

PREDGOVOR

Portret hermeneutičara u tranziciji

Vrativši se sa jedne od blaženih konferencija u inostranstvu, pre dosta vremena, jedna mi je moja koleginica rekla da će početi da se bavi postkolonijalnom kritikom, »jer je to sada popularno«. Tu rečenicu zapamtio sam bolje nego sve ostalo, sluteći njenu simptomatičnost. Ukoliko bih tražio pogodan citat koji je zaokružuje i uopštava, ne bih našao ništa bolje od nekoliko rečenica koje je zapisao Sreten Marić u svom predgovoru prevoda izbora eseja Pola de Mana: »... među ne malobrojnim svetom kritičara vrvi kao u košnici (...) Naličije medalje je preterana grozničavost tih stremljena, konkurencija je nemilosrdna, modeli pozajmljeni od raznih disciplina primenjuju se nesvareni, mode se suviše brzo menjaju da bi dale zrela ploda, a retki su oni koji imaju moralne snage, a i mogućnosti, da potraju verni samom sebi i sačekaju nesigurnu konsekraciju«¹

Marićeve reči se odnose na vreme dekonstrukcije i francuske Nove kritike ali ništa se u tom pogledu nije promenilo ni u vreme novog istorizma i postkolonijalne kritike. Rečenice slične Marićevoj ispisuje tako i Edvard Said, u svom predgovoru novom engleskom izdanju Auerbahove knjige *Mimesis*, iz 2004 godine: »Knjige kritike običnu su nailazile u talasima povezanim sa akademskim trendovima, od kojih većina biva brzo istisnuta prilikom uzastopnih smena ukusa, mode ili istinskih intelektualnih otkrića«² Ne bih hteo da budem maliciozan, ali kod Saida pomen istinskih intelektualnih otkrića više podseća na hotimično izbegavanje apokaliptičnog tona i poštovanje svojevrsnog *zakona vedrine* koji je u trenutku kada u svetu koji naseljavamo ne postoji ideološka alternativa, predstavlja spasonosnu pilulu nekakve misaone pozitivne energije dodate spolja a neutemeljene u samom mišljenju.

Ključna reč u oba ova odlomka je svakako trend ili **moda**. Georg Zimel, jedan autor koji će se relativno često pominjati u tekstovima koji slede, pravilno je uočio da je priroda odnosa između subjekta i mode dvostruka: ona izdvaja pojedinca iz mase, da bi ga uključila u zajednicu podražavalaca određenje mode, pa tako istovremeno i osujećuje identitet (jer subjekt podražava modu), ali ga i

¹ Sreten Marić, Predgovor u: Pol de Man, *Problemi moderne kritike*, Nolit, Beograd, 1975, str. 13

² Edvard Said, »Erih Auerbah, kritičar zemaljskog sveta«, prev. Saša Sojkić, Beogradski književni časopis, br. 1, zima 2005, str. 155

daruje time što ga označava prestižom grupe čiji član postaje takvim podražavanjem.³ U oba slučaja moda ukazuje na skepsu u vlastiti identitet i vlastitu individualnost, već se ona, u relativnom obliku, nastoji pozajmiti od neke modne grupe. Ma kako nam to danas zvučalo razumljivo, ipak bi postmodernog čoveka obuzela izvesna nelagoda kada bi znao da u renesansnoj Firenci moda nije postojala⁴, budući da je svaki njen građanin pretendovao na vlastiti stil, ili bolje reći, na vlastitu, apsolutnu individualnost.

Ono što važi za modu u odevanju, važi i za hermeneutičke mode. Apsolutna hermeneutička individualnost mogla bi biti označena pogrdom metaforom pisanja »iz stomaka«, koja hermeneutičara označava kao nekog nerelevantnog i nedostojnog boravka u hermeneutičkoj zajednici. Razlog za to treba svakako tražiti u činjenici da je neizgovorena misao hermeneutičara i teoretičara ona koja neki teorijski ili hermeneutički doprinos posmatra kao rezultat *kontinuiteta* za dotadašnjim teorijskim i hermeneutičkim saznanjima, kao unapređenje onoga što se već zna. Međutim, već sama ideja mode obrazuje jednu vrste sinhronijske (a ne dijahronijske) zajednice tumača i teoretičara i tako negira takvu vrstu kontinuitata, upravo zato što sama moda počiva na diskontinuitetu.

U teoriji je taj diskontinuitet svakako manji nego u modi (premda se ljubitelji Mišela Fukoa i njegove knjige *Reči i stvari* sa tim ne bi složili), pa se tako između dekonstrukcije i postkolonijalne kritike ili novog istorizma, ipak javljaju neki kontinuiteti: to je pre svega svest o vlastitom delovanju kao otporu, subverziji nekog homogenizujućeg značenja teksta, pa otuda čitanje onog dvosmislenog u tekstu, traženje tenzija pre nego jedinstvenog značenja, ukazivanje na ono marginalno, implicitno, na tačke u tekstu pre nego na tekst u celini. Ono što ih međutim odlučujuće razlikuje to je pomeranje akcenta sa teksta na potrošača teksta: dekonstrukcija je otkrivala aporije u tekstu, dok ih postkolonijalna kritika uočava u samim subjektima proizvodnje i potrošnje tekstova. Evo, recimo, odlomka iz teksta izvesnog Nila Kortanara mlađeg, teksta čija se postkolonijalna tipičnost nazire već iz samog njegovog naslova – »Postcolonial ekphrasis: Salman Rushdie gives the finger back to the empire«⁵: »Ova u-međupozicija je hibridno mesto blisko čitaocima postkolonijalne

³ G. Zimel, »Moda«, *Kontrapunkti kulture*, prev. Kiril Miladinov, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001.

⁴ Vidi: Jakob Burkhart, *Kultura renesanse u Italiji*, prev. Milan Prelog, fototipsko izdanje, Grafički atelje »Dereta«, Beograd, 1991.

⁵ Tipičnost Kortanarovog teksta vidljiva je iz samog naslova i to u tri različite tačke: najeksplicitnije kroz pridev »postkolonijalni«, koji zauzima mesto u naslovu Kortanarovog teksta, potom u izboru teksta koji se tumači a koji gotovo da potražuje postkolonijalno čitanje (Ruždijeva *Deca ponoći*). I kao da već to nije dovoljno, Kortanar aludira u naslovu na jedan od udžbenika postkolonijalne kritike, zbornik tekstova *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*.

literature. Postkolonijalni pisac stoji između evropskog teksta i lokalnog konteksta, ne pripadajući ni jednom niti drugom, pošto učestvuje u oba⁶ Sličnu ni-ni poziciju, u jednom razvijenijem, programskom vidu nalazimo u knjizi *Smeštanje kulture* čije je autora Homi Baba, jedan od najznačajnijih postkolonijalnih kritičara. Govoreći o mestu jeziku kritike, on ga označava kao »mesto hibridnosti«⁷, kao »ni jedno ni drugo«⁸, u odnosu na sučeljene opozicije ma koje vrste one bile (nacionalne, klasne, rodne...). Negativna identifikacija svakako ne zahteva neki veliki misaoni trud, niti je naročito korisna, pa kod Homi Babe nalazimo jedan termin koji pozitivno određuju ulogu kritičarskoj jezika: to je posredovanje.⁹ Dakle, »...zbivanje teorije postaje *posredovanje* protivrečnih i antagonističkih instanci koje otvaraju hibridna mesta i ciljeve borbe, razaraju one negativne polarnosti između znanja i njegovih predmeta, i između teorije i praktično-političkog uma«.¹⁰ Metafora posredništva je bremenita mirotvoračkim smislom, pa se tako uklapa u promjenjeni odnos teorije i sveta: ta promena počinje većim interesovanje teorije za kontekst nekog teksta nego što je to bio slučaj sa radikalno formalnim praksama interpretacije poput dekonstrukcije¹¹, da bi se zatim pretvorila u vapaj teoretičara koji pokušava da svojim jezikom dotakne praktični, politički svet i neutralizuje sve oprečnosti koje vladaju u njemu, ali da pritom ostane teoretičar. Međutim, da bismo razumeli domašaj ovakve mirotvoračke retorike, vratio bih se na njen teorijski temelj: na mehanizam »ni-ni« (ni prvo, ni drugo, ni evropska metropola ni postkolonijalno lokalno, ni muško ni žensko, ni belo, ni crno/žuto). Evo nas sada u jednom tekstu čijem naslovu nedostaju jasno ocrtni kontakti sa hermeneutičkim modama. Naslov teksta glasi: »Levica uspavana imperijalnim licemerjem« a njegov autor Žan Brikman. Pošto je Brikman izvorno fizičar, a ne teoretičar, može mu se i oprostiti izvesna direktnost: »Najzad ovaj 'ni-ni' stav pretpostavlja da smo mi smešteni iznad gužve, izvan prostora i vremena, mada mi živimo, radimo, plaćamo porez u agresorskim ili napadnutim zemljama (stav 'ni Buš ni Sadam' za Irance ima sasvim drugi smisao: oni podnose oba režima)...«¹² Treba

⁶ N. Kortenaar, »Postcolonial ekphrasis: Salman Rushdie gives the finger back to the empire« Contemporary Literature v 38 Summer 1997. atr. 240

⁷ Homi Baba, *Smeštanje kulture*, prev. Rastko Jovanović, Beogradski krug, Beograd, 2004, str. 59

⁸ Isto.

⁹ Interesantno je i simptomatično da u vokabularu novog istorizma te studijama kulture postoji nekoliko srodnih pojmova. Pokušavajući da odredi značenje termina kultura, Stiven Grinblat će upotrebiti pojam *razmene* i malo dalje *pregovaranja*: »Kultura je osobena mreža pregovaranja u cilju razmene materijalnih dobara, ideja i (...) ljudi«; Stiven Grinblat, »Kultura«, prev. Vladimir Gvozden, »Zlatna greda«, novembar 2004. str. 43

¹⁰ Homi Baba, *Smeštanje kulture*, navedeno izdanje, str. 60

¹¹ Vidi: Zoran Milutinović, »Kritika kolonijalnog diskursa i postkolonijalna kritika«, »Reč«, Beograd, br. 33, god IV, maj 1997,

¹² Ž. Brikman, »Levica uspavana imperijalnim licemerjem«, Le Monde diplomatique, obnovljeno izdanje na srpskom jeziku, avgust 2006, god. 2, br. 10, str. 22

uporediti odlomak iz Homi Babe i ovaj iz Brikmanovog teksta pa videti da je jezik drugog mnogo konkretniji, jasniji, razumskiji, jednom rečju neteorijski: pa ipak Brikmanovo »mi« pogađa i teoretičara, jer mu ispostavlja račun za temeljni stav »ni-ni« oko koga se okuplja svetska hermeneutička zajednica. Metafora vertikale koju Brikman koristi postavlja, prividno, ovu zajednicu na nebo, iznad zemlje i zemalja, čini je prividno nadnacionalnom. Brikman dalje tom »mi« odriče totalitet, pa bi se tako u pored svetske ili *nadnacionalne* hermeneutička zajednice, makar u zagradi, pojavio obris nečeg *podnacionalnog*, nečeg nesvodivog na jezik teorije i na njene figure, termine i povlašćene teme. U ovom odlomku to su Iračani čija je pozicija neuporediva, jer je neteorijska, odnosno: konkretna.

Prvi zadatak teorije nije dakle u tome da posreduje između zavađenih opozicija nego da spusti glavu i nos prema zemlji i da se sameri spram onih koji moraju da žive pod zemljom kako bi uopšte ostali živi. Da bi to učinila svetska zajednica hermeneutičara morala bi da razmotri najpre vlastito ustrojstvo, što znači: svoj odnos prema konkretnosti. To nije jednostavno učiniti; setimo se onog nemačkog filozofa koji je smatrao da nema on problema sa činjenicama, već činjenice sa njim. Duhovito. Ali taj stav nema ništa sa mehanizmom »ni-ni«, koji rabe današnji teoretičari. To lajtmotivsko »ni – ni« ima svoju granicu važenja, a to je ono mesto gde se pred teorijskim umom rasprostire polje konkretnog, odnosno tamo gde postaju vidljivi učinci koje teorijska misao ima, ili izgleda da ima, na polju konkretnog.

Prvi simptom sudara između teorije i konkretnog je pojava figure *lakoće* kojoj se teoretičar suprotstavlja. Evo dva nasumično odabrana primera iz Fukoove knjige *Treba braniti društvo*:

»Dedukciju uvek možete napraviti, ona je *laka*, [kurziv S.V.] i upravo to je ono što bih joj prigovorio«¹³

»Ovakve dedukcije su uvek moguće; one su u isto vreme i istinite i lažne. Suštinski, one su suviše *lake* [kurziv S.V.]...«¹⁴

¹³ Mišel Fuko, *Treba braniti društvo*, prev. Pavle Sekeruš, Svetovi, Novi Sad, 1998, str. 45

¹⁴ Isto, str. 46

Vidimo da misao ovde misao ne kruži oko (sokratovsko- prosvetiteljske) opozicije istine i zablude, već pre oko lakoće koju teorija nastoji da izbegne. Lakoća je ovde povezana sa težinom razumevanja teorijskog teksta čije opravdanje možemo naći ili u pokušaju da ne nadiđe misaoni i recepcijski horizont u kome se piše, ili u hotimičnom metaforiziranju vlastitog kritičkog teksta, kao što je to činio Rolan Bart, kao plod saznanja ili mnjenja da je jezik nužno metaforičan¹⁵. Međutim, kada se *bauk lakoće mišljena* pojavi pred teoretičarem to je ipak signal da njegovo mišljenje ima neke nerasčišćenje račune sa konkretnošću. Misao tu nije nešto što izvire iz konkretnog, da bi potom to konkretno nadišla u vidu neke teorijske futurologije, već je u pitanju misao koja nastoji da ono konkretno porekne. Otuda se nešto treba misliti, a ne nešto ne. U tom kontekstu njene apstrakcije deluju kao retorika, kao primeri zavaravanja koji vlastitu delotvornost u sferi konkretnog namerno žele da prikriju¹⁶, jer bi ta *učinkovitost* razotkrila njihovu (svesnu ili nesvesnu) uklopljenost u opoziciju u kojoj je želela da posreduje. Upravo stoga skorašnje masovne demonstracije u Francuskoj iako posve različite¹⁷ u nečemu su bile iste: i jedne i druge su bile anti-teorijske, odnosno nastale su *uprkos* teoriji, a ne usled nje. Neko bi mogao pomisliti da bi se teoretizovanjem ovih demonstiranja sprečili nemiri, ali čak i kada bi se to desilo, zar ne bi teorija ovde više poslužila kao neutralizator jedne strane u sporu, a ne kao pravi posrednik?

Kada bi se poslužili Aristotelovim razlikovanjem filozofije i retorike, rekli bismo da bi današnja teorija bila na strani retorike: ona se ne bavi apsolutnim, već relativnim znanjem, drugim rečima, mnjenjem. Članstvo u svetskoj zajednici hermeneutičara operiše sa izvesnim brojem termina, figura, ideja ali i

¹⁵ Vidi: Ž. Derida, »Bela mitologija« u *Bela mitologija*, prev. Miodrag Radović, Bratstvo i jedinstvo, Novi Sad, 1990.

¹⁶ Evo jednog primera: tumačeći izjave koje su dale supruge britanskih rudara godinu dana nakon velikog štrajka 1984-85, u kojem su rudare njihove supruge svesrdno podržale, Homi Baba zapaža da su »neke (...) dovele u pitanje simbole i autoritete kulture za čije očuvanje su se borile. Za većinu njih nije bilo povratka, vraćanja u 'dobre stare dane'. Bilo bi *pojednostavljeno* [kurziv S.V. setite se Fukoa!] sugerisati da je ova značajna društvena promena bila iver koji se odvojio od klasne borbe ili da je reč o odbacivanju politike iz socijalističko-feminističke perspektive«, vidi: Homi Baba, *Smeštanje kulture*, navedeno izdanje, str. 63. Interesantno je ispod ovog odlomka zapaziti prepokret koji se dogodio na levisi: od Marksa koji je filozofirao sa idejom da se njegove ideje primene u praksi, do Homi Babe koji teoretiše uz ograđivanje od stvarnosnih konsekvenci ideja kojima je blizak. To je donekle i razumljivo jer uloga štrajkbrehera nije ugodan za teoriju koja sebe proglašava subverzivnom i rezistentnom.

¹⁷ Radi se najpre o seriji nemira u kojima su učestvovali uglavnom mladi Francuzi muslimanske vere, da bi na ovaj način pokušali da skrenu pažnju javnosti na svoje probleme. Nemiri su započeli 25 oktobra, a završena 9 novembra 2005. godine kada je policija izvestila da se situacija smirila (izvor: *Nin*, 10.11.2005); U martu 2006 godine, na ulice su izašli studenti nakon što je premijer Dominik de Vilpen, pripremio predlog zakona po kome bi se osetno smanjila socijalna zaštita mladih Francuza koji se prvi put zapošljavaju.

vrednosti¹⁸ koje se neprekidno potvrđuju ili izborom pogodnih tekstova koji i sami nastaju u sadejstvu sa teorijom, »ucenjjućić« je¹⁹ (čime nastoje da osiguraju svoju recepciju izvan prokazanog polja »tržišta«) ili kolonizacijom postojećih tekstova koji se impregniraju putujućom skalamerijom figura i termina, u čemu se rastapa njihova jedinstvenost. Reč »kolonizacija« nisam upotrebio slučajno; naime, struktura zajednice hermeneutičara još uvek nije (a po svojoj prilici nikada i neće) uspeti da se oslobodi kolonijalne opozicije između metropole i kolonije, koja je sada transformisana u opoziciju mesta gde se teorijska mode etabliraju i mesta na kojima se podražavaju. Sem toga, svetska hermeneutička zajednica pokazuje izvesnu strukturnu analogiju sa multinacionalnom kompanijom, budući da se i u hermeneutičkoj zajednici razotkriva jasna podela na proizvodne pogone sa jeftinom radnom snagom sa jedne strane, i centre planiranja i upravljanja sa druge strane (u konkretnom slučaju: odašiljanje novih hermeneutičkih moda) pri čemu je mehanizam subordinacije između različitih delova zajednice prećutno ali veoma jasno određen. Sve to čini da se svetska hermeneutička zajednica danas više deluje kao *ravnatelj* mišljena diljem globa nego kao *posrednik* između različitih iskustava; biti deo hermeneutičke zajednice znači pre prihvatiti određenja pravila mišljena, pisanja, a zatim i delanja, nego što je to pokušaj da se iskustvo vlastitog identiteta učini prijemčivim i za Drugog, te da se kroz takvo, teško i postepeno sužavanje, ali nikada i ukidanja razlike, omogući dijalog između *zbilja* različitih iskustava (kakvo je ono Zapadnjaka i ono Iračanina).

Na planu hermeneutike i teorije, tranzicija može biti dakle shvaćena kao prelazak u jednu, u idealnom smislu, *nadnacionalnu* poziciju čitanja i pisanja. Problem je jedino u tome što se ovakva idealna projekcija ovog procesa može događati tamo gde se nacionalni identiteti ne ukrštaju i ne pobijaju sa *nadnacionalnim* pripadništvom određenim civilizacijama u Hantingtonovom značenju te reči, ili tamo gde su suprotnosti između civilizacija zatupljene snagom svake od nje koje potencijalne ratove transformišu u saradnju i razmenu. U prvom slučaju teorijski *nadnacionalni* diskurs funkcioniše kao ukрупnjavanje kapitala, kao proces fuzije dve ili više uspešnih kompanija koje žrtvuju potpunu, a čuvaju relativnu samostalnost u ime konkurentnosti na tržištu; u drugom

¹⁸ Fuko: »Ne možete prosto odlučiti da budete sociolog ili psihoanalitičar (...) Morate prvo da prođete kroz izvesna pravila akreditacije, da naučite pravila, da govorite jezik, da ovladate idiomima i prihvatite autoritete na tom polju«; (navedno prema: Z. Milutinović, »Kulturni identite posle imperija – izazov komparativnoj književnosti«, Zbornik Matice srpske za književnost i jezik, sveska 3/2002, str. 573); Nema razloga da ono što važi za sociologa ili psihoanalitičara, ne važi za teoretičara ili hermeneutičara.

¹⁹ Vidi : R.Bart, »Ucenjivanje teorije«, *Rolan Bart po Rolanu Bartu*, prev. M.Radović, Svetovi – Novi Sad, Oktoih – Podgorica, 1992, str. 63

slučaju, nadnacionalni teorijski diskurs, karakterističan za postkolonijalne studije, ima oblik neke vrste mešovitog preduzeća odnosno polja u kome vladaju saradnja i tolerancija tamo gde je nekad vladao rat.

Pitanje je, međutim, kako ova vrsta *tranzicije* funkcioniše u onim civilizacijskim *međuprostorima*²⁰ koji su dovoljno različite da ne budu neupitno prihvaćeni ni od jedne civilizacije, a opet suviše male da bi se konstituisale kao posebne civilizacije. Da li hermeneutičar koji je rođen, koji živi i koji piše, misli i čita u jednoj ovakvoj *tampon zoni*, može prihvatiti termine, figure, teme i ideje jednog diskursa koje mu se, u kontekstu njegovog lokalnog iskustva, u najmanju ruku čine *naivnim*. Kako recimo zvuči figura postmodernog nomadizma u zemlji koje se, bez valjanog razloga (=dovoljno uticajnog poziva spolja) ne može napustiti (iako je obratno moguće)? Kako recimo, zvuči figura *plutajućeg subjekta* u zemlji u kojoj će se vaše plutanje zaustaviti na graničnim prelazima koji će vaš identitet zabetonirati brzinom svetlosti, ili u jarugama *ničije zemlje* gde će vaš identitet nepogrešivo prepoznati, i shodno tome vas i tretirati. Šta da radi hermeneutičar dok posmatra kako se u tom međuprostoru figura posrednika pretvara u figuru kompradora, kako jezik kritike zamenjuje vedri diplomatski žargon, a volja za moć (odnosno njeni karikaturalni oblici)²¹ postaju jedini oblik ponašanja koji može da preživi svaku refleksiju? Šta da čini kada vidi da ono što bi trebalo da bude interkulturalni dijalog postaje multikulturalna konzumacija, nemoćna da se digne iznad ranga potrošačke kulture.²²

Pri svemu tome on mnogo jasnije oseća usamljenost u kome nastaju svi tekstovi, i baš zato što ideali svetske hermeneutičke zajednice u njegovom getu doživljaju krivi odraz, njemu se ta usamljenost pojavljuju u obliku slutnje prekida pisanja. To nije puki strah od činjenice da »niko više ne čita«, već slutnja da za njegovo iskustvo, koje nije iskustvo zločinca i šoviniste, nema mesta u svetskoj hermeneutičkoj zajednici. Otuda je on prinuđen da u tradiciji kojoj pripada, a ta

²⁰ (Samo)odrediti se kao *međuzona*, nije, naravno, novina u teorijskom smislu pa nas to onda dovodi do ideje teorijskog stereotipa, koja, kada se razotkrije, oduzima vrednost rečenoj samoidentifikaciji. Radi se, međutim, o još jednom tački sudara između teorije i konkretosti. Ono što čoveka istinski boli, ne može naći dostojanstvo u teorijskom diskursu koji specifičnosti svake međuzone, svodi na jedinstvenu jezičku oznaku, ne umejući, niti pokušavajući da sve te »međuzone« istorizuje, i da u tom istorizovanju otkrije specifičnost i neponovljivost ideja i fenomena koji se pletu oko svake međuzone, bilo da je ona Rusija, Nemačka, ili sada Srbija.

²¹ Sećam se kako se u jednom političkom nedeljniku pre dosta vremena, našao tekst u kome se stoji da je normalno da se izvođači reformi i lično obogate. Kako su izvođači reforme pripadnici političke kaste, a njihovo lično bogaćenje za vreme boravka na funkciji podleže nekim proverama (u normalnim državama) susreli smo se dakle, sa jedinstvenim slučajem da javno mnjene šalje ferman političkoj kasti da se ne usteže od ispoljavanja volje za novcem, koja u kontekstu volje za moć, deluje kao neka loša karikatura.

²² O razlikama između termina interkulturalnosti i multikulturalnosti vidi: Danijel Anri Pažo, »Od multikulturalnosti do interkulturalnosti«, *Susret kultura*, zbornik radova, Filozofski fakultet Novi Sad, Novi Sad, 2006,

tradicija je nacionalna i nadnacionalna, evropska, pronade »prijatelje u prošlosti« u čijem bi društvu ta usamljenost bila manje bolna.

Naveo bih ovde tri imena, tri hermeneutička pisanja, koja svako na svoj način oblikuju koliko poetiku toliko i tematiku ove knjige. Redosled nije bitan: počinjem sa imenom Valtera Benjamina čiji su esejističke teme predskazale neke od glavnih tema kojima će se, nakon njegove tragične smrti, baviti savremena teorija. Važno je primetiti da Benjamin nije pisao uprkos *konkretnom*: tamo gde je ta veza bleđa kao u radu o poreklu nemačke žalobne igre, Benjaminova se subjektivnost promalja kroz hermetični i ne uvek razumljivi tekst, u vidu briljantnih rečenica koje stoje na granici teorije i poezije.²³ Ključne Benjaminove teme – *fleneur*, aura umetničkog dela, odnos priče i novina/informacija – nastaju uronjenu u konkretan život²⁴ i konkretne esejističke ljubavi. Kada se to ima u vidu, onda ne čudi činjenica da je Benjamin vršio eksperimente sa meskalinom, jer njegovo mišljenje i nije nastajalo sužavanjem svesti o stvarnom, već njenim proširivanjem. Nažalost, takva poetika pisanja kao što se vidi, zahteva da se u pisanje investira i više od pročitane literature (nikako manje!) pa je otuda po svoj prilici tačna i legenda da je Benjaminovo fatalno oklevanje da napusti Francusku pred nadolazećom nacističkom agresijom, rezultat činjenice da je u tom trenutku Benjamin radio na svojoj knjizi o Bodleru i Parizu.

Sledeći autor koga treba pomenuti u ovom izboru po srodstvu je Edvard Said: na prvi pogled izgleda kao da je važnost njegove najznačajnije knjige *Orijentalizam* u tome što je konkretizovao neke fukoovske ideje o odnosi moći i diskursa, što je, dakle, na konkretnom primeru orijentalizma, ukazao da ovaj diskurs hotimično gradi esencijalističku sliku Orijenta, jer se hrani više tekstovima autoriteta koji su uspostavili orijentalistički diskurs, nego što je u stanju da modifikuje svoje razumevanje Orijenta, na osnovu jedne dinamične, slike promenljivog Orijenta. Značaj Saidove knjige nije samo u tome što je doveo u pitanje naučnu neutralnost orijentalista, ukazujući da su oni uvek služili kolonizatoru (čime se zapravo dovodi u pitanje i mogućnost neutralne nauke, a posebno neutralne teorije) već i u činjenici što je na jednom mestu u pogovoru svoje knjige prihvata da je »*Orijentalizam* nastao iz krajne konkretne istorije ličnog gubitka i nacionalne dezintegracije«²⁵ Ovaj stav, citiran u svojoj ogoljenosti, naveo bi nekoga da pomisli kako je Said napisao jednu

²³ Kao što je ona, kasnije mnogo citirana: »Alegorije su u carstvu misli što ruine u carstvu stvari«

²⁴ Ili pak uspomene; ovde imam u vidu Benjaminovu esejističku knjigu *Berlinsko detinjstvo*.

²⁵ E. Said, *Orijentalizam*, prev Drinka Gojković, XX vek, Beograd, 2000, str. 447

nacionalističku knjigu. *Orijentalizam* međutim to nije. Pre je to knjiga koja, počevši od ličnog problema kreće ka rešavanju jednog univerzalnog, pri čemu se kod Saida, više nego kod ijednog drugog postkolonijalnog kritičara, vidi da je u pitanju jedno istinsko posredovanje između Okcidenta i Orijenta, a ne neki kompradorski poduhvat umotan u visoku teoriju.

Lični angažman, poput onoga koji je primenio u *Orijentalizmu* Said pronalazi kod Eriha Auerbaha u Auerbahovoj čudesnoj knjizi *Mimesis*. Činjenica da je na kraju knjige i sam Auerbah progovorio o mestu (Istanbul) i vremenu (pre i za vreme Drugog svetskog rata) u kome je pisao svoju magistralnu knjigu, ovog autora smešta u grupu onih koji su u sebi uspešno sintetizovali subjektivnu rezonantnost za nekoliko tema i motiva i otmenu, nerazvikanu, ali prisutnu erudiciju, koja se ne temelji, kao što je to danas slučaj, na armiji fusnota, nego na *asketskom* dodiru sa sekundarnom literaturom. Nije tu samo u pitanju splet okolnosti da je za Auerbaha turska prestonica bila naučna provincija bez odgovarajućih knjiga, već je taj manjak pretvoren u poetičku odluku, kao što precizno ističe Said u svom predgovoru *Mimesisu*, tvrdeći da bi se Auerbah »da je bio u mogućnosti da koristi reference iz ekstremno obimne sekundarne literature, utopio u materijalu te knjiga nikada ne bi bila napisana«²⁶ Kako u istom tekstu Said spominje Auerbahovu vanrednu erudiciju, onda nam preostaje da zaključimo kako *Mimesis* predstavlja jednu do kraja ličnu knjigu u kojoj ispred reči erudicija treba dodati atribut »subjektivna«. Taj atribut će neprimetno oduzeti kvantitativne temelje današnjeg razumevanja erudicije, i na njihovo mesto dodati različite, ne do kraja uporedive subjektivne likove, koji se promaljavu kroz opšteg (eruditnosti i učenosti), a koji opet ne zavise od mode hermeneutičke zajednice niti se u nju ulivaju.

Ja razume se, nemam nikakvih iluzija da se po bilo čemu mogu meriti sa Benjaminom, Saidom i Auerbahom, što ne znači da neki moj budući kolega to neće moći. Pokušao, sam na tragu crta koje mi se kod ovih autora dopadaju, da i sam izgradim knjigu koju će biti »organsko« jedinstvo tekstova koji su u nju uvršteni. Svi tekstovi koji se u njoj nalaze tematizuju nekoliko tema čije je neprekidno pojavljivanje reakcija na ono *konkretno*. Započinjem, ipak, sa onim što me je plašilo: **prekid pisanja** je tema koju ispitujem u prvom i poslednjem tekstu ove knjige. Ta tema pravi luk koji obuhvata srodne fenomene i motive kao što su **apsolutni identitet i metamorfoze** (u tekstu *London melting pot*),

²⁶ E. Said, »Erih Auerbah, kritičar zemaljskog sveta«, prev. Saša Sojkić, Beogradski književni časopis br. 1, zima 2005, str. 156

potom **moda**, (*Evgenije Onjegin i moda*), **percepcija** (*Pekićeva apoteka*), **urbano samoprikazivanje** (*Uspon i pad Rajke Radaković*), **diplomatski žargon**, figure **kompradora** i **konvertita** (*Diplomatski žargon u »Omerpaši Latasu«*), **volja za moć** (*Volja za moć u memoarima Simenona Piščevića*), **nemoć priče i pripovedanja** (*Retorika žanrova u »Putu Alije Đerzeleza«*), **tradicija i predaja** (*Andrićeva pedagogija*) **humanistički tajming** (*Marginalije uz »Nesavršeni vrt« Cvetana Todorova*)

Pročitane jedna ispod druge, sve ove teme čine neku vrstu duhovnog rentgena jednog hermeneutičara u doba tranzicije, doba kada se količina novčane mase u Srbiji povećava. Profesija hermeneutičara svakako ne pripada spisku tranzicijskih gubitnika, ali ipak se čini kao da njeni nevidljivi temelji, njeni prećutani uzori, pre nalaze mesto u fusnotama, nego u telima hermeneutičara. Sa profesijom hermeneutičara, slično kao i sa profesijom lekara desilo se slično: metafizički temelji oba zanimanja počeli su da klize u ništavilo.

Niko više, osim vozača u Formuli 1, ne može ni da prepozna, a nekmoli da preuzme *rizik profesije*.

Iako Rjepnini u Londonu zasigurno više ne postoje, bilo bi pogrešno ovu knjigu čitati kao suzni doprinos oplakivanju »starih dobrih vremena«; moji tekstovi pripadaju žanru *teorijske futurologije* koja nastoji da pretpostavi fenomene budućnosti, uključujući tu i lik i etiku budućeg hermeneutičara.

Zato dragi moji dvolični čitaoci, draga moja dvolična braćo (kako bi vam se obratio Bodler u *Cvetovima zla*) čuvajte ovu knjigu.

Njeno vreme tek dolazi.