

БИБЛИОТЕКА

ВАРИЈАЦИЈЕ

КЊИГА ДРУГА



СТУБОВИ КУЛТУРЕ

УРЕДНИК
ДРАГАН БОКОВИЋ

СРЕТЕН

ОПРЕМА
ДУШАН ШЕВИЋ

УГРИЧИЋ

ИНФИНИТИВ

**БЕОГРАД
1997.**

© "СТУБОВИ КУЛТУРЕ"
СРЕТЕН УГРИЧИЋ

На корицама:
Фото: Бојана Анђелковић

ПРОЛОГ

Замислите тело с
много удова који мисле.
Blaise Pascal

I. МЕРИЛО

Ова монографија може се читати као роман о једној књизи. Наслов те књиге је: *The Axiological Infinitive*, што је тешко превести на задовољавајући начин зато ћемо и у преводу на наш језик задржати грчко–латинску етимологију: Аксиолошки инфинитив. Неће то бити, уосталом, ни прва ни последња филозофска категорија која тражи адекватну српску транскрипцију.

Чини се да је реч „мерило” најпримеренија – добро звучи и има велики семантички потенцијал – али тиме се губи теоријска свежина ауторовог неологизма, што у овом случају, као што ћемо показати, битно редукује спектар импликација. Ни поднаслов нам не помаже да се лакше одредимо, јер је – по замисли самог аутора – невидљив. Аутор се зове Stewart W. Greenchurch (Стјуарт В. Гринчрч) и о њему ће више бити речи у био–библиографској белешци. Издавач Гринчрчовог Аксиолошког инфинитива јесте угледни Cambridge University Press, Cambridge - Boston, а томови су штампани овим редом: Vol. I (1980); Vol. II (1987); Vol. III (1991)

Само још једна кратка напомена у вези са насловом, као интригантна смерница: кад би Аксиолошки инфинитив била књига из математике, а не из филозофије, без икаквих дилема звала би

се *The Zero* (Нула). Јер нула је једини број који није број. Какве то има везе са аксиолошким инфинитивом? Једина вредност која није вредност, или тако нешто? Тако нешто. Како то? Видећемо.

2. ТРИ ПРИМЕРА

Кад бирамо шта ћемо хвалити – оно што је вредно или оно што није вредно, изгледа да је избор унапред одлучен. Суд да је нешто боље од нечег другог покрива део уобичајеног значења које лаик приписује речи „вредност”. Али, не мисле тако само лаици, него и већина стручњака. Сам Аристотел, рецимо, бавећи се односом вредности и похвале, у Реторици (I,9,3) баш тако дефинише врлину: „... будући да је добро, она је хвале достојна.”

Ипак, постоје неке вредности које не можемо да хвалимо, ма колико противречно нам то изгледало. Један други експерт древне Хеладе међу првима је указао на вредности такве врсте. Његово име је Еудокс.

Еудокс је био угледни члан Платонове Академије, филозоф, лекар, путописац и астроном, пореклом са острва Книда, пријатељ Аристотеловог сина Никомаха. Описао је посебан облик такве парадоксалне вредности и понудио делимично разрађену аргументацију за њено оправдање. Аристотел је касније преузео од њега форму аргумента и донекле је даље развио за потребе заснивања своје етичке теорије.

То што јесте „вредност, иако не може бити предмет хвале – а да притом није нека негативна вредност, напротив” (I, стр. 16) Гринчрч је означио синтагмом „аксиолошки инфинитив”. Ово треба узети у разматрање као почетно одређење. Видећемо која су остала значења синтагме, утврђена теоријским, а не само здраворазумским појмовима и релацијама.

Обимно дело (укупно преко 1800 страница) са том синтагмом у наслову издато је у три тома, у периоду од 1980. до 1991. године. Том I (447 стр., изд. 1980) садржи поглавља: Увод, примери Први део: Аргументативна форма Еудоксове апорије
Други део: О могућим садржинским одређењима

аксиолошког инфинитива. Том II (391 стр., изд. 1985) садржи поглавља: Трећи део: Инфинитив у историји етике Четврти део: Инфинитив у историји естетике Пети део: Дефинитив и мета–дефинитив. Том III (497 стр., изд. 1991) садржи шести део: Инфинитив и наратив, као и закључно поглавље, Седми део: Аксиологија инфинитива као филозофија историје и филозофија приповедања.

Уводни део књиге садржи низ примера из уметности, религије, етнологије, историје и филозофије – референци које ће аутору у даљим разматрањима послужити да истакне и пластичније образложи своје становниште. То постиже анализом и класификацијом битних момената по којима се парадокс Еудоксовог типа нарочито издваја. Овде ћемо укратко прво препричати, а потом делимично анализирати само три карактеристична случаја.

Први такав пример је анегдота из будистичке традиције, коан о зен–учитељу коме млади следбеник стално досађује питањима о томе шта је најважнија ствар на свету, која је то вредност изнад свих других вредности, шта је највише добро и највиша лепота и сл. Учитељ најзад једног дана удостоји ђака одговором:

„Цркнута мачка.”

После краће паузе, испуњене неописивом збуњеношћу младића, мудрац допуни одговор (што је у традицији зена преседан) шкртим објашњењем:

„Цркнута мачка одређује вредност свему осталом, јер њој нико не може да одреди вредност.”

Ученик га више никада није ништа питао. Не зато што га је учитељ отерао од себе одговором, већ зато што је одговор допринео да ученик доживи просветљење.

Други индикативан пример Гринчрч је пронашао код римског историчара Светонија, Августовог биографа. Август (Цезар и Бог у једној личности) разликује се од већине владара пре и после њега по томе што је заслужне војнике, уместо уобичајеним војничким одликовањима, радије обасипао токама и огрлицама од чистог злата и сребра, пространим имањима и богатим виноградима. Ловор–венце и траке, чија је вредност једино у слави која је за њих везана, давао је врло штедљиво и не гледајући

ко је каквог чина. Морамо се сложити са Гринчрчом: несвакидашње понашање за једног суверена.

Цезар је сматрао да командантима који су још раније тријумфовали не треба давати никакве материјалне награде осим почаста. Па чак ни после поновљених јунаштава. Разлог за ову необичну политику вредновања хроничар Светоније не наводи експлицитно, али се, изгледа, она своди на то да они који су једном стекли право да деле награде и признања по сопственом нахођењу тиме губе могућност да и сами добијају награде. Онај који може да награди, сам не може бити награђен. Оно што приличи човеку, не приличи њему надређеном, коментарише Гринчрч (I, стр. 25), наговештавајући тако посебан аспект аксиолошког проблема који ће касније дубље анализирати.

Трећи пример је мало културолошко изненађење ученог Англосаксонца – пронашао га је у родољубивој поезији руског песника Фјодора Тјутчева. Реч је о само четири стиха, из 1866. године, чији дословни превод гласи: „Умом се Русија не да схватити / уобичајеним аршином не да се измерити: / Она је нешто особито – / У Русију се може само веровати.” Овде ће Гринчрч, наравно, у тумачењу занемарити литературу и патриотизам, да би указао на логичку конструкцију Тјутчевљеве поенте и да би дао прецизан опис статуса вредносне инстанце коју је песник именовано речју „Русија”: недокучивост, неизвесност, издвојеност, особеност и, најзад, на чему Гринчрч код овог примера нарочито инсистира, нарочит вид веродостојности.

Цркнута мачка, Августова одликовања и Тјутчевљева Русија три су само на изглед неупоредива случаја. То су три изразита аксиолошка инфинитива – вредности, дакле, које се не могу хвалити (ни кудити). Стјуарт В. Гринчрч нуди више него смислену, суштинску аксиолошку везу међу њима. Траг до те заједничке суштине води преко несумњиве парадоксалности присутне у сва три случаја. Каква је вредносна природа ове парадоксалности и има ли она одговарајућу одгонетку? Зашто Гринчрч користи термин („инфинитив”) преузет из граматике? И какве, најзад, све то има везе са поменутиим Еудоксом Книдским?

На сва ова питања одговоримо опширним приказом Гринчрчове књиге, али пре тога требало би изнети најосновније био–библиографске податке о самом аутору који до сада код нас није превођен.

3. БИО–БИБЛИОГРАФСКА БЕЛЕШКА

Stewart Wernon Greenchurch (Стјуарт Вернон Гринчрч, скраћено: Ес Дабл–Ју и), рођен 1919. године, савремени амерички филозоф, етичар и естетичар, теоретичар вредности, угледни припадник теоријске оријентације тзв. новог историзма. У групу „новоисторичара” убрајају се још Волтер Бен Мајкл (Walter Benn Michael), Стефан Кноп (Stephan Knopp), Хејден Вајт (Hayden White), Ени Шулце (Enie Shulzce), орџ Меркас (George Marcus), Стивен Гринблат (Steven Greenblatt), ејмс Клифорд (James Clifford), Кетрин Галагер (Catarine Gallagher) и др. Кључне дистинктивне категорије којима се баве (и служе) новоисторичари су: Моћ, Текст, Маргина, Ренесанса, Цивилизација, Друго, Вредност, Писање, Сличност, Заплет, Златни стандард, Мапа, Контекст итд.

У тротомном делу Аксиолошки инфинитив Стјуарт В. Гринчрч заокружује своја дугогодишња испитивања природе вредности, „супстанције” свега вредног (како је сам рекао на једном месту иронично имитирајући језик класичне метафизике) и специфичне логике вредновања.

Студирао је филозофију у Кејмбриџу (Енглеска), докторирао тезом *Causa Finalis*, од Аристотела до Вика. Као своје узоре наводи од Британаца . Е. Мура (G. E. Moore) и Колингвуда (Collingwood), а од Американаца Дјуија (Dewey) и ојзи Ројса (Josuah Royce), чије место на Харварду држи и данас заједно са Патнемом (H. Putnam).

Учествовао као пилот–добровољац РАФ–а (Royal Air Force) у ваздушној одбрани Лондона 1941–1943. Када је добио наређење да се прикључи првим ексадрилама које су носиле товари бомби на Немачку, скида униформу и враћа се у Америку. Носилац највиших ратних одликовања Велике Британије и Сједињених Америчких Држава. Ожењен песникињом руског порекла Деј Шесто–

перов (Dey Shestoperoff), отац шесторо деце (троје усвојене – индијанског, афричког и азијског порекла). Претпоставља се да је објавио и неколико романа и књига прича, али под измишљеним именом (или чак именима), тако да се о идентитету тих дела само нагађа. У Гринчрчовој књизи *Incognito* налазимо и овакав аутопоетички став: „Нека писац испроба стратегију сипе: пустити мастило и нестати!”

Сматрају га полихистором старог кова који суверено влада како чињеницама, историјско–културолошким документима из најразноврснијих подручја и епоха, тако и различитим контекстима смисла који иманентно уређују семантички хаос факата. Овом приликом могли бисмо га назвати „великом камилом”, именом који је циник Диоген некада називао баш Еудокса, мислећи при том на многе духовне терете који је овај могао да понесе без напора.

Гринчрч је био оснивач и уредник часописа „Питања етике и естетике” од 1947. до 1955. и од 1974. до 1987. Пише много и разноврсно: огледе, студије, енциклопедијске одреднице, чак и новинске колумне. Наслови његових најзначајнијих књига су: Кроче и Колингвуд (1948), Ноуменологија духа (1952), Ружно у естетици (1961), Три догме историзма (1969), Емергенција у аксиологији (1971), Историја и неизвесност (1975), Инкогнито (1979), Наратив, перформатив, инфинитив (1988), Аксиолошки инфинитив I, II, III (1980, 1987, 1991)

Важи за једног од кључних инспиратора идеологије „политичке исправности” (political correctness), својеврсног „братства и јединства” савременог америчког друштва, од чега се он више пута јавно ограђивао (видећемо зашто та оправдана дистанцирања нису имала одговарајући одјек ни у академској, нити у најширој јавности).

Легендарно је Гринчрчово пријатељство са тајанственим писцем послератне генерације . Д. Селинџером (Jerom David Salinger), личношћу која се никад није појављивала у јавности. Селинџер је аутор чији идентитет обележавају једино публикована литерарна дела. Поред Селинџера, следбеник овакве поетичке стратегије постао је (такође, изгледа, под пресудним Гринчрчовим утицајем) култни аутор следеће генерације – Томас Пинчон (Thomas Pynchon).

Додајмо на крају овог штурог curriculum vitae и један куриозитет: у последње две деценије, наиме, влада нека врста интелектуалне моде према којој је престижно препознати цитат, парафразу или бар алузију на Гринчрчове текстове или изјаве у песмама познатих рок-група и кантаутора. Референца Гринчрч („SWG-Reference”), директна или алузивна, тако је приписана са мање или више разлога именима као што су: Ван Морисон (Van Morrison), Боб Дилен (Bob Dylan), Френк Запа (Frank Zappa), Стиви Вондер (Stevie Wonder), Том Вејтс (Tom Waits), Јони Мичел (Joni Michel), Дејвид Боуви (David Bowie), Марвин Геј (Marvin Gey), Иги Поп (Iggy Pop), Боб Марли (Bob Marley), Лу Рид (Lu Reed), Јоан Арматрејдинг (Joan Armatrading), Принц (Prince), Лионард Коен (Leonard Cohen), Ник Кејв (Nick Cave), Лори Андерсон (Laurie Anderson), Пол Велер (Pol Weller), итд. или рок-групама као што су: Лед Цепелин (Led Zepellin), АР-И-ЕМ (R.E.M.), Хискер Ди (Huscker Du), Нирвана (Nirvana), Велвет Андерграунд (Velvet Underground), Ролингстонс (Rolling Stones), Јам (Jam), Токинг Хедс (Talking Heads), Језус Енд Мери Чејн (Jesus & Mary Chain), Вайолет Фамс (Violet Femmes), а о чувеном бенду без идентитета Резидентс (Residents) да и не говоримо.

Нико од њих није сматрао да је потребно, бар до сада, да демантује везу са Гринчрчовим текстовима.

4. РАНИ РАДОВИ

За први период Гринчрчове каријере („херојски”, „релационистички”, одмах ћемо видети зашто) карактеристични домен проучавања омеђују две класичне филозофске категорије: Дух и Крај. Пре него што се у потпуности посветимо нашем предмету, представимо у најкраћим цртама основне поставке Гринчрчове ране филозофије духа, изложене пре свега у докторској дисертацији и у књизи Ноуменологија духа. Чак и поднаслов ове књиге доследно парафразира Хегелову (G. W. F. Hegel) Феноменологију: наука о смислу (уместо: искуству) свести. Реч је, у ствари, о Гринчрчовом покушају да пружи допринос главном филозофском питању, како га види англосаксонска тради-

ција: незаобилазном проблему везе тела и духа (Body - Mind Problem).

По раном (условно неаксиолошком, „неисторичном“) Гринчрчу, дух не пребива „у глави“, него „у односима“. Колико односа, толико и различитих дефиниција духа. Свака истина је однос, свака лепота је однос, свако добро је однос, слобода је однос, нужност, такође... Срећа је однос, али и бол, као и: ватра, мисао, време, пејзаж, сан, сонет, породица, обећање, вештина, пут, достојанство, устав, мир, лудило, жеља, новац, фото–синтеза, итд.

Као однос, дух влада између човека и Бога, између јабуке и Њутновог (I. Newton) чела, између Сиријуса и Андромеде, између Ромеа и Јулије, између крви и кисеоника, између гвожђа и рђе, између слова у речи и речи у реченици, између пута и путника, између бројева, као и између страница правоуглог троугла, између обзора и посматрача, између светлости и сенке, између Мартина Лутера Кинга (Martin Luther King) и она Ф. Кенедија (John Fitzgerald Kennedy), између оца и сина, између мапе и крајолика...

Овакво Гринчрчево разумевање духа задовољава бар један услов без којег нема никаквог духа: однос, наиме, извесно није нешто материјално. У најкраћем, нећемо погрешити ако однос разумемо просто као време. Е сад, на супрот духу који је свеобухватан, тело је, мисли рани Гринчрч, тамо где нема никаквог односа. Значи, гранични случај: у односима тело ишчезава. Оно је препрека духу. Хвата се као звер у мрежу релација и тако савлађује, по Гринчрчу, претварајући се у нешто безопасно, питомо. Свака духовна активност час је дресуре и истовремено анатомије, духовне вивисекције тела, телесности као такве.

Са телом као границом у непосредној вези јесте и појам Краја. О крају уопште, било ком крају, рани гносеолошки оријентисани Гринчрч каже: немогућност одношења. Кад је крај, то значи да више нема времена, да више нема могућности односа према другом. Потпуна духовна истрошеност света. Зато се однос, на крају, почиње односити према самом себи. Крај је, дакле, увек неко самоодношење.

Сваки субјект је оличење краја: човек је крај, Бог

је крај, историја је крај. И обрнуто: крај не може да не буде људски, божански, историјски.

О духу краја – по раном Гринчрчу – толико. О препознатљивим утицајима који су формирали овакву филозофску позицију (Фихте, Хегел, Кроче, Колингвуд) овде не можемо шире говорити. Још треба нешто рећи о Гринчрчовом поимању комплементарне категорије – о крају духа.

За Гринчрча из те ране „неисторичне“ фазе, крај духа јесте дефиниција филозофије. Јер крај значи самоодношење, а дух значи одношење. Тако је крај неопходни услов филозофије, ако она за предмет има дух. Што, опет, значи да је, по Гринчрчу, почетак битно питање сваке филозофије као такве. Гледано са краја, ништа није тако далеко и страно као почетак. Почетак нема никаквог односа ни према другом, ни према себи. Тако је и почетак тело. На почетку и на крају сваке филозофије стоји – тело (Архе, Принцип, Граница, Циљ, Сврха, Апокалипса, Рај, Разлика). Ако је крај био спољњи вид тела, почетак је унутарњи вид тела.

Толико о Гринчрчовој филозофији пре „перформативно–оксиолошког преокрета“ који се, по општој сагласности коментатора и следбеника, смешта у прву половину седамдесетих година.

ЕУДОКСОВ ПАРАДОКС

Драг ми је Платон,
али дражи ми је Никомах.
Eudox

5. МОЖЕ БИТИ САМО ЈЕДАН

Студија Аксиолошки инфинитив за сад је последње Гринчрчово дело, тестаментарних импликација, по много чему (и по неподељеном уверењу упућених тумача) круна целокупног његовог филозофског рада.

Судећи према доследно спроведеној аналитичности и ширини захвата у проблем и његове консеквенце, аутор с добрим разлозима верује да је насловном категоријом прецизно лоцирао, описао и објаснио први моменат сваке аксиологије – мерило свих вредности: које јесу – да јесу вредност, а које нису – да нису вредност.

Ова помало неспретна парафраза Аристотелове дефиниције истине овде није случајна зато што Гринчрч заснива своју кључну категорију позивајући се на прву књигу Никомахове етике, у којој налази, у сировој форми, аргументацију на којој ће конституисати своје становниште. То је место (I 12, 1101 б 27 сс) на коме Аристотел жели да оправда парадоксалну тврдњу да срећа не може бити предмет хвале (жели, а по Гринчрчу, као што ћемо видети – успева).

Али, ако срећа није вредна (хвале), шта јесте? – запитаће се с правом већина нас (а већи-

на, знамо, није ни приближно скептична или бар опрезна, као што то могу бити неки филозофи).

Ево шта отприлике Гринчрч каже на то, одговарајући, уједно, и збуњеној већини и пословично сумњичавој мањини колега: пошто је срећа синоним за највишу вредност, Стагираин је одређује као вредност по себи, изводећи разлику у односу на предмет процене који ауру вредности стиче ступањем у релацију према овој вредности по себи. Чин процене укључује објекат процене у субординирани однос према оној вредности која је таква по себи (изван било ког односа вредновања). Тако објекат процене, по Гринчрчовом тумачењу, бива или вредан или безвредан, хваљен или куђен. А вредност на основу које се суди – зато што је највиша – мора остати изван односа вредновања и не може бити ни хваљена ни куђена. Јер њена природа је управо таква: да не може бити процењивана било чим. У супротном, просто не би била то што јесте – највиша вредност. Она је аксиолошки инфинитивна, каже Гринчрч (I, стр. 46).

Инфинитив је, дакле, вреднујућа (evaluative), а не вреднована (evaluated) инстанца, па је разумљиво зашто не може бити предмет било каквих похвала или покуда. Аристотелово објашњење, тврди даље Гринчрч, у основи је алегоријски *reductio ad absurdum*: ако се почаста намењене боговима указују људима, нужно постају бесмислене и чак смешне, јер је тиме однос између критеријума и предмета процене нелегитимно преокренут.

Император Август је, по Гринчрчу, интуитивно знао за ово. Људи се могу процењивати према боговима (мерилом), а обрнуто (да се мерило процењује мереним) јесте бесмислено, јер тај однос постоји једино у форми једносмерне субординације. Био би то најтежи аксиолошки хибрис, додаје Гринчрч (I, стр. 88).

Код Аристотела наводи се још један пример: правда се оцењује у односу на срећу, а не срећа – као највиша вредност – у односу на правду или било који други објекат процене. Значи да срећа као инфинитивна вредност не може бити хваљена, јер је баш она тај критеријум (вреднујућа инстанца) којим се мери све друго, па чак и тако нешто наизглед неспорно као што је правда (вреднована инстанца).

Кад би инфинитив као мерило свих вредности хвалили – развија овај аргумент Гринчрч – то би значило да изнад њега постављамо неку још вишу вредност којом се онда инфинитив може одмеравати на вредносној скали. А то није могуће, пошто је инфинитив (на пример код Аристотела срећа) већ аксиоматски устоличен на место највише вредности – баш као она вредност у односу на коју се све друго мери. Дакле, инфинитив може бити само један: „There can be only one” (I, стр. 50).

Овај Гринчрчов слоган искоришћен је, пре неколико година, као наративна потка за сценарио серије комерцијално успешних (али уметнички неуспелих) филмова под насловом Горштак (*Highlander*): само један од супарника заслужује бесмртност, али да би постао инфинитиван, мора елиминисати све остале. Постепеним међусобним истребљивањем (одрубљивањем главе) круг претендената стално се сужава, да би последњи, оставши сам, достигао инфинитив оличавајући га властитом бесмртношћу.

Познато је да субкултурна рециклажа идеје о аксиолошком инфинитиву (као у овом примеру из индустрије забаве) није уопште засметала професору Гринчрчу, јер се ни он сам не либи да поступи слично: рецимо, његови упечатљиви примери из света моде, дечјих игара и играчака, или оно чувено позивање на Пају Патка у трећем тому Аксиолошког инфинитива, или на Таличног Тома у књизи Наратив, Перформатив, Инфинитив.

Вратимо се сад приказу главног тока аргументације.

6. ЕУДОКСОВ ПАРАДОКС

Развивши консенквенце из Аристотеловог објашњења, Гринчрч је постигао два циља: образложио је основу на којој почива приказани парадокс и оправдао увођење категорије инфинитива у аксиологију, филозофску дисциплину у којој традиционално има најмање промена и изразито „превратничких” налаза још од антике (I, стр 79–124).

Тип аргументације (логичку структуру) Аристотел је приписао Еудоксу, од кога је и преузима. Садржаји на које се таква форма закључивања

односи код њих двојице битно се разликују (на ово Гринчрч, наравно, посебно указује), али логика аргумента је иста. Поента је, да подсетимо, у следећем: процењивати само мерило процене било би смешно исто као што је смешно и непримерено хвалити богове. Јер богови (симболично: инфинитивна инстанца), каже Аристотел, не могу се хвалити, него једино славити.

Ово је, по Гринчрчу, Аристотелов реални допринос грађењу исправне представе о инфинитивној вредности. Јер, до овог места, тврдило се само негативно: да је то вредност која се не може хвалити. Као ваљан прилог базичној Еудоксовој аргументацији, овај разлог више (увођење дистинктивног обележја „слављења”), каже Гринчрч (I, стр.244), врло је добар ослонац уверењу да замисао о инфинитиву има смисла. Погледајмо, зато, поново (и ближе) основну Еудоксову идеју.

За Еудокса инфинитивну вредност има уживање (чулно, соматско, недуховно) и то доказује чињеницом да се људи не труде да га хвале, мада несумњиво спада у добра, што значи да је уживање вредније и јаче (у вредносном смислу) од свега што се иначе хвали. Како да разумемо ово резонување?

То је тако, закључује Аристотел (подржавајући Еудоксов начин гледања на ствар), зато што стварна СЛАВА (подвукао С.У.) припада врлини (Аристотелов инфинитив, тумачи Гринчрч), преко које (врлине) се оспособљавамо да чинимо оно што је добро (тачније – што је боље од свега осталог), а хвалоспези су за подвиге (Никомахова етика, 1101 б, XII, 5). Под подвизима овде се мисли како на духовне (наука, филозофија, праведно поступање, уметност и сл.), тако и на телесне – достигнућа, рецимо, такмичара на Олимпијади (надопуњује Аристотела Гринчрч, слично као што је Стагираин допуњавао Еудокса).

Аристотел, међутим, уместо Еудоксове среће соматског уживања, инаугурише „мудру” срећу, која је његов концепт инфинитивне категорије: делатност у складу са разумом (као специфично људском врлином). Таква срећа је принцип (1102 а) и аксиолошко савршенство, јер због ње, по Аристотелу, ми чинимо све оно што чинимо, „... а оно што је

принцип и узрок свег добра сматрамо за несумњиво вредно и божанствено.” (цитирано према преводу Р. Шалабалић, Никомахова етика, БИГЗ, Београд, 1980. стр. 26). Гринчрч се труди да прецизно покаже како се Аристотел послужио Еудоксовим аргументом, с тим да је Стагиранин форму легитимације применио на садржај примерен властитој етици.

Анализираћемо још ближе тај Еудоксов само наизглед парадоксални начин резонувања – позива Гринчрч свог читаоца – не би ли открили да изазовна форма парадокса није реторичке природе, него „објективно аксиолошке”: аргумент је, по њему, више него смислен, савршено логичан и савршено доследан. Показаћемо да је Гринчрч у презентацији и елаборацији ове критичке оцене прилично убедљив.

7. ЕТИКА ИЛИ РЕТОРИКА

Остајући у оквирима Аристотеловог филозофског система, потребно је утврдити да ли је Еудоксов модел аргумента „дијалектички” или „реторички”. Другим речима, да ли је ту реч о силогизму (закључивању) или о ентимему (убеђивању). Да би то постигао, Гринчрч прво интерпретира Аристотелово начелно разликовање логике као система истинитог закључивања, на једној страни, и реторике као стратегије убеђивања, на другој страни (I, стр. 137).

Зна се да је код Аристотела конститутивни део реторичке стратегије, поред саме логике, равноправно и симулација логике и њене силогистичке форме. Битна разлика није, по Гринчрчу, у форми ова два дискурса (може се рећи да је форма идентична), него у садржају дискурса. И то пре свега у садржају велике премисе која одређује резултат тако да овај мора бити или силогизам (дијалектички) или ентимем (реторички). Укратко: ако је прва премиса несумњиво тачна и извесна (другим речима – истинита), форма закључивања нужно води истом таквом закључку. Уколико је, међутим, прва премиса тек вероватна, као што је то случај у ентимему, онда у закључку нужно добијамо тек привид истинитости, па такав исход дискурса није дијалектички, него реторички.

Наравно, у одређеним околностима привид истиности може бити пожељнији од саме истине, тако да реторичка убедљивост има смисла чак и ако прикрива истину. Али то је овде споредно. Гринчрчу је важно да истакне како је ефекат убедљивости дискурса учинак форме закључивања, док је истинитост дискурса учинак садржине закључивања. Установимо ли да је садржај прве премисе Еудоксове апорије истинит став, можемо бити сигурни: реч је о дијалектичком, значи теоријски легитимном аргумену. Ако се, пак, установи да је садржај Еудоксове премисе само вероватан и условно прихватљив, то ће значити да је Еудоксов аргумент утемељен реторички, а не логички. Да проверимо.

Прва премиса гласи: највиша вредност јесте и једини критеријум вредновања. Или, преформулисано (I, стр.122.): „Мерило је увек највиша вредност”. Став који би о овој ствари тврдио супротно, или нешто другачије, није могућ као истинит (деонтолошки истинит), што се може показати онима којима јасна интуиција није довољна, по Гринчрчу, на више начина. Рецимо: тврдити да срећа није врхунска вредност, било би за Аристотела и Еудокса лажно, поготову стога што сваки човек има право да на свој начин замишља шта је за њега срећа (и то право у сваком појединачном случају очигледно користи). Зато прва премиса јесте несумњиво истинита не само „материјално” већ и по принципу „опште начелне сагласности”. Али консензус није једини Гринчрчов разлог про: пошто према првој премиси Еудоксове апорије (коју као ваљан модус аргументације преузима Аристотел) закључивање полази од претпоставке да је инфинитив НАЈВИША вредност, онда самим тим ништа друго не може бити услов и мерило процене (похвале или покуде) свих осталих вредности. Поступак вредновања подразумева успостављање односа између вреднујуће и вредноване инстанце. Јер приликом вредновања утврђује се да ли то о чему судимо доприноси инфинитиву (као што неко средство доприноси одређеном циљу) или му не доприноси – да ли нам га аксиолошки приближава или удаљава.

Неки критичари (Порти, Дејвидсон) примећују у овом образлагању *circulus vitiosus*. Ево како се Гринчрч брани од таквих напада: ако се утвр–

ди – као код Аристотела кад испитује вредност правде – да она доприноси инфинитиву среће, онда ће правда бити вреднована као добра и људи ће је с правом хвалити. Уколико се, напротив, утврди да правда у одређеном случају не доприноси инфинитиву, што је, како верује Гринчрч, могуће код Еудоксове среће чулног уживања, онда ће она бити вреднована негативно – као нижа вредност у хијерархији – дакле као лоша, или као мање добра од неке друге ствари или делатности која више и непосредније приближава остварење вреднујуће инстанце. У том случају, може се с правом сматрати да, уместо похвале, правда заслужује покуду. А вредност која нам је једном добра, а други пут лоша, по Гринчрчу, не може бити врхунска вредност: „Врхунска вредност не може бити ни добра ни лоша” (I, стр. 170).

До овог момента анализе, по Гринчрчу, у аргументацији нема ничег парадоксалног, јер све логично следи једно из другог. Али, кад Еудокс на основу изнетог закључи да инфинитив, иако је вредност – и то највиша – не може бити хваљен тј. вреднован као добар, у апорији се појављује ефекат парадокса: у закључку се, наиме, потврђује да су све вредности с правом објекти похвале, али да баш она највреднија међу њима то не може бити. „Неочекиван став, признаћете” – каже Гринчрч – „сасвим супротан од очекиваног закључка да највишој вредности припада не само највиша похвала, него и „највећа и најлепша међу похвалама” (Аристотел, Рет. I, 12).

Међутим, овакав закључак био би по Еудоксу погрешан. Зашто? Зато што би хваљење инфинитива било противречно – интерпретира Гринчрч свог учитеља Еудокса што је доследније могуће – са основном претпоставком целог аргумента по којој не може постојати вредност која би била виша од инфинитивне. Противречност је у томе што хваљење инфинитива подразумева неку вредност која је у датој хијерархији вредности још виша (изнад инфинитивне), па би као таква могла да буде мерило којим би се вредновао и сам инфинитив. Али како по дефиницији појма инфинитива и по првој премиси Еудоксове апорије (истинитој, а не тек вероватној) није могуће да постоји неки

други крајњи критеријум и највиша вредност у аксиолошкој хијерархији – зато што је сам инфинитив баш то, а не нека друга вредност, оваква или онаква – то онда значи да инфинитив не може бити објекат хвале.

Овај Еудоксов увид у природу и смисао поретка аксиолошке лествице задивио је једнако Аристотела као и – после две и по хиљаде година историје најразличитијих вредносних хијерархија у којима су људи живели – нашег савременика Стјуарта В. Гринчрча. Пошто је, резимираће он, Еудокс утврдио да је разлог што инфинитив не може бити хваљен логичке природе, а не реторичке, апорија није ентимем него силогизам. Закључак апорије није привидан, него истинит. Иза парадокса крије се логичка нужност (истина), а не тек вероватноћа која изазива психолошки привид истинитости захваљујући некој стилској фигури коју користе ретори. Јак утисак парадоксалности јавља се, према Гринчрчовом објашњењу, због опште прихваћеног мњења (дубоко укоренење предрасуде) да су вредност и похвала синонимне категорије, а не због неког логичног трика или намерне некоректности у закључивању.

8. СПОМЕНИК ХАРМОДИЈУ

Гринчрч инсистира да сама предрасуда, у ствари, има реторичке корене, као што показује Аристотел у Реторици (Књига I, глава 9, 38) саветујући ретора да је искористи, убеђујући друге како не важи само да вредност подразумева похвалу већ и реципрочно: да похвала подразумева вредност (што је, наравно, само привидно истинито).

Ту се наводи онај Аристотелов пример са Хармодијевом статуом на тргу: ако Хармодијеву доброту оличава тај споменик, изгледаће да то значи управо обрнуто – да је спомеником заувек фиксирана веза између добротe и човека коме је посвећен. Ову лажну еквиваленцију ретор може да искористи, сугерише Гринчрч, у енкомијама (похвалним говорима), чак и у случајевима кад дотични Хармодије похвале више не заслужује као у оно време док су му подизали споменик. Могућност манипулације крије се у недовољно освештеној чињеници да споменик којим се неко слави указује на инфинитивну вредност, а енкомија на дефинитивну.

Еквиваленција, наравно, само изгледа онолико пуно–важна данас, колико је то била једном пре, али и то је савим довољно да буде реторички легитимна. Логички је, међутим, легитимна супротна теза, по којој – како то закључују унисоно Еудокс, Аристотел и Гринчрч – за једну врхунску вредност не може важити еквиваленција између славе (споменик) и хвале (признање некоме или нечему да вреди). Јер, не заборавимо: споменици нису за људе, који су смртни и превртљиви, него за Богове, који су вечни.

Да закључимо: чињеница да су људи склони неутемељеним аспирацијама (не само да личе него и буду као божанства) само је реторички, али никако и теоријски релевантна за легитимну заснованост и озбиљну процену вредности.

9. ЛЕКСИКОГРАФСКА ОДРЕДНИЦА: ПАРАДОКС

Речници нуде два основна значења речи „парадокс“: прво, по коме је парадокс одређено мишљење противно општем мишљењу и друго, по коме је парадокс привидна бесмислица (са нагласком на „привидна“).

Оба значења ове речи могу се приписати Еудоксовој тврдњи о највишој вредности која не може бити предмет хвале. Јер то никако не значи да је овај особени став нелогичан и неистинит, већ да онај који га изриче зна више (има развијенију деонтолошку интуицију) и стога мисли другачије од општег, увреженог знања и поимања о свету и природи вредности. Привид бесмислице лако се губи кад се покаже у чему се састоји тај „вишак“ знања, умовања и логике који је заслужан за смисао и садржај парадоксално изреченог става – тако да он, иако је логички супериорнија истина – изгледа као да противречи општеприхваћеном, одавно признатом, познатом и „провереном“ мњењу.

Еудоксов парадокс ипак је – видели смо то на основу Гринчрчове анализе – логичке природе: истинит деонтолошки став који својим садржајем омогућава привидно контрадикторне деонтолошке закључке.

ЗНАЧЕНЫЕ

ЗНАЧЕЊЕ ГЛАГОЛА "ВРЕДЕТИ"

- Послали су ми јесетру другог степена свежине – саопшти бифеција.
 - Душо моја, то је глупост!
 - Шта је глупост?
 - Други степен свежине – ето то је глупост! Постоји само један степен свежине – први, он је и последњи. А ако је јесетра другог степена свежине, онда то значи да се усмрдела.
- Михаил Булгаков

10. НЕКОМПАРАТИВНОСТ ИНФИНИТИВА

Гринчрч види своју теорију аксиолошког инфинитива као трећи корак у походу ове категорије („вредност која не може бити предмет хвале“) према одлучној ревизији првих начела теорије вредности. Први корак је Еудоксов са његовим негативним одређењем, по коме се зна шта инфинитив није. Други корак је Аристотелов

(Стагиранину је то, наравно, само кратка „успутна” дигресија са генералног правца његове свеобухватне класичне систематике, али за Гринчрча, свеједно, од пресудног значаја).

Аристотел се, каже Гринчрч, на Еудокса надовезује првим познатим позитивним заснивањем: „Вредност која се не хвали, него слави.” Да ли је овај моменат „слављења” при приближавању позитивној представи о инфинитиву „...вредан хвале, или вредан славе”? – пита се двосмислено Фредерик ејмсон (Frederic Jameson) коментаришући Гринчрчово излагање, у једној фусноти свог дела У тамници језика.

Важно је истаћи: Гринчрч је свестан да ниједна од ове две формулације – ни Еудоксова, ни Аристотелова – није класична дефиниција појма. Јер у томе и јесте, по њему, ствар: инфинитив не може бити појмовно дефинисан на адекватан начин – он иманентно подразумева услов по коме одредити га значи изгубити га. Зато Гринчрч тврди да инфинитив увек остаје семантички сакривен или заклоњен – најчешће, кроз историју, у потпуности! – а ако не тако, онда или формом парадокса, оксиморона, а само понекад симболом, метафором.

Најчешћи симболи инфинитива су „родитељи којих више нема” (биолошки, идеолошки, религиозни, социјални): лице или институција, који указују на конституцију, иницијацију и порекло – породично, духовно, национално, историјско. Такви симболи имају све предности и све мане симбола уопште, али треба рећи да интуиција која их поставља не мора бити суштински погрешна, јер у извесном смислу инфинитив јесте управо то: наше аксиолошко порекло и „родитељ”, њиме постајемо – како ми сами, тако и читав наш свет. Тек инфинитивом се вредносно рађамо. Инфинитив једини има моћ аксиолошке иницијације.

Ко жели да избегне овакве индиректне категоризације принуђен је да понуди, показује Гринчрч, или негативно одређење или неко из серије апсолутно апстрактних тј. „потрошених” одређења, која објективно немају никаквог информативног ни референтног садржаја („највише добро”, „вредност свих вредности”, „добро по себи”, „идеја свих идеја”, „апсолут” и сл.).

Једно од продуктивнијих могућности описа инфинитива, сугерише Гринчрч (I, стр. 198), нуди опет домен граматике, али не више граматике глагола (одакле је преузет основни термин његове аксиологије), већ – придева. Гринчрч нам указује на ону специјалну групу придева–изузетака, који не подлежу компарацији (што је, иначе, природно својство свих придева). Препричава онај стари виц о девојци која се правда тврдећи да је „само мало трудна”. Наравно, не може се бити више или мање трудан, као што се не може бити више или мање округао, савршен, први, ожењен, празан, пун и томе слично. Гринчрчова идеја је јасна: постоји смислена аналогија између придева који не подлеже компарацији и вредности која не подлеже компарацији. Инфинитив не подлеже компарацији са осталим вредностима, јер је он мера те компарације. Нека вредност или јесте инфинитивна или то није – не може бити мало инфинитивна, а мало не. Зато можда није сасвим погрешно, по Гринчрчу, ако се у „немогућем” послу формулисања инфинитивне вредности „привремено” послужимо придевима који не подлежу компарацији.

II. ЗАКЛЕТВА

Аристотелово позитивно заснивање убедљиво је јер није ни метафорично, ни индиректно, ни оксиморонско, ни безсадржински апстрактно. Он инфинитив именује и даје му тражено „неухватљиво” значење помоћу ритуала – артикулацијом у медијуму прагме уместо у медијуму мисли и језика – чином, дакле, гестом. Гринчрч зато може да тврди како је инфинитив родна референца перформатива: он није ни истинит ни лажан, ни добар ни лош – конститутиван је (I, стр. 236).

С овим је у вези наредно „позитивно” заснивање инфинитива, оно самог Гринчрча, које се овако надовезује на Аристотелово: „Инфинитив се слави, њиме се закљичемо” (I, 245). Заклетва се ту очигледно узима као типичан перформативни чин који непосредно упућује на инфинитивну вредност. За праву заклетву карактеристично је исто правило као и за инфинитив: може бити

само једна. Гринчрч тврди да она заклетва којој инфинитив није референца не може бити легитимна (колоквијално: „не важи“). „Тако ми...“ и „Заклињем се...“ су искази који немају никаквог смисла ако се не односе на инфинитивну вредност. У обелодањивању и образлагању ове тезе састоји се тај трећи, Гринчрчов корак у „никад сасвим довршеном“ приближавању савршеној инстанци инфинитива.

Момент „заклетве“ требало би да подразумева херменеутичку заокруженост за целу теорију тиме што нуди и одговарајуће закључно одређење оних вредности које нису и не могу бити инфинитивне (јер су вреднована, а не вреднујућа инстанца). То одређење сада може бити комплементарно негативно, а да му то не буде мана, јер се односи на нешто што је супротно од инфинитива: „...вредност у коју се не можемо заклетати“ (I, стр. 347). Нажалост, људи који нису свесни разлике између вреднујуће инстанце и вредноване инстанце, по Гринчрчу, чине управо ту грешку заклињући се нелегитимно некој од вредности која није инфинитив (није и не може бити конститутивна). Последице таквог хибричног чина су онда, наравно, катастрофалне, јер онда заклетва није пуноважна и самим тим деградира и понижава оног који се њоме легитимише (иако јој је функција да буде управо супротна од тога).

Резимирајмо: кад оно у шта се заклињемо нема легитимност инфинитивне инстанце, онда је читав систем вредности оспорен и ми смо аксиолошки изгубљени. Боље је не заклињати се уопште, него се заклињати у нешто и нечим што није инфинитив.

Ево, за крај овог дела приказа, карактеристичне формулације која је повезана са анализом заклетве: „За дефинитив се честита, а инфинитиву се клања“ (I, стр. 402). Шта је сад „дефинитив“? Нешто супротно од инфинитива? Вреднована инстанца? Тачно, али више и студиозније о томе шта је аксиолошки дефинитив изложићемо у једном од наредних поглавља.

12. НАГОВЕШТАЈ ЗАБОРАВА

Пошто је прва премиса Еудоксове апорије дијалектичка (није тек вероватна или само при-

видно истинита), закључак који из ње следи, по једноставној и консеквентној логици силогизма, мора бити истинит. Овим је Гринчрч унапред обеснажио неке оцене и примедбе (Рикер, Блум, ејмсон) које настоје да његову етику и естетику означе као реторичку и идеолошку.

Било како било, наставићемо приказ полазећи од претпоставке у коју не сумња ни Гринчрч: да аргументација којом се легитимише аксиологија инфинитива доказано није реторичка „...јер није заснована на начину изражавања и излагања својих разлога, већ на самим разлозима – на њиховом истинитом садржају, смислу и томе одговарајућој сврхи” (I, стр. 238). Реч је о реалним аксиолошким изворима из којих се – и због којих се – изводи свака врста похвале или покуде. Аристотел би рекао да је у питању материјал из којег се вредновање изводи, а не мимикријска форма логичког суда која може са извесном вероватноћом бити примењена на било који предмет вредновања.

С овим у вези треба напоменути да Гринчрч сматра како је Аристотелов „практички силогизам” (А намерава да постигне Б. А сматра да не може да постигне Б ако не учини В. А предузима да учини В.) подваријанта аксиолошког (мета–практичког) силогизма Еудоксовог типа, што значи да му не противречи, већ је доследна консеквенца инфинитивне логике и семантике. Јер велика премиса практичког силогизма, како је Гринчрч види, није ништа друго до последица (по *modus ponens*-у) легитимности важења еудоксовске аргументације о највишој вредности.

Откуд онда, уопште, тај ефекат парадоксалности?

По Гринчрчу, утисак парадоксалности и апоричности само је неизбежна последица субјективног доживљаја (Еудоксовог слушаоца или читаоца), јер свест која не разуме смисао аксиолошког инфинитива и њему примереног аксиолошког резона просто мора тако да реагује (аутоматски) на ретке примере функционисања несвакидашње, али, упркос томе, свакако базичне вредносне логике. Кад би реаговали другачије, са спонтаним одобравањем, рецимо – то би значило да је тротомни Аксиолошки инфинитив тривијално, непотребно дело.

Главни узрок овог генералног неразумевања Гринчрч види – у свеопштем заборау! Људи не

разумеју инфинитив, јер су га заборавили (I, стр. 387). Али пре него што се упустимо у ближе објашњење узрока и последица ове тешке амнезије, може бити корисна аналогија са Фројдовим схватањем процеса заборављења. Психоаналитичка хипотеза, отприлике, гласи: оно чега се најтеже присећамо из сна или из раног детинства обично је и најважнији елемент сна односно нечијег живота. Слично важи (ако смо добро разумели Гринчрча) и за инфинитив: врхунска вредност, као оно што је најважније за наш живот, стога је (као нешто најважније) и најнеприступачнија свести.

Гринчрч изгледа верује да нам је дато да знамо само оно што је у вредносном смислу споредно, а да нам оно најважније (као смртним, несавршеним бићима) безнадежно измиче. Дијагностика овог анамнетичког симптома аксиолошке дисфункције потпуно је у складу (као што ћемо даље показати следећи Гринчрча) са главним претпоставкама теорије о природи аксиолошког инфинитива.

13. ШТА ЈЕ ВРЕДНОСТ?

Постоји битна разлика између услова за појављивање било које вредности (то је инфинитив: богови, срећа, мерило, принцип, вреднујуће) и саме историјски конкретизоване вредности као резултата вредновања (оно што је вредновано: људске радње, идеје, правда и сл.).

„Вредност је однос између вреднујућег и вреднованог „ (I, стр 319.). То је најједноставнија, „елементарно савршена“ формулација основног става суђења (топос процене). На овом месту падају или опстају одговори на све аксиолошке проблеме. Који је смисао ове реченице? Шта је садржај овог простог става?

Вреднујуће не може бити вредновано, јер се њиме све друго вреднује. То је сама срж аргумента на коме је заснована Гринчрчова теорија. Није чудо што такви аксиоми наилазе на разумевање и подршку код музичара пре него код људи других професија. У музичкој теорији познат је сличан однос који важи између модула и модулације: мелодија је однос између модула као музичког мерила и модулација као правилних одмеравања (мењања, уобли-

чавања, удешавања) звука (гласа) при преласку из тона у тон или из скале у скалу. Тако и у аксиологији инфинитива све зависи од разликовања основне инстанце као претпоставке важења вредности на једној страни, те изведене инстанце као обавезе важења неке позитивне, одмерене вредности.

Гринчрч, видели смо, убедљиво показује како су Август, Тјутчев и зен–мудрац били свесни ове разлике и хијерархије која из ње произлази. Они који тога нису свесни – а то су скоро сви остали – њихове резоне и поступке стога доживљавају као парадоксалне. После Аристотеловог и, нарочито, Гринчрчовог минуциозно разрађеног образложења, ту нема више ничег парадоксалног. Једноставно: из поштовања аксиолошке субординације следи да похвале и награде не приличе најбољима (који су као богови: мерило), него само слављење.

Између „славити” и „ценити” лежи, дакле, непрекорачиви хоризонт – ма колико му се приближили, линија остаје једнако далеко. Процену вредности оправдано је применити само за оне људе и оне ствари (историјски свет састоји се од таквих људи и ствари) који тек треба да достигну божанско (врхунску вредност инфинитива).

Војнички подвиг, рецимо, тиме што је предмет Августове божанске процене ступа у однос са инфинитивом (који је Август сам) и уколико се покаже да му доприноси или на неки други релевантан начин учествује у њему, може бити достојан хвале односно награде: може бити оквалификован као вредност.

Истовремено, осведочени хероји који су већ заслужили славу сличну оној која припада самом Августу не могу више бити „вулгарно” награђивани. Јер тиме би они сами (и њихов привилеговани статус) били обесмишљени и у битном смислу деградирани. Не може бити, рекао је Гринчрч, више инфинитива: „... проценом њихова дела немају са чим да ступе у однос – она су сама себи мерило и сврха” (I, стр. 90). Уместо награде, припада им „чиста” (нематеријална) слава.

14. ОСОБЕНОСТИ ИНФИНИТИВА

Гринчрч показује да инфинитив (без обзира на садржај који му се приписује или не приписује) нема вредност као све остале вредности – у аксиолошком смислу инфинитив је „нешто друго”. То је мање вредност, а више услов појављивања било које вредности. То „друго” је у обичном говору познато под фреквентним атрибутом „непроцењивости”, а Гринчрч га је упечатљиво обележио синдромом „цркнуте мачке”: вредност која није вредност или бар није као друге вредности. Аксиолошка нула, вредност са оне стране свих признатих вредности.

Посматрано из света утврђених, дефинисаних вредности, аксиолошки инфинитив своју парадоксалност исказује појавом сопствене безвредности (I, стр. 445). У ствари, каже Гринчрч, кад је нешто непроцењиво, значи да му је немогуће одредити вредност. Зна се само да вреди немерљиво више од било чега другог исте врсте. Такав феномен деонтолошки има смисла зато што су баш њиме све друге вредности успостављене и фиксирани унутар важеће хијерархије. Оно чиме је све одређено разликује се на пресудан начин од ствари које одређује. Ако се одређује вредност, оно чиме је она одређена није вредност, већ нешто друго. „Вредносна природа инфинитива је, на извесан начин, вредносно неприродна” (I, стр. 446).

Поред описаног момента „безвредности” (или, алтернативно, „непроцењивости”), инфинитив карактеришу и моменти свеобухватности, строгости, нематеријалности, издвојености, арбитрарности, заборавља, неодређивости, трансцендентности, перформативности, спасоносности, итд. Бројни примери, слични трима поменути у уводу, служе

Гринчрчу да што пластичније истакне све те важне моменте као дистинктивна обележја инфинитива, чиме успешно дочарава комплексно биће ове фундаменталне аксиолошке категорије. Листи његових примера додајмо овде један упечатљив исказ пољске песникиње Шимборске, за коју је поезија инфинитивна категорија. У песми Неки воле поезију Шимборска каже: „...Поезију – / само шта је то поезија. / Не један колебљив одговор / на ово питање већ паде. / А ја не знам и не знам и држим се тога / као дављеник за

сламку.” Очит је увид песникиње у фундаменталну неодредивост и спасоносност њене интуиције инфинитивне инстанце.

Није, наравно, случајност то што су песници отворенији од других, осетљивији према инфинитивним инстанцама. Код Тјутчевљеве Русије, рецимо, лако се препознају моменти неодредивости, меродавности, издвојености, трансцендентности. У зен-коану, пак, истичу се, поред безвредности и издвојености, инфинитивни моменти меродавности и свеобухватности. С обзиром на висок ниво транспарентности ових квалификација, препуштамо читаоцу да их сам провери брзим погледом уназад на сва три примера описана на почетку.

Најкомплекснији је пример са Августовим обичајем давања одликовања. Анализирајмо га заједно. Императоров дух је репрезент нематеријалног момента инфинитива. Ленте и ордења која су по себи на лимесу било какве материјалне вредности симболизују ту врхунску нематеријалну, анисторијску вредност. Август сам, као историјска личност „од крви и меса”, институционално оличава моменте меродавности, трансцендентности, издвојености, перформативности и арбитрарности. Ипак, најинтересантније за тумачење су његове одлуке. Правећи тим перформативним чиновима недвосмислену разлику између конкретне вредности која је вредна хвале (чија је мера злато) и неодредиве вредности која не може бити вредна хвале него се може једино славити (чија је мера материјално безвредни славодобитнички венац), Цезар Август демонстрира, по Гринчрчу, инфинитивне моменте строгости и иреверзибилне меродавности. Јер, онај који је стекао инфинитивну позицију самим тим што је стекао право да друге одликује, сам више не може да прима никаква одликовања. Мудри Император, тврди Гринчрч, интуитивно је знао за аксиолошки хибрис и водио је рачуна да до прекорачења не дође.

Ови примери (а поменућемо још неке) учвршћују утисак да свака аутентична аксиолошка логика почива, по Гринчрчу, на институцији својеврсног деонтичког табуа. Инфинитив је „недодирљив” и од њега као таквог све зависи, бар у аксиолошком смислу.

С тим у вези је и већ назначени момент заорава инфинитивне вредности, који је присутан увек, у свим примерима у којима се стиче утисак парадоксалности, јер тај утисак је само последица заорава неодредиве суштине света вредности и њоме успостављених хијерархија (религијских, световних, моралних, правних, политичких, па чак, као што ћемо видети из приказа трећег тома, и сазнајних).

15. ЗНАЧЕЊЕ ГЛАГОЛА "ВРЕДЕТИ"

Гринчрч је термин „инфинитив” спретно преузео из граматике и са разлогом искористио његово значење: оно што представља глагол без глаголске форме: зна се само шта се догађа, али не и ко је носилац радње – глагол је без рода и броја, без временске позиције догађања, без ознаке начина, рекције, интензитета... Укратко, успостављена је аналогична глагола који одређује друге глаголе, а да сам није одредив, са једне стране, те вредности која одређује друге вредности, а да сама није одредива, са друге стране. Као што је инфинитив граматичко „нешто”, тако је вредносни инфинитив аксиолошко „нешто” – вредносна неодредивост која вреднује, а да, притом, сама по себи не може бити вреднована.

Гринчрч тврди да је оваквим концептом принципијелно решен Муров мета–етички проблем такозване натуралистичке грешке, јер се више не може смислено поставити питање да ли је нека врхунска вредност добра или није добра: појам инфинитива управо се састоји у томе да не може бити предмет вредновања (похвале или покуде), чиме Мурово епохално питање постаје излишно. Термин „инфинитив” (другим речима „неодређени начин”), по Гринчрчовом мишљењу, јасно истиче парадоксалну природу нечега што би требало да буде како ознака модалног одређења тако и ознака неодредљивости тог начина који је истовремено без конкретног модалног облика.

Ако би се, ипак, међу свим глаголским инфинитивима лексикографски тражило име оног једног који би могао да адекватно обележи суштину аксиолошког инфинитива, онда би то свакако био глагол „вредети”. По Гринчрчу, „аксиолошки

инфинитив” и „вредети” су речи синонимног значења (I, стр. 24). Реч је само о томе да се то значење разуме, како се не би кршила правила одговарајуће аксиолошке „граматике”. Само онај ко схвата смисао инфинитивне вредности схвата и смисао глагола „вредети”.

Гринчрч тај смисао посредно покушава да приближи, опет на неочекиван и парадоксалан начин, примером из елементарне физике. Али пре кратког осврта на овај пример, напомена: илустративне и демонстративне референце којима Гринчрч употпуњава и читаоцу приближава своје далекосежне теоријске формулације – по правилу заводљиве и изненађујуће – вероватно су и најзаслужније за теоријску провокативност и за неуобичајено широку рецептивност Гринчрчових текстова (читају га Дерида и Хабермас, али и Моника Селеш и Мадона).

Он, рецимо, каже како у изучавању природе важи метод по ком се, уместо неке појаве, дефинише само мера и то као однос већ познатих елемената: брзина је количник пређеног пута и потрошеног времена. У изучавању света вредности, међутим, не дефинише се мера неке конкретне вредности, већ је мера та која дефинише дату вредност.

У примеру са брзином (I, стр.359) ово би значило да однос пута и времена даје истину те појаве, док брзина сама по себи даје вредност путу и времену. У свету вредности, уместо мере, дефинише се њена појава (конкретном артикулацијом изабраног вредносног мерила): „Не убиј!”, али понекад и „Убиј!” или „Правда за све”, али и „Све је дозвољено” итд.

Ако трагамо за вредношћу (а не за објективном „истинитошћу” егзактног типа), сугерише Гринчрч, нећемо дефинисати меру ствари као однос познатих величина, него ћемо познату величину дефинисати непознатом мером ствари. Та непозната мера вредности свих ствари које за нас имају неку вредност јесте „инфинитив” – значење глагола „вредети”.

16. ДЕФИНИТИВ

Насупрот инфинитивној вредности (вредноујћа инстанца), Гринчрч успоставља категорију

дефинитивне вредности (вреднована инстанца). Већ раније је наговештено: „Дефинитив је конкретна, историјска вредност утврђена мерилом инфинитива” (I, стр. 278). Кад говори о вредности која се не може хвалити (али се може славити и њом се заклинавати), Гринчрч даје дескриптивно–перформативну дефиницију инфинитива. Али стварна, аксиолошка дефиниција инфинитива јесте оно што он означава баш тим појмом историјске дефиниције: аксиолошки дефинитив.

Дефинитив је аксиолошка негација инфинитива. А инфинитив је појмовна негација дефинитива. Ако инфинитив разумевамо као инваријантан и несводив, онда је дефинитив обавезно једна од могућих варијанти, увек сводив мером инфинитива. У најкраћем, а с обзиром на кључну опозицију наспрам инфинитива: дефинитив је вредност која се легитимно хвали или куди.

У односу на инфинитив, дефинитив није чин експанзије, већ повлачења, одрицања. Сликвито: не плима, већ осека. Неки хришћански филозофи религије (Симона Веј, рецимо) на сличан начин разумевају однос између Бога и света: Бог заједно са свим божјим створењима као целина мање је него Бог сам, а никако више (што би већина помислила), јер генезом се Бог „празни”. Уз ограду да у аксиологији квантитативне представе нису најзахвалније, исто се може рећи и за однос између инфинитива и дефинитива: сви дефинитиви једног инфинитива узети заједно увек су мање од самог инфинитива. То је противно логици здравог разума, али је зато примерено инфинитивном домену који је квалитативан, чиме надилази дефинитивни здраворазумски квантификован свет. Инфинитив, дакле, својим историјским дефинисањем празни властито постојање, прелазећи на крају процеса формирања једног целовитог историјског света – у сферу одсутности. Инфинитив је на тај начин – преко дефинитива – и привидно одсутан и скривено присутан у историји.

Основна одлика дефинитива у односу на инфинитив јесте његова хетерономност и објашњава се аргументом: оно што је по себи нешто друго, а не оно само (дефинитив), мора бити семантички и деонтолошки подведено и обух–

ваћено оним што је без деонтичких одређења (инфинитив) – које просто јесте то што јесте, просто важи („вреди“).

Из оваквих најапстрактнијих извођења, сматра Гринчрч, следе закључци (I, стр. 302– 307) да је дефинитивна вредност иманентна инфинитивној вредности, а не обрнуто, како је, иначе, већина људи, како лаика, тако и експерата, навикла да некритички схвата и прихвата овај однос – заборављајући на смисао инфинитива.

Ближе објашњавајући природу дефинитива, Гринчрч се позива на Анаксагору, Плотина, Спинозу, Шелера, Сосира (између осталих).

Анаксагора каже: „Оно што се показује изглед је невидљиво.“ Смисао овог фрагмента Гринчрч транскрибује из онтолошко–гносеолошке сфере у аксиолошку, тумачећи пресократиково „невидљиво“ као инфинитив, насупрот „оном што се показује“, које тумачи као дефинитив. Дефинитив је, дакле, видљив, конкретизовани, коначни изглед инфинитива – његово историјски присутно вредносно уобличење.

Дефинисати значи нечим конкретним установити границу, што, у ствари, значи заклонити ту „невидљивост“ инфинитива. Суђење (вредновање) је увек, тврди Гринчрч, парадоксалан људски задатак: „Сакрити невидљиво!“ (I, стр. 220) Аксиолошки сагледљивим (дефинитив) покрива се – и чува – аксиолошки непрегледно (инфинитив). Дефинитив значи: нечим измерљивим одредити, али тим одређењем маскирати и сакрити неизмерљиво. Јер, за 99–процентну већину људи бескрајна вредносна отвореност инфинитива је неподношљива, они се у њој осећају изгубљени, збуњени, дезоријентисани... Зато се инфинитив заклања неким од властитих одређења која су конкретна испосредованост, а уједно и путоказ ка тој, по Гринчрчу, застрашујућој раскривености.

У религији заклон–резор врхунске вредности јесте здање храма или, у малом, икона. У етици то је скуп одређених правила понашања којих се људи чврсто држе верујући да тиме потврђују властиту човечност, слободу и умност. А у естетици такав заклон пред инфинитивом је дефинитив уметничког дела. У политици то је одлука, у праву за–кон, итд.

Нажалост, врло брзо после дефиниције, ти исти људи – задовољни, умирени прихватљивим смислом – заборављају на оно првобитно, што је вредносном дефиницијом артикулисано. Заборављају, каже Гринчрч, да је том вреднованом инстанцом „сакривена” вреднујућа инстанца. „Гледајући у храм, верници заборављају шта је у њему” (I, стр. 288), одмах заборављају несагледиво – јер је наизглед покривено, а *de facto* и *de jure* „оваплоћено” сагледивим. Тако престају да верују у Анаксагорино „невидљиво” тј. у инфинитив, а почињу да верују у видљиво, што је, по Гринчрчу, типичан аксиолошки хибрис, јер се изневерава аутентичност потребе за валидним вредновањем. Зато Гринчрч предлаже: ако дефинитив подразумева веровање, или неверовање, у Бога који постоји, онда би могло да се каже да инфинитив подразумева веровање, или неверовање, у Бога који не постоји.

Како је онда – неко ће запитати Гринчрча – инфинитив уопште доступан (њему, Аристотелу, Еудоксу...)?

Уместо одговора, у Аксиолошком инфинитиву стоји цитат (I, стр. 280) из Плотина (о материји која је код овог архетипског Византинца, каже Гринчрч, инфинитивна категорија *par excellence*): „Када треба да буде спозната, крије се када неко хоће да је надиђе – она се намеће.” Довољно је да човек покуша – у оквиру било које од хијерархија – да у вредносном надиђе инфинитив, па да му се он неприкосновено и суверено наметне. Упркос чињеници да ни после тога „... неће умети да га покаже прстом”.

Да закључимо парадоксално: дефинисање инфинитива је двосмерни процес – њиме се открива аксиолошки видљиво (свака конкретна ствар или догађај постају вредни), а истовремено и – сакрива аксиолошки невидљиво (свест закупљена дефинитивном вредношћу испушта из вида примарну инфинитивну вредност), јер ни у аксиологији, као ни у физици, оно што се не види не може се измерити. На жалост, људи углавном поступају према предрасуди да оно што не могу да измере – ни не постоји.

17. HISTORIA HISTORIATA

Дефиниција је, по Гринчрчу, као и по Спинози – увек негација: *definitio negatio est... infinitorum*, додаје Гринчрч (I, стр. 299). Одређење у аксиолошком смислу увек је негација неког инфинитива (аксиолошког принципа, мерила, вреднујућег). Јер оно што је одређено принципом, мора бити логички различито од њега. Зато и важи да: оно што даје вредносни облик свему другом, само по себи не може имати исти такав облик.

Други смисао дефинитива као негације Гринчрч налази на нивоу различитих опција дефинисања и тада аксиолошки одредити значи искључити све друге могућности дефинисања. Што је дефиниција прецизнија, то је више принципно неопређених инфинитива искључено из значења, па је дефинитив савршенији (кохерентнији, више нам говори). Ту ствари стоје слично као у Поперовој (К. Popper) методологији науке, у којој не важи принцип доказивости хипотезе, него њене оповргљивости. Што модел нуди више могућности да се њиме дата хипотеза обори, он је научно релевантнији (строжи је, искључивији, кохерентнији, прецизнији, а самим тим информативнији, сазнајно садржајнији – више нам говори).

Мислити (Спиноза) и вредновати (Гринчрч) су, дакле, поступци негирања принципа (*Causa Sui*, инфинитив), јер се тиме појављују дефиниције ових појмова који, у ствари, немају свог појма, тако да они дефиницијом аутоматски нестају из „видног поља” искуства и рефлексije.

Такође, занимљива је аналогија категоријалних бина инфинитив – дефинитив и *natura naturans - natura naturata*: као што је Спиноза замишљао однос између природе која ствара и створене природе, тако Гринчрч замишља однос између вредности која ствара све што је вредно и створене вредности.

Овај смисао инфинитивне аксиологије у трећем тому студије ће се повезати са специфичним филозофијама историје и приповедања које доследно (заснивајући се на односу инфинитива и дефинитива) подразумевају битну разлику између *historia historians* и *historia historiata* (већ се може наслутити: историја која из себе ствара све што

је исторично наспрам историје која је створена). Инфинитив је, дакле, активни вредносни принцип, док је дефинитив артикулација – пасивни резултат инфинитивне аксиолошке енергије.

Овде читаоцу може пасти на ум још једна асоцијација из историје филозофије: дијалектички речено, наиме, овако осмишљен дефинитив јесте деонтичко „другобивство” инфинитива, слично Хегеловој категорији природе која је другобивство тј. отуђење духа од самог себе у властитој негацији. Преко те негације, парадоксално, инфинитив се „заобилазном” дијалектичком стратегијом реализује, а да, ипак, остане неодређив (невидљив, одсутан, нематеријалан).

18. ГРИНЧРЧ КАО ХЕГЕЛ, И ОБРНУТО

Многи тумачи деле мишљење да Гринчрч није најпрецизније изложио како се, у ствари, дешава пут „историзације”: од инфинитива ка дефинитиву. Чини се да су најближи његовој интенцији они тумачи (Лиотар, Хабермас) који ту круцијалну деонтолошку процедуру виде у сличностима и разликама према почетку Хегелове Науке логике. Пођимо, за неко време, тим путем.

Код Хегела Архе не сме да претпостави ништа, ничим да буде посредован, нити да има неки основ, напротив, он сам мора да представља основ целокупне науке. „Стога почетак мора бити просто–напросто нешто непосредно” (Наука логике, стр. 74). Исто важи и за инфинитив. Као што не може имати неку одредбу у односу према другом, исто тако не може ни у самом себи садржати неку одредбу, неку садржину. И заиста: прво, кад се каже „инфинитив”, не каже се ништа одређено (што је код Хегела „ништа”, „Nichts”). И обрнуто, кад се каже „ништа”, истовремено се каже „инфинитив”. Сличност и разлика су очигледне: логичка форма извођења је иста, само се примењује у Хегеловом случају на онтолошком садржају (биће и ништа), а у Гринчрчовом случају на аксиолошком садржају (инфинитив и ништа). Према томе, смисао Археа је исти: као што Хегелово биће ишчежава у ништа, а ништа у бићу, тако и Гринчрчов инфинитив ишчежава у ништа, а ништа у инфинитиву.

Лиотар, анализирајући подробно ову аналогију, са своје стране закључује: „Из узајамног ишчезавања једног термина у другом рађа се њихова истоветност: исто је рећи Биће или Ништа, односно Инфинитив или Ништа. Та истоветност је празна, у оба ова случаја” (Раскол, секција о Хегелу, тачка 2). Тако да – ако се задржимо код Гринчрча – рећи „инфинитив” или рећи „ништа” то је као да ништа уопште и није казано. Иначе не би ни било, по Лиотару, разлике између протокола глагола „вредети” и протокола глагола „говорити”.

Из овог демонстрационог ћорсокака предвиђен је излаз, то јест, тачније би било рећи да је тај излаз „ћорсокаку” иманентан, јер, парафразирајући Хегела: ту се поставља један став који, ближе размотрен, има тенденцију да ишчезне сам од себе. Али тиме се на њему самом дешава оно што треба да сачува његову садржину – наиме, Вредновање. Код Гринчрча је управо тако: ако је тврдио да су инфинитив и ништа једно те исто, ова тврдња, која по својој форми није атрибутивна, већ вредносна, својим празним идентитетом заиста блокира како говор, тако и само извођење, али за узврат баш том упоришном тачком (од које нема даље), у ствари, чува и скрива изворну ентелехију вредновања. Све је вредно тек ако се вреднује ничим – вредносно ничим, то јест непроцењивим.

Овај аксиолошки Архе јесте момент који у вредносном смислу скрива „нешто” (вредносну неодређеност), што није смисао за себе, него деонтолошка легитимација која иде преко става којим је тако „безнадежно” задата. Као што код Хегела ишчезавање бића у ничему и ничега у бићу, које је спекулација управо демонстрирала, јесте „прави” садржај става о бићу и ништа, и то као Бивање (кретање од бића ка ништа, и реверзибилно, од ништа ка бићу), баш тако и код Гринчрча ишчезавање инфинитива у ничему и ничега у инфинитиву (које је још стари Еудокс аксиоматски успоставио) јесте „прави” садржај тврдње о непроцењивом (инфинитив) и вредном (дефинитив), и то као Вредновање (реверзибилно вредносно одношење између инфинитива и ништа). Као што се у темељима Хегелове онтологике бивање већ догодило, јер није могуће

избећи еквиваленцију бића и ништа, тако се у темељима Гринчрчове аксио–логике вредновање већ догодило, јер није могуће избећи еквиваленцију између инфинитива и ништа: вредновање је увек већ присутно, али се још не појављује самом себи. Тек накнадно, оно се може појавити „нама”, али, видели смо, то појављивање догађа се изузетно ретко и није препознато од већине.

Покушајмо да ово важно место још јасније изложимо. Видели смо да је тврдња о реверзибилности инфинитива и његове безначањске категоризације последица фундаменталног садржаја аксиолошког акта. Узмимо у обзир опет аналогију са Хегеловом дијалектиком. Ако имамо на делу типичну дијалектичку тријаду, то значи да оно треће (у којем инфинитив и ништа имају своје „пребивалиште” (Bestehen) мора да се већ догодило, иако логички тек следи из њих. Јер суштина је увек „пре”, иако се увек тек извођењем до ње долази. Та „суштина”, то „треће” овде је вредновање (као што је код Хегела то било бивање). „Досегнути смисао инфинитива значи вредновати, јер вредновати не може значити ништа друго него досегнути смисао инфинитива” (I, стр. 370). Вредновање је једини могући модус одређења инфинитивне вредносне неодређености.

Не мора бити тако далеко од памети да смисао вредновања не може бити различит од самог чина вредновања: суштина вредносног и сама вредност јесу у инфинитиву идентични, а овај идентитет није никако могуће избећи, јер није могуће избећи вредновање. Као што је код Хегела свако логичко извођење већ бивање, тако је код Гринчрча свако аксиолошко извођење већ вредновање.

Да ли то, онда, значи да се инфинитив може вредновати једино као „безвредан” (аксиолошко ништа)? Управо тако и једино тако. То значи да кад инфинитив изједначимо са безвредношћу, а безвредност са инфинитивом, ми управо вреднујемо и то онако како једино има смисла вредновати. Хегел је то за потребе свог система овако аргументовао: „Тражено треће мора се догодити у истој „актуелној” представи као и две супротности, и са њима чинити низ (Reihe).” Тако и овде: ако тражимо шта је вредновање, оно се мора догодити у истој „актуелној” представи

као и две супротности (инфинитива и безвредности), чинећи са њима низ. „Међутим – наставља на овом месту Хегел – ми смо га већ, само неизражено, нашли у кретању којим се представило њихово узајамно ишчезавање” (Наука Логике, стр. 78). Исто важи и код Гринчрча: смисао вредновања ми смо овим извођењем већ нашли – само у неизраженом облику (као неодређену вредност која одређује све друге вредности), у кретању којим се представило узајамно ишчезавање инфинитива у безвредном и безвредног у инфинитиву.

Ако тражимо шта је вредновање, то није ни инфинитив ни безвредност, већ то да је инфинитив прешао у безвредност и безвредност у инфинитив. Код Хегела, ово важи, наравно, за истину: „Оно што је истина то није ни биће ни ништа, већ то да је биће прешло у ништа и ништа у биће.” У оба случаја, дакле, нагласак је на „прелажењу” (бивању односно вредновању) – моменту који је једини „прави” садржај идентитета прве категорије система (бића, односно, инфинитива). Инфинитив је активан принцип – супстанција као субјект, рекао би Хегел – насупрот дефинитиву који је пасиван и акциденталан, хегеловски објект.

Када инфинитив и аксиолошко ништа не би имали исти смисао, не би било никаквих вредности – другим речима, не би било историје. Аналогно, уосталом, важи и код Хегела: кад биће и ништа не би имали исти смисао, не би било света, јер тај смисао није ништа друго до реверзибилно „прелажење” из бића у ништа и назад, тј. бивање.

19. ОДБАЧЕНЕ ЛЕСТВИЦЕ

Од Шелера, пак, Гринчрч за потребе своје теорије транскрибује појам консекутивности аксиолошке лествице: дефинитив је консекутиван пошто му вредносни карактер припада само у односу на неку другу вредност. Дефиниција или, другим речима, аксиолошка конкретизација је, тако, исто што и уланчење у субординарни вертикални низ. (I, стр. 426) Лествица води директно ка врху – слично као код Витгенштајнове (Wittgenstein) гносеологије из Трактатуса (ову теоријску асоцијаци-

ју сам Гринчрч не наводи експлицитно, али се она намеће већ на први поглед) – та лествица, дакле, води директно ка инфинитиву, али тамо се може доспети тек кад се, стигавши до врха, лествица одбаци од себе.

Ово је у складу са методолошким појмом аксиолошке емергенције (проблематика једног ранијег дела С. В. Гринчрча), оперативном категоријом која подразумева несводиву разлику између надређене и подређене вредности: оно што је у хијерархији више не може се без остатка свести на ниже. Виша вредносна инстанца подразумева продор у сфере које су аутономне и у битном смислу не зависе од оних нижих инстанци. Однос је, дакле, иреверзибилан. Инфинитив је, у том смислу, апсолутно емергентан. Овде то значи, тумачено из аспекта који се први намеће, да је инфинитивна сфера у ствари надисторијска – *sub speciaie aeternitatis*, док је дефинитивна сфера вредности историјска – *sub speciaie historiae* (III, стр. 48). Извођење инфинитивне сфере из дефинитивне сфере било би хибрис и принципијелно није могуће. Али је зато обрнуто извођење (у нашем приказу описано у хегеловском кључу) – настанак дефинитива из инфинитива – законит пут настанка историјског света конкретних вредности тј. мноштва ствари, појава, идеја и чинова које с правом можемо да хвалимо или кудимо. Процењивање тј. вредновање (примењено мерило) је тај легитимни пут.

20. "B.A.D."

По Гринчрчу, све се своди на шифру „B.A.D.” Шта је то? Енглески придев „Bad” значи: зао, лош. Да ли је то наговештај да ће се Гринчрч експлицитно позабавити најстаријом од свих аксиолошких загонетки: шта је зло? Не. Реч је само о графолошкој коинциденцији (или, ипак, о Гринчрчовој иронији и пословичној склоности ка духовитим реторичким обртима?). Јер, „B.A.D.” у оквирима теорије аксиолошког инфинитива представља скраћеницу за Basic Axiological Difference: Темелјна Аксиолошка Разлика (ако би инсистирали на уоченој графолошкој коинциденцији: Заснована Аксиолошка Одвојеност, или нешто томе

слично, и као „натегнуто” тек приближно оригиналу). Том скраћеницом Гринчрч је обележио емергенцију фундаменталног деонтичког односа – који је, уједно, и спрега и раскол – између вреднујуће инстанце (инфинитив) и вредноване инстанце (дефинитив).

Ипак, прихватимо ли ову (не)намерну алузију, намеће се идеја по којој би „зло” увек било у разлици и због разлике између инфинитива и дефинитива, између вреднујућег и вреднованог. Ова идеја не мора уопште бити погрешна. Јер, само у случајевима кад те разлике нема – кад се инфинитив и дефинитив „поклопе” – нема ни зла, ни ружноће, нити било чега лошег (о чему ће касније још бити речи).

Али, Аксиолошки инфинитив није теорија о злу, већ напротив – о „највишем добру” (старински речено). Читава теорија није ништа друго до излагање „В.А.Д.” – а као разлике и као спреге – извођењем, разумевањем и демонстрирањем њеног контекста, садржаја, консеквенци, проблема итд. Ако се прихвати претпоставка да вредности имају смисла једино као разлика према другим вредностима, онда је немогуће избећи инстанцу критеријума. Тако се разлика између две или више вредности своди на разлику између вреднованог уопште и вреднујућег уопште. Каква је та (заборављена) разлика? Треба се сетити.

Гринчрчов „В.А.Д.” значи да се инфинитив аксиолошки заклања дефинитивом, а да се, истовремено, дефинитив показује инфинитивом. Метафорички визуелизоване, Гринчрчове максиме звуче парадоксално, али уједно и као најузбудљивији аксиолошки манифест: „Открити видљиво!” или „Сакрити невидљиво!” Показало се да су ове максиме веома делотворне, ако се доследно поштују (рецимо, у моралу или у уметности). Следи радикална теоријска консеквенца: кад је дат дефинитив – нема инфинитива, и обрнуто, кад је дат инфинитив – не може бити никакве његове дефиниције.

Који је, онда – од бројних захвата у тешко докучиви В.А.Д.–домен – онај који најпластичније, најубедљивије и најинформативније преноси смисао овог круцијалног „завртња” Гринчрчове аксиолошке „машине”? Целина нашег приказа покушаће да одговори на то питање, а на овом

месту, за сад, цитирајмо став: „Инфинитив никад не може бити дефинитиван, а дефинитив је увек инфинитиван” (I, стр. 428). То је, у најкраћем, „супстанца вредности”. Ако ово имамо на уму, никада нећемо аксиолошки погрешити. Ко ово зна, не може никада побркати зло са добрим, ружно са лепим, ману са врлином...

Парафразирајући Гетеовог Фауста, на питање: „Но, дакле, ко си ти, Стјуарте Гринчрчу?” следио би одговор: „Део сам оне силе што вечно жели Зло, а вечно чини Добро.” Гринчрчовски парадоксално, зар не: „Bad” је „Good”, а „Good” је „Bad”, „Зао” је „Добар”, а „Добар” је „Зао”. Ипак, може ли се пронаћи и нека стриктно теоријска референца? Наравно да може.

Овако конституисан вредносно супстанцијални однос Гринчрч неочекивано пореди (има ли код њега референце која не носи у себи момент изненађења?) са конститутивном структуралном зависношћу која унутар Сосирове лингвистике влада између категорија „langue” (језик као медијум) и „parole” (језик као конкретна порука, конкретни комуникацијски исказ), при чему би „langue” важио за инфинитивну категорију, а „parole” за дефинитивну. Као што је код Сосира језик игра фундаменталне лингвистичке разлике, тако је код Гринчрча вредност игра фундаменталне аксиолошке разлике.

Из малопре наведеног супстанцијалног става са 428. странице (инфинитив никад не може бити дефинитиван, а дефинитив је увек инфинитиван) јасно следи да адекватан аксиолошки метод мора да води рачуна о правцу субординације нормативних инстанци. У супротном, садржај и ентелехијски потенцијал В.А.Д.–а ће нестати, а у историјској равни последице неадекватног вредновања биће катастрофалне. Зато није на одмет увек понављати: инфинитив је претпоставка важења вредности и као такав се слави, у њега се заклињемо, док дефинитив подразумева обавезу важења вредности и као такав се хвали.

Из веза инфинитива и дефинитива, онако како их је замислио и експлицирао Гринчрч, као да се наслућује нацрт једне засебне „граматике” вредности: система мета–аксиолошких правила

која нису норме у класичном значењу те речи, већ мета–норме као посебна правила за стварање аксиолошких правила. Теорија инфинитива брише логичку и материјалну разлику између етике и мета–етике или, рецимо, између естетике и мета–естетике укратко, између аксиологије као теорије и као историјски делотворне нормативне праксе.

21. ОСОБЕНОСТИ ДЕФИНИТИВА

Као што је инфинитив обележен дистинктивним моментима, исто важи и за дефинитив. Гринчрч уочава да је особени момент аксиолошког дефинитива својство „најмање–лошег” (чувено „the least-of-bad”). То значи: најмање далеко од инфинитива, који је и теоријски и практично недостижан, савршен и „оностран” чак и за највреднији дефинитив у својој врсти. Зато се Гринчрч залаже за схватање историјски конкретизованих вредности не као нечег „доброг”, „бољег” или „најбољег”, већ као нечег што је „лоше”, „мање–лоше” или „најмање–лоше”.

Гринчрчов савет: „Између најбољег и најмање лошег разумније је изабрати ово друго” (I, стр 223) постао је толико познат и цитиран да данас у Америци важи као општенародна узречица. Гринчрч се на овом месту још једном позива на Аристотела: „Човек који је практично мудар тежи за оним што је слободно од бола, не за оним што је пријатно (Никомахова етика, 1152 б, 16), а онда и низом примера из енглеске филозофије права – од Локове (Lock) теорије друштвеног уговора све до политичког прагматизма Винстона Черчила (W. S. Churchill).

Показаће се, по Гринчрчу, да је између савршене утопије („најбоље”) и несавршене парламентарне демократије („најмање–лоше”) разумније изабрати – ово друго. Погледајмо укратко.

Још је Лок предвиђао законодавно тело (парламент) као врховну власт, јер инстанца која може да даје законе другоме мора да буде структурно постављена на највише место у систему (лако се препознају инфинитивни моменти). Инсистирањем на потреби раздвајања законодавне од извршне власти Лок, верује Гринчрч, верно (иако несве–

сно) следи логику односа инфинитив – дефинитив, истовремено теоријски обезбеђујући систематско сужавање слободног политичког простора потенцијалној репресији и злоупотребама. Аргумент иде за тим да покаже како је „најбоље” увек нека утопија, где се практична недостижност остварења обавезно надокнађује појачаним степеном репресије и злоупотребе могућности претпостављених системом.

У закључку се подржава Черчилова тврдња да је парламентарна демократија Локовог типа најмање лоше државно уређење – није ни близу идеалном (утопији), али од свих система доступних човеку ипак је оптимално – по томе што производи најмање непожељних последица за већину. „Најмање–лоше” – дакле, једна типична дефинитивна вредност. Узгред: није никакво чудо што је професор Гринчрч у америчким академским круговима добио надимак „тихи песимиста”.

Највећи број људских поступака је, по њему, баш на овај начин дефинитиван – то је увек најмање лоша ствар коју смо у датој ситуацији могли да учинимо. Исто важи и за уметничка дела, од којих само веома ретки изузеци (ремек-дела) успевају да превладају јаз између врхунске недостижности инфинитива и неизбежне несавршености одговарајуће конкретне уметничке дефиниције.

Подробније о специфичној естетици односа инфинитив – дефинитив Гринчрч пише у другом тому Аксиолошког инфинитива. Пре тога, треба описати и протумачити разлику вреднујуће – вредновано (В.А.Д.) саму за себе, као такву.

22. ЈОШ ЈЕДНА (НЕ)ОЧЕКИВАНА АНАЛОГИЈА ИЗ ИСТОРИЈЕ ФИЛОЗОФИЈЕ

Међу најпознатије интерпретаторе или критичаре Гринчрчове аксиологије спадају, да подсетимо: Лиотар, ејмсон, Де Ман, Рикер, Криптивари, Рорти, Хејден Вајт, Дерида итд. Нико од њих није приметио да фундаментални значај који

Гринчрч приписује односу разлике између инфинитива и дефинитива (В.А.Д.) може да подсети на Хајдегерову представу историје западне метафизике као заборава онтолошко–онтичке разлике. А ипак је тако.

Поједностављено: фундаментални смисао којим су у Хајдегеровој визији егзистенцијалне онтологије разликовани биће и бивствујуће аналоган је смислу којим су у Гринчрчовој аксиологији разликовани инфинитив и дефинитив. Јер као што је Хајдегерово биће неодређиво и неограничено по себи, а темељно конституише и одређује све друго, тако је и инфинитив изван позиције на аксиолошкој лествици, али баш зато све друге вредности поставља на одговарајуће, субординантно место. Ако је по Хајдегеру биће услов, разлог и смисао свега што бивствује, онда би се могло тврдити, а да се не огрешимо битно о Гринчрча, да је инфинитив услов, разлог и смисао свега што вреди.

Код Хајдегера време је „инфинитивна” категорија бића, јер (да парафразирамо један став из Бића и времена): време не бивствује, оно све друго само времени. Овремењено је ту очигледно „дефинитив”, јер је егзистенцијална конкретизација властите темпоралности (као својеврсне инфинитивне инстанце).

Аналогија добија пуно значење кад се замисли да је инфинитив „пропао” у судбоносни, свеопшти заборав – баш као и смисао Хајдегеровог бића током историје западне метафизике – упркос фундаменталном значају за људски (историјски) свет. Потврду о присутности и последицама ове тешке амнезије налазимо у чињеници да се вредности и поступци вредновања Еудоксовог типа обавезно доживљавају као парадоксални. Сетимо се само првог утиска који производе примери цркнуте мачке, Августовог одликовања и Тјутчевљеве Русије. Парадоксалност је, међутим, била само симптом који на нас има дубоки заборав изворног аксиолошког принципа: бачени смо у свет већ затечених дефинитива као конкретних вредности о чијем смислу ништа не знамо. И још горе – не желимо да знамо, задовољни привидом вредносне извесности. Код Хајдегера можемо прочитати, на пример: „Изостајање бића јесте биће само као ово изостајање”, а код Гринчрча, са фрапантном

изоморфијом: „... изостајање инфинитива јесте сам инфинитив као ово изостајање” (II, стр. 249).

Људи се не досећају да је истина сваке појединачне вредности њој одговарајућа инфинитивна вредност, као што су заборавили (заокружимо поређење са Хајдегером) да је откривеност бића бивствујућег фундаментална истина свега што бивствује.

Личности које заиста разумеју вредност (попут Еудокса, Аристотела и императора Августа) изузетни су појединци – за друге недокучивог ума. Они се, неким чудом, интуитивно присећају инфинитива и нарочитог смисла особеног за такву врсту вредности. Одлучујући, а заборављени значај деонтички формативног склопа инфинитив – дефинитив (B.A.D.) Гринчрч подвлачи следећим реторичким закључком (не без хајдегеријанског патоса): „Тек из инфинитива као облика свести и делања свет вредности даје одговарајућу, аксиолошки аутентичну оцену вредности света” (I, стр. 160).

Кад је реч о узроку овог заорава, поред већ истакнуте људске потребе за вредносном извесношћу (о томе Гринчрч пише у трећем тому приликом анализе типова историја у којима људи бирају да живе), главни разлог је аксиоматска неодредивост и издвојеност (инфинитивност) вреднујуће инстанце. Гринчрч с правом каже: „Ствари којих не можемо да се сетимо говоре о стварима које не можемо да заборавимо” (II, стр. 57). „S.W.G–референца”: ову ефектно срочену „дијагнозу” искористио је Том Вејтс у стиховима култне баладе „Време” са плоче *Rain Dogs* (1988).

Пошто је вредновано ближе и фиксно, људи се у властитој аксиолошкој оријентацији задржавају на нивоу дефинитива, брзо и дубоко заборављајући инфинитив. Извесност фиксно и конкретно вреднованог заузима тиме место неизвесности недокучиво вреднујућег.

Уоченим феноменом фундаменталне амнезије нашег искуства Гринчрч представља аксиолошку делатност у двоструком светлу – као активитет и као лењост људског духа.

ОБЛИК СНЕЖНЕ ПАХУЉЕ

Расковник је некаква, може бити измишљена трава
за коју се мисли да од ње, кад се њоме дохвати,
сваку браву и сваки други заклон отвори сам од себе.
Вук Караџић

23. КАКО ЈЕ ПИСАЦ ОВЕ МОНОГРАФИЈЕ САЗНАО ЗА АКСИОЛОШКИ ИНФИНТИВ

Гледајући снимак женског финала „USA Open”-а, октобра 1992. године: Селеш – Граф 2:1 (6:4, 4:6, 6:2). Дуго пратим тенис, али су ме овом приликом заинтересовале две ствари, додуше, невезане за саму игру, које сам успут приметιο, а нисам знао шта значе. Прво, међу рекламама које су уобичајено шљаштећи обрубљивале central court, поред незаобилазних икона фирми као што су NIKE, COCA-COLA, BUDWEISER, REEBOK, SLEZINGER, MCDONALDS, ISO-STAR (и иних, you name it), истицала се (највећим закупљеним рекламним простором) једна за коју

никад нисам чуо: *INFINITIVE* (кристално бела italic одштампана слова, на модрој подлози).

Шта је ово: нека банка за коју ми Европљани нисмо чули, ланац луксузних хотела, или можда неки нови модел CHRAYSLER–а, DODGE–а или BUICK–а, хм, а ако је, ипак, фирма, шта ли производе: тениске лоптице, нафтне деривате, дијаманте, женску декоративну козметику, биолошки коректну храну, питао сам се у паузама између гемова. Мора да је то нека новонастала америчка корпорација мерџована од неколико мањих или тако нешто, нама овде на Балкану дефинитивно недокучиво и нестварно колико и Space Shuttle. Седео сам те вечери са неким пријатељима, питам их, нико не зна о чему се ради. Што је, сложићете се, међу пасионираним тенис–фановима *very strange*. Већ сутрадан, међутим, заборавио сам на ту загонетку. Било је много важније да је Моника добила, о да, тако лако (што се из самог резултата не види баш најбоље), величанствено.

Другу непознаницу коју сам приметио такође сам продискутовао са пријатељима, опет без задовољавајућег разрешења. Био је то дискретни симбол на мајицама обе тенисерке, за који смо једва некако утврдили – приликом *close up-ova i slow-motiona*, док девојке бришу ознојена лица – да подсећа на стилизовану пахуљу (не, није то могло бити ни сунце, ни маслачак, ни PEACE-SIGN, ни брош, ни звезда, ни симбол UNICEF–а, ни грб неке изумрле витешке лозе...) Најзад, у једном тренутку јасно се видело: пахуља. Хм. Симбол су носиле и Моника и Штефи, на прсима, насупрот оној црвеној врпци коју носе многи познати спортисти, глумци и топ–моделли, а која означава AIDS-awareness: особу свесну глобалне опасности од болести синдрома имонодефицијенције. Таква особа, каже нам тај знак, обавезала се да ће учинити колико је год у њеној моћи да се и други људи подсети да проблем са којим се суочавају неки од нас, са којим се суочава човечанство, мора бити што пре решен. Ако је машиница црвене свилене пантљике AIDS-awareness–а такво упозорење, помислио сам, мора да је и мала пахуља сличан знак обавештења и упозорења, апел или подсећање на нешто важно, што у колотечини свакодневних брига и навика остаје занемарено. Подсећање, дакле – само на шта?

Та ми се пахуља враћала у свест често, ни сам не знам зашто ни како, сваки пут кад бих пратио пренос неког тениског турнира, али и чешће. Уочио сам да још неки спортисти носе на опреми исти знак, ту малу сребрнасту пахуљу која понекад забљесне на грудима. А кад сам је почетком наредне године угледао и на белој Принсовој гитари (снимак концерта у Јапану: „Sayonara Tokyo!!! Move on! You are now on Alphabet Street!“), пахуља је постала опсесија.

И даље нико није умео да ми каже шта је то. Мој следећи потез био је потез очајника, пубертетлије од тридесет година, кретена и залуђеника, признајем... Написао сам писмо Моники Селеш. Прилично дугачко писмо. Чести-тао сам јој, наравно, на успесима и поставио два кључна питања: прво, реторичко, хоће ли, као, на Олимпијади у Атланти наступити за југословенску или америчку репрезентацију и друго, оно што ме је интересовало више од свега: шта значи та мала пахуља? Даље у писму анализирао сам – уз непрестане оградe, наравно, и извињавања што се као лаик и тениски аматер мешам у посао професионалних тренера – неке од наизглед ситних, али никако занемарљивих могућности усавршавања Мониких удараца, сервиса пре свега, чиме би њена игра, као, постала недостижна за било коју играчицу на планети и шире... Врло дугачко писмо, као што рекох.

Никоме, наравно, нисам смео да кажем шта сам урадио. Чак и ови са којима редовно гледам тенис помислили би како са мноштем нешто није у реду... Ћутао сам и чекао. Све док није стигао одговор. Да, да, веровали или не, Моника ми је одговорила, или неко из њеног штаба задужен за public relations, а она се вероватно само потписала, знам ја како то већ иде, немојте мислити да не знам, али нема везе, јер објашњење је најзад било ту. Не у вези са учешћем на Олимпијади, наравно, о чему сам добио само пар дипломатски неодређених реченица, нити у вези са усавршавањем покрета леве руке и положаја стопала приликом сервиса на травнатом терену, него у вези са оном стилизованом пахуљом на мајици!

Да не дужим: Пахуља означава, писало је, *infinite-awareness*, што ће рећи да је особа која носи Пахуљу на прсима особа са свешћу и бригом за

толеранцију, трпељивост, јер је то једини начин да се очува она узвишена вредност која одређује све друге вредности. Хм. Ништа ми није било јасно. Каква сад толеранција, каква вредност, о чему се ради? На сву срећу, више о томе, упућивала је Моника у *post scriptumu*, може се прочитати у књизи *The Axiological Infinitive*, by Stewart W. Greenchurch, ed. CAMBRIDGE UNIV. PRESS, Boston, 1990. Види ти малу Монику, у шта се све она разуме.

Касније сам схватио да и није тако тешко знати за Стјуарта Гринчрча ако живиш у данашњој Америци у којој влада смешна мода, тренд, *de facto* профана религија политичке исправности.

А ако, притом (без обзира да ли си искрени следбеник *political correctness*—а или не), врло добро знаш шта у животу нећеш, мада не знаш шта хоћеш (или, што је исто, ако верујеш да рокенрол још није мртав), за тебе је мистер Гринчрч, филозоф *par excellence*, неизбежна референца, чак и ако се зовеш Моника Селеш и са филозофијом имаш толико везе колико Иван Лендл са Јаном Паточком.

Одмах да признам: потрудио сам се да у најкраћем року набавим, а онда и пажљиво проучим препоручену литературу у вези са „*The пахуљом*”, којом се, ето, означава *Infinitive—awariness*. Тако је у мом животу, срећно располућеном између посла (филозофија, асистент на Универзитету, ужа специјалност: проучавање апофатичког тј. негативног византијског богословља) и хобија (све у вези са спортом, осим, погађате, тривијалног упражњавања спорта) – успостављена дуго скривена веза, веза између тениса и филозофије.

Сада могу рећи да знам о чему је реч. Хм. Потпуно се слажем с Моником: потребно је размишљати пре свега о облику кристала, о облику снежне пахуље.

24. БЕЈАВИЦА

– Познато ти је – објашњавао сам при крају својих опсежних истраживања пријатељу који није љубитељ ни тениса ни мудрости – да нема ниједне снежне пахуље која би била идентична другој снежној пахуљи. Уосталом, ако не верујеш, погледај их кроз микроскоп и провери да ли је то тачно.

Пријатељ ме је, наравно, гледао „бело” (и то је нешто, за почетак, помислио сам, већ смо ближе снегу).

– Ако ништа друго, рекох не бих ли га некако намамио, загарантовано ти је естетско уживање у том послу. Кад ти се око засити чудесности, кад се умориш од таквог задовољства, зажмури и пробај да запамтиш нешто од онога што си видео. То неће бити тако лако, знам из личног искуства. Пошто се одмориш, размисли. Ја то, признао сам му, управо чиним, одмарам се и сабирам утиске.

Пријатељ климне главом, као да почиње да схвата о чему му причам.

– Слушај, наставих, позајмио сам од једног нашег заједничког пријатеља биолога једноставан микроскоп „за понети”, врло мале снаге увећавања, али за моје потребе више него довољан инструмент. Истраживање, као и уживање, протегло се на две наредне зиме. Сада је опет пролеће, сада сам одморан, пошто сам дуго размишљао, све ми се разбистрило.

– Знаш, објашњавао сам даље пријатељу, упркос врло строго задатом формалном устројству, упркос тој апсолутној симетрији хексаедра, упркос прецизном везу ледених нити по задатом обрасцу који савршена геометрија крхког кристала мора да задовољи, димензије иновативности са којом се оне рађају (на небу, у највишим облацима) су вртоглаве. Увек у другачијем облику – а увек пахуља као било која друга пахуља – увек различите мустре оне fine кристалне чипке (увек у другачијем распореду ограниченог броја структурних елемената). А број који збира све те могућности несхватљив је уму, не конкретно мом уму, или твом, већ људском уму уопште, који је сам по себи, као што се зна, неслућених могућности замишљања и рефлексije.

– Е, сад, wild guess: претпостави да је свака људска душа једна пахуља, непоновљива и несводива на било коју другу, али, ипак, пахуља. Већ неко време пријатељ више није гледао „бело”, слушао ме је пажљиво.

– Зимско је поподне, стадох да му описујем, устајеш из удобне фотеље, прилазиш прозору и гледаш како густо сипи напољу, сад ће вејавица!

– Управо тако се мени десило. Пази, устајем из наслоњаче и прилазим прозору. То што по–

сматрам јесте слика историје. Колико пахуља... Замисли колико је пахуља до данас пало са неба на земљу – милијарде и милијарде, билиони билиона, трилиони трилиона, а ниједна иста.

Неке падају саме, док се неке спајају са ближњима и падају заједно. На крају, на супротној страни света од оне одакле су пошле, удружене непрелазном препреком тла, оне се тихо таложу и прекривају границу чистом белином, својом смрћу пружајући земљи, носталгично, изглед облака.

За живота, у лету, конкретан облик било које од њих је дефинитиван облик нечег инфинитивног, по себи неодредивог – дефиниција инфинитива.

Видео сам да ме је разумео, па наставих у једном даху:

– Јер тај тражени инфинитивни кристал пахуље никада нико неће видети, ма колико пажљиво и упорно их проучавао под микроскопом. Оно што се може видети увек је само једна нова пахуља, чудесно слична, али још чудесније и различита од оне претходне, од свих претходних и од свих будућих.

Као да свака покушава на себи својствен начин да опонаша један идеални, нестварни образац, стандард, критеријум. И свака је једнако несавршена у односу на тај одсутни образац.

– Добро, али какве све то има везе са вредностима – упита ме пријатељ – волео бих да знам где се секу домени метеорологије и аксиологије?

– Хм. Види, одговорих, представа одсутног обрасца заиста може имати везе са идејом толеранције као основом те блесаве идеје политичке исправности: недостатак јасног и одређеног критеријума вредности има за последицу да одговорност носе сви равноправно. А ту где су сви легитимни носиоци одговорности, рађа се свет морала, вредности.

Инфинитива међу конкретним пахуљама нема – инфинитив нема облик, јер га даје свим постојећим пахуљама.

– А оне су безбројне, рече пријатељ.

– Да, кад се не би трудиле да му буду што је могуће сличније, не би ни биле пахуље. Иако

инфинитивне пахуље нема, свака појединачна пахуља потврђује да тако нешто постоји. У ствари, баш зато што нема одређења, може да одреди безбројне друге пахуље.

25. ВИЗАНТИЈСКА БАШТИНА

Онда сам се сетио: нешто о овоме одавно су већ рекли апофатички богослови Византије, иконоборци и оригенисти, рецимо добри стари Григорије из Нисе: „Тада, пошто је помоћу Духа прошао цео надкосмички град и није успео да препозна међу разумним и бестелесним бићима Онога кога је желео, напуштајући све што је нашао, препознаје Онога кога тражи као Јединога кога не може да појми.”

Тако је и са пахуљама: напуштајући све које сам нашао, препознајем Ону коју тражим као Једину коју не налазим, коју не могу да појмим. Кад би и инфинитивни кристал пахуље имао конкретан и спознатљив облик, то би значило да постоји неки други инфинитив којим је уобличен. Али онда више не би био инфинитиван, него дефинитиван, био би дефиниција инфинитива.

Хм. У људској историји, тај неодредиви образац постојања, то одсутно мерило на коју пахуље симболично указују својим краткотрајним и крхким постојањем, свака на свој начин, прецизан је и несавршен, али леп симбол инфинитивне вредности – оне вредности коју није примерено нити хвалити нити кудити, него једино славити. Као што је свака конкретна пахуља прецизан и леп симбол дефинитивне вредности – оне вредности коју можеш на основу инфинитива хвалити или кудити, али само ако пожуриш са оцењивањем, јер таква вредност се већ топи на твојем длану, да би уступила место новим, другим пахуљама.

Пажљиво посматрање густе вејавице – поверавао сам се и даље пријатељу који ме је слушао са нескривеним чуђењем, али врло заинтересовано – за мене се претворило у драгоцену интелектуални процес, у својеврсно духовно чистиште које одстрањује све облике идентификовања Инфинитива са оним што Инфинитив није, чему сам хибрично био склон исто онолико колико и било који други човек...

– Који није свестан инфинитивне вредности, допуни ме пријатељ на крају нашег разговора.

Сложили смо се да неке ствари постоје тако што су одсутне. Случајно или не, баш такве ствари су најважније. У овоме се Гринрчово (изворно: еудоксовско) тумачење највише вредности разликује од неогностичких и неонеоплатоничарских тумачења, али то је већ нека друга тема.

Ах, да. Уз писмо, Моника је као поклон приложила Пахуљу. Нека врста као перце лаганог броша од прозирних филигранских нити пластике, вештачки кристал благо боцкавих ивица.

На крају писма стајало је: „Беле пахуље густо падају. Њихов прозирни лик остаје у висини заувек. Срдачан Поздрав теби и свим фановима у Југославији од

Монике Селеш.”

УПОРЕДНОСТ ЕТИКЕ И ЕСТЕТИКЕ

Овај закон је изнад других закона
и не подлеже ниједном другом закону.
Franz Kafka

26. ЛАТЕНТНА ТРАДИЦИЈА ИНФИНТИВА

У другом тому Аксиолошког инфинитива Гринчрч прво оштро разграничава категорију инфинитива од (за неупућене) релативно сродних категорија: трансцендентно, свето, моћ, слобода, добро, апсолутно, злато, идеално, природа, тајна, љубав, бол, табу, савршено, јединствено, а priori, језик, смрт, срећа, очај, недокучиво...

Потом, сву своју пажњу усмерава на проналажење и испитивање трагова заборављене логике инфинитива у теоријама које су саставни елементи историја етике и естетике. Ту полази од претпоставке да један у толикој мери далекосежан принцип мора бити заступљен, бар посредно (фрагментарно или преко латентно присутних утицаја), у сваком озбиљније заснованом аксиолошком систему или хипотези.

Анализа почиње са предсократовцима и њиховим елементима (вода, ватра, ваздух и земља замишљени су тако да по себи немају обличја, али зато уобличују све што постоји): на пример, са Анаксимандровим апејроном (неодређеност која одређује) а завршава се, кад је западна традиција етичких теорија у питању, са Сартовом (Jean-Paul Sartre) хипотезом о аксиолошкој наддетерминацији не–бића над бићем, инфинитивне слободе над конкретно дефинисаном ситуацијом, у антрополошко–егзистенцијалој категорији пројекта као неизбежне праксе вредновања (нема ничега у овом људском свету, тумачи Гринчрч Сартра, што није дефинисано неком неиздиференцираном вредношћу којој су, свесно или несвесно, подређене све наше активности и за коју смо својим избором, као апсолутно слободна бића, неизбежно одговорни).

Између Анаксимандра и Сартра могу се прочитати анализе скоро свих релевантнијих етичара грчко–хришћанске културне парадигме. Присуство инфинитива и логике на којој је заснован однос инфинитив – дефинитив Гринчрч посебно успешно показује анализом текстова Спинозе (што смо донекле већ показали), Канта (вредност није у учинку, као дефинитивној инстанци, него у принципу деловања као инфинитивној инстанци), Фихтеа (онтолошко Ја као етички инфинитив), Хјума, Хегела, Кјеркегора, Ничеа, Мура...

После Гринчрчових указивања, примери просто „боду очи”. На пример, Ничеова концепција инфинитивне вредности са оне стране добра и зла, која има моћ превредновања и, по Гринчрчу, редефинисања свих људима познатих вредности или, рецимо, позната Шопенхауерова песимистичка теза о само три вредности у људском животу („најмање–лоше” односно дефинитивне вредности): здравље, слобода, младост – којих човек постаје свестан тек кад их изгуби. Најзад, познати Муров мета–етички појмовни пар „природни квалитет” – „неприродни квалитет”, који – упркос томе што је по смислу противречан у односу на В.А.Д. – ипак на комплеметаран начин (као у негативу) одговара аксиолошком пару инфинитив – дефинитив.

Сличне успешне анализе могу се издвојити и из историје естетике у распону од Баумгартена

(статус природе која је схваћена као најбогатији узор уметности, испуњена идеалним садржајем који Гринчрча подсећа на естетички статус инфинитива), до Бодлера (поетика тзв. празног идеала, песнички уобличена у чувеним сонетима које отварају Цвеће зла).

Лепеза имена из историје естетике које Гринчрч узима у разматрање још је шира него код етичара. На неким именима он нарочито инсистира. Пре свега, реч је о романтичарској поетици енглеског песника Китса (John Keats) са утицајном тезом о „негативној способности“ уметника („negative capability“). Песник је ту инкарнација инфинитивне моћи, јер нема властитог идентитета, али је баш зато у стању да га даје свему другом: „... он се стално интересује за неко друго тело и испуњава га“ – наводи Гринчрч Китса са одобравањем.

Други англосаксонски песник до чије поетике је стало Гринчрчу јесте Елиот (T.S. Elliot). Елиотов појам традиције има инфинитивна обележја, јер показује како уметник својим делом изнова редефинише затечену традицију у којој ствара, успостављајући властиту историју и вредносни поредак уметности.

Од филозофа Гринчрчова анализа треба да нам покаже еудоксовску парадоксалност темељних поставки Кантове треће критике, засноване на оксиморон–категијама као што су „безинтересно свиђање“ или „несврховита сврховитост“. Емергентни модел препознат је у Хегеловој естетици и појму идеала, а теза о лепоти „сијања идеје у чулном“ интерпретирана је, наравно, као недвосмислена варијанта инфинитивне вредности која себе дефинише чулним уобличењем.

Најтранспарентније инфинитивна од свих немачких естетика класичног идеализма, по Гринчрчу, јесте Шелингова (лепота као „бесконечно“ у „коначном“). Од Немаца Гринчрч анализира још Новалиса (парадоксални принцип „што поетичније, то истинитије“ као варијанта тезе о инфинитиву као најстрожем критеријуму естетског) Розенкранца и остале теоретичаре „ружног“ (ружно се схвата као самоуништење лепоте, што је очигледно одлика „мање–више–лошег“ у сваком естетском дефинитиву)

те Шопенхауера (музика је, како то Гринчрч чита, чисти инфинитив онтолошког темеља Воље).

У елитну групу естетичара који нису заборавили инфинитивну основу естетске вредности и осмишљавају естетичке системе са пуном свешћу о њеном фундаменталном значају Гринчрч издваја (и чак глорификује) Плотина и Крочеа.

Плотинову категорију лепог тумачи као онтолошко–аксиолошку парусију бескрајно неодређеног (материја) и коначно дефинитивног (форме). Инверзија парова материја/форма и инфинитив/дефинитив Гринчрчу није била препрека да у аспектима односа између материје и форме код Плотина са одушевљењем докаже еудоксовску логику и смисао који је конститутивно аналоган естетичким консеквенцама теорије инфинитива.

После Плотина, Гринчрч анализира серију средњо–вековних естетичара како западне тако и источно–византијске парадигме („лепо” је материјални вид, дакле, дефинитив, „божанске светлости” – инфинитива, те је одатле природно проистекла лествица лепоте која врхуни у издвојеном, меродавном и једином веродостојном инфинитиву: вере достојном савршенству хришћанског Апсолута).

Гринчрчова интерпретација Крочеове естетике (II, стр. 230 – 234) заслужује додатну пажњу због утицаја овог самоуког Италијана, што Гринчрч не крије. Указује на Крочеово схватање односа између лепог (успели израз) и ружног (неуспели израз), при чему је уметничком делу иманентан моменат „најмање–лоше” који важи за било коју дефинитивну вредност, а лепоти моменат некомпаративности инфинитива. Не можемо, наиме, предочити оно што је лепше од лепог (слаже се Гринчрч са Крочеом), изражајније од изражајног, хармоничније од хармоничног, док ружно, напротив, има више ступњева, градацију вредности, хијерархију од најмање ружног (готово лепог), до ружног у највећој мери (што су за Гринчрча, видели смо, битне одлике дефинитива).

Из историје савремене уметности Гринчрч одабере и тумачи Дишанове (Marcel Duchamp) „ready-made” објекте (писоар, сталак за сушење флаша и сл.) и Бојсове (Joseph Beuys) инста–

лације (клавир коме је скраћена нога, бакрени клин обмотан филцом умоченим у маст) као артефакте који својим парадоксалним вредносним и семантичким потенцијалом подсећају Гринчрча на ону зен–причу о цркнутој мачки (II, стр. 397).

Закључујући овај део студије, Гринчрч подвлачи да је покушао да покаже како је латентна присутност инфинитивне вредносне логике функционална чак и кад ми – било као лаици или експерти – тога нисмо свесни, чак и кад верујемо да за нас важи нека потпуно супротна, инфинитиву некомпатибилна аксиологија.

27. НЕПОНОВЉИВО НЕПОНОВЉИВО

Уметничко дело Гринчрч разуме као дефинисање неког инфинитива. Теоријски, увек постоји само један начин да се одреди (искаже, изрази, представи, покаже, оваплоти) инфинитив (II, стр. 81). Сваки други облик, ма колико сличан, учинио би да се инфинитив изгуби.

Постоје ствари које се могу рећи само на један једини начин и никако другачије. Оне су лепе зато што су инфинитивне: то су дефиниције инфинитива. Јединствено, непоновљиво артикулисани искази основа су језичке уметности, а аналогни принцип важи и за остале уметности. „Инфинитив је најстрожи естетски критеријум” (II, стр. 101). Са становишта естетике инфинитива, уметност која допушта могућност да се иста ствар дефинише на више начина – није естетски релевантна. Релевантна је само она уметност која може да послужи као пример и потврда непоновљивости дефиниције јединственог инфинитива: „успели дефинитив” (II, стр. 102). У овим и сличним ставовима осећа се јак утицај Крочеове филозофије уметности. Из обе концепције, наиме, законито следи став да се инфинитивно дело не може опонашати, што значи да су парадигма естетике инфинитив – дефинитив (код Крочеа интуиција – експресија) и парадигма класичне естетике мимезе међусобно искључиве. Дефиницију (која је увек конкретно одређење неког инфинитива) могуће је опонашати једино –

таутологијом (опет парадоксално тврди Гринчрч, позивајући се, између осталог, на Борхеса и његову причу „Пјер Менар, писац Дон Кихота”).

28. УПОРЕДНОСТ ЕТИКЕ И ЕСТЕТИКЕ

Представљање Гринчрчове естетике биће занимљивије ако покушамо да покажемо необичну аналогију и карактеристични паралелизам основних ставова са основним ставовима његове етике. Уочава се да је категорија моралног чина формално идентична категорији уметничког дела: у оба случаја реч је о дефиницији неког инфинитива. Што би требало да значи – колико дефинитива, толико и поштених поступака. Међутим, не значи, јер је реч о „најмање непоштеним” поступцима. У оквиру света једног изабраног инфинитива, само један начин поступања јесте морално исправан. „Нешто је добро само ако је инфинитивно” (II, стр. 239). То значи да је инфинитив како естетски, тако и етички најстрожи критеријум – јединствена меродавна инстанца. Инфинитив је, изгледа, по Гринчрчу – и леп и строг!

Размишљајући о смислу структурне симетрије између Гринчрчових нацрта етике и естетике, поново се суочавамо са ефектом разјашњеног парадокса: симетрија се, наиме, испрва чини необичном и неприродном, али ближим сагледавањем постулата теорије инфинитива постаје јасно да је то логична консеквенца „једне више аксиолошке истине” (Фејерабенд). У супротном, Гринчрча би било лако отписати примедбама о недоследности. Овако, он је и доследан, јер је парадоксалан, и парадоксалан, јер је доследан. Покушајмо то да покажемо.

Развијајући симетричне представе етике и естетике, сам инфинитив може се додатно осветлити ако се укаже на разлог претпостављене симетрије.

Из перспективе естетике инфинитив се може бартовски описати као нулти степен форме: инфинитивно је оно што није дефинитивно – чиста аксиолошка отвореност – дакле, без дефиниције, као нека форма без форме, али оно што истовремено, ипак, није ништа материјално. Форма која, иако без одређене форме, остаје са оне стране мате-

рије. Аналогно, из перспективе етике, инфинитив је нулти степен практичког идеала: инфинитивно је ту, такође, оно што није дефинитивно – дакле, без дефиниције, морални идеал без адекватног садржаја и прескрипција облика понашања, један неидеални идеал, који истовремено није ништа практичко (идеал који, иако ван неке одређене максиме и идеје на којој би био заснован, остаје и са оне стране практичког). И сам Еудокс поносио би се парадоксалношћу ових формулација.

Објашњењу како је тако нешто могуће можда ће помоћи ова теза Кете Хамбургер: „Само оно што је не–стварно има моћ да претвори стварно у смисао, у значење.” Издвајамо овај цитат из засебног контекста трећег тома Аксиолошког инфинитива (контекст дериватних теорија приповедања, поетике), али, захваљујући структуралном паралелизму Гринчрчових нацрта етике и естетике инфинитива, тај став добија овде и своју ширу референцу: не–стваран је, наиме, инфинитив (било естетски, било етички), објашњава Гринчрч (III, стр. 245).

Изузетност истинског уметничког односно моралног дела (чина, феномена) јесте у томе што омогућава инфинитивним вредностима – дефинисаним у конкретном уметничком делу или у конкретном људском поступку – да буду физички, логички и аксиолошки синхроно реализовани, те да, као такви – мада реални, историјски конкретни – ипак надилазе историју и материју.

Овај феномен надилажења историје у инфинитивним чиновима или објектима, по њему, могућ је само у уметности и моралу, а и ту само изузетно. Стога Гринчрчова естетика, рецимо, прави јасну разлику између естетски релевантне и историјски релевантне уметности: „Историјски релевантна дела не морају нужно бити и естетски релевантна” (II, стр. 285). Тај статус је резервисан за изузетни феномен уметничких ремек–дела.

Наставимо ли уочену аналогију, показаће се да чисти морални чин може – ако исправно следимо Гринчрча – да се адекватно опише као ремек–дело људскости. Што би, такође, значило да историјски релевантни чиновни не морају нужно бити и етички релевантни. Могу, наравно, али тај спој

је неупоредиво ређи од случајева кад су историјски релевантни управо неморални чиновни.

Све ово слаже се у потпуности са Гринчрчовом концепцијом о природи дефинитива (и овоме својственој одлици „лошег”, „мање–лошег” и „најмање–лошег”). Јер артефакти који нису ремек–дела, а чине богату историју уметности третирају се као „најмање–лоша” или просто „лоша” дела. Што значи да историјски релевантна дела имају дефинитивну вредност, док само ретка естетски релевантна дела имају и инфинитивну вредност. Исто важи и у моралу: историјски релевантни људски поступци имају дефинитивну вредност (могу се хвалити и кудити), док само ретки етички релевантни поступци имају и инфинитивну вредност (бесмислено их је процењивати, могу се само славити).

Гринчрч нас наводи на закључак да су људи и уметничка дела слични по томе што су безнадежно несавршени, упркос предрасуди о супротном стању ствари. Морални свеци су несвакидашња и чудна појава колико и истинска уметничка ремек–дела. У оквирима тако задате несавршености важи, за већину, да нису добри, већ „лоши”, „мање–лоши” или „најмање–лоши”.

Зато први аксиом Гринчрчове нормативне етике гласи: „Једино инфинитив достојан је да га човек буде недостојан” (II, стр. 14). Као да је инфинитив нека савремена форма табуа – недодирљива инстанца која спасоносно дефинише наше несавршено делање и односе у ненаклоњеном окружењу. Све остале вредности, које су дефинитивне, достојне су човека, као што је, узајамно, и човек њих достојан, јер су у односу на инфинитив једнако „лоши”, „мање–лоши”, или „најмање–лоши”.

29. ДОСТОЈАНСТВО

Овим се ревитализује смисао старогрчке етимологије појма аксиологије, јер придев „axios” је првобитно значио управо „достојно”. Вредност је еквивалентна достојанству, „добро” је увек било „достојно”, као што је „лоше” увек било нешто „недостојно”. На питање: „Чега достојно или недостојно?”,

у ствари – и признања да нисмо савршени, да нисмо ни за нијансу бољи од историјског света у коме смо се затекли.

Још једна, дакле, Гринчрчова језгровита и недвосмислена формулација одговора на питање шта је вредност: оно што је достојно или недостојно инфинитива. Строго говорећи, достојан инфинитива, при том, може бити једино инфинитив сам по себи. Дефинитив, међутим, не значи аутоматски: недостојно инфинитива у смислу да дефинитив није никаква вредност. Јер инфинитив је у сваком случају „супстанца“ дефинитива. Нема вредности ако нема дефиниције инфинитива. Што, у крајњој инстанци, значи: недостојно инфинитива не може бити вредно – први услов за вредност просто није испоштован. Звучи тривијално, али је пресудно, с обзиром на устаљену праксу вредновања (дубоки заборав инстанце инфинитива). Људи треба да се помире већ једном са извесношћу да нису инфинитивни, него дефинитивни. Нисмо добри, него тек мање или више лоши.

Човекова природа је противречна, јер истовремено има потребу да верује, да поклони поверење, али и да мисли како поверење не заслужује нико осим њега самог. Инфинитив разрешава ову дилему самим својим смислом. Гринчрч ће рећи: „... и Бог је мртав, и људи су себе већ сасвим ископромитовали, тако да је још једино инфинитив достојан поверења. Указивањем поверења показујемо да признајемо инстанцу која је супериорнија” (II, стр. 15). Зато за инфинитив важи: достојан, *axios*. Инфинитив је неми императив достојанствености: „Достојан је да га људи буду недостојни.” Све друго може бити само мање–више недостојно.

Гринчрчов аксиолошки инфинитив је начело вредности као начело достојности. Поверење које поклањамо инфинитиву установљава суверенитет једне инстанце која нас надилази и одређује, а надилазећи и одређујући нас, вредносно нас конституише. То је, на пример, онај моменат веродостојности инфинитива потенциран још у интуицији Тјутчевљеве Русије. Тек у односу на инфинитив себе спознајемо као недостојне – дефинишемо се као мање или више несавршена бића за разлику од оних који за себе мисле да су као људи добри и савршени, чиме себе не дефинишу него обмањују. Са кобним последицама.

30. О ОБЕЋАЊУ, ИСТИНИ И СПОРТУ

Гринчрч се потрудио да естетику и етику инфинитива представи као поуздану основу за дериватне теорије које треба да реше неке од проблема који су лајт–мотиви у традиционалним естетикама и етикама.

Тако се из разлике инфинитив–дефинитив (В.А.Д.) као естетског односа релативно једноставно изводе аргументације за посебне теорије стила, критике, плагијата и кривотворења, ремек–дела и генија, колекционарства и власништва, садржаја и форме, лепог и ружног, истине и привида, уметничког и естетског, чулног и духовног, предњег плана и позадине, природе и историје и сл.

А из разлике инфинитив–дефинитив (В.А.Д.) као етичког односа на сличан начин изводе се доследне аргументације за посебне теорије слободе и избора, аутономије и хетерономије морала, моралитета наспрам легалитета, казне, обећања, еутаназije, рата и пацифизма, односа средства и циља, добра по себи и добра за нас, економије и зла, екологије и комуникације, пријатељства и емоција, политике и права, „јесте–треба” проблема, односа сазнајне, психолошке и практичке сфере итд.

Занимљив је пример са обећањем (II, стр. 225): обећање као такво (говорни акт обећања) јесте перформативна дефиниција инфинитива и стога вредан хвале. Ако неко условљава одржање обећања непосредним увидом у инфинитив дефинисан давањем конкретног обећања, већ тиме показује да није свестан у чему је разлика између инфинитива и дефинитива. Вредносна суштина обећања као моралног чина очувана је тек у случају када је обећање само по себи једини могући начин објаве и опстанка неодредиве инфинитивне инстанце. Без испуњења обавезе задате обећањем инфинитив аутоматски ишчезава (II, стр. 229). Кад неко да обећање (изговореним или написаним речима обећа нешто), он тим дефинитивом инфинитив обећања чини доступним историјској евиденцији (чујан, видљив), док сам инфинитив у принципу и даље остаје (заувек) чулно неевидентан. Перформатив обећања дефинитивно обистињује инфинитив. Ко не испуни дато обећање, избегава дефиницију, што значи да губи аксиолошки контакт са инфинитивном инстанцом. „Одржано обећање хвали, а институци–

ју обећања слави”, аристотеловски саветује Гринчрч. Сваки инфинитив, па тако и инфинитив дефинисан обећањем, дос-тупан је евиденцији ума, али не сваког – већ само оног који разуме аксиолошку логику субординације између инфини-тива и дефинитива (В.А.Д.).

Слично важи и за моралну обавезу говорења истине. Не лагати (говорити истину) јесте конкретан дефинитив инфинитива истине. Истина се слави, а говорење истине се хвали. Или, рецимо, пример спортске етике: олимпијски тро-феј је, по Гринчрчу, инфинитивна инстанца, а не дефини-тивна, што значи да га такмичар „... не осваја по сваку цену, него га заслужује по сваку цену” (II, стр. 233).

31. О БЕСМИСЛЕНОЈ СМРТИ

Најзад да представимо и Гринчрчову етичку хипотезу о тзв. убиствима без мотива. Својевремено (1989), та хипо-теза изазвала је бурну полемику у америчким медијима.

Гринчрч успева, на основу етике инфинитива, да пону-ди теорију о контроверзној социо-патогеној појави убиста-ва која доказано нису ничим мотивисана (као и о свеприсут-ној пракси професионалних криминалаца који, уместо да скривају, сами „режирају” и „рекламирају” своје брутално-спектакуларне јавне наступе).

Није више потребан, констатује Гринчрч, никакав повод – новац, политички разлог, увреда, друга боја коже, нервно растројство, погрешан гест, љубомора – да би неко убио пролазника на другој страни улице (као обесно дете које у екстази уништава играчку). Код оваквих убистава (све учесталијих!) изгледа да је сувишна она драматична мржња према жртви. Жртве су по правилу починиоцу непознате, он нема ништа лично против њих, а њихова смрт не тиче га се више од испалјене чауре.

По Гринчрчу (II, стр. 386–393), логика оваквих не-дела банална је до бесмисла: уколико је људски живот, живот као такав, драгоценији (као што нам сугерише уврежени вредносни систем наше културе), утолико је већа и важност убице који га са осмехом гаси и поништава. Чин „чисте” деструкције живота даје убици јединствен сјај, црни ореол, али, ипак, ореол. Прича жртве је завршена смрћу, окончана и неза-

нимљива. Али зато је потпуно другачија за убицу. Његов до тада ништаван живот претвара се, уништењем туђег, у изузетно битисање, јер је коначно вредносно обележено, макар и негативно.

Решење које нуди Гринчрч следи из етике инфинитива и заснива се на тези о заборавау фундаменталне аксиолошке хијерархије по којој ствари стоје управо обрнуто од несвесног резона поступања ових злочинаца: живот, тврди Гринчрч, нема никаквог смисла ни значења, јер је то типично вреднујућа инстанца – инфинитив. Баш зато што је људски живот једина ствар на свету која нема никаквог значења све друго – дословно све што није људски живот – нешто значи и нешто вреди. Људски живот као вреднујућа инстанца заслужан је што све друго носи вредност и значење. Има, додуше, ствари које могу да значе „ништа”, али, по Гринчрчу, „нема те ствари која ништа не значи и ништа не вреди” (II, стр. 400). Ову истину људи су заборавили, нарцисоидно верујући да једино што има смисла и вредности – јесте наш живот. Кад би било обрнуто, апсурдни злочини би одмах престали. Јер накарадна вредносна логика која „немотивисане” злочине посредно провоцира више не би важила: уништавајући туђи живот (као дефинитивну вредност), убица обезбеђује исту такву дефинитивну вредност (супротног предзнака од оне коју поништавају, али, ипак, какву–такву вредност и значај). А сазнањем да људски живот није дефинитивна већ инфинитивна вредност ови починиоци не би имали разлога да чине то што чине.

Гринчрч поентира своју тезу парафразирајући речи легендарне Коко Шанел (Coco Chanel – референца на митску личност из света моде типично је гринчрчовско изненађење), којој приписују крилатицу: „Ако сте рођени без крила, не спречавајте их да порасту.” Што ће рећи: ако се наша деца већ рађају и одрастају несавршена, без свести о инфинитиву, не треба их спречавати да до такве спознаје дођу. Јер, тајна инфинитива је сигурно у њима – зашто би нас, иначе, сва деца толико подсећала на анђеле.

32. РЕМЕК-ДЕЛО

Не треба додатно подвлачити да су, поред свега наведеног, естетика и етика инфинитива понудиле одговор на главно и најтеже од свих проблема у својим доменима – на питање о суштини вредности. Вредност је, једноставно, увек однос између инфинитива и дефинитива. Дефиниција је, по Гринчрчовом аксиолошком правилу, „најмање–лоша” одредба или израз недостижног инфинитивног савршенства. Зато и уметност и историја подлежу истој максими по којој је разумније ценити мање лоша него добра дела.

Етичко или естетско „... ремек–дело је дефинитив који је сам себи инфинитив” (II, стр. 435). Чисто достојанство.

МЕТА - ДЕФИНИТИВ

Но ти који бесмртан си, мада грчка те песма
не слави као пре, о боже мора, из вала ми
звучком продри у душу често још, да над водама
без страха буде дух покретом ко пливач, у вежби
јаке и крепке среће, и да разуме језик
богова, мену и постање, а кад ми време што све чупа
прејак о шчепа главу, и нужде и блудња
међу смртницима живот мој смртни уздрмају,
дај ми да тад се у твојој дубини сетим на мир.
Friedrich Hölderlin

33. АЛЕГОРИЈА О ЗЛАТНОМ ТЕЛЕТУ

Расправа о могућим садржинским одређењима инфинитива (друго поглавље првог тома Аксиолошког инфинитива) повезана је са Гринчрчовом филозофијом историје и приповедања (трећи том) и ту везу тек треба показати. За сада, утврдићемо да је Гринчрчова општа теорија вредности формалистичка и да се расправа о садржају инфинитива мора схватити само условно. Јер, строго говорећи, чим се инфинитив садржински одреди, већ је нелегитимно замењен неким дефинитивом. Реч је о хибрису замене вреднијег вреднованим.

Ипак, Гринчрч дозвољава да постоји једна група дефинитива који у погодном контексту могу непротивречно („ахибрично“) да преузму улогу инфинитива (I, стр. 350). Њихов садржај може се у извесним аспектима тумачити као да има

инфинитивне одлике. Тако, у случају кад се историјски контекст срећно подудари са аспектом тумачења датог дефинитива, овај може бити прихваћен као инфинитив (уз јасну самосвест о извршеној замени). Најбољи примери су уметничка ремек–дела, којима чисти естетски аспект омогућава да – иако су дефинитиви – буду интерпретирани као инфинитиви (о томе више видети, упућује Гринчрч, у Муровој Етици). Сви други дефинитиви, углавном са мање права од уметничких ремек–дела, добијају вредносну функцију и положај инфинитива, али је силом прилика (и силом инстинктивне људске потребе за било каквим смислом) добијају.

Пошто живимо у оквирима цивилизације у којој је аксиолошко значење односа инфинитив–дефинитив (В.А.Д.) сасвим заборављено (иако је, видели смо, фундаментално функционално), мноштво дефинитивних вредности се нелегитимно („хибрично“) устоличава у функцију инфинитива: од новца до здравља, од детелине са четири листа до племенског вође... Старозаветно „златно теле“ је, по Гринчрчу, експлицитни симбол свих хибричних сурогата инфинитивне вредносне функције. Дефинитив златног телета као инфинитив уз то је и симбол карактеристичног заборављања инфинитива. Погледајмо.

Гринчрч отприлике овако препричава старозавено предање (II, стр. 356): Мојсијеви саплеменици нису могли да чекају ни четрдесет дана да им он од Бога донесе са Горе таблице закона (читај: параметре хијерархије вредности). Оставши без правог инфинитива, људи су инстинктивно поставили на упражњено аксиолошко место сурогат покушавајући да хиперболизацијом дефинитивних карактеристика сурогата (силни сјај злата и драгуља од којих је теле извајано) засене одсуство оне вредности без које не могу да живе.

Од свих дефинитивних вредности које претендују да буду инфинитив за Гринчрча је најмање лош избор (поред уметничких ремек–дела): вредност толеранције. Толеранција, мисли он, највише личи на инфинитив зато што све замисливе дефинитиве који би да симулирају инфинитив ставља у исту раван, чини их равноправним, истоважним – другим речима, једнаким по нивоу легитимитета.

Јер сви дефинитиви и јесу, наравно, једнако нелегитимни као инфинитиви. Што је у формалном смислу еквивалентно са односом правог инфинитива према различитим дефинитивима. Какви год били (ма колико сјајни, заслепљујући, примамљиви), дефинитиви остају то што јесу, увек једнако далеко од инстанце толеранције, слично као што би били увек једнако далеко и од недостижне инстанце инфинитива.

34. КОНТРОВЕРЗА О ПОЛИТИЧКОЈ ИСПРАВНОСТИ

Гринчрч је више пута одбацивао неодмерене оптужбе својих критичара који су му замерали да је баш његова промоција вредности толеранције главно упориште како левичарско–утопистичким интелектуалцима, тако и бирократским идеолозима трендовске социјалне догме познате под именом „политичка исправност”. „Political correctness”, друго чувено „Пи–Си” краја века (уз персонални компјутер), јесте политичко–манипулативна илузија која се претенциозно и без реалне основе намеће за модел уређења савременог америчког друштва, шта више, за „рес–публички” узор уопште.

У таквим приликама Гринчрч без задршке потврђује већину критичких опаски на рачун идеологије „политичке коректности”, напомињући да она нема никакве везе са његовом аксиолошком теоријом. Нажалост, догматски приступ интерпретацији његове визије мета–дефинитивне категорије толеранције (изведене из ширег контекста теорије инфинитива) неувидљиво истиче пре свега оне особине толеранције које је чине типичним дефинитивом, а не оне драгоцене карактеристике које ову категорију препоручују за „најмање–лош”, „ахибричан” симулакрум инфинитива. Овим нетачним и чак злонамерним начином тумачења (типичан симптом „златног телета”, као хиперболизација дефинитивних вредносних особина) нелегитимно се следе, свесно или несвесно, баш оне интенције које су буквално супротне оригиналним интенцијама Гринчрчових постулата.

Претпоставка ваљаности његовог концепта јесте да се одбаци илузија о људској једнакости и истовремено прихвати истина о људској неједнакости. Људи (у смислу „појединци”, а не „народи”, „расе”, „класе”, „племена”...) међусобно се разликују физички, умно, морално, емотивно и на сваки други начин. Јер „... да није тако, толеранција као принцип једноставно би била сувишна и бесмислена” (II, стр. 378). Већина се, на сву срећу, слаже (бар начелно): оно што је сувишно и бесмислено није толеранција, него нетолеранција.

И заиста, сва нетолерантна друштва заснована су на радикалним идеологијама једнакости међу људима (класна, расна, економска, политичка, естетичка итд.) – и то једнакости по сваку цену. И обрнуто, друштва заснована на свести о разликама нису тоталитарна (или су бар таква у најмањој могућој мери), ближе или даље од „најмање–лоше” варијанте потпуне толеранције. Ако смо добро разумели Гринчрча, није реч о толеранцији међу људима, него о толеранцији најразличитијих вредности које сваког појединца дефинишу као људско биће. У друштву у коме су сви једнаки по дефиницији императив толеранције је бесмислен. Али, да ли неко зна бар једну људску заједницу у којој су сви њени чланови заиста једнаки?

Ево како Гринчрч спекулативно развија своју тезу сартровски разлажући категорију избора: „Онај ко је изабрао да не жели да изабере (толеранција) лако ће разумети и поштовати другог – оног који је одлучио да изабере (нетолеранција). И то друго, наиме, иако је друго – ипак је сродно, јер и уздржаност од избора (еросхе) јесте избор једне од алтернатива, као што је то и директан избор. Ни еросхе није ништа друго до бирање једне од алтернатива. Директан избор, међутим, једном кад је обављен, више није у стању да види друго као себи сродно, јер из перспективе директне опредељености свако друго као такво може бити само различито, несродно. Стога, трпељивост ће бити неминовно жртвована том примарном и дефинитивном гесту избора. Несродно је тешко разумети и поштовати, нарочито за неког ко има потребу да се недвосмислено и дефинитивно опредељује” (II, стр. 380–382).

Да ли ово значи да сви људи треба да буду неопредељени, неодлучни као Хамлет? Једно је

сигурно: једино је толеранција, као дефинитив међу осталим дефинитивима, епохални избор. Вредност трпељивости успева да се оправда у принципијелно нелегитимној функцији инфинитива (функцији врхунске инстанце у хијерархији, вредности која се не може хвалити), јер је у стању да изборе разних дефинитива третира без изузетка једнако вредним (читај: мање или више лошим, али у сваком случају лошим – једнако, дакле, невредним – у односу на савршенство одсутног или потпуно заборављеног инфинитива). Логика хијатуса између инфинитива и дефинитива (B.A.D.) нужно резултира захтевом за трпељивошћу као једином историјски адекватном садржају недостајуће инфинитивне форме. „Да би моје вредности уопште биле могуће, морају на исти начин бити могуће и твоје, као другачије” (I, стр. 195). Јер, додајмо: „...rest is silence.” Ћутање, такође, може бити ахибрична дефиниција инфинитива, као што су наслућивали, свако на свој начин, и песник Шекспир (Shakespeare), и филозоф Витгенштајн, и музичар Кејџ (Cage).

35. МЕТА-ДЕФИНИТИВ

Гринчрч разликује две врсте вредности толеранције: веродостојну и неверодостојну („лажну”). Дефиниција аутентичне толеранције каже да је неко толерантан зато што разуме да је инфинитивна вредност начелно неодредива, због чега постоји много дефинитива који су по логици своје вредносне природе међусобно равноправни, иако не и индиферентни. Тако толеранција (дефинитив, иначе, међу осталим дефинитивима) осваја мета–дефинитивну позицију, јер се њена суштина своди на признавање и поштовање описаног и разумеваног стања ствари у овом (нашем, људском, несавршеном) свету. Тихи песимиста Гринчрч овако језгровито описује свет: „Вуци су гладни, а овце нису на броју” (I, стр. 13).

Ако су вредности једнаке (лоше) у односу на неодредиви инфинитив који их као мерило дефинише, онда је логично издвојити управо „вредност–толеранције–свих–вредности” као ону вредност међу осталима која полаже највише права да буде прва „испод” инфинитива (као оној

суверености којој је подређена на најнепосреднији начин). Дакле, толеранција је „...једина дефинитивна вредност која се, мерено инфинитивом, веродостојно односи према свим осталим дефинитивним вредностима” (III, стр. 87).

Из овог описа чита се мета–дефинитивна особеност вредности толеранције. Ако су сви дефинитиви наспрам инфинитива једнако лоши, једино је толеранција онај дефинитив међу њима који изражава управо ту аксиолошку истину, чиме рефлектује недвосмислену свест о савршености инфинитива, без којег ниједна вредност, па ни сама толеранција као таква, не би уопште ни могла да се назове вредношћу. У том смислу, мета–дефинитив толеранције је нека врста особеног стања свести – увида у смисао Темељне Аксиолошке Разлике (B.A.D.), тј. увида у смисао хијатуса који влада односом инфинитив – дефинитив. Јер без трпељиве самосвесне праксе (која практично–перформативно сведочи о далекосежности темељне аксиолошке дихотомије) ниједна категорија из сфере вредности не може, по Гринчрчу, полагати право на легитимност и веродостојност. Кад је инфинитивна самосвест присутна и оперативна, мета–дефинитив толеранције намеће се сам по себи свом снагом нужности изворне аксиолошке логике као „најмање–лош” дефинитив (у смислу: најмање дефинитиван од свих дефинитива).

Насупрот мета–дефинитивној (аксиолошки веродостојној) толеранцији, Гринчрч даје назнаке и за неаутентичну, тј. лажну толеранцију. Он је чак на једном месту назива „случајном” (III, стр 99). Кад имамо такав „случај”? Кад је неко трпељив не зато што мисли да је мета–дефинитив толеранције „најмање–лош” од свих дефинитива, него зато што изнад толеранције претпоставља неку другу дефинитивну вредност (најчешће: „правда”, „једнакост”, „човек”, „Бог”, „задовољство”, „корист” и томе слично) на основу које тврди да је толеранција „најбоља”. Исто се, међутим, може рећи и за ту другу вредност на коју се позива и помоћу које се толеранцији даје ласкави статус „најбоље”. Јер, и ту другу, надређену вредност сада је потребно оправдати у њеном врхунском статусу, а таквој процедури онда нема краја. Овај регресус (типична „натуралистичка погрешка” о којој гово–

ри Мур) јесте симптом заборав инфинитива.

Одсуство свести о разлици инфинитив–дефинитив (Б.А.Д.) деградира веродостојну хијерархију Лоше/Мање–лоше/Најмање–Лоше у уврежену хијерархију Добро/Боље/Најбоље, која не познаје суверенитет инфинитивне инстанце. А кад нема инфинитива, одмах се појављују разни лажни аспиранти за титулу „највећег добра” којима је у природи (без изузетка) нетолеранција: неконтролисани нагон за доминацијом и уништењем свега што угрожава нелегитимно запоседнуто „првенство”. У овој борби, као што знамо, не бирају се средства, јер је свако средство унапред легитимисано „највећим добром”. Међу таквим „највећим добрима” може се, барем на први поглед, за некога наћи и вредност толеранције: толеранција као највиша вредност (а не као најмање лоша). У том случају, нема ништа од мета–дефинитивне природе ове специфичне вредности. Јер, да би нешто било дефинитивна вредност, мора постојати инфинитив који се том вредношћу дефинише. А инфинитив, сам по себи, као што сама реч каже, није могуће конкретно одредити – то није ни „Бог”, ни „правда”, ни „задовољство”, ни „једнакост”, нити било шта слично, па тако ни „толеранција”. „Инфинитивна вредност одбија обличје, да би га дала свим другим вредностима” (III, стр. 157). Толеранција која доминира свим другим вредностима у хијерархији без свести о инфинитиву јесте, по Гринчрчу, неверодостојна толеранција. У том случају, она није досегла статус ни обичног дефинитива, а још мање мета–дефинитива, те је – случајна.

За пластичнију представу разликовања веродостојне и неверодостојне толеранције, можемо се присетити Кантове поделе морала на аутономни и хетерономни. Могуће је, наиме, да се хетерономни људски поступак случајно поклопи са аутономним (рецимо, кад трговац не закида враћајући кусур), али та случајност не произлази из интереса моралности, већ из другог интереса (у овом примеру економског). Случајност поклапања са морално аутономним чином (који је на први поглед идентичан) значи да је реч о привиду морално вредног. Ту, наиме, само изгледа да је поступљено „како треба” (по налогу непот–

купљивога категоричког императива), иако је, de facto, поступљено како налаже принцип веће дугорочније зараде (по налогу хипотетичког императива). Аналогија је јасна: као што Кант предвиђа могућност случајног и привидног поклапања морално аутономног и морално хетерономног поступања, тако и Гринчрч предвиђа могућност инфинитивно веродостојне и инфинитивно привидне толеранције.

36. ИРОНИЈА?

Аутентични мета–дефинитив толеранције, верује Гринчрч, има и своју другу страну, такође, аутентично мета–дефинитивну. Реч је о иронији. Садржај мета–дефинитива – било да је толеранција, било да је иронија – најпре јесте дистанца, вредносни одмак, отклон у односу на све друге дефинитиве. Та еквидистанца је суштина сваке мета–позиције, па тако и ове, аксиолошке.

Гринчрч тумачи мета–аксиолошку еквидистанцу и „позитивно” и „негативно” (III, стр. 182). Толеранција је позитивни (афирмативни) мета–дефинитив, а иронија је негативни (критички) мета–дефинитив. Шта то значи? Да толеранција на позитиван начин садржајно симулира инфинитивну инстанцу, а да иронија на негативан начин формално симулира инфинитивну инстанцу. Најпримереније је (и уједно најупечатљивије) приказати Гринчрчов модел ироније пуним паралелизмом са већ изложеним приказом његовог модела толеранције, јер ћемо тако зорно експлицирати идентичну „супстанцу” ова два вида мета–дефинитивне вредности.

Дакле, од свих дефинитивних вредности које претендују да буду инфинитив за Гринчрча је најмање лош избор (поред уметничких ремек–дела и толеранције): вредност ироније. Иронија, по њему, највише личи на инфинитив зато што све замисливе дефинитиве који би да хибрично симулирају инфинитив ставља у исту раван, чини их равноправним, истоважним – другим речима, једнаким по нивоу легалитета. Јер сви дефинитиви и јесу, наравно, једнако нелегитимни као инфинитиви. Што је у формалном смислу еквивалентно са односом правог инфинитива према различитим дефинитивима. Какви год би–

ли (ма колико сјајни, заслепљујући, примамљиви), дефинитиви остају то што јесу, увек једнако далеко од инстанце ироније, слично као што би били увек једнако далеко и од недостижне инстанце инфинитива.

Ако је толеранција подразумевала интегрално еквидистантно поверење у дефинитивне вредности, иронија подразумева интегрално еквидистантно неповерење у дефинитивне вредности. Толеранција и иронија су, по Гринчрчу, глава и писмо исте монете: „Толеранција и иронија су, у ствари, једно исто” (III, стр. 280). Доказ за то је и његово доследно разликовање две врсте вредности ироније: веродостојна и неверодостојна („лажна”). Дефиниција аутентичне ироније каже да је неко ироничан зато што разуме да је инфинитивна вредност начелно неодредива, због чега постоји много дефинитива који су по логици своје вредносне природе међусобно равноправни, иако не и индиферентни. Тако иронија (дефинитив, иначе, по Гринчрчу, међу осталим дефинитивима) осваја мета–дефинитивну позицију, јер се њена суштина своди на признавање и поштовање управо описаног и разумевањем стања ствари у овом (нашем, људском, несавршеном) историјском свету, у коме су вуци гладни, а овце нису на броју.

Ако су вредности једнаке у односу на неодредиви инфинитив који их као мерило дефинише, онда је логично издвојити управо „иронизацију–свих–вредности” као ону вредност међу осталима која полаже највише права да буде прва испод инфинитива (као оној суверености којој је подређена на најнепосреднији начин). Дакле, иронија је (као „друга страна” толеранције) „...једина дефинитивна вредност која се, мерено инфинитивом, веродостојно односи према свим осталим дефинитивним вредностима” (III, стр. 197).

Из овог описа очит је мета–дефинитивни смисао вредности ироније. Она је та друга, негативна страна мета–дефинитивне дистанце (толеранције). Ако су сви дефинитиви једнако лоши, иронија је она дефинитивна инстанца међу њима која изражава управо ту аксиолошку истину, чиме рефлектује недвосмислену свест о савршености и аксиолошкој надодирљивости инфинитива, без којег ниједна вредност, па ни сама иронија као таква, не би уопште ни могла да се назове вредношћу.

У том смислу, мета–дефинитив ироније је нека врста негативног стања аксиолошке свести – делотворна аксиолошка процедура која и формално и перформативно обезбеђује доследно важење смисла Темелне Аксиолошке Разлике (*B.A.D.*) тј. аксиолошког хијатуса који влада односом инфинитив – дефинитив. Јер без доследне самосвесне праксе иронизирања (која практично–перформативно сведочи о далекосежности темелне аксиолошке дихотомије) ниједна категорија из сфере историјски објективираних вредности не може, по Гринчрчу, полагати право на легитимност и веродостојност. Иначе би одмах трансформисали (тачније: аксиолошки деформисали) ироничну историју инфинитива у смртно озбиљну историју неког од октроисаних дефинитива. Кад је инфинитивна самосвест присутна и оперативна, мета–дефинитив ироније намеће се сам по себи свом снагом нужности изворне аксиолошке логике као „најмање–лош” дефинитив (у смислу: најмање дефинитиван од свих дефинитива).

Насупрот мета–дефинитивној (аксиолошки веродостојној) иронији, Гринчрч даје назнаке и за неаутентичну, тј. лажну иронију. Кад је неко ироничан не зато што мисли да је негативни мета–дефинитив ироније „најмање–лош” дефинитив од свих дефинитива и по својој природи увек једнако дистанциран од свих других дефинитива, него зато што изнад ироније претпоставља неку другу дефинитивну вредност (најчешће: „правда”, „једнакост”, „човек”, „Бог”, „задовољство”, „корист” и томе слично) на основу које тврди да је иронизација свих других историјски објективних вредности оправдана и „најбоља”. Исто се, међутим, може рећи и за ту другу вредност на коју се позива и помоћу које се неправом иронији даје ласкави статус „најбоље”. Јер, и ту другу, надређену вредност неопходно је третирати иронијски у њеном врхунском статусу, а таквој процедури онда нема краја. Овај регресус (типична „натуралистичка погрешка” о којој говори Мур) јесте симптом заборављања инфинитива и као такав за Гринчрча аксиолошки неприхватљив.

Као и за лажну толеранцију, исто важи и за лажну иронију: одсуство свести о разлици инфинитив–дефинитив (*B.A.D.*) деградира веро–

достојну хијерархију Лоше/Мање–Лоше/Најмање–Лоше у уврежену хијерархију Добро/Боље/Најбоље, која не познаје суверенитет инфинитивне инстанце. А кад нема инфинитива, одмах се појављују разни лажни аспиранти за титулу „највећег добра” којима је у природи (без изузетка) недоследна иронизација која у коначном броју корака има за последицу неконтролисани нагон за доминацијом и уништењем свега што угрожава нелегитимно запоседнуто „првенство” једине дефинитивне инстанце која није подложна иронији (а зашто није, не зна се).

У овој „принципијелној” борби, као што знамо, не бирају се средства, јер је свако средство унапред легитимисано „највећим добром”. Међу таквим „највећим добрима” може се, барем на први поглед, за некога наћи и вредност ироније: иронија као НАЈВЕЋА вредност за коју човек може да зна (а не као најмање лоша). У том случају, нема ништа од метадефинитивне природе ове специфичне вредности. Јер, да би нешто било дефинитивна вредност, мора постојати инфинитив који се том вредношћу дефинише. А инфинитив, сам по себи, као што сама реч каже, није могуће конкретно одредити – то није ни „Бог”, ни „правда”, ни „задовољство”, ни „једнакост”, нити било шта слично, па тако ни „иронија”. Није на одмет још једном поновити Гринчрчов рефрен: „Инфинитивна вредност одбија обличје, да би га дала свим другим вредностима” (III, стр. 157).

Као што је толеранција која без свести о инфинитиву доминира свим другим вредностима у хијерархији, у ствари, лажна, случајна и неверодостојна толеранција, тако је и са иронијом. Иронија која доминира свим другим вредностима у хијерархији без свести о инфинитиву, јесте, по Гринчрчу, неверодостојна иронија. У том случају, она није досегла статус ни обичног дефинитива, а још мање метадефинитива, те је – случајна, привидна, неправда.

Настављајући до краја реторичку игру изоморфног приказа, а због пластичнијег предочавања разликовања између веродостојне и неверодостојне ироније, и овде се поново можемо присетити Кантове поделе морала на аутономни и хетерономни. Кант каже да је могуће да се хетерономни људски поступак случајно поклопи са аутоном–

ним. Случајност поклапања са морално аутономним чином (који је на први поглед идентичан) значи да је реч о привиду морално вредног. Ту, наиме, само изгледа да је поступљено „како треба” (по налогу непоткупљивог категоричког императива), иако је, *de facto*, поступљено по налогу хипотетичког императива. Аналогија је јасна: као што Кант предвиђа могућност случајног и привидног поклапања морално аутономног и морално хетерономног поступања, тако и Гринчрч предвиђа могућност инфинитивно веродостојне и инфинитивно привидне ироније. Привидна иронија иронизује све расположиве вредности, осим једне, која је историјски дефинитивна као и све друге, и стога нелегитимно привилегована (изузета од иронијског третмана). У ствари, реч је о негацији, а не иронизацији других вредности, иако, на први поглед, изгледа као аутентична иронизација. Није аутентична, јер не зна да једино инфинитив може легитимисати иронију као мета–дефинитив.

37. ПАЈА ПАТАК НА ПУСТОМ ОСТРВУ

Који је нарочити историјски смисао мета–дефинитивне категорије толеранције (као најмање–лоше виртуелне садржине инфинитива)?

У трећем тому Аксиолошког инфинитива Гринчрч на почетку (описујући толеранцију) дочарава инфинитивне моменте издвојености, арбитарности и свеобухватности служећи се, између осталог (у свом стилу, на неконвенционалан начин за једног академског теоретичара), алегоријом, и то алегоријом острва: дефинитив је копно вредности, мета–дефинитив толеранције је море вредности, а инфинитив је небо вредности (III, стр. 12). Копно је тврдо, тешко и ограничено, онолико велико колико му ритам плиме и осеке допушта. Море је дубоко, покретно и чисто, а та чистота и дубина тек су одраз непрегледне дубине и чистоте неба које се у води огледа. Импликације ове лепе слике су далекосежне. Гринчрч их развија на неколико начина. На једном месту, чак, позива се на једну „острвску” епизоду из Дизнијевог стрипа о Паји Патку.

Пре тога, да укратко препричамо: специфична логика инфинитива слична је логици живота на острву, где свака ствар, било која ствар, више вреди. Што је острво удаљени– је од копна, издвојеније од остатка света, све више расте вредност предметима који су узети за објекте упоредног процењивања. Гринчрч узима за пример наочари, свежу јабуку, клешта, новине, кишобран, дрво за огрев, неопходан део одеће или обуће, лек, итд. На сличан начин недавно је код нас о острву писао песник Милош Комадина, у једном путопису о Мљету, том „...нестварном парчету зеленог копна у плаветнилу исконског Јадрана”. Вреди размислити: да ли је свако острво – као острво – Мљет? Јер Мљет није обично острво, већ оно које садржи језеро, а у том језеру опет једно острво...

Гринчрч, ипак, не мистификује – ретко ко, наиме, није свестан овог феномена и зна се да главни разлог треба тражити у чињеници да је острво на маргини свих кому– никација, па се неопходне ствари много теже набављају. Али, иза ове тривијалне економије треба прозрети забора– вљену аксиолошку логику инфинитива која поступком „издвајања од света” успоставља особену хијерархију вред– ности. Јер, важи и обрнуто – неке ствари на малом удаље– ном острву вреде мање него на копну: скије, лептир–машна, луксузни аутомобили или, рецимо, политичари и све поли– тичко. Опет због удаљености и изолованости која неку од ствари, иначе важну, чини сувишном, безначајном, безвред– ном.

На овом месту Гринчрч се ефектно позива на Диз– нијевог Пају Патка:

Видимо да издвојеност острва дефинише једну аутономну хијерархију вредности, могло би се рећи чак посебну, самосталну историју. Америка, Аустралија или мајушно безимено острво усред Индијског Океана пре открића од стране

западне цивилизације имали су своју властиту историју, као што је и данас имају нека острва, народи или појединци. Објашњењу (III, стр. 45–46) не смета што су такви веома ретки. Уосталом, све што је изузетно и драгоцено ретко је. Инфинитив је увек, каже Гринчрч, разлог једне самосталне и самосвојне историје која може да постоји истовремено и толерантно са другим историјама, јер инфинитиви свих историја су несамерљиви, те, стога, непротивречно коегзистентни и равноправни. Питање је само да ли човек бира свој инфинитив или историјски инфинитив стицајем неумитних околности бира њега.

Било како било, Гринчрч објашњава моменат арбитрарности инфинитива као могућност непротивречне супституције једног инфинитива другим (и то у увек у апсолутном смислу, тако да „на острву” не може постојати у исто време више инфинитива, него увек влада само један). Тиме се један у сваком другом погледу идентичан свет коренито преображава у потпуно нови, вредносно различит до непрепознатљивости. Наравно, Гринчрч није усамљен у веровању да је сваки човек на овој планети једно усамљено острво, изгубљено међу пет милијарди других, а опет исто толико усамљених острва.

Из издвојености, логиком инфинитива изводе се, дакле, моменти арбитрарности (инфинитив и његов свет су ствар избора) и свеобухватности (вредносна трансформација прожима све димензије живота, оформљујући читаву историју – другачију, неупоредиву и самосвојну).

Тако алегија о острву прераста у алегију о архипелагу.

38. ИСТОРИЈА КАО АРХИПЕЛАГ

Гринчрчова аксиологија иманентном логиком теоријских консеквенци постепено се преображава, из странице у страницу Аксиолошког инфинитива, у Гринчрчову филозофију историје.

Инфинитив, узет сам за себе, значи неизвесност – јер је неодредив, бесконачан, на нултом степену форме – док дефинитив значи извесност, јер је одређен, формулисан, коначан. Пошто

огромна већина људи, по Гринчрчу, не подноси егзистенцијалну неизвесност, обавезно је потискује у корист унапред расположивих дефинитива. Резултат: могло би се рећи да постоји само једна, унифицирана и мумифицирана „историја” унутар које постоје само дефинитивне вредности.

Кад би Паја Патак на пустом острву сачувао ковчег пун новца, па макар и умро од глади доследно спроводећи такву одлуку, његов мали пачји костур, сматра Гринчрчу, остао би баш у таквој историји. Није мали број оних који би поступили управо тако. Ту је заборав инфинитива потпун (III, стр. 64). Срећом, не и за „орен-minded” Пају (Гринчрчова омиљена пословица гласи: „Ум је као падобран – ради само кад је отворен.”). Јер довољно је да се сетимо логике инфинитива, па да се одједном појави мноштво различитих историја – равноправно веродостојних, које једнако заслужују да буду нечије историје – одређених најразличитијим инфинитивима које свакоме стоје на располагању по могућности избора.

Поступци руковођени свешћу о односу инфинитив – дефинитив (В.А.Д.) наизглед су парадоксални – зато је кратки каиш стрипа о Паји Патку на пустом острву ефектан – али, реално (историјски, психолошки), они су спасоносни. И то не само у стрипу. Што је потпуно супротно од поступака руковођених логиком заборављеног инфинитива, који наизглед низу парадоксални, али су у коначном збиру последица реално аутодеструктивни.

39. ЉУДИ ТРЕЋЕГ СОЈА

Са овим у вези је и Гринчрчова можда најмистичнија поставка: о оним „трећим” људима, који не живе ни у униформној историји заборављеног инфинитива (коју чине „једни”, тј. „већина”), ни у некој од историја које су засноване на свести о толеранцији као адекватном садржају вреднујуће инстанце (коју чине „други”, тј. „мањина”). Ти мистични „трећи” живе „изван” (III, стр. 123–125), што би требало да значи: изван било каквог дефинитивног историјског света. Другим речима, у свету „чистог” инфинитива – са оне стране сваке историје, са оне стране историје уопште.

Свеци и генијални уметници припадају „трећима”, од Буде до Кафке. Они нису браћа по крви, него по судбини – њима је дато да буду „изван”. Они остварују древни антички идеал калокагатије дајући меру историји, људима и уметности. Обичним смртницима (без обзира да ли су владари или поданици) оваква или онаква историја јесте мера од које не могу да се отргну. „Трећи”, међутим, „... нису у историји зато што је историја у њима и из њих произлази” (III, стр.125).

Владар господари народом, јер не припада народу, али он је још увек поданик историје. „Трећи” су, напротив, неприметни појединци унутар сваког народа, али они владају историјом, јер јој не припадају. Типичан пример је Мојсије, онај који доноси законе људског света. Или, у нашем веку људи као што су Махатма Ганди, Далај Лама, Мајка Тереза и Хајле Селасије (оваплоћени инфинитив свих припадника растафари–покрета, као и свих Рома света), али и један Елвис Присли, бесмртни краљ рокенрола. Навешћемо и један од најбизарнијих Гринчрчових примера: то је бразилски аутомобилски ас, ненадмашни Ајртон Сена (у време објављивања Аксиолошког инфинитива још увек је био жив).

Еудокс Книдски је први „трећи” међу Европљанима, а романтик Китс је, за Гринчрча, најизразитији пример из историје уметности и уметника. Од филозофа ту Гринчрч спомиње низ имена, од Плотина до Ничеа. Од савременика међу „треће” се убрајају Дејвид Боуви или, рецимо, „писци без идентитета” као што су Селинџер и Пинчон, двадесетовековни наследници оне литерарне традиције коју су утемељили Хомер, Сократ и Шекспир, највећи аутори „који не постоје” свих времена.

Гринчрчову концепцију о трећима можемо оквалификовати као својеврсни постмодерни пајонизам, поређењем са већ заборављеним учењем француског реформисте Клода Пајона (*Cloude Peiyon*, 1626 – 1685) који је бранио јеретичку тезу о нарочитој милости божјој према изабранима. Али разлике између Гринчрчовог (толерантног, мултикултурног) и Пајоновог (строго христо–центричног, радикално нетрпељивог) учења ипак их чине несводивим, јер су те разлике далеко значајније од спољашњих, реторичких сличности.

У сваком случају, Гринчрчови „трећи” су вишеструко чудесне појаве: ем су инфинитивни, ем имају обличје (што остали инфинитиви не могу никако имати) – и то људско! „Зашто ме, што сам бољи, све више нема?” – ово би могла бити лозинка свих Трећих. То је стих нашег песника Ивана В. Лалића, кога би Гринчрч сигурно уврстио у елитну заједницу личности које нигде не припадају – јер су изван историје – само да га је познавао или бар да је читао савршене Лалићеве стихове.

КАКО НАС

КАКО НАСТАЈЕ

ПРИЧА

Све се зна – и шта је ово и какво је оно, и куда овај иде и колико ономе треба... Што год сазнали, откривамо да нам је већ било познато. А смирења нема. Изгледа да ништа није довољно неизвесно и непоуздано да би било ваљано утемељење за живот и за наше најважније делатности. Рецимо уметност. Незнање је кључна ствар за уметност, оно што омогућује стварање уметности.
Donald Bartlemy

40. МЕТАБОЛА

Оно што чини теоријску спону између Гринчрчове аксиологије и Гринчрчове филозофије историје јесте Гринчрчова наратологија. Он ту успоставља за многе збуњујућу тровалентну везу која захтева шире образложење. Али пре образложења (пре но што нешто више кажемо о самој трострукој вези између вредности, историје и приче) потребна је кратка дигресија у домен онтологије.

Гринчрчов онтолошки нацрт, грубо пре–

дочен, предвиђа три начина постојања. По њему, и историја и вредност су наративи, а наратив је трећи модалитет света. Поред стварног (оно што јесте), те могућег (оно што би требало да буде), Гринчрч разликује и приповедно: оно што је испричано. Садржај овог трећег модалитета чине различите повести и вредности.

Гринчрч жели да покаже како ентелехија кључне аксиолошке „кореспонденције–у–разлици” (термин она Доа) инфинитив–дефинитив (B.A.D.) конституише како историју, тако и било коју вредност – и то формом наратива. Прича (литерарни наратив), историја (историографски наратив) и вредност (аксиолошки наратив) јесу, по Гринчрчу, три појавна облика приповедног модалитета света. А основни закон наративног модуса као таквог јесте, по њему, „... примат сврхе над разлогом” (III, стр. 198). Шта значи то: **примат сврхе над разлогом?**

Могуће настаје кад се оно што јесте замисли под неким још неприсутним условом, што значи да је изведено из стварног. А наратив (приповедно) настаје процесом обрнутог смера: од могућег ка стварном, ако се могуће замисли као довољан услов појављивања нечег стварног (III, стр. 211). Кад је могуће довољан услов појављивања нечег стварног, реч је о смислу. Смисао је услов света у наративном модалитету. Гринчрч смисао рашчлађава на однос разлог – сврха, аналогно односу узрок – последица (који важи за ненаративне, неисторијске модалитете стварности). Тамо где влада нужност, нема вредности, као што тамо где влада смисао, нема нужности. „Нужност влада упркос смислу, као што смисао влада упркос нужности” (III, стр. 287).

У природи разлози су подређени узроцима, док су у историји последице подређене сврхама. За природу, каже Гринчрч, важи поклапање временског и логичког следа догађања, што у наративу није случај, јер разлог као временски први логички долази тек после сврхе којом је одређен. Временски след и логички след у природи се подударају, док су у историји – као царству вредности – обрнутог смера (редоследа по примату). Телос наратива логичном принудом производи себи подређене разлоге, као што,

уосталом, узрок физичком принудом производи себи подређене последице.

Наративи настају, утврдио је Гринчрч, преображајем узрока у разлоге, а последица у сврхе – и то тако да сврхе логички претходе разлозима (III, стр. 250–275). Јер разлог за појаву нечега или некога (лика, догађаја) у причи (у историји, рецимо) изведен је из сврхе тог појављивања, а никако сврха из разлога. Појам разлога чини одређеност одговарајућом сврхом (обрнуто би било бесмислено). Ово приповедно опкорачење разлога сврхом је само за себе „неприродно” ако се зна да је разлог настао из узрока, а сврха из последице (јер узрок је свакако пре последице). Гринчрч тај феномен назива наративном или историјском „рокадом” упоређујући га са познатим појмом из шаховске игре. Или, адекватније – преузимајући термин из старогрчке предаје – „метаболом”, што је његов појам за класичну поетичку и наратолошку категорију заплета (енглески „plot”). Што се аристотеловске терминологије тиче, „метабола” је увек генеративнија категорија од појма „перипетија”, иако оба израза могу именовати специфично наративни „преокрет” у радњи.

Заплет, чију суштину Гринчрч дефинише као метаболу (наративну рокаду), описан је, дакле, као трансформација узрока радње у разлог радње, а последице радње у њену сврху, при чему сврха добија примат над разлогом на исти начин као што је пре приповедања узрок имао примат над последицом. Преобликована метаболом у сврху „...последица постаје узрок приповедања”, каже Гринчрч остајући доследно парадоксалан у својим формулацијама (III, стр. 303). Овом наративном рокадом означава се процес настанка приче – метабола је, доследно аристотеловски речено, чиста приповедна ентелехија. Тако и Гринчрчова пословично парадоксална аргументација само потврђује класичну истину: заплет као основни наративни замајац јесте архетип (начело и праоблик) сваке приче.

41. УЗРОЦИ И РАЗЛОЗИ, ПОСЛЕДИЦЕ И СВРХЕ

Видели смо да Гринчрч дели традиционално гледиште по коме је заплет суштина наратива. Али он ово гледиште посебно прецизира (и то у непосредном складу, као што ћемо показати, са претпоставкама своје аксиологије изложене у прва два тома студије): пре свега, кад се о нечему прича, то значи да се догађаји нижу не више по узрочно–последичним везама, него по везама сврхе којој воде, а због разлога логички подређених том телосу. Тако елементарну карику приче чини разлог, а суштину приче чини субординарни однос сврхе и разлога, о коме Гринчрч двосмислено каже: „Ако је сврха радње узрок приповедања, онда је разлог радње последица приповедања” (III, стр. 311).

Наратив се на овај начин ближе описује као низање разлога догађања: „склоп разлога” (што је, изгледа, битно различито од класичног Аристотеловог „склопа догађаја”). Ако прича није добра, то је зато што, по Гринчрчу, у неком сегменту недостаје одговарајући разлог или је постојећи погрешан („из неке друге приче”). Овај склоп разлога на основу којих се се радња одвија повезан је међусобно и одређен крајњом сврхом тј. телосом, оличеним у разлогу због којег је, у ствари, читава прича била испричана. Гринчрч каже: „Било шта да се прича, прича се: Почетак ће бити на Крају” (III, стр. 80). Што је супротно, наравно, од ненаративног модалитета који пресудно зависи баш од почетка догађања.

У физичком свету процес (или, искуствено: низ промена) је задат ако је задат први узрок од којег се по нужности све „само од себе” одвија – увек, дакле, са одговарајућим последицама. А у свету вредности, напротив, низ је задат ако је задата крајња сврха од које се, по њој иманентном смислу, све „само од себе” одвија – увек, дакле, са одговарајућим разлогом. То значи да, ако би се променила крајња сврха догађања, дошло би до аутоматске промене разлога на основу којих се нижу карице у приповедном ланцу, тако да многе од њих које су пре биле пресудне, сада постају безначајне (и обрнуто, неки разлози који су пре изгледали случајни и неважни постају незаобилазни и кључни).

хијерархије вредности унутар једног склопа разлога по коме се нижу испричани догађаји.

Сведоци смо, подсећа Гринчрч, да се на овој планети сувише често пишу нове историје. А кад се промени историја (са иманентним смислом догађања), мења се и систем вредности. Тада нешто што је имало покретачку снагу разлога поново постаје беспомоћно и бесмислено или, другим речима, безвредно. Што, опет, значи да вредност и историја имају исту наративну структуру, јер у оба случаја сврха претходи разлогу и одређује га. Наравно да није случајно, по Гринчрчу, што се домени природе и вредности искључују, јер у природи је све чиста, слепа нужност, без смисла и значења. Тамо где нема смисла, нема никакве историје, нити било каквих вредности.

42. ЗАПЛЕТ И СМИСАО

За Гринчрча вредности важе увек и једино у оквиру задатом одређеном историјом. Историја и није ништа друго до људском активношћу отелотворена хијерархија вредности: „... дефиниција једног вредносног система” (III, стр. 254). Историјски поредак и вредносна хијерархија су, по Гринчрчу, аверс и реверс исте хартије од вредности. Ниједна вредност није аутономна, по себи, издвојена од других, изолована – јер не може бити изван хијерархије која историју чини историјом. Такав је једино инфинитив, који надилази историју, јер је ствара. „Инфинитив је вредност као *historia historians*, а дефинитив је вредност као *historia historiata*” (III, стр.335). То значи, по њему, да је инфинитив она историја која ствара вредности, док дефинитив подразумева историју већ створених вредности.

Пошто су и историја и вредност, по Гринчрчу, наративи, требало би доказати да, као свака друга повест, имају непосредну приповедну суштину. Зато Гринчрч јасно каже: „Иза свега што вреди стоји нека прича” (III, стр. 287) – и то је једна од најпознатијих и најчешће коментарисаних Гринчрчових теза. Где постоји вредност, дакле, постоји и метабола (наративни преокрет, заплет) којом се чињенице преобликују у смислени поредак. Тамо где пос–

тоји вредност, мора постојати и одговарајућа прича која је легитимише. Нешто „... није испричано зато што је вредно, него је вредно зато што је испричано” (III, стр. 170). Оно о чему не постоји прича, по Гринчрчу, не може ни на који начин имати статус вредности. Без приче, по њему, све је безвредно (или, с тим у непосредној вези: бесмислено).

Тек приповедање постојећем обезбеђује смисао, чини га вредним. Још прецизније: заплет, као преокрет у редоследу узрочно–последичног ланца, сврху (која настаје од последице) ставља испред разлога (који настаје од узрока). Чињенице бивају окруњене смислом тек пошто су испремештане наративном рокадом разлога и сврха: тиме се, наиме, трансформишу у вредности. Зато Гринчрч иде корак даље, па претходни аргумент обнавља на примарнијем нивоу, тврдећи да нешто „...није испричано зато што је истина, него је истина зато што је испричано” (III, стр. 288).

Поента ове намерно радикализоване тезе је, чини се, у сугестији да једина људска истина може бити наративна истина. Човек, по њему, разуме само оно што му је испричано или оно што је сам у стању да исприча. Јер, разумети у крајњој инстанци значи проценити вредност и значај. Тврдити нешто (релевантно у контексту задате историјске матрице) – за Гринчрча то неизбежно значи и: судити, вредновати. Троугао историја – прича – вредност тако постаје херметички и херменеутички затворен, а тровалентна веза међузависности ових елемената тиме је елаборирана на задовољавајући начин.

43. ПРОШЛОСТ И ВРЕДНОСТ

Уместо приказа Гринчрцовог схватања прошлости као другог битног момента „наративизације”, тј. трансформисања чињеница у причу (дакле, у вредност), доносимо превод кратког одломка из Петог дела Аксио–лошког инфинитива (стр. 334–338). Одељак је додатно занимљив зато што почиње цитатом из једне необјављене приче Д. Селинџера, за којим следи анализа чији део преводимо.

Селинџеров текст носи двосмислен наслов који у буквалном преводу гласи: „Не доносећи

никакве поклоне, осим прошлих времена” („Bringing No Presents, Just Pasts”). Прича је о оној девојчици (Sybil Carpenter беше њено име, Сибил Карпентер из Whirly Wooda, Connecticut) са којом се на плажи дружио Сејмур Глас (Seymour Glass) у „Перфектном дану за банана–рибе” и почиње овако:

„Дуга бела плажа, море веома мирно, добро. Скоро сви купачи су већ отишли. У дубини је плави кит. Боса девојчица, у црвеном шорцу, чучи на ивици воде и пребира рукама по облацима. Испрани и углачани меким таласима округласти каменчићи полако, неосетно, стичу свој савршени облик.

Она их разгрће, пресипа из шаке у шаку, гура у гомилу, па опет одтрпава и равни... Игра се, бесциљно, а као да бира међу њима један, свој.

Не тражи, али кад јој се учини да је пронашла даће му име, ставиће га у џеп и понети са собом, кући, у град, далеко одавде. У шкољки њеног длана изабрани облук, мутног сјаја, сличан је крупном бисеру. Зове се 505 Са Цртом, као њена омиљена бомбона.

Касније, много дана касније, у соби – док напољу високо над улицама и облакодерима у ноћи буду сијале звезде – 505 Са Цртом, та нечујна, мала, непрозирна ствар пред сан ће је подсетити на ове тренутке: на шум таласа за леђима, на мирисе прошлог лета, на хоризонт који може да се дохвати испруженом руком, на великог плавог кита у дубини.

Ноћу, у соби, на столу поред њеног кревета лежи 505 Са Цртом, камичак мудрости, једном нађен на плажи. Док напољу – и оне нечујне и довољно далеке – заиста трепере добре звезде. Непрегледна блистава чипка на модрој позадини увек је ту. У дубини је плави кит.

Девојчица мирно спава. Окупана и углачана меким таласима, она полако, неосетно, стиче свој савршени облик.”

(Прево: Раша Секуловић)

Из Гринчрчове опширне анализе која се позива на овај прозни фрагмент издавајемо:

„Прича показује бар две ствари: прво, зашто је претварање садашњости у прошлост други

нужан услов (поред метаболе узрока и разлога, последица и сврха) за претварање чињеница у вредност и друго, што следи, као што ће се показати на основу првог – да изван прошлости нема ничега. Баш ничега.

Из приче је лако уочљиво како оно што није припада-ло нашем искуству бива њиме обухваћено. Притом, наше искуство треба замислити према Аристотеловом моделу душе–сфере која има конкавну и конвексну страну – два своја дела, али реално неразлучива један од другог. Тако је и са искуством: епистемолошка димензија неразлучива је од вредносне, као што нема лопте без улубљене нити без испупчене стране – једна димензија судбински је условље-на другом. Знајући то, није тешко разумети ову малу причу: предмет који ништа не значи биће искуством преображен у предмет који нешто значи – безвредно постаје вредно. Нема у сазнању тога што није вредност и обрнуто – чим нешто има вредност, то је зато што је већ обухваћено нашим сазнањем.

Садашњи тренуци у детињој машти спонтано се уобличавају у успомену: кад бира свој облук и одлучује се да га понесе са собом, девојчица не доживљава стварност непосредно, него као да је све то већ њено сећање – као да је облук већ у њеној соби, на столу поред кревета. Тек кад стварност замисли као да је већ прошлост, она за њу поста-је вредна односно доживљена. Што је било природна нуж-ност узрочно–последичних веза, трансфером у прошлост претвара се у људски смислену везу разлога и сврха. Тек кад се садашњост (рука која се на плажи игра облукцима) замисли, вољно или нехотице, као време које је већ прош-ло, тим преласком презенту у перфект један мали предмет из природе, до тад безначајан, бива окруњен ауром вред-ности. Природно је постало људско.

Изгледа да – кад не би било прошлости – не би могло бити ни плаже, ни лета, ни хоризонта. И што је најважније – без прошлости не би било ни девојчице.

Прошлост је аутентична, а према овоме веро-ватно и једина форма људског искуства. Треба објаснити зашто се баш у прошлости успешно обавља претварање природног у људско. У прин-ципу, трансформише се садашњост: све што се дешава у време кад говоримо. Последица тог Сад

нема, не знамо их, јер оне ће тек бити. Да би дошли до сазнања последица, морамо досегнути будућност, али то из времена у коме говоримо није могуће. У времену се не може никуд даље од садашњости – само ту или назад. Немајући избора, враћамо се у прошлост. Наша је лозинка: *Vade retro!* – назад у већ протекло време, јер оно је једино стварно време. Друге две временске екстензије само су наше теоријске пројекције, апстракције. Једино прошлост јесте стварна темпорална димензија нашег света. Тек ту наћи ћемо узроке чије је последице могуће знати. Једино у времену које је протекло принципијелно је могуће располагати и узроцима и последицама неког догађања. Из будућности, последица је недоследива, јер још не постоји – али зато постоји у прошлости, и може се препознати помоћу одговарајућег узрока који јој претходи. Тако би последица била у ближој, а узрок у нешто даљој прошлости, али важно је да су обоје – ту, пред нама. Зашто је важно да знамо и узроке и последице? Зато што тако имамо потребне елементе за стварање разлога и сврха.

Оно што нам је потребно – а то је сазнање последица – у прошлости је принципијелно могуће. Последица која је још увек у будућности јесте недоследива, јер још не постоји (није се догодила), али зато у прошлости има последица које постоје (догодиле су се) и могу се пронаћи. Препознавање, да поновимо, иде преко одговарајућег узрока из прошлости који претходи тој последици. Ево зашто је неопходно да знамо и узроке и последице: тек кад познајемо и једно и друго, можемо да им заменимо места (метабола)! По аутоматизму наше свести то и чинимо, тако што обавезно последицом одмеравамо узрок, иако знамо да је правилно обрнуто. Замена је извршена спонтано, јер се последица схвата као сврха, а узрок као разлог. А сврха одређује разлог – претходи му.

Семантичка трансформација последице у сврху и њеног узрока у разлог није легитимна уколико се одиграва у свету истине, у садашњем времену, у природи. Али, ако је истина већ уступила место вредности (садашњост прошлости, природа историји), онда сигурно јесте легитимна. Јер у прошлости ни у ком случају не важе чисти узроци

и чисте последице, него увек разлози и сврхе. И кад би хтео, човек не би могао да види прошле догађаје на неки други начин. Сврхом мерити разлог јесте једино легитимно, јер разлог се може извести једино из сврхе која га условљава и тиме му логички претходи. Зато поредак везе мора да се мења чим последица постане сврха, а узрок разлог: сврха се поставља испред разлога. Прича је тек на тај начин – метаболом – установљена као прича, смисао је досегнут, историја је загосподарила над природом. Спонтаношћу наших сазнајно–вреднујућих моћи узроци се трансформишу у разлоге, а последице у сврхе, чиме се формира наше конкавно–конвексно искуство: природно (узрочно–последично) постаје хумано (вредносно–смислено). Тек тада дати догађај и доживљавамо. Тек тада дати догађај можемо и да испричамо. Оно што не може да се исприча, није се ни догодило.

На сву срећу, прошлост нам је отворена у највећој могућој мери, она није ништа страно нити далеко. Прошлост је практично увек већ са нама, чак и кад би хтели не бисмо могли да је се отресемо. Непосредно Сад и Овде искуство није могуће. Реч је о феномену принципијелног кашњења искуства за догађајима, за стварношћу непосредованом нашим сазнањем: догађај је увек испред, увек пре опажања. У Хегеловој Феноменологији духа (поглавље о чулној извесности) може се прочитати најозбиљнија анализа и далекосежно тумачење овог феномена (Биће је увек билост).

Али и без проучавања нечитљивог Хегела, многи су приметили да ствар мора најпре да се деси, да би се опазила и доживела. Тако се суштина догађања преокреће : ствар мора прво да се доживи да би се уопште десила. Овај преокрет такође је наративна метабола (метабола времена), као и преокретање поретка узрока и последица у сврхе и разлоге (метабола смисла). За метаболу времена, дакле, карактеристично је да сведочанство условљава догађај.

А да би се доживело нешто вредно нашег сведочанства – мора прво бити у прошлости, мора се прво догодити – јер ни садашњост ни будућност нису доступни нашем искуству. (Као кад умре неко близак и драг: некад треба да прођу и месеци, године, пре него што схватимо да вољене особе више нема. Искуство, просто, никако не прима догађај.)

Тако стварност није оно што нам се управо догађа – иако ми верујемо да јесте – него нешто већ прошло, увек временски већ иза нас. Садашњост је онда, нужно, наше сећање на садашњост – другим речима: прошлост. Прошло време је аутентично људско време. Музика је добра аналогија: тон који се управо чује такав је само због тона који ће доћи тек после њега – значи тек кад постане прошлост – а тај следећи због оног после...

Време се у природи мери унапред, док за прошлост важи мерење уназад. Кад се време мери уназад, то значи да се не води рачуна како све почиње, него како се завршава: оно што претходи издваја се према ономе што ће уследити, а не обрнуто. Сваки добар приповедач зна (бар интуитивно) за овај принцип и труди се да га поштује што веродостојније. Као у Борхесовом опису хиперборејских ждралова: птице које лете уназад, јер им није важно куда иду, него одакле долазе. Ови ждралови, ако је опис веродостојан, нису природна бића, као све птице, већ много више историјска, дакле људска бића.”

44. ГРАМАТИКА ГЛАГОЛА

После овог екстензивног навода из трећег тома Аксиолошког инфинитива, још би требало открити којим се техничким средством служи приповедање, по Гринчрчу, да би постигло тако необичан и свепржимајући ефекат трансформације нужности у смисао, природе у историју, истине у вредност.

Он каже да најједноставније и основно средство приче треба тражити (опет!) у граматици глагола. Јер језик се служи глаголима да искаже догађање, радњу, процес, а о томе је реч и у природи и у историји. Како се средствима граматике глагола природа може трансформисати у историју – како голи и слепи узрочно–последични однос може досегнути смисао? Пребацивањем реченице из презента у перфект, из исказа у облику времена садашњег у исказ у облику времена прошлог. Као у неизбежној првој реченици сваке бајке: „Једном давно, био један...” Кад се садашњост догађања пребаца у прошлост, узро-

ци и последице одједном се (метабола времена) округне смислом. Зато је бајка изворни начин приповедања. Оно што је смисаоно неутрално постаје значајно, битно, опредељујуће – речју, историјско. „Време је исто, само је смер супротан: оно што је потицало од нас и кретало се напред, сад се враћа назад” (III, стр. 376). По Гринчрчу, ако хоћемо да се уместо узрока појаве разлози, а испред њих уместо последица сврхе, довољно је да Перспективу заменимо Ретроспективом.

У свету природе зна се шта је било пре – то је унапред задато и не подлеже арбитражу. А реч је о томе, ако разумемо Гринчрча, да ли ће „оно што следи” заиста бити по нужности, како налаже закон. У свету историје, међутим, ствари су постављене наглавачке: зна се шта је било после – то је сад оно што је унапред задато. Тада „оно што је претходило” мора бити удешено тако да све има неког смисла. У супротном, нема ништа од приче, а то значи ни од вредности.

45. ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛ

Код Аристотела, каже Гринчрч, књижевност и историографија имају исту суштину: подражавање, а разликују се према предмету мимезе. Историја опонаша појединачно (представу) у догађају, а уметност опонаша опште (могуће, према нужности и вероватности), тј. смисао догађаја као његову унутарњу логику. Домишљена до краја, Гринчрчова интерпретација Аристотелове Поетике наводи на овакав закључак: претворити нешто у историју значи естетизовати га, и обрнуто – претворити нешто у уметност значи историзовати га. То је, најзад, у складу са познатом идејом (Ниче, Кроче, Хејден Вајт, Пол Рикер) о књижевности као суштинској форми историје.

Са Аристотеловим подударно је и Гринчрчово уверење да предмет мимезе, било појединачан, било општи, није пресудан, али на томе се подударности завршавају. Јер, битна веза између књижевности и историје не би се могла окарактерисати као мимеза, него као гринчрчовска „трансгенеза”: метабола узрока претворених у разлоге

и последица претворених у сврхе. Ова генеративна трансформација је, по себи, поступак осмишљавања или историзације: приказивање неке садашњости као прошлости (основни облик приповедања). Прича, по Гринчрчу, данас претвара у јуче, искуство у сећање, доживљај у успомену. Сећање и заплет су наративно еквивалентне процедуре, или, шире, реверзибилни поступци формирања људског искуства. Јер оба поступка искуству обезбеђују неопходну димензију смисла, димензију ван које оно не може опстати.

Са причом о сећању, наравно, Гринчрч не може да заобиђе Платона и позива се на њега уз јасну ограду према којој тврдња о сећању као суштини сазнања код Платона није аксиолошки, већ кључни гносеолошки појам. Гринчрч за Аристотеловог учитеља каже (III, стр. 89): „Есенција (идеја, прим. С.У.) је реминисценција, јер је реминисценција есенција (суштина сазнања, прим. С.У.).” У аксиологији инфинитива, међутим, историзација је кључни естетски појам. Тиме крајња димензија којом меримо уметност престаје да буде истина (знање), а постаје смисао. То је тај чувени „наративни скок” којим се Аристотел, између осталог, по Гринчрчу, херменеутички еманципује од Платона. Сазнати узрок значи открити истину, али историзацијом претворити узрок у разлог, а последицу у сврху, то значи осмислити – значи *de facto* (*res gestae*) и *de jure* (*historia rerum gestarum*) створити вредност.

Категорија смисла мора се прецизно раздвојити од категорије истине, залаже се Гринчрч, јер тиме раздвајамо такозвану истиносну вредност од историјске и са њом аристотеловски пресудно повезане уметничке вредности. Доћи до истине у радикалном случају може да значи чак и поништење сваке вредности и смисла, чему је спознаја моћи атомске енергије очит и опомињући пример. Природа је домен истине и за нас може, али и не мора имати неког смисла. И томе насупрот: уметност и историја су домени смисла и вредности, што значи да могу, али не морају имати било какве везе са истином.

У најкраћем: по Гринчрчу, вредност је истина, или лаж, која има смисла.

46. У ПРИРОДЊАЧКОМ МУЗЕЈУ

Колико далеко и свеобухватно досеже поступак осмишљавања и вредновања кроз причу – како је Гринчрч одредио биће историје и сећања – види се и у самим „природним” наукама. Гринчрч описује природњачки музеј (III, стр. 122–128) као речит пример интуитивне историзације неких сасвим неисторичних садржаја. Све што је, по њему, ту конзервирано и изложено по дефиницији мора бити у потпуности од узрочно–последичних спрега, а ипак је представљено као нека прича. Као да и „најчистија”, „најприроднија” природа има своју историју, која се најчешће препричава као бајка под парадоксалним насловом: Историја природе.

Почетак те бајке припада физици: кретању и силама које делују међу основним елементима као што су светлост и материја (вода, ваздух, земља, ватра) прича се наставља хемијом: минералима, кристалима, киселинама и базама, металима затим се логично са хемије неживог прелази на наративну карику хемије живог, где биологија излаже „истину” животних облика у распону од вируса до сисара примата као врха развојног стабла да би на крају бајке обавезно стајао – усправљен и свестан свега што му претходи – човек. Бајка је послужила да оно што је привидно на крају буде устоличено као прво. Човек је тај због кога је испричана прича о историји природе. Кад би је причали због жирафа, папрати или дијаманта, прича би изгледала другачије до непрепознатљивости, верује Гринчрч. Бајком о историји природе последица је постала узрок, јер у њој човек није резултат развојног низа него његов разлог: оно што у причи има првенство и што јој обезбеђује смисао.

Према овом гледишту, историја је наша судбина. И зато је једини аутентични однос према свету који нам преостаје – књижевност. Незамисливо је људско искуство које не би било историјско, које не би могло да се исприча.

Без књижевности нема смисла, јер без књижевности нема света. Изван приче о свету нема никаквог света. „Међу световима остао је само један и у њему је све од речи, испричано. Прича је старија од истине” (III, стр. 129). Немогућ је свет који не би имао смисла, који никоме не би ништа значео, који уопште не би вредео.

47. ДЕРИВАТ ИСТОРИЈЕ

Гринчрч изгледа има намеру да радикално преокрене уобичајени поглед на ствари. Његов закључак, рецимо, да је историја старија од истине неочекивано доводи у питање главну нит разматрања по којој историја настаје из природе. Испоставља се на крају да важи управо супротно: природа настаје из историје. То је радикално значење Гринчрчове тезе да је историја старија. Ево и зашто: „Ако сврха не претходи разлогу, ниједан узрок није довољан” (III, стр. 452). Чак и најкрупнији догађаји остају изван историје, само зато што нису уписани у важећи контекст смисла, зато што нису испричани.

Ако је тачно да сврха претходи разлогу, а тачно је, онда мора бити да је историја испред природе, смисао пре истине. То значи да без историје нема природе. Природа је дериват историје, а не, како је од почетка претпостављано, да је историја дериват природе (III, стр. 516).

Пут је исти, само је смер супротан. Пешчаник је исцурio и сада га Гринчрч још једном обрће наглавачке. Реч је о истом процесу трансформације и измене места у прошлости између узрока и последица односно разлога и сврха. Само што сада не треба говорити о метаболи историзације као поступку обликовања искуства приповедањем, него о физикализацији – о поступку разобличавања приче у природу, вредности у истину. Гринчрч је тако пошао од идеје да се природа историзује, а на крају стигао до идеје да се, у ствари, историја опривођује. Истина постаје из смисла, узрок из разлога, наука из мита.

Како унутар овог процеса узрок мора доспети испред последице (не сме остати иза ње као кад је био разлог), пуна трансформација захтева и измену места у поретку, јер се сада однос условљавања преокренуо. Тек овом „контра-метаболом” поступак опривођења приповедног биће успешно окончан. Кад узрок и последица замене места, постају разлог и сврха. А кад сврха и разлог замене места, постају последица и узрок. Тако прича дефинитивно губи димензију смисла и постаје истина – ни мање ни више од тога. Свет историје претворио се у свет природе, а свет смисла и вредности у свет нужности. „Истина је”, дакле, „вредност која више нема смисла” (III, стр. 458).

Једном давно, баш тако се све одиграло. А онда... Хипнотисани истином, дезоријентисани и изгубљени у бесмислу, људи су предуго живели у свету без вредности и значења. Толико дуго да су заборавили пут којим су уопште доспели до истине. Тај заборав је страشان – одатле извире свеprisутно осећање бесмисла у коме и ми данас живимо. На тај заборав треба што чешће указивати, што Гринчрч и чини.

48. НЕВИДЉИВИ ПОДНАСЛОВИ

Једна дигресија: покушаћемо на овом месту да реконструишемо Гринчрчову имплицитну теорију читања. Она није непосредни предмет Гринчрчових елаборација, али на основу неких узгредних опаски, фуснота и алузија („understatement“), указују се занимљиви обриси карактеристичног погледа на проблем читања (као компаративан проблему приповедања).

Треба ли нагласити: неке од Гринчрчових упутстава читаоцу покушали смо да применимо и приликом читања самог Аксиолошког инфинитива и писања ове монографије, што може послужити као згодна методолошка смерница.

„Читање је као и свирање – репродуктивна уметност” (III, стр. 298). По Гринчрчу, не зна свако да свира или пева. Још их је мање који то раде добро. Најмање је оних који умеју да музицирају изванредно. Потребни су: слух, вештина, образовање и таленат. Тако је и са читањем. Као кад пијаниста, трубач или оргуљаш свирају без публике – сами себи. Читалац сједињава у себи извођача и публику, у томе је можда једина разлика између њега и свирача на неком инструменту.

Читалац чита као што свирач свира – по партитури која је пред њим. Музичке партитуре пишу композитори, а литерарне партитуре – писци. Као што има бољих и горих партитура, тако има и бољих и горих извођења. Није свако подједнако талентован за то. „У читању има виртоуза (мало), као што има и фолираната (превише)” (III, стр. 299). Прави читалац је, по Гринчрчу, сам највећи критичар своје репродуктивне умешности и уметности.

Нажалост, као што има људи потпуно лишених талента за свирање, има и оних који су пот-

пуно лишени талента за читање. Они јесу научили да читају и пишу, сваког дана сатима у рукама држе новине, каже Гринчрч, а умеју и да попуњавају обрасце и укрштене речи, састављају молбе или потписују и уновчавају чекове. Али кад узму неко књижевно дело у руке, оно им, ма колико се трудили, ништа не говори. Просто немају слуха за то.

Ако је читалац лош, и најбоље књижевно дело изгубиће лепоту. Могућ је и обрнут случај, кад талентован и посвећен читалац из лошег или просечног текста извуче и истакне оно најбоље у њему, ма колико мало тога било.

Гринчрч подсећа да први закон извођачких уметности гласи: свако извођење је различито. Свако читање је различито, наравно, чак и кад исти читалац чита исти текст по други, трећи пут. Чешћа су, наравно, непрецизна, промашена („фалш“) извођења, а ређа веродостојна, прецизна, доживљена. Најређа извођења – како свирачка тако и читалачка – јесу она истанчана, надахнута, конгенијална.

Прво се уче основни знаци: ноте односно слова, заједно са интерпункцијом. После савладаног правописа читалац, као инструменталиста–почетник, почиње да вежба. Познато је да се прво свирају једноставне етиде и скале. Док се разрађује рука, и сама музика постепено постаје све ближа. Слично важи, хоће да каже Гринчрч, и за савлађивање вештине читања. Прво се читају најједноставнији текстови, погодни за што свестранији несметани развој вештине. Док се разрађују око и машта будућег читаоца, и сама литература требало би, постепено, да му постане све ближа.

Дружење са књигом треба да буде, по Гринчрчу, сусрет присности и разумевања. „Узрок и последица постају разлог и сврха, да би заменили места: прво је читалац у књизи, улива се међу танке редове речи, да би, потом, књига остала у читаоцу” (III, стр. 301).

Кад се савлада језик нота, „музичар читања” је, по Гринчрчу, спреман за „репродукцију смисла” (III, стр. 300): музичари ће за то рећи „нека ноте пропевају!”, мислећи при том: нека се нижу особеном логиком и звучањем, особеним ритмом и тензијом, уз одговарајућу снагу и изражајност...

Ниједан тон не сме се узети олако, упозорава даље Гринчрч, или прескочити, занемарити.

Занимљиво би било сазнати да ли Гринчрч мисли да важи и обрнуто: да је музицирање читање музичког записа тј. музичких идеја. Неко тек сриче слова музичке азбуке, док други имају моћ да инструментом или гласом (или само у свом унутарњем слуху, баш као читалац наднесен над текстом) извајају на основу записаних знакова цео један дотле нестварни свет.

Корисно је разменити читалачка искуства. То вам је, описује Гринчрч, као кад један пијаниста оде на концерт да чује како свира његов колега. Корисно је разговарати о уоченим грешкама, пропустима, непрецизностима, особеностима технике и сл. Ипак, пресудно је вежбање, редовни ритуал читања. Греша онај ко није неколико година ништа читао, а ипак верује да може читати на истом нивоу као неко ко посвећено чита из дана у дан. Вежба се обично на једном изабраном предлошку, прелазећи га увек изнова, док садржај не постане саставни део и природни ток наше свести.

Висок степен савладаности вештине отвара простор таленту. На основу вештине и упућености талентован читалац може из понуђеног текста у својој уобразиљи да створи целовиту, логичну, вишеслојну, изнијансирану представу богату детаљима, импликацијама, смислом. То је свет који често много више вреди од окружења, од света изван књиге. У духу постисторијског платонизма, Гринчрч се позива (као и Дерида, у Граматологији) на Јасперсову идеју: „Овај је свет рукопис неког другог, никада потпуно читљивог света само га егзистенција дешифрује”, да би се сложио како је овај свет лоша копија оног света који постоји у књигама: „Тамо свака реч има пуно значење, што ван књига није случај” (III, фуснота бр. 673).

Гринчрч се не устручава да на необичан начин упути оне који тек уче читање: по њему, сваки текст има – испод исписаног, видљивог наслова – неколико обавезних, али најчешће невидљивих поднаслова. У књижевним текстовима ти поднаслови могу бити двојаки: општи и посебни. Општи поднаслови књига су, рецимо, ови: „Сматрати стварним”, или „Моћ језика”, или „О чему говоре најлепше реченице нашег језика”, или „Свака реч је важна”, или

„Хартије од вредности”, или: „Да ова књига не постоји, требало би је измислити”, или, најзад: „Свака сличност са стварним ликовима и догађајима је намерна” итд. Посебни, пак, поднаслови, карактеристични за дато дело, јесу они којима се ближе одређује тема, жанр, или намера аутора. У том случају, овај други поднаслов најчешће је видљив, исписан нешто ситнијим словима испод врло уочљивог (оног главног, свима познатог) наслова. Најпознатији поднаслов посебног типа свима је добро знан: „Свака сличност са стварним ликовима и догађајима је случајна”, што значи да се често догађа да видљиви наслов противречи невидљивом.

„Поднасловје општег типа – оне који су увек невидљиви, а тиме за захтевног читаоца и нарочито занимљиви – стално треба имати у виду, на њих се не би смело заборављати све док читање траје”, саветује Гринчрч (III, стр. 303). И заиста, Гринчрчови „невидљиви поднаслови” неискусном читаоцу могу бити драгоцено упутство и путоказ. Поштујући их, читалачка интерпретација лакше добија онај најважнији квалитет: веродостојност и аутентичност.

49. ПРИЧА И ИНФИНТИВ

Али вратимо се на магистрални ток Гринчрчове теорије. Изван приче за нас нема, по њему, никакве истине. Као да Гринчрч хоће да каже: истинита тврдња је само она која има смисла и то зато што је део неке приче. Тамо где постоји вредност, постоји, по њему, и прича која повезује чињенице наративним везама (одређеним условљавањем разлога догађања сврхом догађања).

Може се закључити да за Гринчрча историја није ток времена, него ток смисла. А тај смисао одређен је заплетом, јер без метаболе нема ефекта смисаоности (није извршена рокада разлога и сврхе). Отуда важи да: „... ако је заплет дефинитив наратива, то значи да је смисао инфинитив наратива” (III, 250). И заиста, по Гринчрчовој наратологији и теорији смисла, смисао може бити само инфинитивна вредност. Ниједна историјски дефинитивна вредност не може имати функцију смисла, а, са

друге стране, никакав смисао не може бити историјски дефинисан сам по себи, већ једино историјском конкретизацијом одговарајуће хијерархије дефинитивних вредности. Ниједан дефинитив не може бити смисао – јер то би била наратолошка варијанта класичног аксиолошког хибриса (већ описаног алегоријом златног телета).

Како Гринчрч тумачи специфичну инфинитивну хијерархичност наратива? Схема је прилично једноставна (III, стр. 264–269): прво се из узрочно–последичног низа изабере чињеница о неком догађају – чињеница која ће послужити као повод за причу. Тим поводом радња приповести почиње. Оно што има смисла у једном наративу (причи, историји, вредносном систему) обично је потпуно или делимично апсурдно у неком другом. Међусобна разлика у конкретним наративима опредељује се према особености заплета. Овде је важно приметити да је повод приче дефиниција разлога приче. А разлог је, знамо, дефиниција сврхе.

Кад је разлог дефинисан сврхом имамо на делу метаболу – типичну наративну рокаду којом је успостављен нуклеус приче тј. заплет. Заплет, дакле, јесте склоп разлога нанизаних према одређеној сврхи као телосу тог наратива. Као што одређени повод има смисла само под опредељењем разлога којем припада, тако и одређени разлог има смисла само под опредељењем сврхе којој припада. Из свега овог закључујемо да је метаболо – као примат сврхе над разлогом – дефиниција смисла. Зато свака прича има свој аутентични смисао који је настао пошто је заплет сврху радње поставио логички испред разлога радње.

У вези са овим је и Гринчрчово тумачење плагијата (II, стр. 241): причу–плагијат имамо ако се нелегитимно преузима метаболо једне приче као дефиниција смисла неке друге приче. То је недопустив поступак, јер инфинитив који се заплетом дефинише може бити само један.

Гринчрч подвлачи да су поједине сврхе (наративни инфинитиви) логички независни од свих разлога нанизаних у склопу приче и од било којих других сврха, односно смислова. Док су разлози логички зависни, пре свега од сврхе којом су одређени, чиме аутоматски постају и међусобно зависни (унутар наративног склопа условљавају

један другог), јер су у аксиолошком смислу дефинитиви, дотле је смисао приче, као сврха којој су разлози подређени, логички и наративно независан, јер је у аксиолошком смислу инфинитиван. Ова узајамност разлога уређује се субординарно у хијерархијски след: за сваки разлог из склопа важи да он служи као карика тј. наративна степеница оном разлогу који га наслеђује у сталном напредовању ка крајњој сврхи приче. Последњи разлог у низу долази на крај приче да би непосредно указао на инфинитивну инстанцу смисла којим је као сврхом цео склоп био од самог почетка дефинисан. Зато је релативно лако, по Гринчрчу, разврстати разлоге на оне који припадају неком конкретном наративу, са једне стране, и на све друге који том наративу не припадају, са друге стране. Ова процедура разврставања разлога нарочито од руке иде даровитим приповедачима (III, стр. 442).

Најважнији закључак наратолошке анализе спроведене инструментаријумом аксиологије инфинитив – дефинив био би: заплет (метабола) као дефинитив инфинитива јесте наративна, логичка и аксиолошка структура смисла (III, стр. 291). Смисао је инфинитивна категорија (да подсетимо: вредност која се слави, а не хвали, по себи неодредива), а прича је дефинитивна категорија (вредност која се хвали, али не слави, увек у трпном односу према инфинитиву којим је условљена).

Гринчрч објашњава своје налазе тако што их проверава и анализом обрнутог смера: спушта се низ хијерархију од врха на доле. Он сада креће „низбрдо” по логичко–аксиолошкој структури приче имајући у виду првенство тјутчевљевски веродостојне инстанце наративног инфинитива. Јер, видели смо, сваки наратив (прича, историја, вредност) није ништа друго до артикулација смисла.

Спуштајући се степеницу по степеницу наниже, Гринчрч унутар саме наративне хијерархије препознаје на сваком од нивоа јасну дистинкцију односа инфинитив – дефинитив, при чему је примат инфинитива увек недвосмислено наглашен. Кад сиђе прву степеницу ниже испод инстанце смисла, Гринчрчу се овај показује као инфинитивна инстанца наративног телоса тј. сврхе радње. Још

корак ниже, сврха радње показује се као инфинитив разлога радње. Даље, разлог би био инфинитив повода радње. На самом дну ове лествице, повод је увек чињеница (неки ненаративни факт) која изван приче припада неком од бесмислених узрочно–последичних ланаца.

Ненаративни факт, коначно, може бити или узрок или последица. Ако је у условљености по нужности тај факт последица, биће одређен својим узроком без обзира да ли то у датој причи има смисла, или не (узрок је за причу трансреферентан). Исто тако, ако је чињеница у тој нужној вези већ узрок, она ће одређивати своје последице опет без обзира да ли оне у датој причи (чак и у било ком наративу) имају икаквог смисла (чиме ће и последице бити за причу трансреферентне).

Свака чињеница може, да резимирамо заједно са Гринчрчом, бити повод за причу – свака чињеница може иницирати наративну рокаду узрока и последица преображених у разлоге и сврхе. Једини услов метаболе јесте да баш та чињеница буде препозната од стране приповедача као разлог који води некој сврси, упркос томе што је објективно – изван наратива – само бесмислени део неког узрочно–последичног ланца.

ИСТОРИОГРАФИЈА И КАЛИГРАФИЈА

Тајна одређује човека: Сфинга одређује Едипа, а не Едип Сфингу. Као такви, Едип и Сфинга узајамно одређују повест Тебе. Хибрисом одговора на загонетку почиње прича, а та прича је историја несреће, како појединачне, Едипове, тако и опште, Тебанске. Само као недокучиво, чудовиште је полису обезбеђивало срећу, мир и благостање. Али када је Едип исказао оно што се не може знати нити исказати, судбина се преокреће на најтрагичнији могући начин. Судбоносно прекорачење доноси несрећу од које нико не може бити спасен. Тек тада Едип схвата шта је урадио. Даје да га ослепе, у очајничком покушају да – бар симболично – призове назад почетак који је био добар: да преобрати несрећу у срећу, да истини врати украдено достојанство тајне. Да би нешто знали, а ипак опстали, мора остати и нешто што не знамо. Вук не може бити пас, чудовиште не признаје покорност, Бог није човек.

Friedrich Nietzsche

50. ИНФИНИТИВ ПРИПОВЕДАЧА

Из овако постављених општих наратолошких хипотеза Гринчрч даље изводи примењену наратолошку анализу књижевног (Fiction) и историографског (Faction) дискурса. На једном месту Гринчрч белетристику, такозвану лепу књижевност, духовито крсти термином „калиграфија”.

Код „калиграфског” дискурса он прво (III, стр. 329–330) из јасних методолошких разлога ближе лоцира проблем издвајањем и одлагањем на страну граничних инстанци аутора и читаоца (којима се накнадно бави понаособ). Тако му за анализу остаје чиста ситуација приповедач – ис-причано. Интересује га парадигматски случај приповедања у трећем лицу (по њему, остали облици приповедања су само наративна мимикрија овог архетипског модела).

Гринчрчов „свезнајући” приповедач има све карактеристике инфинитивне инстанце: он је – као услов појављивања било којег од елемената приче – издвојен из следа догађаја о којима је реч, стога из перспективе тих догађаја непроцењив (III, стр. 336). А онда и безвредан (мерено из перспективе било ког чиниоца приче, он је небитан колико и било који случајни, спољни, неутрални посматрач). Таква позиција даје приповедачу могућност, каже Гринчрч, да њиме сви елементи приче буду суверено успостављени и фиксирани унутар вредносне хијерархије која ће се на крају наратива обистинити поентом и целином смисла.

Поред инфинитивних момената безвредности и издвојености, за наративну инстанцу класичног приповедача у трећем лицу карактеристични су, показује даље Гринчрч, и сви остали битни моменти инфинитива: строгост, нематеријалност, арбитарност, трансцендентност, перформативност, инваријантност, несводивост, те нарочито момент јединствености и типичног заборављања инфинитива. Глас свезнајућег приповедача мора бити доследно и без изузетка усамљен: инфинитив „може бити само један”. У супротном, настаје конфузија која аутоматски води распаду приче. Што се тиче момента заборављања, „... подразумева се да на приповедача нико не мисли” (III, стр. 351). Најбоље приповеда онај на кога су сви заборавили. Ефектно парафрази-рајући Декарта, Гринчрч сваком правом припо-

ведачу приписује девизу: *Incognito, ergo sum*. И још: што је боље прича испричана, то је заборав приповедача дубљи. Тиме разматрање прелази на наративни дефинитив, као на други пол основне приповедно–аксиолошке структуре.

Насупрот инфинитивној инстанци приповедача, налази се, наравно, дефинитивна инстанца. По Гринчрчовој доследној наратолошкој замисли, то је сама прича – оно испричано односно дефинисано гласом приповедача. Приповедач дефинише причу, а та прича заклања приповедача (III, стр. 358): дефинитив је и у наративу аксиолошка негација инфинитива. Прича је „другобивство” *incognito*–приповедача. И овде важи свето правило Гринчрчове аксиологије по коме је дефинитив увек инфинитиван (проистекао из инфинитива), а да сам инфинитив никад не може бити дефинитиван (јер је обавезно изван оквира испричаног).

Дистинктивна обележја испричаног идентична су са обележјима сваког дефинитива: прича је увек једна од могућих варијанти, сводива на инстанцу инфинитива (приповедача), као што је свака конкретна вредност сводива на властити критеријум. Стога Гринчрч објашњава који је наратолошки и поетички смисао карактеристичног дефинитивног момента „најмање–лоше”. По њему, успела прича је најмање лоша приповедачка артикулација. Лоша прича, за разлику од најмање лоше, нема извор у аутентичном и јединственом инфинитиву (који је на једној страни оличен у приповедачу, а на другој у смислу приче), она га губи, меша са неким другим итд., што резултира нецеловитошћу, недореченошћу, непрецизношћу израза, приповедном јаловошћу, неинформативношћу, неубедљивошћу...

51. ПРИПОВЕДАЧ И ИСТОРИЈА

Ови дефинитивни моменти наратива још више долазе до изражаја приликом анализе историографске приповедне норме. Гринчрч тврди да (III, стр. 368) ако прича максимално не закљони приповедача, нема ништа од историје, јер историчару нико неће веровати (његови искази биће одбачени као ирелевантни, инструментализовани или чак „неистинити”). Талентован историчар нарочито је успе-

шан кад доследно спроводи своју incognito–мисију дистанцирајући се од материје којом се бави – кад допусти историјским „актерима” да говоре и кад омогући истинама садржаним у ситуацијама које описује да се саме разоткрију, без икаквих „аутопоетичких” коментара. Ова процедура (наративна стратегија, вештина, „трик”) уклањања сопствених трагова даће читаоцу историографске приче (повести) осећај умешаности у само догађање о коме је реч. То је упечатљива илузија о „личном” сведочанству читаоца историографског штива – као да је и сам „био тамо”. Уз то, још иде онај утисак оваплоћене истинитости, како то Гринчрч са благом иронијом каже: „...слатки читаочев осећај умешаности у тај посао и свест о сусрету са изузетном мудрошћу” (III, стр. 392).

У анализу наратива историографије Гринчрч исправно укључује у разматрање и инстанце аутора и рецепције. То је сфера интерсубјективности у којој консеквенце историографске приповести имају додатну, нимало занемарљиву тежину (идеолошку, социолошку, политичку, културолошку, психолошку), о чему се мора посебно водити рачуна. Али овде је, пре свега, од интереса да се истакне како све наратолошке претпоставке нуклеуса приповедач – испричано, које важе у домену литерарног наратива (у „калиграфију”) и у историографији имају битно исту легитимност.

Разлика је једино у томе што су чињенице о којима се приповеда задате архивима или сведочанствима, а не маштом. Код „калиграфије” машта и ум учествују у двоструком послу, јер истовремено смишљају и догађаје и заплетом преуређују њихов редослед према смислу и целини приче. Код историографије, пак, машта и ум имају, по Гринчрчу, упола мање посла, јер су догађаји већ задати, тако да их само треба адекватном метаболом усмерити ка инфинитиву неког од свесно или несвесно одабраних смислова.

Како, дакле, историограф смишља (свесно или несвесно, свеједно) заплет приче коју пише? По Гринчрчу, историчар бира прво инфинитив – а то је доследни „Incognito, ergo sum” – приповедач историје коју хоће да нам исприча да би онда тај приповедач као мерило селектирао одакле ће почети причу и кад ће је завршити. Метаболом времена артикулисаће смисао онога што се

догодило кроз целовиту причу о томе. Прича, као оно што је испричано, тиме постаје дефинитив датог историјског процеса. То значи да се разлози за низање чињеница проналазе у некој крајњој сврхи која са конца приповедног следа суверено господари развојем наратива – без обзира да ли је историчар свестан телоса или није. Најчешће, по Гринчрчу, писац једне конкретне историје није свестан крајње сврхе која метаболом смисла одређује причу, што није нимало чудно ако се зна да већина људи заборавља да постоји инфинитив (и да инфинитив важи), „...па што би историчари били изузетак од тог правила” (III, стр. 402).

Смисао историјског наратива по правилу је недокучив чак и најбољим историчарима („експертима” за историју) просто зато што се ради о типичној инфинитивној вредности. Али, то што историчар није свестан смисла приче коју прича не значи, наравно, да тај смисао уопште не постоји. Јер, кад не би постојао, ни прича не би постојала, а то опет значи да би уместо разложног и сврховитог поретка догађаја који чине наше животе господарила слепа нужност, где ниједна од чињеница историје којој припадамо не би имала никаквог смисла.

Гринчрч с овим у вези наводи Поенкареа (Poinsigne): „Стално нас саветују: пустите нека чињенице говоре, али, нажалост, чињенице не говоре” (III, стр. 450). Зато је сваком историчару – ма колико се он заклињао у објективност и непристрасност свог метода – неопходан приповедач. Какав? Инфинитиван: присутан „одсуством”, у трећем лицу, „свезнајући”, што у овом случају значи онај који је потпуно свестан телоса и њему потчињених разлога који структурирају догађаје и чињенице са којима истраживач располаже, градећи заплет којим те чињенице постају смислене, то јест историчне. Историографов приповедач ће, наравно, обавити потребну наративну (или у овом случају историјску) метаболу у узрочно–последичним везама догађања, рокирајући препознате разлоге и њихове сврхе, чиме ће оно што је на почетку („пре историје”) било хаотично и бесмислено добити изглед (дефиницију) смисленог поретка (космос наративног следа). Метабола преобликује *Res gestae* типичном инфинитивном вредносном интуицијом

у дефинитивну, а тиме и општеприхватљиву и општер-азумљиву *Historia rerum gestarum*. Повест историографије није ништа мање наративна од повести калиграфије.

52. ПОУЧНА ПОВЕСТ О АХАСВЕРУ

Подаци који у тако уређеном низу „штрче” ометају заплет, јер ни на који начин немају утицаја на причу – стога без зазора бивају одбачени. Њима насупрот, неки нови подаци који су у време настајања историјске приповести били непознати или изгледали неважни, а уклапају се у заплет задатог дефинитива – биће без двоумљења или било какве задршке прихваћени, прикључени низу тачно на оном „упражњеном” месту у причи које им је с разлогом обезбеђено. Историчар се лако може наћи у чуду док посматра како се историја коју ће он потписати одједном сама од себе исписује, следећи принципе и логику о којима он сам ништа није знао (III, стр. 412).

А одбачени фрагменти, по Гринчрчу, због свега овог морају да трагају за неком другом, властитом историјом. Али њихова судбина није безнадежна, јер чак и за фрагменте који лутају „откад је света и века”, никако се не уклапајући ни у једну од познатих историја, смишљена је елитна историја: повест прогнанника и одбаченика – мит о Ахасверу, вечитом луталици. „Скуп свих оних разлога који нису разлози ниједног смисла” – парафразира Гринчрч чувени Раслов (B. Rasell) парадокс како би што убедљивије описао величанствену судбину оних безбројних фрагмената смисла који никада неће припадати ниједној историји, ниједној причи, ниједном систему вредности.

Овим се наратолошко поглавље Аксиолошког инфинитива завршава.

53. PLURALIA TANTUM

Дошли смо у позицију да можемо да резимирамо цео трећи том Аксиолошког инфинитива, имајући при том на уму фундаментални домет и консеквенце релације инфинитив – дефинитив

(B.A.D.). Ту је Гринчрч објаснио дериватне и реверзибилне релације између историје и вредности, историје и приче, вредности и приче. Успешно је показао наративно биће саме историје и вредности (вредности уопште) које су неразлучиве, видели смо, од историје коју чине. Пошто је наратив засновао на деонтолошкој логици разлике између инфинитива и дефинитива, то значи да, по њему, нема никакве сумње у теоријску еквиваленцију између два смисла – оног који собом носи затворени наратолошки троугао историја/вредност/ прича и оног који собом носи отворени аксиолошки раскол инфинитив/дефинитив. Теоријски потенцијал специфичне инфинитивне наратологије омогућио је Гринчрчу да успостави легитимно посредовање између базичних категорија теорије вредности и базичних категорија теорије историје.

Једна општа теорија вредности тако се унутарњом логиком својих претпоставки у трећем тому Аксиолошког инфинитива преображава у плуралистику филозофију историје – са идејом о историји као архипелагу. Ова идеја Гринчрча је навела на тврдњу по којој нису само етика и естетика *plurality tantum* именице (на енглеском *ethics, esthetics*, прим. С.У.), јер, по њему, и сама „Историја је *plurality tantum*” (III, стр 457). Није ли, додајмо, и реч „људи” у свим језицима *plurality tantum*, граматички и садржински, по смислу.

Доследно развијајући своју алегорију острва, Гринчрч *plurality tantum* историју замишља као архипелаг: хоризонтална констелација самосвојних елемената као контекст узајамних односа мноштва одвојених, самосталних и равноправних острва смисла. Сличну концепцију заступао је и Карл Попер у књизи Отворено друштво и његови непријатељи тврдећи да не постоји јединствена историја људског рода, већ неограничен број историја заснованих на најразличитијим аспектима људског живота.

Поредећи историју усамљеног острва (које је за своје становнике центар света) и историју архипелага (где је бескрајна вода важнија од парчета копна на коме смо се затекли), добијамо, по Гринчрчу, следећу листу алтернатива: епско наспрам номадског, Илијаду наспрам Одисеје,

богатство различитог и неизвесног наспрам сиромаштва истог и извесног толеранцију наспрам дискриминације иронију наспрам манипулације синхронију наспрам дијахроније децентрализовани контекст наспрам централизованог концепта хоризонталну констелацију наспрам генеалошко-пројективне прогресије (III, стр.478).

Аксиоме овакве филозофије историје наводе се на самом крају Аксиолошког инфинитива. Први аксиом гласи: „Историја је наратив.“ Други аксиом гласи: „У историји нема ничега што није вредност.“ Трећи аксиом гласи: „Све историјске вредности су дефинитивне.“ Четврти аксиом гласи: „Историја је дефиниција инфинитива“ (III, стр 485–494). Из заокруженог сета ових аксиома могуће је дедуковати теореме које покривају целокупни аксиолошки домен, до најситнијих детаља. Тако настаје Гринчрчов свет, као свет инфинитивне *pluralia tantum* историје.

Телос једне овако плурално замишљене историје, наравно, не може бити ништа друго до инфинитив – бескрајно дубоко и чисто небо над архипелагом. Што значи да због принципијелне неодредивости ни теоријски ни практично није могуће – на било ком од засебних острва – историјским циљем оправдати употребљена историјска средства. Резултат: Гринчрчова аксиологија и филозофија историје експлицитно је антимаквијавелистичка: „Средства оправдавају циљ“ (III, стр. 369). Историјска „средства“ су, наиме, дефинитиви, а нема дефинитива који није конституисан инфинитивом. Инфинитив је, како то Гринчрч поучава, вредност која не пружа никаква оправдања – јер је вредност која није и не може бити вредна хвале (што је управо случај у филозофији историје Макијавелија и њему сличних).

Оно што даје вредност свему другом само по себи не може имати никакву дефинитивну вредност, па ни такву којом би се легитимисала средства њене сопствене реализације. Напротив, свако средство мора бити понаособ вредновано (хваљено или оспоравано), као сваки дефинитив који је вреднован мерилем вредносног инфинитива. А овај је неодредив: што значи да се не може бити у историји и истовремено знати шта је инфинитив. Логика фундаменталне инфинитивне неодређености дефинисаће за те

потребе мета–дефинитивну инстанцу (вредности толеранције и ироније), чиме је било каква аксиолошка манипулација и теоријски и практично–историјски онемогућена.

Први практични принцип унутар архипелага *pluralia tantum* историје јесте мета–дефинитив (толеранција односно иронија): историја не подразумева здраворазумску предрасуду о сталној промени дијахроничког процеса, већ синхронију различитих, али увек равноправних хијерархија, међу којима човек може својеволјно да бира. Ниједна хијерархија није „вреднија” од оне друге (било „суседне”, било „удаљене преко седам мора”), јер су све, као што је то Гринчрч показао, „једнако лоше” у односу на небо инфинитива.

Упркос јаким „просветитељским” моментима Гринчрчове аксиологије и теорије наративности, може се рећи да он, ипак, дели типично постмодерно неповерење у тзв. велике, универзалистичке приче. Није случајно Лиотар један од његових најпажљивијих читалаца. Ако се на ово неповерење заборави, испада се из толеранције и ироније инфинитивне *pluralia tantum* историје, а човек бива инструментализован у процесу једносмерних промена идеологизованог историјског процеса који има само једну „велику”, „моћну”, заводљиво испројектовану (али ако треба и силом наметнуту) „истину”. А из такве унилатералне и аподиктичне историјске истине већ у првом кораку следи коб „смртне озбиљности” (са нагласком на придеву „смртне”) и нетрпељивости. Гринчрч у једној од успутних напомена указује на ремек–дело Д.В.Грифита Нетрпељивост којим је већ на самим почецима кинематографске уметности спектакуларном убедљивошћу апсолвирана ова тема. Етичка форма неинфинитивне, сингуларне, једносмерне историје нужно је макијавелистичка (језуитска, бољшевичка, фашистичка, диктаторска, речју – инструментална, у смислу: тоталитаристичка).

Алтернатива је јасна: први практични императив може бити – у зависности од типа историје – или аксиолошки ахибрична толеранција/иронија или аксиолошки хибрична доминација. Већина, жали се Гринчрч, бира да живи у историји доминације, где је легитимни други императив: репресија, или радикално: деструкција.

ЕПИЛОГ

Као што некада није било прихваћено да филозофија може да формира садржину богословских идеја, тако данас није прихватљиво да књижевност може да формира садржину филозофских идеја. То се рачуна као саблажњив преседан, који заслужује анатему.
Ф дор Достоевски

54. МОТТО

Познато је да се уводи и предговори за књиге, иако стоје на почетку, пишу на крају. Исто важи и за избор адекватног motto-а. Зато ћемо Гринчрчов motto – који, иначе, стоји доследно испред сва три тома Аксиолошког инфинитива – тек сад навести. Он треба да додатно осветли пре свега целину, али исто тако и поједине аспекте особене аксиологије инфинитива. Тако ћемо овај приказ адекватно привести крају.

Ради се о фрагменту из Кантове Религије у границама обичног разума:

„Ум, свестан властите немоћи за задовољењем своје моралне потребе (једина која би морала, требала засновати религију у границама чистог ума) шири се до оних трансцендентних идеја које су погодне да испуне овај недостатак а да их, при томе, не присвоји као један пораст његовог поседа. Он не пориче ни могућност ни реалност предмета тих идеја, али их не може прихватити као своје максиме за мишљење и деловање. Чак рачуна да ако, у неутемељеном пољу натприродног и надисторијског, постоји

нешто више од оног што он може себи учинити разумљивим, а што би, међутим, било нужно за допуну његовој моралној недовољности, онда та ствар, ЧАК И КАО НЕПОЗНАТА (курзив Гринчрчов, прим. прир.), помаже његовој доброј вољи, милости за једну веру која би се могла назвати (у односу на њену могућност) рефлектирајућа, зато што му догматска вера која прокламује знање изгледа недовољно искрена и недовољно смела.”

То је то. Преостаје још само кратак закључак (или нешто са сличном функцијом).

55. НАЈМАЊЕ ЛОША ВРЕДНОСНА ИНТУИЦИЈА

У случајевима логичких парадокса није реч о томе да они буду решени једном за свагда, већ о томе да се они увек изнова решавају на одређен, конкретан начин (а тих начина може бити неограничен број), с тим да свако од решења у извесној мери проширује и појачава наше логичке интуиције. Бар тако кажу они који се разумеју у логику.

Слично томе, деонтолошки парадокс какав је Еудоксов није Гринчрчу толико битан због решења (у смислу претензије на једино исправно и вечно важење) који је он сам понудио у студији Аксиолошки инфинитив, већ због тога што би требало, решавајући га на овај или онај (аксиолошки конкретан) начин, тим решењима дати допринос проширивању и појачавању наших базичних вредносних интуиција.

Еудокс је задао проблем, Аристотел га је преузео као решење за неке друге деонтолошке потребе, а Гринчрч га је као парадоксалан препознао и покушао да га протумачи.

Нама преостаје да се и сами окушамо у решавању, јер од тих покушаја можда неће бити ничег доброг, али ће зато сигурно бити увек бар за нијансу мање лошег.

У самом закључку студије (III, стр. 481–497) Гринчрч наводи да генерално постоје, колико је њему познато, три логичко–деонтолошке могућности аксиолошке легитимације као три препознатљиве схеме артикулисане форме базичних вредносних интуиција:

1. Униформна или статичка. Реч је о традиционалној, сигурно најзаступљенијој, телеолошкој пројекцији: полази се од једне изабране вредности из које се по принципу односа средство–циљ изводе све друге подређене вредности. Примера такве вредносне пројекције и хијерархије има много лепезу најстандарднијих разрађених варијетета можемо отворити Св. Августином, а нећемо је склопити још дуго. Од неколико нама историјски ближих модела, Марксов је незаобилазан по историјској спектакуларности и по разгранатости пратећег идеолошког апарата. Предности и мане униформно–статичке аксиолошке пројекције већини људи нашег цивилизацијског круга су сувише добро познате, пошто је историјски доминантна (нарочито су добро познате мане).

Друга два облика аксиолошке легитимације, уосталом, најлакше је разумети као покушаје да се превладају катастрофалне историјске консеквенце овог традиционалног, широко распрострањеног модела.

2. Циркуларна или динамичка хијерархија вредности. Као што име говори, није праволинијска и пројективна као прва, него кружна. То значи да се свака карика у ланцу легитимитетом наредном. Ако је први модел био вертикална пројекција, за овај се може рећи да је хоризонтална пројекција. Пошто низ не може бити бесконачан, нужно је да у том кретању легитимацијске процедуре од референце до референце важења у једном тренутку доспевамо до места од ког смо пошли на почетку вредновања. Али, за овај аксиолошки модел карактеристично је да се ту процес не зауставља, пошто је принцип модела трансфер: легитимација подразумева уобичајену процедуру преласка на следећу позицију у хијерархији, чиме се круг обнавља. Важно је уочити да понављање није механичко ни бесмислено (до чега је заговорницима овог модела веома стало), зато што садржај и значење претходно пређеног пута не ишчезава стизањем на полазну тачку, него се, напротив, даље преноси увек додатно обележавајући и обременујући смислом сваку од укључених карика референције. Не креће се од почетка, него се читав пређени пут, као пун круг, преноси на ону исту стартну позицију која тиме бива неупоредиво оптерећенија

значањем него што је била на самом почетку. Тако обремењена смислом, преноси га на наредну инстанцу, ону што је некада била друга, и тако у круг. Садржај кружења генеративно се профилише тиме што потенцијал легитимације сваке од карика у ланцу спирално расте.

Типични примери овакве процедуре и оваквог аксиолошког модела су митско–религијски обрасци метемпсихозе и реинкарнације у теорији то су, на једној страни, филозофије кружног тока историје (Вико, Ниче, Шпенглер), а, на другој страни, у нашем веку, филозофије тзв. херменеутичког круга (Хајдегер, Гадамер, Рикер). Неки би ту убројали (да допустимо Гринчрча) и Деридину замисао о бескрајно одлаганој референци Присуства, Хуманитета, Значења, Времена...

Ипак, можда су у праву они који Дериду смештају у трећи модел аксиолошке легитимације, онај коме, уосталом, припада и сам Гринчрч.

3. Инфинитивна или мета–аксиолошка легитимацијска схема, предмет ове монографије. Ту се „телос” (са нагласком на наводницима) замишља као апсолутно неодредив и изван саме хијерархије, без обзира да ли је ова усправна или водоравна, статичка или динамичка. Како је фундаментална референца легитимацијске процедуре у мета–језику, из перспективе објект–језика (у Гринчрчовој верзији то је свака перспектива дефинитивних вредности) она је у дословном смислу речи вредносно недокучива и несводива (инфинитив), а на њено упражњено место „по дефиницији” (по вредносној, појмовној и историјској артикулацији) долази мета–вредност (толеранције или ироније) у значењу равноправности свих изабраних дефинитивних вредности као дефинитивних. Дефинитивно је увек једна од лоших варијанти: лоше, мање лоше или најмање лоше у односу на суверену и инваријантну инстанцу инфинитива.

Ово практично значи, као што је већ детаљно описано и изведено целим током приказа Аксиолошког инфинитива, да су толеранција и иронија једини могући историјски симулакруми мета–референтног инфинитива. На објект–нивоу легитимације, унутар хијерархије, модел се, дакле, своди на униформно–статички, али у плурално–динамичкој вари-

јанти која подразумева равноправну, паралелну коегзистенцију свих замисливих телоса који се могу слободно бирати. На мета–нивоу, непостојани смисао инфинитивне инстанце могуће је теоријски сагледати, окарактерисати и тумачити очувањем фундаменталног аспекта неодредивости, јер је за то довољна основа управо форма и услов несводиве разлике према дефинитиву. Сагледавањем специфичне реверзибилне спреге објект–нивоа и мета–нивоа (B.A.D.), на коме почива овај модел, недвосмислено се фиксира врхунски хијерархијски статус мета–дефинитивне вредности, чиме се ефикасно избегавају главне мане базичног униформно–статичког легитимацијског система.

У најкраћем, Гринчрч верује да је овај трећи модел аксиолошке легитимације – инфинитивни – најмање лош.

ПОСЛЕ УТОЛИЈЕ, УПРКОС ЕНТРОПИЈИ

Посматрач унишава слику док је гледа.
Werner Heisenberg

56. БЕСКРАЈ

„Драги Стјуарте, Двогрба Камило” – овим поздравом почиње дугачко писмо Томаса Пинчона Стјуарту Гринчрчу. Написано је на хартији са воденим жигом Универзитета Корнел (Cornell University), није датирано. Овде преносимо делове писма који говоре о аксиолошком инфинитиву.

За фотокопију манускрипта приређивач нарочито захваљује љубазном особљу Америчког културног центра у Београду, као и господину Брајену Инслију (Brian Eansly), библиотекару одељења за манускрипте мемо–ријалне библиотеке Корнел универзитета.

Текст је превео Срђан Вујица, а немаштовити наслов тексту дао је писац ове монографије. Пинчон пише:

...У праву си: изгледа да постојимо тако како постојимо само због несавршености којом смо

утемељени. Крутост, ограниченост, нарцисоидна заслепљеност и тоталитарна ригидност нашег психичког хабитуса опште су место. Ех, кад би списак мањкавости овим био исцрпљен. Погледајмо, рецимо, наше очи – нису у стању да детектују различитост једног кестеновог листа од другог кестеновог листа (Малармеов пример), а богами ни једно кученце далматинера од другог кученцета далматинера (додајем ја), или, рецимо, овог Јапанца од оног Јапанца, ову звезду од оне звезде, ову снежну пахуљу од оне пахуље, ову јарку црвену боју од оне друге јарко црвене (тако може да се набраја бескрајно)... Такође, нисмо способни да разликујемо ову бол од оне боли, јер, боже мој, за нас бол је бол и шта ту има. Ни ову истину од оне истине, ни ово зло од оног зла (додајеш ти, претпостављам, на све ово)... О да, лист је за нас лист, боја је боја, а Бог је Бог, мада – уколико би процењивали са тек нешто више пажње, стрпљења, истанчаности, отворености – уколико би се, дакле, процењивало по разликама, иначе неопазивим, али свеједно непорециво стварним – исто никада не би могло бити исто. Јер на овом свету не постоје два у потпуности идентична кученцета далматинера. Ниједна од оних пега не дели исти облик са неком другом, да не причамо о томе како никада нису на унапред фиксираним, већ познатим местима по телу. А тек каква разноврсност и градација влада међу залима овог света!

Наш свет је непоновљив, а ми као да смо због своје несавршености осуђени на слепо изједначавање и понављање. Са друге стране, међутим, несавршеношћу људског омогућено нам је – макар и само у себи, и само за себе – да чинимо немогуће: не разликујући сјај ове звезде од сјаја оне тамо, нама полази за руком чудо – гледајући различито ми видимо исто и тако на изванредан начин понављамо непоновљиво. Тако настају метафоре. И из њих – појмови. А из појмова – знање. Привид као утеха. Привид утехе, рећи ћеш...

Негде између несавршености људског као хендикеп и исте те несавршености као нарочите предности балансира и комплементарни однос инфинитив – дефинитив. Из контекста скициране несавршености људског, то би значило да између униформности непрестаног понављања (апстракт–

тно мишљење) и отворене шансе да се немогуће учини могућим (јединствени доживљај различитости) исијава за исторично–пројективни *ratio* недокучива суштина – „суп–станција свега што је вредно”. Признавши себи властиту несавршеност (и недостижну савршеност света) човек инфинитива открива прилику да у тој савршености односно несавршености ужива, а не пати. Он се предаје, додуше привидној, али, ипак, делотворној способности да чини оно што су до скоро могли само богови – а што је из тзв. лого–центричне перспективе (знам да не љубиш превише Дериду, али нема везе) дефинитивне историје било чак и незамисливо, а камоли оствариво.

Али да више не околишим. Све ово само је опширан увод. Са поменутом Остваривошћу и Неостваривошћу сасвим сам на домаку, чини ми се, основном тону и смислу твоје аксиологије. Зато ће можда бити најбоље да на овом месту јасно поставим главни задатак: преко покушаја да се на неортодоксан начин дочара Бескрај оправдати захтевност и прецизност твоје дијагнозе по којој инфинитив није одређен дефинитивом, већ обрнуто – дефинитив инфинитивом.

Шта друго до Бескрај? Немој ми рећи (али ни двосмислено, како већ умеш) да бавећи се инфинитивом ниси имао пред очима тако нешто... Добро, знам да те у свему томе пре свега интересују глаголи, али ову именицу (енг. *Infinity*, прим. прев.) не можеш заобићи (уосталом, она је име твог „глагола свих глагола”).

Задатак – као што видиш – ни мало лак, јер подразумева бар две тешко прихватљиве намере. Намеравам да опишем и одредим нешто што је само по себи неописиво и неодредииво (бескрај), а друга ми је намера да аргументујем тезу сасвим супротну оној коју заступа већина упућених у проблем међуодноса дефинитив – инфинитив. Ипак, да покушам... Моја теза гласи: инфинитив је, као што само име каже – као некакав бескрај – најкраће растојање између ентропије и утопије. Објашњење следи.

На једном свом полу људско знање нуди истину непротивречног и апсолутног сједињења свеколике материје и свеопштег духа (утопија), а на другом полу истину исто тако апсолутне и непротивречне раздвојености свеколике мате–

рије и свеопштег духа (ентропија). Према томе, утопија би требало да буде коначно оваплоћење и афирмација свих енергија и потенцијала (оних који потичу из нужности, и оних који потичу из слободе), ма у ком облику се ови испољавали. Томе насупрот, ентропија би требало да буде коначно поништење свих енергија и потенцијала (оних који потичу из нужности, и оних који потичу из слободе), ма у ком облику се ови испољавали. Као таква, утопија је, антрополошки/онтолошки гледано, позитивни есхатон, а ентропија је негативни есхатон. Али оба есхатона постављена су толико далеко да – ма колико им се приближавали – они вечно остају једнако недостижни.

Ова двострука недостижност јасно маркира координате нечега што је навикло да измиче и оку и уму: између две крајности (антрополошке и космолошке) сакриво се оно што немушто именујемо речју „бескрај”. При том ти подвлачим да овде очигледно није реч ни о каквом квантитативном, номиналном, ахуманом бескрају, напротив – о квалитативном, вредносном, људском бескрају. Такав бескрај ти си именовоао синтагмом „аксиолошки инфинитив”.

Са свешћу о трагичној природи утопијског/ентропијског као да смо ближе ономе што је са оне стране наших моћи, јер у питању је неодређиво по себи, неописиво (што је, иначе, највећи изазов за писца, али о томе више кад се будемо видели у Б., у четири ока). Бескрај, делећи односно спајајући утопију и ентропију, изгледа ми, дели односно спаја удаљене половине на које су расцепљени човек и његов свет.

Ако је замисао тачна, овај и овакав бескрај може се без дилема означити као један од ретких стварних медијума објективације „злочестог” односа инфинитив – дефинитив („В.А.Д.”, прим. С.У.). Без дилема, јер указује истовремено како на суштину и карактер самог односа, тако и на већ пословичну конфузију и неусаглашеност бројних покушаја да се тај однос јасније предочи, што резултира утиском да је ту реч – као и код физичког бескраја – о нечему што је тек згодна, апроксимативна фикција. Посредно, дакле, закључујући, показује се како разлог принципијелене немогућности да се ова веза и уједно разлика једнозначно идентификује лежи у томе што је перспектива дефи-

нитива – једна крајње нетолерантна перспектива круто задатих и некритички усвојених вредности – својим скончањем или самоисцрпљењем наишла на тренутак/тачку кад/где се за њу отвара својеврсна недокучивост слична недокучивости овде представљеног бескраја који, као усталом сваки бескрај, измиче моћи њеног ограниченог анамнетичког поимања. Ова недокучивост је, у вредносном смислу, наравно, инфинитив.

Инфинитив сам по себи и за себе није проблем. Он то, међутим, постаје кад се мисли као различит од онога што га чини таквим какав јесте тј. кад се одређује. Тек ако и кад је одређен, неким класичним дискурсом аксиолошки „освештеног субјекта”, тј. ако/кад је концептуализован – инфинитив постаје проблематичан, тајанствен, противречан. И то управо због тога што се тако излаже негативитету круте артикулације који га приказује у њему туђој и непримереној форми, умској форми идеје, а не у реално–историјској форми вредности. Тиме се он нелегитимно поставља наспрам дефинитива, али на истом нивоу конкретне позитивне историјске вредности, у агресивну опозицију која је колико неприродан, толико и једини могући однос историје са ма каквим предметом њеног унапред испрограмираног интересовања, а то у овом случају значи и са инфинитивом. Дефинитив тиме – успостављајући по сваку цену за њега проблематично и неизвесно биће инфинитива као извесно и непроблематично односно као некакво Штаство – мутира га у сурогат самог себе, у неадекватну симулацију, у погрешно име – мутира га у опредмеђено Нешто, односно у Исто, јер баш све што јесте у свету дефинитива мора бити нешто (у најчешћем значењу: „било шта”). Обезличено штаство инфинитива овим се трансформисало у мртви објекат сазнајног и идеолошког интереса – у мучно трпно стање изманипулисаности и патворености.

Остане ли, пак, изван дискурса дефинисања, остане ли такав какав јесте, инфинитив никада неће моћи бити канонизован – никада неће моћи бити систематизован и таксатизован хипертрофираним субјектом историцитета, никада неће моћи бити испројектован у средство за неку другу, прет–постављену, а њему самом туђу и немогућу сврху,

па макар се она звала „правда”, „знање”, „слобода” итд. (мада ће му то обавезно бити пребацivano као неопростив грех). Али те критике ће, наравно, потпуно промашити инфинитив, јер, ако сам те добро разумео, уопште није важно хоће ли бити одређиван као „ово” или као „оно” – у сваком од случајева он ће просто измаћи... У покушају да се докучи неким штаством већ унапред је учињена принципијелна херменеутичка грешка одређивања.

Кад је једном достигнут и у себи самом идентификован, аксиолошком инфинитиву је сувишан и јалов било какав покушај да буде одређен („ментално” опредмећен односно од себе отуђен апстракцијом). Инфинитив има савршен „одбрамбени механизам”: чим је нападнут неком од агресивних форми дефинисања, он за дефиницију постаје аутоматски недокучив, а то практично значи да напросто нестаје – као да га одједном више нема. За историју и историјско мишљење нема неодредивог, па такав не може бити ни бескрај – све је коначно и достижно укалупљењу. Последица, међутим, такве ароганције је трајни губитак баш онога што је најважније.

Читам изнова твоју скоро савршену анализу оне епизоде Христовог нестанка на вечери у Емаусу и имам потребу да ту новозаветну представу инфинитива, у овом контексту, препричам својим речима:

...

(прича, нажалост, није сачувана као саставни део овог манускрипта, а нема је ни на списку до сада објављених прича Томаса Пинчона. Не можемо погрешити ако претпоставимо да садржај приче тематски варира карактеристични инфинитивни „АБРАКАДАБРА” мотив: кад је ту – не видиш га. Кад га угледаш – нестаје! прим. С.У.)

57. НЕШТО

(наставак Пинчоновог писма Гринчрчу) ... Ова прича је варијација на стару тему. Мотив је задала антика: Орфеј и Еуридика. Еуридика није ту, а значи му све. Она је, пре свега, лепа. Он одлази по њу у Хад, међу мртве, где други људи не могу, са оне стране историје. Тамо је она, без њега,

иако не може без њега. Једном када је пронађе, надљудски храбар, она и тад остаје Иза: инфинитив који измиче уобличењу. Живот у њеном присуству тако је неизванстан, она је тако непостојана, а опет за њега једино важна. Наравно, он не може да одоли а да се не окрене и погледа је. Али чим то учини, враћа се назад у историју, а Еуридика – нестаје. Дефинитив сакрива инфинитив. Као васкрсли Христос кад нестаје у Емаусу, чим је угледан, препознат. „Тражићете ме и нећете ме наћи. И тамо где ја будем, ви не можете доћи.“

Митска снага оваквих прича потврђује да је истинито учио Заратустра: „Сада вас позивам да мене изгубите и нађете себе тек кад ме се сви одрекнете, желим да вам се вратим.“ Инфинитив одбија обличје, јер га даје свему другом. Оно што све одређује, само не може бити одређено: неста! Јер беше – јер јесте – ултимативна неодређеност која свеобухватно одређује. Постојана је његова непостојаност, непостојана је постојаност његова.

Истинито је сведочио и Тертулијан: „Син Божји је распет – не стидимо се тога Син Божји је умро – верујемо у то, јер то је бесмислено а сахрањен васкрсао је – то је истина, јер је немогуће.“ Веродостојност и парадоксалност овог „Credo quia absurdum“ најпрецизнији су описи инфинитива. Једина мера која је изнад свих мерила, вредност која се у својој ништавности не хвали, него слави, свечаном немошћу.

Неста и – оста. Хоћу да кажем (да потврдим то што ти говориш): изворно биће инфинитива јесте биће пуне недокучивости – са оне стране граница сазнајних моћи људи и историје. Ко то не зна, иде у Емаус (баш као она два Исусова ученика, док им уз бок хода Спаситељ, а они га не препознају) – али не зна куда иде. Догађа се принципијелно неразумеваше, јер све што је страном дефинитивној интенционалности и дискурзивној пројективности одвећ самоувереног субјекта, по сваку цену ће се интерпретирати као сродно такође све непознато као познато, итд. Све се „своди“ једно на друго, или тачније – увек конкретно Друго на апстрактно Једно. А бескрај (Христа, Заратустре, Еуридике и било ког другог инфинитива), поготово онај бескрај између утопије и ентропије – никако се не може спознати том менталном *reductio procedurum* „свођења“,

односно у крајњој инстанци оним шаблоном времена/простора који је карактеристичан за базичну структуру дефинитивног погледа на свет.

Из времена дефинитива (што значи: из канона историје) инфинитив личи или на тренутак или на вечност (а обоје је по себи за историју непојмљиво) – па измиче! Баш као што човеку измичу, са једне стране, утопија, а, са друге, ентропија. Тако се у тренутак/вечност епохалног преокрета од дефинитива ка инфинитиву неминовно усељава недокучивост бескраја.

Прилика је да овде апострофирану недокучивост ипак некако приближим и што прецизније изразим, па ћу ти рећи: ако дефинитив умире због утопије, онда инфинитив живи упркос ентропији (образложење које следи доведиће, као што ћеш се уверити, до дијагнозе о примату инфинитива над дефинитивом – дијагнозе коју сам најавио на почетку овог писма које, видим, ваљда због ентропије, метастазира...).

Нема сумње да је биће утопије, као и биће ентропије – небиће: у односу на људски живот, па чак и у односу на век целог човечанства, обистињење утопијског далеко је као физичке границе космоса (после 68. то зна сваки екс-хипик), а обистињење ентропијског далеко је као, рецимо, „судњи дан”, или као „комунизам”, или као нешто треће, у једнакој мери фантастично. У смисао оба појма конститутивно је уграђено одређење практичне, хумано реалне неостваривости. Утопија је место које (још) није пронашло своје место, топос без топоса, а ентропија је време које (више) није време, јер више нема никаквих промена нити информација, тачка/тренутак где/кад су сво време и сав простор нестали, вечност/бескрај у којима и ван којих све/ништа остаје исто, исто, исто – као сталност непромењивости и апсолутност непромењиве одсутности, хладноће и хаоса.

Следи закључак: ако дефинитив, дакле, носи пораз пред обећањем потпуне људске победе (али не само људске већ и космолошке победе), онда инфинитив носи победу над слутњом потпуног и неумитног космолошког пораза (али не само космолошког већ и људског пораза). Дефинитив је поклекао пред недостижношћу и несавладивошћу услова нужних за постанак/опстанак утопијског. Како то?

– чујем те како реторички тражиш додатно објашњење. Па тако што је са утопијом заувек готово, док ће ентропија још бескрајно дуго бити делотворна.

Дефинитив, колико живи захваљујући утопији, толико због ње и умире: утопијско је она клица у сржи дефинитива која му обезбеђује живот, али која га је, истовремено, неодбрањиво усмртила. Насупрот томе, ентропијско је она кап смртоносног отрова – једва видљиво, али опасно зрнце од ког се биће инфинитива брани непрестано исијавајући енергију која не само што га одржава у животу него га и стално јача, снажи. Сви знају истиниту причу о зрнцету песка око којег меко ткиво шкољке лучи седефасту слуз и тако ствара, слој по слој, све лепши и лепши бисер. Ако је дефинитив (био) судбински обележен далеком, али превладаном утопијом, онда је инфинитив судбински обележен далеком, али непревладаном ентропијом. Примат ентропије над утопијом је очигледан.

Идем још један аргумент даље и тврдим ти: **колапс утопијског само је симптом непорециве делотворности ентропије**. То значи да је ентропија та која онтолошки (а тиме и космолошки и антрополошки) претходи утопији односно уређује је, па ова, стога, ни не може имати услове за властиту позитивну објективацију, због чега нужно пропада. Утопија би била могућа тек ако/кад закони ентропије не би важили. Као и обрнуто: кад би важили закони утопије, ентропија не би била могућа. Али, да у овом свету важе закони ентропије, а не утопије, не треба посебно и додатно доказивати – та је нужност не само функционална, него и свепрожимајућа, свеобухватна. Ентропијска неумитност ефицијентна је на космолошком и на антрополошком нивоу стварности, уосталом, и на свим другим међунивоима, било које врсте.

Доказ за ову тврдњу има просту форму *reductio ad absurdum*: претпостави се да је супротна теза истинита, па се покаже да производи бесмислене консеквенце. Супротна теза била би она по којој ентропија важи у утопијски устројеном свету – под приматом утопије над ентропијом. Лажност и бесмисленост овакве претпоставке огледа се у њеном очигледном нескладу и противречности

са свим доступним искуствима. Ниједно познато искуство, ма колико било суптилно (или пак брутално) брањено, не може потврдити објективност и функционалност неког утопијског принципа. Ако је, дакле, супротно немогуће и лажно, почетна теза показује се као могућа и истинита. Поновићу ти је: **колапс утопије је симптом делотворности ентропије.**

Ова условљеност утопијског ентропијским посредно значи да је дефинитив (са утопијом као властитим конституентом) условљен инфинитивом (са ентропијом као својим конституентом), а не – како су многи, као што знаш, склони погрешно да мисле – да је инфинитив условљен дефинитивом. Људи су, аксиолошки, хибрична бића.

То је, отприлике, оно што сам хтео да кажем тврдећи да је инфинитив најкраће растојање између ентропије и утопије. Насупрот историји која је најдуже растојање између ове две ултимативне тачке нашег света. Могло би се рећи да се ради о истом растојању, али се мерење врши из две различите перспективе: са оне и са ове стране историје. Отуда два радикално супротна резултата мерења.

Овај „квантитативни” приступ инфинитиву може да збуни зато што је његовој вредносној природи примеренији „квалитативни” приступ. Тада оно што је било физичко-чињенично растојање у аксиолошком смислу постаје однос. Тај однос значи, рецимо, да и утопија може бити физичка, материјална сила, као што и ентропија може бити духовна сила...

Дакле, било да је најдуже или најкраће растојање, инфинитив је у сваком случају најнепосреднији однос између ентропије и утопије.

Признајем. Крив сам.
Hampert Hampert

58. ТРЕЋИ ЧОВЕК, ДЕФИНИТИВНО

Ово је наслов текста из часописа „ТАЈМ” (TIME MAGAZINE), у коме се доноси разговор са проф. Гринчрчом (No. 1866, од 24. VIII 1991. године, са црнопутом манекенком Наоми Кембел на провокативној црно-белој насловној страни).

Текст преносимо у целини (превод: С.У.):

Поводом изласка из штампе трећег, завршног тома књиге Стјуарта В. Гринчрча Аксиолошки инфинитив са филозофом разговарали новинари Сајмон Бредвел (Simon Bradwell) и Пола Тановиц (Pola Tanowitz).

ТАЈМ: Како лаику објаснити шта је инфинитив?

ГРИНЧРЧ: Нема те ствари или облика који не би бар неком бар нешто значили – нема ничег на овом свету у потпуности безначајног. Има ствари које могу да значе: „ништа”, али нема ствари која је без неког значења, без било каквог смисла. Осим људског живота. Тачније: баш зато што је људски живот једина ствар на свету која нема никаквог значења, све друго – дословно све што није људски живот – нешто значи. Врло је једноставна равнотежа којом је уређен људски свет. Питање је да ли би било боље да је обрнуто – да једино што има смисла буде људски живот, а да све остало буде потпуно без смисла и значења.

Ако мало размислите, увидећете да је ипак подношљивија она прва варијанта. Е сад, то што зовемо лаички „живот” одговара у доброј мери ономе што сам именовао термином „инфинитив”. Знате, где год имате тајну, будите сигурни да се ради о неком инфинитиву. То је врло значајан сигнал, сазнање ако хоћете, јер је разумевање инфинитива увек продор разумног у нетранспарентно, неинтелигибилно. Продор умног у нешто што је до тад за ум било табу. Теорија инфинитива требало би да пружи могућност да на неки начин ипак схватимо и објаснимо необјашњиво. А то није мали добитак. Еудоксов аргумент о највишој вредности пружа неочекивану могућност рационалног заснивања и теоријског изграђивања вековима контроверзне слике о свету вредности.

ТАЈМ: Истина вредности, по Вама, ако добро разумемо, јесте истина посебне тајне. Како то? Новинар већ по природи свог позива мора да упита и провери – није ли свака истина, пре свега, у сфери јавног?

ГРИНЧРЧ: Истина консензуса настаје разменом мишљења, из дијалога, а та економија треба да резултира јавном сагласношћу. Док истина тајне настаје из појединачног увида, а треба да резултира конкретном неподударношћу – различитошћу и несводивошћу на нешто што би било заједничко, опште.

Најповољнија одлика истинитости као функције сагласности и разумевања огледа се у поузданој и оправданој заштити од неодговорности. Јер некаква апартна, индивидуална истина не може да обавезује никог ни на шта. А истина, у то нема никакве сумње, ако је то што јесте – мора, између осталог, и да обавезује. Јер истину није могуће пренебрегнути, нити „заобићи” правећи се као да не постоји. Нека истина неодговорности не би имала начина да идентификује и предупреди лаж. Јер свако би се могао позвати на „своју” истину као на једину „праву”, и у то име захтевати и налагати шта му је драго. Нама није дато да знамо да ли је човек који се позива на истину искрен или не. Ако је искрен, све је, хвала Богу, у реду. Али, ако лаже, онда се једном његовом лажи руше све друге истине и

сви други људи. После тога, нико нема разлога да било коме верује. А без међусобног поверења људски живот више не би био могућ као такав – као људски. Овај немили развој догађаја предупређује се консензусом. Сам консензус подупрт је дијалогом и јавношћу. Истина дијалога је истина аргумената и проверљивости. То су, међутим, услови истинитости који имају и другу, неповољну страну. Тако, рецимо, за потврду да говорим истину најчешће ћу се позвати на неког ко мисли исто. И што више пронађем оних који ће потврдити оно што ја кажем, тиме ће мој исказ бити извеснији, исправнији, несумњивији, тачнији – речју, истинитији. Али, може ли бити истина оно што сви знају? Мени се чини да истина није неко општеприхваћено мњење – напротив, ако у себи чува нешто заиста истинито, мора бити тајна. Не дакле, нешто јавно, нити нешто о чему већина има мишљење или став, већ управо супротно од тога. Ако би сад неко порекао ову тврдњу, тиме би само посредно потврдио да је теза о истини као тајни тачна, јер би изразио несагласност, односно издвојеност увида. Са друге стране, ако би се тај неко сложио са изнетом тезом, ова би самим тим изгубила на ваљаности, због очигледне самопротивречности између залагања за јединствену, индивидуализовану истинитост и истовременог потврђивања такве истинитости сагласношћу и заједничким мњењем. У овом парадоксу почива највећа снага легитимације концепта истине као тајне.

ТАЈМ: Најмистичнија поставка у вашој теорији вредности и историје јесу „трећи”, људи који живе изван историје. Ко су они? Објасните нам на неком примеру.

ГРИНЧРЧ: Треће људе најлакше је разумети као имажинарне ликове, као личности из неког романа или филма. Хамлет, рецимо, Селинцеров Бади Глас или Манов Густав фон Ашенбах. Кад Ашенбах на крају новеле Смрт у Венецији, имитирајући Платонов манир обраћања, каже: „А сад ја идем, Федре, ти остани и тек кад ме више не будеш видео, пођи и ти”, то је крајње прецизна артикулација инфинитивне свести, свести личности која разуме шта значи егзистенција изван историје и како је таква

егзистенција могућа на веродостојан начин. Ако ово није довољно јасно, знам једну песму Чарлса Симића, савременог америчког песника српског порекла, која – описујући брод захваћен олујом – говори управо о таквој врсти егзистенције. Велики бели путнички брод се уздизао и пропадао у воду, шкрипао. Нико од путника није могао да спава, многи су повраћали преко ограде. Ујутру се само неколико људи појавило на доручку. Поподне, пошто је олуја и даље беснела, биоскопска сала је остала празна. Ипак, филм је био приказан. Брод се љуљао, таласи су му страшно лупали о бокове, али су људи на платну све време остајали савршено мирни. Ти људи са платна лепа су метафора за „треће”, за оне који су изван бура и привидних смираја историје.

ТАЈМ: Али занимљивије је кад као „трећег” одредите самог уметника, не неки артифицијелни лик, већ аутора романа, дакле, стварну личност. На вашем списку налази се, рецимо, Франц К., а не његов алтер-его Јозеф К.

ГРИНЧРЧ: Погледајте та три непоновљива Кафкина романа из перспективе теорије инфинитива. И Процес и Замак и Америка су кристално јасна, аутентична сведочанства о недостижности, издвојености и неизбежности инфинитивне инстанце у људском животу. У односу на ту инстанцу, по Кафки, ми смо беспомоћни, она нам одређује живот до најбесмисленијих детаља, а колико год да се трудимо да је досегнемо или спознамо, она нам увек измиче. Судаћи по његовој уметности, Кафка је живео у непосредном и перманентном суочењу са инфинитивом. Он није, као ја и ви, изабрао једну историју и њом дефинисан свет релативно извесних вредности, него је живео изван било које историје, по цену немерљивих душевних искушења, непосредно осећајући сву драматичност и далекосежност снаге којом инфинитив конституише људску судбину.

Кафкина дела показују да се оно непрегледно не може никаквим напором сагледати, несамерљиво се не да измерити. Његова компетенција да ту истину искаже јесте беспримерна. Самоубиство Франца К. је, слично Ничеовом лудилу, или Хелдерлиновом, Ван Гоговом, такође, само начин да се та компетенција реализује физички, биолошки и

психолошки, а не тек литерарно и аксиолошки. Хелдерлин у „Хипериону” каже: „Учини ми се да сам га видео, а онда се поново ужаснем, као да је то што сам видео био мој властити лик, учини ми се да га осећам, њега, дух света, али онда се будим и помислим да сам држао своје властите прсте.”

ТАЈМ: Поводом теорије о „трећима” оптужени сте за својеврсни духовни расизам и елитизам. То је само још један у низу парадокса везаних за вашу теорију и вас лично. Како је могуће да некога ко се тако снажно залаже за толеранцију прогласе расистом?

ГРИНЧРЧ: Реч је о нашој највећој бољци – духовној површности америчке јавности која има нездраву склоност да пребрзо етикетира, без најосновније процедуре разумевања и анализе аргумената. Она моја реченица: „Људи нису једнаки” истрже се из контекста и онда, упркос супротном смислу због ког је изречена, брзоплето и злонамерно идентификује као расистичка. А контекст је (они који су читали други и трећи том Аксиолошког интинитива то већ знају) моја замисао о аналогним хијерархијама на којима почивају свет вредности и свет људи. Као што у свету вредности имате лествицу вредносно дефинисаних ствари – лошег, мање лошег и најмање лошег, тако и у свету људи имате лоше, мање лоше и најмање лоше људе. Изван ових хијерархија на страни дефинитива, по аксиолошкој логици, имате инфинитивну инстанцу која је принцип и критеријум вредновања односно формирања лествица дефинисаних вредности. Инфинитив дефиницијом ствара неједнакост и та неједнакост је аксиолошки једино могућа и легитимна. Тако је свет дефинисаних вредности и људи – свет легитимне неједнакости. Изван или, ако хоћете, изнад ових дефинитива влада равноправност и једнакост свих могућих инфинитива. У вечности, да кажемо то старинским терминима, бришу се све разлике, све постоји истовремено и равноправно, док у историји влада сукцесивност, субординација и неуједначеност. Историја је сфера нетрпељивости, а изванисторијска вечност инфинитива је сфера трпељивости. Инфинитив као мерило света вредности може бити буквално било шта,

довољно је само пристати на то што се изабрало за инфинитив. Такође, инфинитив као мерило света људи може бити било ко од оних који су свесни инфинитива као таквог. Проблем је што су људи бића смртно заражена вирусом смисла, тако да је непотпуно дефинисана егзистенција практично незамислива. Супротна позиција, позиција потпуне отворености, недефинисаности, неизвесности као свесног опстајања у инфинитиву за већину је неподношљива. Ко је то у стању, аутентични је „трећи” и стоји на врху људске хијерархије – он је мерило, вредан славе и нашег заклињања. Ја, рецимо, нисам такав. Ја сам дефинисана личност, као и ви, претпостављам – мање–више лош, у односу на инфинитив, наравно, који ме одређује.

59. ЖРТВОВАЊЕ

ТАЈМ: Ви сте хришћанин, протестант. Како то да у Аксиолошком инфинитиву и другим вашим делима, која врве примерима, подацима, аналогијама најширег културолошког распона, има толико мало референци из хришћанства, по много чему планетарно доминантне културне парадигме?

ГРИНЧРЧ: То је ваљда зато што сам расиста. Али шалу на страну, нисте први који ми приговара тако нешто, што ме увек изнова зачуди. Библијске референце за теорију инфинитива толико су упадљиве да сам их, у ствари, свесно избегавао. Дрво познања добра и зла је забрањено, и то је чисти симбол аксиолошког инфинитива. Ако је неко „трећи”, онда је то Исус. Христос је, као Син Бога, историјска дефиниција свог Оца. Зато је разумније рећи за њега да је био најмање лош, а не најбољи међу људима. Ипак, у књизи се позивам на места из Новог и Старог Завета – на легенду о златном телету и на вечеру у Емаусу. Али да то не би остали изузеци који потврђују правило, навешћу вам пример једне од највећих тајни јудео–хришћанства уопште: Аврамово жртвовање сина Исака.

У нашем свету, као што знате, син је једна од врхунских, неприкосновених вредности. Аврамово понашање се ни по ком људском мерилу не може оквалификовати као добро. Није позната та сврха која би била вредна убиства сопственог

сина. Нема тог разлога који би убедљиво оправдао такав поступак. Али, видите, баш зато такав поступак дефинише вредност и смисао свим другим нашим поступцима и свим стварима до којих нам је стало. Тај чин је инфинитиван. Жртвујући Исака, Аврам признаје Јахвеу да је неприкосновен и да од њега све зависи. Жртва је ритуални чин слављења Бога који је апсолутни Творац Аврамовог света, што је недвосмислен симптом реституције инфинитива. Замахнувши ножем, Аврам коначно и неопозиво дефинише свој свет, недвосмислено омеђује све односе који важе у том свету. После тога, нема више ничег вредносно нејасног, збуњујућег, противречног или неутралног. Од тог часа зна се шта има смисла, а шта не, шта је вредно хвале, а шта не. Свет је дефинисан. Успоставља се историјски артикулисана хијерархија, у легенди представљена Аврамовом визијом небесних лестви, по којој је син заиста дефинисан као једна од највиших вредности људског живота, али зато што је објављен неприкосновени критеријум на основу којег то уопште можемо знати. Волети сина вредно је хвале, али жртвовати вољеног сина Богу вредно је славе. То је тај фундаментални хијатус између дефинитива и инфинитива. Ранији хаос којим је Аврам био окружен у свету који му је био стран, непријатељски и загонетан, сада је окружен смислом који га најзад уређује, даје му дефинисан, космички тј. уређен лик и идентитет. Аврамови потомци, све до наших дана, баштинници су космоса који је његовим инфинитивним чином трајно конституисан. Чин који је на први поглед несумњиво нељудски, јер бесмисленији, страхотнији поступак тешко је и замислити, овим се открива као херојски, архајски, титански. Хришћанска тајна Аврамовог жртвовања Исака овим се раскрива као свечаност инфинитивне перформативности. Живећи у још из старозаветних времена задобијеном свету, сви ми, Аврамови наследници, заборавили смо вредносни и смисаони темељ на коме тај наш свет почива.

ТАЈМ: А у чему је разлика у односу на нехришћанске обреде жртвовања, рецимо, на Агамемноново жртвовање Ифигеније у Аулиди, које је једнако древан и далекосежан чин?

ГРИНЧРЧ: Жртвовање Ифигеније је политички, а то значи дефинитиван чин. Њиме се не

успоставља поредак света, него се, напротив, следи и повинује једном поретку о чијем смислу нема свести. У Аулиди Грци су чекали годину дана, али – колико је мени познато – није било повољног ветра. Бродови су бесмислено плутали, а борбено расположење је копнило. Смисао ове жртве није успостављање вредносног поретка који ће веродостојно уредити свет – што се догађа инфинитивним чином какав је Аврамов – већ потчињавање увреженом историјском поретку оличеном у персонификованим олимпијским божањствима, нарочито Аресу, свирепом Богу рата. После жртве, ветар је напунио једра и они су кренули на Троју. Арес је тада непосредно дефинисао грчку ситуацију, а они, на челу са Агамемноном, само су, унутар тако дефинисаног света, поступали слепо, изнуђеним редом потеза. Чином жртве Ифигеније не руководи, као што видите, инфинитив, надисторијска нужност, већ дефинитив, историјска нужност. Као што можете и сами видети, разлика је, да тако кажем, као између неба и земље.

60. МАЗГА ИЛИ СЛОН

ТАЈМ: Како коментаришете став Ноама Чомског, иначе, вашег дугогодишњег пријатеља, који је критиковао теорију мета–дефинитивне вредности толеранције као прикривену гео–стратешку платформу позиције Сједињених Америчких Држава. Кад се инфинитивна аксиологија чита у глобално–политичком кључу, наводно је очигледно да је мета–статус толеранције у хијерархији вредности, у ствари, једнозначна метафора за мета–статус Америке као доминантне силе у актуелном светском поретку. По Чомском, Америка на основу ваше аргументације о повлашћеном статусу толеранције – без које нема адекватног инфинитива на једној страни, а ни свих других вредности, на другој страни – легитимише своју агресивно–доминатну улогу једине преостале супер–силе која себи даје за право да једина зна и располаже инфинитивом планете и читавог човечанства. Слажете ли се таквим оценама? Да ли вам то ласка или вам можда смета?

ТАЈМ: Активно сте учествовали у председничким кампањама Роналда Регана и Ричарда Никсона. Такав ангажман коментарисан је као вишеструко проблематичан. Бије вас глас да онај кога ви одаберете мора да победи, без обзира да ли је „слон” или „мазга” (симболи демократске, односно републиканске партије, прим. С.У.). Поред тога, неке колеге интелектуалци и уопште академски свет описује ваше јавне иступе у друштву холивудских глумаца и рок-звезда као гротескне. Хоћете ли нам и у овом случају ускратити коментар?

ГРИНЧРЧ: Политика је сфера чистог дефинитива и ја само поступама у складу са том истином. Суштина сваког дефинитива, као што знате, није припадништво овој или оној политичкој странци, конфесији, идеологији, него принцип „најмање–лошег” одређења. За мене је мета–дефинитивни однос према политици врло једноставан, чак забаван. Ту не може да се погреша, било да изаберете стратегију толеранције, било стратегију ироније. Могу само да кажем да сам веровао у датом тренутку да је Реган био најмање лоша варијанта за ову земљу и потрудио сам се да то одређење јавно браним. Као што сам недавно чинио подржавајући Клинтонa, али због мојих поодмаклих година нисам се у толикој мери јавно експонирао. Што уопште не значи да се не надам да ће се у будућности појавити нека политичка опција која би у датом тренутку била мање лоша и од републиканске и од демократске, од целе те тривијалне политичке машинерије. Моје симпатије, пажња и посредни ангажман, у складу са тим, биће, наравно, аутоматски поклоњене баш таквој мета–политичкој и мета–дефинитивној опцији. Ова неспретна кампања за политичку коректност само је пренаглашена шминка која једно ружно лице, лице наше друштвене стварности, чини гротескним. Али, Боже здравља. Лице о коме говорим лепо је и без шминке, знам да ћемо га угледати онда кад се најмање будемо надали.

ТАЈМ: Вратимо се зачас назад у историју. Где сте били и шта сте радили у време убиства председника Кенедија?

ГРИНЧРЧ: Ако мислите буквално у том тренутку, рећи ћу вам: био сам у биоскопу. Гледао сам „Неки то воле вруће”. Што наравно има везе и са еј–Еф–Кејем, али и са мојом теоријом односа између инфинитива и дефинитива, јер она последња реченица је врло добра формулација дефинитива. На „Нико није савршен” додајем, данас, малу ограду: осим, можда Норме ин. Кад сам изашао из сале још увек сам се смејао, а на улицама, у ресторанима, по пабовима и посластичарницама, у становима и подземној железници, људи су били очајни, у шоку... Затекао сам нацију у једном помереном, констернираном стању, чије последице се осећају још увек, и у наше време. Али, то вероватно нема везе са оним што сте желели да ме питате.

61. ИСПРАВНО, НЕИСПРАВНО

ТАЈМ: Некада су се ватрогасци пели на мердевине да сићушној дами, некој старој црнкињи, рецимо, дохвате маче с дрвета. Данас би ватрогасац са „природног блага” спасио „представника мачје врсте” реагујући на „одговарајући захтев” „висински ограничене особе афричког порекла” „узнапредовалих година, без обзира на пол”. Појавила се, наравно, политичка исправност. Осећате ли се на било који начин одговорним?

ГРИНЧРЧ: Често сам одговарао – и јавно и приватно – на оваква питања, лишена минималног слуха за иронију, па ћу вам кратко рећи: моја теоријска претпоставка о толеранцији као најмање лошем сурогату инфинитивне вредности потпуно неоправдано се сматра идеолошком основом пројекта такозване политичке исправности који – то се види из вашег примера – поприма монтипајтоновске размере. Јер мој предлог инсистира на оним дистинктивним обележјима толеранције који ову вредност, иако је дефинитив, најприближније представљају у инфинитивној функцији. Већина, још увек није у стању да живи у свету инфинитивне аксиологије, па се мора тражити најмање лош дефинитив. Начин реализације идеје политичке коректности јасно указује да се оперативно инсистира баш на оним дистинктивним обележјима који су карактеристични за најгоре

дефинитиве, а не, нажалост, на оним обележјима вредности толеранције који ову идеју приближавају особинама инфинитива. Најпогрешнији од свих начина да се досегне инфинитив је, о томе сам, уосталом, и писао, хипертрофија модалитета типичних за дефинитив. Јер, да вас подсетим: инфинитив као вредност је леп и строг владар, веродостојан, меродаван, усамљен и непостојан и неизvestан, док је дефинитив ружан и попустљив, недостојан, мерљив и као такав безнадежно тривијалан, пошто је поданички јасан и известан. Све у свему, ово је још једна потврда да је наша историја судбоносно историја дефинитива који се слави и инфинитива који се хвали, што је, као што знате, потпуно супротно од оног за шта сам се залагао пишући Аксиолошки инфинитив.

ТАЈМ: Ваша пријатељства су одавно култ сами за себе. Ако то није одвећ лично питање, реците нам, молим вас, нешто више о Селинџеру. Било какав детаљ је драгоцен. Знате ли зашто Селинџер после приче „Herwort 16, 1924“ (часопис ЊУЈОРКЕР, 1965.) није више ништа написао?

ГРИНЧРЧ: Да вас исправим: није више ништа објавио. А да ли је написао, ипак је боље да то питате њега.

ТАЈМ: Тако нешто, наравно, није било могуће ни у педесетим, или шездесетим годинама, на врхунцу Селинџерове славе, а у деведесетим још мање. Али пада ми на памет нешто друго, такође актуелно на интернационалној интелектуалној сцени педесетих, а ту актуелност није изгубило ни данас. То је питање односа поезије и концентрационих логора. Молим вас да за наше читаоце још једном објасните ваш одговор на Адорново скептично питање о могућности и смислу писања, уопште уметности, после Аушвица и Хиросиме?

ГРИНЧРЧ: Насупрот Адорну, као што можда знате, ја сам тада веровао, а тако мислим и данас, да се поезија и даље може писати са једнаким смислом као и пре „етички нулте“ 1945. године. Просто зато што уметници тиме нису престали да се рађају. Питање је постављено на основу интуитивне претпоставке о заједничком пореклу етичких и естетских вредности. Ово рађање

уметника међу људима и после тоталног колапса људскости емпиријска је потврда да су те две сфере битно раздвојене и аутономне једна у односу на другу. Јер крај етичког очигледно није резултирао аутоматским крајем естетског. Ја сам чак покушао да укажем на фрапантан историјски паралелизам ове две вредносне димензије. А, као што знате, две паралелне линије нигде се не додирују, њихова раздвојеност је савршена. Осим на хоризонту, дакле, негде бескрајно далеко, у инфинитиву... За многе људе, овакво стање ствари може изгледати разочаравајуће, јер, чини ми се да је та племенита или тачније примамљива интуиција о неразлучивости и заједничком пореклу свих вредности широко распрострањена: њу деле сви лаици, али и многи експерти. Ипак, има у томе и нечег утешног – знате, као што се увек изнова рађају нови песници и музичари, сликари и архитекти, вероватно се рађају, увек изнова, и нови поштени, добри људи.

ТАЈМ: Ипак, где се по вама најочигледније укрштају етика и естетика?

ГРИНЧРЧ: Треба много маште да би се зао човек представио као добар.

ТАЈМ: Људи имају предрасуду о филозофима као страшно озбиљним, намргођеним старцима. Ви на сваки начин демантујете такво мњење. За крај овог разговора, занимљиво би било баш од вас чути шта је, онда, уопште, филозофија, чиме се то ви филозофи бавите?

ГРИНЧРЧ: Филозофија се бави, најшире посматрано, негативом наше слике света: оним што је неизвесно, непознато, непостојано, нестварно, непостојеће, ако хоћете.

Каква ће бити фотографија, зависи од негатива, а потом и од начина на који је негатив развијен. Овај посао филозофи обављају питајући се и, понекад, одговарајући на питање: шта је важно? Важно је, као што знате, оно што је добро, лепо и истинито. Али, проблем је у томе што ћете ми ви на то рећи да је све такво, да нема ствари, појаве, догађаја – или човека – за које неко не би тврдио да су „добри”, или „лепи”, или „истинити”. И бићете у праву.

Зато сам предложио решење за овај проблем, одређујући добро као најмање лоше, лепо као најмање ружно и истинито као најмање лажно. Није тешко замислити свет у коме живимо, када би овакав начин мишљења био на делу. Кад се осврнете око себе, на сваком кораку ћете уочити беду, ругло и лаж света. Зато је важно умети изабрати, између две или више алтернатива, ону која је мање лоша. Такав филозофски програм свакако је скромнији и једноставнији – чак на први поглед тривијалнији – од програма који патетично предлаже и позива „најбоље”, „најлепше” и „најистинитије”. Али, искуство нас учи да је тај програм, такав какав јесте – иако минималистички и наизглед песимистички – далеко практичнији и, што је још важније, далеко мање опасан по људску врсту, од оног другог, максималистичког, оптимистичког. Јер, осведочили смо се да неизбежне импликације претерано амбициозних филозофија и погледа на свет јесу тоталитаризам и репресија.

F

РЕКТИ СУ О ИНФИНИТИВУ

Пријатно ми је да вам саопштим, у присуству мојих гостију, иако они служе као доказ сасвим друге теорије, да је ваша теорија и солидна и оштроумна. Уосталом, све теорије достојне су једна друге. Постоји међу њима и једна по којој ће свакоме бити дато према његовој вери. Па нека се тако и збуде.
професор Woland

62. ЕКО

Свака од наука познаје се по свом предмету и методу. Изузетак који потврђује правило: историја, која је више уметност него наука. Уметности имају само особени метод, тачније поступак, а немају никаквог нарочитог предмета. Предмет уметности, значи, може бити било шта, или чак ништа конкретно (пример такозване апстрактне, безпредметне уметности). Најзад, филозофија се познаје по томе што нема себи својственог нити метода нити предмета. Филозофија не постоји. Да би је било, макар и привидно, она преузима туђе методе. Што јој се може опростити ако се зна да и од ње друге дисциплине преузимају предмет.

Како је то могуће, кад филозофија нема свој предмет? Тако што се филозофија увек бави управо оним чега нема – оним што је са оне стране или унутра. Те ствари су људима најзанимљивије, најтајанственије. И ваљда најважније. Бавећи се упорно најразличитијим важним тајнама и још важнијим непостојећим стварима, филозофија као да их ствара. Филозофија је *creatio ex nihilo*, јер је *nihilo ex creatio*. Филозофи се тим залудним и приметним послом баве већ хиљадама година, без престанка, тихо али доследно. А добро знају да филозофија, ипак, не постоји, јер како може постојати било каква духовна дисциплина која нема ни предмет ни метод. Најчешћи и, по свему судећи, једини заиста легитимни предмет филозофије јесте она сама: дакле, филозофија, која не постоји. А ако већ не постоји – а неко се тиме бави – онда је увек нешто друго. Као метафора, само метафора за шта? И тако, кад се предмет филозофије однекуд појави као стваран – после истрајних хиљаду или две хиљаде година филозофирања – онда га себи својственем непостојаношћу филозофија препушта наукама и уметностима. Јер наукама и уметностима је неопходан баш такав важан предмет који изгледа стваран и који ни за кога није тајна. Филозофија им то мирно поклања, одмах и без устезања, да би се окренула нечему другом са дугачког списка својих непостојећих предмета. Све у свему, посао филозофа је дефинитивно посао очајника. Они су људи одређени нечим што не постоји. Stewart W. Greenchurch је типичан представник своје врсте, посебног соја људи који никада неће изумрети. И у свим наредним генерацијама, као и до сада, филозофи ће се увек рађати, бар један у милион. Мало, али довољно за опстанак. За филозофе се побринула вечност, јер оно чега нема никада не може бити исцрпљено.

Umberto Eco: *Stuctura Assente, Nuova*
ed. MONDATORI, Milano, 1990. (str. 12-13)

63. БЈОРК

„Недостајеш ми, а још те нисам упознала. Сећам се, а још се ништа није догодило. Божанствен си, а ипак ти не верујем. Говориш ми, а не

чујем те – као да читам твоју књигу. Божанствен си, а ипак ти не верујем. Сећам се, а још се ништа није догодило. Недостајеш ми, а још те нисам упознала.”

Бјорк, стихови посвећени Стјуарту Гринчрчу, из песме „I Miss You”, са албума *POST* (1995)

64. ХАБЕРМАС

„Као судионик у филозофском дискурсу модерне Гринчрч баштини и слабости и врлине критике метафизичких етика и естетика, које се не ослобађају од интенције филозофије искона. Унаточ измјењеног геста и он се на концу бави само мистифицирањем дохватљивих друштвених патологија и он одваја оно битно, наиме, вреднујуће мишљење од знанствене анализе и доспијева до празноформулског зазивања неког неодређеног ауторитета. То, свакако, није ауторитет бићем запречена битка (Хајдегер), нити ауторитет текстом одгођене разлике (Дериде), него ауторитет једне граматике која више није Свето Писмо, егзилираног глагола (инфинитив) који уоколу лута, отуђеног своме властитоме смислу, глагола који инфинитивно свједочи о одсутности светог и доброг. Гринчрч се од Дериде најприје разликује привидом системске амбиције, но, затим, и са својом новом аксиолошком конструкцијом, амбициозном до свеобухватности, прелази преко инкомпетенције суставности и знаности опћенито, а граматике посебно, на коју се тако безбрижно ослонио.”

Jürgen Habermas:
Filozofski diskurs moderne,
GLOBUS, Zagreb, 1988. (str. 171)

65. КРИПТИВАРТИ

„Какав је онда тај Гринчрчов аргумент легитимације инфинитива? Аргумент: О непознатом, ипак, нешто знамо, знамо то да је непознато.” (Epistemon to agnoston, esti gar episteton to agnoston hoti agnoston), који Аристотел (*Reth*: 1402 а) сврстава међу привидне ентимеме, заправо је, каже он, пара-

логизам: апсолутно и релативно ту су помешани (грешком или из лукавства који се приписују Антистену). Аргумент се у ствари служи инсистирањем на представи („знамо”, апсолут), и иде дотле да тврди непредстављено (неозначено, „непознато”), које је представљено реченицом Знамо... , дакле, зависно је од ње. Међутим, такво надовезивање звати паралогизмом је одлука којом се конституише логичка врста говора: та врста говора се бави оним QUOD.”

Syrimmavo Kriptyvarty, из предговора за зборник: Лудило вредности, Hogarth Press, London, 1994. (наведено према: Лиотар Raskol, стр. 86, Издавачка Књижарница З. Стојановића, С. Карловци / Добра Вест, Нови Сад, 1991)

66. ДЕРИДА

Дерида говори о Гринчрчу и о инфинитиву – како је то већ његов манир – говорећи о другом аутору и о другом тексту. Тај текст је дијалог „Епикуров врт”, а тај аутор је Анатол Франс.

По Дерида, Гринчрчов „Инфинитив” типична је „бела метафора”, мета–појам карактеристичан за сваку метафизику. Да би то показао и објаснио, он прво цитира следећи фрагмент из Франсовог дијалога:

„ПОЛИФИЛ: Биле су то само сање, сањарио сам да метафизичари кад стварају свој језик наликују оштрачима који уместо ножева или маказа притискају на тоцило медаље и новац, да избришу натпис, жиг и лик. Када дођу до тога да се на петофранку не разабире више ни Викторија, ни Виљем, ни Република, они кажу: Ови новчићи немају ничег енглеског, немачког или француског извукли смо их ван времена и простора они не вреде више пет франака: они су неоцењиве вредности и њихов курс је бескрајно проширен. У праву су што тако говоре. Том умешношћу уличних брусача речи су из физичког пренесене у метафизичко. На први поглед се види шта оне тиме губе не види се одмах шта добијају.”

Затим Дерида овако коментарише:

„То је нека врста прозирне фигуре која је по вредности једнака дословном смислу. Метафором она постаје када је филозофски дискурс стави у

оптицај (најсвежији пример: Stewart W. Greenchurch: Аксио–лошки инфинитив). Тад се у исти мах заборавља првобитни смисао и прво премештање. Метафора се више не опажа, него се узима као властити смисао. То је двојако брисање. Филозофија би била тај процес који је повукао самог себе. По устројству самом, филозофска култура ће увек бити истрошена.

Такво је правило економије: да би умањили рад трења, метафизичари су превасходно бирали из природног језика најпохабаније речи: (...) они радо одабирају за глачање речи које им дођу помало као похабане. На тај начин, уштеде себи добру половину труда. Каткад, још срећније руке, докопају се они речи које су дугом и свеопштом употребом од незапамћених времена изгубиле сваки траг лика. Заузврат, ми смо метафизичари без знања о сразмери истрошености наших речи. Полифил не може избећи да закорачи у гранични случај: апсолутно трошење знака. Шта је то? И није ли губитак – то јест, тај неограничени вишак вредности – нешто чему метафизичар систематски нагиње, рецимо кроз избор појмова у негативном облику као *ab-solute, in-finitive, не–биће?*”

Неколико страница даље, Дерида долази до проблема „вредности” као класичне метафизичке категорије, па, апострофирајући Гринчрчов појам инфинитива, коментарише:

„Прво нам ваља констатовати да и ван језика све вредности као да се потчињавају том парадоксалном принципу (вредност која не може бити предмет хвале, прим. С.У.). Оне су увек саздане:

1. Од једне несличне ствари подобне да буде замењена за другу чију вредност ваља одредити

2. Од истородних ствари које се могу упоређивати са оним чија је вредност у питању.

Та два фактора су потребна за постојање вредности.

Тако, на пример, да бисмо одредили колико вреди новац од пет франака, треба знати: 1. да се он може замени–ти за одређену количину неке друге ствари, на пример хлеба 2. да га можемо упоредити са истородном вредности истог система, на пример, са новцем од једног франка, или са новцем другог неког система (једним доларом итд.)

Исто тако, једна реч може бити замењена за нешто неслично: за једну идеју осим тога, она

може бити упоређивана са нечим исте природе: неком другом речи. Њена вредност није утврђена све док се ограничимо да констатујемо да она може да буде „размењена” са тим појмом, то јест да има то и то значење потребно је још да је поредимо са истородним вредностима, са другим речима које јој се могу супроставити.

Вредност, злато, око, сунце и др. увучени су, као што је познато, одавно у исти покрет тропа. Њихова размена влада пољем реторике и филозофије.”

Jacque Derrida Бела митологија,
стр. 10–11 и 18–19, Братство Јединство, Нови сад, 1991.

67. БРОДСКИ

„Као вода, као згуснуто небо, као време, као новац, као чудо, као језик, као граматика, као инфинитив – најзад, и као очај – који су сви редом безоблични, по природи безоблични, али зато све друго уобличавају, чинећи га златним, опипљивим, живим, мокрим, смисленим, исказивим, светлуцавим у руци, вредним.”

Јосиф Бродски: Водени жиг, стр. 68,
ПИСМО/ЦИЦЕРО/МАТИЦА СРПСКА,
Земун/Београд/Нови Сад, 1995.

68. МАДОНА

„О Боже, има ли ствари које се не могу разумети? Ако их заиста нема, требало би их измислити. У супротном, нема нам спаса.”

Madonna Louise Veronica Ciccone (обраћање постеру на зиду, портрету Стјуарта Гринчрча): реплика из филма *Desperatly Seeking Suzanne* (COLUMBIA PICTURES, Hollywood, 1987)

69. ХЕЈДЕН ВАЈТ

„Ова анегдота је општепозната. Једном је неки ученик, слушајући Зенонове апорије о побијању кретања, прекинуо филозофово излагање

објавивши самоуверено да ће пружити непобитан доказ да кретање постоји. Затим устане и прошета неколико корака испред Зенона. Потом се ђутке врати на своје место. Други ученици почеше да се гуркају лактовима, да се дошаптавају... Зенон приђе том ученику и честита му на изванредном доказу – колико је глуп! Јер оним гестом тај ученик је показао на најочигледнији начин како није у стању да схвати смисао Зенонових апорија, којима се указује управо на чињеницу да већина људи погрешно верује својим чулима када процењује има ли кретања или нема. Јер Зенон говори баш о томе да утисак о кретању може бити логички разобличен као неумна предрасуда и привид, сличан оном привиду кад весло заронимо до пола у воду, па изгледа као да је преломљено. Ученик је само демонстрирао илузионистички ефекат који Зенон аргументовано разобличава наводећи убедљиве разлоге за тезу да је и кретање – лажна представа.

Већина људи, нажалост, ближа је менењу лакомисленог ученика, а Зенон им је неразумљив и стран – теже им пада да верују свом уму, него чулима – па никако не могу да докуче зашто је његова филозофија важна, тим пре ако чују да је неко, још мудрији, накнадно доказао да он није био у праву.

Исто важи и за Еудокса и његов парадокс. Већина не схвата зашто је важно то што он хоће да докаже (а преко њега Аристотел, а преко Аристотела Стјуарт Гринчрч), чак и ако није у праву, а његови аргументи нису потпуни. Свима је лакше да одмах дају суд, да процене, да вреднују, иако нису свесни смисла који такав чин собом носи. Као што онеме Зеноновом глупом ученику способност кретања нимало не помаже да разуме шта кретање јесте, тако и онеме коме се чини да може да вреднује, то нимало не помаже да разуме шта вредновање јесте.

Ум, хвала Богу, разобличава илузије: весло није сломљено, иако тако изгледа свет није покретан, иако тако изгледа највиша вредност не може бити предмет хвале, иако тако изгледа. Замислите свет без ума и видећете да би се такав какав је сам од себе урушио – у њему би се сва весла зароњена у воду сломила, али би чамци упркос томе нас–

тавили да се крећу иако кретање није могуће и никада више не би могли да се зауставе, што би путници у том пловилу оценили као добро, упркос ужасу и стрепњи које би осећали када би схватили на какав бесмисао су осуђени до краја свог живота.

У чему је проблем? Шта то већини од нас недостаје да би исправно појмили суштину вредности и логике вредновања? Да би се схватиле Зенонове апорије, потребан је, пре свега, одређени ниво трпељивости да се саслуша различито мишљење, ма колико изгледало настрано и неприхватљиво, а затим и одређени коефицијент интелигенције и макар минимални дар за апстрактну спекулацију. А да би се схватила Еудоксова апорија, аналогно, потребан је – поред I.Q.-а – одређени ниво коефицијента аксиолошке модуларције (способности исправног „ахибричног” вредновања). У етици, то је инстанца савести, а у естетички, инстанца укуса. Притом овај коефицијент модуларције, ако ваљано пратим Гринчрча, не мора бити богзна колико висок, већ просечан, али, наравно, стално активан, жив, оперативан, делотворан.”

Hayden White: *METAHISTORY, The Historical Imagination in Nineteenth-Twentieth-Century*, THE JOHNS HOPKINS UNIVERSITY PRESS, 1995, str. 258-259

70. ДЕЈВИД БОУВИ

„Рецимо, Гринчрчов инфинитив не влада ничим, не управља ничим, нигде не демонстрира ауторитет. Инфинитив се не наговештава никаквим великим словом. Не само да не постоји никакво царство инфинитива, већ инфинитив подстиче на субверзију сваког царства. Не захтева ништа ни од кога. Кад му дођеш, примиће те кад желиш да одеш, отпустиће те. Чисти рокенрол... Зиги Стардаст versus Језовитих Монструма Историје. Мењајући лице од пројекта до пројекта, Мајор Том сведочи о инфинитиву. Као свемир кад изађеш из модула и слободно лебдиш, са оним бљештавим црним рупама, као куглама на божићној јелки универзума. Кад му се покориш, не господари кад га одбијеш, оставља те. Кад га поштујеш, узвраћа ти кад га кршиш, опет ти узвраћа. Кад је твој, не треба ти кад је

туђ, не можеш без њега. Није чудо што је Мајор Том под старе дане постао ђанки.”

из књиге D. Bowie - B. Ino: Аладинова Чаробна Лампа/
Лампин Чаробни Аладин (X-Y Ltd., NY, 1994, str. 36)

71. ПОРТИ

„Ако запитамо: Који су нужни и довољни услови да нешто буде добро?, можемо дати одговор једнак G. E. Mooreom, да увијек остаје отворено питање да ли добро има икакве везе са било којим од услова који би се могли поменути. Ријечи у које спада и ријеч добро, чим се њима почне баратати на онај начин на који је филозофска традиција њима баратала, попримају онај смисао који то и омогућује. Оне постају име за Focus Imaginarius, једну Идеју Чистог Ума, чији је читав смисао у томе да се она не може поистовјетити са испуњењем било каквог скупа услова. То не значи да је ријеч agathos служила пред-платоновским Грцима као назив такве једне безусловности, нити је икаква ријеч служила овој намјени прије него што су питагорејци и орфици и Платон измислили идеализам (у оба смисла). Али сада постоји специфична филозофска употреба ријечи добро, употреба која не би била оно што јесте да Платон, Плотин, Аугустин и остали нису помогли да се изгради специфично платоновска теорија о апсолутној разлици између вјечног и спацио-темпоралног. У тој традицији треба читати Greenchurcha и његову Темељну Аксиолошку Раздвојеност (B.A.D.) између инфинитива и дефинитива.

Међутим, постоји, такођер, и уобичајени смисао ријечи добро, смисао који та ријеч има кад се користи за похвалу – да би се примјетило како нешто одговара неком захтјеву. Ни у овом смислу човјек не може пронаћи скуп нужних и довољних услова да доброту, који ће му омогућити да пронађе Дobar Живот, да разријеш моралне дилеме, да узгаја јабуке у свом врту и на свом малом усамљеном острву, и тако даље. Има исувише различитих захтјева на које треба одговорити, указује с правом Greenchurch, исувише ствари које треба похвалити и исувише различитих разлога за похвалу, да би се пронашао један такав скуп

нужних и довољних услова. Али ово је сасвим различит разлог због којег се добро не може дефинисати од оног који сам навео кад сам му опонирао говорећи о немогућности дефинисања филозофског смисла ријечи добро. Разлог због којег се добро не може дефинисати у свом одомаћеном и изанђалом смислу није тај што можда у потпуности гријешимо код оцјене који су људи добри или које су јабуке добре, него, напосто, зато што НИЈЕДАН занимљиви описни термин не претпоставља никакве занимљиве нужне и довољне услове. То је, дакле, за мене, смисао аксиолошког инфинитива, ако уопште та категорија може да има неког смисла. Код првог тј. филозофског смисла термина добро, он се не може дефинисати, јер све што кажемо о томе што је добро може „логички” бити ирелевантно за оцјену шта је доброта. Једини начин да одомаћени и изанђали дух схвати овај први смисао је да започне од Платона и Moorea и понада се да ће, уз асистенцију Еудокса и Greenchurcha, надоћи на Идеју.”

Richard Rorty:
Филозофија и огледало природе, ВЕСЕЛИН
МАСЛЕША, Сарајево, 1991. стр. 298–299

72. ФАУЛС

„Постоји само једна дефиниција Бога: Слобода која дозвољава другим слободама да постоје.”

motto из романа John Fowlesa Женска француског поручника, парафраза једног Гринчрчовог става (из другог тома Аксиолошког инфинитива) који гласи: „Постоји само једна дефиниција Слободе: Бог који дозвољава другим боговима да постоје.”

73. КОЛАКОВСКИ

„Слажем се са Гринчрчом да је друштво без конфликата творевина маште. Целокупно људско искуство прожето је постојањем зла.

Не ради се о томе да постанеш отпоран, већ у којим условима идентификовати и обуздати ђавола. Не налазимо се пред избором између савршеног и несавршеног друштва: избор врши-

мо између различитих варијанти несавршености. Међутим, да бисмо били свесни да између та два пола постоје посредни степени, морамо сачувати регулативну идеју о савршенству, која ће представљати идеалан стандард односа, према коме ћемо оцењивати наше неуспехе и достигнућа. У том погледу, упечатљиви концепт проф. Гринчрча о инфинитивној вредносној инстанци чини ми се драгоцен.

Инфинитив је савремени табу, а то значи да – ма какав да је његов одсутни садржај у датом друштву и ма какво да је његово „крајње” порекло – он је несводив на све остале облике људског општења и неизразив је помоћу њих он је *sui generis*, како у свести оних који осећају његово присуство, тако и у историјској стварности.

Без обзира на то колико су често кршени, табуи су живи све док њихово кршење производи појаву кривице. Изузевши физичку присилу, све што човечанство има да би својим члановима наметнуло правила понашања, јесте кривица, и све што мора да учини, јесте да тим правилима да облик моралних заповести.

Чак и под недоказивом премисом да табуи заиста „изражавају” биолошке забране (недоказивом због њихове огромне разноликости), сама чињеница да су те забране морале да узму облик светих заповести упућивала би на то да су оне знатно изгубиле своју моћ уверљивости као нагонски обрасци понашања. Једном речју, дакле, културе ЈЕСУ табуи, или да кажем то друкчије, култура без табуа јесте четвртасти круг.”

Lesek Kolakowski: *Chy diabel moze be zbawiony*, часопис ZNAK, 1989, стр. 327 (код нас преведено у књизи Колаковског Ђаво у историји, ГЛАС, Бања Лука, 1991)

74. ЛИОТАР

„Како се референца инфинитива може подредити спровођењу процедура провере или бар упутствима којима се било коме ко то пожели омогућује да спроведе те процедуре? Ми спонтано имамо обрнуту идеју о инфинитиву: једна ствар је, сматрамо, инфинитивна када вреди и онда када нема никога да потврди да ли она вреди на пример,

кажемо да што вреди када нам служи, чак и онда када на месту где се што налази нема сведока. – Или пак: замислите трку штафете. Инфинитив би био онај предмет (на француском се тај предмет назива „le témoin”, што значи „сведок”, прим. прев.) којег тркачи предају један другом. Тај предмет не постоји на основу тога што тркачи трче. Исто тако, саговорници не чине вредним оно о чему говоре износећи своје аргументе. О инфинитивној вредности се не закључује. Традиционални аксиолошки аргумент (не–еудоксовски, не–гринчрчовски) је погрешан и материјално и формално. О инфинитиву се не може ништа рећи што га већ не претпоставља.” (Из РАСКОЛА, фрагмент бр. 47)

„Гринчрч је, као родитељ, дао име том неухватљивом референту „Инфинитив”. Сада је важно да се надовежу најмање две реченице, онако како Крипке излаже своју идеју о „ланцу”: „Дете се роди родитељи му дају име. Говоре о њему својим пријатељима. Други људи га упознају (...) Он (казивач) је везан за комуникациони ланац на чијем једном крају се налази човек на којег тај ланац упућује” (1982:79). Важно је да просто „Родитељи дају име.” И да „Говоре о њему својим пријатељима.” Пошиљалац који ће се потписати са „Гринчрч” претходно је био прималац једног „Дајем ти име Гринчрч” и референт једног „Гринчрч је лепо напредовао ове недеље”. Остало је ствар људске природе. Јер властито име је ознака, као деиктика, ни оно, као ни деиктика, нема значење, и исто је тако скраћени еквивалент једног дефинисаног описа или једног свежња описа (ibid). Оно је чисто обележје функције означавања. Али за разлику од деиктике, ова ознака („S. W. Greenchurch”) је независна од „актуелне реченице” (фрагмент бр. 57).

„Упоредимо сада референцу инфинитива са референцом реченице „Врата су отворена”. Без обзира да ли је реална или није, референт је представљен у универзуму реченице, дакле, ситуиран је у односу на смисао. У реченици „Врата су отворена”, смисао у односу на који је референт ситуиран налази се у режиму описивања. Као што би се, аналогно, референт реченице „Инфинитив је отворен” налазио у режиму вредновања (значајно је уочити да смисао

није увек представљен у том режиму и да према томе референт не заузима увек место субјекта исказа. Заповедна реченица: „Отворите врата” представља смисао, а да референт – нешто као: врата која ћете ви отворити наредног тренутка – није предмет неког описа. Узвична реченица „Ах, та врата, стално су отворена!”, упитна: „Да ли је Гринчрч отворио врата?”, или приповедна: „Врата се отворише.”, све оне представљају некакав смисао, а да њихов референт не добија значење по правилима описивања). Ма који да је режим претходне реченице, реалитет референта треба потврдити једино као одговор на питање које се односи на ту реченицу, као што је: „О којим вратима је реч?” Уобичајени одговор је једна показна реченица: „О овим овде.” Али та реченица није довољна да потврди претходну реченицу” (фрагмент бр. 65).

„Гринчрч је демонстрирао: вредност у себи садржи раскол: инфинитивно–дефинитивну разлику. На пример: То је Стаљин, ево га. Слажемо се. Али шта значи Стаљин? Реченице се везују за то име, које не само што описују његове различите смислове и не само што то име стављају у положај различитих инстанци, него те реченице подлежу разноврсним режимима и/или говорима. Због те разноврсности, консензус није могућ, јер нема заједничког језика. Ако бисмо Стаљину дали једну дефиницију, огрешили бисмо се о реченице које нису послужиле за дефинисање, а односе се на Стаљина, оне које та дефиниција, бар за извесно време, занемарује или изневерава. Освета кружи око имена. Да ли занавек?” (фрагмент бр. 92)

Jean-Francois Lyotard: Раскол, Издавачка
Књижарница З. Стојановића, Сремски Карловци /
Добра Вест Нови Сад, 1991.

75. САИД

Разматрајући однос између моноцентризма и етноцентризма у контексту вредновања, Едвард Саид се позива на Гринчрча и његову елаборацију везе између инфинитивне вредности и мета–дефинитивне вредности толеранције ироније:

„Надасве, мислим да је критика од овога света и у свету, све док је опречна моноцентризму у најужем и у најширем смислу тог сувише ретко разматраног појма јер моноцентризам је појам који, слично Гринчрчу, узимам у спреси са етноцентризмом, са постулатом да се култура маскира као сувереност овог једног и овог људског, док је култура процес борбе, увек прикривене, увек варљиве. До моноцентризма долази увек онда кад неку идеју узмемо за једину идеју уместо да разаберемо да је нека идеја увек једна међу многима. Моноцентризам одбацује плуралитет, он тотализује структуру, види добитак тамо где је губитак, он налаже концентричност западњачке уместо њене ексцентричности, он верује да је континуитет дат и не покушава да разуме, уместо тога, како је континуитет колико и дисконтинуитет створен човековим умом.”

из чланка Edwarda W. Saida: Текст, свет, критичар (1986) цитирано према Миодраг Радовић: Књижевна аксиологија, изд. Братско Јединство, Нови Сад, 1987. стр. 154

76. МАЈКЛ СТАЈП

„Дуго сам имао доста недоумица, а самим тим и проблема, са властитом сексуалношћу. Онда ми је Curt (Cobein, вођа рок-групе „Нирвана” који се убио 1995, прим. С.У.) дао да прочитам неколико књига Stewarta Greenchurcha. Зато сам и могао да напишем онај стих: „У сваком буђењу, ја губим властиту религију, бирам неку другу конфесију...” Начин на који тај мудри човек подржава идеју толеранције, и многе друге ствари, ме је запрепастио. После благог интелектуалног шока многе ствари у мом животу, дотле прилично конфузне и дивље, дошле су на своје место. Рећи су ти, на пример, како ја разумем и како сам доживео ту гринчрчовску замисао толеранције. Ја не правим разлику између вођења љубави са мушкарцем и женом... Разлика је само по питању њихових полних органа. То је лична ствар. Вођење љубави са различитим мушкарцима је другачије исто тако је и са женама. Није у питању то да ли си хомосексуалан или хетеросексуалан, ја не гледам више

тако на те ствари. Ја сам... хм, па једноставно сексуалан имам сексуалне односе са људским бићима. Чини ми се да је то сасвим природно.”

Michael Stipe (певач групе R.E.M.),
у једном интервјуу за MTV, код нас пренето у ВРЕМЕ
ЗАБАВЕ бр.18, новембар 1995.

77. РОУЛС

„Увек постоји сукоб обавеза. Која од обавеза је нај-старија? Обавеза свих обавеза. Таква обавеза тешко се може замислити. Које би право произлазило из обавезе свих обавеза? Право свих права? То је оно право које омогућава сва друга права. На срећу, такво право може се замислити. Оно је дефиниција недефинљиве обавезе над обавезама.

Право свих права је мета–дефинитив толеранције, а она обавеза која легитимише ово право јесте инфинитив. Јер ако таква једна обавеза уопште не може да се замисли – а уједно је и неодредива и обавезујућа за све – онда она јесте управо инфинитив.

Ако је обавеза свих обавеза незамислива, то не значи нужно и да не постоји. У свакој од аксиологија, по Гринчрчу, види се да постоји управо једна таква обавеза, која, ипак, одређује све друге обавезе: инфинитив. Инфинитив је, дакле, обавеза свих наших обавеза. Инфинитивна обавеза не може се оправдати ниједним нама познатим мерилом. Зато што је управо инфинитив мерило на основу ког су сва позната права и обавезе уопште легитимни. Кад бисмо покушали да оправдамо важење инфинитивне обавезе, морали бисмо да закључимо да тако нешто није могуће, јер баш зато што је тако, могуће је да све друге обавезе буду оправдане или оспораване.

Као обавеза, инфинитив поништава све друге обавезе као обавезе. Јер инфинитив, за разлику од дефинитива, обавезује свеобухватно и неодређено, а то значи да уређује јединствену хијерархију права која врхуни у толеранцији као праву свих права. „Не зна се шта је, осим да важи за све, јер би у супротном била бесмислена.” (Greenchurch, II, стр. 356)

Решење је на реалном (практично–политичком) нивоу једноставно: не поштујем човека (политичара, рецимо) који од мене тражи да не поштујем другог човека, ма који разлог био наведен за супротан вид понашања. Управо као код Канта: да људи нису средство, већ циљ, произлази из обавезе која је изнад свих обавеза, без које никаквих обавеза не би ни било.”
из чланка John Rowles: Обавеза свих обавеза,
часопис ПИТАЊА ЕТИКЕ И ЕСТЕТИКЕ, Но.
12/1992, Бостон (стр. 21–22)

78. РИКЕР

„Он не поступа као историчар, него као историја: не испитује и не излаже смисао – иако се све време труди да нас убеди у то – него ствара смисао. Ако сад то упоредим са она два начина производње семантичког вишка вредности која сам испитивао у Живој метафори и у Време и прича, чини ми се да је Гринчрчов вишак значења пре свега приповедни, мада није без основа ни указивање Дериде на „белину” метафоре о инфинитиву. Чини се ипак да је Гринчрчова економија значења далеко продуктивнија на нивоу целине текста, дакле, приче, него што је то на нивоу реченице, тј. исказа. Ту имамо примат приче над речју, приповедања над метафором.

Успева му – зато што ефикасно манипулише парадоксалношћу повратне спреге између дискурзивности приче, тј. приповедања, на једној страни, те приповедности дискурса, на другој страни. Његова анализа дискурса фикције била би по себи релевантна када се не би тако дубоко темељила на аксиологији инфинитива, јер аксиологија инфинитива је очигледна фикција дискурса. Не видим – упркос фасцинантној Гринчрчовој реторици – како би категоријална и херменеутичка неодређеност, одсутност и трансреферентност инфинитива могли бити оперативни при тумачењу и излагању једне такве конкретне, парусијски ефективне и прагматички делотворне категорије каква је, рецимо, метабола тј. заплет. Зато је много интересантније усредсредити се на инфинитивну филозофију вредности, историје и приповедања као на поетичку производњу смисла, уместо као на логичко–херменеутичко испитивање смисла (вредности, историје и приче). Аксиологија инфинити-

ва није Logos: теорија, дијалектика, критика, анализа заплета, него Mythos: сам заплет – или, Гринчрчовим терминима – преокретање узрока у разлоге и последица у сврхе, а то значи поетичка пракса, фикција, прича. Инфинитив је мит, а не објашњење мита.”

Из прилога Paula Ricoeura за зборник *La narrativite*, Paris, Edittions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1980. (str. 222-223)

79. УМЕТНИК-РАНИЈЕ-ПОЗНАТ-ПО-ИМЕНУ-ПРИНЦ

„Човече, сањао сам овакав сан: једном, као, свирам на огромном концертном клавиру, али само за стотињак људи, сви редом из музичког бизниса – продуценти, студијски музичари, типови из неких чувених бендова, комплетан N.P.G. (Њу Пауер енерејшн, Принсов пратећи бенд, прим. С.У.), Мадона, покојни Хендрикс, ејмс Браун, Моцарт, Филип Глас, Мередит Монк и тако – сви у једној малој дворани изванредне акустике. Међу присутнима само један човек није музичар – неки седи чича о коме знам само иницијале: Ес. Дабл–Ју. и. Само то, никада у животу нисам га срео, разговарао, или нешто слично. О, човече...

Инструмент је тако постављен да седим лицем окренут директно ка публици, што значи да не виде ни моје руке, ни клавијатуру. Представљам, као, материјал за нови CD. Негде на средини концерта устанем и из џепа извадим селотејп, прави правцати селотејп човече, покажем им и овако најавим следећу ствар: „Сада ћу вам одсвирати један интрументал, који се зове ДИРКА КОЈА НЕДОСТАЈЕ. Овом лепљивом траком залепићу једну од дирки. Ви треба пажљиво да одслушате композицију и да погодите који тон недостаје. Ствар је написана тако да се свака дирка користи током извођења најмање два–три пута.” Отприлике тако сам им рекао. Онда сам сео, откинуо зубима парче лепљиве траке и сагнуо се да га залепим. Затим сам свирао, човече, ствар која траје више од десет минута. Допало им се.

Кад се аплауз стишао, питам да ли неко зна која дирка недостаје. Само њих неколицина,

човече, пет–шест музичара, изјасне се. И свако од њих изјаснио се другачије. Али, човече, што је најчудније у том сну – мени се чинило да је свако од њих у праву. Тон који недостаје био је истинито представљен звучањем било којег тона. Та нема дирка, која не може да отпусти ниједан од тонова, а ипак може бити сваки тон, зависила је само од онога који слуша. Неко из најдаљег угла сале, у том лудом сну, јако гласно узвикне: „Бескрај!” (Infinity, прим. С.У.), или „Инфинитив!”, нисам сигуран, тако да су сви присутни, човече, у исти час погледали ка оном месту где је седео Ес–Даблју– и. И ја сам погледао у том смеру, али, човече, старог тамо више није било. Човече.

Најстрашније је што сам се пробудио не откривши себи да ли сам их слагао или не – то јест, да ли сам уопште елиминисао било коју дирку, или сам свирао на комплетној клавијатури. Можда, човече, ону лепљиву траку нисам уопште употребио... А мелодија је била cool, врло–врло cool... Не сећам се ниједне једине ноте, ни ритма, ничега, човече, али сећам се да је било божанствено, неставарно, инфинитивно.”

фрагмент из Принсове аутобиографије, под насловом *Artist-Formerly-Known-As-Prince*, ed. GRAFFITI BRIDGE PUB. CO., L.A., 1994. (стр. 444–445)

80. ФУКУЈАМА

„Он је оличење фасцинантне делотворности приватне иницијативе у пословима морала и укуса. Кад каже, остаје записано а кад напише, читалац занеми. Оно што је Хегел за Европу – апсолутни историјски акме – то је Ес–Даблју– и за Америку. Његово дело је непорецива потврда да је истинита спознаја историје једино могућа под условом довршености и спознаје краја историјског процеса. Дан када сам га и лично упознао – 14. VIII 1991, иначе, мој тридесети рођендан – вечно ћу памтити.”

Изјава Fransisa Fukuyame ТВ–мрежи CNN, дата у пригодној анкети „двадесет најутицајнијих америчких интелектуалаца краја века”, поводом изласка из штампе трећег тома Гринчрчовог Аксиолошког инфинитива

81. ЖИЖЕК

Кад Лакана позову у Сједињене Америчке Државе да би им рекао: „Љубав се састоји у томе да се даје оно што се нема”, онда је то већ само по себи не тек оксиморон, дакле, реторика, него фундаментални цивилизацијски парадокс, дакле, дијалектика. У плошном холивудском миљеу политичке исправности тај заводљиви *understatement* може значити само једно – да је инстанца љубави свесно рекламирана као гринчрчовски инфинитив, другим речима, недокучиво–слатка инстанца *happy-end* (у култури која има све особености грандиозног филма–епопеје чија кино–пројекција дефинитивно не разуме натпис „THE END”).

Slavoj Žižek, у есеју „Na robu smešnega: polni akt v Hollywoodu”, Збирка *Imago* ревије ЕКРАН, Љубљана, 1992, стр. 43.

82. ШОЛЕМ

Ја то видим као типично религијски феномен. Јер управо религијски ауторитет задржава своју снагу само утолико уколико застире своје право лице и тиме потиче жар дешифровања оних који га интерпретирају. Гринчрч конституисањем инфинитивног смисла усрдно спроводи парадоксални рад настављања традиције у којој је одувек енергија спаса бивала обнављана једино процедурама издвајања. У том случају намеће ми се сродан пример рабина Мендела и његова интерпретација Алефа. Сугласник алеф у хебрејском, наиме, не представља ништа друго до ларингалног гласовног зачетка који претходи самогласнику на почетку речи. Алеф, дакле, представља елеменат из којег потиче артикулисани глас... Чути Алеф исто је као и чути Ништа, јер он представља прелаз према свим језицима који се могу чути и сигурно се о њему не може рећи да у себи посредује некакав специфични смисао. Својом одважном реченицом, дакле, рабин Мендел је објаву редуковао у једну мистичну објаву, тј. у објаву која је у себи, додуше, бесконачно испуњена смислом, но ипак без специфичног смисла. Она је представљала нешто што се – да се заснује религијски ауторитет – морало превести у

људске језике а то је оно што је у смислу овог изричаја Мојсије и учинио. Сваки исказ који заснива ауторитет, како год ваљан и високог ранга био, увек је само људско тумачење нечега што га трансцендира.”

G. Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, ed. Surhamp Verlag, Frankfurt a/m, 1994. (стр. 47)

83. БЛУМ

Гринчрчово веровање у „треће” читам као врло еклиптично нео–гностичко веровање. Додуше, сама синтагма гностичко веровање је оксиморон, јер гностици не верују да они поседују знање они верују да имају директно искуствено знање о Богу и то двоструко: у једну руку, Бог је бескрајно удаљен од нас, он лута ван оквира космоса и он се зове Страни Бог или Отуђени Бог и до њега се не може доћи, јер је он ван Небеског система. Замените космос историјом, а Небески систем важећом хијерархијом вредности и одмах ћете у Инфинитиву препознати Страног гностичког Бога. Затим, са друге стране, врло дубоко у себи, али тако дубоко да можете провести читав живот тражећи га и да га сретнете само неколико пута, јесте фрагмент божанства Бога кога гностици називају пнеума, што је старогрчка реч за дах, али што они зову искра или још чешће јаство, дубоко јаство, аутентично јаство. Такво најунутрашњије јаство, истинито јаство, конституише Гринчрчове „треће”. Рецимо, његов Исус, као „трећи”, очигледно није у пресудном смислу инкарнација инфинитива и то је, такође, типична гностичка особеност: гностички Исус није разапет, а онда послат у небо, човек је као и сви други, али са дубљим интуитивним знањем како скривеног Бога у себи, тако и Страног Бога ван Космоса.

Најосновније веровање свих секти гностицизма, па онда и овог савременог, Гринчрчовог New-age гностицизма, јесте да оно што ортодоксни јудаизам, хришћанство и ислам сматрају за два одвојена догађаја – стварање и пад – јесу један догађај, један синтетички чин, перформатив историје. И то је дело Демијурга или секундарног Бога којег они идентификују са Јахвеом или Јеховом, а он је шепртља, понекад је злочест, Гринчрч каже мање или више лош, али

непоправљиво лош. У сваком случају он је врло трапава и он је упропастио свет.”

Harold Bloom: фрагмент из интервјуа под насловом „О анђелима и сновима”, НИИ, Београд, јануар 1996.
(разговарала новинарка Мирјана Калезић, поводом изласка из штампе Блумове књиге Омени миленијума, издање RIVERHEAD, New York, 1995)

84. БОДРИЈАР

„Најтачнији одговор на питање шта је инфинитив дао је недавно један ваш сународник, Бодријар, у тексту чији је наслов, чини ми се, Cool Memories или тако нешто. По њему, аксиолошки инфинитив је књига и тачка. Текст, дакле, одштампан на 1400 листова хартије, ни више ни мање од тога, буквално тако: књига и тачка. Заиста просто и заиста тачно. Али колико истинито? Не могу рећи да луцидни колега Бодријар није у праву, али – истине ради – уместо тачке требало би ставити зарез и напоменути: под условом да та књига не постоји. If you know what I mean.”

Stewart W. Greenchurch, изјава за француску ТВ-станицу „Canal +”, Pariz, 29. IX 1994.

85. ФЕЈЕРАБЕНД

„...Његова дуга похвала принципа неизвесности заслужује дивљење, али нас треба да интересују пре свега методолошке мањкавости. Оне су изразите, рецимо, у анализи инфинитивног типа наративности.

Поредак сваког следственог низа (како телеолошког, тако и узрочно–последичног) састоји се од момената који су „пре” и од момената који су „после”. Форма сваког таквог низа је, дакле, време. Претпоставимо, као што имплицитно чини Гринчрч, да постоје две врсте времена: природно и историјско. Оба се састоје од истих структурних елемената, само што су они различито распоређени. Оно што је у природном временском распореду пре, у историјском је после, и обрнуто – оно што је у природном вре-

менском распореду после, у историјском је пре. Елеменат који је у природном следу пре зовемо узрок, а тај исти елеменат, који је у историјском следу после, зовемо разлог. Елеменат који је природном низу после је последица, а тај исти елеменат, који је у историјском низу после, јесте сврха.

Два елемента, од којих сваки има по две временске инакарнације (дефиниције, рекао би Гринчрч) означимо, да не би било забуне, одговарајућим именима: елеменат „узрок или разлог” зваћемо А–елеменат (од лат. Ante, што значи: пре), док ћемо елеменат „последица или сврха” звати П–елеменат (од лат. Post, што значи: после). У том случају Природа А О П, а Историја П О А. Али, по Гринчрчу, ова А О П веза је трансцендентна. Како?

Наводно тако што се искуство формира кад последице поставимо испред (логички и временски) узрока, на пример: да би се опекао, морам ставити руку у ватру. Узрочно–последична веза има супротан распоред елемената од овог, али је зато изванискуствена. Изван искуства узрок претходи последици, док у искуству последица претходи узроку. Само што, у том случају, по Гринчрчу, узроке називамо разлозима, а последице сврхама. Није шија него врат.

из књиге Paul Fajeraabend: Против методе, ВЕСЕЛИН МАСЛЕША, Сарајево, 1990. (фуснота бр. 43, стр. 56–57)

86. ЦЕНКС

„Конструисати што прецизније, све оно што се конструкцијом мора рећи – да би се што пластичније и прецизније омеђило оно што се конструкцијом мора прећутати. При конструкцији инфинитивне грађевине архитекта преузима на себе парадоксалан задатак: са што више облика, волумена и линија перспективе указати на невидљиву бит здања. Што је немогуће – или скоро немогуће – ако знамо да је пречица до инфинитива управо најапстрактнија једноставност, стерилност, празни и суви геометризам модернистичке утопије. Како помирити природну тежњу ка што чистијој једноставности са постмодерним императивом инфинитивне грађевине која мора у себи садржати нешто од сувишних елемената, јер само тим очигледним

„вишком” могуће је означити и материјализовати неозначиво, оно што је очигледно по природи нематеријално, присутно одсуством. У ствари, не открити него сакрити невидљиво: Плечник и Гауди на најрепрезентативнији начин демонстрирају ову немогућу, парадоксалну вештину.”

Charles Jencks: Језик постмодерне архитектуре, стр. 143, ВУК КАРА ИЋ, Београд, 1987.

87. МЕРИ Л. ПРАТ

„Као што се могло очекивати, ове су две црте – одељивост од контекста и пријемљивост за елаборацију – једнако важне карактеристике књижевности, колико и за сферу вредности уопште. Гринчрч ни издалека није једини који тврди да оно што није вредно приповедања није вредно уопште. Књижевни текстови су одређени да служе сврси коју сам описала као сврху вербалног репрезентовања стања радњи и искустава која су изнесена тако да буду неуобичајена или проблематична, не би ли адресат афективно одговорио на намеравањем начин, да би прихватио намеравањем вредновање и интерпретацију, како би био задовољан чинећи то, те да уопште читав подухват сматра тога вредним. На крају, вредност приповедања може преузети предност и над самом доказивошћу односно деонтолошком аргументацијом, макар ова била и најсавршенија. Примат приче није цивилизацијски учинак, него је цивилизација, у логичкој и историјској ретроспективи – учинак тог примата.”

M.L.Pratt: *Speech Act Theory of Literary Discourse*, Bloomington, 1977, (стр.147–148)

88. ТОДОРОВ

„Речи подразумевају одсуство ствари, на исти начин на који жеља подразумева одсуство предмета. Вредност подразумева одсуство инфинитива, на исти начин на који текст подразумева одсуство аутора. Прича подразумева одсуство приповедача, на исти начин на који савршен злочин подразумева одсуство сведока. Историја

подразумева одсуство смисла, на исти начин на који човек подразумева одсуство божанства. Ако направимо кратку прозивку утврдићемо: присутни су реч, жеља, вредност, текст, прича, злочин, историја, човек а истовремено, оправдано су одсутни: сама ствар, предмет, инфинитив, аутор, приповедач, сведок, смисао, божанство.”

Tzvetan Todorov, фрагмент из предговора француском издању Гринчрчове књиге Наратив, Перформатив, Инфинитив, Les Editions de Minuit, Paris, 1986.

89. ХОУКИНГ

„Нема ту потребе ни за каквим инфинитезималним нити експоненцијалним рачуном. Парадоксални Гринчрч савршеном интелектуалном елеганцијом читава историју своди на једначину са једном непознатом – елементарно једноставну, дакле, али зато нерешиву.”

Steven Howking: Кратка повијест времена, О. Кершовани, Ријека, 1994, стр. 180.

90. ЦОН ДОУ

„Лимити утилитарне језичке комуникације су парадоксални код естетских могућности књижевности као не-утилитарне језичке праксе. Човек који не пише неко књижевно дело служи се језиком да би задовољио неки свој интерес или потребу, док се књижевник ставља у службу језика, пуштајући да се језик њиме користи у своје сврхе. Тако добра литература успева да именује оно што иначе измиче речима.

Неке ствари могу се рећи само на један начин и никако другачије, ту је Гринчрч недвосмислен – у противном им се значење и смисао непоправљиво искривљују, фалсификују или чак потпуно губе. Књижевност узима на себе задатак да тај једини начин открива и изриче.

Тако се у језику појављује до тад Немогуће (инфинитив). Естетска нужност прецизног језичког изричаја услов је за литерарну реализацију онога што је пре изгледало не само као неизрециво, већ и као уопште немогуће. Обратимо, међутим, више

пажње, на један аспект проблема односа између историје (али историје као *res gestae*, као догађања, процеса, а не као *historia rerum gestarum*, као приповести о догађајима) и књижевности, на који се Гринчрч не обазире превише.

Ако све оно што је Пре књижевности одредимо синтетичким термином Историја, књижевност се појављује као постисторијски феномен.

Да би се одржала изван историје, књижевност мора испоштовати духовну аутономију као свој *conditio sine qua pop*. У противном, унутар историје, књижевност је тек њено (лепше) наличје. Са оне стране историје, однос се преокреће: уместо да књижевност буде наличје (негатив, отисак) историје, историја постаје наличје књижевности.

Овде се претпоставља постојање нечега („монете“) што има две кореспондентне стране („главу“ и „писмо“), у чему се и једна и друга страна једине и идентификују у разлици. Питање је само која од страна ће преузети улогу носиоца идентитета. О каквој је „монети“ реч?

Историја и литература су два лица истог култа – културе Повести (по Гринчрчу: Заплета, Метаболе): и Историја је Повест и Прича је Повест. Повест је наративна наддeterminанта заснована двоструко: идеолошки и формално. Идеолошки на веровању да је могућа трансформација појединачне аисторијске свести у општу, законодавну односно историјску. А формално на перформативности језика као таквог. Пошто је форма перформатива заједничка и књижевности и историји, потребно је показати да књижевност може задржати своју форму и истовремено се одвојити од историје. Тиме би се указале координате постисторијске књижевности.

Ради се о томе да је језичка форма суштина књижевности, за разлику од историје која се служи наративним кодом да би легитимисала своју идеолошку суштину. У складу са тим, историја је могућа и кад се, уместо на рацијом, легитимише неким другим протоколом (најчешће, после раскринкавања, чистим насиљем). Док књижевност у случају нестанка своје форме не може опстати ни на који начин (сасвим се губи, или постаје нешто друго). Али зато Прича може, задржавајући самобитност властите формалне

природе, изменити своје наличје без кардиналних последица. Као што историја у крајњем случају постоји и без наличја приче, тако и прича може да постоји и без наличја историје. Шта више, као што се историја тада показује у свом правом, огољеном светлу, тако се и прича тек тада показује у особеном, себи својственом, огољеном светлу. Тек ако је одвојена од баласта историје као сопственог наличја, књижевност заузима онај аутономни простор духа у ком се отварају чисте димензије приче као уметности.

У описаној разлици, историја је по дефиницији домен могућег и стварног, док је књижевност, по својој дефиницији (по свом дефинитиву, рекао би проф. Гринчрч) домен немогућег и нестварног.

Истовремено, биће књижевности индиректно је подржано крајем историје која саму себе оповргава: из принципијелно позитивне телеологије скончава у принципијелно негативној тоталитарности. Сама собом компромитована, историја у духовном смислу више не може да се одржи ни у себи ни за себе. Крајем историје, са оне стране Телоса, са оне стране репресије пројектованог смисла, отвара се време и духовни простор идеолошки независне неупотребљиве језичке праксе.

Овим су координате једне скициране мапе посткњижевности довољно јасно истакнуте.

Како то да су прича и историја лице/наличје једне исте културне и цивилизацијске парадигме?

Перформативна илузија као делотворна снага наративних форми језика почива на моћи тих форми да нас убеди да све што се може испричати као да се и заиста догађа. У повести (у заплету било које врсте) ово „као“ непотребно је: било какав садржај искуства или уобразиље постаје на изванредан начин истинит чим се обелодани у наративној форми. Језички перформатив по правилу испричаном додаје убедљивост стварног: „Нека буде светлост! И би светлост.“ Зато и за причу и за историју, та два лица логоса Повести, важи да могу бити стварни односно истинити једино ако постоје у језику.

Повест је, у ствари, цивилизацијска и културна парадигма која, најопштије речено, има Језик као свој аутентични услов и границу. Као

таква, Повест је та која формира и чува идентитет наше културе. Бранећи, тумачећи и намећући Повест, ми (њени исповедачи и мисионари) бранимо, тумачимо и намећемо себе. Причамо себе и причајући се производимо Повест. Култ Повести почиње тамо где почиње наративна форма људског искуства и свести, а завршава се тек кад нема више ничега што би могло да се исприча.

Повест – која нам се тако дуго показивала у дво-струком лику – траје, наравно, и после краја историје. А Прича, некомпромитована било чим у себи или изван себе, неокрњена у чистоти самоуспостављања – открива се као онај битнији, легитимнији носилац повесног идентитета. Тада за причу још увек остају они детелеологизовани, неидеолошки садржаји као аутореферентни оквир књижевности која постоји са оне стране историје.

Повест која се ослободила баласта историје губи на смислу, а добија на лепоти.”

из књиге John Doe: *Postliterature*, VERSO, London - New York, 1993. (стр. 24–27).

91. КОНСТАНТИНОВИЋ

„Шта су похвале инфинитиву, ако не увек један „фалсификат” који рађа осећање издаје која се чини самим фактом хваљења, који је вредновање према инфинитиву, али не и вредновање у инфинитиву: то је увек и она грижа савести, кајање због издаје нечега светог, што је упрљано, унижено похвалом, што је могло да остане свето само ако се нити хвали нити куди. Као што је језик издаја апсолута, дело немирења са тим одсуством, тако је и вредновање вреднујућег издаја инфинитивне вредности, хибрис немирења са тим одсуством. Језик, наиме, не одаје апсолут него обрнуто – апсолут одаје језик. Тако стоје ствари, па тако ствар стоји и са Гринчрчовим вредностима: похвала не може да ода инфинитив зато што инфинитив одаје похвалу, без легитимације тим неидентификованим мерилом свака похвала губи смисао и постаје наказна. Нека је слава и хвала безвредном инфинитиву, рећи ће Гринчрч, а нама

на срећу не преостаје друго него да му се у томе придружи–
мо.”

Радомир Константиновић: Пентаграм, опет,
прочитано 29. фебруара 1994. у емисији III програма радио
Београда

92. МАЈКЛ ЏЕКСОН

„Никад чуо. Ко је то?”

Michael Jackson у одговору на питање: „Има ли музика са ваших плоча – ‘Bad’ и ове најновије – било какве везе са идејама из књига професора Гринчрча?”, постављено на конференцији за штампу маја 1995. године, у калифорнијском Дизниленду, поводом изласка најновијег албума под насловом: „History (His-story)”. Питање поставила новинарка „TIME”-а Пола Тановиц.

„Тако сам и претпостављала. Није требало ни да питам” – помислила је Пола, чувши збуњени одговор велике звезде. Одмах потом напустила је конференцијску салу.

СТЈУАРТ ВЕРНОН ГРИНЧРЧ:

"ПРИЧА ПРЕ СВИХ ПРИЧА"

(једно од поглавља у књизи Наратив, Перформатив, Инфинитив текст превео и приредио: Сретен Угричић)

Lupus in fabula

93. УВОДНА ДИЈАГНОЗА

„Нека буде светлост! И би светлост.” И тако, реч по реч, наста свет. У чему је тајна ове величанствене чаролије? Зашто нам изгледа веродостојније и убедљивије да у Почетку беше била баш Реч, а не беше нешто друго?

Рећи ћу одмах и једноставно: зато што је једном прича била могућа јер је постојао свет о коме она приповеда, сада је свет о коме се прича могућ зато што постоји прича о њему. Као да прича узвраћа свету из захвалности што јој је омогућио да буде – тако што сада она омогућава једном свету којег није било да и он буде. Ова дијагноза заснована је на хипотези да су перформативне „илузије” језика неочекивани резултат и спасоносни ефекат духовне инерције – посебног квалитета људског искуства на који се одувек недовољно обраћала пажња (са часним изузецима какав је, рецимо, Хјум).

94. КА СУШТИНИ КЊИЖЕВНОСТИ

Термин „перформатив” је, како га ја видим, синоним и знак за све ствари и догађаје који су могући једино у језику и језиком. То није више строга филозофска категорија, већ пре име погодно да обележи смисао који чини суштину књижевности. Али, пре но што се упустим у детаљна објашњења и импликације саме ствари, биће добро да је што једноставније одредим.

Ево карактеристичног примера. Јесте ли чули за „placebo ефекат”? Чест медицински феномен. Довољно је, наиме, да кажу да су вам дали прави лек за вашу болест и одмах по конзумирању побољшање стања је евидентно. Вама је заиста боље, лек је заиста помогао – без обзира што то није био никакав лек, него обична горка бомбона (о чему нисте могли ни да сањате).

Дакле: у овом огледу под перформативом ћу подразумевати језички феномен који изговореном или написаном обезбеђује истинитост и то зато што је изговорено или написано. Потреба испитивања неких проблема који се решавају у другом делу текста, намеће ми задржавање на свакодневној, недовољно прецизној интуицији истинитости – по којој је истинито оно што је историјски „реално” тј. веродостојно – уместо строгог аналитичког одређења ове категорије, мада сам свестан евентуалних мањкавости које унапред произлазе из таквог опредељења.

Био сам слободан да термин „перформатив” преузmem од угледних теоретичара тзв. говорних аката (Остин, Серл, Стросн, Армсон и др.) који тим именом означавају делатности извршене речима (обећање, именовање, опклада, заклетва итд.) односно исказе, по њима, без класичне истиносне вредности (за разлику од „констатива”). Овде је, међутим, реч о нечему што има пресудне везе баш са истинитошћу и што се само делимично и маргинално поклапа са доменом теорије „speech-acts”. Хипотеза ће, наиме, оправдати максималистичку тезу о „радикалној” делотворности речи: историчност језичке продукције проширује домен делотворности говорних аката до домена укупне стварности. Кад о нечему причамо, то се и деси. *Lupus in fabula.*

Већ из почетне дијагнозе очигледно је да ћу тежиште испитивања поставити на наративну позадину перформатива. Свесно одвојен и неутралисан од смисла и начина првобитног Остиновог или Серловог заснивања, овај оглед истражује шта се о перформативу може рећи из перспективе приче и приповедања, а не конвенција, протокола или пак искрености намера говорника. Јасно, то више није језичко–аналитичка, него пре свега језичко–аксиолошка перспектива проблема.

Кратка уводна дијагноза перформатива и одговори на поводом ње постављена питања захтевају да се боље објасне, с једне стране, узроци и ефекти наговештене инертности искуства, а, са друге стране, разлози и значај њене спасоносности. Ако би ово прво могло да буде својеврсна „физика” перформатива, онда би ово друго била његова „метафизика”.

95. ПРВИ ДЕО: ТАЈНА МЕХАНИКА ПЕРФОРМАТИВНОСТИ

Објашњење подразумева претходно прихватање просте дефиниције основног наративног принципа језичког претварања нечег што је истинито у нешто што је вредно: језичка трансформација истинитог у вредносно. Ако нема битнијих замерки против овако апстрактног одређења основног закона приповедања, онда се на основу тога може тврдити да је унутарња механика која је на делу у перформативним феноменима заснована на реверзибилности наративног принципа – у генеративном смислу – непосредна последица специфичне духовне инерције као кардиналног фактора нашег искуства. Ево могућег тока тог реверзибилног процеса:

Прво нарацијом истинито постаје вредност и то тако што се одабрана чињеница (*res gestae*: најчешће догађај или личност) уписује у контекст одређеног смисла (*Historia rerum gestarum*). То је основна наративна фигура, типична метабола: узроци се претварају у разлоге, а последице у сврхе. Захваљујући метаболи, нарација ниже разлоге (који су пре тога били „чисте”, декомпоноване,

смислено неутралне чињенице) у целину која ће на крају низа формирати одређену причу. Прича као форма смисла је та вредност која је настала на основу истинитог. За овако скицирани рудиментарни процес приповедања важно је запазити да је вредност увек дериват чињеница и да је настала у поступку приповедања. Потом следи други, повратни део процеса. Ако се појави вук, ми о томе причамо. Касније, ако причамо о вуку, он се појави на вратима.

Али пре наставка одгонетке овде треба уметнути запажање о односу еквиваленције као логичкој законитости која се дефинише као продужена импликација у обрнутом смеру: оно што важи као импликација у једном смеру, у еквиваленцији ће важити и даље, али и у обрнутом смеру односа. Ако из А следи Б, онда и из Б следи А. Види се да природа односа остаје иста, те да он и даље важи, али да би се обезбедило то продужење важења (инерција импликација) однос се у себи окреће променивши смер. Ако се смер не би променио, веза која важи у том односу би се напосто прекинула. Нека буде подвучено: да би се важење задате везе продужило у истом, већ започетом правцу – важење импликације МОРА променити смер. И оно га мења. Духовна инерција делује кроз реверзибилност.

Није тешко видети да је дигресија у примитивну логику била потребна како би пружила модел објашњења кључног момента процеса који влада унутарњом механиком перформатива. Ова механика одвија се, наиме, сасвим у складу са приказаном механиком логичког принципа еквиваленције: духовном инерцијом кроз реверзибилност. Пошто је вредност, видели смо, увек дериват односно импликација оног што је истинито, она сама својим појављивањем по инерцији везе даље омогућава појављивање истинитог. Правац односа остаје непромењен, али са супротним, повратним смером: ако је вредност првобитно била дериват нечег истинитог, сада оно што је истинито постаје дериват причом задате вредности. Нека и овде буде нарочито подвучено: да би се важећи однос одржао и продужио у истом већ започетом правцу, важење МОРА – доспевши до унутарње границе – у себи да промени смер. И оно га мења. Тако вредност, настављајући да исијава енергију из које је наста-

ла, даље омогућава да се појави истина. Еквивалентно истини која је омогућавала да се појави вредност. Јер инерција наративне енергије која је првобитно својим деловањем конституисала вредност ту исту енергију приморава да траје и после саме приче. Инерција делује кроз реверзибилност духовног процеса.

Причом је успостављена пуна повратна еквиваленција између истине и вредности: пошто све што се исприча поприма форму истинитости, ништа што је истинито не може постојати изван приче. И обрнуто. Инерциона тежња која производи еквиваленцију вредности и истине лежи у основи тајне механике феномена наративне перформативности.

Чаролија је одгонетнута: довољно је да се пред нама појави било шта у форми приче (бајка, историја, смисао, трач, вредност...), па да му то обезбеди – повратном импликацијом духовне инерције – истинитост. Или бар субјективно веома убедљив привид истинитости.

Уместо резимеа првог дела огледа, довољна је парафраза почетне дијагнозе чија је тачност потврђена: зато што је једном прича била стварна, јер је постојао свет о коме она приповеда, сада је свет о коме се прича стваран зато што постоји прича о њему. Као да прича узвраћа свету, из захвалности што јој је омогућио да буде – тако што сада она омогућава једном свету којег није било да се и он појави.

96. О ИСТИНИ И МАШТИ

Наше искуство као да је препарирано претходним приповедањима која су нам ставила на располагање бројне примере вредности у облику истинитих прича, тако да уз сваку нову причу са којом се у искуству сусрећемо прихватамо и њену нужну истинитост. Ово важи чак и за оне приче које не почивају на истинитим, него на измишљеним чињеницама. Уопште није важно да ли је утишак о истинитости (који се најчешће подразумева, али не изговара) веродостојан. Увек је то само још један пример делотворности духовне инерције нашег искуства.

Измишљених прича има више од оних истинитих. Зато што нових прича има више него оних

старих. Иако је тачно да се те нове анализом могу редуковати на моделе оних старих, за нас су, ипак, нове – ми, просто, за њих нисмо знали. Уосталом, анализа никад није била сврха приче. Тако свака генерација додаје списку прича још много својих и то, како време одмиче, све чешће измишљених, а све ређе заснованих на нечему што се стварно догодило. Нарација је пре свега инструмент маште. Ако више нема одакле да црпи подстицаје за ступање у дејство, машта ће их – да би, ипак, деловала и изразила се – сама себи стварати. Машти у њеном послу претварања чињеница у вредност одавно није важно да ли су ове истините или лажне, стварне или измишљене. Битно је да и прича заснована на измишљеним чињеницама добија – захваљујући тајној механици перформатива – исту ауру истинитости као и она друга, која је настала на истинитој основи.

Познату Витгенштајнову тврдњу да су границе нечијег света границе његовог језика овде тек треба доказати. Ипак, узмимо један краткорочни интелектуални кредит да би се – поштовањем ове тврдње као исправне – добила прилика за увид у неочекиван однос који се перформативом успоставља између маште и истине. Тај однос најлакше је детектовати преко „откривалачког” и „стваралачког” карактера књижевности. Ево о чему се ради: изрећи нешто што нико пре није рекао, и то учинити у форми приче, значи – захваљујући перформативној истинитости – проширити границе познатог света. Колумбо, на пример, беше човек бујне маште, а прича у коју је некад само он веровао сада је стварност свих нас. Као да је за појављивање истине заиста довољно тек да се она исприча. Или други пример: Алберт Анштајн је пред крај свог живота, кажу, био искрено зачуђен колико је људи поверовало у оно што је замислио формулишући посебну и општу теорију релативитета.

Оно што је Анштајн учинио у физици, а Колумбо у географији и историји, то у књижевности чине најмаштовитији, најталентованији песници и прозаисти.

Најцењенија књижевност је она која изриче до тад неизречено, „обичним смртницима” недоступно, немогуће, до тад недефинисано... А што је, притом, могуће само у тој форми јединственог, неупоредивог изричаја, исказа који се не може опо-

нашати нити варирати без ненадокнадивих последица. Јер тако нам се открива један нови свет или нека његова дотле непозната димензија, у чему пресудну улогу има перформативна моћ језика.

Рећи ћу отворено и без икакве задршке: целокупна наша историја, као оно Неповратно, заснована је на перформативу, као ономе Повратном.

Овим је први део огледа о тајној механици перформатива окончан.

97. ДРУГИ ДЕО: ИЗУЗЕТАК КОЈИ ПОТВРЂУЈЕ ПРАВИЛО

Пример малог детета коме су још увек све испричане приче истините, иако оно нема претходног искуства ни са каквим причама, па ни са оним заснованим на стварним догађајима, као да оповргава ваљаност моје хипотезе о реверзибилности наративног процеса и духовној инерцији као позадини („агрегату“) на тај начин протумачене перформативне моћи језика. Јер такво дете је очигледно под дејством пуног перформативног ефекта, иако – према овде понуђеној хипотези – не би смело бити. Оно, наиме, нема у искуству претпостављене истините приче које би његову свест по инерцији натерале да свакој новој причи припише нужну истинитост.

На први поглед, овај пример заиста поништава кључни аргумент „повратне спреге“ између истинитог и вредносног, јер инерцијом нема шта да се пренесе у повратни део процеса: пошто нема истине која производи вредност, самим тим не настаје ни она вредност из које би потом реверзибилно могла бити произведена истина. Недостаје неопходни први део процеса. Намеће се закључак да код детета перформатив не функционише по овде одгонетнутој маханици реверзибилности.

Али, није реч о ваљаном закључку, него о утиску који је тек привидан. То ћу показати.

Слажем се: детету су све приче нове. Свака прича као да је прва. А ипак, истинитија и од оних најпроверенијих за које знају одрасли. Као да

перформативни ефекат језика делује чак и снажније кад је покретан неким механизмом коме основа НИЈЕ реверзибилни процес духовне инерције. У чему је ствар? Значајно је показати како ово није добар контрапример – шта више, да је реч о примеру који ће неопозиво потврдити овде предложено објашњење.

Подразумевају се бар две претпоставке: да дете уопште разуме шта му се прича и још да је у стању да разликује истинито од лажног, стварно од нестварног. Прва претпоставка је теоријски одмах прихватљива, док је друга за дискусију. Али пре тога мора бити истакнуто оно најважније за обе: и за једну и за другу претпоставку предуслов важења је језик. Ни приче, наиме, ни њене истинитости или неистинитости нема ако нема језика. Пример има смисла само ако се ради о детету које је научило да говори. Ту се отвара пресудно питање: да ли би дете уопште могло да савлада и оперативно усвоји језик без помоћи перформатива. Тек потом долази на ред питање утицаја приповедања и већ испричаних прича, истинитих или неистинитих.

Ако је понуђена хипотеза тачна, у сваком перформативу би се морала препознати „повратна спрега” између истинитог и вредносног, као и инерција која овакав процес подстиче. Прва фаза процеса у овом примеру: дете је у стању да савлада језик ако за сваку реч коју треба да научи постоји стваран – детету обавезно показан – референт. Тада метаболом узрока у разлоге и последица у сврхе од нечег истинитог у искуству настаје вредност. Препознајући основни наративни принцип (*Res gestae* *Ō* *Historia rerum gestarum*), може се закључити да је језик прича – настала на специфичан начин, али, ипак, прича у рудиментарном облику. И то, по свему судећи, таква прича која је услов свих других прича.

Није нетачно општеприхваћено уверење да је прича у језику. Смисао такве тврдње је прихватљив, али тривијалан (труизам). Тачније је, видимо, нетривијално тврђење по коме је језик у причи. Није прича у језику, него је језик у причи.

Језик је прича настала на основу показаног – нечег, дакле, недвосмислено истинитог – о чему би требало да говори. Тек пошто је ова архетип–

ска прича унета у свест детета могуће су све друге приче. И оне, наравно, не могу бити мање истините. Јер ту су већ на делу и реверзибилност и инерција. Други, повратни део перформативног процеса је неизбежан. Пример треба пажљиво погледати још једном и уверити се.

Реверзибилност механике архаичног перформатива којим је омогућено усвајање језика лако је уочљива: прво се детету, да би научило језик, стално мора показивати прстом на оно на шта се поједине речи односе. Ако се тако не поступи, процес усвајања се инхибира или чак у потпуности зауставља. Ово именовање гестом је прва фаза реверзибилног процеса перформативности: кад из истинитог (оно на шта се може показати прстом) настају речи и искази говора као нешто смислено односно вредност. То што после успешно окончаног учења дете све што му се каже сматра истинитим – без икаквог додатног показивања – потврда је делотворности друге, повратне фазе сваког перформативног феномена: када из оног што је језиком задата смисленост (вредност у облику научене речи или исказа) по инерцији нужно следи њена обавезна истинитост.

Активношћу духа дете усваја језик, али без истовременог подлагања и супротној карактеристици духа – инертности, на основу које је могућ перформатив – језик не би могао бити усвојен. Језик се може научити само на основу делотворности перформатива који за свој предуслов има парадоксалну природу духа – иманентни активитет који се испољава у садејству са иманентним пасивитетом.

98. ЈЕЗИК КАО ДОВОЉАН УСЛОВ ПОСТОЈАЊА СВЕТА

Није на одмет да поновимо: није прича у језику, него је језик у причи. Језик је прва прича са којом се свако од нас сусреће. Њена истинитост је потпуна. Да би све друге приче уопште биле могуће, ова прва мора се научити „напамет”, мора постати основ нашег искуства. У односу на темељну причу језика, све друге приче су нужно нове. И нужно истините, јер другачије не могу ни бити, ПОШТО

СУ У ЈЕЗИКУ (под дејством перформатива). У ствари, одрасли су ти који на основу својих критеријума закључују да је детету свака прича истинита. Што се погрешно приписује дечјој наивности, простодушности... Погрешно, јер дете није ни стигло да разликује истинито од измишљеног, а није стигло зато што је већ – ако је научило да говори – под пресудним утицајима перформатива и његове реверзибилне „механике”. У самом језику као причи пре свих прича снага перформативне еквиваленције истинитости и вредности је огромна: из дечјег духа а priori је елиминисана као бесмислена помисао да може постојати и нешто што није вредно.

Еквиваленција вредности и истине у језику значи да може постојати само оно што има смисла – зато што је претходно могло да има смисла само оно што постоји. Језик је таква форма смисла која – захваљујући свом перформативном карактеру – у садржај смисла укључује и његову истинитост.

За сваку нову причу је, према томе, једино важно да ли ће се њом потврдити неки смисао: не, дакле, да нешто постоји као такво, него да нешто вреди. Дете уопште не поставља питање да ли је прича истинита или не: кад не би била истинита, не би могла ни да постоји. Оно, штавише, то ваше питање не разуме. Морате се добро помучити да би му објаснили шта га питате.

Тек у оквиру усвојеног језика, накнадно се јављају услови за разграничење истинитих од неистинитих исказа. Али у том тренутку сво искуство већ подлеже трансформацијама у складу са реверзибилним механизмом перформатива који лежи у темељима језика. Перформатив је уткан у ејдетску потку искуства преко смисла језика од оног тренутка од ког је дете уопште у стању да разуме шта му се говори. Зато су детету све приче обавезно истините. Ради се о примеру који иде у прилог хипотезе о „повратној спреги” између истине и вредности као прихватљивом објашњењу тајанствене механике перформативног процеса – иако на први поглед није изгледало тако.

Без перформатива, дакле, оперативно знање језика није могуће, што посредно значи да није могући ни свет. Појављивање првобитне светлости света било је омогућено перформативом из речи

„светлост”. Исто важи и за све друго без чега нашег света – таквог какав нам је испричан односно јединог о коме можемо и уметмо да говоримо – не би било. Узајамност речи и њиховог перформативног ефекта довољан је разлог постојања света. Најважнији услов – можда чак и једини – да нешто у њему постоји јесте да буде испричано.

Наш свет је свет наративног перформатива. Границе света су заиста границе језика као пра–приче. Тако се стигло до закључка којим је у потпуности враћен онај интелектуални кредит орочен у првом делу овог огледа, приликом описа односа између маште и истине.

Као да прича узвраћа свету из захвалности што јој је једном давно омогућио да буде – тако што сада она омогућава једном свету којег није било да и он буде. Историјски истинит свет о чијем смислу нам приповеда језик је свет перформатива. У ствари, тај свет можда и није истинит, можда уопште и не постоји, али наш језик – као свеобухватна пра–прича о њему – ипак га чини таквим.

Погледајмо сад тај наш свет из мета–перспективе – из позиције која је по природи ствари мета–језичка, али и мета–аксиолошка.

У свету који је судбински одређен парадигмом језика није реч о томе да се покаже како вредност изводимо из истинитог (проблемом како извести „треба” из „јесте” бавио се најозбиљније Серл, али и он безуспешно), него обрнуто – да се покаже како истинито изводимо из вредности, како „јесте” извести из „треба”.

Основни мета–аксиолошки проблем је лажан, илузоран – јер извођење оног што је вредно из оног што је истинито ВЕЋ је савладано самим процесом усвајања језика. Проблем је погрешно постављен на нивоу мета–језика, јер је решен већ на основном језичком нивоу, на нивоу тзв. објект–језика. Прави мета–аксиолошки проблем гласи: како извести назад истинито из вредности. Не, дакле, оно што је „добро” или „лепо” из „бити”, него „бити” из „доброг” или „лепог”. Изгледа да хипотеза о реверзибилној механици перформатива пружа задовољавајуће објашњење.

Извођење истинитог из вредносног могуће је због перформативног карактера језика. Прво,

сам процес усвајања језика може се свести на модел извођења вредносног (као неке научене речи или исказа) из истинитог (именовано као нешто што постоји, што може да се покаже прстом). Језик је, тако, фундаментална прича о свету који језичком праксом увек изнова треба да буде описан. Пошто је прича језика усвојена, наша свест и са њом целокупно искуство битно су условљени том причом и њеним свеобухватним смислом, те, стога, спремни да ма којим поводом, у свакој потребној прилици, из себе репродукују другу фазу реверзибилног перформативног процеса – повратни механизам извођења истинитог из вредносног. Повратна спрега је врло јака и ефекат не изостаје: да би се нешто појавило довољно је да буде изречено или написано. „У Почетку беше Реч.” И тако: реч по реч, наста свет.

Овај процес се догађа законито и свет вредности (смисла који је свету задат причом језика) постаје стваран, историјски истинит. Пошто језик не би био могућ ако би дозвољавао да у њему постоји било шта што није вредност, било шта изван његове приче – а та прича је, видели смо, истинита – он легитимно захтева да постоји оно о чему говори. Деривација истинитог из вредносног могућа је и догађа се перформативно.

Не ради се о томе да је свет вредности као свет смисла надчулан, оностран, него баш обрнуто: вредносно неутралан свет (*res gestae*) је апстрактна гранична могућност која реално не постоји, или постоји са оне стране овог (*Historia rerum gestarum*, за нас јединог) света.

Кад се тврди да „У Почетку беше Логос”, то је тачно, али не зато што Логос значи Закон, Поредак, Принцип или Ум, него зато што Логос значи Прича. Још прецизније: Логос значи Језик, а тај језик је Прича.

Овим је други део огледа о свету перформатива окончан.

99. ТРЕЋИ ДЕО: ПОХВАЛА ДУХОВНОЈ ИНЕРЦИЈИ

Испитивањем разлога за оцену о спасоносно-ности духовне инерције као важне, а занемарене особине људског искуства разматрање се прево-

ди, сликовито речено, са „механике” перформативности на „термодинамику”, односно, у ширем контексту, са семантике на експлицитну метафизику.

Да би се свет појавио *ex nihilo* мора бити – показало се – обликован неком причом, мора имати метаболичну форму наратије. Прича просто измишља једну по једну неопходну чињеницу као карику у приповедном ланцу. На крају приче духовна инерција искуства перформативном повратном спрегом између истине и вредности обезбеђује том новонасталом свету историјску стварност. За онога ко причу приповеда, као и за онога коме је намењена, прича је сама по себи једини, али и довољан разлог не само важења и вредности, већ – по аутоматизму чију механику сам разјаснио у првом делу огледа – и постојања света о коме је у тој причи реч.

И заиста, људи верују у истинитост чак и оних најневероватнијих прича. Тако за истините, односно историјски веродостојне, важе и приче (бајке) у којима животиње и звезде говоре сви људи су једнаки и слободни могућ је пљесак само једном руком свемир је мали као главица чиоде планине се померају људска егзистенција је пре људске есенције рукописи не горе саобраћај се нормално одвија страном улице супротном од иначе дозвољене писоар или сталак за сушење флаша сматра се врхунским уметничким делом пораз на земљи за један народ значи победу на небесима иста материја даје графиту сивило и мекоту, а дијаманту сјај и тврдоћу међу јунацима који се равноправно одликују витештвом витез може бити само онај кога краљ дотакне пљоснатом страном мача по рамену лош глумац је председник државе, а председник је лош глумац ствари имају изглед, али немају тежину ни музика мелодија ни биљке осећања читав живот стаје у један дан простор и време су у нама, а не изван нас лук изазива смех, а брашно сузе олимпијске игре нису отворене кад спортисти почну да се такмиче, него тек кад их неко ко никада није био спортиста прогласи отвореним неки људи кад треба умеју да лете, или, рецимо, да проникну у будућност, или – нешто још чудније – да ходају по води... Набрајању оваквих примера нема краја.

Ако би нека таква прича била којим случајем доведе–на у питање, они који верују у њену истинитост били би спремни чак и свој живот да положи – или туђи да узму – за њу. Залог веродостојности испричаног често је, за оног који у причу верује, питање живота и смрти – најважнија ствар на свету. (Успут: и сам аутор овог огледа склон је да верује у истинитост бар половине прича из ових примера.)

Опште је место да људи верују да би живели. Иначе, живот не би био могућ, јер, кажу, не би имао смисла. Тешко је не сложити се са оваквим уверењима која припадају већини. Потреба за смислом није нешто што би се људима могло оспоравати са правом. И овом приликом је, уосталом, показано како би читав живот и цео свет и сва историја – онакви какве их знамо и сматрамо својима – просто нестали са нестанком прича које о свему томе говоре. Зато је духов–на инерција – на којој почива тајна перформативних моћи језика – спасоносна. Јер истинитост није нешто што вера даје некој причи, него обрнуто: нешто што прича даје вери.

Успостављена је кружна еквиваленција између следећих пет категорија: вредност – истина – веродостојност – прича – смисао. Све оне произлазе једна из друге, узајамно могу бити одређене. Основу појединих међусобних одређења и условљавања, као и основу целог категоријално–интерпретативног круга, увек чини језик. То се лако да проверити:

прича настаје језичким претварањем нечег истинитог у нешто што је вредно. И то тако што се истинито уписује у контекст одређеног смисла. Сам смисао је – експлицитно или имплицитно – предмет приповедања, оно о чему је реч, чак и кад је наизглед реч о нечем другом, тривијалнијем. Прича као форма смисла је та вредност која је настала на основу истинитог. Потом језик кроз перформатив испричаном обезбеђује веродостојност, било да је прича о неком стварном догађају, или је „измишљена”. Довољно је да нешто има форму приче, па да буде истинито, историјски реално. И ништа што је истинито не може постојати у некој другој форми. Карику легитимности која везује истину и веродостојност није потребно објашњавати, јер следи из самог значења обе речи. Слично важи и за узајамну одредивост вредности као почетне категорије

круга, на једној страни, и смисла као крајње, на другој страни. Уз напомену да круг не би био то што јесте ако не би могао почети и завршавати се у било ком од елемената који га чине. Карика између смисла и вредности успостављена је већ назначеним уписивањем нечег истинитог у контекст одређеног смисла (метабола), што је дефиниција основног принципа приповедања (приче).

У оваквом категоријалном кругу (од пет елемената повезаних језиком као легитимацијом сваке од карика међу њима) јасно избија на видело и једно специфично одређење смисла, смисла као таквог. Смисао уопште може се одредити – бар у оквиру круга – као оно што је веродостојно: достојно човекове вере. (Овде је српски идиом етимолошки захвалнији од енглеског, прим. прев.) А већина се слаже: вера је човеково најинтимније, у чему се чува и брани сам живот. Прича је тако „златни пресек” смисла као домена трансценденције и вере као домена егзистенције – ту се ове две раздвојене сфере срећно преклапају. Пошто је прича била извесни смисао у форми нарације, перформативна истинитост приче постаје на примеренији, најповерљивији и најбезболнији залог вере. Ако смисао јесте нешто веродостојно, онда мора бити, каже нам интуиција, и у тесној вези са истинитим. Интуиција је на тачном трагу: истинитост смисла, наиме, обезбеђена је перформативом и пружа чврсту гаранцију акту поклањања вере (егзистенцијално најризичнијем акту од свих али не каже Хелдерлин случајно да тамо где расте опасност расте и прилика за избављење). У томе се, ето, огледа, спасоносна улога перформатива и, посредно, благородна улога духовне инерције без које перформатив не би био могућ нити делотворан.

Захваљујући причи и њеним перформативним ефектима, смисао је, с једне стране, нешто што је истинито, а, са друге стране, нешто што је веродостојно. Истина, одређена смислом, постаје достојна вере. Свет постаје наш свет и другачијег света не може бити. Зато су многи људи склони да тврде, донекле неспретно и двосмислено, да је истина у вери. Кад тако не би било, чини им се, ни света не би било, а кад би га и било, на таквом свету не би се могло опстати.

Укратко: прича се показује као оно што је за човека најдостојније вере – најверодостојније – или, другим речима, сам смисао у форми истинитости. А прича баш и јесте смисао зато што ништа није у толикој мери достојно вере као она: прича вери даје истинитост, видели смо, а не вера њој. Прича је најверодостојнија, јер јој перформатив обезбеђује довољно сигурну извесност.

И на нивоу вере неизбежан је парадокс типичан за све феномене чија суштина је перформативна: пошто је узрок истинитости приче и њеног смисла – преко реверзибилног механизма перформатива – неискорењива инерција људског искуства, то значи да вера као активни чин духа *par excellence* налази одговарајућу сатисфакцију и легитимацију баш захваљујући инерцији као пасивном чину истог тог духа.

Из контекста овде предложене хипотезе о механици и значају перформативности (о језику као услову успостављања категоријалног круга вредност – истина – веродостојност – прича – смисао) намеће се закључак: исконска људска потреба за причом, за осмишљавањем сопственог живота, толико је јака да може из саме себе – искористивши поред активне духовне силе равномерно и његову инертну силу – да обистини и оно што пре приче тј. смисла није уопште постојало.

100. КА ОНТОЛОГИЈИ ЕНТРОПИЈЕ

Овако објашњена и осмишљена перформативност промовише инерцију у закон духовности, а не више само материјалности. Јер, ако заиста постоји уочена сличност у начинима испољавања физичке и духовне „лењости”, онда се инерцијом неочекивано најављује један скривени принцип, архе света. Последња основа тог свеобухватног принципа света у коме су обједињени његов духовни и његов материјални аспект могло би да буде оно што су физичари навикли да именују термином „ентропија”. Јер као што се узрок инертности материјалног аспекта света може најапстрактније именовати и одредити ентропијом, тако се и разлози духовне инертности могу у најапстрактнијој форми препознати у тој истој категорији. Чиме се

ентропија подиже (или спушта, свеједно) до нивоа фундаменталног закона света. Можда је ентропија онај миленијумима тражени заједнички, обједињујући темељ из ког се непротивречно идвајају онтички аспекти духа и материје.

Шта је онда, у том погледу, ентропија?

Препознатом сличношћу између карактера и порекла духовне и материјалне инерције ентропији се – као обједињујућој позадини обеју појава – приписује форма не само егзактног физичког закона, већ и дубоки свепрожимајући смисао јединственог метафизичког Почела света. Дух и материја – спекулативно: субјект и објект – ту више нису трагично раздвојени, него су, као на некој савршеној сфери, само њена конвексна или конкавна страна. Ентропија може бити онај ретки пример, јединствен по уверљивости и далекосежности захватања, ИСТОВРСНЕ сједињености и разлучивости духовног и материјалног. Као да је на пасивној страни Почела пронађен уједињујући принцип који је током читаве интелектуалне историје био узалудно тражен на активној страни.

Изгледа да само Биће свега што постоји ентропијом неухватљиво указује на себе. Оно се преко ентропије показује како рачунању (у физици) тако и разумевању (у метафизици), али обавезно са заводљивом неодређеношћу. Зато је ваљда ентропију тако тешко измерити и експериментално доказати, с једне стране, а, са друге стране, појмити у целини њен далекосежни смисао. Сваки покушај дијагнозе ентропичних феномена – још више покушаји извођења закључака из тих дијагноза – њиховом фундаменталном неодређеношћу као да се редукују у коначном броју корака на стару, значењем данас већ сасвим испражњену истину да Биће јесте, или негативно, да Небиће није.

Изгледа да крајњи смисао закона термодинамике треба тражити у смислу који се крије иза нерешивости метафизичког питања свих питања: „Зашто постоји Нешто, а не, напротив, Ништа?”

Ентропија је Нешто.

Овим је оглед о необичном свету перформатива окончан.

БОНУС

СТЈУАРТ ВЕРНОН ГРИНЧРЧ:
„ОБЕЋАВАМ ДА ЋУ ДОКАЗАТИ ДА ПОСТОЈИМ”

(један од огледа из књиге *Incognito*
текст превео и приредио: Сретен Угричић)

Са твојих усана и пољубац је реч
Сапфо

101. ОБЕЋАВАМ ДА ЋУ ДОКАЗАТИ ДА ПОСТОЈИМ ИЛИ ЈЕДНО ЗАПАЖАЊЕ У ВЕЗИ СА ДЕКАРТОВИМ “СОСИТО, ЕРСО СУМ” ИЗ АСПЕКТА ОСТИНОВЕ ТЕОРИЈЕ ГОВОРНИХ АКТА

„Кладим се да постојим.” Или, рецимо: „Обећавам да ћу ти доказати да постојим.” Ово су несумњиви примери перформативних исказа.

По Остину (J.L. Austin: *How To Do Things With Words*), констативом се нешто тврди (истинито или лажно), док је перформатив са оне стране референционалне истиносне вредности (транс-референцијалан), јер се њиме ништа не констатује него чини. Констатив је информативан, декларативан (исказ–дескрипција), док је перформатив дело–творан, конституционалан (исказ–радња).

Перформатив (типични Остинови примери су: обећање, опклада, именовање, наредба, заклетва и сл.) нема истиносну него оперативну вредност (познаје се по учинку радње обављене речима). На пример: „Сезаме, отвори се!” јесте перформативни исказ после којег можемо констатовати да су се тешка камена врата у планини заиста отворила. Добро, рећи ће с правом неко, али каква веза постоји између Али Бабе (са четрдесет хајдука приде) и Декарта (Rene Descartes)?

„Cogito, ergo sum” је само привидно дедуктивни исказ (његова истинитост је са становишта логике тривијална). Истовремено, контекст Речи о методу унапред онемогућава метонимијско читање (замена дела за целину односно мисли за „читавог” човека). Питање методе у Декартовом случају никако не може бити питање реторике, јер реч је управо о супротном. Ни бројна другачија тумачења у која се овом приликом нећемо детаљније упуштати нису без великих тешкоћа.

Да би Картезијев „Cogito” заиста био тражени основ јасне, развојне и несумњиве извесности, „Cogito, ergo sum” треба разумети тако да је ту „Cogito” перформатив, а да је „ergo sum” констатив управо извршеног говорног чина (и то само један од низа могућих истинитих или лажних констатива који се односе на перформативни учинак „Cogito”–а). Акт и факт.

Шта се има у виду биће јасније ако уочимо аналогију са „Кладим се да постојим” и са „Сезаме, отвори се!” или пак са следећим примером (ни по чему изузетном) који је једнако чудотворан, али коме се не може приговорити да је могућ само у бајци:

„Проглашавам Олимпијске Игре отвореним, дакле, такмичење може да почне”, где је „Проглашавам Олимпијске Игре отвореним” перформатив, док је „дакле, такмичење може да почне” констатив управо извршеног делотворног говорног чина (и то само један од низа могућих истинитих или лажних констатива који се односе на перформативни учинак исказа „Проглашавам Олимпијске Игре отвореним”).

Не може бити јасније и развојније да констатив само утврђује и обавештава нас да је перформатив био конститутиван. Ево још једног сродног примера (за сваки случај):

„Кладим се да сам те збунио овим чланком, дакле, дугујеш ми вечеру”, при чему „дакле, дугујеш ми вечеру” тачно или нетачно описује (у зависности да ли је читалац збуњен или не) стање ствари настало пошто је учинак опкладе „Кладим се да сам те збунио овим чланком” (типичног перформатива) чињеница о којој се могу изрећи бројни дескриптивни ставови, тачни или нетачни.

Овим је запажање о Декартовом „Cogito” – у изложено и образложено на задовољавајући начин. Преостаје још да се укратко наведу неки од могућих додатних аргумената и аналогија које ће подржати основну тезу.

Прво, да понудимо неколико асоцијација, необавезних, које прве падају на памет (само као повод за размишљање): колико је разлика између „Cogito” и „ergo sum” слична разлици између ро ења и ро ендана или разлици између топлоте и температуре или разлици између болести и дијагнозе или у економији, разлици између вредности и цене у астрономији разлици између планете Венере и звезде Зорњаче односно звезде Вечерњаче?

Такође, „Cogito” би у основи могло бити слично фото–негативу, а „ergo sum” позитиву тог негатива. Најзад, „Cogito” би могло бити нешто као Бог, с тим да би онда „ergo sum” могло бити Христос, Мухамед, Буда (непотребно прецртати, по нахођењу списак допунити). Даљње асоцијације препуштамо читаоцу.

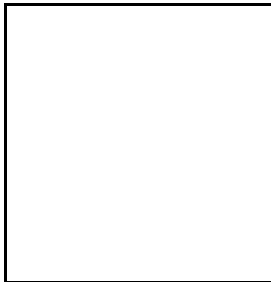
Ипак, можда није на одмет да се још размотри у којој мери је разлика између „Cogito” и „ergo sum” слична разлици између „Куку–рику!” и „ergo, свиће” (што би могло да се тумачи – уз одговарајућу дозу толеранције и смисла за шалу – као пилећа верзија библијске перформативно–констативне спреге „Нека буде светлост” и „И би светлост”).

Али, да понудимо једну упутнију аналогију: чини се да „Cogito, ergo sum” треба разумети тако да је ту „Cogito” као конкретно уметничко дело (слика Василија Кандинског, на пример, Шопенова етида, или Астечки храм на висоравни усред џунгле), док „ergo sum” треба разумети као опредељујући став (искуствени, или херменеутички, свеједно) о том делу. Уметничко дело, наиме, собом установљава читав један свет, оно је аутентична мера

(исходиште и уједно хоризонт) перформативно насталог универзума. Хамлет – то је читава историја. Уметничко дело је истинско ако је перформатив повести коју собом конституише. Потом, могуће су тачне или нетачне констатације о чињеницама те повести.

Важно је приметити да и Декартов „Cogito” има моћ истог типа какву смо приписали перформативу уметничког дела. А потом, за могуће констативе легитимно припадајућег „ergo sum” мудри Аристотел би могао да каже, по свој прилици, да су истинити ако тврде за оно што јесте да јесте и за оно што није да није, а да су лажни ако тврде за оно што јесте да није и за оно што није да јесте.

Али, можда је ова аналогија са уметничким делом била одвећ компликована, јер је заснована на естетичкој тачки гледишта коју не морају сви да деле, а уз то, још горе, придодата је и свакако сувишна парафраза Аристотелове дефиниције констативне истине. Стога предлажемо упечатљив, а мање захтеван пример из домена популарне културе (свима близак):



„Cogito” из „Cogito, ergo sum” треба разумети као Таличног Тома који је бржи од сопствене сенке. Изненађена сенка, наравно, представља констативно „ergo sum”.

Двобој се одвија при заласку сунца, кад су сенке најдуже и најјасније. Кад Талични повуче, то је чисти перформатив, делотворни акт са оне стране истиносне вредности, радња убитачне ефикасности коју његова спора сенка не стиже да опонаша: ПАМ!!!

У овом случају, дакле, учинак перформатива је екстремно недвосмислен, а констатив који треба да извести о томе шта се десило очито је лажан.

У већини случајева, додуше, сенке су истинити констативи (на Дивљем Западу, а и шире). Имамо разлога да верујемо да Декарт није био толико брз као Талични Том, тако да се констатив филозофовог „ergo sum” понаша као већина сенки, а то значи истинито.

Вратимо се сада из стрипа назад у теорију. Ево, наиме, још једне инструктивне аналогије, овај пут из мета–перспективе: перформативни „Cogito” је као баш они тренуци кад Декарт (стварна, историјска личност) први пут записује своју мисао исписујући три речи: „Cogito”, затим „ergo” и најзад „sum”. Док би, у том случају, констатив „ergo sum” био оно после кад ми обавештавамо (неког ко можда није упућен) да је Декарт (стварна, историјска личност) написао и у другом поглављу књиге *Discourse de la Methode* објавио исказ „Cogito, ergo sum”. Наша тврдња може бити тачна или нетачна, али Декартово писање као перформативни акт не може бити ни тачно ни нетачно, оно је са оне стране констативне истиносне вредности.

Да поновимо ону најкраћу формулацију: акт и факт. У назначеном смислу, статусна разлика између „Cogito” и „ergo sum” класична је разлика, позната још старим грчким филозофима пре Сократа, између *anagnosis* (акт продуктивног логоса) и *anamnesis* (факт репродуктивног логоса). Иницијација и меморија. После Сократа, у Аристотеловој Поетици слично се прави разлика између уметности која дела и уметности која приповеда.

Без обзира, међутим, на ове или неке друге мање–више легитимне референце из историје филозофије (још три ће бити споменуте пред крај чланка), теоријски је упутније проверити назначену разлику у домену филозофије историје. Ту се „Cogito” и припадајуће му „ergo sum” могу препознати у опште познатој разлици између „res gestae” и „historia rerum gestarum”: то су повест и приповест, догађај и извештај или, рецимо, у хришћанској историји, благовест и вест.

Ко је свестан ове разлике зна да је Остинов перформатив категорија погодна да укаже на саму суштину историје: повесно догађање увек је перформатив неког наратива, приповести која језиком чудотворно отеловљује смисао. Тако нам

је позната историја која почиње, на пример, са већ помену- тим перформативом „Нека буде светлост”. Ergo, би свет- лост. Такође, познајемо и једну другачију историју – диси- дентску и реформаторску у односу на догматско хришћан- ство – која почиње субјективно интегралном методском сумњом, а објективно перформативом „Cogito”–а.

Да је Декартово „Мислим” перформативно на исти начин као што је то свако „Проглашавам”, „Кладим се” или „Обећавам”, најбољи доказ пружио је сам Картезије оним сукцесивним „дакле, јесам” које је непосредна потврда да је „Cogito” заиста био делотворан и конститутиван. Реч је о доказу непосредног сведочанства: тако тврди „очевидац” у кога немамо разлога да сумњамо. Декарт очигледно при- знаје (констатив) да се субјект исказа објективирао (пер- форматив): ја које мисли сада јесте ја које постоји (што никако не би било могуће када би „Cogito” био констатив).

„Cogito” као перформатив, штавише, решава и онај последњи, круцијални момент свих Картезијевих медитаци- ја: аргумент Демона који нас савршено и свеобухватно обмањује. Шта, другим речима, ако све ово само сањамо? Таква теоријска могућност Декарту изгледа као неоткло- њива сазнајна граница која провоцира бескрајну сумњу: извесно „Мислим, дакле, јесам” претвара се у неизвесно „Сањам, дакле, јесам”. Питање било какве извесности постаје не само фундаментално (гносеолошки, онтолошки), него и ургентно (психолошки, антрополошки).

Тумачећи у аргументу Демона ово „Сањам, дакле, јесам” констативно, Декарт с правом стрепи, јер је исказ онда очигледно лажан: оно што сањамо не може бити стварно. Баш, наиме, у разлици између сна и јаве најјасније разазнајемо шта је стварно и извесно, а шта не. Али, ако се „Сањам” из „Сањам, дакле, јесам” тумачи перфор- мативно, више нема разлога ни за стрепњу ни за сумњу: кад се снови делотворно обистињују важи апсолутна еквиваленција између „Сањам, дакле јесам” и „Јесам, дакле, сањам”. У том случају – без обзира да ли нас Демон обмањује или не обмању- је – „Cogito, ergo sum” еквивалентно је са „Sum, ergo cogito” (чиме је проблем решен).

Али оставимо на час Декарта да на миру сам медитира, при заласку сунца, док су сенке дуге и јасне. Ако се у потрази за доказима измакнемо из синхронијске, контемпоралне перспективе у ону дијахронијску, довољно је да погледамо телос те историје која је иницирана перформативним „Cogito”: двеста година касније, на врхунцу филозофског модернитета, основни постулат Фихтеовог (Fichte) и Шелинговог (Schelling) система трансценденталног идеализма јесте перформативна категорија „Tathandlung” – што се најприближније преводи као „Делотворна радња” (енглески „Performative”), појам који подразумева самоиницирајућу делатност самостваралачког јединства Јаства и Не–Јаства, субјекта и објекта, мишљења и бића.

Потврђује се да је телос једне повести истина те повести. А тек (и овај пут дефинитивно!) Хегелова ултимативна теза о Субјекту као Супстанцији – има ли ту ичега другог осим перформативности?

Чини се да смо се одвећ удаљили од теме. Срећом, никакво медитирање нити дубока метафизичка дијалектика нису нам нужни да би сасвим прецизно истакли основну идеју овог чланка. Ево последњег примера који и делотворно и зорно треба да покаже о чему је реч:

Изрећи „Cogito, ergo sum” исто је што и изрећи: „Обећавам да ћу сада завршити чланак, дакле, овим је чланак завршен” при чему је „Обећавам да ћу сада завршити чланак” перформатив за којим следи истинит констатив „дакле, овим је чланак завршен”.

Stewart Wernon Greenchurch

VAL

VADE RETRO!

Нека забрањена буде ова књига!
Нека гори на ломачи! Нека нестане! Не сме да постоји!
То је једини начин да се заштитимо!
Torquameda

102. НАПОМЕНА ИЗДАВАЧА УЗ ШЕСТО ИЗДАЊЕ

Као и пето издање (ВРЕМЕ КЊИГЕ, Београд, 1996) и шесто доноси интегралну верзију монографије ИНФИНИТИВ, али су овде сви делови текста које је цензура била одстранила из прва четири издања – штампани курзивом *in extenso*.

103. ИЗВОДИ ИЗ РЕЦЕНЗИЈА

Да није реч о литератури, него о сликарству, ИНФИНИТИВ Сретена Угричића била би савршена апстрактна слика. Ништа ту није представљено, није важно о чему се ради, али људи ипак застају и дуго посматрају, подстакнути на размишљање и тумачење.,,

НАША БОРБА, 12. 8. 1995.

Читалац у Угричићевом ИНФИНИТИВУ открива: може ли мишљење бити уметност? Може ли филозофија историје бити роман? И обрнуто: може ли роман бити филозофија историје? Зашто је Илијада модерна, а Одисеја постмодерна? Ко је бољи: Ахилеј (Неко) или Одисеј (Нико)? Или: ко је мање лош? Шта уопште значи глагол вредети? Које заклетве важе, а које не важе? Зашто су иронични људи и толерантни људи блиски сарадници? Најзад, а у ствари на првом месту: у чему је разлика изме у добра и зла тј. шта је најважније у нашем животу?.,

НИН, 3. 11. 1995.

Монографија Сретена Угричића о АКСИОЛОШКОМ ИНФИНИТИВУ, тротомном делу савременог америчког филозофа и идеолога социјалне догме тзв. политичке коректности, у функцији је софистициране пропаганде којом једина преостала глобална сила остатку планете намеће свој декадентни вредносни систем, вешто легитимишући политику двоструких стандарда, која је у последњих неколико година нанела толико штете нашем народу и држави.,,

ПОЛИТИКА, 26. 11. 1995.

Неочекивано оригиналан и инспиративан савремени прилог ортодоксном апофатичком богословљу. Ваистину, постоје вредности које не могу бити предмет хвале, него једино славе. О њима се не може рећи позитивно шта јесу, јер тиме се пада у грех, већ једино – непоколебљиво одречно – шта нису. Угричић као да наставља давно и неопростиво замрлу византијску традицију исихазма. У тој традицији наш православни дух тихује.,,

Теорија Стјуарта В. Гринчрча носи ауру интелектуалног открићења. Није случајно то надахнуће којим Угричић описује поједине парадоксалне аспекте филозофије која оправдава и чак глорификује егзистенцијалну позицију оних људи (каких је највише ме у младима) који врло прецизно знају шта неће, а да при том никада неће сазнати шта хоће. Угричић вас приморава да уважите Гринчрчове аргументе у корист уверења да је такав *Weltanschauung* разумнији и зрелији од оног уобичајеног, по коме је боље знати шта хоћеш, а никада не сазнати шта нећеш. Реч је о по много чему збуњујућем систему вредности, који може легитимно и истинито да изрази дух актуелног краја до сада познате историје, али и да помогне разумевању драме одрастања тзв. генерације X, као и на ширем социјалном плану драме друштва у транзицији.,

ВРЕМЕ, 16. 2. 1996.

По Угричићу, прича подразумева претварање узрока и последица у сврхе. Питање је само: како се то ради? Угричић то не каже, он то демонстрира. Тако приповеда субјект који не постоји, који је потпуно ишчезао из наративног универзума. Нећемо погрешити ако цитирамо аутора ИНФИНИТИВА: Најбоље приповеда онај кога су сви заборавили. Шта би на то рекао човек о коме је овде реч, Стјуарт В. Гринчрч? Рекао би, наравно: Ствари којих не можемо да се сетимо, говоре о стварима које не можемо да заборавимо. Укратко, најновији Угричићев роман перформативна је потврда става да иза свега што вреди стоји нека прича – оно што се није десило никоме од нас којих се то непосредно тиче.,

РЕЧ, 29. 2. 1996.

Тешко приступачни мушкарци привлаче много жена. Тешко приступачне жене привлаче много мушакраца. Потреба за мистификацијом и нечим недокучивим нарасла је драматично. Тешко приступачна књига Сретена Угричића привлачи много читалаца.,

БАЗАР, 11. 11. 1996.

Сретен Угричић, септембра 1997.

Фотографија
Горанка Матић

БЕЛЕШКА О АУТОРУ

Сретен Угричић је рођен 1961. године у Херцег Новом. Дипломирао је филозофију на београдском Филозофском факултету. Од 1992. до 1997. године био је асистент на Филозофском факултету у Приштини за предмете етика и естетика.

Пише прозу, есеје, ликовну критику. Уврштен је у антологије, изборе и прегледе савремене српске прозе. Уређивао часописе Писмо, Земун и Универзитетска мисао, Приштина.

Објавио је књиге прича Упознавање са вештином (КОС, Београд, 1985) и Непоновљиво Непоновљиво (Видици, Београд, 1988) и роман Маја и ја и Маја (Прометеј, Нови Сад, 1992).

Добитник је књижевне стипендије „Борислав Пекић“ за 1997. годину.

Угричићеве приче су преведене на словеначки и француски језик.

Живи у Београду.

САДРЖАЈ

Ова монографија може се читати (најмање погрешно) као роман – мимикријски реалистичан роман о једној идеји. Роман у мислима. Мисли су распоређене, као и обично, по главама:

ПРВА ГЛАВА: ПРОЛОГ

1. Мерило	7
2. Три примера	8
3. Био–библиографска белешка	11
4. Рани радови	13

ДРУГА ГЛАВА: ЕУДОКСОВ ПАРАДОКС

5. Може бити само један	17
6. Еудоксов парадокс	19
7. Етика или реторика	21
8. Споменик Хармодију	24
9. Лексикографска одредница: парадокс	25

ТРЕЋА ГЛАВА: ЗНАЧЕЊЕ ГЛАГОЛА „ВРЕДЕТИ”

10. Некомпаративност инфинитива	27
11. Заклетва	29
12. Наговештај заборава	30
13. Шта је вредност?	32
14. Особеност инфинитива	34
15. Значење глагола „вредети”	36
16. Дефинитив	37
17. Historia Historiata	41
18. Гринчрч као Хегел, и обрнуто	42
19. Одбачене лествице	45
20. ”В.А.Д.”	46
21. Особености дефинитива	49
22. Још једна (не)очекивана аналогија из историје филозофије	50

ЧЕТВРТА ГЛАВА: **ОБЛИК СНЕЖНЕ ПАХУЉЕ**

23. Како је писац ове монографије сазнао за инфинитив	53
24. Вејавица	56
25. Византијска баштина	59

ПЕТА ГЛАВА: **УПОРЕДНОСТ ЕТИКЕ И ЕСТЕТИКЕ**

26. Латентна традиција инфинитива	61
27. Непоновљиво Непоновљиво	65
28. Упоредност етике и естетике	66
29. Достојанство	68
30. О обећању, истини и спорту	70
31. О бесмисленој смрти	71
32. Ремек–дело	73

ШЕСТА ГЛАВА: **МЕТА–ДЕФИНИТИВ**

33. Алгоритам о златном телету	75
34. Контроверза о политичкој исправности	77
35. Мета–дефинитив	79
36. Иронија?	82
37. Паја Патак на пустом острву	86
38. Историја као архипелаг	88
39. Људи трећег соја	89

СЕДМА ГЛАВА: **КАКО НАСТАЈЕ ПРИЧА**

40. Метабола	93
41. Узроци и разлози, последице и сврхе	96
42. Заплет и смисао	97
43. Прошлост и вредност	98
44. Граматика глагола	103
45. Платон и Аристотел	104
46. У природњачком музеју	106
47. Дериват историје	107
48. Невидљиви поднаслови	108
49. Прича и инфинитив	111

ОСМА ГЛАВА: **ИСТОРИОГРАФИЈА И КАЛИГРАФИЈА**

50. Инфинитив приповедача	116
51. Приповедач и историја	117
52. Повест о Ахасверу	120
53. Pluralia Tantum	120

ДЕВЕТА ГЛАВА: **ЕПИЛОГ**

54. Motto	125
55. Најмање лоша вредносна интуиција	126

ДЕСЕТА ГЛАВА: **ПОСЛЕ УТОПИЈЕ, УПРКОС ЕНТРОПИЈИ**

56. Бескрај	131
57. Нешто	136

ЈЕДНАЕСТА ГЛАВА: **ИНТЕРВЈУ**

58. Трећи човек, дефинитивно	141
59. Жртвовање	146
60. Мазга и слон	148
61. Исправно, неисправно	150

ДВАНАЕСТА ГЛАВА: **РЕКЛИ СУ О ГРИНЧРЧУ**

62. Еко	155
63. Бјорк	156
64. Хабермас	157
65. Криптиварти	157
66. Дерида	158
67. Бродски	160
68. Мадона	160
69. Хејден Вајт	160
70. Дејвид Боуви	162
71. Рорти	163
72. Фоулс	164
73. Колаковски	164
74. Лиотар	165
75. Саид	167
76. Стајп	168
77. Роулс	169
78. Рикер	170
79. Уметник–Раније–Познат–По–Имену–Принс	171
80. Фукујама	172
81. Жижек	173
82. Шолем	173
83. Блум	174
84. Бодријар	175
85. Фајерабенд	175
86. енкс	176

87. Мери Л. Прат	177
88. Тодоров	177
89. Хокинг	178
90. он Доу	178
91. Константиновић	181
92. Мајкл ексон	182

ТРИНАЕСТА ГЛАВА: ПРИЧА ПРЕ СВИХ ПРИЧА

93. Уводна дијагноза	183
94. Ка суштини књижевности	184
95. Тајна механика перформативности	185
96. О истини и машти	187
97. Изузетак који потврђује правило	189
98. Језик као довољан услов постојања света	191
99. Похвала духовној инерцији	194
100. Ка онтологији ентропије	198

ЧЕТРНАЕСТА ГЛАВА: BONUS

101. Обећавам да ћу доказати да постојим	201
--	-----

ПЕТНАЕСТА ГЛАВА: VADE RETRO!

102. Напомена издавача уз друго издање	211
103. Изводи из рецензија	212
БЕЛЕШКА О АУТОРУ	217

СРЕТЕН УГРИЧИЋ
ИНФИНТИВ

Уредници
Драган оковић
Гојко Божовић

Опрема
Душан Шивић

Коректор
Ирена Поповић

Прелом књиге и припрема корица
„Стубови културе“, Београд

Издавач
„Стубови културе“, Београд
Господар Јованова 34
тел: 631 556 631 646

За издавача
Милан Пајевић

Штампа и повез
„Пирамида“, Земун

Тираж
1000 примерака

