

ŠALAMUN (priredio z. maković)

tomaž šalamun: amerika ubija metafiziku, interview	
razgovarao: zvonko maković	3
tomaž šalamun: devet pjesama (preveo: z. maković)	12
aleš debeljak: temelji literarne hagiografije (preveo: branko čegec)	18
taras kermauer: pjesma u maskama (preveo: b. gregorić)	22
robert hass: tomaž šalamun (prevela: carmen klein)	31
tomaž brejc: tomaž šalamun i julian schnabel (prevela: mojca rapo)	39
michael biggins: tomaž šalamun i slovenska poezija	
(preveo: saša drach)	45
ivo svetine: andelova meksička maska (prevela: mojca rapo)	48
aleš debeljak: balada za metku kraševac (prevela: mojca rapo)	51
vid snoj: ocean milosti in ljubezni (preveo: miroslav mičanović)	53

LIMONOV (priredio: e. popović)

eduard limonov: ja sam internacionalni idiot,	
(intervju, razgovarala: radmila mečanin)	57
eduard limonov: on the wild side (prevela: radmila mečanin)	67

KNJIŽEVNA PROIZVODNJA (uredio: e. popović)

detlev meyer: biografija zaprepaštenja (preveo: e. popović)	82
franz dobrer: dobro jutro, gestapo (preveo: e. popović)	92
w.s.burroughs: call me burroughs (preveo: milan franko)	109
velibor čolić: slabljeni čudan i kratak život amadea modigliania	120
zdenko bužek: autologija hrvatskog fragmenta osamdesetih godina	131
irena lukšić: slike jednog dana laponske princeze	149
borislav vujčić: močvara	163
marinela: o crnim i bijelim suzama	171
aleksandar hemanić: život i djelo alfonse kaudersa	173
dragan gribić: starinar	178
genrikh sapir: nacrt puškinu (prevela: irena lukšić)	180
nini cintoli: na svim će brdima gorjeti vatre	186
miroslav mandić: dečje dečak	188
zorica radaković: stepenica vodi u nebo!	203

KIŠ – im memoriam (priredio: k. baćić)

danilo kiš: banalnost je neuništiva kao plastična boca	
(razgovarao: aleksandar postolović)	208
danilo kiš: priča o majstoru i učeniku	216
bernarda katušić: autorencija kao pripovjedni postupak	220
krešimir baćić: lavanda, subotica, kestenov list	222

TEORIJSKI PRISTUPI

vladimir biti: pripitomljavanje drugog	226
pierre klossowski: skica sadeovog sistema	
(preveo: m. kožul)	243
mieke bał: mit à la lettre (preveo: m. kožul)	259

SUVREMENO (SLOVENSKO) KIPARSTVO (priredili:
n. jovičić: g. tomčić)

goran tomčić: pogled u kip	282
nataša jovičić: djelo tijela	284
tomaž brejc: o kiparstvu (preveo: goran tomčić)	
braši * potr * zidar: tjelesnost kao distanca prema	
tjelesnosti (preveo: goran tomčić)	294
rosalind e. krauss: kiparstvo u proširenom polju	
(prevea: snježana veselića)	304
rosalind e. krauss: richard sera, prijevod	
(prevea: snježana veselića)	311
duba sambolec: kiparstvo kao preokupacija, interview	
(razgovor vodio: joža broši, preveo: goran tomčić)	318
richard deacon: samoča, progostvo, lukavost	
(prevea: goranka tomčić)	326

KOVAČ

zvonko kovač: pozicija pjesnika interview (razgovarao: zoran ferić)	334
zvonko kovač: čudnovati postupak (izbor k. baćića)	340

U TOKU VREMENA

branimir donat: jedna analogija iz povijesti avangardnog	
slikarstva književnosti	348

OFF LINE

vlaho bogišić: tko je hrvatski pisac	368
--------------------------------------	-----

KRITIČKI PRISTUPI

hrvoje pejaković: v. pavković / telesna strast	372
krešimir baćić: m. kirin / od nje do vječnosti	374
miroslav mičanović: s. mihalić / izabrane pjesme	375
boris gregorić: c. ginzburg / siri i crni	378
goranka lozanović: b. bošnjak / proizvodnja	
života	
miroslava vučić: m. bašić / led & drugi marš	385
ivan božičević: s. tomaž / život u provinciji	388
nenad saponja: m. kajet / nemoc	390
ješa denegri: ab. oliva / ideologija izdajnika	
(naslovna stranica: igor kelčec c.c.)	392

REŠICKI (priredio edvard popović)

delimir rešicki: sagrada familia, interview (razgovarao: edvard popović)	111
delimir rešicki: bajka	112
zvonko karanović: slučaj usamljenog kvozora	113

TEORIJSKI PRISTUPI

aleš debeljak: umjetnost i ideja modernosti (preveo: edo fićor)	111
tomás maldonado: između »modern« i »moderno«	
(preveo: borislav mikulić)	113
borislav mikulić: postmoderna: <i>ime – simulacrum?</i>	115

OFF LINE

milko valent: zahvala i poziv	
-------------------------------	--

KNJIŽEVNA PROIZVODNJA

MILKO VALENT: AL-GUBBAH	451
miroslav kirin: to je priča o odlaganju	457
tomislav matijević: red njenih gustih godina	459
alenko pripić: nastojanje	461
jasmina cvenik: prizor gosta	461
stanka gjurić: njemačka	461
david memet: susret (preveo: m. kirin)	463

STILISTIČKI KONTEKST

michael rifattere: kriterij za stilsku analizu (preveo: denis pleić)	551
michael rifattere: stilistički kontekst (preveo: d. pleić)	553

OFF LINE

borivoj radaković: fotografije slike	543
--------------------------------------	-----

CHUCK BERRY (priredio: ivica župan)

jeremy pascal: uzor rocka pedesetih godina (prevela: renée prica)	573
john tobler * pete frame: veliki pjesnik pedesetih (prevela: z. bubnjar)	581
chuck berry: kako su nastajale moje pjesme (preveo: janko heidi)	583
mick cohn: wop bopa loo bop lobpan boom	
(preveo: zvjezdana bubnjar)	594
michael lydon: šampion berry (preveo: vilko endstrasser)	595
john sippel: berry je na vrhu (preveo: vilko endstrasser)	595
chuck berry: odjebi, beethoven (preveo: borivoj radaković)	601

OFF LINE

LA FOLIE	616
----------	-----

LYOTARD – BUREN

jean-francois lyotard: djelo kao vlastita pragmatika	
(preveo: m. franlić)	622
jean-francois lyotard: rad i pismo daniela burena	
(preveo: danja pastuvić)	633

UMJETNOST & MEDIJ

jenny holzer: nije sve o smrti, interview (razgovarao: stevan evans, prevea n.m. blažević)	646
ferdinand kumler: stilski vježbe (razgovarala: neda beroš)	653
ž. kipke: priča o dvojniku	661
milan f. živković: eurokaz '89	667
anne ubersfeld: preobrazba kritike (prevela: i.senker)	675
potpuni the residents prirodnici (priredili)	
velima – szabo michaela i damir Šilić)	678
miroljub stojanović: posljednja večera	684
dobrica kamperelić: <i>destructio unius-generatio alterius</i>	689

ARMANINI

ante armanini: zašto načak nema rogove, interview	
(razgovarao: boris gregorić)	696
ante armanini: kratka knjiga imaginacije, crne i bijele	
(bilješka: cvetko miljan)	704

U TOKU VREMENA

irena lukšić: necenzurirana ruska časťuška	718
silvio jozić: mazurka za jednog nobelovca	728

KRITIČKI PRISTUPI

marijan bobinac: s. melchinger / povijest političkog kazališta	732
anna lederer: i. čale / bresanov teatar	734
iva gruić: m. džeduszycka / apocalypsis cum figuris	736
vlaho bogišić: s. vereš / hrvatski pariz	738
boris gregorić: j. genet / gospod od cvijeća	741
krešimir baćić: j. b. burgess / urotnici, atlas	743
aleš debeljak: a. morovic / bomba la petrolia (preveo: edo fićor)	746
marinko raos: branko tošović / funkcionalni stilovi	748
dragan jurak: i. matić: žena s krajolikom	751

OFF LINE

boris vian: oni lome svijet (preveo: m. rožman)	206
boris vian: pijem (preveo: m. rožman)	280
raymond carver: drinking while driving (preveo: m. živković)	332
tonći korčulanin: mozambička turpija	457
naslovna stranica: igor kelčec c.c.	



časopis za književnost

godina V, broj 8(28) zagreb 1989.

YU ISSN 0352-7654



borislav mikulić

»postmoderna«: *ime-simulacrum?*

Ako postoji išta difuzno u teorijama posljednjih dvaju desetljeća, onda je to svakako tzv. *postmoderna*; pitanje je samo je li ikada postojalo nešto raspršenije, je li jedna epoha imala toliko (teorijskih?) problema sa samom sobom, je li jedno historijski utvrđivo »stanje duha« bilo tako razduženo da bi za sebe iznašlo ovakvo ime čija se (nominalna?) snaga objedinjavanja toliko brzo troši kao što je to slučaj sa smislenom upotrebljivošću termina, riječi *postmoderna*. Da li je onda paradox ako ono što se zove *postmoderna* u gesti totalnog raspršenja iznade još išta objedinjujuće, pa makar to bilo samo »puko ime«. Da li je, dakle, da upotrijebimo još jednu retoričku figuru kojih je prepun akustički prostor, *postmoderna* zapravo neka minhauzenovska priča o izvlačenju iz pogibelji o vlastitom perčinu – tom jedinom znaku svoje prepoznatljivosti?

Ako je veritativna vrijednost priča o baronu Münchhausenu jednaka nuli, onda je retorička vrijednost tih lažotina, barem zasada, neizmjerna. Poznato je, naime, još od predklašićne grčke antike da su veritativna i retorička vrijednost iskaza zamjenjive veličine; Gorgija je pokazao da ne postoji sila koja bi riječ vezala samo za »biće«; upravo riječ je ta koja »zna« i za »ne-biće« – i upravo tu zamjenjivost je dovela »duh« iz stanja (prepostavljene) prvotne »gustoće« u stanje »raspršenosti«. Što je onda grčka sofistika, neki događaj u duhu koji ćemo označiti izrazom *post?* S obzirom na *što?* Da li bi ostali predsokratovci koji vremenski i tipom svojih ontoloških bavljenja prethode sofistici pripadali nekom dobu »moderne« – naime dobu davnajnjeg grčkog racionalističkog raskida s mitom, događaja kojim počinje, kako se to uvijek iznova tvrdi, naša zapadna tradicija. Ako je raskid s mitom bio uvjet oslobođenja mišljenja za racionalnost, ostaje ipak pitanje nije i taj »raskid« već bio dovoljan uvjet za mogućnost te »prve postmoderne«, sofističke disperzije »prvotnog, helenski mišljenog smisla«, kako bi to rekao Heidegger.

Da li je to sad dovoljna osnova za sumnju da je priča o oslobođenju mišljenja od mita jedna minhauzenovska simulacija više, jer pobjeda racionalnog nad mitskim prikazuje sebe, kao i svaka победa – mitski: Edip i Sfinga. Nije li onda ova mitotvorna moć *logosa* zapravo topos rane grčke sofistike: dezavuiranje mitske situacije moralnog odnosno pravednog (tv. Gorgijinu *Pohvalu Heleni*) i rezanja one niti koja (pretendira na to da) izravno veže riječ – tu edipovsku riječ koja sunovraćuje Sfingu u bezrečnost – misao i stvar (v. Gorgija, *O ne-biće ili o prirodi*). Ipak u rasponu od *početka-s-logosom*, »početka« među počecima koji je ipak utoliko početak što demarkira bezdan *prirode* odnosno *drugog*, pa do mjesta gdje krivulja autokonstitucije mišljenja u bitku (Parmenid, frgm. B 3, 8.34) prelazi u pravolinijsku perspektivu platoničke opcije, stoji figura *zakrivljenog heraklitovskog logosa* čija se intencija označavanja, da tako kažemo, posuvraćuje u »nevid« (Hades) susreta sa svojim *drugim*: taj heraklitovski *topos*, to mjesto *ne-vida*, jest najvidnije mjesto i kao takvo izvor Heraklitovog misaonog i osobnog mraka, mjesto gdje se »*priroda voli skrivati*«, mjesto gdje »*jest logos*«; nama je ono poznato samo pod rubrikom Dielsove zbirke Heraklit 22 B 1.

Ako bi se – da to kažemo hajdegerijanski – na foliji zaborava onog »najvidnijeg-nevidnog«, sa neznanjem »mračnog mjeseta« gdje se Edipov griješ prema Sfingi pokazuje ne-stvarnim (pa otuda i svi potonji »griješi« i samo-kažnjavanja), ako bi

se dakle u racionalnosti grčkog *logosa* mogao vidjeti element *modernog* (a to je i bez Heideggerove opcije moguće ustanoviti u pobjedi parmenidovske *intentio recta*), da li bi se onda o sofistici moglo govoriti kao o nekoj vrsti »post-modernog« ili »protopostmodernog« razgradivanja holistički postavljenog identiteta jedne etničke, kulturno-političke i, prije svega, jezične zajednice kao što je helenska? Ako bi to bio slučaj, što onda ostaje od *logosa*, tog zaštitnog znaka grčke i »naše«, rimsko-judejsko-kršćanske stvarnosti? Da li išta do »*logos*«, taj perčin, jedini znak da je nečeg – upravo mita – bilo?

Sofistika se danas čini prvim historijskim svjedokom toga da se *logos* može isprazniti, i to istim onim sredstvima kojima ga se i puni. U tome joj je prethodnik opet Heraklit, »muž-filozof«, mračan i žučljiv valjda upravo zbog spoznaje da je *logos* podložan pražnjenju. Tako zaludan *logos* nije nikakva metafora nego istina, a zladnost se nepovratno uselila u posao zvan »bitno mišljenje«, i to vjerojatno u rascjep između tzv. »malog« i »velikog« *logosa*, privatnog i općeg, »subjektivnog« i »objektivnog«, smrtnog i vječnog itd., gdje onaj prvi ne može *po sebi* već biti onaj drugi i gdje ovaj drugi *nikada više* ne može biti isti s prvim, a da ne pretvori ontičku horizontalnost u vertikale primata, diferencije ili transcendencije. Svaki pokušaj da ipak bude isti ne može otuda biti ništa drugo do simulacija, ili jednostavnije rečeno: praksa lukavstva uma koja bi se prije sastojala u tome da ono opće prikrije svoju singularnost i privatnost nego u tome da se u historiji posluži pojedinačnim kontingenčnim, tom nesretnom egzistencijom, i da ga kao potrošnu robu odbaci u materijal za reciklažu: Napoleon na konju tako postaje isti s konservom na smeću. Ako bi sad ona prva verzija lukavstva uma, naime mimikrija, bila naš slučaj, onda lukavstvo nije u gospodarenju, u direktnom posjedovanju, nego u samopretvaranju, u prikrivanju vlastitog nesavršenstva – vlastite kontingenčije; da bi gospodario, um mora zavesti, da bi zaveo, on se mora pre-tvoriti. Postajanje (uma) stvarnim stoji ga njegove transcendencije, a tek tu se i pitanje njegova lukavstva – moći da ga pretvaranje ne košta *identitetu* – okreće protiv njega samog. Otvoreno je naime pitanje da li je pretvaranje stvarno pod pretpostavkom očuvanja identiteta; ako je um identičan, nije stvaran, ako je stvaran, da li je još identičan?

Pod pretpostavkom da su *logos*, *um* i *Bog* fragilna roba, pitanje je doista što ostaje od njihove tvari, da li samo ime i otuda sredstvo samo nominalnog okupljanja. Je li »helenstvo« nešto više od helenskog *logosa*, neki folklorni način mišljenja koji više ne obavezuje? Što je onda, po analogiji s time, tvarni referent imena/naziva/riječi *logos*, *moderna* i konačno naše riječi *postmoderna*? Da li je difuzna zbilja o kojoj nam govori kurzorna, protočna diskurzivnost svega onog što se naziva *postmodernom* neki podoban ili bilo kakav »referent«?

Postmoderna je naziv koji se veže za najrecentnije doba, ona je najfrekventniji izraz u trenutnoj govornoj razmjeni, odnosno na tržištu riječi, bilo da one, te riječi, pretendiraju na neki teorijski nivo ili ne; ona je riječ koja se poziva u pomoć kad se ne zna kako bi se označilo nešto od ove naše »postmoderne« pojavnosti. Pozvati riječ u pomoć, riječ za pomoć – bila bi to arhajska situacija izbavljenja pomoću spasavajuće riječi kad se ne bi radilo o prežvakavanju jednog verbuma bez senzacije okusa.

Fast food, to golo ovdje i sada ishrane, fenomen je koji pokazuje da je vrijeme radnje tu na nultom stupnju kao i senzitivna kvaliteta. Tako se oznaka vremena povlači iz primarne funkcije čestice *post* u izrazu *postmoderna*, iako je zapravo svaka prva asocijacija uz ovaj naziv asocijacija na vrijeme. Izraz *postmoderna* se uza svu svoju neodređenost ipak shvaća vremenski-ekstenzivno kao specifičan duhovni vid sadašnjosti – kao kulturno stanje. Interno, ova asocijacija je ipak vrlo problematična, jer tzv. nulti stupanj vremena sadržan u nekim markantnim fenomenima »postmoderne civilizacije«, prije svega digitalizacija operativnih mehanizama kojima se »sustiže« staro, izgubljeno vrijeme, upozorava na to da je ime »postmo-

derna« sa svojim implikacijama vremenitosti zapravo ime koje navodi na *krivo razumijevanje*, ili bolje: na uračunato nerazumijevanje.

Notorno je da je tzv. »krivo razumijevanje« već odavno jedna od nosećih figura postmodernog stila mišljenja; Derridino ili Lacanovo *me connaitre = meconnaitre i misunderstanding* nove američke književne kritike toposi su eksplisitnog autoimenovanja tog načela. Stvar sa *imenom* »postmoderna« postaje utoliko interesantnijom što ovi slučajevi samoizdaje predstavljaju tragove misaonog rada na stvari postmoderna. Ona nije ni prirodna pojava ni otpadak za reciklažu. To doduše prepoznajemo danas, takoreći *post festum*; da je postmoderna poglavito ili samo nova epoha poslije moderne, zvala bi se najvjerojatnije, i mnogo jednostavnije, »moderna« ili »nova moderna« itsl., kao i »bečka moderna«. No, da li bi i u tom slučaju stvar s tom postmodernom bila lakša i jasnija? Koja bi to moderna bila koja bi prethodila ovoj posljednjoj, novoj ili postmodernoj moderni? Je li ta moderna naše postmoderne zapravo nastavak, produbljenje ili radikalizacija one historijske moderne s prijelaza stoljeća, ili njoj prethodi neka druga »moderna«? Za koju to stvarnost stoji izraz »postmoderna« sa svojim česticama *post i moderna*, od kakve je tvari ta stvarnost?

Postoje dva općenitija odgovora na to pitanje: po Habermasu, koji se u međuvremenu profilirao kao glavni voda otpora protiv francuske poštasti u zemlji Njemačkoj, »moderna« je u misaonu i poglavitu smislu Hegelova stvar. Za nefilozofske teoretičare kao što su teoretičari, historičari i konceptori umjetnosti, to je trend u arhitekturi, slikarstvu ili pak književnosti. Akteri postmoderne u jakom smislu izraza, kao Lyotard, sasvim umjesno pokazuju da je u pitanju nematerijalna tvar. Nematerijalno je medij našeg modernog doba, i to je zamka u koju se hvataju i hegelovski »objektivni« duh i hofmanstalovska snovida zbilja. Literarni diskurz je o toj svojoj stvarnosti obaviješten izravno, poetički, i posredno, teorijski (H. Broch). Za filozofski diskurz se to ne čini, barem ne općenito, što sa svoje strane baca drugačije svjetlo na taj isti »diskurz«: ono ga prikazuje u stanju pluralnog razloma. Danas i unutar filozofije (unutar oznake) postoji mnoštvo diskurza, a nije samo filozofija kao cjelina postala tek jedan govor među ostalima. Dramatičnost postmoderne situacije nije, barem što se tiče filozofije i njezinih višestrukih prijeloma, sasvim bezazlena; ona upravo i jedino za njih nije bezazlena, ma kako se trudili da ju učine nedramatičnom.

Naime, upravo pitanje o vrsti tvari koja treba činiti ono objektivno, »zbilju«, ono na što se odnosi postmoderna filozofija, jest onaj moment koji će barem na neki način odrediti put ka odgovoru što je »postmoderna«, ili bolje: kako se odvija postmoderna »stvar« i kakav je odnos između stvari i imena *postmoderna*. Prvi orijentir u tome jest negativni rezultat dosadašnjeg razmišljanja. Čak ako prefiks *post* i shvaćamo kao neku vremensku odredbu (»sada«), nemamo odgovor na pitanje o pravom značenju termina *postmoderna*. Umjesto toga dospijevamo na raskriće dviju perspektiva označavanje – aktualne i dijakrone. U prvom slučaju otvoreno je pitanje što je postmoderna fenomenalno, a u drugom što je zapravo moderna, dakle ono na što se odnosi prefiks *post*.

Ako preko autora kao što su Virilio i Baudrillard saznajemo da je postmoderno »sada« čista simulacija vremena, onda se čini da je termin *postmoderno* skovan – a upravo to se ne vidi iz same riječi – kao simulacija označavanja između imena i referenta, i to zato što referent nije dan kao izvjesna stvar (objekt, svijet, kulturna ili socijalna formacija) nego kao interpretandum, nešto što interpretacijski tek treba biti uspostavljeno. Ono što bi trebao biti relativ prefiksa *post* stoji pod znakom pitanja. Ako bi to sad bio naš slučaj, onda termin *postmoderna* koristi tradicionalne morfološke i sintaktičke uzuse za tvorbu složenica da bi simuirao ulogu i poziciju imena za stvar, a upravo je sa postmodernom razbijena stara shema označitelj-označeno, koja je – kako to pokazuje Derrida (v. *La voix et le phénomène*) – preživljavala sve do najrecentnijih izdanaka metafizičke epistemologije, kao što su

Husserlova fenomenologija ili de Saussureova strukturalna lingvistika. Ispada tako da je Lyotardovo tumačenje pojma i fenomena postmoderne, s gestom »propedeutičkog« uvoda u »postmoderu« (v. *Le postmoderne expliqué aux enfants*), s tezom o unutrašnjem kontinuitetu između moderne i postmoderne, a dosljedno čemu bi »post« bilo znak vremenske sukcesije, sofisticirana i duhovita igra s motivom zavodenja drugog na i kroz svoje ne-identificiranje, dakle simulacija propedeutike. Autorefleksija kao metainstancu jedne od igara mišljenja time difinitivno ulazi u areal same igre, i to svjesnom mimikrijom ili induciranim izogenezom, odnosno naivnošću s preduvišnjajem.

Da li bi *postmoderna* onda bila ona zadnja prečka na ljestvama koje po Wittgensteinu treba odbaciti po završenom poslu penjanja, ili je ona možda prije *simulacrum par excellence* ove nove filozofije? U prvom slučaju bi ona bila kakvo-tako sredstvo samonadogradnje koje odbacuje ili zaboravlja svoje prethodne stupnjeve; tako je i stari Wittgenstein *Tractatusa* zapravo sam doživio udes posljednje prečke za postmodernu, on je odavno »zaboravljen« (doduše tako da je sam zakoračio u prazninu bez prečke). U drugom slučaju bi *postmoderna* kao naziv bila po svojoj simulativnoj konstituciji zapravo sindrom čitave situacije koja se naziva tim imenom. Drugim riječima, izraz *postmoderna* sadržava postmodernu situaciju u sebi: preuzimajući naime konfiguracije i mehanizme označavanja referenta koji je u međuvremenu zbrisani, potisnut, zanijekan ili, zapravo, koji to upravo biva u trenutku imenovanja riječi *postmoderna*, u upotrebi te riječi. Svaki akt postmoderne, pa bio on upravo samo izgovaranje tog novog imena, akt je negacije moderne, akt distanciranja od njezine nominalne ili stvarne vrijednosti, akt pretvaranja moderne u negativnu hermeneutičku veličinu. Otuda je prefiks »post« – taj pravi akter čitave stvari zvane »postmoderna« – znak imanentnog procesa samorazlikovanja, povlačenja, uzmicanja neizrečenog a stvarno prisutnog subjekta jednog novog, upravo našeg, postmodernog, antimodernističkog diskursa. »Post« se tako pokazuje samo kao movens diferencije, i to u dvostrukom, deridijanskom smislu: kao difference i kao difference, dakle kao razluka i razlikovanje, ili kao razlika i razlika. Po tom svom metaforičkom, prijenosnom, karakteru riječ *postmoderna* se, postajući simulacijom zbilje, približava idealu arhajske riječi koja nadomješta stvar bez ostatka, riječi koja stvar čini nepotrebnom, kontingenptom, a vjeru u o-zbiljnost stvari naivnom.

No naivnost koju mi sada ipak ne možemo simulirati jeste ta da mi u međuvremenu znamo za razliku između arhajske i moderne situacije i izlišno bi bilo svaku prenemaganje pred onim tektonskim pomakom koji nas je navodno zauvijek (ili možda samo za neizvjesno vrijeme) odgurnuo od »Atlantide«, te prve filozofske i regresivne utopije. Ili drugim riječima: pred onom voljom koja je i samog Odiseja odvratila od prenemaganja bacivši mu dijete u brazdu koju je orao i privoljela ga tim lukavstvom na rat, na proces odvajanja historijskog i mitskog vremena; dakle pred voljom kojoj je potom i sam postao »subjekt« natjeravši družinu da »grcajući i jecajući« napusti rajsку zemlju *lotofaga* i krene u potragu za izgubljenim *ethosom* – svojim mjestom i svojim vremenom. Za volju, za ljubav – Čega? Što je *telos* tog namjernog udaljavanja od unaprijed-tu-i-već ostvarene sreće, blago-stanja u vrtu Listojeđa? Da li se odlaganjem i zaoblilaženjem i sam cilj mijenja ili on ostaje identičan, ili možda uopće tek postaje ciljem? Ima li dakle cilia bez putovanja – bilo ono stvarna plovdba ili imaginarno kretanje? Nije li, opet, svako kretanje-putovanje imaginarno kad se ono rekuperira kretanjem bila na tkalačkom stanu i okretanjem mosura, dakle radnjom koja veže odlazak s dolaskom, iskon s koncem, *arkhe s telosom* – i to u postojanje koje skončava u sebi? Obrnuto, nije li imaginarno kretanje želje na tkalačkom stanu (jer želja je, a ne znanje, jedino što pokreće Penelopu da tkanjem održava vrijeme pripovijedanja koje je istovremeno i vrijeme prizivanja i vrijeme odlaganja) najrealnije kretanje, naime po tome što jedino to kretanje-odlaganje spaja odlazak i povratak, što time dolasku daje dignitet željenog-istog; u slučaju njezine udaje Odisejev identitet bi nestao sa skapanjem jedinog

svjedoka svoga »povratka« – psa Argosa. Penelopino tkanje se tako pokazuje kao paralelno reproduciranje želje za istim, želje koja onom ponovo-pridošlom daje vid istog i – kako ide Homerova priča, stavljući ga na kušnju najintimnijeg (bračna ložnica) – vraća mu mladost. Time je doduše okončan ciklus zaludnog bijega, ali nije obnovljen mit: otpočinje historijsko vrijeme, jer Odisej-povratnik nije identičan makar bio »isti«, »onaj koji je otisao«. On je načet iskustvom susreta sa strašnim što se oglašava sirenskim pjevom.

Ako mit o izgubljenoj Atlantidi i nije nadoknađen novim mitom o »Odiseidi«, onda ep kao nova vrsta priče koja ipak nadomješta arhajski mit ukazuje već svojim početnim iskazima, dakle tematski, na onu figuru s kojom u pozadini će enigma Sfinge postati samo prozivna retorička figura: tvorac Odiseje otpočinje svoj ep riječima o čovjeku: »O čovjeku pjevaj mi, Muzo, okretnome...«. *Sfingino pitanje o »biću«* koje u toku svoga život hoda na četiri, na dvije i na tri noge, priziva na odgovor upravo to biće: *ona dakle iščekuje da biće koje je već istupilo iz prvotnog reda konačno stupi i na scenu*. *Oidipous* – (čovjek) nateklih stopala – tako stupa u već pripremljenu prtinu, u tragove koji su već njegovi, i to tako da doslovno istupa iz zgrade: prazna shema nosioca označke »nateklih stopala« postaje identificirana, zakrivljena označiteljska intencija imena *Oidipous* (tipa bahuvrihi) prelazi u *intentio recta*: »Ecce homo!«

Tek s Nietzscheom je mit o Edipu, taj očito najfascinantniji arhajski materijal za filozofiju i umjetnost, od Sofokla preko Aristotela do Hegela, dobio svoje pravo dramatsko izoštrenje. Tumačen prije svega kao parabola o ljudskom prasagrešenju o prvenstvu bogova u svijetu, o osudi čovjeka na to da potom opet počini prijestup (oceuboštvo i incest) i da za to ispašta samosjepljenjem (Sofoklo, Aristotel), mit o Edipu tek s modernim filozofima postaje filozofska drama: za Hegela je Edipova tragedija pozitivan događaj u povijesti duha, ona je upravo rođenje njegovog subjektivnog lika koji će u *Antigoni* već krenuti na put objektivizacije. Ali s Nietzscheom ta ista pra-scena, susret Edipa sa Sfingom, postaje mjesto »zločina mudrosti nad prirodom« (v. Rođenje tragedije IX), zločina čiji počinitelj potom na sebi mora iskusiti to ponишtenje prirode; on će kao biće osuđeno da više ne prepoznaje prirodu počiniti unaprijed i unatrag, preko predaka i preko potomaka, sva svoja »protuprirodna« djela: oceuboštvo i brak s vlastitom majkom.

Neovisno o tome što Edipovi prijestupi »iz neznanja« mogu biti predmet ovakve ili onakve sofističke obrane, koju su do sada propustili da napišu i Gorgija i Umberto Eco, Nietzscheovo pretumačenje mita o rođenju tragične »samosvijesti« koja se vraća u granice sebi unaprijed datog ethosa u scenu zločina »mudrosti« (to jest logosa ili uma) nad prirodom postaje zavodljivo upravo s obzirom na pitanje o rađanju moderne iz situacije koja je opterećena »zločinom«. Nije li Edip – to je sad odgovor koji se zavodljivo nadaje – prototip modernog čovjeka koji logosom, racionalnim rješenjem tjeru zagonetku i nakaradnu (protuprirodnu) životinju-prirodu u bezdan samouništenja oslobadajući tako preko »subjektivnog« duha pobjednički nastup objektivnog duha i njegovo napredovanje ka apsolutnom (Hegel)? Ili je taj isti Edip, taj isti krčitelj modernog, onaj počinitelj, vinovnik koji će zločin nad drugim (prirodom) imati iskusiti na samom sebi (Nietzsche)? Ili je, konačno, Edip prototip onog čovjeka, modernog građanina čija se praksa odvija kao praksa potiskivanja želje, kao praksa zaborava (Freud, Heidegger et alii).

Ako se susret Edipa i Sfinge može tumačiti kao pra-scena, kao dramatsko jezgro iz kojeg će tek proisteci radnja (drama), onda se sva pretumačenja od Freuda natrag ka Nietzscheu, Hegelu, Aristotelu i Sofoklu, uključujući i samu mitsku priču o oceuboštvo i incestu, predstavljaju kao sukcesivne i koncentrično poredane priče, nove priče, koje – obavljajući primarni denotacijski posao – tvore nov kontacijski korpus »mitova«, dakle kao interpretacijski tipovi diskurza: pripovjedni (mit o Laju), dramatski (Sofoklo), teorijsko-poetički (Aristotel), povjesno-filozofski (He-

gel), negativno-genealoški (Nietzsche) i konačno psihoanalitičko-kulturološki (Freud).

Pristanemo li na ovakav denotacijski scenarij, onda se najagresivnije nameće ideja da je prascena *logičkog ubojstva Sfinge* ne samo trenutak rođenja *modernog duha* Europe i njemu pripadnog ethosa (Hegel) nego je to čin čiji će učinak (sljepilo za moć »poništenog« *Drugog, physis*) postati fermentom one krize moderne s kojom danas računa postmoderna, točnije: zbog i radi koje se ova danas i predstavlja kao *post-mišljenje*, kao mišljenje-nepripadnog, kao mišljenje-u-povlačenju, ili u jačem značenju: kao mišljenje u *rasporu* (v. Lyotardov *Le differend*) sa svojim prethodnim kodom, koje se ipak – dodajmo to – drži osnovnih koordinata starog koda – onog »zbog« i »radi« čega. Tu vezanost pokazuje nedvosmisleno osnovni teorijski resurs naše postmoderne: Nietzscheova reinterpretacija edipovske prascene i njezina psihoanalitička instalacija s jedne strane, i s druge strane imanentna autoartikulacija krize modernističkog mišljenja u slavnoj *Dijalektici prosvjetiteljstva*.

Međutim, sam mitski proscenij koji čini jezgro rečenog koncentričnog i sukcesivnog nizanja denotacijskih postupaka pokazuje se zanimljivijim od naslijedene interpretacijske paradigme. Ona naime ostaje identična bez obzira na Nietzscheov prevarat, kojim je zapravo tek i bačeno svjetlo za novo viđenje stvari. Ta paradigma implicira ideju nužnosti slijeda događaja (slijeda prethodnih i potonjih zločina i kažnjavanja) po modelu čina koji algoritamski proizvodi svoj učinak, dakle *karmički* je mrežasti razvitak zagarantiran zatvorenom i homogenom ideošferom, odnosno već uspostavljenim simboličkim poretkom (usp. dharma). Tom *karmičkom* denotacijskom krugu podliježu, svaki na svoj način, oba tipa interpretacija – od Sofokla do Hegela i od Nietzschea do Freuda: na predviđeno prokletstvo (Lajev račun s bogovima) slijedi Edipov zločin koji je istovremeno kazna (odmazda bogova nad Lajem) i dalje napredovanje po algoritmu prascene: veza s majkom iz neznanja *drugog*, i potom samokažnjavanje koje je opet zločin nad sobom. Trajan rezultat ovog procesa *napredovanja* jest ono što se naziva *nelagodom u kulturi*.

Makar i homologan, Nietzscheov denotacijski rezultat nije istovjetan sa prethodnim, on je naime negativan. Sa ubojstvom izvršenim nad prirodom mijenja se ethos čovjekov: on je odsada u onom logosu koji spada u *nomos*, a ne više u *physis*. Logos se tako pokazuje kao prijenosna osnova, sama izmjenjivog karaktera, na kojoj se dešava konverzija mita i uma: ono što obara Sfingu u bezdan jeste isto ono što rješava njezinu zagonetku, odnosno razlučuje i poima njezin enigmatski mitski logos – to je novi logos razlučbenog uma: κτιυαι λογωι (Parmenid B 1.28). Konverziju mita i uma, ili: mita u um, nosi izmjena, razlom, »katastrofa« logosa. Ona je upravo *proces logosa* (posesivni genitiv) kojim se rekuperira i rekonpenzira svaki raskid (ili pokušaj raskida) pripovjeđu/snog lanca. Ovaj se drži barem nominalno, na okupu samim logosom (v. λογωι, dat. inst.), naime svaki put *drugim načinom, vidom logosa*, i već tako odaje realnu snagu inherentne dinamičke kontradikcije logosa: njegove sabirne (Heidegger) i razlučbene moći, dakle *moći kontradikcije, kontradikcije* koja je heraklitovska i hegelovska (v. »der sich immer vergroßsernde Widerspruch«) i kao takva anticipativna s obzirom na konflikt između moderne i postmoderne. Ako postmoderna hoće biti zla savjest moderne, prizivajući ono potisnuto *drugo* i rastvarajući u njemu paradigmu moderne racionalnosti i model kauzalnog odnosa, odnosno minirajući kontinuitet logosa, ona mu ipak pada kao žrtva: postmoderna se naime ne može identificirati, prepoznati ili artikulirati drugačije nego u razlici spram moderne, upravo kao post-moderna. *U-razlici-spram*, dakle *relativno*, znači da je pozitivno kretanje postmoderne, njezina diferencije, zapravo negativan proces, »privid«, »simulacija«. Upravo tako je onda sva teorijska produkcija postmodernih autora na neki način »brisanje« teksta moderne, njegovo pretvaranje u bjelinu (Derrida) ili *kurzorni overwriting* kojim se otvara »upisivanje u modernu« ad libitum (v. Lyotardove *Les immateriaux*).

Pitanje je sad da li postmoderna u poziciji »žrtve« sapete nominalnim vezama ponavlja na isti način vezu sa svojim predloškom kojemu se »upisuje« tako da hara po njemu, da mu briše tragove i kauzalne veze, dakle da nastavlja i iznosi na površinu još uvijek dubinski rad Adornove *Negativne dijalektike*; dakle, je li to isto korištenje resursa svog predloška kao što je moderna svojedobno naslijedila i poharala tzv. predmodernu (usp. teološko-racionalistički diskurs Descartesa i Leibniza) ili kao što je logos uma koristio logos mita (Platon)? Dakle, da li su zamke postmoderne, njezine veze s modernom, samo nominalne, da li je upisivanje u njezin sadržaj njegova razgradnja koja uništava ujedno formu, granice i kodove moderne, pa bi postmoderna bila ne samo relativno nego i radikalno stvaranje nekog novog vremenskog post-terena za mišljenje, ili je ta razgradnja samo kurzorna igra po kodovskim pravilima modernističkih programa, prefinjenih u imaterijalne, meke, soft-protoke unutar platoskog eteričkog prostora čistog mišljenja (*noetos tops*)?

Prije nego što zapadnemo u lažnu ili barem kliširanu dilemu radikalnosti ili neradikalnosti postmodernističkog mišljenja trebalo bi osvjetliti to mjesto »odluke« koje za samu postmodernu i nije mjesto drame nego tek diferencije; »odluka« je samo razlika ili točnije: razluka, mjesto ili prostor (indiferentnog, hegelovski ravnodušnog) procesa. Dilema je lažna ukoliko pretpostavlja razliku između nekog supstancialnog, odnosno supstancijalističkog, i nekog praznog, antisupstancijalističkog ili čak nihilističkog postava. Da bi se uspostavila razlika između tako radikalno suprotstavljenih diskurza, razlika kao takva u tom slučaju mora pretpostavljati istost nekog eksternog, oboma zajedničkog elementa; jasno je da je to njihova »metainstanca«. Takav slučaj postoji u zapadnoj tradiciji mišljenja od samog početka, u konverziji parmenidovskog panontizma u radikalni ontognoseo-logički nihilizam Gorgije, konverziji koja počiva na prepostavci zajedničkog logosa; u indijskoj tradiciji naprimjer, taj slučaj se »ponavlja« u ispržnjenju sadržaja ranovedantskog ontološkog znaka *brahman* i njegovom zamjenom u termin *śunya*. (U daljnje konzekcije ovakvih obrata ovdje ne moramo ulaziti.) Što bi bila »metainstanca«, ono zajedničko moderne i postmoderne? Da li ono postoji, može li se ono misliti a da ne bude ispod razine intencije postmoderne, odnosno falsifikat modernizma i njegovo nasilno pretvaranje u anticipaciju postmoderne? Ne bi li onda sve bilo postmoderna, ili obrnuto, moderna? Od ovakve loše identifikacije u kojoj je sva moderna »bijela praznina« a sva postmoderna tmina iracionalnosti spašava valjda jedino razlika s kojom računaju i postmoderna i moderna, svaka s obzirom na svoj »apsolvirani« predložak, pred-met koji se uspostavlja procesom razlike, razlikovanja, autodiferencije, odnosno otvaranjem novog prostora za refleksiju, prostora u kojem je »pobjeda« – izvlačenje iz prirodnog predloška, mat/e/r/n/ice – već osvojena!

Ako ova metafora rađanja, štaviše autogeneze, treba sugerirati da se radi o supstancijalistički mišljenom događaju, onda ona upravo kao metafora simulira supstancijalnost: autogeneza je minhauzanovska simulacija prirodnog koje se zapravo dešava u onome što se zove noetičko; to je refleksijski zahvat mišljenja koji stvara predložak-predmet-matricu-referent od uvijek istog materijala. Prema tome, ili supstancijalno ne može biti zalog procesualnosti ili je greška u »pojmu«: »supstancijalno« mora biti diferencija da bi moglo nositi epohe, da bi se sastojalo od epoha, ali cijena toga (cijena koju jedan Hegel nije htio platiti) isto tako mora biti indiferentnost diferencije, ravnodušnost spram sebe koje se obdržava u ideji »identiteta«, procesualnost identiteta *ad libitum* (koje nije ili ne mora biti *ad infinitum*, pa stoga ni progressus ni regressus). Upravo s gestom *ad libitum* koja delimitira projekt krajnjeg telosa, tako opterećujućeg za hegelovski shvaćenu modernu i njezine adepte, računa postmoderna u svojim »subverzivnim« upisivanjima u redove, prorede i na margini moderne i otuda deklarativno pristaje da bude »epoha« na način na koji ju obavezuje njezin već uvriježeni dnevni žargon: »epoha« kao moda. Ova

mimikrija u medij elementarne sadašnjice, u prosto »sada« koje neće i ne mora znati za bilo što drugo do za sama sebe, ako je i to potreban uvjet postojanja, informativnije je po status i karakter postmoderne, i to daleko više nego što bi to možda odgovaralo njezinom porivu ka morbidnom, razmekšanom, pacifističkom, čak devocionalnom, »fatalnom« kultu *bitka-koji-nije-tu, odsutne strukture*. Postmoderna tako i kao »intelektualna moda« ili *upravo kao intelektualna moda* odaje svoju misaonu strategiju i misaonu strategiju svakog intelekta: naime da bude modus *svoje matrice*. Drugim riječima: da bude forma referenta svoje refleksije, ili: njegovo »sada« – sva ona mnogoznačnost koja je »upisana« u jezičnu genezu termina »moderno« i otuda izraza »postmoderno«.

Poznato je, naravno, da izraz *moderno* nije tekovina naše jezične domišljatosti nego da seže do u same početke »naše«, kako bi Hegel rekao, kršćansko-germanske civilizacije, ili obrnuto, na sam kraj antičkog svijeta. Termin je zabilježen prvi put u 5. st. n.e. kao neologizam uz stari latinski termin *novus*, koji očito bijaše nedostatan da osim proste novine stvari koja se označava izrazi još i moment epohalne svijesti: naime da mi i naši uzusi nismo samo novi nego smo i sasvim drugaćiji od prethodnika: *admontiones modernae* pape Galezija (5.st.) u jednom njegovom pismu o pravilima crkvenog obreda govore o tome kao i svijest o potrebi da se kuće u Rimu trebaju graditi s *facies modernae*, kako to opet glasi u jednom od suvremenih dokumenata. Tako se ono što bismo mi izrekli sintagmom »na nov način«, *novo modo*, javlja kao pleonazam, jer sama ablativna forma, prilog *modo*, u sebi sadrži i moment novine i forme, tako obavezujuće da u apsolutnom smislu poprima značenje vremenske i, štoviše, kulturne formacije: »sada«, »po mjeri«, »ispravno«, »pravo«. Neosporno je, dakle, da je u pitanju nov termin sa vrijednosnom konotacijom, koji je koliko pretenciozan toliko globalan i zbog toga i paušalan: ovaj latinski izraz s prijelaza globalnih kulturno-historijskih formacija ne označava nikakvu supstancijalnu i revolucionarnu izmjenu paradigmi, skok u prazno ili zaborav starine, nego ambivalentnost onog kontinuiteta s kojim završavaju antika Zapadnog Rimskog Carstva i počinje rani srednji vijek: ambivalentnost koja je »modo«, na način rekonstruirane panpolitičke (ipak samo zapadnorimske) slike svijeta. Modernost se tako rađa sa jasnom svijesti o tome da je samo i prije svega forma napuštenje antičke supstancijalnosti, forma čija je vlastita supstancijalnost – kršćanski duh – tek sad – (*modo*) i mogao doći do svoje istinske mjere (»modo«).

Ovaj »formalizam« modernističkog duha je jedino što je moglo biti zalog jezično-historijske žilavosti termina *modernost*, njegova permanentna »zakrivljenost« i težnja ka »pravoj mjeri« koja nikad nije dovoljno prava i čvrsta da bi mogla izdržati sadržajne izmjene nabačene »padežne« forme, nadolazak *uvijek* novih epohalnih »sada« – tih znakova autorefleksivnosti procesualnog duha: od diskusija o supstancijalnosti ili nesupstancijalnosti veze imena i stvari u visokom srednjem vijeku preko renesansne geste oživljavanja/moderniziranja antičke forme i stilističke *querelle des anciens et des modernes* pa sve do Hegelovog pojma *modernosti* čiji smo dužnici, u pozitivnom ili negativnom vidu, do danas.

Moderna je dakle sebi saobrazan način »svog vremena«, svoje sada koje, da to kažemo hegelovski, »zna« za svoju razliku spram drugog i tu razliku »shvaća« tako da je podrazumijeva kao konstitutivnu za svoje samouspostavljanje. Iako je ovakav pojam moderne rezerviran u jakom smislu upravo za Hegela (v. Habermas), on se upravo zbog »znanja svoje razlike« može odnositi na one slučajevi epohalne svijesti koji su historijski doista i značili razmeda epoha. Ekstenzivan prikaz takvih slučajeva ovdje nije više toliko nužan ukoliko se može učiniti plauzibilnom informativna vrijednost jezične motivacije koju u sebi nosi naš srednjolatinski neologizam *modernus*, nastao dakle iz priloga vremena i načina *modo* po uzoru na pridjev *hodiernus* (od *hodie*), iz priloga koji je sam izvedenica iz modalnog, »sklonutog« padeža i utoliko znak obavljenog, oblikujućeg, formativnog rada na »vremenskom« materijalu koji tako postaje »svoje vrijeme«, svoje uvijek post-ističko, jer uvijek

sebi-osviješteno i sebe-svjesno »sada«, makar ono i bilo raspršeno u zbirku mikro-priča bez povijesti. »Odsutna struktura« postmodernističkih događanja kao da skriva Hegelov portret.

