora da, pored toga što se na ovakav način pita o vlastitom mestu i interesima, strahuje da će biti „apsorbovana“ – od strane empirijskih nauka, sa jedne, ili književnosti, sa drugde strane? Tu bojazan izražava i sam Hampe, kada navodi da se filozofija običnog jezika „opasno približava veoma naprednim tehnikama književnosti“,⁸⁰³ u isto vreme dok književnost, recimo, usvaja raznolike narative, poput transcendentalne filozofije. Koliki je, zapravo, ulog ako se ne pribegne kritičko-normativnim projektima koji bi eventualno bili u stanju da omoguće nezavisno operisanje tih narativnih polja? Moguće je i da bi to pitanje trebalo postaviti na način da se sugeriše dovođenje u sumnju samih predloga takvih projekata, a ne njihovih neispunjenja. „Filozofija koja želi da bude uspešna u doktrinarnim i eksplanatornim uslovima će postati empirijska nauka. Filozofija koja traga za opisima konkretnosti, postaje književnost“.⁸⁰⁴ Književni značaj

⁸⁰² Ibid, str. 26. Hampe ovde aludira na članak Stenlija Kavela (Cavell): *Performative and Passionate Utterance*, u: *Philosophy the Day after Tomorrow*, Cambridge/Mass., London, 2005., str. 157.

⁸⁰³ Ibid.

⁸⁰⁴ Ibid, str. 28.

Vitgenštajnovne druge faze, prema tome, ne bi trebalo naprosto potencirati kao takav, već iskoristiti tu šansu za uvide koji bi išli u smeru prepoznavanja nužnosti jezičko-narativnih „prelivanja“. Nedoktrinarne filozofije svakako ukazuju na važnost borbe protiv poopštavanja i generalizovanja – filozofski sistemi mogu se posmatrati prvenstveno kao interpretacioni sistemi i njihova geneza se da pripisati narativnom šablonu po kojem „potreba za sistemom nastaje kada detalji sveta *sami po sebi* ne deluju kao da su dovoljno povezani, ili gde ova veza deluje nejasno“.⁸⁰⁵ Tu „potrebu“ ne bi trebalo hipostazirati, zbog čega naglašavamo da se radi o svojevrsnom pripovednom obrascu, koji se, takođe kao priča, provlači kroz date narativne skupine. Ukoliko bismo takvoj tendenciji, koja se nesumnjivo očituje u filozofskim narativima, pružili bilo kakav izvan-narativni, tj. vanjezički legitimitet, ubrzo bismo se suočili sa posledicama aspekata doktrinarnog mišljenja:

Na koji način se generalna shema interpretacije ljudskog iskustva razlikuje od romana, koji donosi različita ljudska iskustva, uključujući raznolika subjektivna iskustva i međusobne konstelacije, putem narativa? Setimo se Muzilovog *Čoveka bez osobina*, koji dovodi u veze naučna, religijska, erotska, etička i politička iskustva različitih ljudi na prelasku stoleća, sa mnogobrojnim naborima jezičkih značenja? Koja je prednost filozofskog sistema sa doslednom terminologijom, u poređenju sa takvim romanom? I zbog čega bi toliko puno subjekata tumačilo svoja iskustva jednim jezikom, kakav je npr. onaj *Procesa i stvarnosti*?⁸⁰⁶

Ipak, nakon ovog krucijalnog zapažanja, Hampe, govoreći o mogućoj prednosti filozofije, njene čudnovate terminologije i generalizacija koje vrši u odnosu na narative, implicitno učitava i nešto što bi se dalo podvesti pod jezički „raskol“, šizmu između narativa i filozofije, rezervišući za potonju jedan krajnje sumnjivi status. U čemu se sastoji ta podozrivost? Pre svega, u zanemarivanju mogućnosti da se uoči narativna priroda jezičkih postrojavanja, što dovodi do toga da se sam jezik vulgarno razumeva; a zatim i u skrivenoj nadi da bi takva i takva filozofska pozicija na kraju ipak dobila potajno priželjkivanu potvrdu od „velikog brata“ u liku dominantnog naučnog diskursa: „Čudnovatost generalizujućih filozofskih terminologija, u vezi sa svim kolokvijalnim i specijalizovanim jezicima, može stoga bez sumnje imati kritičko-distancirajuću funkciju koja je presudnija, nego roman. Uz to, nauka bi trebalo da prihvati hipotetičku

⁸⁰⁵ Ibid, str. 33.

⁸⁰⁶ Ibid, str. 34.

sistemska formu kao kritički antipod, više nego kao narativ, koji nije beznačajan za filozofiju“.⁸⁰⁷ Zbog čega bi filozofija morala ritam svog kretanja da meri u odnosu na te nauke, ma koliko egzaktni bili njeni merni instrumenti i ma koliko primamljivo delovale njihove priče? Zašto bi filozofija po svaku cenu oponašala samo jedan vid narativno-jezičkog konfigurisanja, te sebe na taj način lišavala onih uvida kojima su mnogobrojne teorije koje spadaju u rejon istih tih egzaktnih navoda isprva i inspirisane? Filozofija bi trebalo da bude podstaknuta da radi na *svim* poljima, bez izuzetka, jer samo na taj način, apsolutno nesputana, može obezbediti i pružiti daleko najviše. Narativi ne samo da „nisu beznačajni za filozofiju“, već su oni uslovi mogućnosti svakog manifestovanja – kako filozofije, tako i nauka.

Pribegavanje „nedoktrinarnoj filozofiji“, kao i „teoriji igara“, zamišljeno je od strane Hampea kao program koji bi bio u stanju da nadomesti nedostatke postmodernističkih struja, a da isto tako ne ignoriše razloge postojanja samih tih usmerenja. Smatramo ipak da se ovim gestom ne pravi dovoljno uverljivo i uticajno pomeranje, s obzirom da se i dalje svesno u životu održavaju sve one despotske karakteristike narativa, na koje je postmodernizam i predstavljao reakciju. Usled toga, imamo i implikacije stanovišta koja bi se bez puno problema mogla podvesti pod krajnje, u ovoj narativnoj konstelaciji, neočekivano psihologizirajuća gesla.⁸⁰⁸ Ciljajući eksplicitno na to da nedoktrinarna filozofija ne može imati ništa sa postmodernom, Hampe ugrožava vlastitu temeljnu intenciju, koja se svodi na utvrđivanje i razjašnjavanje veze između kritičizma i naracije, kao i argumentacije i naracije:

Nedoktrinarna filozofija je neprestano kritikovala takve velike narative još od antike, a nije ih menjala drugim velikim narativima. Njoj je stalo do toga da omogući individuama da *reaguju* na ove narative [...]. Kao što homoseksualci, melanholic i gluvi ljudi odbacuju da budu opisani kao „bolesni“, ljudi takođe mogu odbaciti i to da njihov životni vek bude okarakterisan kao „deficitaran resurs“, njihovi prijatelji kao „mreža“, njihovo obrazovanje kao „ulaganje u budućnost“, ili pejzaž kao „rekreativni prostor“. Da bi ovo postigli, moraju da razviju svest o tome šta znači opredeliti se za

⁸⁰⁷ Ibid.

⁸⁰⁸ Npr.: „Ali ljudi koji neko vreme tumače sebe na određeni način, ponašaju se prema ovim tumačenjima i stiču navike koje ih čine osobama koje se uklapaju u ove interpretacije“. Ibid, str. 42. Ili: „Ono što ljudi tvrde je takođe određeno time kako govore, a način na koji govore je određen ne samo time kakav je svet, već takođe životom koji ljudi zapravo vode zajedno, kao i željama i projekcijama toga kakve živote bi individualno voleli da vode“. Ibid, str. 67.

ili protiv korišćenja opštih termina. Drugim rečima, oni prvo moraju postati *svesni* *govornici*.⁸⁰⁹

Na prvi pogled ovde imamo sasvim legitimni narativni izraz, kroz više nego opravdanu kritičku reakciju na jezičku raspodelu unutar date pripovedne mreže. Ali, onog trenutka kada uvidimo da ovde naprosto nije pružena mogućnost *upravo takvom konkretnom reflektovanju*, naime, u prvom redu kao jezičko-narativne igrivosti, te neprestanih ulazaka priča u međusobna polja koja je nemoguće omeđiti, onda postaje jasno zbog čega je neophodna intervencija metoda naracije. Nedoktrinarna filozofija, time što ignoriše značajna ishodišta poststrukturalizma i postmoderne, neminovno perpetuira neke od zahteva filozofija kojima želi da služi kao antipod. Čak i ukoliko odlučimo da ignorišemo ovo nekritičko odnošenje prema doktrinarnim filozofijama prenetim terminima gotovo konačnih utvrđenosti toga da sigurna polazišta mogu predstavljati „čovjek“, njegova „svest“, i dr., opet nam preostaje jedan pokušaj predloga kako se filozofijom baviti na *ispravniji* način. Povlačeći priču o narativnom metodu, postmodernizam, kao i celokupna savremena filozofija jezika, u svojim pojavnim pripovednim oblicima kroz pisanja hermeneutike, fenomenologije i analitičke filozofije, pokazuje ovakve pokušaje krajnje iluzornim. Zbog toga ta priča neprestano insistira na vlastitoj kontingentnosti, jer takav predznak prati svako pripovedno-jezičko događanje, u svom raznolikom i više nego naslutljivom mnoštvu.

„Tvrđenje je postalo problem u filozofiji još od ranog perioda. Teško je odrediti na šta su tačno ‚predsokratski slogani‘ upućivali kada su prvo izgovoreni. Ali takvi tekstovi mogu biti interpretirani kao tvrdnje [...]“.⁸¹⁰ Sa ovim bismo se, uz takođe pretpostavljenu načelnu Šapovu saglasnost, mogli složiti: da je početak filozofije sa predsokratovcima označio i početak iskazno-tvrdećeg postrojavanja jezika. Zbog toga ne samo uslovni „povratak“ Homeru i Hesiodu može biti primamljiv, već i implementiranje njihovih postavki prema svetu, kao i tumačenje svega onoga što se od predsokratovaca nadalje zbilo u jednom određenom narativnom ključu. Još jedna važna karakteristika filozofije je ta što njena istorija pokazuje na koji način je jezik uvek u stanju da stoji s one strane istine i laži, binarnog potvrđivanja ili negiranja. Ona to obelodanjuje svojom mogućnošću da uvek bude savremena i nikada prevaziđena. I zbog toga je procenjivanje njenog značaja kroz prizmu učinkovitosti po ugledu na neke

⁸⁰⁹ Ibid, str. 42-43.

⁸¹⁰ Ibid, str. 45.

od „nauka“ potpuno promašeno. To što filozofi ne mogu da se slože ni oko čega konkretnog već dva i po milenijuma nije nikakva zla kob filozofije, već izraz njene specifičnosti. Sokrat, Platon, Aristotel, ali i Homer, Hesiod i Heraklit su naši savremenici i ravnopravni interlokutori:

Iako su Kopernik, Kepler i Galilej pružili preliminarne stadijume Njutnovoj teoriji kretanja, Njtn je mogao da kaže da je stajao na ramenima divova. Ali Bah i Betoven nisu u tom smislu prethodnici Vagnera i Filipa Glasa, zato što Vagner i Glas ne „predstavljaju“ istinu u vezi sa pređašnjim pogreškama Baha i Betovena, a dela autora u prošlosti, poput Platona i Spinoze, ne reprezentuju prethodnike savremene filozofske misli. Stariji mislioci zadržavaju svoja prava, i njihova filozofska sadašnjica nikada nije puko dalje razvijanje ili „prevladavanje“ prethodnih grešaka, već veoma specifična reakcija na prošlost, bazirana na sadašnjim iskustvima. [...] Hegelov Aristotel je stoga drukčiji nego Tomin. [...] [F]ilozofija sama ne generiše filozofski relevantna događanja kroz konstruisane laboratorijske uslove.⁸¹¹

Nakon ovih zapažanja i tvrdnji, postaje nam evidentno i to da se kod Hampea ipak elementi narativnog metoda jasno pomaljavu, i pored nekih krajnje problematičnih postavki na koje smo ukazali. Takav nagoveštaj vidimo i kroz kategorično odbijanje mogućnosti da se iskustva, na koja su ranije filozofije predstavljale reakcije, lakonski označe kao „istinita“, „lažna“, ili još manje kao „prevaziđena“. Ako se može procenjivati relevantnost Spinozinog dokazivanja nepostojanja đavola i demona, ono se jedino da valorizovati u sklopu čitavog pripovednog horizonta u kojem je Inkvizicija bila na delu⁸¹²: ali tu se pak ne zaustavljamo – jer ako se povede u smeru metoda naracije, ovaj Hampeov sjajan primer (kao i onaj sa Hobsovim razlogom ustanovljenja teorija stanja države kao rata svih protiv svih), potvrđuje upravo naše opise načina funkcionisanja narativnih „ravnanja“. Određeni iskazi, argumenti, kao *delovi* priča, mogu imati smisla i vrednosti samo unutar vrlo konkretnog jezičkog-pripovednog događanja. Tačnost, netačnost i relevantnost mogu figurirati kao pažnje vredne kategorije isključivo u toku određenog i katkad vrlo ograničenog horizonta priča. Te instance nikako nisu svezremene, aistorijske, transistorijske, ne mogu se uzimati „po sebi“, vanjezički i izvan narativa. One su, takođe, samo *teme* priča i kao takve kontingentne. To što su one ne samo prisutne, već bi se moglo reći i krajnje dominantne

⁸¹¹ Ibid, str. 60.

⁸¹² Ibid, str. 61-62.

u mnogim narativima i konstelacijama, ne znači automatski da postoje nekakvi spoljašnji kriterijumi i razlozi takvog statusa. Samim tim što su se do te mere sedimentirale i što su nezaobilazne u mnogim pričama, čini ih važnim i bitnim. Ali to nikako ne znači da te kategorije takođe nisu podložne izmenama i da ih narativi i jezik ne uobličavaju različito: „Stoga, filozofski autori prošlosti ne referišu naprosto na drugi ‚teorijski nivo‘, već takođe i na horizont iskustva koji nama danas može delovati čudno“.⁸¹³ Razlog zašto taj horizont može delovati čudnovato treba potražiti u nespremnosti, nevoljnosti ili nemogućnosti prepoznavanja neprestanog pulsiranja mnoštva priča i njihovih daljih „prepakivanja“ putem jezika. Eliminiramo li te nedostatke spremnosti, nestaće i razlozi za čuđenje, koji se suštinski svode na poteškoće procesuiranja postojanja nebrojenog mnoštva narativa. Međutim, i te poteškoće su svakako nastale unutar priča i mreža koje čvrsto ostaju pri zahtevu da se teme „nepromenljivosti“ i „stalnosti“ održe.

Za Hampea promena jezika donosi promenu u svakom smislu: „Takva promena *u* jeziku može se sadržati u izostavljanju određenih termina, njihovom nekorišćenju, poput ‚privatnog vlasništva‘ (koje su Marks i Engels hteli da izostave), ili uvođenju novog termina, poput ‚ljudska prava‘ [...]“.⁸¹⁴ Ono što bismo mi doveli u pitanje jeste razumevanje toga kako do promena dolazi i kako one nastaju. Ukoliko se radi prvenstveno o *odlukama* koje donose „svesni subjekti“ i individue na pojedinačnom planu i nivou, onda se s pravom pitamo i o tome kakvi su ti konstrukti? Koliko su *oni* čvrsti i postojani, da bi mogli da posluže kao apsolutna polazišta? Nisu li oni, takođe, podložni izmenama, te potencijalnom korišćenju ili nekorišćenju, poput navedenih termina „ljudskih prava“, ili „privatnog vlasništva“? Time što insinuiramo da se radi o *konstruktima*, zapravo nagoveštavamo da se ove promene ne opisuju dovoljno celovito. Te promene ne mogu se događati kao posledica stajanja jezika *u čoveku*, kada je „čovek“ najpre narativno-jezički konstrukt i tema određenog pripovednog događanja:

Filozofsko eksperimentisanje sa konceptima bazirano je na ubeđenju da su naš govor i život toliko isprepletani da obična promena u našem govoru takođe predstavlja i promenu u našem životu, ako je ona „ozbiljno namerena“. Poznato je da je ovu ideju u savremenoj filozofiji prominentnom načinio Ludvig Vitgenštajn, ali ona se takođe može pronaći i kod mnogih drugih filozofa pre njega [...] Uz ovu filozofsku pozadinu,

⁸¹³ Ibid, str. 62.

⁸¹⁴ Ibid, str. 69. [Kurziv naš.]

ljubav prema mudrosti skopčana je sa nadom da naši životi mogu biti unapređeni ako promenimo *naš* jezik. [...] Filozofsko prosvetiteljstvo kao konceptualni rad na ljudskom životu polaže veru u to da ljudi sami menjaju svoje okolnosti.⁸¹⁵

Odmah se da primetiti koliko se ovo stanovište ne libi da posegne za otvoreno antropocentričnim zahtevom. Jezik je *naš*, prvo dolazimo *mi*, koji u posedu imamo navodno mogućnost da izvršimo svakakve vrste promena, samo ukoliko donesemo dovoljno čvrstu *odluku*. Iz tog razloga ne možemo previše ozbiljno da shvatimo ni implikaciju Hampeovog pisanja da je *svaka revolucija prvenstveno jezička revolucija*. U jednoj od fusnota stoji: „Marks i Engels će tvrditi da oni nisu želeli da donesu ukidanje privatnog vlasništva kroz promenu govora, već kroz političku revoluciju u kojoj su privatni vlasnici eksproprisani. Ipak, možemo se pitati šta je politička revolucija. Ljudi mogu umreti tokom nje. Ali možda ljudi umiru da bi nametnuli nove oblike govorenja i života u svetu. U svakom slučaju, takve subverzije nisu naprosto usmerene na ukidanje moći vladarima i rušenje i podizanje stvari“.⁸¹⁶ Iako na dobrom tragu, kod Hampea se sve zaustavlja na krajnje vitgenštajnovskom naglasku povezanosti života i govora (iako sam Vitgenštajn ne bi pošao u tom smeru pravljenja korelacije između promene koju bi donosili drugačiji vidovi izražavanja). Sa stanovišta narativnog metoda je jasno da nije dovoljno da se zaustavimo na ovakvom Hampeovom uvidu, gde se i dalje o jeziku govori kao o derivativnom rezultatu, što sa sobom povlači i problematičnost tvrdnji postojanja svih drugih instanci koje se automatski razmatraju kao od jezika nezavisne. Jednako nedostatno bilo bi i Vitgenštajново tvrđenje gotovo „savršenosti“ jezika, koji se tobože samo kvari i iskrivljuje aktivnostima poput filozofskih.⁸¹⁷ Kako onda proceniti uverenje da promene govora donose i promene „u našim životima“? Bez potpunijeg pogleda na jezik i njegovu korenitu narativnost, sve to bi imalo efekta koliko npr. i nasilno nametnuta politička korektnost – spolja bi sve delovalo pristojno i uglađeno, ali bi se mračne sile različitih narativa i dalje pojavljivale na svakom koraku. Zbog čega je to tako? Zato što bi se u ovoj revoluciji i ovom poduhvatu zahvatio samo površinski sloj jezika, onaj koji ga svodi na njegovo vulgarno poimanje. Upućivanje na „dublje zahvatanje“ potpuno bi promašilo takođe, jer tačno

⁸¹⁵ Ibid, str. 68-69. [Kurziv naš.]

⁸¹⁶ Ibid, str. 69.

⁸¹⁷ Ono čime se Vitgenštajn svakako izdvaja i čime utiče na generisanje priče o narativnom metodu, na tragu više puta naznačene sintagme „jezičkih igara“, bilo bi npr. i njegovo poimanje matematike, koje deluje u potpunosti saglasno sa našim razmatranjima narativa.

toliko minorni deo bi se i moglo reći da je u „našoj nadležnosti“. Stoga bi svaka vrsta ozbiljnih pokušaja postavljanja propisa jeziku bila jedna krajnje sumorna aktivnost.

„Ne samo da su tekstovi Marksa, Loka ili Kanta doveli do promena u ovom smislu. Pre toga, politički, industrijski i religijski procesi koji su se odigrali pre pukih zahteva za regulacijama jezika odigrali su važnu ulogu u oba pogleda. Često su pesnici bili ti koji su počinjali da govore drugačije o svetu, bez zahteva za konceptualnim promenama. Oni obično stižu do daleko šireg auditorijuma nego filozofski autori“.⁸¹⁸ Kako stojimo sa mogućim transformacijama sveta posredstvom pesništva i književnih narativa, već smo videli kod autora poput Rortija, kojeg Hampe ima u vidu. Tendencija tih narativa, da u tom pogledu budu *uspešniji* od filozofije, morala sa ispostaviti jalovom, uprkos njihovom nenametljivom karakteru. Da li to znači da i filozofija (ponovo) mora da nauči da bude nenametljiva? Smatramo da bi u ovom smislu trebalo pre da se naviknemo da vidimo ne „filozofiju“, „književnost“, ili „egzaktne empirijske nauke“, kao u potpunosti odeljene već, pre svega, *narrative*: „Ali često se radi o recepcijama koje se na ovaj način povezuju: pesnici čitaju filozofe, ljudi čitaju pesnike, i lingvistička promena zahtevana u filozofiji doslovno je realizovana u poeziji u imaginarnom svetu. Ovaj imaginarni svet često se smatra kao stvarna mogućnost života od strane mnogih čitalaca poezije“.⁸¹⁹ Zbog čega i kako je onda moguće utvrditi bilo kakve granice između ovih narativnih preplitanja? Da se to povremeno vrlo konkretno nagoveštava, a ne samo uopšteno naslućuje od strane Hampea, možemo da vidimo po tome što bi se za njega korenita promena manira jezičkog saopštavanja sastojala u praksama *pripovedanja, raspravljanja, hvaljenja* ili *žaljenja*,⁸²⁰ koje bi zamenilo iskaze usmerene na kreiranje slika sveta. Svakako bismo na to morali da dodamo da jezik već uveliko pripoveda, samo što taj svoj karakter gotovo uvek prećutno obelodanjuje. Kada govori u iskazima, on se na prvom mestu pripovedno saopštava, jer je geneza svakog iskaza kontekstualno data i vezana za *narrative* pomoću kojih je u stanju da zadobije taj status. Iskazi nikada ne mogu stajati van narativa, izolovano od njih, kao ni „pogledi na svet“, ili pak „sam svet“.

Kriterijumi progresa ne mogu se na istovetan način primenjivati na filozofiju, kao ni na umetnosti. Stoga, sve što je navedeno o Spinozinoj racionalističkoj metafizici, sprovedenoj u *Etici (Deus sive natura)*, sve što možemo reći o Lajbnicovoj

⁸¹⁸ Ibid, str. 70.

⁸¹⁹ Ibid, str. 71.

⁸²⁰ Cf. ibid.

Monadologiji, kao i Hegelovom *Svetskom duhu* – sve to su jedinstveni narativni izrazi, čiji značaj, istinitost ili lažnost nikada ne bi trebalo procenjivati spoljašnjim, nezavisnim narativima, koji sa njima nemaju gotovo nikakvih dodirnih tačaka. Zbog toga nijedna metafizička priča nije po sebi prevaziđena, one se mogu iscrpeti samo iznutra, pomoću pravila koja sama, sa okolnim narativnim konstelacijama, sačinjavaju. Ako želimo da mislimo čisto mnoštvo, a to je za nas uvek mišljenje čistog narativnog mnoštva, onda nam mora biti transparentno na koji način ostanak u unutrašnjosti neke narativne mreže ne znači priznavanje apsolutne ekskluzivnosti te jezičke postavke. Ko i zašto bi osporavao fascinantnost Spinozinog, Kantovog ili Hegelovog učenja, ako bi tu zaista uviđao svu lepotu kontingencije tih stanovišta? Jedino prepoznavanje da se radi o *pričama* može doneti istinski spas filozofiji, i to iz vlastitih čeljusti. Usled gotovo zarazne kratkovidosti, filozofija ima poteškoća da uoči da je većim delom neprestano u gladnoj poteri za sopstvenim sadržajem, koji se nedovoljno dobro procesuiran onda ponovo reprodukuje, itd. Sve filozofske priče su u stanju legitimno da stoje jedna pored druge, ma kako nesamerljivo delovale, ma kako disparatni bili njihovi sadržaji. One su određene celine koje uz jednostavno prepoznatljivu mrežu drugih narativa bivaju u stanju da više ili manje samostalno figuriraju. Koliko će relevantni biti određeni narativi ponovo je u nadležnosti drugih narativa, međusobnih odnošenja i odmeravanja. Filozofiji je možda potrebno da razvije određeni shizofreni karakter, ako bi pomoću njega bila lakše u stanju da uoči i prepozna validnost mnogih priča. Čak i kada svojim sadržajima priče gotovo nasilno sprečavaju mogućnosti drugih vidova jezičko-narativnog konfigurisanja i kada stavljaju u pogon sve raspoložive snage i strategije u cilju sprečavanja da se uvidi njihova kontingencija, a zatim i nepregledno mnoštvo drugih vidova pripovednih formacija – upravo tada se demonstrira važnost narativnog metoda. On je u stanju da mobiliše snage marginalizovanih diskursa i spreči navalu samovolje i despotske vladavine preovlađujućih priča. Filozofija je spremna za svoju katarzičnu stranu.

Konzervativnost narativa može se pripisati njihovoj skopčanosti upravo sa pripovednim horizontom koji potencira značaj samoočuvanja. Zbog toga su podsticaji na kreativnost često samo načelno prisutni. To, ipak, ne sprečava uviđanje kontingentnosti priča u koje smo zapleteni:

Razumljivo je da ljudi koji su dospeli u određenu pripovest, kroz seriju spoljašnjih okolnosti i odluka, smatraju te pripovesti nužnim. Naposletku, ona oblikuje iskustva i

mišljenje na fundamentalan način. Priča je ta koje im je omogućila da budu to što jesu i stoga je ona njima esencijalna. Ali koliko god ona bila nužna iz unutrašnje perspektive, ona ostaje kontingentna pripovest, koja nije vođena nikakvim opštim prirodnim zakonitostima. Ovo se takođe odnosi i na pripovest o poreklu ljudskog jezika.⁸²¹

U odeljku u koji se tiče osobenosti geneze novih termina, Hampe se bavi i analizom načina na koje dolazi do postepene promene vokabulara,⁸²² te toga kakve konkretne reperkusije na dalje pripovesti to ima. Udruženo sa prethodnim navodom, postaje sve upadljivije to da se elementi priče o narativnom metodu manifestuju i kroz neke druge, manje ili više od nje udaljene narative. Na pitanje toga kako je moguća kreativna redescripcija jezika u nove, ili uporedive narative, mi bismo odgovorili da je to svakako najpre u nalogu jezika i pripovesnog konfigurisanja koje se u datom horizontu ispostavlja dominantnim. Ono što nazivamo „stvarnošću“ ne mora da bude određujuće za načine na koje govorimo i živimo. Naše narativne konstelacije ne moraju da budu u potpunosti kongruentne i samerljive, niti je to u krajnjoj liniji moguće:

Spinoza je bio posebno svestan *kulturalnih* razlika koje su reflektovane u različitim jezicima. Jezici religije su verovatno bili posebno važni (naročito njemu lično). Činjenica da se bog u jednoj religiji razumeva kao osvetnički, u drugoj kao milostiv, može dovesti do neslaganja. [...] Dok god različiti načini govorenja i životnih formi u kojima su „usidreni“ ostaju odvojeni, konflikta nema. Problem nastaje samo kada se članovi ovih različitih kultura udruže, kada pokušaju da žive zajedno i razgovaraju međusobno.⁸²³

Naravno, ovaj diverzitet pripadnosti različitim narativnim horizontima ne povlači sa sobom automatski i večnu osuđenost na sukobe. Zaoštrenost tih odnosa svakako jenjava uviđanjem da postojanje jednog horizonta ne isključuje postojanja mnogih drugih. Ukoliko se konstelacije u pojedinim segmentima preklapaju, to ne znači da do toga mora doći u svim instancama – priče mogu „zaduživati“ od jezika neke slične elemente između sebe, ali to ne podrazumeva da sve te komponente moraju ili uopšte mogu biti iste: „To što misle na isto kada kažu ‚košulja‘ ili ‚hleb‘, ne znači da moraju da misle na isto kada kažu ‚pobožan‘ ili ‚sveti‘.“⁸²⁴ To što se pojedine narativne mreže

⁸²¹ Ibid, str. 144.

⁸²² Tu daje primer pojma „veštice“, koji je mahom napušten kao stvarno određenje. Cf. ibid, str. 153.

⁸²³ Ibid, str. 160.

⁸²⁴ Ibid, str. 161.

oslanjaju na to da naslovi priča mogu biti tumačeni kao identični kroz različite narative, posledica je principa običaja ili navike, koji takođe donosi jedna pripovedna konstelacija. Priče nikada nisu iste; one se, čak i kada ih jezik ponavlja, događaju kao ponavljanje razlika. Zbog toga se, između ostalog, u uobičajenim područjima jezičkih zajednica ne formiraju argumenti; ali, sa druge strane, filozofija „razlike prečesto posmatra u svetlu sistemskih koncepata kao nešto što se mora eksplicirati u raspravi i otkloniti u sintezi“.⁸²⁵ Argumenti ne mogu sakriti svoju zavisnost od narativa, te tako i njihov status ne može ostati nepromenjen. Jezičko oslobođenje je stoga nagovešteno ne kroz relativizam, već putem *semantičkog pluralizma*: „Filozofski tekst nije niti izveštaj činjeničnih istina, niti proglas normativnih odluka“.⁸²⁶ O razlikama između naučnih i nenaučnih istina već je bilo i te kako reči u delima Vilijema Džejmsa, Stenlija Kavela (Cavell) i Alfreda Tarskog, koji su uviđali pluralitet istina, kao i to da je oblik zaključivanja, poput npr. *modus ponens*-a, samo jedna od mnogih mogućnosti: „Pitanje da li je pojedinac više naklonjen teoriji korespondencije, koherencije ili konsenzusa istine bilo je besmisleno za Džejmsa, jer je on bio uveren da postoje različite procedure da bismo bili ubeđeni u istinitost nečega, a one su nekada imale veze sa korespondencijom, nekada koherencijom, a nekada konsenzusom“.⁸²⁷ Na ovaj način Hampe nagoveštava, posredstvom Džejmsa, nesamerljivost holističke semantike. San o tom holizmu je kao mit o jednom narativu, jednom jeziku, vavilonskoj kuli: „Holistička semantika ubrzo dovodi do nesamerljivosti u teoriji nauke. Njutnovska fizika, kada govori o prostoru i vremenu, ima posla sa nečim potpuno drugim u odnosu na Ajnštajnovu teoriju gravitacije“.⁸²⁸ Različiti narativni identiteti, bivajući sačinjeni od različitih narativa, pozivaju na mogućnosti drugačijeg jezičkog rasprostiranja. Nekada je opravdano govoriti o njihovim poklapanjima, ili barem delimičnim preklapanjima, ali je i te kako neophodno prihvatiti situaciju radikalne nekongruencije.

Uzimajući sve u obzir, jasno je u kom pravcu bi Hampeu morale da budu upućene korekcije. Ali i on sam, gotovo neočekivano, uviđa da kolonijalizam antropoloških i antropocentričnih priča ne mari previše za fundamentalno drugačija narativna iskustva. I ne samo to – opšta tendencija za generalizovanjem specifičnog narativnog sklopa u vidu nekog naučnog diskursa (a koji uvek svoju građu pozajmljuje i crpi takođe i iz

⁸²⁵ Ibid., str. 163-164.

⁸²⁶ Ibid, str. 182.

⁸²⁷ Ibid, str. 192.

⁸²⁸ Ibid, str. 199-200.

onog označenog „svakodnevnim“ ili „uobičajenim“ govorom) nikada ne može u potpunosti obuhvatiti sva narativna polja. Njihovi vokabulari su mahom nepredvidivi, pored toga što su nepregledni, te su snovi za uspostavljanjem opštih važenja i načela, koja bi svagda bila prisutna i zauvek važeća, nedosanjani. Postaviti opštevažeću teoriju znači prihvatiti ogromni teret predviđanja i samim tim kroćenja budućih narativnih konstelacija. Narativni metod iznova raskrinkava proročku dimenziju jezika, prihvatajući je samo kao igru: kristalna kugla jezika je puki rekvizit zabave, koji ne pretenduje ni na kakvu ozbiljnost. Uvid u način operisanja narativnog metoda u stanju je da ublaži reperkusije tog početnog tereta predviđanja, jer polazi od načelne legitimnosti svake priče, ukoliko je ona u stanju da prođe posve rigorozno „sito i rešeto“ aktuelnih narativnih konstelacija. Proces osveščivanja, da se u svakoj instanci operiše unutar neke narativne skupine, koja je toliko kontingentna da joj se spolja ništa ne da nametnuti, pa čak ni temporalno-prostorna dimenzija njenog trajanja i prostiranja, kandiduje narativni metod za legitimno filozofsko oruđe, u *trenutnom* poretku stvari i pripovесnim okolnostima. To znači da narativni metod i ono što pod time podrazumevamo mora uvek biti u stanju pripravnosti za vlastito iščeznuće: „[U]vek imamo samo govor konkretne jezičke zajednice i konkretne govornike koji reaguju na jezičku zajednicu iz koje dolaze“.⁸²⁹ Filozofski narativi, kao i oni drugih disciplina bujaju i napreduju na krilima pripovесnih konstelacija koje donose priče kontradikcija, argumentovanih dokazivanja, maksima. Zbog toga se ne bismo mogli do kraja složiti sa konstatacijom da samo u teorijama imamo problem sa kontradikcijama, a ne u kolokvijalnom korišćenju jezika.⁸³⁰ Ovo bi ponovo bio vitgenštajnovski lajtmotiv, ali se on ubrzo troši kada se prisetimo nepredvidivosti jezičkih preklapanja, koalicija i neprestanih preliivanja i prožimanja, koja dovode do stvaranja novih priča.

Hampe u Sokratovoj filozofiji vidi paradigmatični primer filozofije koja dovodi do oslobođenja od doktrinarnih karakteristika koji njome neretko upravljaju. Sokrat se može tumačiti, posve kontra onome kako ga Niče recipira, kao figura koja istovremeno suspenduje semantički holizam i najavljuje pluralizam. Posledice tih najava su i prihvatanja uvida poput onoga da, ukoliko se o nekakvom identitetu može govoriti, on mora biti prvenstveno *narativni*:

⁸²⁹ Ibid, str. 218.

⁸³⁰ Ibid, str. 226.

Kao što će biti jasno, nije moguće do detalja uloviti pojedinačno biće, „unutrašnje jezgro“. Kao što opštosti mogu biti svedene na šablone koji međusobno formiraju individue, tako ni individue ne treba opisivati kao nešto više nego priče, koje prolaze sa drugim individuama, u takvim šablonima. Izvan priča šablona i pojedinačnih bića nije potrebno tražiti nikakve suštine. Kada govorimo da se x ponaša na neki način zato što je *egzemplar* E, koje potpada pod *zakon* G, pričamo *priču*, koja je „izgrađena“ u konstelaciji kojoj pojedinac u određenom vremenu pripada.⁸³¹

Ovaj gotovo neočekivani i potpuni obrt ka pričama kao fundamentalnim instancama, kod Hampea se tu ne završava: nakon početnih razmatranja, za koja se moglo bez ustezanja reći da nisu delovala posve obećavajuće, imamo šapovski zaplet i proglašavanje da „ništa ne može postojati bez priča“.⁸³² Ranija pozivanja na pojmove i kategorije, za koje je delovalo da im se pretpostavlja postojanje nezavisno od jezika(-)priča, sada su i konačno revidirana. Stoga bi se u vezi sa mentalističkim rečnikom i narativom moglo reći da ne možemo jednim te istim pričama očekivati da ispričamo sve. Zbog toga je bitno istaći metodološku važnost različitih narativa za filozofiju:

Prepoznati mentalistički diskurs ne kao eksplanatorni, već kao način izražavanja koji pronalazi svoje mesto tamo gde ljudi referišu na pojedinačne priče koje im nisu dostupne, takođe je metodološki važno za filozofiju. Filozofi generalno veruju da mogu da istraže područje duševnog u *filozofiji duha*, kao deo činjenične stvarnosti, kao što biolozi istražuju neki deo prirode [...] Međutim [...] želimo li da objasnimo suštinu, ili ipak da se susretnemo sa pričom, da bismo iskusili nužno pripovesnu stvarnost? Na pitanje da li mačka ima dušu ili ne, nije moguće pružiti odgovor na isti način kao na to da li mačka ima mozak ili ne. Da bih odgovorio na poslednje pitanje, moram da pogledam unutrašnjost lobanje. Ne mogu da pogledam nigde da bih našao njenu dušu. Ali kada doznam priču mačke, možda se naše pripovesti prepliću [...] i zbog toga ću o njima govoriti kao o bićima koja imaju dušu, ili kao o osobama. Problem *filozofije duha*, da li ljudska delanja moraju biti objašnjena pozivanjem na zakone prirode ili, pak drugačije, pozivanjem na intencije i uverenja, pogrešno je postavljen. Pitanje koje je zapravo relevantno je to da li ja želim da razumem delanje čoveka (ili mačke) iz same njihove životne priče, ili da to objasnim neurološki kao kretanje tela [...].⁸³³

⁸³¹ Ibid, str. 252.

⁸³² Ibid, str. 254.

⁸³³ Ibid, str. 263-264.

Mišljenja smo da Hampe ovde može biti još rigorozniji i radikalniji u izvođenju daljih konsekvenci, koje dolaze na osnovu prepoznavanja neodvojivosti svakog jezičkog dešavanja od priča. Moguće je da do tog zaoštavanja ne dolazi usled nedovoljnog apostrofiranja jezičke dimenzije tog uvida. No, do sada smo već uveliko na tragu toga da je jeziku važnije da se pričajući saopštava, nego da se povinuje proizvoljnim pravilima nekog narativa, pa bio on i onaj o narativnom metodu. Zbog toga bismo, kada na red dođe pitanje „kreativnih reakcija na svet koji se zatiče“,⁸³⁴ pre trebalo da govorimo o nerestriktivnom dopuštanju jeziku da se izražava drugačije, bez opterećujućih nameta koje postavljaju određene narativne formacije. Uz to bismo podsetili i na to da priče ne izranjaju kao reakcije na neki fiksirani svet,⁸³⁵ već da svet može izranjati jedino istovremeno sa pričama. Moramo ipak biti pomalo skeptični i krajnje oprezni čak i kada se jezik određuje kao mesto gde se dešava promena⁸³⁶ – ovo Hampeovo ispravno lokalizovanje deluje na ovom nivou malo verovatno i neodrživo, ukoliko imamo u vidu njegova prethodna razmatranja jezika, koja ne odmiču puno od uobičajenih predstava u kojima se jezik smatra nusproduktom, objektom analize, medijem prenošenja informacija itd.

Vidimo da ritmične smene sa jedne strane krajnje produktivnih, a sa druge neprihvatljivih uvida, neće zaobići ni proces valorizovanja Hampeovih sagledavanja. Tako se neki pasusi i poglavlja izdvajaju kao neuobičajeno korisna gledišta, dok drugi ponavljaju segmente narativa koji sebe na takav način ni u najavi ne razmatraju. Kada se bavi individualnim narativima, narativnim institucijama i pričama, on nesumnjivo i nedvosmisleno skreće pažnju na ono što smatramo vanredno značajnim; ali čim dođe do odmicanja od ovih konkretnih tema, deluje da se jezik opušta i vraća svojim ustaljenim narativnim formama. Hampe vrlo pronicljivo razmatra i kreira spone između autora poput Djuija, Ničea, Vajtheda, Deneta, pa i Dekarta i dr., u cilju pokazivanja da je identitet uvek narativan, ali isto tako upada u neke od klasičnih poteškoća, koje pripisujemo najpre tome što se jezička dimenzija ne podvlači potpunije. Primera radi, ukoliko govorimo o „pripovedačkoj kulturi“ u smislu njenog vremenskog početka u odnosu na koji odmeravamo trenutne prilike,⁸³⁷ da li to implicira da bismo

⁸³⁴ Za Hampea su npr. postojeći procesi školovanja i edukacije suštinsko suspendovanje kreativnosti. Cf. *ibid.*, str. 295-297.

⁸³⁵ *Ibid.*, str. 306.

⁸³⁶ *Ibid.*

⁸³⁷ Cf. *ibid.*, str. 322.

bili u stanju da položimo račun o „nepripovedačkoj kulturi“? Kako bi se to izvelo? Zbog toga je krajnje upitno to koliko je Hampe ozbiljan kada govori na ovakav način, odnosno, koliko daleko je spreman da isprati sopstvene podstreke: „U svakom slučaju: bez sećanja i naracija nema biografskog reflektovanja. Individue nisu ništa drugo do njihove životne priče, i bez sećanja i narativa one nemaju biografsku samosvest i reflektivnost“.⁸³⁸

Književnost predstavlja jedan od najočitijih i najupadljivijih primera kreativne redeskripcije jezika, te se usled toga i kod Hampea ona podvlači kao mesto pokazivanja te samosvesti i načina na koji se dešavaju variranja različitih mogućnosti života, zajednice i eventualnog instituisanja novih paradigmatičkih jezičkih oblika. Iako su manifestacije tih novih jezičkih opisa načelno prihvaćene kao da se na istovetan način pokazuju kroz različite horizonte (npr. nove matematičke evidentnosti su nastale kao posledice kreativnih redeskripcija postojećih i važećih matematičkih znakova, u datom narativnom polju), čime se na mala vrata upliće i šansa za nešto obuhvatnije razumevanje jezika, ipak kod Hampea ne prepoznajemo nedvosmislenu želju da se upusti u nešto konkretnije od manje ili više uspešnih koketiranja sa narativnim metodom. Pretresajući odnos argumentacije i naracije, te mogućnosti i statusa istine u narativima, on se bez sumnje upušta u više nego hvale vredan projekat, ali sa određenim zadržkama. Sa jedne strane, pravi se kritičko odstupanje od filozofske literature koja pokušava da, u Fregeovom smislu, ustanovi šta je ono što se *tačno* može odrediti da referiše na „stvarni svet“, ali se, sa druge strane, potcrtava to da književna fikcija nikada i ne cilja na to da prikazuje stvarnost. Udruženo sa pređašnjim komentarima, to implicira ipak nedovoljnu spremnost da se radikalno dovedu u pitanje sve ove podele. Za Hampea je sokratovsko-platonovski manir filozofiranja blizak argumentisanju kroz naraciju. Na to bismo dodali da se on kao takav tek naknadno reflektuje, odnosno, da je prvenstvena namera bila možda znatno drugačija, s obzirom da je narativna konstelacija platonizma (koja je svakako isporučena i dalje oblikovana *kasnijim pričama*), takva da se insistira na ontološkoj piramidalnosti i stizanjem procesom anamneze do sveta Ideja, kao onog „pravog“. Ukratko, i dalje je odlučujuća vertikala koja pravi oštru podelu između sveta privida i stvarnosti. Pored toga, deluje da Hampe cilja na nešto što bi se moglo podvesti pod pedagoško-edukativni momenat

⁸³⁸ Ibid, str. 323.

književnosti.⁸³⁹ To bi značilo da se njena „argumentacija“ i dalje smatra na neki način drugostepenom, jer se potencira da i ona može imati značaj u onom „pravom, naučnom svetu“ argumentisanja, samo ako se dovoljno potruži. Ovde se ne radi samo o veštačkoj podeli uloga u procesu, već se nameće i etičko-moralna funkcija koju bi učesnici trebalo da ispunjavaju. Te tako imamo impliciranu „bolju“ i „lošiju“ književnost na osnovu kriterijuma doprinosa naučnim raspravama i argumentacijama. Ovakvim načinom tretiranja određene narativne skupine se ne postiže mnogo, jer se sa jedne strane snishodljivo priznaje kvazi-legitimitet, da bi se on istovremeno oduzeo upravo bacanjem mrvica legitimnosti:

Upravo je rečeno da je tekst koji je delo fikcije podložan određenim vrednostima, koje mogu biti iskorišćene kao temeljne vrednosti u procesu argumentacije o moralnim načelima, koja mogu biti deo sentimentalne edukacije. Fikcija stoga deluje kao nešto što bi svakako trebalo prigrliti u filozofskom i pedagoškom smislu. Zar ne bi trebalo svi da težimo tome da budemo senzitivno podložniji?⁸⁴⁰

Pitanje toga da li tekst i ono što pročitamo (bilo da se radi o književnosti ili naučnim radovima) može da nas učini „boljim“ ili „lošijim“ ljudima je nestrpljivo postavljeno. Suludo je očekivati da kratkotrajna izloženost nekom narativnom sklopu može do te mere da utiče na čvorište priča sabranih u onome što nazivamo subjektivnošću. To kako se priče formiraju i interaguju međusobno izgleda nepredvidivo i kontingentno. Zato je očekivanje da narativi pedagoško-vaspitnih procesa, koji se zatiču u obrazovnim ustanovama, budu suvereno vladajući – kratkovidno. Ti narativi su samo ograničena skupina jezičke proizvodnje koja se konstantno događa i koja je u neprestanom procesu postajanja. Zato nemamo armije u kalupu jedne narativne konstelacije odgajenih subjekata, iako se to delimično postiže i tome teži. Za pomenute neuspehe možemo da zahvalimo neukrotivoj sili jezika, koja ne dopušta uniformnost mišljenja, već uvek obraća pažnju na mnoštvo priča koje generiše. Ono što pišemo i govorimo, stvaramo, može izvršiti sa jedne strane ogromne uticaje, dok se sa druge strane oni mogu pokazati minornim i beznačajnim, da bi se onda iznenada otkrile i pojavile u nekom drugom pripovednom obliku. Ali ovako se već igramo predviđanja sa onim što smo proglasili fundamentalno nepredvidivim. Stoga je jasno da smo upleteni u nešto nad čim je potpuna kontrola krajnje upitna. Pretpostavljati da se preobražaj u kategorije dobrog ili

⁸³⁹ Cf. *ibid.*, str. 342-344.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, str. 342-343.

lošeg može desiti pukom izloženošću nekom narativu u nekom vremenskom periodu – to je metafizička zabluda o postojanju sila dobra i zla koje su imanentne i suštinske. Moramo poći „s one strane dobra i zla“ da bismo videli da je to projekcija samo jednog sveta.

„Književnost ne razmatra i ne pronalazi argumente ili kauzalne veze, već povezanosti između iskustava, uzročnih procesa, delanja i društvenih i političkih okolnosti u kojima se ove povezanosti formiraju [...]“.⁸⁴¹ U načelu bismo se sa tim mogli složiti, ali pobliže gledano imamo samo pripovedne igre jezika u različitim formacijama. Iskustva i senzibilnosti na koje se Hampe ovde poziva, mogu biti dostupni samo narativno, što sa sobom nosi određene reperkusije:

Argument je samo *jedan faktor* u ovoj „sudbinskoj povezanosti“, koja sama nije nikakav racionalni sistem koji bi mogao biti određen isključivo uzročnim strukturama, ili onim koje dovode do zaključivanja. [...] Iskustva *dolaze* ljudima [...] Nisu svi ljudi u stanju da imaju svakakva iskustva. To koje iskustvene mogućnosti će imati zavisi od pojedinačne senzibilnosti, potencirane u njihovom kulturalnom obrazovanju. Argumenti se odigravaju u ovim kompleksnostima.⁸⁴²

Moglo bi se reći da za Hampea argumenti ne mogu biti pozitivno ocenjeni samo na osnovu visokog kvaliteta logičke konzistentnosti koji pokazuju. Za pokazivanje tog uvida nam priprema i isporučuje nešto dosta blisko praksi *misaonog eksperimenta*:

Prateći Albrehta Košorku, možemo uporediti argument sa verskim obredom koji se odigrava u svetim odajama. U toj prostoriji se središnji deo odigravanja rituala može izdvojiti od periferije. Na samom oltaru je prisutna tišina, na poslednjim klupama crkve mladi ljudi mogu igrati karte. U središtu ritualnog prostora zahvaćene su najsitnije nijanse značenja. Na obodu može biti nemir, i samo maglovito raspoznavanje centralnog zapleta. Na sličan način, svakodnevna društvena i politička područja ulaze u okršaje oko argumenata koje filozofi smatraju centralnim. U učionicama, primera radi, studenti filozofije i dalje jasno razumevaju teorijske argumente. U javnosti oni nailaze na interese članova mesarskog udruženja [...] Mogu biti u potpunosti razumljeni, delimično ignorisani, izvrnuti i zaboravljeni. Takve sudbine argumenata mogu biti ispriповedane da razjasne ulogu koju u životu odigravaju argumentativne racionalnosti. Takav narativ može dovesti do uvida koji se može nazvati filozofski.

⁸⁴¹ Ibid, str. 347.

⁸⁴² Ibid, str. 347-348.

Ideja da je smer same filozofije takođe i motor ljudske sudbine i svetske povesti, kako je to kod Hegela i Hajdegera, teško danas može pronaći svoje predstavnike. Ali filozofi, takođe, neće želeti da ograniče relevantnost svojih argumenata samo na učionice. Ipak, oni koji žele argumente da načine relevantnijim van univerziteta, moraju isto tako uzeti u obzir kontekstualne promene u kojima argumenti imaju dejstva.⁸⁴³

Iako se ovo bez većih teškoća dâ odrediti kao možda i ključno za pretresanje odnosa argumentacije i naracije, mi bismo takođe podsetili da jezik mora neprestano biti izložen narativnom metodu, odnosno, raskrinkan kao splet narativnih mreža, bez početaka i krajeva. To napominjemo iz prostog razloga što se u nastavku ponovo provlači teza o jalovosti umetnosti da donese ozbiljne društvene promene. Očekuje se, recimo, od anti-ratnih narativa da stvore uslove u kojima je rat iskorenjen,⁸⁴⁴ što je prosvetiteljski momenat *par excellence*. Ali kako na osnovu uobičajenog tumačenja odnosa uzroka i posledice doneti zaključke o krajnjoj nemogućnosti transformacije? Na taj način se apsolutizuje određena priroda, u ovom slučaju ratnička, te se previđaju ostali presudni činioci u kreiranju prilika koje dovode do takvog razvoja događaja, poput ratova. Prestanemo li da od svakog narativnog šablona, koji takav dakako postaje svojim repetitivnim karakterom, pravimo svojevrsnu arhe-ologiju i metafizički temelj, bićemo sposobni da prepoznamo da je te šablone i te kako moguće razbiti. Prvi klinovi bivaju zabijeni kada se pokaže narativnost (kontingencija) tih narativa i unutrašnjih logika koje ih čine. Zbog toga nepredvidivost na koju stalno podsećamo ne možemo uzeti kao suštinski prosvetiteljsku, jer ona jednako izdaje uverenja o boljitku, kao i regresiji. Narativni metod ukazuje na ono što je s one strane „prosvetiteljstva“ i „pomračiteljstva“. On de-ontologizuje jezik, pokazujući da je jezik, kako smo ga do sada tretirali, krajnje metafizičan: „Bliže promatranje procesa saznanja pojedinačnih nauka i njihovih povesti, po mom mišljenju, jasno pokazuje teškoću toga da se teorija, narativ, naučno i estetsko reflektovanje međusobno razdvoje. [...] Možda se, izvan eksperimentalnih naučnih laboratorija univerziteta, u spisateljskim prostorijama pesnika i umetničkim studijima, takođe nalaze dobro promišljeni procesi saznanja stvarnosti, koji su ukotvljeni u životu“.⁸⁴⁵ Sa prvim delom bismo se mogli složiti, dok bi drugi opet upućivao na svojevrsnu potragu za verodostojnošću predstave nekog uvek

⁸⁴³ Ibid, str. 348-349.

⁸⁴⁴ Videti: ibid, str. 351.

⁸⁴⁵ Ibid, str. 367, 369.

unapred isprojektovanog „stvarnog sveta“. Obaška što imamo određeni obrnuti platonizam na delu, ovim „pružite umetnicima malo prostora, ko zna šta može da bude“ (čitati: „ko zna kakvu *korist* je ipak moguće izvući“) stavom dodatno se degradira značaj delovanja tih narativnih horizonata i mogućnosti kreiranja mnoštva svetova, koji ravnopravno stoje jedan pored drugog. Isto tako, ćutanje i tišina nikako ne mogu biti znaci *napuštanja* jezika,⁸⁴⁶ već ultimativni jezički izrazi. Jezik prebiva u tišini koliko i u neprestanom brbljanju i svakodnevnom čavrljanju, gde se neretko ne čuje jezik. Ali mi uočavamo da se jezik često ne čuje i tamo gde bismo očekivali da je najglasniji: u jezičkom iskazivanju filozofskih priča. Tako i ovde imamo analizu tišine i ćutanja kao svojevrsne praznine i nedostatka, što su karakteristike koje se ni u kom slučaju ne mogu pripisati autentičnom razumevanju jezika. Jezik načelno nema nikakvih granica (niti garancija): priče su te koje same sebi postavljaju granice u vidu svakakvih formi.

Usled ovoga se narativno rasprostiranje jezika mora ponajpre raspoznati kao *pripovedanje bez tvrđenja*: argumentacija svoje mesto pronalazi tek nakon što se već sedimentirao pripovesni horizont koji takvom vidu manifestovanja daje određeno povlašćeno mesto i primat. Hampe ne propušta to da primeti. Baveći se analizom romana *Elizabet Kostelo*, Džona Maksvela Kucija (Coetzee), posebno upečatljiv je navod glavne protagonistkinje: „Nije moja nadležnost da posedujem uverenja, već da pišem“.⁸⁴⁷ Ovde se jasno prepoznaje da je pisanje (pričanje) esencijalno jedino što preostaje. Ispisano pričom narativnog metoda, imali bismo to možda revidirano u izraz jezika: „Nije u *prvenstvenoj* nadležnosti posedovanje [prenošenje] uverenja [tvrđnji], već pisanje [pripovedanje]“. Na koja putovanja će te priče biti u stanju da nas odvedu u krajnjem slučaju je od manjeg značaja. Važno je da prepoznamo kontingenciju pripovesno isprojektovanih svetova i da jezik (priče) može da prebiva s one strane istine i laži, stvarnog i bajkovitog, dobrog i zlog. Sam pokušaj izlaska iz jezika i neke priče omogućen je konstantnim boravljenjem u nekoj narativnoj mreži – onoj koja pripoveda o jeziku kao entitetu sa ograničenim opsegom. Zato nismo mogli da kažemo da se radi o „ponovnom uplivu“, jer se narativi nikada zapravo ne napuštaju. Svako „da, ali...“ koje bi bilo zamišljeno kao kontra-narativ/argument ovome, uvek je dočekano nekom pričom – da li onom o „stvarnom svetu“, „čovjeku“, „bogu“, „svesnosti“, ili nečemu sasvim drugom, narativna mreža je uvek tu. Neko bi se nadovezao na to i primetio da

⁸⁴⁶ Cf. *ibid.*, str. 383.

⁸⁴⁷ Citirano prema: Hampe, Michael, *Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2014., str. 386.

smo narativnim mrežama stoga uvek ulovljeni, neko drugi bi rekao da je ona tu da bi pružala zaštitu: i tu vidimo na delu primere kako jezik iz svojih različitih proizvođenja i ubeđenja pruža odgovore koji podstiču dalja narativna pletenja.

Subjektivnost, reflektivnost, indeksikali se moraju posmatrati kao deo jezičkih igara, a ne kao apsoluti na koje se uvek možemo pozvati. Hampe tu ipak ne vidi razloge njihovih odbacivanja, već samo njihovog prepoznavanja kao takvih, te nastavljanja dalje: „Da ljudi nisu suočeni sa igrama i da nisu naučili jezike koji sadrže indeksikale, ova reflektivnost se najverovatnije ne bi razvila u tom obliku. [...] Po mom mišljenju, inherentna priroda individua da na sebe i druge individue referišu kao na reflektivne subjekte ne pristupa apsolutnom. Ona pre svega ukazuje na permanentnu rekonekciju (*religio*) sa zajednicom korisnika znakova, koja stavlja pojedinca ispred ogledala i uči ga govoru u prvom licu“.⁸⁴⁸ Ovaj govor je ipak kontingentan i zavisn od priča, što Hampe prepoznaje, ali naprosto ne odlazi mnogo dalje od držanja otvorenom mogućnosti da je identitet najpre narativni, a da su priče subjekata kontingentne: „Ako jesam nešto, ja sam priča konkretnih veza koje sam stvorio, ali ova priča je kontingentna, mogla je biti drugačija. [...] ‚Ja‘ postaje prazno čim je odvojeno od mojih priča“.⁸⁴⁹ I pored svega toga, imamo situacije u kojima vidimo da je Hampeovo tretiranje narativa, kao i narativnog identiteta i jezika donekle površno, odnosno, da ne prati do kraja impulse onoga što iskazuje. Hampe zamišlja utopijski scenario nekakvog „narativnog društva“, ne uočavajući usput da je uslov mogućnosti te priče već morao postojati kroz *dispozitiv*⁸⁵⁰ jezika kao priča: „Zapravo, naravno da narativi ne mogu biti beskonačni. Oni se oslanjaju na imaginaciju slušalaca ili čitalaca da upotpune ono što oni ne saopšte“.⁸⁵¹ Kako je Hampe u stanju da poveže i sklopi konkretno ove uvide sa prethodnim, koji se tiču gotovo ekskluzivnog insistiranja na tome da kada govorimo o subjektima, identitetima, uvek imamo zapravo posla sa narativima (što moramo čitati kao: jezikom)? To znači da narativi (jezik) ulaze u međusobne odnose i ono što isplivava kao dati pojam može imati svoj značaj prvenstveno kao tema konkretne priče u kojoj se javlja. Ukoliko podvučemo crtu nakon tih opisa, sasvim legitimno se

⁸⁴⁸ Ibid, str. 398.

⁸⁴⁹ Ibid, str. 401, 403.

⁸⁵⁰ Razmotriti dispozitiv u Fukoovom smislu, uz konsultovanje Agambenovog teksta *Che cos'è un dispositivo?*

⁸⁵¹ Hampe, Michael, *Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2014., str. 409.

možemo pitati o prirodi imaginacije slušalaca i čitalaca. Ali oni mogu iskrsavati samo kao čvorišta narativnih mreža.

Ukoliko je za Šapa mišljenje otpočeto s predsokratovcima, nakon Homera i Hesioda, figuriralo kao svojevrsni početak kraja pripovesnog samoreflektovanja jezika, za Hampea je sokratovsko društvo i dalje podsticajno za razmatranje filozofske aktivnosti kao umetničke delatnosti. I pored toga što se u povesti filozofije neretko provlači narativ da je status umetnosti krajnje upitan za sokratovsko društvo, Hampe pravi ovu sponu. Ona je svakako ostvariva, ako se prisetimo nekih od Platonovih navoda, od kojih jedan primer stoji i u zaglavlju ovog odeljka. Platon na tom mestu u *Državi* piše na takav način da se više ne može sa pouzdanom sigurnošću utvrditi da li se radi o argumentu ili priči.⁸⁵² Pominjanje i razmatranje Platonovih dijaloga prvenstveno kao umetničkih dela smo tokom rada već susretali, ali je Hampeov doprinos ovde više nego sugestivan:

Govor o večnim idejama prethodi spekulacijama o formi podzemnih područja. Teško je razlučiti šta ovde predstavlja priču, a šta argument. [...] Da li je Sokrat u pritvoru prethodno usvojio poetsku verziju Ezopovih *Basni*, zato što nije više mogao da stvara „filozofsku muziku“ sa svojim prijateljima, osim poslednjeg dana? I da li je razgovor, u kojem sumnja ili raspoloženje aktivira priču i misaoni tok, nešto poput zajedničkog stvaranja muzike rečima? Ako su Platonovi dijalozi umetnost na prvom mestu, u *Fedonu* on konkretno uvodi filozofsku aktivnost kao muzičku.⁸⁵³

Status argumentacije u sokratovskom društvu je takav da se on u prvom redu smatra delom udruženog slobodnog delanja, a ne kao krajnji cilj razgovornih aktivnosti: „[K]ao što orkestar ne teži bazičnom tonalitetu ili džez grupa krajnjoj interpretaciji teme“.⁸⁵⁴ Za Hampea, izvor suprotstavljanja Homeru i Hesiodu, od strane Sokrata i Platona, ne leži u motivaciji da se umetnost generalno ukloni. Navodno, oni ne mogu imati ništa protiv umetnosti, jer je i oni sami praktikuju – ono što kritikuju je

⁸⁵² Ibid, str. 412. Pogledajmo kako to, na drugom mestu, izgleda u *Fedonu*: „Kako li je to, ljudi, na oko nešto čudno, što čovjek zove ugodno! Kako je čudnovato prema onomu, što se čini protivno — bolno! U jedan se mah doduše to dvoje neće da javlja u čovjeka, ali ide li tko za jednim i uhvati to, gotovo je prisiljen prihvaćati i drugo, kao da je dvoje, a na jednom kraju sastavljeno. I čini mi se, da je to opazio Esop, napisao bi priču, kako je bog to dvoje zavađeno htio izmiriti, ali kad nije mogao, u jedno im sastavio kraj; i zato, kad koga jedno snađe, slijedi zatim i drugo. Pa ovako se čini i meni samomu: poslije boli od okova u nozi uzastopce je evo, vidi se, došlo ugodno“. Platon, *Fedon*, Naklada Jurčić, Zagreb, 1996., str. 37-38. (60c), (prev. Rac, K.)

⁸⁵³ Ibid, str. 413-414.

⁸⁵⁴ Ibid, str. 415.

nepogodnost tih narativa Homera i Hesioda i mogućnosti da budu glavni izvor mudrosti: „Platonova kritika umetnosti je kritika njene doktrinarne upotrebe“.⁸⁵⁵ Ovim uvidima Hampe nam pomaže da nastavimo da primenjujemo narativni metod, odnosno, da uočavamo bazičnu narativnost svakog jezičkog rasprostiranja: vidimo na koji način se ona očituje i u pripovесnim formacijama koje nisu toliko upadljivo i upečatljivo na tome insistirale (kao što je to možda bio u slučaj kod Homera i Hesioda, gde Šap nalazi najindikativnije samoreflektovanje jezičkih manifestacija kao pripovесnih). Sokrat i Platon pričaju na prvom mestu priče. Status činjenica je takav da se činjenični svet može posmatrati kao mesto večitog odlaganja zadovoljenja: „Nije životna orijentacija prema pričama i utopijama iracionalna, već zabuna korišćenja instrumenata narativa u svrhu iskaznog i doktrinarnog zahtevanja znanja. Činjenično znanje je uvek ograničeno [...] Koliko god ljudi proširivali opseg i tačnost ovog znanja, ono im ne pruža vodilju kako da se nose sa svojim potrebama i smrtnošću i šta da čine sa svojim životima“.⁸⁵⁶ Na ovo bismo mogli reći da je ovde i dalje po sredi potajno priznavanje projektovanog ambisa koji stoji između sveta činjenica i sveta imaginacije, fikcije i priča. Ti svetovi ni u kom smislu nisu razdvojeni i nezavisni jedan od drugog, već međusobno prožeti. No, sa druge strane, svakako bismo se mogli složiti sa time da je sudbina platonizma određena impulsima koji nisu primarno bili njegovi: sistemima iskaza i argumenata koji se brane po svaku cenu:

Po mom mišljenju, fusnote koje je istorija filozofije proizvela na Platona mogu pretežno biti interpretirane kao pogrešna doktrinarna razumevanja Sokrata [...] Sokratizam je doživeo slično sudbinu kao i priče *Starog zaveta*, Budini govori ili Isusove alegorije. U religijskom fundamentalizmu su one takođe transformisane u iskazne sisteme koji se brane. [...] Mediji u kojima ljudi sebi dodeljuju znakove mogu promeniti njihove načine života tako da se znakovi temeljno menjaju u svojoj funkciji. Kada nestanu životne forme u kojima su oni nekada imali funkciju, nove uloge mogu biti dodeljene u kontekstu drugih praksi. Tako filozofske utopije mogu postati religijske dogme ili politički planovi, a mitovi i alegorije iskazni sistemi. Neuronaučnici se onda mogu raspravljati sa platoničarima o odvojivosti duše ili hrišćanski fundamentalisti sa darvinovcima o poreklu ljudske vrste. Ovo su čudne konstelacije.⁸⁵⁷

⁸⁵⁵ Ibid, str. 417.

⁸⁵⁶ Ibid, str. 422-423.

⁸⁵⁷ Ibid, str. 435.

Narativni metod ipak ovde zahteva nadopunu: mutiranje i transformisanje priča je nezaustavljivo. Njihova nestalnost i konstantne promene svedoče upravo o njihovoj fundamentalnoj kontingentnosti. Te kontingentnosti su u stanju da proizvedu i narative u kojima se svaka priča čini nužnom, jedinom istinitom i jedinom sposobnom da položi račun o svetu koji ona sama već narativno kreira. Iz tog razloga metafizika nije, niti bi „trebalo da bude prevaziđena“, jer se tim nalogom previđa pomenuta nesušastvenost i an-arhizam svake priče. Samo jednako tendenciozna priča o „postmetafizičkom dobu“ može da insistira na završetku priče, bivajući i sama njen deo. Narativni metod prodire u unutrašnje strukture i logike tih priča i na površinu izvlači mnoštvo pripovedi, predajući ih zajedno sa svojom pričom dalje jeziku. Ako se pretenduje na pokazivanje da nijedna priča nema po sebi primat u odnosu na druge, onda se mora dopustiti da i one koje smatraju da imaju prvenstvo budu deo pripovednih procesa i da ne postoje valjani razlozi za njihovo sputavanje, već isključivo pokazivanje umišljenosti tog statusa. Narativnim metodom se služimo da bismo bili u stanju da uočimo narativnost tamo gde izmiče njeno jasno pokazivanje. On se mora sa istom upornošću i istrajnošću koristiti i u filozofiji i u književnosti i u tzv. prirodnim naukama – na svim onim mestima gde jezik uspeva sebe da sakrije i pokaže se samo u svom sekundarnom obliku. Mi ne vidimo bilo kakvu mogućnost polaganja računa o svetu, koje bi bilo nezavisno od narativno-jezičkog sklopa. Iz tog razloga su za nas nedostatni projekti kako Rikera, tako i Dantou, Rortija, ili Hampea, kao i mnogih drugih. Jer se unutar tih projekata ako ne konstantno, onda barem povremeno referiše na neko polje koje bi stajalo izvan onog pripovednog. Kod Rikera se to manifestuje kroz nerado opraštanje od fenomenologije. Takvi sentimentali su svakako prisutni i kod Šapa, ali s tom razlikom da je kod njega primetan viši stepen spremnosti da se odustane od „metafizičkih“ elemenata fenomenologije, te da se pokaže da je narativ koji se oko nje kreira samo izuzetno zgodno sredstvo za bavljenje strukturom stvarnosti kakva se sedimentirala kroz pregršt diskurzivnih polja i narativa u ono što danas prepoznajemo kao povest sveta, ili konkretnije, kao povest filozofije. Za Rikera bismo mogli reći da je nešto manje spreman na uvažavanje potpune kontingencije vlastitog hermeneutičko-fenomenološkog zaleđa. Kada je reč o Dantou, kod njega se daleko jasnije uviđa privrženost postojećim načinima ophođenja prema unapred učitanoj strukturi stvarnosti. Njegovo bavljenje narativnim rečenicama je neodvojivo od unapred pretpostavljene nepromenljivosti razumevanja prostora i vremena. Dantou na površinskom planu u krajnjem slučaju ne zanima da li vreme može da se poima

drugačije nego linearno. Njega zanima da u postojećoj narativnoj konstelaciji ispita određene načine govorenja i taj pokušaj je u potpunosti legitiman. Srž naše kritike odnosi se na to da pomenutu „postojeću narativnu konstelaciju“ on ne vidi kao narativnu, i kao takvu krajnje kontingentnu, već je vidi kao uvek nepromenjivu, odnosno, barem je tako tretira. Dakle, on pretpostavlja stabilan svet, sa samorazumljivim kategorijama prostora i vremena, na kojem je on onda u stanju da interveniše i da ga na ovaj ili onaj način dodatno tumači. Međutim, tu stabilnost garantuju jedino narativi. Jasno je da se ovo što je upućeno na Dantovu adresu takođe da primeniti na zaista veći deo filozofske tradicije. Hampe nije izuzet od toga, iako na momente ispisuje posve briljantne redove. U našem radu je fokus zbog toga na ovoj nekolicini primera koji dolaze do same teme narativa, s tim što oni za nas ostaju od njih (i od samog narativnog metoda), uslovno rečeno, jednako „udaljeni“. Naravno, o udaljenosti se može govoriti samo u smislu eksplicitnije tematizacije, do sada je moralo biti izvesno da ne može biti govora o nekakvom središtu u odnosu na koje se procenjuje legitimnost priča. Jezik(-)narativi su u stanju da nam pokažu svoja neopterećena lutanja, kao skitanja mašte.

4.6. METODOLOGIJA INTERPRETACIONIH KONSTRUKATA

Sve što jeste, jeste interpretacija, i interpretacija je sve što jeste.

Ne postoje stvarnosti, samo interpretacije.

Granice interpretacije su granice sveta.

(Ginter Abel, *Niče. Dinamika volje za moć i večnog vraćanja*⁸⁵⁸)

U ovom odeljku ćemo razmotriti još jednu krajnje inspirativnu publikaciju za priču o narativnom metodu – reč je o studiji Hansa Lenka iz 1993. godine, sa naslovom *Interpretacioni konstrukti (Interpretationskonstrukte)*. Sam uvod je rezervisan za opis stanja metodološkog separatizma tzv. prirodnih i društvenih (duhovnih) nauka, za koji se primećuje da je motivisan ideološkim interesima sa obe strane. Metod naracije intendira da prevazilazi zamke ovog metodološkog separatizma, koji otpočinje zauzimanjem različitih polova „objašnjenja“ i „razumevanja“. Preokretanje situacije iz „ili-ili“ pozicije u „i jedna i druga“ (možda i „nijedna, ni druga“?) postiže se primenom narativnog metoda: „Metodološki separatizam vodio je do dogmatizma, ograničavao je progres metoda analize i kriticizma, nije dozvoljavao usavršavanje i dalje razvijanje, a takođe se pokazao i neplodnim u smislu filozofske epistemologije“.⁸⁵⁹

Lenkova metodologija interpretacionih konstrukata je zamišljena tako da izvrši napad na učestale asocijacije koje se vezuju za ove termine. Ona se trudi da jednako raspolaže pozitivnim aspektima gotovo nepomirljivih projekata, kakvi su npr. onaj Ničeov, Vitgenštajnov i Kantov, za primer. Od prvopomenutog dvojca najprominentnije se usvaja ono što nazivamo „pluralizam perspektiva“, kao i „jezičke igre“, što bi trebalo da posluži kao korektiv kantovskoj ideji da su forme saznanja prisutne na jedinstven način: „Čovek je nužno interpretativno biće, tj. on je zavisan od interpretacija – kao što su mišljenje, spoznaja, delanje, strukturisanje, konstituisanje, posebno prirodna sposobnost procenjivanja, itd.“.⁸⁶⁰ Odmah naslućujemo u kom smislu narativni metod mora intervenisati i na koji način se distingvirati u odnosu na Lenkovu metodologiju interpretativnih konstrukata: prevelika zavisnost od pripovesti hermeneutičko-fenomenološko-antropološko centrirane tradicije, uprkos načelnom ostavljanju otvorenog prostora za mnoštvo različitih perspektiva (pošto se mnoštvo

⁸⁵⁸ Citirano prema: Lenk, Hans, *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993., str. 53.

⁸⁵⁹ Ibid, str. 15.

⁸⁶⁰ Ibid, str. 22.

perspektiva više približava kantovskoj tradiciji, nego filozofiji jezika). Ali za sada svakako moramo iskazati otvorene simpatije prema ovom projektu, jer se lako mogu pronaći tačke konvergencije sa narativnim metodom. Nas ne zanima da u prvom redu pravimo definicije čoveka, čak ni u onom smislu u kojem bismo ga označili fundamentalno kao *homo narrans*. Čovek za jezik nije ništa samorazumljivo.

Lenk se u opisu metodologije interpretacionih konstrukata umnogome oslanja i na Gintera Abela, koji sa svoje strane na prilično radikalna način prisvaja i razrađuje ideje na tragu Ničea i Vitgenštajna. Sam Lenk će se truditi da ostane nešto verniji narativima, primera radi, transcendentalnog idealizma, koje i dalje smatra po mnogo čemu vrednim očuvanja:

Morali bismo reći: „Sva znanja, delanja, suđenje, vrednosti, itd. bazirana su na interpretaciji i interpretativnom konstituisanju na (metodo)-logičkom temelju“. [...] Interpretacije su perspektivno-temeljeni konstrukti, uključujući i konstituisanja! Ovi konstrukti će obično imati konvencionalni karakter i određene reprezentacione karakteristike, tj. sadržaće znakovno i jezičko značenje naučeno upotrebom. Znakovi po sebi ne znače ništa, ali svoju reprezentativnu ulogu igraju samo na temelju znakovne konvencije i u ispravnoj (prema Vitgenštajnu: =regularnoj =redovnoj) upotrebi. Ispravno korišćenje znakova je, takoreći, samo značenje koje znak ima u govornoj zajednici.⁸⁶¹

Moramo odmah da se zapitamo: zbog čega bilo kakvo oslanjanje na subjektivnost, posredstvom koje su usidrene i sve one zamke na kraju nepromenjivih kategorija, dok se sa druge strane uvažavaju filozofije koje, najblaže rečeno, dovode u sumnju postojanost tih polazišnih momenata? Ovaj manevar u začetku onemogućava, ili barem čini daleko težim put ka jeziku. S jedne strane, pokazuje se zavisnost svakog iskazivanja od jezičke zajednice (narativa) u kojoj se iskazi javljaju, a sa druge strane se ne dovodi u pitanje mogućnost da je subjektivnost i iskazivanje o njoj takođe jedna vrsta jezičkog izraza sa ograničenim poljem važenja, čak i unutar jezičke zajednice u kojoj se javlja. *Subjektivnosti se mora zadati odlučujući udarac, upravo da bi se ona, kao priča o njoj, mogla spasiti.* Tek kada primenom narativnog metoda jezik dođe do sebe i pokaže da je u stanju da uzdrma legitimnost priče o subjektu kao najčvršćoj građevini, tek tada smo u stanju da je u potpunosti uvažimo. Kroz prizmu tih apela

⁸⁶¹ Ibid, str. 27.

moguće je posmatrati i Ničeovog natčoveka. Usled nespremnosti da se u potpunosti uvaži nestabilnost subjektivnosti, ovakvi pokušaji ostaju krajnje mlaki:

Sada je jasno da mnoge individualne interpretacije mogu biti u stanju obmane, osim možda na prvom koraku konstitutivnih osnovnih interpretacija, koje praktično ne možemo da zaobiđemo ili izmenimo, ali koje možemo u principu da zamislimo drugačije. Možemo barem da zamislimo drugačiju izvornu interpretaciju nas ili drugih bića. Interpretacije stoga mogu da se promene, ali bazična zavisnost od vezanosti za interpretaciju i interpretativnost ne može biti napuštena.⁸⁶²

Mnoštvo „predmeta“ i nemogućnost njihovog prebrojavanja, u kontekstu određivanja stepena korespondencije istinitih iskaza sa stvarnim svetom, za Lenka su zavisni od mnoštva perspektiva i interpretacija. U tom pogledu bismo, takođe, želeli da napravimo iskorak. Umesto da nemogućnost polaganja računa o subjektivnosti koja vrši apropijaciju objekata i služi se isprva kantovskim metodama, a zatim i onim nastalim kao direktan odgovor na njih, umnogome se naslanjajući i bivajući zavisnim od transcendentalnog idealizma i naivnog realizma – dakle, umesto da tu nemogućnost rešavamo proglašavanjem perspektivističkih apela i pratećeg interpretacionizma jedinim solucijama – primenom narativnog metoda na to celokupno jezičko tkanje pokazuje se daleko efikasnije krajnja kontingencija. Da se upravo to može prepoznati kao konačni cilj Lenka, Abela, kao i ostalih zagovornika interpretacionizma i perspektivizma, govori nam i sledeći primer:

Možda je čak i pitanje toga da li je kvark čestica ili ne odlučujuće. Da li je objekt – ili ne, s obzirom da očito ne može stajati izolovano, „slobodno“? Možemo videti ogromne teškoće koje nastaju ovde, zavisnost od izbora perspektive, od pitanja, od preciznosti analize, od preorijentacije koju imamo ili kreiramo, od toga šta prepoznamo kao objekte i to na čemu su oni utemeljeni. Otkriće objekta nije po sebi moguće, takoreći, bez obzira na zahteve koji mi postavljamo.⁸⁶³

Ili, nešto kasnije, na str. 61: „*Interpretacije se mogu – i hoće u velikoj meri – menjati, ali sama interpretativnost ostaje. Ono što je prepoznatljivo je samo interpretativno spoznatljivo, spoznatljivo je pod opisom, pod interpretacijom unutar određenog sklopa. To je osnovna ideja*“.⁸⁶⁴

⁸⁶² Ibid, str. 28.

⁸⁶³ Ibid, str. 40.

⁸⁶⁴ Ibid, str. 61.

Ili, na str. 67: „Svet svakodnevnih stanovišta je u osnovi sam interpretacioni konstrukt koji bi mogao biti odabran drugačije [...] Mogli bismo da kažemo da pojedinci žive u različitim svetovima, u zavisnosti od toga da li su aktivni kao umetnici ili naučnici. Za Gudmana više ne postoji stvarni, obuhvatni svet u koji bi sve interpretacije mogle da budu smeštene, takoreći, već postoje samo različite verzije sveta“.⁸⁶⁵

Zbog čega drugog insistiranje na mnoštvu perspektiva i zavisnosti svake okolnosti, događaja i situacije od krajnje različitih načina na koje se one recipiraju i tumače? Interpretacionizam i perspektivizam podsećaju i opominju na suštinsko oslanjanje svakog iskazivanja na potencijalno fundamentalno drugačije poglede na neku stvar, gde se i sama ta „stvar“ na kraju dovodi u pitanje, kao i njena sposobnost da proizvede ujedinjene iskaze i saglasnost o samom njenom postojanju kao nezavisnom entitetu. On se prepoznaje kao večito skopčan sa perspektivama koje o njemu pokušavaju ili odustaju da pruže nekakvo stanovište. U perspektivizam i interpretacionizam je utkana želja za pokazivanjem svojevrstne nemogućnosti da se pronađe jednom za svagda važeći stav, čija tačnost više neće biti dovođena u pitanje. Drugim rečima, ova stanovišta polaze od premise da se moraju prihvatiti različitost i nesaglasnost, da mnogobrojnost perspektiva osigurava najmanje isto toliko tumačenja. Da li se pri takvoj postavci može zahtevati da neka perspektiva i prateće tumačenje ima primat u odnosu na ostala? Ukoliko se potpuno radikalizuje ovakav pristup, naslućujemo da bi odgovor morao biti negativan, jer u suprotnom bi se plediranje na mnoštvo perspektiva ispostavilo samo kao tranzitivno sredstvo za ponovno postizanje jednoulja. Ovde vidimo na koji način smo perspektivizam i interpretacionizam povezali sa projektom koji je usmeren na ukazivanje kontingencije. Nijedna perspektiva ne može zahtevati ekskluzivno pravo na ispravnost sopstvenih tumačenja. Ona nisu nužno istinita, već kontingentna. Uočavamo sada i načelnu bliskost sa narativnim metodom. Ali istovremeno smo u stanju da prepoznamo i bitne razlike. Kao što je već bilo reči, narativni metod, pokazujući da je kontingencija uvek kontingencija narativa, može pokazati motivisanost narativa da on prevaziđe tu oznaku i da eventualno zahteva svoju neizbežnost i neophodnost. Kao što smo videli na primeru rezultata tretiranja subjektivnosti narativnim metodom – nakon što je razrušena ideja o njegovoj nezavisnosti od narativa kojim se oblikuje i preoblikuje, pokazuje se i jedina prilika za njegovo spasenje: pričom. Sve što tretiramo narativnim metodom ne mora ostati

⁸⁶⁵ Ibid, str. 67.

apsolutno devastirano. Prevaziđene ili davno zaboravljene priče može ponovo zadesiti prosperitet. U interesu narativnog metoda, koji je, ne zaboravimo li to, takođe jedna kontingentna priča, bilo bi da se rađanje novih „ideja“, ili pak ponavljanje starih, itd. uvek tumači u znaku priče koja je u stanju da konstantno obraća pažnju na to da je njena grandioznost, minornost ili osrednjost samo jedan vid jezičkog ispoljavanja.

Za Lenka, hermeneutika i interpretacionizam nisu (samo) pasivne metode, kako se često razumevaju, već aktivno-stvaralačke. To, naravno, pokazuju još i Šlajermaher i Dilta. Ali, ono što toj tradiciji ipak nije u svakom obliku blisko i inherentno je da svoje projekte udružuje sa filozofijama koje su na tragu Ničea i Vitgenštajna. Abelov način tretiranja fundamentalnih teorema interpretacije principijelno je vezan za redefinisavanje Ničeovih i Vitgenštajnovih iskaza, po modelu koji stoji u zaglavlju ovog odeljka. Tako se Ničeov proglas da „Ne postoje činjenice, samo interpretacije“ redefiniše u tvrdnju da „Ne postoje stvarnosti, samo interpretacije“, a Vitgenštajnov iz *Traktata*, da su „Granice mog jezika i granice mog sveta“, u „Granice interpretacije su granice sveta“. To znači da je stvarnost rezultat interpretacionog shematizma, a uloga filozofije se svodi na njihovo sprovođenje i analiziranje: „*Filozofija (je) unutrašnjost interpretacije*“.⁸⁶⁶ Lenkova recepcija Abela suštinski bi se svodila na pokazivanje da je Abel preuveličao utisnutost, prožetost interpretacije i realne egzistencije.⁸⁶⁷ „Je(ste)“ je paradigma analitičke filozofije, ali ono što je upadljivo je da „Je(ste)“ zahteva više jasno diferenciranih priča, što Lenk uviđa. Rekli smo da Lenk Abelu zamera radikalnost pristupa, ali ujedno postaje jasno i šta je intencija Abelovog projekta i zašto Lenk ne može da se saglasi sa tim: Abelu je gotovo na vrh jezika narativnost, dok ga Lenk na neki način od toga odvraća, mašući ponovo zastavom novovekovne subjektivnosti, kao narativom za koji se ispostavlja da mnogi nisu bili spremni da dovedu u pitanje i ispituju legitimnost te priče do krajnjih limita:

Ne bih išao tako daleko da tvrdim da *je* svaka stvarnost uvek interpretirana stvarnost, već da, kao i sva bića i *razumljive* stvari uopšteno, oni mogu biti poimani samo kao interpretirani (za nas). Rečenica „Svet, stvarnost i značenje su samo *u i kao* interpretacije“ mora stoga biti preformulisana u rečenicu: „Svet, stvarnost i značenje mogu biti *pojmljeni* samo u procesu interpretacije i kao rezultati ili konstrukti interpretacije“. Oni su zavisni od ove temeljne interpretativnosti, od pretpostavki

⁸⁶⁶ Citirano prema: *ibid*, str. 53.

⁸⁶⁷ Cf. *ibid*, str. 54.

određenih i takođe opštih primarnih konstitucija i interpretacija koje odgovaraju različitim nivoima interpretacije. Interpretativnost je ovim ograničena na čovekovu interpretaciju, čovekovu interakciju sa stvarnošću i svetom.⁸⁶⁸

U svakom slučaju, jezik pokazuje ovu tendenciju odmeravanja narativa prema drugim narativima i kroz teorije Abela i Lenka. Tako bi trebalo razumeti i mogućnost korespondencije reči i stvari: radi se o unutrašnjim vezama koje narativna konstelacija, sa svojim pripadajućim pričama, generiše. Kao što po ovim modelima akcent treba da bude pomeren od veze između znaka i objekta, ka vezi između znaka (interpretacije) i drugog interpretacionog konstrukta,⁸⁶⁹ tako se narativnom metodom uočava da je korespondencija jedino moguća unutar narativne konstelacije, koja svojim pričama preporučuje takva „odmeravanja“ (koja su, svakako, uvek unutrašnja). Sa druge strane, ono što dolazi kao pomalo neočekivano od strane Lenka je i sporadično tretiranje subjektivnosti kao interpretativnog konstrukta.⁸⁷⁰ To možemo uporediti donekle sa Hampeovim manirom, za koga smo rekli da se neretko „prebacuje“ između različitih pripovednih tokova, u skladu sa pulsacijama narativa kojima je dakako okružen. Lenk se takođe nalazi u osobitoj *zwischen* poziciji, koja se možda najupadljivije očituje u zalaganju za *kvazi-transcendentalni metod*. Istovremeno, za nas su *sheme* o kojima govori Lenk uporedive sa *pričama*, kao „igre shema“. Sveprisutnost interpretacije podrazumeva i to da se ona uveliko više ne posmatra kao isključivo tekstualno primenjiva delatnost, kao u klasičnoj hermeneutici u njenim začecima. Insistiranje na sveobuhvatnosti tumačenja moglo bi da se primeti već kod Ničea, a razrade u tom smeru svakako nalazimo kod Hajdegera, Gadamera, Rikera, u njihovim različitim fazama. Međutim, da li je sličnost Lenka sa ovim filozofima po pitanju sveprisutnosti interpretacija samo delimična? I ako jeste, da li su ipak u pitanju samo nijanse koje, kada se zagleda dublje unutar teorije, izgledaju daleko oštrije? Šta bi omogućilo koheziju ovih gledišta, i zbog čega bi je bilo važno uočiti? Sa naše strane je primamljivo u isto vreme pružiti i uskratiti ovom pitanju odgovor, s obzirom da će se nesumnjivo težiti pokazivanju nužnosti nastavljanja narativnih tokova, kojima je sâmo pitanje i inspirisano.

⁸⁶⁸ Ibid, str. 65-66.

⁸⁶⁹ Ibid, str. 71.

⁸⁷⁰ Cf. ibid, str. 75-76.

[P]aradigma čitanja [...] bila je prekomerno upotrebljavana. Ali čitanje nije paradigmatična ili prototipska aktivnost koja može stajati umesto svake spoznaje ili čak delanja. Korišćenje shema interpretacionih konstrukata u svom poimanju i delanju je daleko opštije nego što nagoveštava paradigma čitanja, vezana za posebne premise [...] Ne samo da nas gramatika i jezik (jezik kao tvorevina po modelu Vitgenštajna i Lihtenberga) mogu odvesti na stranputicu, već takođe i navike tekstualnih dešifrovanja, čitalačkih aktivnosti [...] Ukratko: paradigma čitanja na svoj način doprinosi začaranosti [*Verhexung*] razumevanja kroz čitalačko poimanje, kada je epistemološki proširena na obuhvatni kognitivni model i kognitivnu paradigmu. Uz to, kognicija, mišljenje i delanje su mnogo više od recepcija i razumevanja u ovom smislu modela čitanja, iako su ove „kognitivne“ sposobnosti u najširem smislu značenja reči, naravno, strukturišuće i shemazitujuće aktivnosti, te stoga i interpretacioni konstrukti. Uobičajena tekstualna hermeneutika, ili filozofska hermeneutika, stoga, kao epistemološki model, može samo analizirati ili razjasniti delimični aspekt konkretnog interpretativnog procesa.⁸⁷¹

Lenk ovde pruža validan odgovor na generalni pravac dvadesetovekovne hermeneutike, pokazujući njenu parcijalnost i pasivnost kada se primenjuje uglavnom samo na tekstualno polje i, konsekvntno tome, nedovoljnu radikalnost i obuhvatnost. Ali valja primetiti da se on istovremeno sa tom strujom kreće samo u okviru koji garantuje nastavak neometanog „prebacivanja loptice iz jednog u drugo polje“. On ne vidi jezik kao narativ, kao što ga, uostalom, ne vide u potpunosti ni Hajdeger, Gadamer, Riker, ili pre njih Niče, iako ga gotovo svi redom tako naslućuju. Lenk deluje da pokušava da „izvuče“ onaj „realni svet“ koji je nezasluženo aproprisan od strane hermeneutike. Budući da se taj manevar „paradigme čitanja sveta“ nije pokazao dovoljno ubedljivim i snažnim, Lenk sada traži izlaz putem koji će voditi nazad do novovekovne metafizičke aparature skopčane sa kvazi-transcendentalnim idealizmom, preobučenih zajedno u ruho savremenih kognitivnih teorija. Taj amalgam se istovremeno sjedinjuje sa interpretacionizmom, koji predstavlja odlučujući sastojak. Vidimo ovde sjajan primer toga kakav je rad jezika da opstane u narativnim okvirima koje sam zadaje! Cela pripovest filozofije nam može poslužiti kao pokazna vežba neverovatnih načina na koje se jezik saopštava kroz narative. Ukoliko ne dopustimo jeziku da se prepozna kao osobito narativan, nećemo uhvatiti ni njegov tračak: vrtećemo se u narativima koji ne prepoznaju vlastitu kontingenciju, stalno posežući za

⁸⁷¹ Ibid, str. 107.

novim apsolutizacijama. Za razliku od toga, primenom narativnog metoda pokazuje se upravo način de-apsolutizacije. Narativni metod ne mora biti primenjivan u svakoj situaciji, ali on kao preskriptivno sredstvo samog jezika pomaže u prepoznavanju mehanizama koji dovode do tiranskih i despotskih vladavina određenih narativnih konstelacija. *Jezik nikako nije u ovom procesu deifikovan, njemu je samo pružena šansa da se prepozna u svom punijem obliku u odnosu na ono kako je on razumevan kroz uobičajene narative lingvistike, filologije ili pak većine filozofije jezika.* Nama je upravo cilj da narativnim metodom pokažemo da jeziku nije mesto ni na kakvom pijedestalu, da čak i ukoliko kažemo da „ne postoji ništa van narativa“, time samo želimo da podvučemo zavisnost svakog poimanja od narativa koji to poimanje omogućava. *Za jezik i narativ koji on daje je svaki svet stvaran. Zato je postavljanje granica jednom svetu prilika za otvaranje novih.*

Za Lenka se percepcija razumeva kao interpretacija na različitim nivoima diferencijacije. Huserlova fenomenologija je takođe zavisna od interpretativnih konstrukata. Lenk je emfatično uveren u neoborivost teze svog stanovišta, nakon što je konsultovao kognitivne neuronauke, psihologiju, fiziologiju i filozofiju: „Teza da je percepcija interpretativna (u smislu shematizovanja i strukturisanja, kao i odabira alternativa interpretacije) potvrđena je stoga od strane raznih disciplina. Takođe je kompatibilna sa epistemološkim pristupima, poput Dreckeovog. Interpretacioni pristup perceptualnom procesuiranju više nema smisla poricati“.⁸⁷² Svakako moramo da se složimo sa time, kada to prevedemo da glasi: „Možete proveriti ispravnost pitajući bilo koju stranu; tačnost iskaza se ne može dovesti u pitanje sa *zdravorazumske* strane, odnosno, dokle god dolazi iz narativa koji prvobitno tvrde isto ili slično“. Ali, umesto fokusiranosti na neoborivost iskaza i argumenata koje iznosimo, smatramo u ovom trenutku daleko plodonosnijim prepoznavanje priča koje omogućuju svet u kojem je valorizacija „neoborivih iskaza“ i argumenata presudna.

I pored ovoga, Lenk dolazi u više navrata na korak od prepoznavanja fundamentalne narativnosti svakog jezičkog ispoljavanja: primera radi, njegove uvide možemo opisati kao da dolaze iz nama bliskog područja, u kojem se stvaranje pojmova, teorija i hipoteza pokazuje kao uvek zavisno od pređašnjeg jezičkog tkiva, tj. od načina na koji se jezik sedimentirao kroz priče. „Teorije su mreže“, piše on i nagoveštava ono

⁸⁷² Ibid, str. 130-131.

što smo nazvali *narativnim mrežama*. „Unutar takvih teorija, javljaju se takozvani ‚termini‘, koje smo mi pokazali kao *teme priča*:

Isti termin se može pojaviti u različitim jezicima ili lingvističkim oznakama: odlučujući faktor je taj da se on nalazi u određenoj arhitektonsko-hijerarhijskoj relativno određenoj i funkcionalnoj poziciji, unutar ukupnog poretka teorije i njenih zakona i hipoteza. Ideja [Patnamova, prim. prev.] je ta da se određeni termini unutar teorije javljaju pod različitim zakonitostima i da je značenje termina umnogome određeno zakonitostima u kojima se javljaju, unutar jedne iste teorije. Sveukupni snop značenja u kojima se termini javljaju suštinski određuje značenje teorijskog termina.⁸⁷³

Ovakvim pisanjem Lenk je na tragu onoga što nagoveštavaju Popper (Popper) ili Vitgenštajn – da se terminologija jednog pripovednog polja generiše i profiliše samo u već prisutnom horizontu, bilo da se radi o filozofiji, fizici, književnosti ili matematici. Lenk se u nastavku opredeljuje za pravljenje razlike između „dubinske“ i „površinske“ interpretacije: „Jedna te ista interpretacija može se posmatrati na različitim dubinama – npr. pod strukturalističkom, strukturalno-funkcionalističkom, psihoanalitičkom ili marksističkom interpretacijom, a da nijedna od ovih društveno-naučnih ili socijalno-filozofskih interpretacija ne bude svesna subjekta ili agenta kojeg se dotiče“.⁸⁷⁴ Mi bismo uporedili ovo sa (ne)mogućnošću dubinskog čitanja npr. umetničkih dela, te distinkcije između „čitanja“ i „učitavanja“: može li se, i na kojem mestu tačno, povući rez? Dubinska tumačenja za Lenka neretko izdaju svetinju narativa „naučne dokazivosti“, uprkos tome što te perspektive krasi otvorenost, hipotetičnost, novina, kreativnost, interesantnost, koje su sve vrednovane kao pozitivne osobine. Pozivajući se na Kaulbahovu (Kaulbach) recepciju Ničea, Lenk podvlači značaj i potrebu usvajanja određene perspektive od strane čoveka, koja se ispostavlja krucijalnom da bi moglo da se živi u nekom svetu.⁸⁷⁵ Dovedemo li u pitanje pomenutu perspektivu, i uvažimo li apele koji upozoravaju da je svako jurišanje na definisanje čoveka i njegovih potreba kao krajnje fiksiranih suštinski nedostatno, otvoriće nam se jedan od mogućih načina na koji primena narativnog metoda operiše. Narativni metod istovremeno pokazuje i uvažava jezičko manifestovanje narativa i narativno otkrivanje jezika: on uspeva da neutrališe prisvojne zamenice („Ničeoov perspektivizam“), da upozori na lakonski prelazak na korišćenje imenice „čovek“, kojoj se imputira samorazumljivost,

⁸⁷³ Ibid, str. 168.

⁸⁷⁴ Ibid, str. 191-192.

⁸⁷⁵ Ibid, str. 214-215.

da ukaže na provizornost onoga što se pripisuje kao toj imenici inherentno (neka „potreba“), zatim da dovede u pitanje „svet“, za koji se sugerije da je samorazumljivom čoveku uvek dat i dostupan da se „u njemu“ obitava. Ali ovde možemo i „površinskim tumačenjem“ da dopremo do poteškoća ovakvih iskaza. Zbog čega pozivanje na perspektivizam, ako će se sa druge strane učiniti sve da se sačuva priča o „čoveku kao svesnom biću“? Pri takvoj postavci ne čudi što se pronalaze tako bliske korelacije između Ničeovog perspektivizma i Kantove transcendentalne filozofije. Ukoliko se ne uvaži primarna motivacija jedne i druge filozofske tačke, moguće je biti saučesnik u svakakvim vrstama sintetisanja, pa čak i onim u kojima Kant i Niče u krajnjoj liniji streme gotovo istom. Nema ničeg lošeg po sebi u narativnim stapanjima i međusobnim nadopunama, ali postoji nešto što bismo mogli okarakterisati kao uvažavanje jezičke pretenzije da se oblikuje u iole koherentan i unutrašnjim ciljevima motivisan narativ, iako je konačni uspeh takvog poduhvata radikalno doveden u pitanje primenom narativnog metoda. Drugim rečima, moramo takođe poštovati i pokušaj jezika da različiti narativi zauzmu suprotne pozicije. U suprotnom, moglo bi da nam izmakne uviđanje njihovog čistog mnoštva, pošto bi čin sintetisanja i svođenja svega na jednu te istu (ili sličnu) priču mogao dovesti do dezavuisanja pomenutog narativnog mnoštva. U tom smislu bi se za perspektivizam moglo reći da je po sredi narativ kojim se daje protiv-balans filozofijama subjekta kao nerazorivog konstrukta, na kojem je nužna dalja izgradnja. Ovde imamo prosto pokušaj spajanja filozofija subjekta i perspektivizma kojim je trebalo da bude ponuđena alternativa novovekovnoj i transcendentalnoj filozofiji. Daleko od toga da to znači da je tim postupkom nemoguće skrajanje validnog narativa, kao legitimnog jezičkog izraza, ali je svakako smanjen prostor za ocrtavanje nešto jasnijih kontura koje su se pripovesno iskristalisale. Prepravljanje ili brisanje tih skica bismo pozdravili, ali tek nakon što je jezik uspeo da ukaže da je dalje profilisanje opsoletno. U ovom konkretnom primeru izostavljena je, primera radi, šansa da se perspektivizam rastumači kao narativno-jezička dimenzija. Pozivanje na diverzitet perspektiva treba shvatiti kao apel jezika da uoči mnoštvo priča, čija je porekla nemoguće lokalizovati i naći im početak i kraj, niti ih smestiti u bilo kakvu temporalno-prostornu dimenziju, a da ona već nije zavisna od priča koje omogućuju same te temporalno-prostorne okolnosti.

Neizbežnost interpretacionih konstrukata Lenk pokazuje ne samo kroz pisanja i filozofije Vitgenštajna, Ničea, Kanta, Abela i generalnog usmerenja ka (kvazi)

transcendentalnom idealizmu, već i Kvajna i Dejvidsona. Radikalna interpretacija potonjeg, koja se svodi zapravo na potrebu filozofskog analiziranja toga šta znači razumeti nešto što neko drugi govori,⁸⁷⁶ projekat je koji Lenk dovodi u pitanje prigovorom koji se ne bi mnogo razlikovao od našeg. Naime, Dejvidson kao odgovor na način na koji se sprovodi radikalna interpretacija, nudi i krajnje neprihvatljivu soluciju po kojoj se do razumevanja onoga što drugi govori stiže saznavanjem *intencija govornika*. Lenk će ovo pozivanje na intencije s punim pravom označiti kao problematično, zbog toga što su same intencije zavisne od značenja termina koji se koriste: „Intencije i uverenja sami ne mogu služiti kao ,baza teoriji radikalne interpretacije“.⁸⁷⁷ Ali smo odmah potom suočeni i sa potencijalnim problemom: „Moramo se uvek vraćati *rečenicama* da bismo bili u stanju da izrazimo izdiferenciranije intencije i ubeđenja, tako da su intencije i ubeđenja, posebno u svojoj rafinisanijoj strukturi, konačno neprikladne za opravdavanje razumevanja rečenica, zato što one same zavise od rečenica i razumevanja rečenica“.⁸⁷⁸ U tom pledoajeu za konstantni povratak rečenicama za nas bi ležala bazična poteškoća. Zbog toga bismo, posebno u slučaju problema sa kojima se suočavaju filozofije Kvajna i Dejvidsona, preporučili prvenstveno njihovo tretiranje narativnim metodom. Umesto toga, s obzirom da naslućuje već i sam ove teškoće pozivanja na govornikove intencije, Dejvidson odavde kreće u smeru teorije istinitosti Alfreda Tarskog, kao i tzv. *principle of charity* („princip dobronamernosti“, koji Dejvidson još naziva i „princip racionalne akomodacije“), koji je postao prominentan u analitičkoj filozofiji možda najviše zahvaljujući upravo Kvajnu i Dejvidsonu. *Principle of charity* zahteva tumačenje sagovornikovih reči tako da se one uzimaju kao najracionalnije moguće, tj. preporučuje da polazišna tačka tumačenja tih reči ne bude da su one iracionalne, logički nekonzistentne, netačne, maliciozne i namerno obmanjujuće. Međutim, teško bi bilo izbeći uočavanje svojevršne površnosti (da ne kažemo naivnosti) ovog apela – uplitanje „etičkog“ momenta dodatno komplikuje i možda bespotrebno otežava situaciju.

Narativni metod, sa druge strane, ne mora da kroti jezik na ovaj način. Njime se naprosto prepoznaje da i ona situacija u kojoj sagovornici ne ispunjavaju zadate kriterijume vođenja nekog suvislog razgovora, oni to čine razbijajući učtivost jednog narativa, njegov prirodni i očekivani tok i, umesto toga, odlučuju se za potezanje karte

⁸⁷⁶ Ibid, str. 218.

⁸⁷⁷ Ibid.

⁸⁷⁸ Ibid, str. 219. [Kurziv naš.]

koja im takođe stoji na raspolaganju – prekršaj nad tim narativom i remećenje njegovog prirodnog i očekivanog toka znači samo priklanjanje nekom drugom narativu, za koji se svakako ne podrazumeva da je radikalno drugi ili drugačiji u odnosu na prvopomenuti: „[P]rincip pruža – i možemo ovo sigurno prihvatiti – nešto poput heurističkog pomeranja ka poverenju, koje je neophodno da bi se uopšte inicirao proces razumevanja“. ⁸⁷⁹ Ali krah komunikacije i razumevanja ne znači i krah jezika i narativa. Može delovati da je *principle of charity* zapravo prvenstveno fokusiran na ono što smo na neki način već prethodno opisali, a tiče se dopuštanja jeziku da se iskristališe kroz narativ koji prevashodno zauzima neku poziciju. U tom smislu zahtevani princip ne bi bio ništa drugo do insistiranje na koherentnosti skupine priča koje saobrazno učestvuju u međusobnom kreiranju kroz konstantne nadopune. Ako napravimo tu vrstu spone, onda bi nepoštovanje *principa dobronamernosti* značilo izbegavanje potpadanja pod neku narativnu skupinu sa određenim ciljevima. U tu narativnu skupinu spadale bi priče koje se tiču pretpostavki da postoji nešto što se zove subjektivnost, koja je načelno uporediva i slična sa drugim subjektivnostima, da one zajedno ispunjavaju datu prostorno-vremensku dimenziju, da teže znanju, da su racionalne, da im je stanište planeta Zemlja, koja se okreće oko Sunca, u galaksiji Mlečni put, u univerzumu što se neprestano širi ili se pak radi o multiverzumu, itd. Zatim nam je dato da uočimo da te priče nisu nezavisne od nekih drugih i da su se razvijale uporedo, ili možda uprkos onima koje iskaču iz okvira ovih prvoopisanih. Ipak, o „iskakanju iz okvira“ možemo govoriti samo ukoliko jednima tendenciozno propišemo okvir i srdačno ih (d)očekujemo, a druge proglasimo za usputne šumove i ometanja. Zbog toga prema *principu dobronamernosti* s razlogom možemo biti sumnjičavi. Jedno bi bilo priželjkivanje neometane geneze neke narativne skupine koja ima svoje postavljene ciljeve (te želje apsolutno ne moraju biti ispunjene od strane drugih narativa), a drugo zahtevanje da ostale priče ne postoje, ne zamućuju, ne zaglušuju tekući narativi, ili proglašavanje činjenicom da su irelevantne ili prevaziđene – i to sve, svakako, na osnovu kriterijuma koje je propisala upravo ta pripovedna skupina, koja sebe, pomoću tih istih unutrašnjih kriterijuma, deklarira kao prvorangiranu.

Sveprisutnost interpretacionizma za Lenka ne znači *odsustvo sveta*. Da li je taj svet *jedan*, ili smo zapravo suočeni sa *mnoštvom* svetova, kako to tvrdi Nelson Gudman (Goodman)? „Gudman je pooštrio pristup do tačke da više nije govorio o „mnogo

⁸⁷⁹ Ibid, str. 224.

mogućih alternativa jednom svetu, već o mnoštvu stvarnih svetova', koji su generisani različitim interpretativnim pristupima".⁸⁸⁰ Ovo nedvosmisleno povlači određene asocijacije na Šapa i njegovo raspoređivanje raznolikih narativnih svetova jednih pored drugih, od kojih se ni za jedan ne može tvrditi da je primarni:

Iskaze poput „Sunce se uvek kreće“ ili „Sunce se nikada ne kreće“, ili rečenice o stanju kretanja zemlje referišu, prema Gudmanu, ne samo na različite koordinatne sklopove [...] već na striktno drugačije svetove, koji se međusobno razlikuju tradicijom, čulnim perspektivama, strukturama, itd. bez imperativa postojanja „jednog sveta svih svetova“. [...] „Istina“, „stvarnost“ i slični termini su prema tome zavisni od specifično odabranog svetonazora. [...] ne možemo pretpostaviti po sebi jedinstveni svet, do kojeg se stiže progresom znanja i postepenim napretkom, s obzirom da je svaki koncept datog sveta već zavisan od datog odabranog sveta, ili je karakterisan specifičnim metodom kreiranja sveta.⁸⁸¹

No, izvesno je da se ovde Gudman ne poziva striktno na *narrative*, tako da bi eventualne dalje paralele sa Šapom zahtevale nešto više opreznosti. Istovremeno, Lenk se sa ovim uvidima ne bi složio, s obzirom da on poziva na sagledavanje činjenice da ipak ne živimo *u potpunosti* u različitim svetovima. Međutim, smatramo da odnos *svet – mnoštvo svetova* moramo najpre provući sa naše strane kroz filter pripovednog horizonta koji određuje te iskaze i strukture kao dominantne. Mi bismo svakako doveli u pitanje i taj jedan svet, kao i mnoštvo svetova koji se pretpostavljaju kao uvek dati. Ali čak i da ostavimo to za sada po strani, ovo je pitanje prvenstveno toga da li se, kada govorimo o „mnoštvu svetova“, misli na to da je svaki pojedinačni svet u potpunosti zaseban i odvojen, tako da ne pravi nikakve relacije i nema dodirne tačke sa drugim svetovima, ili pak postoje određena preplitanja. Narativni metod bi nam pokazao da se u toj situaciji oba scenarija moraju uzeti u obzir – „svetovi“ (narativi) dakako mogu biti u potpunosti razdvojeni i ni na koji način ne korelirati jedan sa drugima, dok se u čistom narativnom mnoštvu sigurno prepoznaju i oni koji ulaze u različite konstelacije.

(Re)definisanje čoveka kao prvenstveno interpretativnog bića, nakon što smo imali oznake poput primarno mislećeg ili delatnog, svakako ima dalekosežne posledice, počevši od kognitivne psihologije, pa sve do teorije saznanja i filozofske antropologije. Uočavanjem i primenom interpretacionizma kao osnovnog filozofskog metoda

⁸⁸⁰ Ibid, str. 262.

⁸⁸¹ Ibid, str. 262-263.

pokazuje se ne samo nezaobilaznost interpretacija, već se otvara prostor za njegovo aktivno uključivanje u sfere i discipline u kojima se još uvek ne uočava eventualna plodotvornost interpretacionizma: „Delanje i spoznaja su uvek i nužno prožeti interpretacijom. Interpretiranje je neizbežno: ovo je vrsta fundamentalnog uvida bilo koje trenutne teorije saznanja i delanja. Ne možemo napustiti ovaj domen interpretativne prožetosti“.⁸⁸² Međutim, konstantni zahtev za ovim definisanjem i redefinisanjem čoveka, bilo kao interpretativnog, političkog, moralnog, ekscentričnog, ili narativnog bića, moramo najpre razumeti kao jezičku igrivost narativa koji je navikao da isporučuje takve definicije. One nisu nužne, već kontingentne, kao što i sami ti zahtevi ne moraju pronalaziti više nikakve teme priča, koje bi bile na istom ili sličnom tragu. „Interpretiranje je *na delu* – bilo intencionalno ili ne. Ono je dinamično, fleksibilno, ali uvek konstruktivno-konstitutivno, ili barem rekonstruktivno. U ovom smislu, interpretiranje pretpostavlja interpretatora, ono nije puki procesualni događaj [...]“.⁸⁸³ Na ovom mestu imamo jedan od osnovnih razloga zbog kojih narativni metod ipak ostaje posve udaljen od interpretacionizma, uprkos nekim sličnostima koje bi se dale uočiti – jezik, kako ga mi ovde razumevamo, nije nagovešten i opozvan. Zbog toga se ostaje na polju priče koja neće imati priliku da pripoveda o vlastitim dinamikama, već ponovo isključivo o svojim sadržajima koje ona sama neprestano uprisutnjuje – čoveku kao svesnom interpretatoru, koji se (s)nalazi u već unapred pretpostavljenom svetu, itd. Narativni metod omogućava upravo da se pomeri taj akcenat, što je postupak kojim se postiže to da se na horizontu daju primetiti „čiste“ naracije. Narativni metod je takođe jedna takva priča, ali ona koja pomaže da se prepoznaju kontingencije svih pripovesti, ne isključujući sopstvenu.

Završili bismo u idealizmu interpretacije ili njenom apsolutizmu, bez pretpostavljenog antipoda. Interpretiranje mora biti usidreno negde, učvršćeno [...] [u] subjektu interpretativnog bića kao organizma. [...] Naučna otkrića i interpretacije su takođe prožete interpretacijama, opterećene teorijom, u zavisnosti od prethodno odabranih koncepata i konstrukcija hipoteza, jezičkih konvencija i istorijski razvijenih pravaca delanja i instrumenata.⁸⁸⁴

Neki od problema sa kojima se suočava interpretacionizam su i pitanja koja mogu biti postavljena narativnom metodu. Ovde se daju povući sličnosti i razlike. Tamo gde

⁸⁸² Ibid, str. 274.

⁸⁸³ Ibid, str. 275.

⁸⁸⁴ Ibid, str. 228.

interpretacionizam proglašava da je nužno pozvati se na subjektivnost, da se priča ne bi odvijala u nekom drugom smeru (apsolutizam, idealizam), radi se prvenstveno o strahu da će narativ ići onim tokovima kojima je navikao. Ta bojazan je ništa drugo nego želja da priča o interpretacionizmu ne bude naprosto ponavljanje, da ne bude uhvaćena u mrežu narativa koje je unapred proglasila manje poželjnim ili potpuno neprihvatljivim. Ali dajmo narativnom metodu etiketu apsolutizma, idealizma itd., istovremeno ga primenivši – time će se pokazati ne da ta ili neka druga priča nije vredna pričanja, jer je možda uhvaćena u zamku repetitivnosti usled nedovoljne razrađenosti ili nepoznavanja sličnih priča, nego da se upravo radi o – *pričanju*. „Apsolutizam!“, „Idealizam!“ su moguće reakcije u datim okolnostima samo na osnovu priča koje su to jezičko tkanje iskristalisale u većoj ili manjoj meri. Sučeljavanje priča ne bi trebalo izbegavati, to nije nalog narativnog metoda. Njemu je stalo najpre do toga da uoči i opiše mehanizme i dinamike tih odnosa, da pokaže donekle genealoški prodore određenih pripovesti sa jedne, te skrajnutosti nekih narativa, sa druge strane. Narativni metod ne može očekivati da u toj interakciji ostane „čistih ruku“, njemu mora biti dozvoljeno da učestvuje u igri koju sam jezik uočava i predlaže. Za njega se ne zahteva pozicija *sub specie aeternitatis*, već se on iskorišćava u svrhu pokazivanja nedostatnosti svake takve pretenzije. Metod naracije (kao ni interpretacionizam) ne „guta“ priče, on ne pokazuje niti njihovu apsurdnost, niti njihovu imanentnu svrsishodnost, već naprosto prepoznaje priče kao takve – kao jezičke tvorevine i kao fundamentalne izraze jezika. Narativni metod ne mora da se baca u potragu za onim što neprestano izmiče. Njegovom primenom pokazuje se dostatnost svakog jezičkog proizvođenja i poštuju se unutrašnje strukture koje priče *sa, uz, iz i* sobom kreiraju. Ukratko, narativni metod nije *factum brutum* (iako je *factum brutum* tema mnogih priča), već se njime pokazuje da ne može jedna priča obavljati legislativnu funkciju i na osnovu kriterijuma koje je sama stvorila procenjivati konačnu relevantnost svih drugih priča. Isto važi i za religijske ili naučne narrative, unutar kojih je takođe potrebno uočiti finese i diferenciranja koja dovode do geneze novih priča unutar samih tih pripovesti, priča koje se čak ni u toj unutrašnjoj konstelaciji ne mogu uzimati kao apsolutni reper jedna drugoj.

Sa druge strane, za Lenka ipak stvarnost sveta mora biti pretpostavljena: „Svet je stvaran, ali percepcija sveta je uvek interpretativna“.⁸⁸⁵ Ta tvrdnja za njega mora da stoji uvek, iako se priznaje da stari pristupi saznavno-teorijskim problemima nisu

⁸⁸⁵ Ibid, str. 285.

dostatni, iako se priznaje da smo do razumevanja stvarnosti nužno vođeni jezikom, iako subjekt interpretacije nije hipostaziran i razvija se samo sekundarno, iako je interpretativni model istovremeno saznanjano-teorijski i antropološki, itd. Ovo Lenkovo tretiranje subjektivnosti je definicija pokušaja da se sedi na dve stolice, što ne znači i da ne zavređuje najviše pohvale. Sličnost sa narativnim metodom bi se čak i u ovom slučaju govora o subjektivnosti mogla sa uspehom pronaći. Kao što narativni metod ne poriče da priče o subjektivnosti postoje, ali da time subjektivnost nije hipostazirana, već da bi trebalo govoriti o određenom „narativnom čvorištu“, tako i u slučaju metodološkog interpretacionizma imamo pokušaj da se ukaže na „dvostruku“ igru. Narativna konstelacija koja insistira na subjektivnosti jedna je od dominantnijih. Na osnovu (ili barem ne isključujući) te pripovedne skupine, dalje je moguće ukazati na procese i opisati generisanja drugih priča. Ako se za subjektivnost uviđa da nije ništa drugo do narativno čvorište (ili interpretacioni konstrukt), to ne znači da je dalje potrebno sprečiti jezik da se na takav način manifestuje: upravo smo i pošli od pretpostavke da takvog sprečavanja ne može biti i baš to nam je i omogućilo pokazivanje čistih pripovednih mnoštva. Tu je na delu logika onog „*i to, takođe*“.

Lenk kaže i sledeće: „Ovi [metodološki, prim. prev.] konstrukti služe tome da teorijski strukturisu polje fenomena i izvrše relativno pouzdanu praktičnu orijentaciju i funkciju pružanja informacija, kao i dodeljivanje funkcija bez čije pomoći ne bismo nikako mogli da se snađemo u raznolikom ‚haosu svakodnevnog života‘“.⁸⁸⁶ Ako ovo pak uporedimo sa narativnim metodom, moramo istaći da za nas priče nisu nešto što nudi izlaz iz „haosa svakodnevice“, zato što je ta sintagma već naslov nekih od priča. Ova opisana metodologija uporno pretpostavlja podvojenost i insistira na razlici donekle nepromenljivog i stalnog „sveta“, koji se interpretacionim konstruktima prosto varira na ovaj ili onaj način. Narativni metod tu interveniše i pokazuje da je svaki pokušaj kalemljenja na neki već pretpostavljeni svet, koji bi stajao nezavisno od narativno-jezičke kreacije (koja ga na prvom mestu i omogućava), promašen. To se dešava iz prostog razloga što takve postavke nose sa sobom neobazrivost spram krajnje narativnosti svakog jezičkog ispoljavanja. Takve neopreznosti smo u stanju da neutrališemo primenom narativnog metoda. Ukratko: nema niti haosa, niti reda, dok ih jezik pripovedno ne uspostavi.

⁸⁸⁶ Ibid.

Metodologija interpretacionih konstrukata upućuje na vid opštosti kojim se intendira njena primenljivost na sva polja – uključujući tu jednako naučne modele i konstrukte, kao i umetnička dela.⁸⁸⁷ Kako bi za Lenka izgledao odnos *opisa* i *interpretacije* umetničkog dela? Iako se, pozivajući se na Margolisa, govori o nejasnim granicama između puke deskripcije i određene virtuoznosti koju pretpostavlja interpretacija, za nas se na tom putu stvara niz drugih problema. Govorili smo o problemu autora, te bismo i u ovoj situaciji u kojoj se autor uzima nekritički (kao suvereni tvorac dela koje proističe kao rezultat ingenioznosti i intencionalnosti), podsetili na pozni period Rolana Barta, koji donekle koincidira sa narativima okupljenim oko Fukoovog odgovora na upravo raniji Bartov spis u vezi sa problemom autora. Uprkos načelnoj neprotivstavljenosti opisa i interpretacije umetničkog dela, Lenk poseže i navodi sledeće kao prednost *pravljenja* te distinkcije: „Ukratko: opisi – pretpostavljajući podudarni nivo diferencijacije – su istiniti ili lažni, dok su interpretacije samo više ili manje verovatne unutar okvira prihvatljivih okolnosti, te ne mogu biti direktno nazvane istinitim ili lažnim“.⁸⁸⁸ Za nas je ovo svakako neprimereno, iako ne nerazumljivo iz vizure narativa koji ne mari za uočavanjem narativnosti jezičkih tvorevina. Istovremeno, interesantno je koliko se za Margolisa može reći da *prilazi narativima* i onome što želimo da pokažemo narativnim metodom, kada govori o „mitovima“, ideologijama i doktrinama kao obrascima pomoću kojih se različita dela transformišu u nešto sasvim drugo od onoga što im je prvobitno pripisano kao intencija:

Primera radi, Margolis pominje frejdovsku interpretaciju u vezi sa *Alisom u zemlji čuda* Luisa Kerola, kao i vezu sa *Hamletom*, koja je moguća, ali nepomirljiva sa drugim interpretacijama. Prema tome, interpretacija Danteove *Božanstvene komedije* u smislu „katoličkog mita“, što može na najbolji način korespondirati sa autorovom intencijom, nije kompatibilna sa takvim „marksističkim“ pokušajem. „Vic“ je u tome što su takvi mitovi postali „deo“ naše opšte kulture na način da „imaginacija umetnika i polu-obrazovane osobe je na isti način natopljena njima [ovim mitovima]“, te da stoga ovi mitski konstrukti postaju društveno delotvorni, takoreći druga stvarnost u smislu tačkaka gledišta, kroz svojevrsnu kulturalnu akomodaciju.⁸⁸⁹

Ipak, jasno je odmah da koliko je Margolis blizu, toliko je i udaljen od narativa na način na koji ih ovde razmatramo, jer se brzo uočava pregršt stvari koje bi valjalo

⁸⁸⁷ Cf. *ibid*, str. 349, 366.

⁸⁸⁸ *Ibid*, str. 366.

⁸⁸⁹ *Ibid*, str. 369-370.

„počistiti“ narativnim metodom. Pre svega, njegovom primenom se rešavamo balasta relativizma, kako slabog, tako i jakog. Narativi za nas nisu nikakvi hipotetički scenariji koji bacaju u neodlučnost i neodređenost. Relativizam nestaje onog trena kada uočimo da određena pripovedna skupina diktira razliku između potencijalnog i ostvarenog, između idealnog i realnog, mitološkog i zbiljskog. Uklonimo li, odnosno, bolje rečeno, pripišemo li te diferencije preovlađujućim pripovednim strukturama koje determinišu dalje puteve i razvitke jezika, bićemo u stanju da prepoznamo mnoštvo narativnih obrazaca koji se primenjuju jedni na druge. To nisu ništa drugo nego preplitanja priča u svojim različitim stadijumima. Froj dovsko ili marksističko čitanje *Alise u zemlji čuda*, ili Danteove *Božanstvene komedije* ne predstavljaju ništa drugo nego naizgled retroaktivni rasplet jezika kroz priče. Njihovo generisanje nije moralo da bude takvo da su one nastajale u neposrednoj blizini ili susedstvu (možda na nama i nije da procenjujemo i dajemo konačan sud o potencijalnim uticajima, jer ta preplitanja ne moraju delovati jasno omeđena), ali jezik svakako uspeva da pronađe različite puteve i sredstva da primeni i ukrsti priče na nepredvidive i neočekivane načine. Ne moramo podsećati da produkti tih preplitanja nisu ništa drugo do – pripovesti – stavljene na raspolaganje jeziku da ih preuzme, dalje oblikuje, ili pak potpuno zaboravi ili škartira. Ne zaboravimo da jezik takođe nije „ništa posebno“, niti da mu se ovim načinom daje nekakvo povlašćeno mesto. Jezik se sam sebi nudi; to što on ima katkad raskošne i glamurozne vidove ispoljavanja ne znači da je po sredi išta više od priče o jeziku. Bilo da uočavamo imućnost, bujnost, sočnost i lucidnost jezika, ili pak nedostatnost, oskudnost i restriktivnost, na to nas usmerava upravo jezik i specifične priče.

Artur Danto jednako insistira na fundamentalnoj zavisnosti umetničkog dela od interpretacije. Međutim, ovde se takođe potkrada svojevrsni „platonizam“, koji se ogleda u tome što se smatra da se predmeti svakodnevnog života izvlače iz „pravog sveta“ i transponuju u svet *Umetnosti*. To stvara višestruke probleme, za koje smatramo da bi se dali jednostavno rešiti primenom narativnog metoda. Na primeru *readymade*-a vidimo da izlazak umetničkog dela iz senke svakodnevice ili njegov ponovni ulazak u sferu prozaičnog jeste diktiran narativima koji odlučuju da priručnim predmetima daju status umetnosti. To je potez načinjen sa ciljem da se dovede u pitanje samo shvatanje umetnosti kao nečega nedodirljivog i sakralnog, umetnosti sa velikim „u“, kao nečega obavijenog velom mističnosti i aure, da podsetimo ovde na Benjamina. *Readymade* sa svoje strane upravo zahteva da se uruši „elitizam“ umetnosti. Stoga bi

svojevrnsni apsurd i paradoks predstavljala činjenica da je avet narativa umetnosti sa velikim „u“ na kraju ipak uspela da se dočepa onoga što je intendirano kao razorna mina upravo toj strukturi. Nemali broj tzv. postmodernih umetnika nije ostao imun na komešanje i buku koju su proizveli Dišan (Duchamp), Vorhol (Warhol) ili Bojs (Beuys), pa su požurili da iskoriste svoju priliku i ne shvatajući zapravo da doprinose demontiranju pomenute mine podmetnute elitističkoj umetnosti, istovremeno smatrajući da svojim oponašajućim gestovima zapravo omogućuju širenju eksplozije. Dišan i ostali su gotovo ničeanskim kuckanjem čekića proverili i potvrdili šupljikavost i propusnost narativa o umetnosti kao nedodirljivoj i nepristupačnoj svetinji. Zatim su na scenu stupili i umetnici koji su svojim onomatopejskim manirima od pomenute zvonjave i jednog subverzivnog gesta *par excellence* pravili eho – ili, bolje rečeno, autističnu eholaliju. Smeštanje iz jednog sveta u drugi je premeštanje iz jednog narativa u drugi. Predmet ne nestaje naprosto iz svoje prethodne priče onog trenutka kada stupi na blistavu umetničku scenu – time se jednostavno ukrštaju priče o priručnom, svakodnevnom i onom umetničkom. *Readymade* ne vrši funkciju stepenica koje predmet podižu na pijedestal umetničkog, već on upravo niveliše te razlike.

Za Eka, i pored neograničene semioze, isključuje se proizvoljnost nebrojenih interpretacija.⁸⁹⁰ Ovaj postupak, koji deluje kao svojevrnsni izraz kroćenja nečega što može delovati da poprima oblik neuračunljivosti, usled nemogućnosti propisivanja ikakvih ograničenja, dâ se razumeti i iz perspektive narativnog metoda. Možemo zaobići Ekovu strategiju preko „modela autora“ i „modela čitaoca“, koja je u krajnjem zavisna od za nas problematičnih hermeneutičkih postavki intencije autora, kao subjekta nezavisnog od teksta kao objekta, ulaska u hermeneutički krug, itd. na sledeći način: naime, to što možemo govoriti o „pogrešnim tumačenjima“, uprkos priznavanju neograničenog polja interpretacija koje se ne mogu obuzdati, dešava se na osnovu kriterijuma narativa koji udišu život nekoj jezičkoj kreaciji i pričama izraslim iz datog pripovednog okvira. Ukoliko poštujemo ograničenja i saglasnosti koje pruža određena narativna skupina, koja je raspoređena tako da se unutar nje generiše i pozitivno valorizuje nešto što ona naziva „istinitim“, onda nema razloga da se to apsolutno negira. To bi čak predstavljalo i svojevrnsni paradoks, kao što se često s pravom može primetiti da proglašavanje i generalizovanje bestemeljnosti, nepostojanja istine, neodređenosti, itd. predstavlja nove fundamente. I u tom smislu, dok je Derida to pokušavao da

⁸⁹⁰ Cf. ibid, str. 492.

izbегne dajući zamene *différance* kroz druge dekonstruktivističke uloge (*pharmakon*, *himen*, *suplement*, *etc.*), daleko potentnije bi bilo da je logocentrični narativ ponovo legitimizovao u svom slabijem obliku, nakon što ga je više ili manje uspešno dekonstruisao. Da je Derida zaista bio uveren da dekonstrukcija može obaviti svoj zadatak i demaskirati metafizičko postrojavanje jezika, ne bi morao da konstantno strahuje da se taj proces može zaustaviti i da dekonstrukcija faktički mora stalno biti na oprezu. Dok god je određeni narativ u stanju da reflektuje da je svaki njegov proizvod ostvariv samo na osnovu uvek partikularnih i unutrašnjih kriterijuma, i dok god ne traži da propisuje i poopštava svoje unutrašnje logike na priče koje imaju malo toga zajedničkog, ili su u potpunosti odvojene od pripovedne mreže koja oblikuje prvopomenuti narativ, mi ne bi trebalo da imamo bilo kakav prigovor, niti da zahtevamo da narativi radikalno menjaju strukture koje ih konstituišu. Ukratko, dok god uspevamo narativnim metodom, kako ga ovde opisujemo, da podsetimo svako jezičko proizvođenje na to da je ono u osnovi narativno i kao takvo partikularno, kontingentno i krajnje nepoopštivo i neproširivo u svakoj svojoj instanci na *sve* priče i njene delove, ne moramo da se odričemo njihovog legitimiteta. Neki narativi s punim pravom – argumentovano, logički ili na bilo kojem drugom nivou potiskuju druge narative, koji apsolutno zasluženno treba da budu potisnuti i da nestanu.⁸⁹¹ Narativni metod nam pokazuje da ne moramo napuštati pojam istine/istinite interpretacije, te da je, shodno tome, „korisnost“ o kojoj je reč, takođe integralni deo zajedničkih kriterijuma istinitosti. Ne samo da relativizacija sveg znanja ne predstavlja fatalni udarac, već filozofija kroz mnoštvo svojih priča predočava da je predviđanje kraja bilo kojoj naraciji, pa i onoj o apsolutnom znanju, više nego rizičan potez.

U krajnjem, za Lenka „interpretacija dolazi pre jezika“,⁸⁹² na šta bismo dodali da jezik dolazi zajedno sa naracijom i *vice versa*. Ništa ne „prethodi“ jeziku, ako jezik shvatimo kao ono što je uslov mogućnosti svakog narativa, uključujući i onaj o temporalnim strukturama prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Da se interpretacija uzima kao „simbolička transcendencija“, da je interpretacionizam „zabranjeno ontologizovati“, da je „značenje“ *uvek* konvencija,⁸⁹³ – narativni metod preporučuje da

⁸⁹¹ Mislimo, u prvom redu, na rasizam, anti-semitizam, fašizam, ksenofobiju, homofobiju, šovinizam, itd. Uglavnom, simptomatično je da se tu radi upravo o svim onim narativima koji insistiraju na dogmatizmu, autoritarnosti, represiji kao oblicima i načinima svog postvarenja. Drugim rečima, u svim ovim instancama smo suočeni sa narativima koji najupornije odbijaju da reflektuju vlastitu narativnost.

⁸⁹² Ibid, str. 534.

⁸⁹³ Cf. ibid, str. 542-552.

se sve ovo ipak stavi pod lupu i eventualno pokaže da narativne mreže koje značenje shvataju esencijalistički, mogu stajati nezavisno od narativa koji to odriču. U toj postavci, zatvorena jezičko-narativna zajednica figurirala bi kao apsolutna, te bi unutar nje i u skladu sa strukturama kreiranim na tom mestu, bilo jedino smisljeno značenje (ili bilo koji drugi pojam) smatrati nezavisnim od društvenog dogovora. Ovim postupkom narativni metod podseća samo na to da su partikularnost, pretenzija na ekskluzivnost, itd. sastavni delovi mnogih narativa. Oni mogu postati svesni svojih ograničenja *upravo pomoću narativnog metoda*.

U pretendovanju na metodološko jedinstvo nauka bi se za nas radilo o potencijalnoj težnji jezika da objedini priče u određeni sveobuhvatni i širokorasprostranjeni narativ. Ta težnja ne proističe niotkuda drugde nego iz narativa sa takvim, zajedničkim tendencijama. Bilo da se radi o pokušajima povezivanja eksperimentalne i teorijske fizike, razumevanja stvarnosti (u smislu narativnog konstrukta) pomoću matematičkih modela, ili pak filozofskih sistema, stalno se nalazimo, ili nas jezik pronalazi u datoj pripovednoj konstelaciji. Obim i polje uticaja tih konstelacija nije jednostavno odrediti i opisati, ali su njihovi fragmenti uvek uočljivi, tako da nam polazište za primenu narativnog metoda nikada ne nedostaje. Tako u situaciji sporenja unutar filozofskih diskursa, u vezi sa borbom za *pravi* pristup u objašnjenju i razumevanju „strukture stvarnosti“, mahom dominiraju dva suprotstavljena tabora tzv. „analitičke“ i „kontinentalne“ tradicije. Kojem god carstvu se priklonili, ukoliko ne uzmemo u razmatranje da se ni u jednom od pomenutih slučajeva ne može pretendovati na nešto više od jezika koji pripoveda o ovome ili onome, bićemo sve dalje od inicijalnih stremljenja: da se u red dovede i da se fundamentalno položi račun o dragocenoj „strukтури stvarnosti“.

Više puta smo bili podstaknuti da umesto teorije interpretacionizma upotrebimo narativni metod, jer smatramo da stavljanje priče u središte svih ovih istraživanja omogućava da izbegnemo mnoge probleme koje prvopomenuta metodologija sa sobom nehotice usput navlači. To što se apstrakcija sa uspehom može okarakterisati kao interpretativna aktivnost, ona ima u svakoj instanci da zahvali narativima koji takav poredak stvari pružaju, a zatim dalje prekrajaju. U slučajevima većine onoga što se smatra filozofskom tradicijom imamo situacije da se nastavljanje na pripovedne konfiguracije vrši bez osvrtnja na to da se prvenstveno radi o zalogu kojem se pristupa kroz i putem nasleđenih priča, koje jezik sebi predaje. Tako, recimo, Kvjajnov slogan

da „Nema entiteta bez identiteta“ spada u način jezičkog staranja koji se događa bez potrebne pojačane refleksivnosti jezika o svom narativnom poreklu. Polazi se uvek iz „središta“ mnogih priča, koje se smatraju samorazumljivim i za koje se čini da ih nije potrebno iznova eksplicirati, a što može biti neophodno da bi se jasnije ocrtale konture narativnih horizonata na koje se jezik, pripovedajući dalje, naslanja. Ispričani metod naracije je takođe često bivao neprimećen, ali izuzetno blizu svom pojavljivanju na vrlo konkretan način.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Zapanjeni smo slutnjom toga da se ova priča bliži svome kraju – ko bi ikada pomislio da ona može prestati i okončati se? Ali najzad ona nema kraja kao što nije imala ni početka i umesto toga, s obzirom da ne može u nedogled ovako trajati, mora se u nekom trenutku izostaviti i naprosto prekinuti svoju naraciju. Ona mora, ako razum preovladava, doći do zaključka, iako ga ona i nema; jer u susret onome što je beskrajno, zaključak je čin razuma, s obzirom da, barem poslovično, razum zna kada da istupi.

(Tomas Man, *Josif i njegova braća*⁸⁹⁴)

Ovaj rad je pokušao da ispita u kojoj meri su narativ i pripovedanje značajni i konstitutivni za filozofiju. Određenije, fokus je bio usmeren na filozofiju jezika. Razlog tome leži u jednoj od polaznih premisa, po kojoj je jezik nezaobilazna odrednica. Njegov značaj za nas je dvostruk. Sa jedne strane, pokazuje se na koji način se na tlu filozofije jezika može prikazati narativni metod, kroz poststrukturalistički, hermeneutičko-fenomenološki i analitički model. Sa druge strane, to ishodište će se samo pokazati kao odlučujuće, pošto se predloženi narativni metod povratno primenjuje najpre na filozofiju jezika i probleme koji su unutar tog polja generisani.

Za većinu ontoloških pretpostavki neophodno je da sagovornici budu i saučesnici, da budu na „istoj strani“, što će reći, da se horizonti njihovih pripovesti manje ili više poklapaju, da jezičko-terminološko tkanje narativa pruži podlogu kako za slaganje, tako i za neslaganje. Da li se narativni metod u tom smislu ikako razlikuje? On se svakako diči time da je nekakav „uslov mogućnosti“ – šta je onda to što bi ga izdvajalo? Možda upravo to što je u stanju da sebi odrekne takav status, bivajući samo još jedna priča među pričama, iako ona koja pokazuje da nijedna ne može imati dominantni status sama po sebi. Taj položaj svoju sudbinu zadobija iz „odmeravanja“ sa drugim narativima, uz pomoć sile jezika koji svoje delovanje nije dužan da objašnjava, iako to

⁸⁹⁴ Mann, Thomas, *Joseph and His Brothers*, Everyman's Library, Alfred A. Knopf, New York, London, Toronto, 2005. (trans. Wood, J. E.), str. 1437.

konstantno čini. Ukoliko smo verni narativnom metodu, primetićemo da se njemu takođe ne može odreći pravo da se instituiše, samo što je on navodno „svestan“ da to više nije nikakvo „prirodno pravo“ – „zasluga“ da bude prepoznat se zarađuje samo na osnovu ispoljavanja određenih karakteristika. Ta svojstvenost obelodanjuje se pomoću postupka uporedivog sa idealnim tipovima u veberovskom smislu, ali sa akcentom na tome da se radi o tipovima *narativa*. Pomenuto odmeravanje se sprovodi spram nebrojenih snopova različitih narativnih udruživanja. Drugim rečima, *narativni metod zavisi od samog narativa*, jer njega jezik proizvodi na način na koji su i druge pripovesti omogućene. To zapravo znači da se „jezik stara o sebi“ – da li to radi čas na „ispravan“, čas na „neispravan“ način, ili pak pokazuje da leži van tih koordinata, opet je u potpunosti na njemu i narativima kojima se manifestuje.

Uverenja zavise od izloženosti narativima. Ukoliko narativi u sebi zahtevaju određena uverenja, oni pružaju potporu, kičmu pomoću svoje unutrašnje strukture. Priča o istovremenom posedovanju „svih uverenja“, koja neodoljivo podseća na logiku postmodernog *anything goes*-a, takođe je samo jedna u nizu nebrojenog mnoštva priča. Ali smatramo da njena važnost, kao i narativnog metoda koji svoju inspiraciju umnogome crpi iz ovih priča, leži u tome što je na osnovu te narativne konstelacije moguće sa manjom ili većom lakoćom uočiti samo to mnoštvo, kao mnoštvo priča. Narativni metod je ta spona (priča) koja pokazuje istovremeno nužnost i kontingenciju svog jezičkog proizvođenja. Narativni metod, ili priča o njemu, u stanju je da premosti jaz između onoga što smo označili autentičnim i neautentičnim razumevanjem jezika i da pokaže jezik u svom čistom proizvođenju, koje je uvek narativno. Tom linijom i razlikovanjem „autentičnog“ i „neautentičnog“ uzimanja jezika namera nam nije bila da pravimo bilo kakav rascep, već da pokažemo prodor koji smatramo da je važno izvršiti – prodor od svakodnevnog *poimanja* jezika do jezičkog proizvođenja narativa o samoj mogućnosti da se jezik misli kao objekt analize, što znači da se upravo *poima*. Za nas je ključno uočiti to da jezik takođe zauzima i ogroman prostor koji deluje da ostaje neokupiran kada se misli u svakakvim oblicima binarnosti. Naš cilj je bio da pokažemo da se ta praznina ne može pokazati ne-jezički, odnosno, da se ne može izvesti drugačije nego iz neke narativne konstelacije. I opet je jezik ovde u iskušenju da priča o onome što je već pripovesno sedimentirao: o jezičkom univerzumu sa narativnim konstelacijama, koje imaju mesto u narativnim sazveždima, galaksijama, sve do jezičkih multiverzuma, itd.

U potpunosti očekivano bi bilo postaviti pitanje o legitimnosti instituisanja priča kao temelja, uzimajući u obzir postmodernističke težnje da se ukaže na manjkavost, ili pokaže nemogućnost svakog narednog pokušaja ujedinjenja, stvaranja i otkrivanja novog *arhea*. Drugačije rečeno, kako pomiriti metafizičke tonove kojima obiluje govor o narativima, sa *an-arhičnim* disonancama nekih od savremenijih strujanja? Priče upravo imaju ulogu svojevrsne *konsonance*, celina koje pružaju razrešenja, makar i u situacijama kada se aktivno traga ili proglašava nemogućnost takve pozicije. Narativ ne bi mogao da ima isti ontološki status poput drugih osnovnih pojmova, prisutnih u različitim filozofskim sistemima, čak ni da to želi. Razlog tome leži u prosto činjenici što se on ni na koji način ne instituiše kao temeljna pretpostavka kojom se kreira struktura stvarnosti. On dovodi u pitanje samu mogućnost da je pomenuti čin iskazivanja, kojim se stvaraju određene strukture, nezavisan i usamljen. Narativni metod pokazuje da je moguće konstantno figuriranje na liniji izgradnje i razgradnje, čija igra nije nikakav dijalektički odnos; ili, pak, *jeste*, ukoliko jezik i prigodni narativi tako „odluče“. Ono što zapravo sprečava da se narativ tumači kao naslednik duge tradicije koja neguje pređašnje pokušaje da se iznađe *ontos on* bila bi *čista mnoštvenost*, koja se narativnim metodom pokazuje. To znači da, pored toga što se ide uz dlaku klasičnim henološkim pretpostavkama, takođe se *ne odbacuje kao neprimerena nijedna od postojećih priča*. Narativni metod na taj način obelodanjuje jednu „novu logiku“, kojom se prevazilaze tesni okviri *Aufhebung-a*. Teza i antiteza se ne razrešavaju u sintezi, već se sva tri momenta uzimaju zasebno, konkretizuju do krajnjih granica, time ne zahtevajući apstrakciju, kojoj je, po potrebi, takođe moguće pribeći. I sada vidimo kako narativni metod operiše, stvarajući čista mnoštva – bilo od jedinstava kojih se, u svojoj unutrašnjoj logici, ne tiče nikakvo „spoljašnje“ postojanje drugih jedinstava, ili statusa koji ona eventualno imaju: za jedinstvo (*pros hen*), što će reći, *jedinstvo neke pripovesti*, može delovati apsolutno neprihvatljivo da ono ima bilo kakav drugi status do apsolutnog. Sa druge strane, ulančavanje koje to čisto mnoštvo priča čini, ni na koji način nije podrazumevano – karike mogu biti nepovezane i unutrašnja logika narativa može besomučno insistirati na vlastitoj ekskluzivnosti. Kretanje i formiranje narativa nije po sebi niti kontinuirano, niti diskontinuirano, niti sređeno, niti haotično. Deskripcija kojom se služimo da bismo odredili trenutno stanje nekih prilika vezana je isključivo za konkretni i pojedinačni narativ kojim bivamo konstituisani i konstruisani. Mi, odnosno, jezik poseže čas za ovim ili onim prikazom, jedno mesto osvetljava, ne bi li se na nekom drugom pojavila senka: svugde je moguće primetiti prelaze i

prelivanja neke priče u narednu, zatim njeno zatvaranje prohodnosti; narativi uvode jedni drugima sankcije, ili se otvaraju nesebično; te odustaju od sopstvenih pravila, kojih su se do maločas manično pridržavali; na trenutak ispadaju iz koloseka, samo da bi se ubrzo na njega vratili; ili pak obitavaju bez ikakvih koordinata, ne mareći za mogućnost da mogu biti asimilovani od strane drugih narativa, a možda se, sa druge strane, tome ipak čvrsto suprotstavljajući. Eto kako je moguće ispričati jednu priču o pričama. Ukoliko je narativni metod i njegov *credo* kreativne redeskripcije jezika odgovarajući, ne sumnjamo da ćemo čuti još mnoge: *Seit ein Gespräch wir sind / und hören voneinander.*⁸⁹⁵

⁸⁹⁵ „Otkad jesmo razgovor i možemo čuti jedni druge“. Hölderlin, Friedrich, *Hymnen (Friedensfeier)*, u: *Sämtliche Werke*. 6 Bände, Band 2, Stuttgart, 1953.

LITERATURA:

A Companion to Analytic Philosophy, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 2001.

Adorno, Teodor, *Negativna dijalektika*, BIGZ, Beograd, 1979. (prev. Čačinović-Puhovski, N., Puhovski, Ž.)

Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, Kultura, Beograd, 1955., (prev. Miloš N. Đurić)

Aristotel, *Retorika*, Nezavisna izdanja, Beograd, 1987. (prev. Višić, M.)

Atkins, Kim, *Paul Ricoær*, *Internet Encyclopaedia of Philosophy*, 2003. [<http://www.iep.utm.edu/ricoeur>]

Barnett, Lincoln, *The Universe and Dr. Einstein*, Harper & Brothers, New York, 1948.

Barney, Rachel, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, Routledge, New York & London, 2001.

Barthes, Roland, *An Introduction to the Structural Analysis of Narrative*, *New Literary History*, Vol. 6, No. 2, Winter 1975.

Barthes, Roland, *FB*, u: Barthes, Roland, *The Rustle of Language*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1989.

Barthes, Roland, *From Science to Literature*, u: *The Rustle of Language*, University of California Press Berkeley and Los Angeles, 1989.

Barthes, Roland, *The Death of the Author*, u: *The Rustle of Language*, University of California Press Berkeley and Los Angeles, 1989.

Barthes, Roland, *The Preparation of the Novel: Lecture Courses and Seminars at the Collège de France (1978–1979 and 1979–1980)*, Columbia University Press, New York, 2011. (prev. Briggs, K)

Barthes, Roland, *Writers, Intellectuals, Teachers*, u: *The Rustle of Language*, University of California Press Berkeley and Los Angeles, 1989.

Benjamin, Valter, *Prevodiočev zadatak*, u: *Reč: časopis za književnost i kulturu*, god. 5, br. 47/48, Beograd, Radio B92, 1998. (prev. Bajazetov-Vučetin, A.)

Bermes, Christian, *Gebilde und Gegenstand. Philosophie als Medienkritik*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Wilhelm Schappas*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004.

Booth, Wayne C., *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1988.

Bösel, Bernd, *Philosophy as an 'Introduction to a General Science of Revolution'? On Peter Sloterdijk's Narrative-Evocative Philosophizing*, u: *Narrated Communities – Narrated Realities: Narration as Cognitive Processing* (ed. Hermann Blume, Christoph Leitgeb, Michael Rössner), Brill Rodopi, Leiden, 2015.

Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977. (prev. Nice, R.)

Caputo, John D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1987.

Cavarero, Adriana, *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*, Routledge, New York and London, 2000.

Cavell, Stanley, *Performative and Passionate Utterance*, u: *Philosophy the Day after Tomorrow*, Cambridge/Mass., London, 2005.

Chalmers, D. J., *Absent Qualia, Fading Qualia, Dancing Qualia*, u: *Philosophy of Mind*, Routledge, New York, 2003.

Chalmers, D. J., *The Conscious Mind*, Department of Philosophy, University of California, Santa Cruz, 1995.

Currie, Mark, *Postmodern Narrative Theory*, MacMillan Pres Ltd., Hampshire and London, 1998.

Dante Aligijeri, *Pakao*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1998. (prev. Mraović, D.)

Danto, Arthur, *Narration and Knowledge*, Columbia University Press, New York, 1985.

Danto, Arthur, *Narration and Knowledge*, Philosophy and Literature, Volume 6, Numbers 1 and 2, The Johns Hopkins University Press, Fall 1982, pp. 17-32

Danto, Arthur, *Narrative Sentences*, History and Theory, Vol. 2, No. 2 (1962), pp. 146-179.

Davidson, Donald, *Istraživanje o istini i interpretaciji*, Demetra, Zagreb, 2000. (prev. Miladinov, K.)

De Man, Paul, *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, Yale University Press, New Haven and London, 1979.

De Man, Pol, *Problemi moderne kritike*, Nolit, Beograd, 1975. (prev. Todorović, G., Jelić, B.)

Dejvidson, Donald, *Mentalni događaji*, u: *Metafizički ogledi*, Studentski izdavački centar, Beograd, 1995.

Deleuze, Gilles, *An Unrecognized Precursor to Heidegger: Alfred Jarry*, u: *Essays Critical and Clinical*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.

Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York, 1994. (prev. Patton, P.)

Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1987. (prev. Massumi, B.)

Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983. (prev. Hurley, R., Seem, M., Lane, H. R.)

Deleuze, Gilles, *He Stuttered*, u: *Essays Critical and Clinical*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.

Deleuze, Gilles, *Literature and Life*, u: *Essays Critical and Clinical*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.

Deleuze, Gilles, *Negotiations, 1972-1990*, Columbia University Press, New York, 1995. (prev. Joughin, M.)

Deleuze, Gilles, *The Exhausted*, u: *Essays Critical and Clinical*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.

Delez, Žil, Parne, Kler, *Dijalozi*, Fedon, Beograd, 2009. (prev. Petronić, O.)

Derida, Žak, *Nasilje i metafizika. Ogled o misli Emanuela Levinasa*, Plato, Beograd, 2001. (prev. Todorović, S.)

Derida, Žak, *Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka*, u: Derida, Žak, *Bela mitologija*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad, 1990. (prev. Radović, M.)

Derrida, Jacques, *Arguing with Derrida*, u: *Glas i Pismo. Žak Derida u odjecima*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005. (prir. Bojanić, P.)

Derrida, Jacques, *Differance*, u: *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Northwestern University Press, Evanston, 1973. (prev. D. B. Allison)

Derrida, Jacques, *Langue à venir: Seminario de Barcelona*, ur. Marta Segara, Icaria, 2004., u: *Glas i pismo. Žak Derida u odjecima*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005.

Derrida, Jacques, *Marges – da la philosophie*, p. 375., u: *Glas i pismo. Žak Derida u odjecima*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005.

Derrida, Jacques, *Memories for Paul de Man*, Columbia University Press, New York, 1989.

Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976. (prev. Spivak, G. C.)

Derrida, Jacques, *The Ends of Man*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 30, No. 1 (Sep., 1969), pp. 31-57

Derrida, Jacques, *Ulysses Gramophone. Hear Say Yes in Joyce, Acts of Literature*, Routledge, London, 1992.

Didro, Deni, *Fatalista Žak i njegov gospodar*, BIGZ, Beograd, 1975. (prev. Dimitrijević, R.)

Dowling, William C., *Ricoeur on Time and Narrative: An Introduction to Temps et récit*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2011.

Eichler, Klaus-Dieter, *Wilhelm Schapps narrative Ontologie. Eine Problematisierung seiner Geschichtenphilosophie*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010. (Hg. Joisten, Karen)

Fisher, Walter, R., *Homo Narrans. The Narrative Paradigm: In the Beginning*, Journal of Communication, Fall 1985.

Von Wright, Georg, *Objašnjenje i razumevanje*, Nolit, Beograd, 1975.

Fry, Paul H., *Theory of Literature*, Yale University Press, New Haven and London, 2012.

Fuko, Mišel, *Arheologija znanja*, Plato, Beograd, 1998. (prev. Kozomara, M.)

Fuko, Mišel, *Poredak diskursa*, Karpos, Loznica, 2007. (prev. Aničić, D.)

Fuko, Mišel, *Spisi i razgovori*, Fedon, Beograd, 2010. (prev. Milenković, I.)

Fuko, Mišel, *Šta je autor?*, Časopis *Polja*, br. 473/2012. (prev. E. Prohić)

Gadamer, Hans-Georg, *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978.

Greisch, Jean, *Phänomenologie als Philosophie der Geschichten: eine vierte, stille Revolution der philosophischen Denkungsart?*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010.

Gronden, Žan, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010.

Gutting Gary, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Haas, Stefanie, *Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricœurs Überlegungen zur narrativen Identität*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 2002.

Haas, Stefanie, *Mit Schapp im Gepäck bei literarischen Mitverstrickten*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010.

Hajdeger, Martin, *Put ka jeziku*, Fedon, Beograd, 2007.

Halliwell, Stephen, *The Theory and Practice of Narrative in Plato*, u: *Narratology and Interpretation. The Content of Narrative Form in Ancient Literature* (edited by Jonas Grethlein Antonios Rengakos), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2009.

Hampe, Michael, *Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2014.

Havelock, Eric, *The Linguistic Task of the PreSocratics*, in K. Robb (ed.) *Language and Thought in Early Greek Philosophy*. LaSalle, Ill.: Monist Library of Philosophy, 1983.

Heidegger, Martin, *Zollikon Seminars. Protocols, Conversations, Letters*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001. (ed. Medard Boss)

Hirš, E. D., *Načela tumačenja*, Nolit, Beograd, 1983. (prev. Vučković, T.)

Hölderlin, Friedrich, *Hymnen (Friedensfeier)*, u: *Sämtliche Werke*. 6 Bände, Band 2, Stuttgart, 1953.

Homer, *Odiseja*, Matica hrvatska, Zagreb, 1950. (prev. Maretić, T.)

Humbolt, Vilhelm fon, *Uvod u delo o Kavi jeziku*, Dnevnik, Književna zajednica Novog Sada, 1988. (prev. Kostrešević, O.)

Iglton, Teri, *Iluzije postmodernizma*, Svetovi, Novi Sad, 1997. (prev. Tasić, V.)

Immerwhar, Raymond, *Friedrich Schlegel's Essay 'On Goethe's Meister'*, Monatshefte, Vol. 49, No. 1, University of Wisconsin Press, 1957.

Joisten, Karen, *Wilhelm Schapp's unzeitgemäße Betrachtung Zur Metaphysik des Muttertums. Grundzüge und Gesprächsanlässe*, u: *Das Denken Wilhelm Schapp's. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010.

Kant, Imanuel, *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd, 2003. (prev. Popović, N.)

Kant, Imanuel, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1970. (prev. Popović, M. N.)

Kim, Jaegwon, *Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction*, u: *Philosophy of Mind*, Routledge, New York, 2003.

- Kofman, Sara, *Niče i metafora*, Časopis Gradac 152-153, Čačak, 2004.
- Kvajn, Vilard Van Orman, *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*, IKZS, Novi Sad, 2007. (prev. Lazović, Ž.)
- Lacan, Jacques, *The Insistence of the Letter in the Unconscious*, Yale French Studies, Vol 36/37, 1966, p112-147. (prev. Miel, Jan)
- Lakoff, George; Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1980.
- Lecercle, Jean-Jacques, *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan, New York, 2002.
- Lecercle, Jean-Jacques, *Philosophy of Nonsense – The Intuitions of Victorian Nonsense Literature*, Routledge, New York, 1994.
- Lecercle, Jean-Jacques, *The Violence of Language*, Routledge, New York, 1990.
- Lenk, Hans, *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993.
- Levine, Joseph, *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*, u: *Philosophy of Mind*, Routledge, New York, 2003.
- Liebsch, Burkhard, *Die Idee der Phänomenologie im Lichte ihrer narrativistischen Verabschiedung im Werk Wilhelm Schapps*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010.
- Llewlyn, John, *Derrida on the Threshold of Sense*, The MacMillan Press Ltd, Hampshire and London, 1986.
- Lok, Džon, *Ogled o ljudskom razumu II*, Kultura, Beograd, 1962. (prev. Puhalo, D.)
- Lübbe, Hermann, *Lebensweltgeschichten. Philosophie Erinnerungen an Wilhelm Schapp*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Willhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004.

Lyotard, Jean-François, *Answering the Question: What is Postmodernism*, University of Minnesota Press, Minnesota, 1984.

Lyotard, Jean-François, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, Ibis grafika, Zagreb, 2005. (prev. Tadić, T.)

Lyotard, Jean-François, *Soundproof Room*, u: *The Lyotard Reader and Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006. (ed. Crome, K., Williams, J.)

Lyotard, Jean-François, *The Differend. Phrases in Dispute*, Manchester University Press, Manchester, 1988. (prev. Van Den Abbeele, Georges)

Mann, Thomas, *Joseph and His Brothers*, Everyman's Library, Alfred A. Knopf, New York, London, Toronto, 2005. (trans. Wood, J. E.)

Marquard, Odo, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Wilhelm Schappas*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004. (Hg. Lembeck, K-H.)

Marsen, Sky, *Narrative Dimensions of Philosophy, A Semiotic Exploration in the Work of Merleau-Ponty, Kierkegaard and Austin*, Palgrave Macmillan, New York, 2006.

McCarthy, Cormac, *The Crossing*, Knopf Publishing Group, New York, 1994.

McGinn, Colin, "Can We Solve the Mind-Body Problem?", u: *Philosophy of Mind*, Routledge, New York, 2003.

Merleau-Ponty, Maurice, *The Prose of the World*, Northwestern University Press, Evanston, 1973. (prev. O'Neill, J.)

Meuter, Norbert, *Narration in Various Disciplines*, u: Hühn, Peter et al. (eds.): *The Living Handbook of Narratology*, Hamburg University, Hamburg, 2013.

Mink, Louis O., *Narrative Form as Cognitive Instrument*, u: *The History and Narrative Reader*, Routledge and New York, 2001. (ed. Roberts, G.)

Mladenović, Ivan, *Smrt autora, početak komunikacije*, u: *Glas i pismo. Žak Derida u odjecima*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005.

Modrak, K. W. Deborah, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Narratology and Interpretation. The Content of Narrative Form in Ancient Literature, (ed. Grethlein, J., Rengakos, A.), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2009.

Nehamas, Alexander, *What an Author Is*, The Journal of Philosophy, Vol. 83, No. 11, Eighty-Third Annual Meeting American.

Nejgel, Tomas, *Kako izgleda biti slepi miš?*, u: *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćeni položaj?*, Mali Nemo, Pančevo, 2004. (prir. Stanković, B.)

Niče, Fridrih, *Knjiga o filozofu*, Grafos, Beograd, 1987. (prev. Aćin, J.)

Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, Verlag von E. W. Fritsch, Leipzig, 1887.

Nietzsche, Friedrich, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, Verlag von C. G. Naumann, Leipzig, 1889.

Novaes, Catarina Dutilh, *The Rise and Fall and Rise of Logic*, Aeon Essays, 12 January 2017. [<https://aeon.co/essays/the-rise-and-fall-and-rise-of-logic>]

Papineau, David, *Thinking about Consciousness*, Oxford University Press Inc., New York, 2002.

Petty, John Carson, *Nietzsche's Philosophical and Narrative Styles*, Peter Lang Publishing Inc, International Academic Publishers, 1992.

Plato, *IV Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1952.

Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 2002. (prev. Vilhar, A, Pavlović, B.)

Platon, *Fedon*, Naklada Jurčić, Zagreb, 1996. (prev. Rac, K.)

Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, Plato, Beograd, 2000. (prev. Sironić, M.)

Plejs, A. T., *Da li je svest moždani proces*, u: *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćeni položaj?*, Mali Nemo, Pančevo, 2004.

Pohlmeyer, Markus, *Die Allgeschichte des Christentums – monistische Deutung und ethische Herausforderung*, u: *Das Denken Wilhelm Schappas. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010.

Polkinghorne, Donald, *Narrative Knowing and the Human Sciences*, State University of New York Press, New York, 1988.

Raimondi, Gian Maria, *Im Netz des Lebens verstrickt. Jenseits der Dinge und Sinnperspektiven der Naturwissenschaften*, u: *Das Denken Wilhelm Schappas. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010.

Rajhenbah, Hans, *Rađanje naučne filozofije*, Nolit, Beograd, 1964.

Ricœur, Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981. (ed., trans. John B. Thompson)

Ricœur, Paul, *Oneself as Another*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992. (prev. Blamey, K.)

Ricœur, Paul, *The Rule of Metaphor. The Creation of Meaning in Language*, Routledge, New York, 1978. (prev. Czerny, R., McLaughling, K., Costello, J.)

Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 2)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1985. (prev. McLaughling, K., Pellauer, D.)

Ricœur, Paul, *Time and Narrative (Vol. 3)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988. (prev. Blamey, K., Pellauer, D.)

Riker, Pol, *Paradigma prevodenja*, Logos, Beograd, 2006. (prev. Vidović, J.)

Riker, Pol, *Vreme i priča*, IKZS, Novi Sad, 1993. (prev. Miletić, S., Moralić, A.)

Rolf, Thomas, *Der dichtende Gegenstand. Wilhelm Schappas Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Willhelm Schappas*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004.

Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Rorty, Richard, *Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism*, u: *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979.

Rorty, Richard, *Pragmatism and Romanticism*, u: *Philosophy as Cultural Politics, Philosophical Papers, Volume 4*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Rorty, Richard, *Romanticism, Narrative Philosophy and Human Finitude*, u: *Philosophy as Poetry*, University of Virginia Press, Charlottesville, 2016.

Rosenberg, Alex, *How History Gets Things Wrong. The Neuroscience of Our Addiction to Stories*, The MIT Press, Cambridge, MA, 2018.

Schapp, Jan, *Erinnerungen an Wilhelm Schapp*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur Geschichtenphänomenologie Willhelm Schapps*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004.

Schapp, Jan, *Geschichtenphilosophie und Recht*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010. (Hg. Joisten, Karen)

Schapp, Wilhelm, *Auf dem Weg einer Philosophie der Geschichten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016. (Hg. Joisten, K., Schapp, J., Thiemer, N.)

Schapp, Wilhelm, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1985. (5. Auflage 2012.)

Schapp, Wilhelm, *Metaphysik der Naturwissenschaft*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1965.

Schapp, Wilhelm, *Philosophie der Geschichten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015. (Hg. Joisten, K., Schapp, J.)

Scholtz, Gunter, *Das Verhältnis der Geschichten zur Geschichte. Kritische Fragen an Wilhelm Schapp*, u: *Geschichte und Geschichten. Studien zur*

Geschichtenphänomenologie Wilhelm Schapp, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2004.

Schulenberg, Ulf, *Romanticism and Pragmatism, Richard Rorty and the Idea of Poeticized Culture*, Palgrave Macmillan, New York, 2015.

Schürmann, Rainer, *Broken Hegemonies*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2003. (trans. Lilly, R.)

Searl, John R., *Minds, Brains and Programs*, Behavioral and Brain Sciences 3, 1980.

Sepp, Hans R., *Welt und Grenze. Wilhelm Schapps Philosophie der Geschichten*, u: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010.

Serl, Džon, *Svest, mozak i nauka*, Filozofsko društvo Srbije i Centar za filozofiju i društvenu teoriju Instituta Društvenih nauka Univerzitet u Beogradu, Beograd, 1990.

Silverman, Hugh J., *Textualities – Between Hermeneutics and Deconstruction*, Routledge, New York, 1994.

Smart, Dž. Dž., *Oseti i moždani procesi*, u: *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćeni položaj?*, Mali Nemo, Pančevo, 2004.

Smiljanić, Damir, *Aporetika. Nacrt filozofske metodologije*, Akademski knjiga, Novi Sad, 2016.

Smith, Daniel W. „*A Life of Pure Immanence*“: Deleuze's „*Critique et Clinique*“ Project, u: Deleuze, Gilles, *Essays Critical and Clinical*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997. (prev. Smith, D. W., Greco, M. A.)

Snævarr, Stefán, *Metaphors, Narratives, Emotions – Their Interplay and Impact*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2010.

Sontag, Susan, *As Consciousness Is Harnessed to Flesh*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2012., (ed. David Rieff)

Sontag, Susan, *Under the Sign of Saturn*, Vintage Books, New York, 1981.

Spinoza, Baruh de, *Teološko-politički traktat*, Kultura, Beograd, 1957. (prev. Gavela, B.)

Steele, Meili, *Ricoeur versus Taylor On Language and Narrative*, *Metaphilosophy*, Vol. 34. No. 4, July 2003.

Taylor, Charles, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2016.

Terdiman, Richard, *Body and Story. The Ethics and Practice of Theoretical Conflict*, The John Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 2005.

The Alexander Shakespeare, *Macbeth*, Wm. Collins Sons and Co. Ltd., Glasgow, 1986.

The Lyotard Reader and Guide, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006. (ed. Crome, K., Williams, J.)

Thiemer, Nicole, *Das „stille Sprechen“ in der Geschichtsphilosophie Wilhelm Schappas und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik im 20. Jahrhundert*, u: *Das Denken Wilhelm Schappas. Perspektiven für unsere Zeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010.

Vaihinger, Hans, *Die Philosophie des Als-Ob*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1922.

Vatimo, Đani, *Nihilizam i emancipacija*, Biblioteka Adresa, Novi Sad, 2008. (prev. Matic, M.)

Veber, Maks, *Privreda i društvo*, Prosveta, Beograd, 1976.

Vitgenštajn, Ludvig, *Filozofska istraživanja*, Nolit, Beograd, 1980. (prev. Maricki Gađanski, K.)

Vlaisavljević, Ugo, *Niko živ ne može vršiti dekonstrukciju*, u: *Glas i pismo. Žak Derida u odjecima*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005.

White, Hayden, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1978.

Wortham, Simon Morgan, *The Derrida Dictionary*, Continuum International Publishing Group, New York, 2010.