

Ненад Даковић

## ПОЛУКРАЈ ИГРЕ

Сви знају да смо у смртној опасности. Али шта значи ова смртна опасност или ова опасност смрти. Какво је „знање” уопште могуће о овој „ствари”. Сви знају да су знање и ствар модерни појмови. Као и само устројство или структура света (ево још једног модерног појма) као знања. И „крај”, сам крај, идеја краја, уопште, модеран је појам. Зато је овде основна идеја овај полукрај ове полуигре; полукрај као полуигра. Полуиграмо се овог полукраја. Не можемо доћи до краја. Зато је наша игра увек полуигра. Није ово Бекетов „крај партије”, који иначе одзвања тако лепо. „Коме звоно звони?” — то је модерно питање. Као што је и одговор модеран: не питај, не буди наиван, не претварај се да не знаш. Можда је „модерна”, доиста, апсолутан појам, као што вели Цимерли, док је постмодерна рефлексиван, пошто референт овог појма није очигледан. За Цимерлија је постмодерна хронолошки појам, хронолошка одредба. Технолошко доба је друга страна (супротна страна) постмодерне, et vice versa, вели он. Цимерли који верује у постмодерну као хронолошку одредбу инсистира на томе да је ова, за разлику од модерне, која још увек болује од расцепа између науке и технике, у ствари хибрид, хибридизација науке и технике у технологију, односно, напредак у четврту „технику културе”, како вели Цимерли. У питању је светски процес глобализације, технолошке глобализације чија је основа компјутерска технологија. Додуше, овај процес одвија се на површини, међу појавама, он је феномен надградње чија је основа „анти-платоновски обрат”, како га именује Цимерли: обрат према „писму”, како би рекао Дерида. Дакле, од ума према писму, тај обрат, при чему „обрат” није исто што и

једноставни „обрт”. Вредност Цимерлијевог приступа је у увиђању ове разлике. Обрат од ума према писму је база платонизма, „Сократовог човека” или логоцентризма. То да „четврта техника културе”, како је назива Цимерли, има основу у антиплатонизму изгледа да значи две ствари: најпре, крај логоцентризма или „писама”, о чему говори Дерида, и затим компјутерску технологију као анти-писмо и анти-логоцентризам. Мада о овој кључној промени Цимерли говори нејасно, верујем да је овај парадокс глобализације чији исход није ред него нека врста полу-реда, не у бази него међу самим појавама стварни епилог онога што Цимерли назива „антиплатоновским експериментом” или „технолошком постмодерном”. Јединство нашег света, које на површини показује сву могућу шароликост и мноштво, пре свега, у теорији и уметности, статус науке остаје хибридан, не налази се више међу појмовима уоквиреним оним што се назива „писмом”; „Сократов човек” је аналфабета, ово јединство у овој „четвртој техници културе” није више појмовно или аналфабетско, него технолошко — што је епилог технолошке постмодерне или овог анти-платоновског експеримента. „То што се човек више не може поуздати ни у ону досадну архитектуру кутија за ципеле, карактеристичну за модерну и на коју смо се навикли током доба поновне изградње”, пише Цимерли, „коначно је још још једна индиција за крај јединства. Ни овде више не може да се сазна неки ред и нека структура. Зар нигде више нема јединства и смисла? — И опет се отвара заводнички излаз у романтичку носталгију или у културни песимизам који све разара...”, вели Цимерли.

Цимерли излаз из ове ступице управо види у овом феномену „хибридизације”, који је — као што је познато — истовремено јединство и разлика, или једно и мноштво. Као што сам рекао, мноштво у појмовима и јединство у технологији. „Ми који сада живимо налазимо се”, вели Цимерли, „у ситуацији полуаналфабета, у ситуацији моста између својих родитеља који су владали само традиционалним техникама културе и своје деце која су у животној доби док се играју сналазе у новој техници културе.” Пошто он инсистира на постмодерни као прелазној епохи није необично да је ово хибридно стање њено највише одређење. Говорећи о јединству технике и природе он говори о јединству технолозијације као „треће природе у којој човек путем развита хибрида науке и технике, себи у другој природи потчињава прву”, што је основа денатурализације или нестајања човека.

Можда је тренутак за питање зашто се уопште позивам на Цимерлија и његову „технику културе”? Од почетка говорим о томе да он, за разлику од мене, инсистира на хронологији. Ако је овде реч о једном постмодерном апокалиптичном сценарију, ако је он, уопште, релевантан, онда то треба имати у виду. Ову његову „четврту технику културе”, чија је основа овај процес технолошке (компјутерске) глобализације. Он, као што смо видели, напредује, аванзује, како би рекао Цимерли, од „Сократовог човека”, преко Платоновог обрта према „писму” ка компјутеру који је као антиплатоновски експеримент нека врста анти-писама. Елем, човек-писмо-компјутер или анти-писмо. То је напредак који обележава ову „технолошку постмодерну”. Може ли се у овом „напрет-

ку” разабрати апокалиптички тон, који је — како говоре — карактеристичан за постмодерну? Јер, као што сам рекао, сви знају, баш као врапци на дрвећу, да смо у смртној опасности. То је, наравно, претешко питање. И за почетак морам рећи да се овде назире извесна црна слутња о којој, уосталом, говори и Цимерли. Додуше, она је више полумрак него апсолутна тмина, ако филозофи уопште смеју давати неку прогнозу, постмодерна ће бити прелазни период који најављује велику нову епоху, као што је то била ренесанса за Нови век. Тако постмодерна на узоран начин „испуњава потребе мноштва технолошког доба које је почело да постаје монистичко”.

Иако се Цимерли ограничава на „технолошку постмодерну” мислим да се „дијагноза” може пренети и на филозофску постмодерну и постмодерно доба уопште. Јер није више реч о некој општој производљивости и неправилности, већ о „ограниченом поретку који бисмо могли имати са појмом „полуред” па ће се моћи очекивати да ће и наставак технолошког доба имати ту специфичну отвореност полуреда.” „Другим речима”, пише Цимерли, „ми ћемо се морати сналазити у једном свету у коме апсолутност захтева за вредношћу може бити повезана са увидом у релативност сваког захтева за вредношћу који, дакле, без повратка платоновске сингуларности вредности и без платоновске сингуларности идеја ипак може да иде својим полууређеним ходом, у свету у коме су појмовни пар хаос и космос, који је конститутиван за западну рационалност, више не мора мислити дисјунктивно.”

Уосталом, то што Цимерли овде назива анти-платоновским експериментом управо је овај преокрет мишљења — преокрет самих дисјунктивних алтернатива у ове полуредове, како их назива Цимерли. Јер, ако постмодерни плуралитет није оно што спасава од ове опасности технолошке глобализације, онда он то није, вели Цимерли, и зато што је то што „спасава” још увек појам који претпоставља мишљење у дисјунктивним платоновским читавим редовима. А ако је заказао и овај пут полуредова онда би, одиста, остала још само опасност која се остварује, „деспотско јачање технологије које, додуше, још допушта истину али само још у смислу оног „часа истине” о коме говори борац с биковима... А то већ спада у магију речи”, вели Цимерли.

Рекао сам: сви знају да смо у смртној опасности. Али то није модерно „бивство ка смрти” као што ни „спасење” не претпоставља платоновски дисјунктивни ред. У том погледу нема разлике између технолошке и филозофске постмодерне. Само време, које је за метафизику наш *veritas transcendentalis* — подразумева опасност или спасење. Али, у филозофском смислу ово „пост”, ово тајанствено „пост” није хронолошка одредба. Наивна објективација опажања за физичара постаје исто тако сумњива као и наивна објективација расположења за неког песника. Јер, песма се не састоји од осећаја него од речи, како је упозоравао још Маларме. То значи да се морамо одвојити од непосредне „унутрашње” природе, у којој постоје боје и звуци али још нема речи. Зато се овде говори о полукрају игре или језика, као што технолошка опасност, коју ћу овде схватити као рат, није дисјунктивна одредба, која значи опасност или спасење, него овај Цимерлијев „полуред” што је, наравно, рефлек-

сивна одредба без рефлексивног епилога, који подразумева апокалипсу у јеванђеоском смислу. Закључујући своју анализу „апокалиптичног тона” у филозофији чији је повод био Кантов полемички спис из 1796. године под насловом: „О једном високо господственом тону у филозофији”, у коме се сам Кант разрачунава са, како их назива, „мистагозима” који у филозофију уносе извештај манир, натприродно откровење или визију која изазива мистичку егзалтацију или макар позу визионара (тон) коме, наравно, није место у филозофији, Дерида за непомирљиве супарнике ипак проналази, како вели, „заједничку синагогу” као „место искључења”, или редукције логоса на *ratio*, који за своју претпоставку има „искључење тела”. Јер, Кант од ових мистагога, који уносе овај неодговарајући тон у филозофију, тражи да се пре свега ослободе сваке персонификације духовног закона „који говори у нама, а нарочито естетског, осетљивог и лепог облика изиђе са велом”. Јер тај духовни глас мора бити изнад тела, који овде представља ова богиња са велом, или сам „принцип женствености”, пошто би то била смрт за филозофију, како мисли Кант.

Анализирајући овај „апокалиптични тон у филозофији” Дерида ће, велим, показати на примеру Јовановог откровења да је „ова анђеоска структура исто тако и структура сваке сцене и писања уопште”, „трансцендентални услов самог језика”. Јер ово „Дођи!” којим се завршава Јеванђеље је „множина по себи, адреса без поруке и зато једна апокалипса без апокалипсе”, или „илузија краја” која припада самом језику а не, рецимо, једном постмодерном тону у филозофији, како пише Дерида. Зато само деконструкција која је иначе „луда за правдом” открива не само ово „лудило” или „утвару” текста који се издаје за „коначно решење” које припада тео-метафизици; о овом савезу, односно, коначном јединству бога и смрти биће још речи поводом нашег рата, само деконструкција показује ову застрашујућу могућност тумачења које се заснива на „коначном решењу”, решењу које одбацује и Цимерли говори о „четвртој техничкој култури”, или компјутерској технологији којој припада и наша апокалипса и њен „полукрај игре”. Јер, деконструкција је дестабилизовање метафизичког или логоцентричког дискурса (теорије или структура) кроз дестабилизовање њених опозиција: права и правде или моћи и силе. Није необично да Дерида своју расправу коју би хтео да напише „можда са Бењамином или по Бењамину, можда и против њега” види као једну кратку расправу о љубави према рушевинама. Шта се друго, уосталом, пита Дерида, и може волети осим ово „искуство њене крхкости”. Одавде он да изводи своју фантастичну тезу о појави сабласти као епохалној појави или „тези епохе”. Филозофска постмодерна за разлику од технолошке постмодерне мора најозбиљније прихватити ову тезу епохе” пошто је ова виртуелизација, овај губитак стварности, овај губитак стварности, овај *Weltlosigkeit*, ова „појава сабласти”, чак и када је рат у питању, основни феномен „четврте технике културе” или компјутерске технологије, односно, постмодерне и *vice versa*, како је рекао Цимерли. Другим речима, деконструкција је „луда” и „праведна” јер јој није стало до дистинкција до којих је стало разуму. Овде Дерида доводи у сумњу најважнију Бењаминову дистинкцију ону

између митског и божанског насиља. При томе, према Бењамину, ово митско насиље заснива „право”, док божанско насиље које се обавља без крви — заснива „правду”. Да овде поновим основно Бењаминово питање које гласи: Зашто се право боји силе? То значи: зашто се право боји бога? Или, тог „насиља без крви”? Ја бих рекао: зашто се право боји појаве ових сабласти, пошто нема крви у холограму као ни у божијем гневу. То је застрашујуће, коначна метафизичка лекција, као и холокауст, или „прекор” који Дерида из ње изводи. Деконструкција је овде дошла до свога „краја” откривајући могуће саучесништво између свих тих дискурса.

Рекао сам, сви знају да смо у смртној опасности. Шта је апокалиптис ако не ова опасност. За постмодерну (обећао сам да ћу говорити о томе на крају) — рат је настављање неполитике другим средствима. Јер, ја „могу умрети” у овом рату. Разлика између „моћи умрети”; Кјеркегор говори о „болести на смрт” која се, да тако кажем, што је, уосталом, опште познато, састоји управо у томе да се не може умрети и ове опасности јер разлика између „бити” и „моћи”. Када кажем да смо у смртној опасности онда је ово бивство које је смрт наша моћ, моћ а не слабост. Јер ово да ми не можемо умрети је наша највећа моћ, или „очајање”, како је назива Кјеркегор који мисли на Бога. Додуше, Кјеркегор, доиста, апострофира Бога. Јер, ми смо „очајни” или „болесни на смрт” пошто не можемо умрети без Бога. Бог има моћ и на нашем смрћу. Зато је очајање, у основи, религиозни процес, стадијум, или уздизање, највеће могуће уздизање.

У есеју „Ноћни рат” писао сам о овој „болести на смрт” која је, у ствари, наша моћ, или наша последња људска могућност. „Тако то”, вели Кјеркегор, „бити на смрт болестан јесте не моћи умрети, али не тако као да постоји нека нада у живот, не, безнадежност је одсуство последње наде, наде у смрт”.

Погледајте, данас је недеља. Пијачни дан. На пијаци мноштво људи, деце и жене. Понуда изузетна као и метеж који је прати. Прве јагоде, трешње, млади купус, тезге су препуне. Ипак овај нормални приказ делује нестварно или готово опсцено због ове „одложене могућности” да у сваком тренутку можете умрети, пошто сви знају да смо у смртној опасности, која није наше бивство него наша могућност. Као да је циљ овог рата, ове апокалипсе једна теоретска смрт. У том погледу овај „паметни рат” је апсолутно недискурзиван, иако је његова природа теоретска, односно, спекулативна, као што је спекулативна ова могућност да у сваком тренутку будемо убијени. То је апсолутна виртуелизација једне тако природне могућности као што је могућност смрти. Зар ова спекулативна, теоретска смрт, ова дисциплина смрти, ова моћ над природом која обестварује или обезвређује овај наводни рат није сама његова непредметна „предметност” или сабласт рата. Није ли нам за његово „разумевање” зато неопходно једно непредметно мишљење, једна илузија краја или постмодерна генеалогичка која је могућа само о ономе што нема историју, како би рекао Ниче.

Као што сам рекао, једна модерна стратегија знања и моћи уводи рат у овај нестабилни технолошки дискурс која угрожава врсту. Рат

је постао недискурзиван или бесмислен, рат више не постоји, ако је његово „право“ (о чему је било речи) проширено са појединца на врсту, на њен опстанак. Рат више не постоји као засебан ентитет, основно, „предмет“ него као ова макрофизика моћи, која је рат учинила нестварним. Најзад, појам рата осигурао је један битнији преокрет омогућио је да се представљање односа моћи обрне у односу на рат. Рат, тај ентитет који нас наизглед надвисује и та тајна која наизглед претходи свему што јесмо, та „ствар“ која нас опчињава снагом и смислом који скрива, од које тражимо да открије шта смо, да ослободи оно што нас одређује — тај рат је несумњиво теоретска ствар коју нестварном чини механизам моћи и његово функционисање а не сам рат као неки засебни ентитет који, у ствари, не постоји. питању су дифузни, дисперзивни механизми моћи који су прецизно одређени једино на нивоу појединца али не и друштва. Биолошко и историјско не следи више једно из другог као у еволуционизму некадашњих историчара или социолога, већ се повезују у зависности од сложености која расте са развојем модерних технологија моћи чија је мета живот. У овом сабласном споју појединачног тела и људске врсте ова моћ отвара технолошку, односно, виртуелну еру био моћи, у којој је ова „беда од рата“ само епизода.

Рат се изгубио у овој био-моћи као и сама „граница“ између природног и виртуелног, која је опчинила и саму смрт као нашу последњу природну границу.

Дозволите да још то објасним, ову разлику између природне и виртуелне смрти у рату. Јер овај „природни крај“, односно „природна смрт“, или „хумана граница није вредност или крај“, него сама моћ вредновања, или илузија краја. Потребно је зато разликовати нихилизацију као процес од нихилизма као стања. Рат који господари нихилизмом али не и процесима нихилизације окончава у овој индиферентној смрти која је остала без своје природе. у односу на њу смрт у рату као апокалипса смрти поседује овај „вишак смрти“ који је и чини бесмисленим. То је сасвим необичан процес који нашу будућност или активизам живота претвара у „вишак времена“ или „мртво време“ које постаје наш господар и брише саму „границу“ на којој почива „смиао“. То је „убијање смрти“, или апокалипса без апокалипсе. Једно без  $x$  или илузија без краја. Полукрај игре...