
STUDIJE
I ČLANCI

PHILOSOPHIAM PROFITERI ILI O DERIDINOM ‘DEKLARATIVNOM ANGAŽMANU’*

Apstrakt: *U ovom radu autor rekonstruiše značenje Deridinog koncepta „deklarativni angažman.“ On pokazuje kako Derida oživljava modernu ideju ‘angažovanog intelektualca’ i čak je razvija u radikalnoj, profetskoj/mesijanskoj formi. Prema autoru, krajnja posledica takvog stanovišta jeste paradoksalan spoj političkog decizionizma i socijalnog eskapizma, što na specifičan način obnavlja nostalgiju za ‘herojskom ulogom’ marksističke intelektualne avangarde. Autor smatra da je to jedan od najvažnijih razloga Deridine popularnosti u Srbiji, ali i polazište za analizu problema odgovornosti angažovanih intelektualaca.*

Ključne reči: *dekonstrukcija, politike prijateljstva, deklarativni angažman, mesijanizam.*

„Kod gotovo svih naroda, filozof je samo produženje svešteničkog tipa, a zadovoljavanje lažnim sjajem, to nasleđe sveštenika, više nas neće iznenaditi. Kada neko ima svete zadatke, na primer da poboljšava, da spase, da iskupi čoveka, (...) zar i on sam nije spašen takvim zadatkom.“

Niče, *Antihrist*

Kao jedan od najprevođenijih savremenih filozofa, ‘Žak Derida’ predstavlja glavnu figuru ‘post-moderne’ *mode* u Srbiji uprkos tome što se on ograđuje od ‘postmoderne’. Njegovim rečima: „Ja ne shvatam sebe, niti kao poststrukturalistu, niti kao postmodernistu. Ja sam često objašnjavao zašto skoro nikada nisam upotrebljavao ove reči, izuzev da kažem da one ne odgovaraju onom što ja pokušavam da radim“ (MS, 228-229). Ako i prihvatimo da ga nismo dobro razumeli, što Derida inače često naglašava (RP), ne možemo a da ne

* Tekst je napisan u okviru naučnoistraživačkog projekta „Mogućnost primene modernih filozofsko-političkih paradigmi na transformaciju društva u Srbiji/Jugoslaviji“ koji finansira Ministarstvo za nauku, tehnologije i razvoj Republike Srbije.

uvažimo to da je ‘pogrešno razumevanje’ postalo činjenica koja je, ako ništa drugo, bar simptom stanja u društvu u kome je on postao, ne samo značajna filozofska pojava, nego i orijentir u praktičnim pitanjima i obrazac angažovanog intelektualca. Zbirka tekstova ‘Žak Derida’ odvojila se od autora Žaka Deride. (G, IX) Zato i ne gledam na intelektualnu *modu* ‘Žak Derida’ s omalovažavanjem nego kao na ozbiljnu socijalnu činjenicu s namerom da izložim koherentnu rekonstrukciju njene praktičke pozicije¹. Ograničiću se pri tome na Deridin odnos prema politici (političkom) iz čega se može izvesti Deridin model angažmana. Odmah da kažem – pokušaću da izložim kako, posmatrano iz ovog ugla, Derida produžava život modernoj ideji ‘angažovanog intelektualca’ i da je čak razvija u radikalnoj formi. On je demistifikuje u tom smislu što nedvosmisleno razotkriva profetsku prirodu ‘angažovanog intelektualca’ i ‘trag’ mesijanizma u njegovom pozivu. Angažovani intelektualac za kakvog se zalaže Derida pokazuje se kao ‘samoposvećeni mandator’ (Burdije) u praktičnim pitanjima. Krajnja posledica takvog stanovišta jeste paradoksalan spoj socijalnog decizionizma i eskapizma. Taj spoj samoopravdavajućeg prorokovanja, decizionističke izuzetnosti i eskapističkog mesijanizma iskazan jednim drukčijim rečnikom prikriva, ali u isti mah i pothranjuje nostalgiju za marksističkom idejom avangardnog intelektualca. Ujedno to vidim kao jedan od najvažnijih razloga Deridine popularnosti u Srbiji, takođe, kao i razlog za uspostavljanje određene strukturalne analogije u pogledu položaja intelektualca u Srbiji i Francuskoj.

Derida, međutim, ne spada u red francuskih filozofa koji su, poput Sartra, neposredno i eksplicitno afirmisali ideju angažovanog intelektualca. O tome sâm kaže: „U Francuskoj, naročito u ovom veku, model pisca-filozofa (Sartr, za moju generaciju!) potpuno je dominirao. Sa vrlo negativnim učincima...“ (NSPM, 2) Mada se deklarirao kao čovek levice, držao se podaleko od staljinizovane KPF, a prema događajima ’68. godine i kratkotrajnoj maoističkoj histeriji francuskih intelektualca imao je skeptičan stav. Derida se i

¹ Nisam sklon poistovećivanju dekonstrukcije kao tekstualne strategije sa Deridnim ‘deklarativnim angažmanom’ i političkim implikacijama koje Derida pri tom sugerise. O Deridi sam pisao u jednoj knjizi i još uvek mislim da je „učinak dekonstrukcije veći u njenom minucioznom iščitavanju, nego u njenoj generalnoj intenciji.“ Videti: *Izazov marginalnog*, IFDT/Filip Višnjić, 1996, str. 127.

sâm slaže sa tim da je u svojoj generaciji, u političkom pogledu, bio povučen (IJD) i da se čuvao od jednoznačnog povezivanja dekonstrukcije sa bilo kojim političkim programom. Takav stav su neki autori okarakterisali kao „liberterski pesimizam“ (T. Iglton).

Međutim, nekoliko poslednjih Deridinih knjiga ima u središtu pažnje pojam politike (političkog). Mada je i ranije, doduše sasvim uopšteno, proglašavao dekonstrukciju najradikalnijom političkom strategijom, on naknadno pokušava da potonji interes za politiku prikaže kao kontinuirani nastavak prvobitnog projekta dekonstrukcije, odnosno, da kasniji interes za politiku predstavi kao konkretno izvođenje pripremnog dekonstruktivnog projekta. U jednom od novijih intervjua, na pitanje da li ga politika samo odskora interesuje, Derida odgovara: „Bilo bi to (...) u najmanju ruku nepravedno (...) Moglo bi se pokazati da je to počelo mnogo ranije. Ali morao sam najpre da priprelim premise za politički diskurs u saglasnosti sa zahtevima dekonstrukcije i da izbegnem tekuća pravila i tekuće kriterijume u koje, smatra se, treba da se uzdamo kako bismo odlučili da li je neki govor politički ili nije. Ta opšta pravila često imaju depolitizujući efekat, koji pokušavam da izbegnem.“ (NSPM, 3) U skladu sa tim, treba gledati i na Deridin ambivalentan odnos prema Sartru. Mada je, po njegovom shvatanju, saretrovski obrazac angažovanog pisca-filozofa dominirao u Francuskoj s vrlo negativnim posledicama, on je nosio u sebi jedan važan moment – poziv filozofiji da izađe izvan svoje stručne ograđenosti i „pogleda izvan disciplina ustanovljenih na univerzitetu (prema politici, literaturi, slikarstvu, arhitekturi, društvenim naukama).“ (NSPM, 6) Prevođenje filozofije iz univerzitetskog azila u širi društveni ambijent zahteva od nje drukčiju vrstu samorazumevanja. Naime, ona treba da se suoči sa socijalnim posledicama svojih ideja i za to preuzme odgovornost, odnosno, da se suoči sa svojim političkim implikacijama. Shodno tome, filozofski rad predstavlja određenu vrstu praktičnog delovanja. Zbog toga Derida ponovo priziva ideju angažmana, razvijanu i praktikovanu u Francuskoj od Zole do Sartra. O tome on kaže: „Mada je o njemu tako često, i neki put do zasićenja, govoreno kao o prevaziđenom modalitetu odgovornosti ‘intelektualca’, ja ipak nalazim da ‘engagement’ ostaje i dalje jedna vrlo lepa, opravdana i još uvek nova reč“.

Obnavljanje ideje angažmana zahteva i odgovor na pitanje u kom pravcu je usmeren Deridin angažman. Nekoliko novijih izjava

nedvosmisleno upućuju na odgovor. Iako je, prema Deridinom samorazumevanju, dekonstrukcija radikalnija od svih postojećih političkih obrazaca, ona je u političkom smislu ipak levo orijentisana. „Moja nada kao čoveka levice je to da će dekonstrukcija služiti politizaciji ili repolitizaciji levice, s obzirom na poziciju koja nije prosto akademska.“ – kaže Derida. (DP, 73) Reč je, u stvari, o intelektualnom angažmanu koji, s jedne strane, pretpostavlja da svaki diskurs sprovodi određenu politiku, a sa druge, razvija određene mesijanske implikacije u duhu marksističkog obećanja. „Dekonstrukcija nije nikad imala neki smisao ili interese, bar za mene, izuzev radikalizacije, koja je, treba reći, takođe u tradiciji određenog marksizma, u određenom duhu marksizam.“ (SM, 92.) U izvesnom smislu ona treba da označava praktično zalaganje radikalnije od marksizma, a ta radikalnost počiva upravo na tome što je ona angažman koji pravazilazi bilo kakav politički program. Stoga bi se moglo reći da se dekonstrukcija odnosi na nešto „izvanpolitičko“ što razotkriva mogućnost i strukturu politike. Kao što bi Derida rekao, ne postoji neka *određena* politika dekonstrukcije, jer nju i ne zanima politika u užem smislu reći, nego ono što omogućava politiku uopšte – *političko*. Pa ipak, time problem nije rešen. Nasuprot tome, tek treba odgovoriti na pitanje *kako se dekonstrukcija može prevesti u političko iskustvo*. Odgovor na ovo pitanje odložiću za kasnije, jer on dobrim delom zavisi od odgovora na pitanje zašto Derida hoće da postavi problem intelektualnog angažmana različito od Sartra. To pak zahteva da se ukratko osvrnem na situaciju u Francuskoj u vreme kada Derida započinje svoj rad.

Kao što reče Derida, model pisca-filozofa dominirao je i u njegovoj generaciji. U Francuskoj tokom 20. veka uloga angažovanog intelektualca postepeno prelazi od pisca na filozofa, što najbolje ilustruje Sartr. (L) Posle Drugog svetskog rata u Francuskoj su dominirali egzistencijalizam i hrišćanski personalizam, čiji su predstavnici označavani kao „esencijalistički humanisti“. (RGD, 139) Međutim, okupacija, višijevsko iskustvo i alžirski rat pokolebali su francuske intelektualce u pogledu toga da je univerzalistički humanizam zadovoljavajući odgovor na praktične probleme vremena. Radikalizacija francuske intelektualne scene, kao odgovor na stanje u Trećoj republici, preko poziva na Marksa i Fojerbaha, nastavljala je put sekularne modernosti utvrđen Francuskom revolucijom od 1789.

godine. Međutim, taj put se posle pomenutih istorijskih iskustava pokazao kao veoma naivan i traumatičan. Odgovor na neuspeh radikalnog humanizma došao je od Levi-Strosovog strukturalizma. On je nosio sa sobom otvorenu sumnju u univerzalnost političkih prava i vrednosti razvijanih u Francuskoj od 18. do 20. veka, što je, ujedno, podrazumevalo i sumnju u moderni pojam 'čoveka' koji pokriva zapadni etnocentrizam, kolonijalizam i genocid. „U Parizu je kasnih pedesetih strukturalizam Levi-Strosa izgledao radikalnije demokratski i manje naivan nego Sartrov humanizam.“ (L) Time su najavljenе, na francuskoj intelektualnoj sceni često spominjane, figure 'smrti čoveka' i 'smrti subjekta'.

Apstraktni pojam 'čoveka' ima, međutim, konkretan politički sadržaj. Naime, *Deklaracija o pravima čoveka* iz 1789. godine pokazuje da je 'čovek' kamen temeljac u ideologiji revolucije. Prava i dužnosti čoveka pojavljuju se kao most između države, građana i univerzalnog. Hrišćanski univerzalizam srednjeg veka zamenjen je novim univerzalizmom koji počiva na glorifikaciji 'čoveka'. Kao što primećuje jedan autor, francuski put do *sekularne modernosti* prošao je kroz *sakralizaciju društvenog*, a humanost sa francuskim vođstvom postaje univerzalna. (RGD, 144) To ponajbolje ilustruju reči Viktora Igoa koje navodi i Derida u *Politici prijateljstva*: „Jedan narod koji će biti uzvišena Francuska se upravo rascvetava (svetska civilizacija)“ (PP, 398) „Ono što revolucija želi, to želi Bog!“ (PP, 400) „Bratstvo je univerzalno samo zato što je, pre svega, francusko.“ (PP, 397) Drugim rečima, Francuska revolucija vodi univerzalnom bratstvu u Evropi i svetu. Ako je politički 'Francuz' ime za čoveka uopšte, nije daleko poistovećivanje univerzalnog bratstva sa frankocentrizmom. U određenom smislu *Deklaracija* iz 1789. godine teži da postavi univerzalne istine o čoveku, što daje Francuskoj posebno pravo da ih prenese celom svetu. Međutim, posle dva svetska rata, okupacije, Višija, Alžira, mit o *univerzalizmu u jednoj zemlji* izgledao je mnogim intelektualcima Deridine generacije skoro besmisleno. Upravo je strukturarističko iskustvo presudno uticalo na promenu termina u kojima je shvatan politički angažman filozofa/intelektualca. Više nije bilo uverljivo pozivati se na racionalno objašnjenje istorije, kao što je radio Sartr, da bi se iz njega izvelo opravdanje političkog delovanja. 'Čovek' je sada shvatan kao tačka u kojoj se presecaju različite društvene, kulturne i psihološke sile.

Tako se počelo i govoriti o iščeznuću čoveka, subjekta i identiteta. Subjekt shvaćen u tradicionalnoj političkoj filozofiji kao individualno ljudsko biće, ili kao nacija, bio je proglašen za tvorevinu jezika. Predmet političke filozofije, kao jasno definisano polje političkog delovanja, viđen je kao deo opšteg sistema odnosa koji sâm nema središta. (L)

Obožavanje čoveka, razvijeno u religiju humaniteta, shvaćeno je, dakle, u Francuskoj Deridine generacije kao neuspeo projekt u dvostrukom smislu, kako u pogledu političkog projekta, tako i u pogledu njegove diskurzivne legitimacije koju predstavlja moderna filozofija. Pretpostavka o simbiozi moderne politike i filozofije omogućava da se kritika moderne politike izvede polazeći od kritike filozofskog diskursa u kome je ona najrazvijenije racionalizovana. Upravo na to je usmerena Deridina dekonstrukcija, koja preko kritike metafizike hoće da razobliči tip politike koji ona implicitno opravdava. U Francuskoj je kritika metafizike bila eksplicirana već Kontovim pozitivizmom, ali odlučujući podsticaj francuskoj kritici modernog političkog subjekta dolazi od nemačkih mislilaca. U određenom smislu Ničeova teza o ‘smrti Boga’ predstavlja eksplicitni eho Francuske revolucije. ‘Smrt Boga’ vodila je sakralizaciji čoveka, tako da ‘smrt čoveka/subjekta’ može da se tumači kao druga smrt Boga, ali, bar u Deridinom slučaju, ne i kao smrt ‘svetog’. Na izvestan način Derida će pokušati da afirmiše prikriveni smisao ‘svetog’ u tradiciji i da ga postavi kao referentnu tačku u razvijanju svog pojma političkog. Uverenje da je humanistička vera pretežno politička i da se politika zasnovana na njoj izrodila u antihumanističke poretke vodilo je Deridinoj kritici svake konkretne politike i zauzimanju normativnog stanovišta, koje bi prema njegovom samorazumevanju, bilo radikalnije od bilo kog drugog koje do sada poznato, i to pre svega po tome što nije iskazivo ni u jednom dirskuzivno-političkom kodu.

Ovo izvanpolitičko, etičko, u krajnjoj instanci, mesijansko stanovište otvara ne samo pitanje ‘kako se dekonstrukcija može prevesti u političko iskustvo?’, nego ‘da li se dekonstrukcija uopšte može prevesti u političko iskustvo?’ Neću se sada neposredno baviti odgovorom na ovo drugo pitanje. Umesto toga, izraziću slaganje sa jednom ocenom Deridine ‘političke filozofije’, prema kojoj on, razvijajući svoju sumnju u logocentrizam preko anti-humanističke dogme u hajdegerovskom duhu, potiskuje i zamagljuje problem politike.

Logična posledica Deridinog napada na logocentrizam bila je da nijedan politički model (liberalizam, konzervativizam, socijalizam, fašizam, komunizam) nije više prihvatljiv, (L) što otvara pitanje socijalne relevancije dekonstrukcije u političkom polju koje je obeleženo upravo pomenutim pojmovima.

Prići ću tom problemu sa druge strane, preko odgovora na pitanje ‘da li se Derida uopšte bavi političkom filozofijom?’ Ako se držimo njegovih reči, onda – ne. On samo pokušava da ponovo promisli šta je politika, u smislu – na čemu takva delatnost počiva. Dajmo reč Deridi: „Ja ne nudim novi politički sadržaj unutar starog okvira, nego pokušavam da redefinišem, ili da mislim diferencirano, šta je obuhvaćeno političkim kao takvim, i iz istog razloga ja ne nudim političku teoriju, jer je ono što ja govorim posebno o prijateljstvu i gostoljubivosti, o tome šta je prijateljstvo a šta je gostoljubivost prevazilazi, precizno rečeno, znanje (...) Postoji neki tip iskustva, političkog iskustva u prijateljstvu i gostoljubivosti, koji ne može da bude predmet teorije. To nije jedan anti-teorijski potez. Ja mislim da je politička teorija neophodna, ali ja pokušavam da artikuliram ovu neophodnost političke teorije pomoću nečeg u politici ili prijateljstvu, u gostoljubivosti, što iz strukturalnih razloga ne može postati predmet znanja, ili teorije (...) To nije politička teorija (...) ja ne mislim da postoji takva stvar kao što je dekonstruktivna politika, ako pomoću imena ‘politika’ označavamo program, plan ili naziv režima.“ (PF) Prilikom analize Ničea, Derida upućuje na to koji vid politike ima u vidu. Reč je ‘velikoj politici’, uzvišenoj politici, koja se suprotstavlja ‘politici mnenja’. „Upravo smo ušli u određenu politiku prijateljstva. U ‘veliku politiku’, a ne u onu o kojoj nam govore politikolozi i političari, ponekad i građani moderne demokratije, u politiku mnenja.“ (PP, 85) Ovo je važna tačka koja ukazuje na to da Derida umesto *političke filozofije* nastavlja tradiciju *filozofske politike* koja ukida razliku između politike i filozofije i vodi politizovanju filozofije u stilu angažovanog pisca-filozofa. Međutim, politizovanje filozofije koje izbegava da se oslanja na bilo koju teoriju, dakle, argumentativni diskurs, može samo da se pretvori u *propoved* (što ću kasnije i da pokažem na Deridinom primeru.) A primedba koju iznosi Derida u odnosu na francusku filozofsku tradiciju („Oni koje nazivamo velikim filozofima tradicije – Platon, Dekart, Lajbnic, Kant – bili su enciklopedijski duhovi, živeli su u bliskoj vezi sa naukom. To

nije slučaj sa većinom francuskih filozofa.“ (NSPM, 6)), važi i za samog Deridu. Uostalom, Derida i ne beži od toga da svoj *deklarativni angažman* definiše kao *propovedanje vere*. Najavljujući temu predavanja na Frankfurtskom univerzitetu 2000. godine o novim zadacima humanističkih nauka, on kaže: „Neće to biti jedna teza, uistinu, jedna hipoteza, već pre jedan *deklarativni angažman*, poziv u formi *propovedanja vere*: vere u univerzitet, i na njemu, vere u *Humanités* (društvene nauke) sutrašnjice.“ (K, 82) Dakle, zadatak društvenih nauka jeste prevashodno performativan, a ne teorijski. Društvene nauke treba da čine taj performativni diskurs koji, „daleko od bilo kakve utopijske neutralnosti“, proizvodi događaje o kojima govori. (K, 89-95) Rečju, totalna propaganda – ukidanje razlike između reči i dela, izricanje kao proizvođenje događaja.

Na propovednički smisao deklarativnog angažmana nedvosmisleno upućuje i Deridino objašnjenje profesorskog poziva – profesor jeste i treba da ostane propovednik, i u tom smislu angažovani intelektualac. On to ovako izvodi: „Profesor (...) znači *otvoreno izjaviti, javno izjaviti* (...) Na engleskom jeziku (...) ona ima oko 1300. godine samo versko značenje (...) Objava onog koji propoveda je, u neku ruku, jedna performativna objava/deklaracija. Ona, kao jedan čin zaklete vere uvodi u zakletvu, svedočenje, objavu, potvrdu ili obećanje, jedno zalaganje. Propovedati to znači davati jedan zalog ulažući njegovu odgovornost. ‘Vršiti propoved nečeg’, to je glasno objaviti ono što jeste, ono što se veruje, ono što se želi da bude, tražeći od drugih da *se veruje toj izjavi na reč*. Ja nastojim oko performativne vrednosti objave koja obećavajući propoveda (...) Propovedati to je objavljujući se angažovati se, predstavljajući se za, obećavajući ovo ili ono (...) I ono što je tu važno, to je to ‘obećanje’, to zalaganje odgovornosti, koje nije svodivo ni na teoriju ni praksu (...) Pošto je čin propovedanja jedan govorni akt i pošto događaj koji on jeste ili koga on proizvodi zavisi samo od govornog obećanja (...) uvek će biti opasan.“ (K, 96) (Očigledno da Derida preuzima tu „opasnost“.) Naravno, postavlja se pitanje – šta je sadržaj propovedi? Čin propovedanja jeste performativ, ali sadržaj (doktrina) propovedanja nije. To je ono što u Deridinoj filozofiji ostaje skoro neizrecivo – mesijansko obećanje. (Ali o tome će biti reči kasnije).

Ne samo da je Derida svestan toga, on zahteva da propovedanje *Humanités* (inače, ovde sasvim poznato u formi obavezne nastave

marksizma) ne sme biti neutralno i čisto teorijsko, nego propisivačko. Imajući u vidu da Derida vidi budućnost društvenih nauka kao neposredno ispoljavanje dekonstrukcije, njihovi 'pravci razvoja', kao i deklarativnog angažmana uopšte, određeni su na sledeći način: oni će moći da se angažuju ka praktičnim i performativnim transformacijama; baviće se performativnim proizvođenjem različitih prava čoveka; dekonstrukcijom ideje suvereniteta; razlučivanjem demokratije od građanstva, nacionalne države i teološke ideje suvereniteta, čak i suvereniteta naroda; prevazilaziti podelu na saznanje i delanje; konačno, preći na sprovođenje propovedi. (K, 114-117) Ali i više od toga! Pošto performativ koji pripada čoveku ne može da proizvede *pravi* događaj kao delo čoveka, onda se on ne može najavljivati, ni kao nužan, ni kao moguć. „Događaj se otkriva na osnovu jednog *možda* koje se ne usklađuje sa mogućim nego nemogućim (...) Snaga jednog događaja uvek je veća od snage jednog performativa.“ (K, 119) Razlog tome je sledeći: u Deridinom shvatanju događaj ne zavisi od čoveka nego od Drugog/Boga. Shodno tome, ni pravi politički događaj ne može se meriti merilima 'politike mnjenja', pravnim merilima, nego merilima mesijanske pravde. U tom smislu *deklarativni* angažman je propovedanje pravde. Filozof-pisac i dalje ima zadatak da se zalaže za univerzalne vrednosti, samo što te vrednosti prevazilaze sve postojeće političke poretke i njihovu filozofsku racionalizaciju u formi logocentrizma. Dakle, to nije angažman za jednu određenu politiku u protivstavu prema drugoj, nego protivstavljanje prema svakom političkom poretku ili politici kakva je uopšte poznata u evropskoj tradiciji. U tom pogledu Derida preuzima od Sartra, mada na drugim pretpostavkama i u drugačijem maniru, štafetu 'drajfusovskog' intelektualca i čak ga radikalizuje. On se ne poziva više na racionalnu legitimaciju univerzalnih vrednosti nego na oslušivanje nadolaska mesijanskog obećanja. Angažovani filozof-pisac je propovednik mesijanske pravde koja izvire iz njegove intuicije. „Njegov govor je govor molitve, on najavljuje, on ništa ne tvrdi, ne zadovoljava se onim što jeste, on sebe odnosi na mesto na kojem se neka odgovornost odnosi prema budućnosti.“ (PP, 357) Time Derida do kraja otkriva propovedničku prirodu angažovanog intelektualca, njeno propročko, svešteničko poreklo.

Ako pak, sa druge strane, dekonstrukcija otkriva da je svaki diskurs performativan, odnosno, da je svaki diskurs angažman u ime

sopstvene implicitne politike, zašto bi onda dekonstrukcija bila izuzetna vrsta angažmana? Ako nema razlike u pogledu performativne strukture bilo kog diskursa, onda je razlika među njima moguća samo kao razlika u odnosu na to za šta se određeni diskurs eksplicitno zalaže, u ime kojih vrednosti se angažuje. U tom slučaju, kriterijumi za normativno upoređivanje suprotstavljenih stanovišta mogu se postaviti samo na dva načina. Ili u ravni implicitne, intuitivne legitimacije, što za praktičnu posledicu ima decizionizam u neposrednoj političkoj ravni. Ili u ravni eksplicitnog rečnika koji dominira u određenoj porodici diskurzivnih praksi. Ako se pođe od pretpostavke da rečnik otkriva normativno stanovište jednog diskursa (što se može videti na primeru Deridine interpretacije Šmitovog određenja pojma *političkog*), onda to ima za posledicu opravdavanje sankcija za ‘verbalni delikt’, kao i opravdavanje dominacije diskursa, koji upotrebljava, ne ‘bolji argument’, nego ‘bolji rečnik’. Sledstveno tome, upotreba određenog rečnika nije neutralna, jer način imenovanja u jednom diskursu pretpostavlja određenu vrstu selekcije termina i preferiranje određenog vokabulara u odnosu na neki drugi. „Smatrate me odgovornim, *lično odgovornim*, za prostu činjenicu što govorim. Odgovornim, na primer, za odluku da citiram Montenja na početku: umesto da kažem nešto drugo, pre nego što bilo šta kažem.“ (PP, 347) Upotreba određenog imena, smatra Derida, ima svoje praktične posledice. Upravo ‘domet imena’ (PP, 347) predstavlja problem koji treba rasvetliti, jer on upućuje na implicitnu politiku svakog diskursa. Naime, upotreba određenih imenâ ukazuje na normativni tip diskursa, odnosno, na njegove performativne posledice. Drugim rečima, diskursi uvek artikulišu određenu politiku, ali ne jednoznačno. Oni se ne ponašaju čisto deskriptivno, nego pre strateški, što znači da su sami diskursi određena vrsta angažmana koja više prikriva nego što otkriva svoje namere. Koja, sa jedne strane, marginalizuje alternativne diskurse, a sa druge racionalizuje i legitimise svoju hegemoniju. Zbog toga dekonstrukcija vladajućih oblika politike treba da otpočne sa analizom diskursa koji legitimise te politike, dakle, s implicitnom politikom teorijskog diskursa. Za Deridu, celokupna tradicionalna filozofija (ontologija, metafizika), označena imenom logocentrizam, treba da se podvrgne tom postupku. Povođom *politike prijateljstva*, figure u kojoj se kristališe Deridino tumačenje zapadne politike, on kaže: „Istorija prijateljstva ne svodi se na

diskurse, još manje na te *velike* diskurse *filozofskog* tipa. Ali upravo da bismo počeli analizu snaga i procedura koje su uzdigle većinu tih *velikih* diskursa na *visoko* mesto koje zauzimaju, skrivajući, svodeći, odnosno, marginalizujući druge, potrebno je započeti uočavanjem onog što oni kažu i čine. Upravo bismo to hteli da kažemo i učinimo.“ (PP, 347)

Kada je reč o Deridinom razumevanju ili, možda bolje, zalaganju za ‘deklarativni angažman’, jasno je da se tu ne radi o zastupanju određenog političkog programa, nego o jednoj tekstualnoj strategiji koja podseća na Marksovu kritiku ideologije, ali koja iz toga ne izvodi konkretan politički program, nego se ograničava na ‘propovedanje vere’ u nadolazak pravde najavljen, ali još neshvaćen, u mesijanskm obećanju. Upravo taj ‘propovednički angažman’ trebalo bi da bude radikalniji od svakog praktikovanja politike. Dakle, ‘postmoderno’ tretiranje politike (o postmodernoj politici mislim da nema opravdanja da se govori) ne tiče se na prvi pogled odnosa u društvu, nego diskursà koji te odnose racionalizuju. Ona polazi od pretpostavke da tiranija u društvu počinje u jeziku tiranije koji se, konačno, utvrđuje u filozofiji. Tako ‘hegemonija jednog filozofskog kanona’ (PP, 416), koju izražava logocentrizam (androcentrizam, falocentrizam, fratrocentrizam) treba da bude dekonstruisana kako bi se ispod njegove implicitne politike otkrilo obećanje spasa koje je njome potisnuto. U skladu sa tim, Derida i tvrdi da u evropskoj kulturi i društvu, preko kojih vladajući politički obrazac prijateljstva opstaje, preko koga je ozvaničen i legitimisan, nema mogućnosti razgovora o onom što je isključeno (žena, neprijatelj, stranac). Svi politički koncepti (suverenitet, moć, predstavljanje...), direktno ili indirektno, sadržani su u političkom obrascu prijateljstva kao bratstva. Shodno tome, „potrebno je misliti i pisati, naročito kada je reč o prijateljstvu, protiv velikog broja. Protiv najbrojnijih koji stvaraju jezik i donose zakone o njegovoj upotrebi. Protiv hegemonskog jezika u onom što se naziva javnim prostorom.“ (PP, 123) Primenom hajdegerovskog vraćanja ‘korak nazad’ Derida čak nagoveštava da bi se tradicija mogla otkriti kao „hermeneutička greška“ (PP, 271), da bi se moglo izvesti ničeovsko odlučno preokretanje nasleđa; obnavljanje smisla koji je preokrenula nasleđena tradicija (grčka, jevrejska, odnosno, pavlovskohrišćanska), te da bi se u njima mogao otkriti hiperbolički smisao – više grčko od grčkog, više judeo-hrišćansko od judeo-hrišćanskog, (PP, 110-111)

prosvetljenije od prosvetećenosti (PP, 84). Rečju, ‘pronevereno nasleđe’ treba da bude obnovljeno, jer je u njemu objavljena, ali u isti mah i prikriivena istinska mogućnost spasa. (U tom smislu ‘deklarativni angažman’ lako se pretvara u novu ideologiju autentičnosti, ali o tome će biti reći kasnije.)

Da bi se otkrio skriveni smisao ‘proneverenog nasleđa’ potrebno je dekonstruisati filozofsku tradiciju, razobličavanjem ‘dometa imena’ izazvati ‘semantička nestabilnost’ (PP, 138), konačno, izmisliti druga imena i pojmove, ali da se i dalje uplićemo u postojeći vladajući diskurs kako bismo ga preobrazili. U konačnom ishodu pokazuje se, smatra Derida, da su pojmovi moderne teorije države, politike, suverenosti, u stvari, teološki pojmovi (PP, 251, NSPM, 4), te da ontologija nije politički neutralna. Ali zbog toga što logocentrizam obuhvata sve političke teorije (liberalizam, komunizam, fašizam, socijalizam, komunitarizam, konzervativizam...), ne postoji kriterijum njihovog razlikovanja, što daje dobrog osnova za sledeću ocenu. „S ove tačke gledišta izgleda da bi sve zapadne političke ideologije – fašizam, konzervativizam, liberalizam, socijalizam, komunizam – bile jednako neprihvatljive. To je politička implikacija Deridinog napada na logocentrizam, i po svemu se čini da to on prihvata.“ (L). Međutim, ja ne mislim da bi Derida bio spreman to da kaže izričito. Zašto bi uopšte kritikovao Šmita? Rekao bih da se ovde radi o performativnoj protivrečnosti, upravo o prigovoru koji Derida upućuje logocentričkoj filozofiji i njenoj implicitnoj politici. Nijedna politika – kaže on – nije bila adekvatna svome pojmu. (PP, 184) „Nikakav *praxis* ne može da odgovara onom što o tome kaže neki *lexis*.“ (PP, 184)

Zadržimo se za trenutak na ovoj Deridinoj oceni. Derida upućuje na to da pojam implicitno prikriva pravi sadržaj politike. Tiranija jezika sastoji se u tome što pojmovni diskurs tretira kao pravi smisao politike. Međutim, s dekonstrukcijom, smatra Derida, postaje vidljivo da pojmovni (filozofski, teorijski, racionalni) diskurs ima funkcionalni smisao da legitimiše određenu politiku. Dekonstrukcija teorijsko-političkog diskursa otkriva da je već u njemu sadržan konačni politički smisao, koji se u praksi zamagljuje. Tek u tom slučaju moguće je shvatiti sledeći Deridin stav da primena u praksi manje približava istinu nego što to radi diskurs. (PP, 184) Dobro dekonstruisan diskurs otkriva njegov implicitni politički smisao i u tome je sadržana radikalnost dekonstrukcije. U tom smislu dekonstrukcija je angažman

koji u svojoj performativnoj formi propoveda drukčiju utopij-sko-normativnu politiku. U skladu s tim, Derida ne zastaje samo na tekstualnoj dekonstrukciji, nego produžava njen domet na samu društvenu stvarnost. Dakle, „nije pitanje samo ono koje nas odvlači u semantičku vrtoglavicu već pitanje ‘šta da se radi’“: šta raditi politički, danas, s nužnošću te vrtoglavice? (PP, 444) Koja politika odgovara tom zahtevu? Nećemo kod Deride naći odgovor na to pitanje, ako se misli na politiku u uobičajenom smislu reči. Naći ćemo propoved o pravdi koja je izvan politike, ali za Deridu upravo propoved ima smisao angažmana. Kada on kaže „rečima pretpostavljam gest“ (PP, 10), moglo bi da nas to zavede na pomisao da se Derida zalaže za određenu ‘filozofiju čina’. Ali nije tako, jer se radi o tautologiji – prema njegovom shvatanju sama reč jeste gest, čin. *Govoriti znači činiti* – to je smisao deklarativnog angažmana. Ujedno i najeksplicitnije određenje delatnosti angažovanog intelektualca. Međutim, problem s tom vrstom angažmana nastaje u trenutku kada se on posmatra, ne kao individualno određenje, nego kao socijalno relevantan poziv. Upravo tu se pokazuje vrsta odgovornosti za koju se zalaže angažovani intelektualac. On je svoju odgovornost ispunio činom izricanja! Da li je to dovoljno pošto odgovornost suštinski podrazumeva socijalni kontekst primene. To očigledno spada u ‘politiku mnjenja’. Kada se drugima, nezavisno od socijalnog konteksta, uputi poziv: „rečima pretpostavljam gest“, onda se ne oslobađamo odgovornosti, nego tek stupamo u nju. Šta će drugi učiniti ako prihvati našu propoved, to takođe spada u domen odgovornosti propovednika. Međutim, problem s ovom vrstom angažmana je još dublji i principijelniji.

Prisetimo se Deridinog insistiranja na suštinskoj performativnosti svakog diskursa i na neopravdanom razdvajanju konstativa od performativa, odnosno, teorijskog diskursa od diskursa koji proizvodi praktične posledice. (K, 82-121) Derida to pokazuje, možda, na najizrazitiji način prilikom analize pojma političkog kod K. Šmita. „Odmah smo izrazili sumnju kad je reč o teoretičnosti koja može biti samo lukavstvo, odnosno strategija neodvojiva od političke prakse samog Šmita.“ (PP, 198) Po njemu, polemički pojmovi kao što je pojam ‘neprijatelja’ mogu se samo polemički upotrebljavati, tako da postoji nužna veza između Šmitove teorije i nacizma. Derida je u tom pogledu izričit: „Ono što nam se (...) čini sigurnim jeste da su politološki, odnosno polemološki projekt i zauzimanje političke pozicije – neodvojivi.“ (PP, 189)

Proizilazi da je, prema tom shvatanju, svaki *govor o politici*, u stvari, *politički govor*. Insistiranje na performativnosti diskursa nije bez opravdanja. Međutim, ono ima svoje ograničenje. Prvo, ova postavka vodila bi sopstvenoj neutralizaciji ako bi se doslovno shvatilo da *svaki* diskurs ima relevantne političke implikacije i da je upravo to njegovo ključno određenje. Ali ja i ne mislim da je to Deridina intencija. Ona može samo da izgleda tako zbog svoje polemičke forme. Derida svakako misli na politički relevantne diskurse koji su izloženi u teorijskoj, dakle, politički neutralnoj formi. Upravo ta prividna neutralnost predstavlja čvorište koje Derida pokušava da rasplete, jer se na taj način posredstvom „neutralnog“ diskursa uspostavlja hegemonija određene, ne više neutralne politike. Ali iz činjenice da neka politička teorija (ili teorija politike) ima i performativno značenje, ili da se može tako upotrebiti, ne proizilazi da to iscrpljuje njen celokupni smisao. No, Derida upravo to podrazumeva i time neopravdano izjednačava jedan element diskursa s njegovim ciljem. Mogućnost pragmatične upotrebe određenog diskursa ne znači da je samo to njegov smisao. Problem se uvećava time što Derida performativnost više i ne vezuje za argumentaciju nego za propovedanje vere i intuitivno osećanje pravde. Da je to tako potvrđuje on sam: „Ovde bi neka pretpostavljena ‘teza’, odnosno neko ‘dokazivanje’, smerali na to da ‘dekonstruišu’, jednu veliku figuru prijateljstva, njeno androcentrirano, etničko i fraternalističko, dakle, familijarističko, etničko i nacionalističko, dakle, genetističko i falocentrično pravilo. Jer, moja radna hipoteza, moja teza, ako više volite, bila je da su ta figura i to pravilo, od samog početka, dominirali u zapadnoj ‘teoriji’ i ‘filozofiji’. Dakle, i u samim pojmovima ‘jurističkog’ i ‘političkog’ koji su se ovde neprestano nametali. Moj stav, dakle, nije mogao (...) da proistekne iz filozofije, teorije, prava, odnosno, politike...“ (PP, 9-10) Ali, odakle potiče? Po Deridinim rečima iz jednog mesijanskog obećanja, iz nečega što još nije rečeno, niti je izrecivo. (PP, 123) Ako to predstavlja princip „deklarativnog angažmana“, onda on u socijalnom kontekstu ima za posledicu politički voluntarizam i decizionizam. Ili pak eskapizam, ukoliko se ograniči samo na individualni odnos prema društvu.

Kritika, analiza, ili tačnije dekonstrukcija vladajućeg diskursa počiva, kao što je već spomenuto, na pretpostvci da je svaki diskurs performativan, da nešto čini, i to u višestrukom smislu. Na primer, u

smislu da je on poziv, ili zalaganje na određeno političko delovanje koje nije nikad normativno, odnosno, vrednosno neutralno. U tom smislu svaki diskurs podrazumeva i zauzimanje i izražavanje određenog političkog stanovišta, odnosno on je oblik političke intervencije. Problem se pojavljuje onda kada treba odrediti smisao implicitnog političkog stanovišta. U tom pogledu Derida deklarativno zauzima stanovište koje se protivstavlja celokupnoj političkoj i teorijskoj tradiciji, ali ne s ciljem da je odbaci, nego da u njoj otkrije zapreteni smisao koji tradicija nije razumela. Ili ga je nameno marginalizovala i potisnula. Pošto opravdanje takvog stanovišta nije moguće izvesti iz same tradicije, preostaje jedina mogućnost da se ono opravda utopijski. Međutim, to ćemo u ovom trenutku ostaviti po strani i vratiti se performativnoj prirodi diskursa. Naime, performativnost određenog diskursa može da znači i to da on potiskuje, marginalizuje, prećutkuje, ili diskvalifikuje druge diskurse u cilju produžavanja uspostavljene hegemonije vladajućih predstava o društvenim odnosima. A time i nasilnih društvenih odnosa. Zbog toga, prema Deridinom shvatanju, razgradnja postojećih predstava o društvenim odnosima i ima smisao radikalnog angažmana, zbog toga je potrebno „započeti sa uočavanjem onog što oni (vladajući diskursi) kažu i čine. (podvukao: M.S)“ (PP, 347) Posebno onog šta čine!

Politički smisao diskursa tiče se uvek uređenja zajedničkog života ljudi. Tip zajedništva i način njegove diskurzivne interpretacije uvek su u bliskoj vezi. Sâm princip zajedništva predstavlja ujedno i princip politike (političko) koji vlada u određenoj zajednici (društvu, kulturi/civilizaciji, tradiciji). U evropskoj tradiciji to je princip *prijateljstva* koji je tumačen i praktikovan na specifičan način. Međutim, pitanje prijateljstva kao političkog principa ne može se, smatra Derida, rasvetliti ako ostanemo u granicama postojeće prakse i pojma politike, jer oni unapred performativno onemogućavaju bilo kakav drukčiji pojam i praksu politike. „Ja mislim da postoji nejednakost i represija u tradicionalnom konceptu prijateljstva kao nečega što mu je inherentno.“ – kaže Derida. (PF) Zbog toga on i zahteva da se „prijateljstvo kao princip politike postaviti izvan politike“ (PP, 281), jer „pitanje *onog* političkog (...) nije nužno i unapred političko.“ (PP, 63) Ako nije, ‘nužno i unapred političko’, kakvo jeste? Prema Deridinom shvatanju, ono je pitanje etike zasnovane na istinskoj i najdubljoj veri, izuzetnoj intuiciji, utopijskom ili mesijanskom

obećanju. Odložiću za kasnije problem koji se tiče mogućnosti prevođenja ovog utopijsko-mesijanskog motiva u politički kod i zadržati se ukratko na Deridinom tumačenju prijateljstva kao političkog, odnosno, kao principa zajedništva.

Kad je reč o pojmu politike u uobičajenom smislu reči, koji se tiče pojmova vladavine, suvereniteta, građanstva i slično, pojam prijateljstva imao je za nju marginalan značaj. Tadicionalno, on je više bio vezan za etiku i psihologiju. Međutim, Derida otkriva da već kod Platona i Aristotela ovaj pojam predstavlja ključnu pretpostavku za definisanje političkih pojmova kao što su pravda i demokratija. Tako, na primer, Aristotel govori o tri vrste prijateljstva – prijateljstvu zasnovanom na vrlini, prijateljstvu zasnovanom na koristi i prijateljstvu zasnovanom na zadovoljstvu. Jedino je prijateljstvo zasnovano na koristi i uzajamnim interesima – političko prijateljstvo. Međutim, već Aristotel primećuje da političko prijateljstvo nije dovoljno za zasnivanje *pravde*, koja je pretpostavka politike. Mada se zasnivanje pravde ne može rešiti putem prijateljstva utemeljenog na korisnosti, ono se ne može rešiti ni njegovim pukim odbacivanjem. Ideja pravde pretpostavlja mogućnost sopstvenog ostvarenja i u takvoj političkoj organizaciji društva koja se zasniva na prijateljstvu kao korisnosti. („Pravda koja ne bi tražila da se ugradi u realnost nekog prava ne bi bila pravična.“ (NSPM, 4)) Od toga kako se tumači i praktikuje prijateljstvo kao princip zajedništva, zavisi i predstava pravde u određenom društvu, mada se pravda ne svodi samo na postojeću predstavu. Zbog toga Derida smatra da prijateljstvo igra organizacionu ulogu u definisanju političkog iskustva uključujući i ono koje se tiče pravde.

Prateći paradokse koji se razvijaju u odnosu pojma prijateljstva i politike, Derida traga za preovlađujućim kanonskim obrascem prijateljstva koji je bio dominantan u grčkoj, jevrejskoj, hrišćanskoj, islamskoj i rimskoj kulturi i kao takav, uticao na oblikovanje hegemonijskog tipa prijateljstva kao principa zajedništva u zapadnoj kulturi. Uprkos određenim istorijskim i kulturnim razlikama, on traži njegove ključne i stalne odlike, koje zatim artikuliše i analizira sa političke tačke gledišta. Ono što on sugerije jeste to da figura brata, odnosno bratstva, kao središte ovog kanonskog modela zajedništva, igra presudnu ulogu u definisanju političke zajednice tokom cele zapadne istorije. On posebno naglašava njeno mesto u *Deklaraciji o pravima čoveka* iz 1789. godine u kojoj se ona zajedno sa pojmovi-

ma slobode i jednakosti pojavljuje kao jedan od stubova republike. Bratstvo čak određuje prirodu slobode i jednakosti – za koga važi sloboda i ko može biti jednak. Na osnovu toga Derida zaključuje da je bratstvo kao princip političke zajednice pretpostavka za razumevanje svih fundamentalnih pojmova moderne politike – suvereniteta, moći, predstavljanja, nacije-države, teritorije, svojine, demokratije... Zbog toga je, smatra Derida, potrebno dekonstruisati pojam prijateljstva kao bratstva da bi se videlo šta on uopšte znači i kakve ima praktične posledice. (PF)

Derida, dakle, smatra da figura prijatelja spontano izražava androcentričku, porodičnu, bratsku, etničku zamisao principa zajedništva. „Pojam političkog retko se pojavljuje bez izvesnog srastanja države sa porodicom, bez onog što ćemo nazvati shematikom krvnog srodstva: poreklo, rod, vrsta, pol (Geschlecht), krv, rođenje, priroda, nacija...“ (PP, 19) Na tom osnovu ukidaju se unutrašnje razlike u određenoj zajednici i utvrđuju hijerarhijski društveni odnosi brat/sestra, građanin/stranac, prijatelj/neprijatelj. Takav pojam prijateljstva implicitno pretpostavlja nesrodnika, ili bilo koga ko ne potpada pod vladajući princip identifikacije članova zajednice, kao političkog neprijatelja, iz čega, prema Deridi, nije teško izvesti Šmitov problem političkog neprijatelja koji po definiciji ne čini zločin, ili nad kojim se ne vrši zločin, te je, dakle, oslobođen od odgovornosti. Prema tome, politička implikacija prijateljstva-bratstva kao kanonskog obrasca zapadne politike i teorije politike jeste dozvola, u stvari, priktivanje zločina prema ‘političkom neprijatelju’, odnosno, prema Drugom i različitom. Razumevanje ili doživljavanje političke zajednice kao zajednice u kojoj vlada obrazac ‘prirodnog’ muškog srodstva (bratstva) u krajnjoj instanci proizvodi zločin. Međutim, kaže Derida, nema prirodnog bratstva, jer su zajednice, kulture, nacije, ili granice zavisne od jezika, te su stoga konvencije. „Sve što se u političkom diskursu poziva na rađanje, na prirodu, odnosno, naciju – to jest, nacije, ili univerzalnu naciju ljudskog bratstva – sav taj familjarizam sastoji se u ponovnom oprirodnavanju te ‘fikcije’. Ono što se naziva ‘bratimljenjem’ jeste ono što simbolički, konvencionalno, kroz zakleto angažovanje, proizvodi određenu politiku.“ (PP, 155) Poreklo zločina nalazi se u fantazmu prirodnog srodstva pa je potrebno, kako razgraditi taj fantazam, tako i razgraditi političke ustanove u kojima se on otelotvorenjuje, pre svega, državu-naciju koja je nosilac politike zločina. Među-

tim, to ne znači da figuru bratstva treba u potpunosti odbaciti. Treba je redefinisati, ili, kako kaže Derida, treba izvršiti hiperbolizaciju bratstva, u njemu otkriti potisnuti sadržaj univerzalnosti i zalag pravednosti. (PP, 359) Stoga prijateljstvo, čak i bratstvo, ostaje osnovna figura političkog, odnosno osnovni princip zajedništva, ali njegovo značenje prevazilazi okvire znanja i prelazi u domen vere. Ono nije predmet teorije politike, nego sadržaj propovedanja.

Razgradnja političkih ustanova u kojima se otelotvoruje princip zajeništva zasnovan na 'prirodnoj srodnosti' treba da započne sa razgradnjom pojmova i ustanova suvereniteta i (nacionalne) države, koji su proizvodi teološko-političke istorije moći. Pojam suvereniteta ima teološko poreklo, koje se od određenog razumevanja Boga transformiše u apsolutnog monarha sve do narodnog i građanskog suvereniteta. Stoga, moderna država nije politička forma u kojoj se može ostvariti autentično prijateljstvo kao princip zajednice. Potrebno je, u skladu s tim, razotkriti temeljnu protivrečnost koja se nalazi u samom pojmu zajedničkog i zajednice, a koju nijedna postojeća politika ili politički diskurs ne otkriva. Reč je o protivrečnosti između pojma i faktičnosti politike, čak o protivrečnosti u samom pojmu politike između eksplicitnog isticanja vrednosne univerzalnosti i implicitne redukcije njene primene.

Antipod postojećem tipu političkog zajedništava jeste univerzalna utopijska zajednica, koju, međutim, ne smemo poistovetiti sa svetskom državom. (Deridino pisanje jeste angažman za ostvarenje takve zajednice.) Istinska kosmopolitiska zajednica oslobođena je svakog državljanstva, čak i kosmopolitizma koji bi se odnosio na svetsku državu. (NSPM, 1, 4) Takva zajednica počivala bi na posebnom obliku jednakosti među ljudima – bez statusa, bez zajedničkog pripadanja klasi, bez zvanja, bez imena, bez ugovora, bez korporacije, bez partije, bez zemlje, bez nacionalne zajednice i izvan nacionalnog određenja, bez su-građanstva... Bila bi to 'nova internacionala' zasnovana na prijateljstvu bez ustaljenih institucija. (SM, 85-86) Takva zajednica 'društvene razvezanosti' (PP, 74), podrazumevala bi, u stvari, neobaveznost prema postojećim društvenim pravilima i ustanovama. Njen začetak činili bi 'oni koji nemaju zajednicu', apatridi, a povezivanje slobodnih gradova-utočišta koji ne priznaju suverenitet države (čak se zalažu za njeno gašenje) bili bi inicijalni model njenog ostvarenja. Taj cilj treba da bude, kaže Derida, „teorijski zadatak koji je neodvojivo upućen na politčko ostvarenje.“ (K, 127)

Kada Derida naglašava protivrečnost u diskursu i prakticovanju politike to ne znači da ih on u potpunosti odbacuje. Nasuprot tome, protivrečnost je znak da su njima sadržane i najavljene vrednosti koje se, doduše, još nisu ostvarile, ali nisu ni postale beznačajne. Naprotiv, njihova dosadašnja neostvarenost predstavlja ključni motiv zalaganja za njih. I ne samo to – njihovo autentično otelotvorenje je već počelo, mada još nije shvaćeno, što se otkriva u faktičkim dekonstrukcijama koje, prema Deridinom samorazumevanju, nalaze izraz u njegovom sopstvenom tekstu. Pokazaću to na primeru Deridinog shvatanja demokratije.

Inherentnu protivrečnost problema demokratije Derida postavlja na sledeći način: „Nema demokratije bez poštovanja pojedinačnosti, odnosno nesvodive drugosti, ali nema demokratije ni bez ‘zajednice prijatelja’, bez računanja većine, bez subjekata koji se mogu identifikovati, stabilizovati, predstaviti, i koji su jednaki među sobom. Ta se dva zakona demokratije ne mogu svesti jedan na drugi.“ (PP, 55) Prema tome, problem koji treba rešiti glasi: „Možemo li misliti demokratiju izvan granice klasičnog političkog modela, nacionalne države i njenih granica? Da li je moguće misliti diferencirano dvostruki nalog jednakosti svih i poštovanja jedinstvenosti, posebnosti svakog izvan granica klasične politike i klasičnog prijateljstva?“ (PF)

Pođimo od toga kako Derida analizira ustaljeni diskurs o demokratiji. Demokratija je, kaže on, od početka bila udružena sa vrednostima i aksiomama koje pripadaju obrascu prijateljstva, kao što su bratstvo, porodica, ukorenjenost u teritoriju (autohtonost), država nacija, mesto. Ono je povezano sa svim zakonima i logikama uopštavanja, etikom i pravom, sa vrednostima jednakosti i pravednosti, sa svim političkim modelima *res publica*, čiji aksiom ostaje, takođe, u modernoj demokratiji. Ono što Deridu interesuje jeste mogućnost demokratije izvan konteksta nacionalne države i građanstva. Demokratija, prema njegovom shvatanju, izvorno ne znači i ne treba da se odnosi na ime određenog političkog režima ili tipa organizacije nacionalne države. Stoga bi njeno značenje trebalo da se redefiniše u skladu s novim konceptom i principom zajedništva koji ne bi mogao da se svede na princip građanstva u nacionalnoj državi. (PF) Šta bi, dakle, bila demokratija ‘s onu stranu’ principa bratske jednakosti? Za Deridu to svakako nije oblik određenog političkog režima.

Ako kažemo da ona nije ime ili oblik određenog režima, onda možemo dati ime 'demokratija' bilo kojoj vrsti iskustva u ime jednakosti, pravde, pravičnosti, ili poštovanja posebnosti drugog. (PF) U tom smislu, demokratija je permanentni angažman, zalaganje za autentičnu slobodu, pravdu i jednakost, a ne stanje društva. Taj angažman treba u sebi da izmiri 'dva nesvodiva zakona' – zakon većine i zakon apsolutne pojedinačnosti, odnosno nesvodive heterogenosti, i to bez hijerarhijske razlike u svom temelju. Međutim, Derida ne govori o tome kako bi to bilo moguće ostvariti. Njegov odgovor na takvo pitanje glasi – demokratija je propovedanje jednog (mesijanskog) obećanja koje se ne može prezentovati. (PP, 10) O njemu se može samo svedočiti kao o glasu najdublje lične vere poput Avramovog odnosa prema Bogu. To je, kako kaže Derida, angažman kao iskustvo slobode „bez moći ali ne bez snage, kada je slabost izvesna snaga.“ (K, 80)

Vladajući politički obrazac, dakle, i onaj demokratski, zasniva se na principu moći. Moć je inherentna postojećem modelu političke jednakosti, jer je jednakost utvrđena na hegemoniji jednog tipa identifikacije u društvu, hegemoniji 'bratske', ili etničke jednakosti. Drukčiji princip jednakosti unapred je onemogućen da se pojavi u vladajućem političkom diskursu, što ima za posledicu isključenje iz političke ravni svih onih koji ne potpadaju pod vladajući (etnički, muški) obrazac identifikacije. S obzirom da u savremenom društvu dominira politika kao moć, što se očituje i u vladajućim političkim diskursima, Derida pokušava da artikuliše ono što je žrtvovano u dominantnoj praksi i teoriji politike. Pošto ono po definiciji nema mogućnost da se pojavi u vladajućem političkom kodu, pošto nema moć a time i ne spada u politiku, ono se mora analizirati izvan političke ravni. Ta ravan mogla bi se odrediti kao ravan koja se odnosi na 'etiku žrtve'. Ona pak pretpostavlja otvorenost oslobođenu od isključivih mitova zajednice, odnosno, spremnost da se bezuslovno prihvati kao jednak i onaj koji ne podleže vladajućem obrascu identifikacije i legitimacije – da se pokaže apsolutno gostoprimstvo prema Drugom, strancu, različitom u njegovoj heterogenoj pojedinačnosti. Tek bi takav stav 'apsolutnog gostoprimstva' mogao unapred da predupredi nastanak žrtve kao inherentnu posledicu politike. U tom smislu anti-pod politici isključivosti (a svaka politika, čak i demokratska u uobičajenom smislu reči, po definiciji je isključiva jer priznaje samo

određen princip identifikacije i legitimacije) predstavlja ‘etika gostoprimitstva’. „Etika jeste gostoprimitstvo“, kaže Derida, odnosno, etika gostoprimitstva je tautologija, etika je gostoprimitstvo. (K, 13, 132)

Etika gostoprimitstva, ili etika kao gostoprimitstvo, nalaže bezuslovno prihvatanje drugog, bez njegovog legitimisanja u skladu sa vladajućim sistemom identifikacije, mimo postojećih zakona i procedura, nezavisno od konteksta, bez recipročnosti. (Ova bezuslovnost je, primećuju Derida, zastrašujuća, ali dodaje da se mora prihvatiti kao takva.) Ono što se pojavljuje kao ključni problem Deridinog razumevanja politike jeste upravo mogućnost *ne-recipročne jednakosti*, koja ne može biti zasnovana u ‘političkoj’, nego u ‘etičkoj’ ravni. Time Derida dovodi u pitanje i ustaljen pojam političke autonomije. Politička autonomija, politika svakog subjekta je politika moći koja proizvodi žrtvu, te se princip reciprocnosti mora odbaciti. Navodna jednakost autonomnih subjekata, na čemu počiva princip recipročnosti jeste, u stvari, isključiva jednakost, jer se odnosi samo na uzajamno priznate subjekte, odnosno subjekte koji su se već izborili za svoju moć. Pošto žrtve nisu priznate kao subjekti, primena principa recipročnosti vodi samo potvrđivanju i utvrđivanju njihovog nepriznavanja, što je nepravedno, a pogotovu je nepravedno ako je pravno regulisano. Pravedno bi bilo upravo suprotno, dati pravo žrtvi, onom što ne podleže vladajućem principu identifikacije i legitimacije, onom što nije ni dobilo pravo na reč. U pitanju je, dakle, jedna druga vrsta *nomosa* u odnosu na *nomos* većinske jednakosti, a on se tiče nesvodive pojedinačnosti. Ona se razlikuje od autonomije subjekta i principa recipročne jednakosti, jednakosti svodive na zajednički princip identifikacije. Nema simetrije, jednakosti i uzajamnosti između dve apsolutne pojedinačnosti koje su beskonačno nesrazmerne, kaže Derida. (PP, 335) Princip većinske jednakosti u krajnjoj liniji je izvor praktične neodgovornosti. Upravo ono što se isključuje iz politike jeste to što ne podleže zajedničkom principu identifikacije, a za što se po Deridi treba zalagati. U skladu s tim, odgovornost ne bi proizilazila iz poštovanja vladajućeg principa identifikacije, nego iz poštovanja onog što taj princip isključuje. Drugim rečima, autonomija subjekta, kakva postoji u vladajućem političkom obrascu počiva na brizi za očuvanje njegove unutrašnje kohezije što ima za krajnju posledicu zločin prema drugom. Za razliku od toga, Derida se zalaže za etičku heteronomiju u tom smislu što bi izvor

odgovornosti bio praktični položaj drugog i odnos prema drugom, koji ne počiva na principu reciprocnosti. (Videćemo kasnije da je odnos prema drugom izveden iz odnosa prema Bogu.)

Stanje onih koji su isključeni, koji čak nisu, niti mogu biti tematizovani u političkom diskursu, predstavlja naličje vladajuće politike i njenu istinu. Šta je, u stvari, potisnuto iz politike? Nesvodiva pojedinačnost, lična izuzetnost. Zbog toga se Derida zalaže za afirmaciju jedne drukčije vrste jednakosti u odnosu na većinsku jednakost, za jednakost prava na različitost zasnovanog na apsolutnoj jedinstvenosti, koju je čak skoro nemoguće i iskazati. Problem pred kojim se nalazi politika prijateljstva Derida formuliše na sledeći način: „Ostaje problem ne-egalitarne heteronomije. Osim ako na neki način ne spasemo jednakost, nekakvu jednakost, u poštovanju nesimetričnih i heteronomnih pojedinačnosti.“ (PP, 301)

Deridino insistiranje na apsolutnoj pojedinačnosti izražava neku vrstu *egzistencijalno-praktičnog solipsizma*, koji je, paradoksalno, izvor praktične odgovornosti. „Da bi bio odgovoran za odluku, odluka se mora ticati mene u mojoj pojedinačnosti pre nego univerzalnosti pravila i procedura.“ (GD, 77). U skladu s tim, odgovornost je određena kao lična odluka u konkretnoj, neponovljivoj, nepoznatoj situaciji. Odluka je izuzetak od istog. Čovek je upravo jedinstven po odluci koju donosi. Međutim, Derida pri tome ne misli na donošenje političke odluke u uobičajenom smislu. Za Deridu to i nije odlučivanje nego računanje, jer odluka ne zavisi od znanja. Poreklo odluke je izvan ravni politike subjekta. „Neka teorija subjekta nije sposobna da položi račun ni o najmanjoj odluci.“ (PP, 119) – kaže Derida. Zatim nastavlja: „Aktiviranje odgovornosti (odluke, čina, delovanja) desiće se uvek pre ili iza bilo koje teorijske ili tematske određenosti. Moraće se odlučiti bez toga, nezavisno od znanja; to će biti uslov praktične ideje slobode.“ (GD, 26) Ili na drugom mestu: „Trenutak odluke mora da ostane raznorodan od svakog znanja kao takvog, od svakog teorijskog, odnosno konstativnog određenja, čak i ako ono može i mora da prethodi kroz svako moguće znanje i svaku moguću savest. Znanje i savest ne mogu da odrede skok odluke bez preobražaja te odluke u neodgovornoj primeni nekog programa, dakle, ne lišavajući je onog što od nje čini suverenu i slobodnu odluku (...) U toj tački praktična performativnost nije svodiva ni na kakvu teoremu...“ (PP, 334) To se može protumačiti i na sledeći način – u

krajnjem slučaju nijedan politički čin nije jednoznačan, odnosno, njegovo značenje se ne iscrpljuje u koordinatama znanja i interiorizovanog poretka moći kao *savesti*. Oslanjanje odluke samo na to značilo bi da se teži subjektivno-objektivnom opravdanju odluke i oslobađanju od lične odgovornosti. Međutim, takav pokušaj oslobađanja od odgovornosti ne lišava odluku onog što je čini suverenom i slobodnom odlukom i, na kraju, odgovornom. Reč je samo o prividnom oslobađanju od odgovornosti koje nastaje u slučaju kada su sloboda i suverenost shvaćeni kao izraz subjektivne autonomije. Istinska sloboda, suverenost, odluka i odgovornost predstavljaju izraz odnosa poštovanja, ili nepoštovanja, prema apsolutnoj pojedinačnosti drugog. A apsolutna jedinstvenost drugog (što znači i vlastita apsolutna pojedinačnost, jer je ona izvedena iz odnosa prema drugom) počiva na jednom momentu izuzetnosti u odlučivanju. Taj moment izuzetnosti tiče se odnosa prema smrti. Sasvim u Hajdegerovskom maniru, Derida tvrdi da apsolutna pojedinačnost potiče iz odnosa prema smrti. (GD, 44) Ili: „Upravo kao što niko ne može umreti umesto mene, niko ne može ni odlučiti umesto mene.“ (GD, 60) Svako mora preuzeti svoju sopstvenu smrt, jer je ona nezamenjiva, niko drugi je ne može oduzeti, niti u njoj zameniti. Čin odlučivanja, sama sloboda odlučivanja, tiče se, u krajnjoj instanci, odnosa prema smrti – odlučivanja o tome da se uskrati ili prizna pravo na život. I to pravo na život heterogenog drugog, odakle se i izvodi odgovornost. Izvor odgovornosti potiče iz odluke da se drugom, kao apsolutnoj pojedinačnosti, prizna ili uskrati pravo na život. Njeno razumevanje zavisi od odgovora na pitanje: „Ko zasniva pravo kao pravo na život?“ (PP, 23)

Odgovor na ovo pitanje nerazdvojan je od figure Boga. (Kažem ‘figure’, a ne npr. ‘pojma’, jer to više odgovara Deridinom upućivanju na analogiju pre nego na saznanje, ali i zato što Derida nema u vidu Boga nijedne pozitivne religije. Videćemo kasnije da Deridino distanciranje od pozitivnih religija ne znači i odbacivanje vere.) Figura Boga najbolje izražava smisao apsolutno Drugog, heterogeno drukčijeg. Ako je Bog ono što je potpuno Drugo, figura ili ime potpuno Drugog, onda je u našem odnosu prema drugom (čoveku) sadržan trag odnosa prema Bogu. Ovde treba imati na umu da ‘biti drugi’ znači ‘biti poseban u svojoj apsolutnoj jedinstvenosti, nepriступčnosti, usamljenosti, transcendentalnosti, neiskazivosti, izvor-

noj neprezentnosti mome *ja*'. U tom smislu svako od nas je drugi, nosi u sebi trag Boga. U skladu s tim, Derida kaže: „odgovoran za sebe pred drugim, ja sam najpre i takođe odgovoran za drugog pred drugim.“ (PP, 120) Međutim, to ne može biti predmet znanja, nego čin vere. Odgovornost je prepuštena ličnoj odluci da se izdrži u neizvesnosti vere – ono što može biti rečeno o Avramovom odnosu prema Bogu, može biti rečeno o mom odnosu prema drugom. (GD, 78) Tako određen izvor slobode, jednakosti i odgovornosti ne može biti predmet prava koje reguliše odnose između autonomnih subjekta i potvrđuje autonomiju neke zajednice kao političkog subjekta. Ovde je pak reč o različitom tipu zakonodavstva, heteronomiji Drugog, koja prevazilazi područje pravnog uređenja odnosa u društvu.

I zaista, Derida pravu pretpostavlja pravdu, traži 'iskustvo slobode i jednakosti s one strane prava'. (PP, 457) Pravda stoji izvan zakona, ona se ne može svesti ni na jedan pozitivni zakon, ali je u ideji prava sačuvan trag pravde, tako da ona čini suštinu same ideje zakonitosti. Sâm zakon je zasnovan na autoritetu (moći) i stoga zavisi od nasilja, koje se prenosi i na strukturu jezika i tako još više prikriva. Pravda je međutim izvan zakona i, slobodno možemo reći, i izvan jezika tako da ju je nemoguće diskurzivno artikulirati. Ona je kod Deride zasnovana na otkrovenju, mada on odbija da to tako nazove. „Derida uporno izbegava ovaj termin, ali on je ono o čemu on govori. U *Sili zakona* on govori o 'ideji pravde' kao 'iskustvu nemogućeg', nečemu što postoji izvan svakog iskustva i stoga ne može biti artikulirano. A što ne može da se artikulira, ne može da se ni dekonstruiše: ono može biti iskušavano samo na mistički način.“ (L) Takva ocena može se rekonstruisati i u samom Deridinom tekstu. Na primer, on kaže: „Dekonstrukcija je pravda.“ (SZ, 15) „Ova, tzv. dekonstrukcija je ono što se jednostavno dešava na manje ili više vidljiv način.“ (PF) Dakle, dekonstrukcija je objava pravde. Kada se to ima u vidu, razumljivo je što Derida zahteva da dekonstrukcija treba da bude primenjena na zakon, ali ne treba da podrije pravdu. Ona u stvari i ne može da bude primenjena na pravdu pošto se pravda ne može ni artikulirati. A ono što se ne može artikulirati ne može se ni dekonstruisati. Ako je dekonstrukcija pravda, onda se ne može dekonstruisati ni ona, a to vodi hermetičnosti i samodovoljnosti Deridinog teksta. Stoga je u tom kontekstu logičan njegov zaključak: „Nije moguće kritikovati ono što radim.“ Međutim, na taj način sâm Derida sužava socijalnu

relevantnost dekonstrukcije. Stoga i problem koji on postavlja na sledeći način: „Kako možemo pomiriti čin pravde koji uvek mora da se odnosi na jedinstvenost, individualnost, nezamenjivost grupe ili života, druge, ili mene samog kao drugog u jedinstvenim situacijama, sa pravilima, normama, vrednostima, ili imperativima pravde koja ima nužno opštu formu, čak ako generalno praktikuje pojedinačnu primenu u svakom posebnom slučaju?“ (SZ, 17) mora ostati bez odgovora, permanentna aporija koja ne može biti princip odlučivanja, nego u najboljem slučaju priprema za odlučivanje.

Nije dovoljno reći ‘Dekonstrukcija je čin otpora’, ‘Dekonstrukcija je čin vere koja kaže ‘da’ pravdi umesto prava’, ‘Dekonstrukcija je pravo da se dekonstruiše u ime pravde’, ili: ‘Nikada pravo neće biti adekvatno pravdi.’ Naravno da ‘uvek možemo da osporimo sadašnje pravne granice u ime pravde koja dolazi’, (NSPM, 3) ali osporavanje pravnih granica je samo negativno određenje postojećeg prava. Ako dekonstrukcija kao ‘deklarativni angažman’ hoće da bude socijalno relevantna, onda joj treba kriterijum donošenja praktičnih odluka. Ona, međutim, nema kriterijum odlučivanja. U stvari, Derida se i ne bavi područjem političkog iskustva, nego njihovim pretpostavkama i posledicama. U tom poduhvatu, pretpostavljene aksiome politike i iz njih izvedene praktične posledice diskvalifikuju samu politiku, zapostavljajući tako značaj složenog posredujućeg polja politike. Utoliko bi ‘deridijanski stav’ bio opozicija politici, što bi u krajnjoj instanci moglo da znači da političke probleme treba rešavati izvan političke ravni i političkih institucija. Usudujem se da kažem da je to veoma naivna, ali i opasna pozicija. Naime, ukoliko bi dekonstrukcija trebalo da bude model praktičnog života, onda postoje samo dva ishoda. U prvom slučaju, kada bi se lično osećanje pravde uzelo za opšti obrazac delovanja, ne bi se mogla izbeći arbitrarnost, proizvoljnost odlučivanja, decizionizam i voluntarizam. U drugom slučaju, kada bi to isto osećanje bilo stvar samo pojedinačnog odnosa prema svetlu, onda bi ono vodilo u proročki eskapizam. Mislim da je ovaj drugi ishod bliži samoj Deridinoj intenciji, ali njegovo poopštavanje kod sledbenika moglo bi završiti u diktaturi u ime ‘više’ pravde. Tu opasnost može samo da pojača profetski *pathos* sve prisutniji u Deridinom tekstu. Ako se Deridne reči: „Ne kažem, dakle, ništa što je rečeno, ili izrecivo.“ (PP, 123) shvate kao pretpostavka ‘deklarativnog angažmana’, kriterijumi socijalne odgovornosti *de facto* iščeza-

vaju, jer je unapred isključena mogućnost njihovog diskurzivnog upoređivanja. Ukoliko bi se htela unapred da izbegne mogućnost nanošenja novih nepravdi, ‘deklarativnom angažmanu’ skoro da ne ostaje ništa drugo do uzdržavanje od delovanja. Međutim, to bi bilo suprotno njegovoj osnovnoj intenciji, zalaganju koje se bori da spreči svaki zločin protiv čovečnosti.

Pokušaj da se ‘deklarativnom angažmanu’ dodeli socijalna relevantnost ostaje bezuspešan sve dok se dekonstrukcija negativno određuje (ona nije ni politička teorija, ni doktrina, niti politički program). Postoje, međutim, i nagoveštaji pozitivnog određenja dekonstrukcije. Derida je različito naziva (‘dekonstrukcija je pravda’, ‘dekonstrukcija je Amerika’, ‘dekonstrukcija je čin otpora’, ‘dekonstrukcija je čin vere’), ali meni se čini da je sledeći opis najrečitiji – „Dekonstrukcija je zakon jednog procesa koji utiče na sve, na ideologiju, politiku, pravo, ekonomiju, vojsku.’ To je ono što se dešava“. ‘To je mogućnost nemogućeg’.“ (NSPM, 2) Rečju, dekonstrukcija je *objava* onog što se događa. U skladu s takvim određenjem, Derida veruje da je na tragu neke ‘nemoguće aksiomatike’ koju tek treba promisliti. (PP, 137) Ovde je potrebno pojasniti šta Derida misli pod ‘nemogućim’. ‘Nemoguće’ nije ono što se ne događa, nego nasuprot tome – ono što se može dogoditi, ono što se očekuje, ili čak ono što će se sigurno dogoditi, konačno, ono što se već dogodilo, ali je ostalo izvan moći predviđanja, prepoznavanja i artikulacije. Reč je, naime, o događanju nečeg što nije moguće artikulisati u postojećem diskursu, te ga nije moguće ni dekonstruisati. Uprkos tome, ili (u Deridinom duhu) upravo stoga što ne može biti predmet mišljenja, ono je pretpostavka dekonstrukcije koja se objavljuje u samoj dekonstrukciji. Pretpostavka dekonstrukcije i dekonstrukcija sama su jedno te isto, a figura mesijanskog obećanja upućuje na njegovo značenje. „Ono što ostaje nesvodljivo za svaku dekonstrukciju, ono što ostaje nedekonstruktibilno kao mogućnost same dekonstrukcije, je, možda, izvesno iskustvo emancipatorskog obećanja; ono možda čak formalno ima strukturu mesijanizma, mesijanizma bez religije, mesijanstva bez mesijanizma, ideje pravde – koju razlikujem od zakona ili prava, čak, od ljudskih prava – i ideja demokratije – koju razlikujem od njenog postojećeg koncepta i od njenih određenih predikata danas.“ (SM, 56)

Šta može biti trag spomenute ‘nemoguće aksiomatike’? Najupečatljiviji je marksizam. „Dekonstrukcija nije nikad imala značenje

ili interes, bar u mojim očima, osim kao radikalizacija, treba reći, u tradiciji izvesnog marksizma, u izvesnom duhu marksizma.“ – kaže Derida (L). Svi ljudi su danas u izvesnom stepenu baštinici marksizma, kao apsolutno jedinstvenog projekta ili obećanja u filozofskom ili naučnom obliku, koji nosi u sebi obećanje oslobođenja, jednakosti, pravde, demokratije. Derida, dakle, ne afirmiše totalitarne crte marksizma, koji je postao totalitaran kada je pokušao da ostvari Marksov eshatološki program, ali nalazi u njegovoj eshatologiji, u ‘duhu revolucije’, trag izvornog ‘mesijanskog obećanja bez mesijanzima’. Zato i kaže: „Ništa mi ne izgleda manje zastarelo kao klasični emancipatorski ideal.“ (SZ, 28)

Međutim, motiv ‘mesijanskog bez mesijanzima’ ne može se izložiti diskurzivno, te stoga ne može, niti predvideti, niti planirati. O kakvoj demokratiji, pravdi, jednakosti, slobodi ili prijateljstvu je reč, to se ne zna. Čak nije moguće predstaviti horizont njegovog iščekivanja. Ako bi se takva istorijska perspektiva mogla racionalno predstaviti, onda bi to bio znak da nije reč o ostvarenju istinskog mesijanskog obećanja. (DA, 32) Na primer, kada je reč o mesijanskom obećanju demokratije, ‘demokratije u dolasku’, o kojoj govori Derida, ne može se reći ništa pozitivno, moguće je reći samo ono što ona nije – ona nije ime za politički režim, za novu organizaciju države-nacije, ništa slično onom što se otelotvorilo u dosadašnjoj istoriji politike. Negativni govor ove ‘mesiologije’, kaže Derida, jeste ‘govor molitve, on najavljuje, on ništa ne tvrdi, ne zadovoljava se onim što jeste, on sebe odnosi na mesto na kojem se neka odgovornost odnosi prema budućnosti.’ (PP, 357) Međutim, budućnost mesijanskog treba shvatiti na poseban način. Ona se ne odnosi na nešto što se dosad nikad nije pojavilo, nego na ispunjenje i otkrovenje objavljenog, ali neshvaćenog ili potisnutog mesijanskog obećanja. Ovo ispunjenje i otkrovenje predstavljaju izuzetno događanje ‘mesijanskog bez mesijanzima’, koje nije moguće, a i ne treba sprečiti, (DA, 32) tim više jer se možda već otelotvoruje uprkos tome što još uvek nije vidljivo i što još uvek nije prepoznato. (K, 138) U skladu s tim, Derida i propoveda svoj ‘deklarativni angažman’ kao ‘delovanje ovde i sada’: „Mi ne moramo čekati na budućnost da se dogodi, da se pojavi, mi moramo da činimo ispravno ovde i sada ono što mora biti za to učinjeno. To je nalog, neposredni nalog, ne odlaganje.“ (Intervju PF). I sve bi bilo u redu kada sloboda, demokratija, pravda, ili jedna-

kost ne bi spadali u ‘iskustvo nemogućeg’, a to kod Deride znači iskustvo onog što nije moguće čak ni imenovati, što nije predmet znanja, teorije, postojećih diskursa. Stoga apel koji glasi: „Mi moramo činiti nemoguće, mi moramo činiti i misliti nemoguće. Ukoliko se događa samo moguće ništa više se neće dogoditi.“ (UR), ponovo zahteva da se odgovori na pitanje – kako i da li je uopšte moguće prevesti mesijansku etiku dekonstrukcije u političko iskustvo i zasnovati na njoj kriterijume praktičnog angažmana?

I na ovom mestu odloziću odgovor na postavljeno pitanje za kasnije i pokušati da rekonstruišem luk koji Derida uspostavlja između objave i ponovnog otkrivanja mesijanskog obećanja. Ovo mi se čini važnim zbog toga što mislim da ‘figura mesijanskog’ predstavlja ključnu premisu Deridinog ‘deklarativnog angažmana’, a zatim zbog toga što ona, konačno, otkriva proročku i samoopravdavajuću strukturu angažovanog diskursa. Dakle, prema Deridi, mesijansko obećanje – istinska sloboda, pravda, jednakost, demokratija – dogodilo se i događa se nezavisno od toga da li je prepoznato, jer svaki istorijski oblik mesijanskog, mada iskrivljen, nosi u sebi trag autentičnog obećanja. S druge strane, sve religije (posebno one proistekle iz avramovskog monoteizma), celokupna filozofija (obuhvaćena imenom logocentrizma) i celokupna istorija politike (zasnovana na onto-teološkom poreklu suvereniteta) predstavljaju čin iskrivljivanja, otuđivanja, zaboravljanja, potiskivanja i diskvalifikovanja izvornog utopijskog obećanja. Tek dekonstrukcija otkriva u njima, ali i u samoj stvarnosti, tragove autentične mesijanske objave i njenog otelotvorenja. U tom smislu ona predstavlja otkrovenje (dekonstrukcija je ono što se dešava, dekonstrukcija je pravda) i otelotvorenje mesijanskog obećanja istinske pravde i ljubavi. Kao neposredan izraz mesijanske etike njoj nije potrebna druga legitimacija, ona je dovoljna samoj sebi. A način na koji se ona pokazuje jeste propovedanje vere u emancipatorsko obećanje i svedočenje o njemu. *‘Deklarativni angažman’ kao propovedanje je dokaz samom sebi da je u pravu i da ima pravo da čini ono u šta veruje.* Mogući prigovor da to nije dovoljno za socijalni angažman koji pretpostavlja racionalne razloge delovanja i odlučivosti Derida unapred odbacuje. Evo primera: „Ne prevodi se čitavo mišljenje nužno u logiku *cogito*, a mi bismo mogli da pronađemo, na drugom jednom putu, tu sklonost ka onome *philein*, mišljenju – i smrtnosti.“ (PP, 341) Zatim: „Kao sve-

dočenje, odnosno, čin vere, takva jedna izjava (izjava o ljubavi) može da odluči hoteći samo da bude teorijski neodlučiva, neverovatna, prepuštena u noći izuzetku neke pojedinačnosti bez pravila i pojma.“ (PP, 334) Ova ‘pojedinačnost bez pravila i pojma’ može biti utemeljena samo na neposrednom svedočenju kao činu vere u ‘neku drugu pravdu’. Svaki poredak saznanja, na primer, u matematici, fizici, ili krivičnom pravu, počiva na činu vere. Stoga je autonomija razuma, saznanja, filozofije, nauke, tehnike, ili politike izgrađena na temelju neposrednog svedočanstva kao čina vere. (K, 256) Iz toga proizilazi da je čin vere verodostojniji od svakog oblika teorijskog znanja i najznačajnija pretpostavka svakog delovanja.

Kako bi se to svedočanstvo kao čin vere moglo prevesti u političko iskustvo? Da vidimo prethodno da li je to uopšte Deridina namera? Već smo spomenuli da Derida ne predlaže nikakvu novu politiku u standardnom smislu reči. On sâm kaže da ne postoji neka ‘dekonstruktivna politika’, niti kao delatnost, niti kao oblik društvenog poretka, a ni kao teorija politike. („Ja ne mislim da se ono u čemu sam ja angažovan (...) može nazvati političkom teorijom ili dekonstruktivnom politikom.“) Ono što on radi predstavlja, po sopstvenom razumevanju, ‘konkretni i lični angažman’. Sâm pisanje predstavlja jedinstven oblik performativnog angažmana (PF), koji ne podleže pravilima teorije, jer prevazilazi znanje. Ono na što se poziva njegov angažman, a to je propovedanje mesijanske etike gostoprimitstva i prijateljstva, ne može ni biti predmet znanja, jer kao čin vere prethodi svakom znanju ili teoriji. Međutim, Derida ne smatra da je tu reč o nekom ‘antiteorijskom’ stavu. Politička teorija je neophodna, kaže on, ali iz strukturalnih razloga, nije moguće teorijski artikulirati izvesno iskustvo koje prethodi svakoj politici i teoriji politike. Na takvo iskustvo on ukazuje preko figure ‘mesijanskog bez mesijanizma’, a razvija ga preko etike prijateljstva i gostoprimitstva koje nemaju samo funkciju razjašnjenja nego, pre svega, poziva na delovanje, na angažman zasnovan na činu lične vere. Međutim, ne određuje sam govornik performativni smisao diskursa, pa ni Derida. U socijalnom polju, ‘izvorno svedočanstvo’, koje se zasniva na ‘heterogenoj pojedinačnosti’ i egzistencijalno-praktičnom solipsizmu, može postati osnova za opravdavanje različitih oblika ‘politike izuzetnosti’. Moguće je, dakle, da u strukturalnom pogledu Deridin model angažmana posluži kao obrazac isključivih i radikalnih ‘politika spasa’ u kojima se

duboko a nejasno pojedinačno osećanje pravde pojavljuje kao zame-
na za racionalno procenjivanje političkog stanja i ciljeva. Stoga mi-
slim da domen 'deklarativnog angažmana' treba da se ograniči na
individualni stav 'nezavisnog intelektualca' bez ekskluzivnog prava
da se taj stav primeni na društvo. Zbog nedostatka diskurzivnog krite-
rijuma odlučivanja u praktičnom delovanju, njegovo poopštavanje u
socijalnom polju ne stvara ništa manje opasnosti nego što to čine po-
stojeće politike. Deklarativni radikalizam dekonstrukcije vodio bi u
tom slučaju decizionističkom ekskluzivizmu, između ostalog i zbog
toga što briše sve postojeće orijentire u političkom polju. Stoga mi-
slim da je sledeća primedba velikim delom u opravdana: „Ali šta
ostaje? Ako dekonstrukcija odbacuje svaki princip političke tradicije
– Derida pominje svojinu, intencionalnost, volju, slobodu, svest, sa-
mostvest, subjekt, sopstvo, ličnost, zajednicu – da li je rasuđivanje o
političkim stvarima još moguće.“ (L)

Derida nigde ne govori o tome da je svestan pomenute prak-
tične implikacije dekonstrukcije, ali neke naznake ukazuju na to da
bi mogao biti. To je posebno vidljivo prilikom njegove analize kon-
kretnih praktičnih i istorijskih situacija u kojima se pokazuje da de-
klarativni radikalizam zaista ostaje samo deklarativan. Intencionalni
radikalizam deklarativnog angažmana u susretu sa socijalno rele-
vantnim konkretnim situacijama vidi samo aporije sledećeg tipa:
„Kako možemo u isto vreme uzeti u obzir jednakost svih, pravdu i
jednakost, i, pored toga poštovati heterogenu pojedinačnost svih?“
Međutim, aporija nije rešenje, nego postavka problema. Konstatova-
nje aporetičnosti u praktičnim situacijama, kao i konstatovanje nedo-
stataka postojećih političkih obrazaca pripada „pretpolitičkoj“ ravni
konkretnog angažmana. Stoga je i razumljivo da Derida ne govori o
'dekonstruktivnoj politici'.

Pored toga, mislim da insistiranje na aporetočnosti pokazuje
još jednu teškoću 'deklarativnog angažmana', tu da se njegov intenci-
onalni radikalizam mora redefinisati u susretu sa konkretnim socijal-
nim činjenicama. Predočiću nekoliko primera uz opširnije navođenje
Deridinog teksta.

Radikalna etika gostoprimstva, koja zahteva bezuslovno pri-
hvatanje stranca (drugog), prerasta, u suočavanju sa socijalnim činje-
nicama, u aporiju koju iskazuje pojmovni par okupacija-asimilacija.
Gostoljubivost ne sme biti ni asimilacija, modernizacija, ali ni okupa-

cija od strane Drugog (azilantata, imigranata, prognanika). (PF) Ili još određenije: „Kada se suprotstavljamo restriktivnoj politici prema ljudima bez papira, na primer, nije reč o tome da zahtevamo od Države da otvori granice za svakog ko hoće da dođe i da ukaže bezuslovno gostoprimstvo, što bi dovelo do opasnih posledica (ma koliko to odgovaralo ideji o čistom gostoprimstvu, to jest o gostoprimstvu samom). Od države se traži da primeni zakon, a naročito da ga primeni ne popuštajući ni pred bezbednosnim fantazmom, ni pred demagogijom, ni pred strahom od biračkog tela.“ (NSPM, 3)

Radikalni kosmopolitizam i radikalna kritika suvereniteta države-nacije vodi priznanju da ta vrsta ‘deklarativnog angažmana’ treba da bude „bez antietatizma, jer, u mnogim situacijama, država je još uvek najbolji izlaz.“ (NSPM, 4) Mada demokratizacija ili republikanska popularizacija nije izbrisala teološko poreklo suvereniteta, koji je neraskidivo vezan „za vrednosti slobode i samopredeljenja“, teško je, „pa čak i opasno, naprosto svaliti krivicu na suverenitet.“ (NSPM, 5) Zatim Derida kaže: „Ja nemam jednostavno ništa protiv nacionalne države. Ja pokušavam da razumem šta danas ide iza granice nacionalne države.“ (PF) Ili: „Ja verujem u neophodnost policije, neophodnost armije. Ja verujem u neophodnost upotrebe sile u službi pravde. Ja ne kažem: ostavimo naše oružje. Ali, samo to nije realno, niti dovoljno, niti za bezbednost niti za pravdu. Rat sam kakav se upravo sad planira (protiv islama), ne može biti odgovor (...) Nađimo nešto još.“ (UR)

Radikalna afirmacija različitosti i kritika subjekta i identiteta pretvara se u kritiku isključivih ksenofobičnih ideologija, a ne u kritiku identiteta kao takvog. „Ko bi mogao da bude protiv ‘identiteta’? Identiterno (identitaire) ili identiterizam (identitarisme), naprotiv, poziva, kao i nacinalizam na zajedništvo, na zanemarivanje univerzalnosti prava i na negovanje isključivih razlika, na preobražaj razlike u suprotnost.“ (NSPM, 5)

Svi ovi primeri vode jednom dvosmislenom zaključku koji je sadržan u Deridinom tumačenju demokratije za koju se zalaže. „To ne znači da će demokratija uzeti oblik režima, ali ako izmestimo demokratiju iz imena režima, *mi onda možemo dati ime ‘demokratija’ – bilo kojoj vrsti iskustva u ime jednakosti, pravde, pravičnosti, poštovanja posebnosti drugog na rod, govor, onda je to demokratija ovde i sada.*“ (PF) Upravo ova dvosmislenost predstavlja simptom

mogućeg ‘pogrešnog razumevanja’ koje bi moglo biti politička implikacija dekonstrukcije, naime, upravo to da bilo kojoj vrsti iskustva u ime jednakosti, pravde, pravičnosti, poštovanja posebnosti drugog na rod, govor i slično, možemo dati ime demokratija. Posebno ako ga opravdavamo svedočenjem koje se apstraktno poziva na izvorni čin vere neuporedive individue (‘heterogene pojedinačnosti’, ‘nesvodive autonomije’). Ako ostanemo samo u ravni apstraktnog govora mesijanske etike i propovedamo ga kao uzvišeni vid angažmana, on u političkoj ravni može lako prerasti u politički fanatizam. Umesto zaključka, poslužiću se ovde jednom Burdijeovom primedbom izrečenom drugim povodom: „Uopštenije gledano, upotreba apstraktnog jezika, velikih apstraktnih reči političke retorike, verbalizam apstraktnih vrline koji, kako je to Hegel primetio, nedri fanatizam i jakobinski terorizam...“ (ZG, 8) Naravno, ne mislim da je to intencija koju Derida ugrađuje u ‘deklarativni angažman’, nego samo ukazujem na to šta može biti njegov performativni učinak, nezavisno od njegove namere.

Derida hoće da bude osetljiv na društvene nepravde i, prema njegovim rečima, dekonstrukcija treba da predstavlja diskurzivni čin otpora prema društvenim odnosima koji proizvode i održavaju nepravdu. On je kritičan prema svim oblicima savremene hegemonije, polazeći pre svega od oblika hegemonije na Zapadu i zapadnih oblika dominacije u svetu do svih poznatih oblika lokalne dominacije izvan Zapada. On, takođe, nema naklonosti prema vladajućem neoliberalnom diskursu, a u knjizi o Marksu, zapadnu dominaciju u svetu posle 1989. godine, koja se legitimiše neoliberalnom ideologijom, prikazuje kao ‘Novu Internacionalu’ u kojoj globalni kapital, udružen sa medijima, uspostavlja svetsku hegemoniju posredstvom novih oblika rata. Ili kad komentariše napad na SAD 11. septembra 2001. godine, on upozorava na odgovornost samog Zapada zbog politike koju dugoročno vodi prema islamskom svetu. (UR) U procesu globalizacije on vidi uznemirujuću homogenost mondijalizacije i evropeizacije. (K, 69) A bombardovanje Srbije 1999. godine tumači kao ‘perverznan način’ koji nije bio neophodan da bi se srušio jedan nedemokratski režim, pogotovu što su se „i juče (...) desili isto tako neiskazivi ratovi i etnička čišćenja iste vrste, od kojih Evropa pa i njen američki staratelj nisu napravili veliki slučaj.“ (K, 72) Navodim ovo kao primer Deridinog otpora prema prihvatanju raširenih pred-

rasuda u svetu, a opredelio sam se za ove primere, jer je rasprava o njima veoma prisutna i u Srbiji. Međutim, otpor prema predrasudama uvek je ograničen, pa i kod Deride. Tako, na primer, on govori o tome da je *država Srbija* imala nameru „da očisti svoju sopstvenu nacionalnu državu *od bilo kakve* prepostavljene heterogenosti, bilo da je ona etnička ili verska.“ (K, 71), ili da je u Srbiji podržavana ideja da „Kosovo jeste i treba da bude deo velike Srbije.“ (K, 74).² Ovakvo kombinovanje raširenih predrasuda i loše činjenične obaveštenosti ne mogu biti dobro polazište za adekvatnu analizu stanja u nekom društvu, iz čega bi, zatim, trebalo da proizađe odgovarajući čin otpora. Jedan rđav poredak može se srušiti i ako predstave o njemu nisu dobro činjenično zasnovane, ali nije sigurno da će se uspostaviti bolji poredak bez odgovarajuće činjenične zasnovanosti. Hoću, naime, da kažem da ‘deklarativni angažman’, ukoliko hoće da bude socijalno relevantan, ne može da se odrekne poznavanja činjenica, znanja, pogotovu zbog toga što su socijalne činjenice njegov ključni pokretač. U suprotnom, ‘čin otpora’ bio bi nezavisan od činjenica.

Preveden u političku ravan, čin otpora zahteva određenu vrstu opravdavanja, zasnovanu na poznavanju činjenica, ali i na određenoj legitimacionoj aksiomatici. Međutim, legitimacija ‘deklarativnog angažmana’ pruža mogućnost izvođenja političkih implikacija koje su suprotne polaznim namerama. Jedna politika filozofskog diskursa ne podrazumeva samo poželjne, nego i nepoželjne implikacije, često nezavisno od samog autora. Pogotovu kad je reč o tome da aksiomaticu ‘deklarativnog angažmana’ sačinjava svedočanstvo koje nastaje u činu vere nezavisno od znanja. Tada nije nemoguće da se u čin vere usele nereflektovane fantazme mitskog, etničkog, nacionalnog, ili religioznog nasilja pod drugim imenom. Ali zašto ne ići i korak dalje: zašto se ne upitati da li postoje „antropološki“ fantazmi nasilja nezavisni od religije, nacije, etničke, grupe, rase, ili pola, (ili zajednički svima njima), koji se pojavljuju pod njihovim okriljem, ali se mogu, nakon razgradnje ovih ‘partikularnih formi’, premestiti u druge socijalne forme? Fantazmi nasilja koji se više ne legitimišu partikularnim, nego univerzalnim vrednostima. Fantazmi nasilja kao

² Naime, sasvim je proizvoljna i netačna tvrdnja da je *Srbija kao država* (dakle, na celoj teritoriji) htela da se oslobodi *svih etničkih i religioznih razlika*, kao što je bespredmetna i ocena da je Srbija htela da uključi Kosovo u veliku Srbiju kada je ono, i faktički i formalno, već bilo deo Srbije.

fantazmi ostvarenja utopijskog obećanja. Zar jedni te isti ljudi, od prilike do prilike, ne mogu podjednako 'ubeđeno' da racionalizuju svoje fantazme nasilja posredstvom različitih, ponekad isključivih ideja – čas idejom socijalne pravde i klasnog oslobođenja, čas idejom nacionalnog suvereniteta, nekad idejom kosmopolitizma, a katkad idejom prave vere?

'Deklarativni angažman' ima opravdanje sve dok se odnosi na izlaganje individualnog stava, dok se ograničava na jedan glas u javnom mnjenju. Problem s njim nastaje u trenutku kada se postavlja kao obavezujući opšti obrazac intelektualnog delovanja, kada se, na primer, poziv humanističkih nauka shvata kao „teorijski zadatak koji je neodvojivo upućen na političko ostvarenje.“ (K, 127). Kada se iz uvida da teorijski diskurs humanističkih nauka ima političke implikacije izvodi zaključak da su one njegovo osnovo određenje, te da svaki diskurs koji veruje u svoju normativnu prednost *treba* da bude samo ostvarenje tih implikacija. Problem je upravo u normativnoj samolegitimaciji koja se po pravilu završava u političkoj isključivosti. Nije sporno to da diskurs teorije društva ima političke implikacije i da predstavlja činilac u proizvođenju društvene stvarnosti, ali on nije samo to. U slučaju da se on shvati tako jednoznačno, sledilo bi da je u krajnjoj instanci intelektualno *delo* suvišno. U takvom razumevanju poziva intelektualca idealno bi bilo da sam angažman bude delo. Ali ako bi angažman trebalo da bude jedino delo, onda 'angažovani intelektualac' (ako već nije neostvareni političar koji svoju neostvarenost racionalizuje moralnom uzvišenošću) i nije ništa drugo do propovednik čije je delo javno ispovedanje određenog normativnog uverenja, što bi trebalo da označava stanovište koje sadrži u sebi nešto 'više' od 'čiste' teorije i 'gole' prakse. Upravo na tom stanovištu nalazila se naša marksistička filozofija i teorija društva, a danas to stanovište zauzimaju, pored drugih, i naši današnji 'liberalni diletanti' (Dostojevski). Time se približavamo jednom od važnih razloga zbog kojih se Deridin 'deklarativni angažman' ovde prihvata kao obrazac angažmana. Naime, u nedostaku klasične političke teorije ili političke filozofije, koncept 'deklarativnog angažmana', strukturalno posmatrano, dobro se uklapa u koncept 'filozofske politike', koju Derida opisuje na sledeći način: „*Philosophiam profiteri*, to je propovedati filozofiju: ne naprosto biti filozof, upražnjavati ili podučavati filozofiju na prikladan način, već založiti se, putem jednog javnog obećanja, javno

se posvetiti, predati se filozofiji, svedočiti, doslovno, boriti se za nju. I ono što je važno, to je obećanje, to je *zalaganje odgovornosti, koje nije svodivo ni na teoriju ni na praksu*. Propovedati (predavati) je uvek sadržano u činu performativnog govora, čak i ako saznanje, objekt, sadržaj onog što se propoveda, onoga što se podučava ili upražnjava, ostaje u konstativnom ili teorijskom poretku. Pošto je čin propovedanja jedan govorni akt i pošto događaj koji on jeste ili koji on proizvodi zavisi samo od govornog obećanja, dakle, njegova blizina sa pričom/bajkom, sa fabulacijom/izmišaljnjem i fikcijom, sa onim ‘kao da’, *uvek će biti opasna.*“ (K, 97).

Normativno ‘propovedanje filozofije’ može lako da se pretvori u isključivu ideološku propagandu i to upravo putem ‘performativnog govora’ i u ime ‘zalaganja odgovornosti koje nije svodivo ni na teoriju ni na praksu’. Pošto se borba za političko ostvarenje određene doktrine odvija putem naracija koje nije uvek lako odvojiti od izmišljanja i fikcije, razumljivo je zašto i sam Derida upozorava na *opasnost* koju u sebi nosi propovedanje. Ta opasnost je još prisutnija kod sledbenika neke normativne doktrine. Za razliku od osnivača, koji može imati svest o njenim granicama, oni često prihvataju doktrinu dogmatski i koristeći je kao nesumnjivo opravdanje sopstvenog angažmana. Tako se ono što tek treba dokazati uzima kao pretpostavka dokaza. Problem je upravo u tome kako da opasnost, koja proishodi iz primene doktrine koju nije moguće kritikovati („Nije moguća kritika onog što radim“, kaže Derida), bude što manja. Prvi korak u tom pravcu bio bi taj da se postavka o ‘deklarativnom angažmanu’ shvati kao poziv na refleksiju o pretpostavkama političkog delovanja, a ne kao uputstvo za neposredno delovanje. To, zatim, podrazumeva da se pojmovi koji se tiču politike, i pored toga što sadrže političke implikacije, ne uzimaju samo kao politički pojmovi, kao performativan govor. U sledećem koraku bilo bi potrebno razdvojiti filozofsku (teorijsku) analizu pojmova o politici, ili pretpostavki politike, od političkog angažmana. Time bi se teorija (filozofija) politike i dalje potvrđivala kao racionalan korektiv političkog delovanja. U suprotnom, radikalni verbalizam ‘deklarativnog angažmana’ zasnovan na činu vere kao nesumnjivom svedočanstvu, koje prevazilazi znanje i teoriju, može biti plod naivne fikcije. Međutim, naivnost ne mora, sama po sebi, da bude i nevina, pogotovu ako pretpostavljenu normativnu nadmoć izvodi samo iz pretpostavke o ‘nesvodivoj pojedinačnosti’. To naravno ne znači da

intuitivno lično osećanje pravde nema nikakav značaj u praktičnim pitanjima. Ono svakako predstavlja vrlo važan kriterijum praktičnog opredeljivanja, ali ne i jedini. Stoga, ono mora biti uključeno u teorijski diskurs kako bi se prevazišla ograničenja i samodovoljnost egzistencijalno-praktičnog solipsizma, koji, u krajnjoj instanci, može opravdati svaki politički čin.

Angažman (dakle, i 'deklarativni angažman') pretpostavlja postojanje racionalnog kriterijuma odlučivanja. Dekonstrukcija takvog kriterijuma nema, ona ga čak odbacuje, jer tumači odluku kao izuzetan događaj koji prevazilazi svako znanje i svaki društveni poredak. Na taj način, ona čini nešto što je suprotno njenoj normativnoj intenciji. Naime, pretpostavka angažmana je znanje da je negde, na određenom mestu i u određeno vreme, konkretnim ljudima u konkretnom poretku učinjena nepravda. Stoga dekonstrukcija pretpostavlja postojanje određenog poretka i znanja o njemu, inače bi bila besmislena. Dekonstrukcija poretka bez racionalnog znanja podstiče stihijsku destrukciju u ime 'više' etičnosti. Ne može se unapred izbeći nepravda samo propovedanjem 'mesijanskog' obećanja, bez anticipacije institucija drukčijih od postojećih. Zasnivanje angažmana na 'izvesnosti' vere u utopijsko obećanje ima za praktičnu posledicu političku isključivost i neograničeni voluntarizam. To, naravno, nije namera 'deklarativnog angažmana', ali on ne može da se zaštititi od izvođenja takvih konsekvenci.

Radikalizam 'deklarativnog angažmana' može biti deklarativan ili/i praktičan. U prvom slučaju krajnja konsekvencija vrlo lako može biti socijalni eskapizam, a u drugom politički fanatizam. Moguć je i treći ishod – spoj privatnog oportunitizma i javnog radikalizma, radikalizma namenjenog za sledbenike. U tom slučaju performativnost govora potvrđuje se u radikalizmu sledbenika. 'Deklarativni angažman' zaista postaje delo, a 'angažovani intelektualac' politički aktivista pod krinkom intelektualca. Zaključio bih time da se dekonstrukcija ne može prevesti u političko iskustvo koje ima socijalno relevantan kriterijum praktičnog odlučivanja, ali da 'deklarativni angažman' kao njeno praktikovanje može imati za posledicu političko iskustvo sasvim slično onom protiv koga se bori.

Ne verujem da je Derida voljan da ovo prihvati kao implikaciju postavke o 'deklarativnom angažmanu'. Zbog toga bih i odvojio Deridino delo od njegovog angažmana. Ali ako dekonstruktivno čitamo

‘Deridu’, ako dekonstruujemo Deridin tekst, onda sledi da je njegov govor o politici politički govor, i to politički govor bez kriterijuma odlučivanja. Opasnost pred kojom se nalazi angažovani intelektualac, a koju spominje i sam Derida, može se shvatiti i kao opasnost od ne-etičkog delovanja u ime ‘više’ etičnosti. Kada se suoči sa konkretnim društvenim situacijama, od angažovanog intelektualca se s pravom očekuje da svoj angažman usmeri na diskurzivno razrešavanje situacione složenosti kako bi se izbeglo pojednostavljeno i olako praktično opredeljivanje u ime normativno maskiranog fantazma nasilja. U suprotnom, ne postoji garancija da će angažman biti pouzdan korektiv rdave političke prakse. Štaviše, navodna normativna doslednost i nadmoć, neprekidno potkrepljivane *ad hoc* svedočanstvima, neizbežno reprodukuju političku isključivost i primenu političkog nasilja.

Bibliografija:

Angelaki, Vol. 5, No 2, August 2000

An Interview with Jacques Derrida, Michel Rosenfeld, URL: <http://www.cardozo.net/life/fall1998/derrida/>

Beardsworth, Richard, *Derrida & the Political* (London & New York: Routledge, 1996)

Brooker, Peter, ed., *Modernism/Postmodernism* (Harlow: Longman, 1992)

Burdije, Pjer, Delegiranje i politički fetišizam, *Zlatna greda* 7-8/2002.

Critchley, Simon, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* (Oxford: Blackwell, 1992)

Derida, Žak, Dekonstrukcija je čin otpora, ali i vere, *Nova srpska politička misao*, 1-2/1999, str. 201-208. NSPM

Derida, Žak, *Kosmopolitike*, Stubovi kulture, Beograd, 2002. K

Derida, Žak, *Politika prijateljstva*, Beogradski krug, Beograd, 2000. PP

Derida, Žak, *Sila zakona*, Svetovi, Novi Sad, 1995. SZ

Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, trans. by Gayatri Chakravorty Spivak, (Baltimore: John Hopkins University Press, 1998) G

Derrida, Jacques, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, ed. by John D Caputo (New York: Fordham, University Press, 1997)

Derrida, Jacques, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trans. by Peggy Kamuf (New York & London: Routledge, 1994) SM

- Derrida, Jacques, 'The Deconstruction of Actuality: An Interview with Jacques Derrida', *Radical Philosophy*, 68 (1994), 28-41; DA
- Derrida, Jacques, *The Gift of Death*, (Chicago & London: University of Chicago Press, 1995) GD
- Eagleton, Terry, *The Illusions of Postmodernism* (Oxford: Blackwell, 1996)
- Interviews with Jacques Derrida*, Stanford University Press, 1995 (URL:<http://prelectur.stanford.edu/lecturers/derrida/interviews.html>. IJD)
- John P. McCormick Schmittian Positions on Law and Politics, URL: (<http://www.cardozo.yu.edu/cardlrev/v21n5-6/mccormick.PDF>).
- Mouffe, Chantal, ed. *Deconstruction and Pragmatism*, (Routledge, 1996) DP
- No One is Innocent*, A Discussion with Jacques Derrida about Philosophy in the Face of Terror Interview: Ulrich Raulff; URL: (http://www.watsoninstitute.org/infopeace/911/derrida_innocence.html)
- Norris, Christopher, *Derrida* (London: Fontana, 1987)
- Politics and Friendship*, A Discussion with Jacques Derrida <http://www.sussex.ac.uk/Units/frenchthought/derrida.htm>; PF
- Reality Principles: An Interview with John R. Searle, (Interviewed by Edward Feser and Steven Postrel), *Reason*, February 2000; RP
- Savić, Mile, *Izazov marginalnog*, IFDT/Filip Višnjić, Beograd, 1996. IM
- The Politics of Jacques Derrida*, Mark Lilla, <http://www.jya.com/lilla-derrida.htm>; L
- Wernic, Andrew, *The Rizomatic Genealogy of Deconstruction*, *Angelaki* 2/2000, (137-149); RGD

Mile Savić

PHILOSOPHIAM PROFITERI OR ON DERRIDA'S
 "DECLARATIVE ENGAGEMENT"

Summary

In this paper the author reconstructs the meaning of Derrida's concept of "declarative engagement". He shows that Derrida revives the modern idea of the "engaged intellectual" and even develops it in a radical, prophetic/messianic form. The final con-

sequence of such a position, in the opinion of the author, is a paradoxical coupling of political decisionism with social escapism, which renews in a specific way the nostalgia for the “heroic role” of the Marxist intellectual vanguard. This is a major reason for Derrida’s popularity in Serbia, it is argued, but can also be taken as the starting point for an analysis of the problem of responsibility of engaged intellectuals.

Key words: deconstruction, politics of friendship, declarative engagement, messianism.