

Петар Бојанић

**ПРИЈАТЕЉ-
НЕПРИЈАТЕЉ**

Карл Шмит и Жак Дерида



СВЕТОВИ

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

1. Schmitt
1. Derrida
886.1-991

БОЈАНИЋ, Петар

Пријатељ-непријатељ : Карл Шмит и Жак
Дерида / Петар Бојанић. – Нови Сад : Светови,
1995 (Апатин : Крај белине). – 200 стр. ; 17
цм. – (Библиотека Светови)

Напомене уз свако поглавље. – Библиографија
цитираних дела: стр. 199-200.

ISBN 86-7047-225-2

а) Шмит, Карл (1888-) б) Дерида, Жак (1930-)
0

ПЕТАР БОЈАНИЋ

**ПРИЈАТЕЉ —
НЕПРИЈАТЕЉ**

Карл Шмит и Жак Дерида

СВЕТОВИ / НОВИ САД



Хоћу да додам још нешто.

Побеђени пишу историју.

Le vaincu écrit l'histoire.

Не победник.

У Нирнбергу Немци су изгубили рат.

Грци.

Ја сам побеђен: два свейска рата
изгубљена...

C. Schmitt

(Un giurista davanti a se stesso.

Quaderni Costituzionali, 1983, 1, 33)

К
ија
уди
олит
ста
а и
Шмит
отир
стег
ва
ида

Код
диз
един
ке
азли
меп
ду и
но ви
М
ири
ду, в
од са
пр
ком
ера

Овај текст, који је и даље скица неколико будућих или бивших текстова, поседује своју историју. Он је настајао унутар једног оквира врло нејасних ивица. Пре свега, овај текст је дуг, одговор или читање Деридиног текста "Политике пријатељства" који се првио од 1988. године до краја 1994. године када је објављена његова завршна верзија. Писати преко већ написаног, или са оним који пише, брише, додаје и отклања, јесте засигурно један врло бесмислен посао. Кроз читање Дерида, количину Дерида и "око" Дерида, кроз његов сјај и скрибоманију, досаду, кроз одузимање Дерида, могуће је издвојити читав низ поступака који битно лимитирају моћи деконструкције и њену афирмативност. Читав један склоп, читава једна "интернационала" текстова и писања око Дерида, несумњиво своди политике у једну политику, политику пријатељства. Међутим, апел за пријатељством и деконструкција фигуре нације и политике, како је Дерида спроводи, могућа је искључиво у односу на прошлост, на поједине пределе прошлости који јесу непријатељски, и где је могуће именовати непријатеља. Управо кроз различита удаљавања Дерида од појединих традиција европског мишљења у разматрању политике, могуће је пратити изворишта новог апела за другачијом политиком у чијој би основи лежало пријатељство. Неколико старих механизма који леже у основи одређења политике Дерида је својом реториком успео да заобиђе, али није сигурно у којој су мери

она превладана. Пре свега, у којој је мери апел за оним што тек следи, за пријатељством, за демократијом која се тек очекује, успео да делује као некаква виша сврха којом се може превазићи сваки конфликт сада и овде? На који начин оно будуће може да стави заједно оно што данас не иде никако заједно? Ипак, Деридин основни покушај јесте да поремети прво начело политике по коме она, политика, почиње изван приватног, интимног, изван vlastите куће? Овај напор да се од света прави vlastити дом, да се укину разлике између приватног и јавног, између унутра и споља, сасвим је добро познат и може да се прати у континуитету у филозофији после Хегела. Наравно, свака нада, опшivena несвакидашњом патетиком, патентирана је у блиској прошлости, на мртвом непријатељу, на ономе који може бити одговоран за нацизам или који већ јесте нациста, на ономе који јесте онда одговоран за истребљење Јевреја. Иза расправе о пријатељу и непријатељу у Шмитовом *Појму политичког* постоји више сакривених нивоа на основу којих Деридин текст излази из оквира "обичне" теоријске расправе и разрачунавања са Шмитом.

Од аутобиографије и текстова с краја деведесетих који су углавном политички иницирани и интонирани, Деридино писање није више имуно на упадљиве пропусте, насилне закључке и бројне калкулантске пасаже. Маниризам, остварен у трансферу са бројним коментаторима и кроз бројне колоквијуме о његовом раду последњих година, учинио је да се данас, оправдано, може говорити о нечему што је раније изгледало апсурдно – о деконструкцији деконструкције. Такође, моћ, непрестана сцена, непрестано присуство у медијима, учинило је од Дерида – *име*, инсти-

туцију. Не, дакле, вирус сваке институције, елемент који све разара, који демистификује устаљене концепте и поставе, већ место које се сада савршено добро уклапа у владајуће слојеве и системе. Данас, а разлог лежи највише у оних 1.000 страна које Дерида годишње објављује, могуће је говорити о врло прецизним стратегијама које фундирају ово писмо. Једна од кључних, а њу намеће "мртви непријатељ", носи са собом читав репертоар фигура које дају интонацију, које интерпунктирају писање деконструкције. То је јеврејски мотив, својеврстан "месијанизам без месије", утопизам, један спој бившег са будућим који никада није у стању да мисли оно веберовско а кроз Шмита или Јингера актуелизовано – *сада и овде*. У складу са перспективом "Пијаног рабина",² постају лакше разумљиве бројне истанчане интервенције Дерида у читању Ничеа или Хајдегера, потом Фројда и психоанализе, разматрања странца, другог, увек другог, потпуно различитог и асимилираног другог; такође, питање граница, прелажења преко граница, непостојања фронта и лимита; прелажење између језика, традиција итд. Два корпуса или две напетости, желим на овом месту да издвојим као пресудне за један будући напор расветљавања текстуалне праксе Дерида, а онда и мишљења за и против Дерида. И један и други утемељују зборку. Прво, постоје два дијаметрално супротна налога око којих настоји свако па и Деридино промишљање политике данас. Њих можемо именовати као диференцијализам и универзализам. С једне стране постоји тежња ка уситњавању разлика, праву нације, групе, појединца на самобитност и другост, одатле и разлика, неслагање те могућности конфликта, и са друге, непрестани покушај

заснивања минималног универзалног, заједничког прага који не сме бити никако прекорачен и откљоњен. Други корупс могао би бити установљен једном симплификацијом која је карактеристична и први је покретач Деридине филозофије а онда и политике. То је непрестани покушај само-одређења, само-идентитета Јеврејина, само-извођења, дакле, онога испод псеудонима "Жак Дерида" – онога Jackie Eli, и онда ad infinitum. Ова збрка са идентитетом, а онда и са местом, са територијом, може да буде једна од пресудних каписли која покреће филозофију, какво-такво њено име које имамо од Хегела па до данас у поседу и све оно што под тим именом доста збркано подразумевамо. Овај себе-истражитељски постав, битно различит од сократовског или схоластичког, или картезијанског, или можда изворно хришћанског, може да буде једна доста кривудава линија чији костур чине Маркс, Хусерл, Шелер, Фројд, Бергсон, Сартр, Левинас итд. а да јој у међувремену сви остали доприносе.

(Снага ове матрице коју Дерида учвршћује својом делатношћу огледа се у заобилажењу светоотачке традиције и комплетне схоластике. Искључиви напор заснива се на варирању и припајању грчких и хебрејских мотива. Посао који је започео Левинас налазимо на разним странама. Код Вернана, Лороа, код Видал-Накеа...³ Са изузетком Жан Лик Мариона и донекле Рикера, француска сцена је лишена сећања на трагу и по слову Исуса Христа.⁴ На овом месту би се могао назначити један будући постав глобалног гео-растакања филозофије и политике као модела где се кљеште различите традиције, нације, језици, религије, економије, приватности... Мислити фигуру паганског, означавало би мишљење слојева, односа

између нивоа и уопште могућности постављености једнога нивоа као нивоа.)

Вратимо се ономе што је Деридин апел за пријатељством чувао за своје последње утемељсње. *Мр-тви нејријател*. Напоредо са писањем Деридиног текста, које се поклапа са Уједињењем Немачке, расте велико занимање за Карла Шмита. Његов случај представља прекрстницу јер, за разлику од Хајдегера чија рехабилитација креће из Француске,⁵ или Лингера, који снагом, дуговечношћу превазилази све отпоре и непријатеље,⁶ Шмит јесте дефинитивно Немачка ствар. Са Шмитом је могуће формулисати више фронтова. Осим онога непрестаног, између Француске и Немачке,⁷ на делу је размимоилажење у схватању Европе и новог поретка света. Без сваке сумње, однос истока и запада, правно устројство Европе, не може се мислити ако се изоставе кључни Шмитови текстови. Непосредно после повратка из Нирнберга, 1950. године, Шмит држи, у кругу својих пријатеља, затворено предавање о јединству света и јединству Европе. Ипак, пресудан конфликт испостављен је кроз питање о Нирнбергу, а самим тим и о Аушвицу, кроз однос победника и побеђеног, кроз могућност фундаирања нове Немачке и однос према прошлости. Наравно, Шмит може да буде кључ једне расправе која свима нама тек предстоји, расправе о јудеофобији, антисемитизму, антиционизму, злочинима нацизма и брисању злочина над њима, човечанству и изопштавању из човечанства, одговорности писца и филозофа... Проблем јеврејства као проблем памћења на смрт изводи се у проблем памћења и постављања мртвог непријатеља. Тек деконструкција ових фигура и уклањање једнообразности и редукција може изво-

јевати један жалобни апел за пријатељством и отклонити његову утварност и патетичност. Уместо поставки које праве гето утвара мртвих непријатеља проповедајући "колективну кривицу" и предајући одговорност живим рођацима мртвих, предајући им тако смрт, инцестуални канибализам и затирање, ваља на просто дуже памтити. Ако је, рецимо, Шмитов антисемитизам био још 1936. године недовољан за владајуће структуре Рајха (због чега је маргинализован) и ако је и у Нирнбергу био ослобођен свих оптужби, онда би то био довољан аргумент да се свари онолико антисемитизма колико га код њега има. Оно што се да сварити, не мора увек да убије, већ може и да нахрани, да поправи, да да ново трајање и снагу. Апел који би успевао да намири мртве, да опрости а опрост је увек заснован на дужем памћењу (рецимо, памћење својих злочина и свог убиства, свога варварства или рецимо своје разлике, своје изабраности, или код Јевреја свога, првог, знаног хебрејског расизма) успео би да уклони свет утвара, лажних непријатеља или пријатеља, победника или жртви. Међутим, тај и такав апел не говори, не излива се из сопствене смрти, из себе жртвовања и смрти свога убице, већ увек из вапаја онога који је убио, грешио и чије су руке прљаве. У супротном, презира су достојни они који се сећају искључиво својих жртава, који јесу жртве и који ће увек бити жртве.

Оквир овога текста, којег граде Шмит и Дерида, неумитно је уписан у једно ново сада и овде, у сукоб и непријатељства која трају на овим просторима. Везаност Шмита и његове породице за ове просторе је добро позната (нажалост, најмање се о њој зна управо на овим просторима), а такође и Дерида је дао свој

допринос када је посетио Београд у време великих сукоба. Утваре и апели, међутим, овде су претворени у непријатеља и крв. Овде ваља оставити по страни разматрање природе непријатељства, квалитета или пак граница, варварства или витештва. Свеједно, између мртвог непријатеља и живог проповедника пријатељства и пријатеља, постоји нови планетарни гето где се мртви и живи мешају брже него игде.

Захваљујући професору Питу Томисену који у оквиру Шмитовог архива уређује и издаје "Schmittiana" зборник, краћа верзија овог текста је у припреми за штампу за први број годишњака "Carl Schmitt Studien".

УБИЈАЊЕ

Ко убија?

Ко може да убије?



Како да се измакне општем по коме увек убија само и искључиво онај који убија. Убија убица и може да убије само убица. Међутим, свака таутологија заборавља временско претхођење или кашњење. Убица или онај који убија, наравно, већ јесте убио. Дакле, убија онај који није убио, убија неко други, неко ко још није убио. Мноштво фигура настаје у околишту убиства. Језик кроз убицу, дакле онога који убија, кроз чин убиства, те кроз жртву и разлоге за убиство – прави низ заокрета, скривања и кривљења. Онај који убија имаће друго име или већ поседује друго име. већ представља једну другу фигуру. Онај који убија изгубио је име "човек". Уколико и убије као "човек", уколико, дакле, убије човек, "институција права" ће учинити све да избрише, да онда де-фигурира само убиство, жртву и разлоге за убиство. Ако убије човек, онда нема убиства, жртве или разлога. Ако убије човек, онда више нема убице, кривице, прлавих руку, "плаћања", казне... Постоји шанса да онда нема ни утвара ни свега онога што може симболички радити наоколо. Постоји шанса да "каса" која све бележи и откуцава на том месту "прескаче" и то

не бележи. Бележи и одмах белегом, истим трагом брише.

Човек не убија или човек није убио. Његово убиство је избрисано, рецимо, јер је убијени био убица. Човек који јесте заправо жртва, остао је човек уколико је убио онога који није довршио исту ту жртву. Као што се види, да би човек заиста убио, потребно је да заправо не буде убијен, да не буде жртва мада је све изгледало да му то једино преостаје. Сила у договору са правом, са једне стране, брише човека као онога који може да убије, док, са друге стране, брише убиство, жртву итд. – у име човека, у име фигуре, која се дакле из жртве, из гроба, пење убиством у законодавца и субјекта права. Право заузима место силе, бришући силу, или повлачењем саме силе, на месту где се десило убиство, али га више нема. Оно је заборављено у име човека, у имену човека.

- Пошто човек не убија, ко онда може да убије?

Само и искључиво онај који убије човека.

Између убице и човека могуће је калкулисати убиство читавим репертоаром фигура. Између силе и права може да стоји криминалац, ратник, партизан, пролетер, терориста, лудак, херој, непријатељ... Између, увек стоји и Немац, Француз или Србин.

Засигурно, доминантна фигура која у себи може да покупи оба пола и обе крајности јесте фигура самоубице или самоуништења. Самоубиство, као својеврсно поунутрење смрти, као саморефлексију смрти, могуће је одлагати мноштвом фигура. Чињеница смрти и убиство као допринос уделу смрти, иако увек има од очекивања укупне и тоталне смрти, оставља довољно времена за додатне фигуре преживелих који нису или јесу убили: сведока, инвалида, ближњих, жалос-

них... Смрт и убиство може сачувати од свеопште смрти и онај који се из ње врати, Лазар... Христос који је заувек одгоди.

Дакле, један немогући идеал најбржег укидања смрти и убиства путем тоталног самоубиства, условио је постојање времена, постојање сећања на убиство и увек пројекат онога што следи – новог убиства. Овај стриктни, утварни интервал у коме се рађа суверена фигура човека отвара простор калкулације са убиством а тиме и са смрћу.

Како калкулисати убиство као оно што се већ десило, што не може да се промени, што не може да се исправи?

Ово питање, које смера на убице, на оне који опет могу да буду већ мртви или кажњени смрћу, на оне који су у роду са убицама или који су смислили убице, изводи се у једно ново питање које се тиче будућих убица, убистава или смрти. (Засигурно и убистава која већ трају, која тренутно трају, која само што нису окончана.) Како (ако већ нема слагања, ако нема мира и једноликости), како не убити?

Како не испунити вољу за бити сам? И онда, како не убити? И одмах, потом, још чвршће, како убити?

И онда, кључно, како тихо убити, убиством пребрисати и себе и жртву, и разлог, и смрт, и само убиство? Како убити у име човека, у име човечанства? Само у овом интервалу, интервалу између два убиства, интервалу илузионистичке власти "човека" и "човечанства" могуће је говорити о "реторичкој цени демократије". Реторика или непрецизно и несталожено оперисање фигурама постављено је у простору између.

Да видимо, пре свега, оно бивше, оно сада и овде, оно што ће бити. Конфронтација се већ десила, она је ту и траје, већ је препознајемо у даљини. Разлика се већ десила. "Био сам са пријатељима... Мој пријатељ ми је рекао... Умро ми је пријатељ... Верујем у наше будуће пријатељство... Знам да ћеш ми бити пријатељ." Из безобличног мноштва извлачим оне блиске и познате. О непријатељима причам са пријатељима, али их не именујем. У одлучном тренутку, непријатељ ће се појавити као непријатељ свим мојим пријатељима. О њему више неће моћи да се говори. Он ће морати да нестане. Наравно, ово гомилање и једних и других можемо да вратимо изван Христа и његових заповеди, а са једним другачијим Карлом Шмитом, у сферу најинтимнијег и најближег. "Мој приватни непријатељ. Ко је мој и само мој непријатељ? Имам ли ја право на личног и само мог непријатеља?" Онај који ми ради о глави, који ме каља, који само што ме није убио... Не постоји довољна казна за мог непријатеља и опет, свака је превисока. Непријатељ који би требало да траје читавог мог живота, да даје меру мом животу, да онда буде убијен, не би ли ја на самрти изговорио да су сви моји непријатељи мртви јер сам их убио.⁸ Да ли постоји право на приватног непријатеља, са којим можемо да радимо шта нам је воља? Да ли можемо да градирамо непријатеља како у јавном тако и у приватном домену? Непријатељ може да сиђе у злочинца, варвара, у трању, у отпад. Он може да буде животиња, под-животиња, под-човек, ништа-човек. Постоје степени сјаја фигура које одвијају конфронтацију и борбу.⁹

Недовољност приватног непријатеља, који је више нека сметња, препрека, искушење, увек нас враћа

назад Христовој заповести о љубљењу непријатеља. Ипак, начело непријатељства стоји у изгнаном роду, близини, братству. (Каин – Авел, Христос – Јуда.)

Од брата, од непријатеља, од једног, у Христове речи се увлачи множина – "непријатељи или непријатеље своје" – тако да постоји увек присутна немогућност разрачунавања са свима. Ипак, неком чудесном логиком разлике и границе, непријатељи постају чиста опасност, добијају јавношћу опште име, име "непријатељ", уједињују се једнином и тек том својом дистантношћу, непрепознатљивошћу омогућавају сукоб. Од оног првог, од брата, умножавањем задобиће се једно, опште и јавно.

Сукоб је био, он траје и улази у свој тотал 7. априла 1992. године када Дерида у Београду гостује са предавањем "Политике пријатељства". Сукоб и даље траје. (Да ли само ту?). Где даље? У *Ex Captivitate Salus* (Keln, 1950, 32-33), после Нирнберга, Карл Шмит се сећа:

"У јесен 1940, тек што је Француска била побеђена на копну, разговарао сам са једним Југословеном, кога много волим, српским песником, Ивом Андрићем. Били смо код једног заједничког познаника, а срели смо се и у част Леона Блоа. Србин ми је причао следећу легенду његовог народа: Марко Краљевић, јунак српског епа, борио се читав дан са једним силним Турчином и после немилосрдне борбе оборио га на земљу. Када је усмртио побеђеног непријатеља, васкрснула је змија, која у срцима мртвих спава и рекла Марку: 'Срећа твоја да сам преспавала вашу борбу'. Ту јунак прозбори: 'Јао мени, убио сам човека, који је био јачи од мене'. Ову причу сам онда често препричавао пријатељима и познаницима, а такође и

Ернсту Јингеру, који је тада био официр окупационе армије у Паризу. Она је на нас оставила (beeindruckt) дубок утисак. Али нам је такође изнад свега било јасно да се победник у данашње време, за разлику од средњовековних прича, не препушта утиску (beeindrucken lassen).

Тakoђе, ово припада још једној од Ваших великих прогноза, војничке, победничке Токвил!"

Лета 1946, када Шмит ово пише, у годинама забрана и ћутања, победа над Французима извесно је да се претворила у пораз, у изгубљени рат. Но овде ваља много тога оставити по страни. И Шмитову везаност за Србију преко обе жене,¹⁰ и везаност за Илире, за друге српске песнике (Милутина Бојића), и Андрићево хрватство или српство, као и њихово пријатељство (Андрић после рата "није имао времена" за сусрет са Шмитовом једином ћерком Анимом из брака са Душком Тодоровић;¹¹ Шмитова писма која поседује Андрићев архив требала би да буду придружена Андрићевим писмима која постоје у Плетнбергу /Диселдорфу/ и чекају објављивање.)

Ваља отклонити нејасно издиференцирано непријатељство Марка и Мусе, ко је Србин, Турчин, а ко потурица. Ко је ко у том сукобу, каква је природа непријатељства. Ваља, напоследку отклонити и начин како је Андрић презентирао или Шмит по сећању препричао песму "Марко Краљевић и Муса Кесеџија". Наиме, романтични принцип који потенцира Шмит, а сигурно и Андрић, битно је померен чињеницама да је Марко био изгубљен у тој битки, да се борно у недељу, да је убио ножем из потаје, да се служио невитешким тајним средствима за разлику од непријатеља, да се гордо и бахато понашао са лешом

непријатеља после битке и после свога "покајања", добро уновчавајући своју "победу", и коначно да управо турски цар даје награду, што говори да "Србин" боље стоји на двору од страшног Турчина. Ако све ово отклонимо, осим свирепог убиства, наравно, не остаје ништа. Ипак, мит и чињенице нису успеле да окончају жалобан тон који обавија овај фрагмент и битно појачава непрестану супституцију између победа и пораза, победника и побеђеног. Нешто што је кроз Берлин 1940, Леона Блоа, Шмитово француско порекло по мајци, узносило побеђену Француску изнад победника, то ове 1946. године звучи као прекор садашњем победнику који није у стању да буде ганут, додирнут, јер за собом сигурно оставља јачег и свечанијег од себе. Смењивање победника и поражених, непрестано калкулисање убиством од стране онога који је преживео убиство-убијањем (те тиме постао човек?) буди врло истанчан презир код побеђеног. Победник је у бити варварин. Пошто се победа обично одлучује у оним тренуцима када се из поретка, из легија, из ефемерности зачињу елементи засићења који се точе у хаос, у ништа, кроз једну невидљиву "паганску машинерију" жртвовања (или код Француза "индиференције"), – то победник неумитно презузима или наставља пут довршења смрти, који је већ зачео побеђени. Победник узима или размењује оно крајње и најгоре од побеђеног. У последњем рату, источни фронт и потом дивљања Хитлерова на западном фронту изван свих конвенција, које бележе Јингер и Шмит, или из данашње визуре, Аушвиц, Дахау, мора да се пренесе на Хирошиму, на бесомучно уништавање Немачке. Победник се тако увек зачиње у сили, у злочину. Фигура "човечанства" зачета је у

одговору, убици који убија јер није убијен. Победник, коначно, није у стању да пише историју управо зато што је заузет брисањем сопственог учествовања у њој.

ЗЛОЧИН

Вратимо се Шмитовом жалу и кајању Марка Краљевића. Дуел Марка и Мусе и њихово непријатељство, наликује политичком одмеравању, где свако од њих дугује свој идентитет ономе супротном? Међутим, онога тренутка кад се посеже за тајном, за тајним оружјем, те магијом завере и савезом са вилом (пријатељем), исклизнуће у варварство обезбсђује победу и сигурност да се рат десио, да је он све време на делу. "Али како се борити ефикасно ако се не ослобађају у себи примитивни инстинкти?"¹² Исто ово важи и за змију или гују. Њен сан и њено преживљавање, које оправдано нагони Марка на јаук и бол победе, семе је будуће победе онога који је сада поражен и чија ће глава ускоро бити одрубљена. Јунак, дакле, није савладан и није мртав. У сваком случају, титуларно одсецање главе мртвог непријатеља, за коју је могуће добити накнаду, симболички даје нови живот побеђеном. Шмитово позивање на средњовековне легенде или Лингерово на Први светски рат, значај витешког проналази не на страни побеђенога, који увек остаје исти, већ у третману непријатеља и наравно, трајању непријатеља после победе или пораза.¹³ (Жалобан тон, међутим, никада не барата са пројекцијама боље будућности. Ако су прошла херојска времена, ако је нешто изгубљено, онда је изгубљено заувек. Будућ-

ност, будући рат, може бити или биће, дефинитивно бандитски".¹⁴⁾

Блесак нагло извађеног сечива из потаје, међу тим, може да буде овде постављен као један врло благи оквир који између вештине и сналажљивости прљавих руку, покреће ниво злочина.

Место које жртвује принцип једнакости, боја и дуела који може вечно да траје, зарад принципа ефикасности скончава у физичком уништењу. Отуда невиност мртвог јунака. Међутим, злочин није, кроз промене у начину и врсти вођења борбе у последња два века, нешто што диктира жртва, невиност или нејакост, већ изванредан додатак, којим победник себе обавезује на будући пораз. Ова неконтролисана и немоћ убице преврћује довољну количину нужног зла у сукобу са злом. Онај који први буде употребио оно што укида одмеравање и разрачунавање, што укида границе, биће подвргнут жалобној слабости "прљавих руку".

Христово слово по коме ће онај који узме мач од мача и страдати, Тугенхатов одговор на зло још већим злом, Иљинов духовни компромис или "морални компромис" Мајкла Волцера, постављени су, истина кроз различите регистре, у темељ расправе о непријатељу, убиству и злочину. Прво убиство, а да у овом тренутку заобиђемо све антрополошке теоретичаре и могућности његовог происхођења све до Рене Жирара, увек мора да буде поновљено – у сваком следећем (убиству). Коначно, свако бављење злочином или убиством увек има за објекат оно друго, убиство као одговор на убиство које се већ десило и које је омогућило груписање и конфронтацију. Први покретач, прво убиство прави релацију и сукоб. Свако следеће.

међутим, увек их уклања нуждом пада, нестанка, уништења непријатеља. Ипак, као зараза, злочин увек мора да се догоди, да релацију поново обнови, да освета буде увек дужа, да превршење буде увек страшније. Једноставно, увек мора да се претера. Победу мора да наследи пораз. Тренутак немоћи Марка Краљевића, када се он обраћа, када моли вилу (посестриму, пријатеља, савезника, пријатељицу) уводи још један елемент, тада пресудан у извођењу убиства а одмах и злочина. Убиство је увек одговор пријатељу, одговорност за пријатеља, за саучесника. На овај начин може да буде разрешено питање где је место пријатеља, где се налази пријатељ када је груписање пријатеља и непријатеља већ извршено и када већ постоји борба и непријатељ са којим смо у премеравању. Глас пријатеља, одсуство-присутност која одвлачи пажњу непријатељу, глас коме Марко беспрекорно служи и одговара.

Вратимо се сечиву које онда, при самом крају, пара непријатеља од паса до грла. Вратимо се клању као духу близине и старом доказу изгубљеног братства. Несумњиво, постоји радост ножа, радост касапљења. Постоји потреба да се зло, да се непријатељ развали, да се зло растави и развуче. Одиста, није довољно убити. Потребно је поцепати, раздвојити. Засигурно да Марко, и поред награде за учињено дело, и бахате самоуверености, није могао да сакрије немир и страх пред "победом". Уместо олакшања и обасјања после смрти непријатеља, налази страх и јад јер непријатељ није до краја уништен, јер змија испада из мртвог тела и прети. Жеља за касапљењем никако није осветнички мах, инстинкт, доказ мушкости или нарцисоидност јунака. Страх и рационал-

ност убице кажу да ваља касапити, одвојити главу од срца, откидати, јер увек постоји могућност изновног састављања, сакупљања непријатеља и освете.

Крв је пуштена, руке су упрљане. "Ако је исправно покушати да се успе, онда мора да буде исправно и да се упрљају руке. Али руке се прљају због чињења онога што није исправно да се чини."¹⁵ Руке жртвују и себе и жртву.

Витешке приче о дуелима у којима се тело таре о тело, у којима се крв меша и растапа, делују архаично наспрам убистава која се извршавају на дистанци. Одиста, руке не морају да осете никакву туђу топлину и бауљање удова који више не носе живот и снагу. Не мора да се јави гуја, посестрима... Не мора да постоји страх и жал. Свеједно, сваки борац зна за нејасни бол и стрепњу руке која уписује поруке непријатељу на гранати, која само што није испалењена. Онај који нишани и рачуна увек види, увек зна. Крв улази на очи. Камера и скран испоручују је и на остале.

АУШВИЦ

Тамо где није било борбе, где углавном није било крви, где је тело директно прелазило у ватру и пепео, да ли дакле у вези са тим, тада и онда, постаје могуће да се говори о злочину? Ако није било крви, већ само чишћења и евентуално чистоте, да ли је ичега било осим једне фантастике тотала смрти?

Засигурно идеал тоталне смрти и убиства која су му доприносила, први пут у историји приближавају се једни другоме. Међутим, на овом месту, на месту Ев-

ропе и на месту логора за испуњавање смрти, битно се нарушавају принципи борбе, крви, отпора, победе, непријатељства или пак жртве и злочина. Количина смрти, мноштво смрти, диктира апсолутизацију злочина. Смрт на овом месту ваља узимати у свом најсавршенијем аспекту, у свом тоталу, изван свих могућих реторика смрти или убистава. Отуда, ваља уклањати, и правити разлике. Ипак, контекст је немогуће отклонити.

Пре свега логор смрти јесте место где је циљ смрт, а не убиство, дуел, злочин из убиства или пак идентификација жртви. У логору нема времена, не постоји време, рад, издржавање казне, преваспитавање, мучење, чекање. Ако и постоји пауза у којој се нешто од овога набројаног и деси, онда то значи да је машина смрти тренутно у квару, али да ће се ствар смрти брзо наставити. Логор је увек на отвореном, али се између земље и неба бира небо које ће уз помоћ ватре склонити жртве, а тиме и смрт. Дакле, нема јама, закопавања лешева, бацања у реке, костију, сахрањивања, обележја, откопавања итд.

Овим постаје очигледно, од бројних варијација на тему "логор", до дана данашњег, да је само она првотна варијанта, нацистичка, дисциплинована, остала у сваком смислу врхунска и парадигматична. Једино она варијанта која није остављала трагове и која је требала да буде избрисана, остаће незаборавна. Прва и основна, и потпуно је неважно што није и једина жртва ових логора јесу, као што се зна, Јевреји. Апсолутан злочин чине Јевреји као жртве и, са друге стране, од најапстрактнијег – Немачка, Немци, Нацисти или следбеници Хитлера (тек на овом ступњу долази Хитлер). Наредбодавци (од Хитлера на доле), Уп-



равници логора, директни Извршиоци, потом они који су пре рођени као Немци и на крају они који су у роду или се рађају после свих живих или мртвих убица. Оно што може да се остави по страни јесу све остале варијације колективних смрти које познајемо. Губе на значају и искривљују ону парадигму речи логор и разне сателитске или колаборантске верзије за време Другога рата, и стаљинистичке, које временски претходе "парадигми", и неке садашње или скорашње.¹⁵

Ево неких карактеристика "парадигме" ефективне смрти. Идеални логор или Аушвиц (а то свакако није до краја и Аушвиц чији простор и даље постоји у координатама историје) подразумева да је убијено бескрајно много људи (број?), да су они махом Јевреји, да смрт није поштовала границе јер су будуће жртве довођене из свих крајева Европе (дакле, жртве не припадају једној лимитираној територији да би говорили о етничком чишћењу), да је убијано не у сврху борбе или сукоба са непријатељем (нема заробљеника или освете), да они који су убијени нису имали своју државу или само своју територију (отуда је логор најмањи могући простор у коме се ишчекује смрт и где нема обележја смрти која се догодила), да је сврха логора у његовом непостојању (место-неместо, јер ваља на крају укинути жртвама и територију одакле су послати у ваздух, на којој су чекали смрт), да отуда нема ни валидних доказа (јер ова смрт не оставља никаквог трага). Чињеница да питање о логорима доминира на Нирнбершким суђењима (а оно се међутим уопште не помиње на саслушањима Карла Шмита) указује да су и године које су одмицале учиниле да парадигма смрти, злочина или жртви, по-

стане нека врста мита са којом се онда може манипулисати у свим правцима. Две крајности су се јасно издвојиле. Једна, као "негирање" или "ревизија", која *de facto* негира постојање ове парадигме и она друга, која је ову парадигму фетишизирала и користи Аушвиц у политичке сврхе те тако остварује бонус на смрти својих рођака и ближњих.¹⁷ И једна и друга крајност доводе у питање онда сваку могућу меру смрти, злочина или жртви. Такође, доводе у питање и могућност разложног говорења о консеквенцама онога што се десило.

Шта се онда десило? Да ли је могуће говорити о механизмима који су смрт устолучили без жртвених јадиковки краја свега типа "постоји ли Бог, поезија, филозофија или култура након Аушвица?" Да ли је онда могуће говорити о злочинима без опасности да се окриве и они који у њима ни по чему нису саучествовали? И онда кључно, да ли је могуће говорити о Јеврејима, о ционистичким инстанцама без опасности да се проклиза или да се буде гурнут у антисемитизам? Не питање Пјер Андре Тагијефа – како нападати Јевреје без сврставања себе у антисемите?¹⁸ – већ питање о бити злочина и консеквенцама по жртве и крвникс. Ипак, да ли онај који није Јеврејин, сме, може, пропитивати јеврејство, јер тај посао пословично припада самим Јеврејима, а они то, као што историја и она парадигма показује, нису баш сретно чинили? Оно што нам засигурно свима предстоји није порицање антисемитизма током историје или приписивање антисемитизма само-мржњи самих Јевреја,¹⁹ већ свакако ревизија или подривање компактности ове фигуре. Овде само једна димензија може бити пресудна, а она даје чврстину термину "ан-

тисемитизам". Она каже да је антисемитизам злочин контра човечанства. Формула која претходи овоме ставу и из које се изводи антисемитизам јесте да логор, да Аушвиц, да "парадигма" јесте злочин против човечанства. Ово успињање од жртве, од Јеврејина и множине Јевреја ка човеку или човечанству уопште, произведено је европеизацијом и интернационализацијом убистава. Убијају се они којих има на свим територијама, на свим границама, који су странци или емигранти од давних времена, чија је имовина распршена по свим државама Европе. Убијају се они са којима не може да се води рат и који онда не могу да буду постављени као непријатељи. Са њима не можемо да се равнамо и они никако не могу да буду најбољи могући противник. Идеја човека, човечанства, људских права увек се налази на месту онога који никада није на месту, који је странац и који је угрожени Јеврејин. Мањина и слабост уводи појам човека и универзализује га.²⁰

Прва тачка која гради контекст смрти и парадигме злочина заснована је на "старој разлици између непријатеља (Feind) и злочинца (Verbrecher)".²¹ Као што легенда о Марку Краљевићу и мит о непријатељству са турским јунаком занемарљиво указује на злочин који је пратио убиство, тако тамо где имамо злочин можемо говорити о крајњем изостајању непријатељства. Јевреји нису цивили оних који се боре против нас, рођаци наших непријатеља. Јевреји јесу цивили свију нас, цивили света и пријатељи свих нас. Мит о Јеврејима као непријатељима Немачке, нацизма или било које друге нације, постављен је лабаво на темељима злочина. Злочин је управо могућ само тамо где нема непријатељства, његове објективне и конк-

ретне моћи и јавности која регулише губитке на обе стране. Злочин који има све карактеристике тајне (а тајна је акумулирана тајна мржња свих контра странаца, али странаца који су свугде странци и отуда свима блиски) предрадња је у задобијању снаге и спремности за непријатеље Немачке са којима ће она на крају крајева и водити рат. Радикално зло или апсолутни злочин постављен је на оном месту где убијање нема никакве реалне везе са непријатељем.

Разлике између Првог и Другог рата, у чијем центру лежи Немачка, диктира положај Јевреја. Први рат, унутар кога је још увек сачувана инстанца херојског и витешког, изводи читаву збрку јеврејског коју у обрисима налазимо и у случају Голфског рата. Комунисте Блоха и Ландауера, рат Немачке не занима из другачије призме, осим класне расподеле непријатељства на земљи; за ционисте Бубера, Шолема и Бењамина, он је незанимљив јер доводи у питање јеврејско; насупрот Шелеру, Ману, Коену и Розенцвајгу који су асимилирани у немачки милитаризам.²² Проблем ће, наравно, настати када, са друге стране, из Француске, милитантне набоје објаве Бергсон, Диркхајм или увек умерени Бенда.²³ Нацизам је ову збрку отклонио покушавајући да изнедри из себе чисту снагу, жртвујући тако мноштво хероја – Јевреја који су били од помоћи у Првом рату. Порекло злочина и парадигме "Аушвиц" свакако ваља извући из контекста Немачке и приписати га једној суманутој машинерији вишеструких лица и наличја. Ово није довољно. Неколико нивоа и контекста успело је да наруши тоталитет зла који скривају фигуре "Хитлера" и "Нацизма". (Коначно, апсолутно једна и само једна кривица обезбеђује нарочито зло ових фигура,

а то су искључиво логори.) "А Нирнберг, Хирошима, Моргентау?"²⁴ – пита Шмит. Сваки од ових примера које Шмит наводи су различити и недовољни, али се уклапају у ону бахатост победника која скрнави чистоту жртва својим прљавим рукама. "Преостају још само Изра-Елите (Isra-Eliten) на великом планетарном простору" – наставља Шмит. Политика и могућност политичког је тиме уништена. Шмит не експлицира два момента која злочин као један неполитички и митски простор производи: политика се прво замењује једном глобалном медитацијом о прошлом, о "Аушвицу" кроз рођаке и пријатеље мртвих, и са друге стране, злочини победника који брутално уништавају. Силе осовине се бришу рођењем једног новог победника који никада није био непријатељ и који није ратовао. Победник се родио после своје сопствене смрти. Из жртве, из ваздуха и ничега. На саслушањима и испитивањима Роберта Кемпнера, Шмит додаје да је и хришћанство произвело смрт милиона људи. Сагледавање онога што се одиста збило нагони онда, због губитка и уништења политике, у рат теолошких и психолошких фактора који су злочин произвели. "Уништавање својих непријатеља и *tabula rasa, creatio ex nichilo...* Ко жели мене да уништи, он није мој непријатељ већ мој сатански прогонитељ. Питање како да му се супротставим није више политичко већ теолошко."²⁵ Пошто непријатељства није било, као да су крвници и жртве инфицирани неком најинтимнијом и властитом мржњом према оном другом. Као бумеранг. Као да само-мржња, рецимо Вајнингера, тражи и налази себи алатку за смрт у некаквом плашљивом паганину, а када му је овај исоручи онда ће се појавити, рецимо, Каете Е.

"Мржња Каете Е. нема граница. То је мржња Јевреја на Немца, на римског католика, на сеоског момка (...)"²⁶ Или директна продукција моралног из сасвим приватног, свесно и завереничко преклапања Христовог милосрђа у ставу Мишела Онфреја: "Волети свога ближњег је симпатично, али ако је ближњи нациста?"²⁷ Једини регистар који би могао да уважи овај додатак, али да опет љубав до краја не укине, јесте суд. Уколико се докаже кривица ближњег пред судом, онда, заједно са Рикером, можемо говорити о криминалној кривици.²⁸ Постоји, међутим, у овом ставу нешто много важније, и то најважније указује на нешто вечно могуће нацистичко у ближњем. Нациста је онај који увек може да буде са нама, чија се кривица не може исплатити ни на каквом суду. Присуство нацисте је могуће. Пошто политичко-правна инстанца не преузима његово постојање на себе, то, заједно са Рикером, отварамо поље моралне кривице и моралне одговорности. Онај кога стиче морална кривица, по Рикеру, а за нас је то посебно важно, *одговоран је пред пријатељем*. Христова реч нам се увек враћа, хтели ми то или не, задовољавало нас то или не. Уколико би ово обрнули, поставило би се питање ко јесте пријатељ. Да ли нацисти између себе граде пријатељевање и међусобно једни другима одговарају? Или је Јеврејин тај који кроз своје пријатељство треба да поништи то нацистичко нацисте. Да ли су Пол де Ман или Бланшо одговорни пред пријатељем Деридом за свој нацизам или антисемитизам? Љубав и опроштај су нешто што се подразумева. Али, ако је нациста-неко ко је већ мртав и чије присуство и одговорност не осећамо? Оно што је задесило де Мана после смрти чека и Бланшоа. Или, Шмит се замерио

моме пријатељу Жан Пјер Фају, сада је као мртав мени одговоран. Пошто није жив, ја не могу да будем његов пријатељ?

АНТИСЕМИТИЗАМ

"Волети свога ближњег је симпатично, али ако је тај ближњи нациста?"

Ова хипотетика, посве неисправна, указује на не свакидашњу смешу, растрзаност нивоа који је граде. Да ли је ближњи нациста, убица, шовиниста или избрани содомаш – то ништа не мења. Проблем је што је нациста постало исувише широко и непрецизно име за оне који су или већ осуђени и убијени, и за мали број оних који су казну избегли, али су већ мртви. Сви остали који граде овај термин или су немачки војници који су учествовали у рату, или данашњи сентиментални и романтични љубитељи поретка и традиције. Термин нациста тако пропагира мит чисте смрти, нечега бившег, али што не застарева. Међутим, далеко од тога да је све у послу те смрти било толико савршено и дисциплиновано, толико компактно и суверено злобно,²⁹ да би свако будуће етичко утемељење на овој утвари било могуће. (Коначно, Кант и принципи универзалних норми могу бити исто тако једна утвара која полази из једнако утварних матрица.) Пропаганда неумољиво апсолутног крвника нема другачије исходиште од пропагирања тоталне жртве. Овај распон никада не може обезбедити једнакост и исти ниво одговорности.

Шта би се десило ако би додатак "али ако је ближњи нациста?" произвео закључак који се запра-

во намеће: "Требало би да га убијемо као пса."? Уколико Бог није средство за спас као код Хришћана, уколико Хришћани верују у благодат а не у Бога, и онда, боголикост Божија не зависи од постојања света, нема универзалног моралног критеријума, свако има свој морал, Хитлер има свој морал, не постоји дискусија о моралу, онда, на крају постоји само борба за морал.³⁰ Године које су протекле од злочина за време Другог рата, отпор који је пробуђен и стварање матице земље – Израела, донео је посве другачију геополитичку ситуацију. Иницијатива победника који се буди и васкрсава из мртвих, из жртви, редефинише однос између пријатеља и непријатеља, а самим тим и принципе политике. Ипак, непрестано обнављање сећања на жртве увек с правом држи исукани мач према крвницима. Ако није било отвореног непријатељства, ако није било политике, ако је све омогућило постојање злочина, да ли је злочин спојио и надаље одредио релацију између нациста и Јевреја? Да ли је и за злочин увек потребно двоје супротстављених?

Лиотар у књизи *Хајдегер и Јевреји* (Париз, 1988, 33-57), сагледава постојање комора кроз наци политику која је у бити политика истребљења, те као таква укида саму идеју политике, саму себе. Заборав настаје из ове празнине. Лиотар заборавом сматра искључиво заборав жртви. Међутим, постоји и она друга страна која смрт чини комплетном и која забораву жртви доприноси кроз сопствено германско само-жртвовање. Једноставно, не постоји начин брисања жртве до ли себе жртвовањем. Смрт једина има права да укине разлику између крвника и недужних.

Вратимо се још једном утварном простору парадигме злочина и истинском постојању Аушвица. Да

видимо какву врсту антисемитизма проналазе принцици сећања и непријатељства према крвницима. Да ли је политика после парадигме зла постала утварна политика вечног апела за пријатељством, неизвесног месијанизма који уместо да је заснован на Богу своје утемељење проналази у васкрсавању мртвог непријатеља?³¹ Пропитивање око Аушвица, од Адорна Левита, па све до Јонаса,³² Визела, Левија, Финкел рота или Бадиуа, има за свој циљ репродукцију једне парадигме која је у својим основама непоновљива. Васкрсавање мртвих непријатеља (а испоставља се да јеврејска матрица познаје искључиво, за разлику од Шмита, старог мртвог непријатеља), онда се транспонује на места сукоба који данас постоје. Тек обележавање зла данас које увек има лик, од Хитлера пресељено на Насера, Хусеина, или неколико Срба, тек дакле радикално проналажење зла данас спроводи апел за пријатељством. У којој мери ово "зло показује нетрпељивост према Јеврејима, његов лик све више добија обресе лика Хитлера. Хусеин, пошто их непосредо убија не поседује више свој идентитет Сваки сукоб данас, јер су Јевреји и после стварања Израела једнако распршени, има шансе да произведе лик апсолутног зла. Али овај лик није Наполеон, није непријатељ који за собом, барем док је на власти, има читаву једну нацију, рецимо Француску и Французе у њој. Овај лик је зло које је изван свих конвенција, у гету санкционисано, варварин са којим је немогуће себе равнати и у борби премеравати. Уместо непријатеља поседујемо лик самога Ђавола кога дефинитивно треба да истребимо. У интермецу за Непријатеља, наступа, са једне стране, злочинац из оне наше парадигме, и са друге, суверени судија који из свог

ограниченог памћења дели моралне лекције и условљава могућност постојања солидарности. На зло које је изопштено и које је изван конкуренције, наравно не односи се никакав апел за демократијом или пријатељством.

Једна од елементарних дефиниција која је красила нацисту с половине века, и то оног нацисту чији су злочини доказани и који је спроводио геноцид над Јеврејима, била би да се његов антисемитизам састоји од непоштовања тела, простора за тело другог – Јеврејина. Он мрзи тело, близину тела и уништава га. Он можда мрзи своје тело, своју протежност или тело као такво. У сваком случају убија се због вишка другог тела и недостатка простора за себе и дух свога (народа). Ако се на крају и жртвује тело, оно што претходи биће убиство туђег. Ако би злочин себе потврдио у доказу да се он одиста и десио, у пресуди суда, изгубили бисмо све оно што једном чину као што је убиство претходи а за шта би могло да се одговара. Претходи помисао, интензивно мишљење и мржња, изјава – говорење, писање, а онда и хушкање, наговарање, позивање на злочин. Претходе и различите врсте саучествовања и близине са злочиним. Једно од основних својстава парадигме злочина о којој говоримо, о злочину у коме учествују нацисти и Јевреји, јесте да је избрисана свака градација кривице и све олакшавајуће околности. Ако се злочин десио, све бивше антисемитско, све што не-Јевреји изводе о Јеврејима му непосредно доприноси. Ако се злочин десио, све оно будуће антијеврејско опет се улива натраг у злочин и обнавља га. Парадигма је условила да име антисемита, "Ви сте антисемита..." или "Ваш текст има антисемитске делове..." , долази увек од другог и

ствар је прогласа. Победник из бивше жртве приморан је да увек у новом, у свежем антисемити или давном, заборављеном и мртвом, тражи и обнавља силину парадигме злочина. 28. 8. 1947. г. у једном ставу чији је контекст тешко до краја прозрети, Карл Шмит је записао: "Рекао бих: (...) Јеврејин је непријатељ... Нациста је непријатељ. (...)" (*Glossarium*). Релација Нациста-Јеврејин, Крвник-Жртва, њихова разликовања која у својој бити нису непријатељска, ометају старе стандарде на којима је било могуће трајање политике. На једном другачијем платоу нациста јесте политички непријатељ ако иза њега стоји Немачка немачки народ. Немачка је политички непријатељ Француске или В. Британије. Јеврејин је ткиво или дах тек пристигле смрти, празни простор у коме се отвара разлика између пријатеља и непријатеља, а са откривањем непријатеља претпоставља рат који ће уследити између, рецимо, Немачке и В. Британије. Смрт Јеврејина, или из визуре Бланшоа (о којој ћу говорити касније) мртви Јеврејин, онај који је уништен, био је у ствари наш пријатељ. Нестанак Јевреја казује нам да се кроз њих одржавало пријатељство, да су Јевреји наши пријатељи. После 1945. Шмит је недвосмислен у тврдњи да је Јеврејин непријатељ. А пошто Јевреји увек остају Јевреји, асимилирани Јеврејин је истински непријатељ.³⁴ Али не треба да никада заборавимо и онај додактак: "Нациста је непријатељ (...)." Неколико саслушавања, преслишавања и пропитивања којима је Шмит био подвргнут првих година после капитулације, а које су описане у две књиге дневничких забележака, расправу о разлици пријатеља и непријатеља настављају у једном другачијем тону.³⁵ Ситуација је следећа: Ја сам тај који је прозван,

који је питан, који је некоме одговоран. Али ја нисам ту јер је Немачка изгубила рат. Злочин над Јеврејима је тај који је произвео да ја будем питан. Судија који ме пита, који ми плени библиотеку,³⁶ који ми забрањује и под чијим сам надзором, није победник, већ победник-жртва, асимилирани Јеврејин. Отуда, ја бих рекао, ја кажем, ја смем да кажем – "Непријатељ је нациста... Непријатељ је Јеврејин..." Асимилирани победник ме пита:

а) "Sind Sie Antisemit gewesen?"

б) Haben Sie sich antisemitisch betätigt?"³⁷

Наместо прогласа и оптужбе – "Ви јесте" или "Ви сте били", питање пита: "Да ли сте били" а онда и: "Да ли јесте". Одговоре Шмитовс још увек не поседујемо јер су они и даље архивирани, али одговор на прво питање може да буде само један и он је негативан. Шмит себе не разумева и не именује као антисемиту. "Ја нисам (био) антисемита." Ја сам професор права, теолог, правник и филозоф по образовању. Није моје да волим или не волим Јевреје. Ипак, право на постављање оваквог питања, а одмах и право да неко принудно одговара, сврстава кривога или онога који одговара испред судије. "Када непријатељ постане судија, онда постаје судија непријатељу" (29. 5. 1950). Овај принцип који Шмит поставља и размењивање непријатеља кроз право и победу овде је нарушен. Пошто Јеврејин пита и суди, он пита непријатеља управо јер га пита. Међутим, уколико судија и Јеврејин добије одговор, уколико му се на било који начин одговара, судија и Јеврејин ће постати пријатељ. Наравно, непријатељ ће увек морати да одговара.³⁸ Можемо претпоставити само како би на ово питање одговорио Селин, Блоа или рецимо Хамваш. Како би на

Њега одговорио Розенберг, Дримон или Фауст, или опет Вајнингер. Малер или Рот. Ако је оговор негативан, он може и да се поткрепи тиме што ће се рећи следеће: "Нисам антисемита, не никако. Ево, многи моји пријатељи су Јевреји." По Умберту Еку, ово рецимо класично оправдање антисемите.³⁹ Али ово оправдање нас уводи у размсну пријатеља, онога који пита и онога пред којим непријатељ већ спроводи одговорност. Проблем је, али ту као да нема никаквог проблема, што се антисемитизам најбоље и може спроводити у кругу Јевреја и јеврејских пријатеља.

Ипак, Шмитов одговор и позивање на своје јеврејске пријатеље нема нимало цинизма у себи. Шмит покушава да супротстави логику нацизма и јудаизма, логику произвођења приватних непријатеља којима су једнако склона оба поретка. Зато Шмит испоручује новом судији свој одговор који јесте заправо оптужба старог непријатеља из 1936. године. У лист СС формација *Das Schwarze Korps* једна од кључних замерки Шмиту јесу управо јеврејски пријатељи.⁴⁰

Следеће питање, а оно се више тиче идентитета и Шмитовог мишљења о себи самом, појачава и компликује ствар. Реч антисемит силази у придев "antisemitisch". Да ли сте деловали антисемитски, да ли сте показали, обзнанили, учинили нешто што јесте антисемитско. Прво питање је увод, друго је опасност. Ви можда нисте то што мислите да јесте, тако да вреди видети да ли Ваша дела говоре супротно од онога што Ви тврдите да јесте. Као што се види, нема никакве разлике и градиције у фигуралном фигури антисемитизма. Идентитет је изједначен са акцијом и, што је важније, са незнањем. Наиме, Ви можете да budete, да јесте, а да то заправо не знате, да нисте.

ШМИТ И АНТИСЕМИТИЗАМ

Питање пита.

У тамници Шмит изнова бива принуђен да премерава свој пут и своју делатност. Видећемо, касније, да је питање, и то пре свега питање које испоручују непријатељи, уз помоћ старог духовника – песника Дојблера, конституисано као основ мисаоне делатности Карла Шмита. Питање рађа разлику.

12. 6. 1946. године, из тамнице, Шмит шаље писмо жени:⁴¹

"Писмо је напoкoн стигло до Ваших драгих руку и Ваше очи могу да читају ове редове, љубљена Душка... Бог ме је помало заштитио и често морам да мислим на драгу ми реченицу Ернста Јингера: 'Опстаћете газећи по змијама и шкорпијама, а да Вам оне не нашкоде.' Остајте, дакле, без брига за мене. Опасност од губитка душе (Entseelung) је велика, али Ви јесте моја душа (Seele), вољена Душка... Да ли ћемо се још једном у Плетнберг вратити? Али упркос свему, вољена Душка, ја нисам изгубљене душе (entseelt, мртав). Wehrlos, doch in nichts vernichtet, како каже Конрад Вајс.

Ја сам се кроз мој рад од 1910. до 1945. године тако чудесно духовно припремио да увек изнова могу да се покорим Божјој вољи. Као духовно наоружање све је имало свој смисао."

Питања раде о глави и она представљају претњу и могућност да се изгуби душа. Питања, а по Шмиту су она пре свега у надлежности непријатеља, опседали су Шмита и претходних година.⁴²

Питања, дакле, мора да поставља нови "победник".

Да ли су иступи Карла Шмита, његова бројна размишљања о Јеврејима и јеврејском, нешто што би могло да буде уведено у историју антисемитизма, онда и парадигме злочина? Да ли је за злочин одговоран онај који је политику одредио као разликовање између пријатеља и непријатеља, који је поседовао одређене струковне функције унутар Рајха?⁴³ Код Шмита нема расизма и мржње према Јеврејима. Хришћански постав и покушај да државу и политику мисли на традицији схоластике и католичанства сигурно је дистанцирано Шмита од водећих теоретичара партије. Само из ове перспективе могуће је сагледавати Шмитово разматрање ограничености удела јеврејства и Јевреја унутар европске или немачке традиције. Ставови из најомраженијих Шмитових текстова тичу се удела који Јевреји имају у немачком праву или литератури, или пак на прелазу из схоластике у просветитељство. Тако је Спиноза први либерал Јеврејин, који говори против државе а за некакву апстрактну слободу индивидуе, те извор ланца који чине Маркс, Хајне или Јулиус Штал.⁴⁴ Јеврејски правници ометају природом свога обитавања на земљи било какво учење о простору и територијалном праву.⁴⁵ Кант јесте главни прелом и његов категорички императив јесте победа јеврејског духа и "Јеврејство после Христа".⁴⁶ Кроз Маркса и "религију као опијум за народ" Шмит формира став о "хришћанству као јеврејству за народ".⁴⁷ Шмит одбија основни или темељни допринос јеврејских мислилаца Хајнеа, Мана, Кауфмана, Кемпнера немачком праву и књижевности.⁴⁸

У својим класификацијама приметно је да се Шмит дотиче и не-Јевреја, Канта или пак Ничеа, према коме је гајио несвакидашњи отпор који тек треба да буде посебно објашњен и формулисан.⁴⁹ На овај начин је хебрејизација европске и националне културе, у овом случају немачке, формулисана као свеопшти лажни дух, чији субјекти и носиоци напросто не морају и нису увек и само Јевреји. Два најтврђа става, које је Шмит написао, која нису помињана у саслушавањима која су нам до сада позната, своде се да ваља ослободити немачки дух од свих јеврејских изопачавања и кривотворења, и да је то, *ипо* јеврејско, смртни непријатељ (Totfeind) сваке истинске продукције било ког народа (jedem anderen Volk).⁵⁰ Мирну и хладну дијагностику ипак нарушава контекст Рајха. Писмо нагони на поентирање и на пројекат, на жељу за изласком из текста у живот и у дело. "Ми морамо ослободити". "Wir müssen (...) befreien", каже Шмит. Ко то ми? Ми морамо. И онда, како то ми морамо и можемо ослободити немачки дух? Или очистити, као *gein*. Потом смртни непријатељ аутентичном стварању. Два мотива могу да одају Шмита, без обзира што је све максимално појачано и налогодавно. (Ваља имати у виду да овај иступ Шмита непосредно претходи његовој елиминацији и маргинализацији.) Аутентично стварање не тиче се искључиво немачког народа, већ било ког или сваког другог народа који је различит од јеврејског народа. И друго, Шмит поентира једном фразом Адолфа Хитлера из ране фазе, из *Mein Kampf*-а, да се ја односно он, Хитлер или Шмит, борим за дело Божје (kämpfe ich für das Werk des Herrn).⁵¹ На једном плану, а да се подсетимо, овај текст се тиче немачког права и уплива јеврејског духа на њега,

дакле на духовном плану, постављен је смртни непријатељ, борба или рат, и пријатељи, као сви други народи. Мотив је Господње стварање и створено које јесте парадигма коју неко опонаша у своме стварању док је неко изопачује и фалсификује. Ствар је у мимесису, неко слави а неко фалшира и квари узор.

Шмит, као што се види, жели да ствар универзализује. Није реч само о немачком већ о духу било ког народа. Али овакво постављање принципијелног и смртног непријатеља и коришћење посве нетипичне Хитлерове фразе доводи до проклизавања или повраћаја непријатеља из политичке сфере у теолошку.⁵² Дух, немачки дух и фалш јеврејски дух, Бог и дело Божје, све то пење борбу и непријатељство у сферу изнад политичког. Јеврејин или Јевреји или јеврејско нису Шмитови непријатељи, већ нешто више и од непријатеља Немачке. Унутар Шмита се преплићу неколико функција, које често није у стању да раздвоји. Свакако правник и филозоф на почетку и на крају, у прелазима и ивицама политичког-еснафске функције његовим језиком доминирају теолошке перспективе.⁵³ Оне сигурно неће бити по вољи новог поретка који је тек на почецима своје мисије. Оне, коначно неће никако моћи да ублаже ставове о Јеврејима или јеврејском народу као непријатељу свих.

Вратимо се логици суда и напосто нужди да оно што Шмит исказује мора да буде додатно испитано и ислеђено. Наравно логици суда који испитује да би ослободио и начео тако ланац вечног испитивања, које ево траје и после смрти, и које Дериде као један од последњих судија само наставља. Вратимо се на почетак. Апсолутно све може бити заклоњено, читава Шмитова дијагностика, читава историја хриш-

ћанских текстова који пропитују бит јеврејског, сви тајни или јавни повремени изливи непријатељства према јеврејском настали у тренуцима слабости и страсти, све може да буде сасвим прикладно изузев једне Шмитове потребе за реализацијом онога за чиме је трагао и шта је промишљао. Као да се у Шмиту уписало оно што је унутар традиције покушао сам да издвоји и проблематизује као неаутентично и кривотворено. Вера у нови поредак и вера у Хитлера као средство која је трајала, истина, само неколико година, али коју није могао да контролише и да њоме управља; некакво налогодавање, месијанизам, пројекат и жеља за брзином; увлачи Шмита у матрицу и под окриље инстанце којој је свакако хтео да измакне. У годинама између 1933. и 1936. Хитлер и нацизам нису Шмитови непријатељи. Неколико реченица које је Шмит изговорио о Хитлеру пред иследником Кемпнером, указује да тек кроз Хитлера који је третиран као средство, може да се формулише став о јеврејском као непријатељу. Напросто Шмитова функција у Рахју гура у месијанизам и налог за дефинисањем непријатељског принципа, а онда и у потребу да се исти елиминише и уклони. Као и обично, ниједан налог не може да се изврши. Нема ослобођења од непријатеља. Суд ће бити у исто време потврда непријатељства које траје и нови налог за пријатељством које се неће обистинити. (У годинама после 1945, у годинама ћутања и дневника, Шмит преиспитује бит непријатељства и његово рођење из брата. Непријатељ је рођен у некаквом обрту из пријатељства и јединства. Непријатељ се мења, не мора бити увек исти, варира и размењује се. Ови неприметни покрети и преокрети уводе низ недоследности и релативности, али никада не

укидају легитимност тренутног распореда снага и комплементарности позиција.)

Како се уопште десио пад и исклизивање из дијагностике и научног рада? Овај нацистички или антисемитски минимум, коме је Шмит подвргао свој претходни рад у оних неколико година, условио је постојање инстанце која би требало да тај минимум испита увек додавајући питања и максимализујући тако консеквенце које је тај минимум произвео. Разлог пада из дијагностике производи разлог доласка на суд. Шмитов одговор Кемпнеру да своје ставове који се тичу увек и само школе и науке може да брани испред било којег школског тела на свету уопште није споран.⁵⁴ Проблем настаје у тренутку када ови ставови у контексту принудних следбеника и ученика постају неонтролисани. Шмитови текстови по себи, били би довољан покушај и довољан успех да се европско мишљење очисти од онога што је Шмит дефинисао као не-аутентично. Упорни и стрпљиви рад, и Шмитова огромна продукција потпуно су минимализовали утицаје који би били кривотворни. Шмитова припадност две хиљаде година дугој хришћанској неусаглашености са Јеврејима,⁵⁵ наједном је заложена у потпуно неизван пагански механизам који по својим начелима гради са јеврејским једну недсвакидашњу близину чији је доказ, и крајња консеквенца управо сам злочин. Овај залог може бити плод залетања и исхитрености, психолошких утвара и баријера, али и елементарни покушај излагања из текста у дело, у опипљивост, у месо и ништа.⁵⁶ Обзнана тајне Шмитовог дела коју кроз разновразне пригодне текстове Шмит спроводи, обзнана своје сопствене матрице и тајне, а опет сасвим легитимне и аргументоване чистке, на-

једном звучи сасвим брутално и халапљиво. Она је усмерена изван себе, а ка другима, са другима и за све. Теоријска чистка није била покретач Шмитовог рада и дијагностике, али њена вербализација, потом свођење читавог свог рада на пар јефтиних налога који отпочињу са *ми морамо...* неумитно рађа у бумерангу питања судија која су увек припросто конкретна и неумесна. Теоријска чистка само је увод, јер ставови о Спинози, Хајнеу, Ману, Шталу или Канту који се јесу догодили, који су постојали, треба да се спроводе силом, дакле најбрже, а то је – избацавање из уџбеника, спаљивање старих и претходних, потом будућих, и наравно свих оних који су дух ових књига градили и сада су живи. Ови ставови позивају, налажу, напумпавају и акумулирају енергију смрти која се очекује. Шмит изводи аутентични дух и позива у борбу против оног лажног. Међутим, колико год да је налог био тоталан, онај будући максимум смрти (са којим Шмитов минимализам стоји у врло далекој и неизвесној вези) неће моћи да обави посао чишћења до краја. Усуд судије и тренутног победника, насупротив, не може спалити величину губитника.

НАПОМЕНЕ

1. У књизи интервјуа *Points de suspension*, Galilée, 1992, вредни пажње су, рецимо, интервју "Нема нарцисизма, аутобиофотографије", стр. 213 и "Против означавања" стр. 377.

2. Име које је Дериди утиснуо његов пријатељ Жан Лик Нанси у тексту "Sens elliptique", *Revue philosophique*, 2, 1990, стр. 332.

3. "La démocratie grecque vue d'ailleurs", Paris, 1990. Рецимо, различите варијације око Платонове Атлантиде и цитата из *Teeteta* 226: "О Солоне, Солонс... нема такве ствари као што је стари Грк".

4. Дерида ће у свом спису поменути и "употребу Шмитга" од стране нове деснице, коју, како каже, не жели да следи. Међутим, и "десна" француска рецепција Шмитга заобилази битно хришћанско утемељење Шмитове мисли. (Шмитови узорни су пре француски, рецимо, Блоа и Бернанос, који га онда као смерног традиционалисту одвајају од Јингера или Хајдегера.) (У тексту Сантјага Валша "E. Jünger et ses Strahlungen", Vouloir, 4, 1995, стр. 31-33, Јингерово одбијање хришћанства и увођење у паганизам одводи га директно у близину јеврејске мисли. Валш показује важност неколико Псалма за Јингерову мисао и утицај Јулијуса Хајлшера, Шмитовог познаника такође, човека за кога се тврди да је због својих натчовечанских моћи и обузетости представљао најважнију личност Рајха одмах иза Адолфа Хитлера.) У књизи супротстављања Ж. Л. Марпона и Алена де Бенуа из раних осамдесетих, *Avec ou sans Dieu*, Paris, 1970, стр. 67, Бенуа као паганин, који свој паганизам утемељује Хајдегером, цитира Ничча, по коме су Грци за нас оно што су били светитељи за хришћане (стр. 67). Жан Лик Марпон је и после 25 година успео да онтологију равна и одржи према хришћанској традицији, пружајући тако отпор Хајдегеровим преинчаванима. (Критика Хајдегерове рецепције Декарта, Деридиног разумевања Хусерла у књизи из 1989. *Réduction et Donation*, PUF и *Revue Metaph. et de Morale*, Paris, 1991, 1, посвећен Марпону.)

5. У књизи Тома Рокмора *Heidegger and french philosophy: humanism, anti-humanism and being*, Routledge, 1995, налази се до сада најопсежнији опис рецепције Хајдегера у Француској.

6. И у случају Јингера, који је ове године напунио 100 година, рецепција у Француској је примарна у односу на "Немачку, где моје књиге игноришу" (цитат Јингера, преузет из обимног текста Eliota Yale Naemana "Warrior of Esthete? Reflections on the Jünger reception in France and Germany", "New German Critique", 59, 1993, стр. 127).

7. На овом месту је немогуће прецизније дати координате једном од најстаријих сукоба и преплитања који сачињавају Француска и Немачка. Темелј Европе и јединства света уопште заснива се управо на овој разлици. (У часопису за геостратешка истраживања "Limes", 2-3, 1995, будућност Европе је разматрана непосредно у односу на везу између Француске и Немачке. Између осталих, посебно су упутни текстови Антонија Карачола и Карла Жана. Такође у зборнику Јејзмана и Козелека "Der politische Toten-

kult", München, 1995, други део књиге посвећен је овом супротстављању.)

8. 23. 9. 1948. г.: "Ich sterbe nicht, denn mein Feind lebt noch." C. Schmitt, *Glossarium 1947-1951*, Berlin, 1991, стр. 199.

9. "Свако се одређује и класификује кроз свога непријатеља." Ово је један од непрестаних налога Шмита, 3. 11. 1947. и 27. 10. 1949. у *Glossariumu*.

10. Наравно, ваља оставити по страни неизвесност идентитета прве Шмитове супруге, Павле Доротих. Два највећа ауторитета за живот и рад К. Ш. Армин Молер и Пит Томисен око овога питања се разилазе. По Молеру, она је била Српкиња (*C.S. und die "konservative Revolution*, у "Kompl. Opposit." стр. 134). Такође и у књизи Paula Noaka, "C. S. – eine Biografie", стр. 43, Доротих долази из Србије.

11. Овај догађај из 1953. г., после смрти Д. Тодоровић 1950. г., не спречава Шмита да, где год може, покаже дивљење према Андрићу, "највећем песнику мостова". У писму Жилијену Фројнду, 6. 11. 1960. г., *Schmittiana II*, Bruxelles, 1990, стр. 48.

12. Л. Нанси, "Рат, право сувереност – *tehne*", *Les temps modernes*, јун 1991.

13. Јингер је 1919. године уводничар у зборнику Р. Јуншора "Hier spricht der Feind" (Berlin), са текстом "Kriegserlebnisse unserer Gegner" (стр. 9-12), у коме се кроз фотографије и текстове непријатеља Немачке, наравно, велича и сама Немачка, тада губитник.

14. Један од последњих текстова Јингера из 1993. са отварања Венецијанског бијенала, "Gestaltwandel" (каталог, стр. XLVI), или "Prognosen", München, 1993.

15. Мајкл Волцер, "Political action: The problem of dirty hands", у *Philosophy and public affairs*, vol 2, 1972/73, стр. 164).

16. Занимљиво је да аутори којима је највише стало до одржавања сећања на нацизам и злочине у логорима смрти, поседују врло лабаво и растељиво тумачење шта јесте логор. У тексту "Шта је логор?" (у књизи *Moynis sans fins*, Paris, 1995, стр. 47) Ђорђо Агамбен изједначава логоре на Куби из 1896. г., Аушвиц и Омарску, тј. "логоре" у бившој Југославији (стр. 55, 132). Агамбен даје један важан увид по коме логор увек настаје када ступа на снагу ванредно стање. Територија логора јесте онда с оне стране правног система, али опет није изван простора државе. Тако се логор налази на линији где се преклапа спољашње и унутрашње државе (стр. 49, 51).

17. У књизи Тома Серева *Die Siebte Million* (Berlin, 1994), назначена је употреба холокауста у манипулативне сврхе, што је

овом аутору који релативизује Аушвиц донело читав низ напада и надимак "Нолте из Јерусалима".

18. У тексту "La nouvelle judephobie" (Les Temps Modernes, 1989, 520. Nov., стр. 1-81). Таглицф, сигурно најверсијни познавалац расизма и национализма између два рата, и сам прави једну редуkcију када разјашњава једну скривену форму антисемитизма у дискурсу који анти-јеврејство редукује на антиционизам (стр. 2-4). Ционизам има у себи елементе расистичког и националистичког постова, а не искључиво интернационалистичког како се обично приказује.

19. Сандер Л. Гилман, у књизи *Jüdische Selbsthass*, Frankfurt, 1994, унутрашњу напетост код Јевреја која порађа ауто-анти-семитизам изводи из принципа само-мржње и само-неподношења Јевреја. Примери су бројни: Краус, Елза Ласкер Шилер, Ломброзо, Фројд...

20. Наравно, онај који смишља "људска права" и на кога би она требала да се односе, не поседује никаквих права осим људских права. Са друге стране, људска права нису никаква права, индивидуа као таква нема никаквих права управо јер се право тиче односа према дуге. Право је релационо, те оно што зовемо људским правима припада најпре моралу. Ипак, од Касена до данас, институција људских права још увек није успела да се до краја инкорпорира унутар владиних установа појединих држава. Тако, напетост коју отвара древни де Местров став да никада није срео човека, већ само Руса, Француза или Енглезе, и даље одржава паралелизам између нације, државе и човечанства, странаца, Јевреја и људских права. Међутим, институција човечанства и људских права имају за циљ покушај стварања политике изван држава, те онда и заједничке државе.

21. *Ex Captivitate...*, стр. 71, Шмјт не образлаже ову стару разлику.

22. У једном писму Ф. Маутнера Ландауеру из 1919. г. постоји налог да се изнађе нешто боље од филозофије, да се из ње изађе и бори се (*Briefwechsel 1890-1919*, Hrs. H. Delf, Beck, 1994). Фриц Маутнер, асимилирани Јеврејин и немачки националиста, који се обично памти по утицају на Витгенштајна, на овом месту може бити само поменут као својеврстан намерни пропуст Дериде. Он се наросто наметао с обзиром да је Маутнеров језички екстремизам Буврес изједначио са Деридиним ("Рационалност и ционизам", Париз, 1984, стр. 122), да Дериди недостаје у тексту из 1992. "Generationen einer Stadt" (*Lettre int.*, 18, стр. 51) онда када пише о Кафки и Прагу (Маутнеровом граду, такође), или у свим текстовима где разјашњава однос између Немаца и асимилираних Јевреја. Да ли је

национални екстремизам оно што Дерида није по вољи? Спис Маутнеров из 1920, "Muttersprache und Vaterland" (Leipzig) јесте гра-
матика разлика између природних појмова, као што су Mutterspra-
che и Volk, од оних уметних, као што је Nation или Stadt (стр. 56).

23. Видети проучавање Доменика Лосурда *La comunità, la morte, l'occidente*, Torino, 1991, и зборнике Филипа Сеула *Les philosophes et la guerre de 1914*, Vincennes, 1988, и *La guerre et les philosophes de 1920-1955*, Vincennes, 1992. Наравно, и супротна страна, немачка страна, није остала без одговора. Маутнер 1915. пише текст контра Бергсона.

24. *Glossarium*, 8. 7. 1949, 255.

25. *Glossarium*, 11. 8. 1948, 190.

26. *Glossarium*, 24. 6. 1948, 169-170.

27. *Misere de la philosophie morale*. Art press 13. special, 1993, стр. 120. Наравно, реч нациста може бити сасвим колоквијално употре-
бљена. Мислим, рецимо, на Рикерову употребу о којој сведочи
Жилијен Фројнд. У књизи *L'aventure du politique*, Paris, 1991, стр. 36,
Фројнд наводи своје прво сазнање о аутору *Појма њолијичког* које
је добио од П. Рикера: "Та књига је савршена. Али ја сам се обав-
естио. Тај човек је нациста".

28. У приказу књиге Карла Јасперса *Немачка и кривица* из
1949, у часопису *Christianisme social* (mars), Пол Рикер врши поделу
кривице на криминалну, моралну и политичку; у којој одговарају
становници једне земље пред историјом и отплаћују је репараци-
јама; и метафизичку, где се кривица конституише између верника,
пред Богом у исповедаоници.

29. У књизи Алена Бадјуа *L'ethique*, Paris, 1993, радикално зло
(стр. 55-56) које се отвара кроз догађај, пример у историји, изјед-
начено је са нацизмом. Ова књига, која у поднаслову гласи *Essai sur
la conscience du mal*, управо је покушај утемељења морала на карди-
налном односу између нацизма и Јевреја.

30. Један од највећих тумача *Талмуда*, недавно преминули
Јешајау Лајбовиц, Интервју у *Esprit*, нов. 1994, стр. 62-71.

31. Месијанизам без Бога је противан јеврејској традицији,
али га налазимо још пре Другог рата код Розенцвајга, Бењамина и
Шолема. Он је у бити катастрофичан, те његове изворе у Европ-
ској традицији ваља посебно разматрати. Видети зборник "Mes-
sianismus zwischen Mythos und Macht, Jüdisches Denken in der europais-
chen Geistesgeschichte", Hr. E. G. Than i V. S. Kowarzik, Berlin, 1994.

32. Интервју за време свог првог доласка у Немачку, о могућ-
ности Бога у и после Аушвица, дат је 16. 6. 1992: *Deutsche Zeitschrift
für Philosophie*, Berlin, 1993/1. Делатност Јонаса и свих осталих на-

бројаних и ненабројаних, постављена је као својеврсна морална пазиторска кампања. Тако, Жорж Швоб у једној од првих монографија о Шмиту, *The challenge of the exception*, Berlin, 1970, наводи Јонасово промовисање Хајдегера као нацисте на једном колоквијуму о Хајдегеру у Америци 1964. године, за које добија буран аплауз. Јонасов покушај изградње теодицеје представља настојање које је рођено на много стриктнијим ставовима Жабеса, Ландмана, Целана, Јенкелевича или Прима Левија. Леви Бога искључује јер се Аушвиц догодио. Међутим, са Примом Левијем започиње и вечна збрка и напад на хришћанство, јер помињање речи Бог неумитно меша традиције и вере. "Ви ми говорите о Исусу. Ја одговарам: Аушвиц." Ипак посебан проблем представља то *после*, то смењивање парадигми Аушвиц и Хиросима.

33. Ову матрицу и ланчање, коју онедавно обогаћују и обично два Србина или Црногорца, данас проналазимо не само као одлику разних медијско-журналних егзибиција већ и у поменутој *Ейшици* Алена Бадиуа (стр. 56) као један од темеља у изградњи конструкције фигуре "зла". У књизи Тагијефа *Sur la nouvelle droite*, Paris, 1994, закључак је посвећен актуелизованом српском национал-комунизму, једном истинском фашизму, по Тагијефу (стр. 360-361). И овде срећемо лик Хитлеров у лику познатих нам личности. Дејвид Барни је овај механизам назвао "reductio ad hitlerum". Вагон се прво проглашава за "десни", па за екстремно десни, па фашизам, па за нацизам, и на крају он води право у Аушвиц. (У зборнику радова "La Nouvelle Inquisition", Paris, 1994, стр.21-55). Социјалистичка верзија зла плод је Жан Пјера Фаја у књизи *La déraison antisémite et son langage*, Paris, 1993. Фај прецизно црта зло, смештајући га за време Другог рата, даје читаву генезу сукоба. Јасеновац (стр. 71-74), злочине усташа, Туђмана историчара и број жртва (стр. 184-190), помиње декларацију министра Младена Лорковића од 27. 6. 1941: "да нацију ваља очистити од свих елемената који су несрећа нације. То су страни елементи. То су наши Срби и Јевреји" (стр. 190). (Наравно Фај би могао да минимално ублажи свој до крајње мере негативан став према Шмиту кад би знао да је Лорковић, који је студирао код Шмита, једини коме Шмит није дозволио да код њега докторира због оваквих и сличних ставова.) Фај, надаље, помиње кривицу Тита што је ћутао о геноциду (стр. 184), и све то да би показао да се убијање сећања, да је ћутање о геноциду направило од Срба, жртви, садашње крвнике.

34. *Glossarium*, стр. 19. Ово је заштитно извођење Шмита, и у битном форсирање, с обзиром да је Шмит сигурно морао бити упознат са текстом Јангера из 1930. у коме се управо заговара

фатална немогућност мешања Јеврејина и Немца. Наиме, у тексту "Über Nationalismus und Judenfrage", у листу *Süddeutsche Monatshefte*, 845, Јингер производи метафору о води и уљу, које се неће помашати све док Јевреји не престану да постоје. (О овоме тексту је 18. нов. 1993. у *Die Woche* дискутовао Фаријас. О Јингеровом антисемитизму најдетаљније разматрање налази се у књизи Рајмана и Хасела *Ein E. J. Brevier. J. politische Publizistik, 1920-1933*, Marburg, 1995, стр. 104-108). Шмитов став је споран и у погледу на Маутнера а надање у погледу на његовог узора Леона Блоа, који управо заговара спасење света кроз обраћање свих Јевреја. Наравно, ово ипак не искључује да је појединачно обраћање нешто што не може бити опасно.

35. Мноштво места у *Glossarium*-у непрестано се труде око фигуре непријатеља. Рецимо: стр. 15, 16, 17, 36, 190, 202, 269, 270, 276.

36. И Душка Тодоровић је 2. 11. 1946. једним оштрим и одважним писмом (у коме помиње и своје порекло и земљу одакле долази), покушала да умилостиви генерала Конрада, шефа безбедности, "да једном од највећих правника интернационалног права врати библиотеку". Наравно, без успеха.

37. Цитат преузет из књиге Dirk van Laak-a *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens*, Berlin 1993, стр. 31. Ово је минимални део упитника који је сачинио Спрангер, пријатељ Шмита, са којим је дуго становао у истој кући у Берлину, а који је 1945. постао председник комисије за денацификацију. Још један пријатељ, Јеврејин и ученик Шмитов, Флехтхајм, 1945. официр америчке војске, халси Карла Шмита.

38. Заборавља се да онај који пита може бити и истински антисемита и онај који је на делу доказао свој антисемитизам. 1936, када је Шмит маргинализован унутар Рајха, основни разлог сигурно је био премало антисемитизма, а много професорских апстракција. Када те пријатељ пита, постајеш му непријатељ. Онда се даље умножавају питања и одговорности. Она се протежу до краја живота и селективно им се одговара. Не-Јеврејину Хабермасу се не одговара за текст из 1961, *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen* ("Philos.-politische Profile", Frankfurt, 1984, 3. изд. стр. 441), али се зато одговара Јеврејину Жан Пјеру Фају за анализу текста "Вођа штити право" у његовој књизи *Тоталиитарни језици*, Париз, 1972.

39. Шмит у саслушањима са Робертом Кемпнером неколико пута намерно наводи "Jewish friend...", Telos, Summer 1987, стр. 101.

40. Наравно, ово није била нимало безазлена оптужба. У књизи Џозефа Бендерског *C. S. Theorist for the Reich*, Princeton, 1983, у поглављу "Нацистичко искуство 1933-1947" наводи се и напад на нобеловца Хајзенберга зато што цитира Ајнштајна, има везе са Јеврејима, те тако заслужује надимак "бели Јеврејин". Гинтер Машке је пронашао један документ из 1937. где се Шмит оптужује и за његове "језуитске пријатеље" (у тексту "Das Amt Rosenberg gegen C. S." у *Etappe*, 2, стр. 96-111). Улмен и Пиконе у тексту "Le testament de C. S. et l'avenir de l'Europe", *Kristis*, 13-14, 1993, стр. 12, 30, проналазе кључна размислилажења са идејама нових вођа још 1932, пре уласка у партију, која се касније нису могла ублажити. Оптужбе су стизале знатно раније.

41. Писмо је у целини наведено код Паула Ноака, стр. 239.

42. След факата и штања могао би да буде следећи: на самом почетку Шмит се намеће као "бранилац католицизма и Европе" (Хуго Бал у тексту из 1924, "Политичка теологија К. Ш."). Утицај Шмитов јесте велики, нарочито на Јевреје Кирхајмера, Штрауса, Бењамина (Писмо Бењамина од 9. 12. 1930, наводи Паул Ноак, стр. 111). 1. 5. 1933. Шмит улази у партију, после много чекања и премисљања. (Број књижице је 2.098.860. Један од наговарача и позивара у партију је Хајдегер у писму од 22. 4. 1933.) Од тада следе пропитивања. Стари пријатељи и католици и Јевреји нападају га за прелаз и прозивају у емигрантској штампи. Нови га никада неће прихватити. За Колројтера, Шмит је неохегелијанац, претпоставља државу биолошком јединству народу, припада старим конзервативцима и цркви, што није потребно Покрету. Хоне га прозива због везе са Јеврејима, због опортунизма, због жене Српкиње преко које на њега утичу југо-комунисти (видети Бендерског). У међувремену, Шмит ће форсирати. Браниће Нирнбершке законе из 1935, известиће Химлера писмом од 2. 12. 1936. да спроводи заштиту немачког права у односу на јеврејски дух, али никада неће добити заштиту, а да и не говоримо да ће његове савете, као државног саветника, неко уважавати и спроводити. Као и у "случају" Хајдегер, закулисана партијске борбе спречиће даља експонирања и пропитивања. Повратак старих пријатеља и победника обновиће пропитивања, те укинути безбедност и ћутање. По сведочењу Фројнда, Шмит није имао пријатељске везе са нацистима, и за разлику од Хајдегера није потписивао своја писма нацистичким поклничком нити је политички калкулисао. Фројнд каже да Шмитове "грешне текстове" ваља читати као непрестано лавирање у покушају да стекне утицај на основу којег би онда увео Хитлера у правну државу (*L'aventure du politique*, Paris, 1991, стр. 52-54).

43. Мноштво либералних критика *Појма холицичког* проналазе код Шмита цифру примитивног разумевања политике те одатле изводе везу са борбеним етосом националсоцијализма. (Рецимо. Теодор Лит и Теодор Хојс. У књизи Dirk van Laaka, стр. 144-147). Моника Леске у књизи *Philosophen im Dritten Reich* (Berlin, 1990, стр. 174-177) схему пријатељ-непријатељ прати преко Ернста Форстхофа све до Бојлера. Међутим, утицај и ширење идеја је врло неконтролисана и спорна тачка, која умногоме лимитира одговорност. У *Glossarium* Шмит код Хобса налази нарушавање формуле homo homini homo. Непријатељ, или Naturzustand дефинитивно уводи "примитивизам" (стр. 234). Идеја да би живот требао да изгледа све боље и боље, још увек не укида чпњеницу да се у њему и даље дешавају најгоре ствари. Тема пријатељ-непријатељ губи своју хришћанску укорененост у употреби која се дешава како се рат приближава. Чак и свођење непријатеља на Јеврејина, код Ернста Форстхофа (*Der totale Staat*, 1933) није фундирано кардинално (мада консеквенце могу и јесу биле кардиналне). Он каже да Јевреје ваља као непријатеље учинити некорисним, смањити им утицај...

44. У текстовима као што су "Левијатан у Хобсовом учењу о држави" или "Јеврејство у немачкој правној науци" из 1936, Шмита не покреће никаква чистка на теоријском и научном плану. Његов тон је дијагностификаторски, уз покушај да се пронађу некакви другачији модели из традиције мишљења, који су уставани и спречени упливом који Шмит означава као јеврејски.

45. Дobar део испитивања Шмитовог учења тичао се његове теорије Великог простора. У тексту Антонија Карачола "L'apertura alla trascendenza in Schmitt" (*Futuro presente*, јесен 1993, стр. 77) изведен је Шмитов отпор и аверзија према времену које јесте пакао, и, насупротив, заговарање простора као раја. Карачоло наводи Шмита из *Glossariuma* од 14. 12. 1947: "Ich verliere meine Zeit und gewinne meinen Raum".

46. *Glossarium*, стр. 57.

47. *Glossarium*, 28. 8. 1948.

48. *Glossarium*, 22. 4. 1951. Дневничке, дакле тајне, забелешке не разликују се у својој основи од ставова за време наци-аранжмана. Нема у основи разлике између периода 1933-1936. и периода 1945-1951. (Видећемо касније који су додаци условили Шмитова испитивања и у којој мери контекст одлучује о осуди за антисемитизам.) Међутим, ставови се неће мењати ни знатно касније, управо јер су постојали неокрњени и раније. Три литерарна текста на самим почецима каријере остају кључ свих будућих Шмит-

тових понављања. У тексту "Schattenrisse" из 1913. заједно са својим јеврејским пријатељем Фрицом Ајзлером, изводи се напад на Т Мана и његов непријатељски естетизам, банализацију, издајни штво духа (Ман ће зато Шмитов лик пренети у *Чаробни бреј* у лик Нафте); на Валтера Ратенауа и јеврејски капитал као позадину свега, те његово не-немачко порекло. У тексту из 1918, "Die Vur-ibunken" (часопис *Stimme*, 1, vol. 4. стр. 89), напад се изводи на Роберта Музила. 1920. заједно са пријатељем Блајом у тексту "Bestiarium Literaricum" напада се Краус за његов паразитизам, таштину експатацију која не поседује никакву душу, која је крајње безидејна и недуховна. (У Ноаковој биографији. о Валтеру Ратенау, стр. 35. Такође. текст Штефана Нинхауса о генези Шмитових контаката са књижевницима, "C. S. fra poeti e letterati" као предговор итал. издању Шмитовог списа из 1915, *Nordlicht – Aurora boreale*, Napoli 1995, стр. 5-48).

49. Ниче, о коме ће још бити речи, представља, заједно са многобројним употребама његових текстова од стране различитих аутора, велики кључ у историји западног мишљења. Адорно, Хајдегер, Бојмлер, Бенуа, Фај, Дерида... Читав репертоар својатања и трошења Ничеа. Шмит је Ничеа, по до сада објављеним текстовима, заобилазио, уз јасно наглашен непријатељски набој. Разлог је пре свега у паганском фигури, у мишљењу које је спроведено на пут изван Христа, о паганском режиму филозофије која је атеизмом и агностицизмом гурнута у близину изворно хебрејских мотива. Ничеов однос према јеврејском, условљен породичним ресентиманом, отвара текст Мауриција Ферариса "La soeur-parapluie" (у зборнику око Дерида *La passage des frontières*, Paris, 1994, стр. 359-367). У зборнику Фериа и Реноа *Zanino nismo nicheanici*, Paris, 1991, у тексту Тагијефа "Ниче унутар реакционарне реторике" (стр. 217) истражује се утицај Ничеа и производња револта код анти-модерних традиционалиста (стр. 262). Тагијеф веома стидљиво даје обресе једне кључне разлике чјиј извор сигурно до краја не припада Ничеовим неумољивим критикама модерне. Наиме, Ниче критикује модерну у име натчовека те тако провозира и рађа Шленглера, Еволу, Ла Рошела, Шестова, Спорана, Јингера, Хајдегера (стр. 228). Са друге стране, кроз Доноза Котеса и Шмита спроводи се критика модерне у име Бога, те отуда и ренесанса идеја Бонала и де Местра. Ничеово антихришћанство није могло привући ауторе који модерни мерејају стерилност, вечно враћање дискусије која модерну цивилизацију изједначава са цивилизацијом у којој влада филозофија, а не диктатура и религија.

Интересантно је које одломке из Ничеа преузима Жан Пјер Фај у зборнику текстова који се тичу јединства Европе, а за који предговор пише Жак Делор. (*L'Europe une*, филозофи и Европа, 1992, Galimar, стр. 227-241. Ова књига, која је заправо збирка текстова са великим предговором Фаја, вредело би да буде анализирана са компилаторним књигама једнаке проблематике, али које не поседују карактер убеника и проспекта за "нове Европљане". Рецимо, са књигама Дени де Ружмона *The Idea of Europe*, New York, 1966.)

50. "Das Judentum in der deutschen Rechtswissenschaft", 15. 3. 1936. или "Der deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegenden jüdischen Geist", Deutsche Juristen-Zeitung, vol. 41, n. 20, стр. 1193-1199. Видети и анализу овога текста Бернда Рутхерса у књизи *C. S. im Dritten Reich*, Beck, 1990, 2 Auf, стр. 99-100.

51. Шмит цитира из 12. поглавља, 386 стр. *Mein Kampf*-а. Почетак Хитлерове реченице гласи: "Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe..." У књизи Фон Крокова *Von deutschen Mythen*, Stuttgart 1995, опет кроз Шмита, овај Хитлеров цитат. у врло редукованој варијанти стварања непријатеља код Немаца, представља круну и крај, стр. 41, 42, 45.

52. Жорж Швоб у поглављу "Католицизам против јеврејства" наводи Шмитову преписку са Блајом, по којој је главни узор Шмитовог става о Јеврејима Леон Блоа. Блоа, међутим, представља за Шмита и велику инспирацију за одређење појма политичког и извора непријатељства. О њему ваља изнова говорити на оним местима која представљају сведочанство великих Деридиних пропуста у разматрању фигуре брата.

53. На многим местима се препознаје напетост између правника и теолога. Рецимо у *ECS*, стр. 89.

54. *Telos*, стр. 100.

55. Ова неусаглашеност, о којој сведочи библиографија без обала недавно се поново појавила на страницама часописа *Biblical interpretation*, 1. 3. 1993, са текстом Рене Жирара "Is there anti-semitism in the Gospels?" и одговорима на њега. Да ли су Јеванђелисти од почетка разумели Јевреје по крви, као нацију, као друге или не? (стр. 339-353).

56. Разлика између Хајдегера и Шмита, разлика у страсти и наивности, за сада је јасна само и искључиво Дериди. По овој разлици, о којој треба да се тек говори, Хајдегерово "кривица" је безазленија и може се опростити. Моралисања око Хајдегера, последњих година, у којима је Дерида показао трезвеност, ипак достижу данас безумну и крајњу фазу. Тако у зборнику *M. H. and the*

Holocaust, N. Y. 1994, ур. Розенберг и Милман, већ поменути Рокмор пише текст под називом *M. H. and Holocaust Revisionism*. Кључно питање којим се процењује евентуална Хајдегера или било чија кривица, јесте да ли је могуће из или унутар духа нечије филозофије заузети јасан став о холокаусту.

КЛАЈСТ И ПИТАЊЕ

Frage: Wer sind deine Feinde, mein Sohn?

Antwort: Napoleon, und, solange er ihr Kaiser ist, die Franzosen.

(Heinrich von Kleist)¹

Питање пита, прозива сина, а кроз одговор, кроз одговорност родиће се отац. *Ich, mein Vater?* Син у одговору потврђује себе кроз питање унатраг оцу. Син, назначен заменицом *Ich*, постаје то што јесте и задобија своје оквире искључиво уколико му се отац изнова врати, изнова понови. У новом питању, отац треба, пошто је ословљен као недостатак, својим новим питањем (јер он само пита) да потврди постојање сина, а тиме и утврди ланац пропитивања и одговорности. Од почетног питања које гласи: "Питање: Кажи, дете, ко си ти?" до крајњег шеснаестог поглавља које настоји у нади у слободу Немачке, Французи и надасве Наполеон јесу они који муче сина, који су његови *Erzfeinden*, и који су коначно препрека успостављању Немачке. Пошто је отац *сином* установио шта је то бити Немац, проналазио на мапи Немачку и доводио у питање веродостојност и њену застарелост (мапе), пошто је прословио о љубави према домовини или боље очевини ("Питање: Ти волиш своју домовину, зар не, сине мој? Одговор: Да, мој Оче, волим је") и наслутио *сином* да очевину неко угрожава, да јој

нско прети, Отац, Стари /Alte/ одлучује коначно и да пита:

Ко су њвоји непријатељи, сине мој?

Ова техника ословљавања, именовања, прозивања, уметања функције саговорника, спроводи се кроз замене. Онај који пита је *сѝари, деда*, у дедовини заснован и он ословљава дете, *Kinder*, са сине. Син, унук, ословљава старог са Оче.

Ширење града према *Landu*, па онда и *Vaterlandu*, сина открива у одговору. Он каже:

"Ја сам рођен у Мајсену, а земља којој Мајсен припада зове се Саксонија; али моја Очевина, земља којој Саксонија припада јесте Немачка, и твој син, мој отац, јесте Немац." Отац је, дакле, све време скривен, а опет све време дозиван. Он је тај који даје очевину. Љубав према домовини, љубав према очевини, јесте љубав због љубави. Волим је, јер ми је то очевина. Отац, дакле, даје, али он није ту. Увек стари пита а увек се оцу одговара. Редослед је: Ко си? Где си? Да ли ти неко прети? Ко? Пошто одиста постоји неко ко угрожава, он поседује име и он је непријатељ.

Оно што је уметнуто између идентитета места боравка и угрожености, те и непријатељства, јесте љубав према домовини. Постоји једна љубав која претходи, љубав која одлучује непријатеља. Ова љубав даје место, даје моћ одговарања, даје субјективитет, даје одговорност, даје мапу. Љубав која је призив за оним положеним у бившем, која одржава могућност будућег. Угроженост, оно сада и овде, питање о непријатељу, позивање на присуство, на садашње, даје живот. На овој разлици – одговорност, реч, питање, поседује основ.

Ово претхођење љубави у питању Старог, што заправо отвара само пропитивање и омогућује одговарање, постоји симултано са непријатељем. Наполеон претходи, такође, сваком питању.

Непријатељ поседује име, и након његовог лоцирања и откривања следи пропитивање о могућности *Wiederherstellung Deutschlands*, а онда је ту и неумитно рат као што следи. Отац кроз *сина* или *сином* установљује своју сопствену угроженост. Угрожен је отац, као очевина, кроз дедовину и онај који јесте очев, то јест син.

Али син је тај који поседује непријатеље, син је тај који има одговорност. Када је отац сазнао за угроженост синовљеве домовине или себе самога, он практично тек кроз питање старог о непријатељу осамостаљује сина и усамљује га.

Отац не пита: *Wer sind deine Freunde, mein Sohn?* Отац не умножава сина. (Брат, браћа која ће се поменути у тексту искључиво су већ ратни термини). Отац пита, и то је једино питање које даје потпуну одговорност: *Wer sind deine Feinde, mein Sohn?*

Могућност питања о пријатељима, пријатељству, заштити, одузело би аутоматски могућност одговора. Пријатељи су несигурни, њих ваља тражити, пријатељи се увек морају доказивати и доказати, за њих је потребна вера. На питање: Ко су ти пријатељи? изостаје одговор. *Не знам* ко су ми пријатељи. Хоћу да знам, али још увек *не знам*. Никада не знам ко су ми пријатељи. Отац не жели да искористи овај мањак знања, који би онда породило мањак одговорности. Коначно, једино што се поуздано зна јесте постојање и име непријатеља. Децидираност и коначност једног таквог стања условљавају да питање о пријатељству

треба оставити за касније, када коначно рат који се наслућује прође или барем кад његове оштрице довољно отупе, да постане смислено преговарати или тражити помоћ у преговарању или крајњем уништењу непријатеља. Управо онда када непријатељ нестаје, обично се појави пријатељ. Оваква економија указује да донекле пријатељ-непријатељ нису тако суверено комплементарне фигуре, нису фигуре из истог регистра. У неком даљем кораку као да се увлаче једна у другу, настављају, наслеђују, те етимолошки постави у многим језицима могу да заварају. Проблем је, дакле, у негацији, у оном *не*, не-пријатељ. Да ли је могуће да то *не* које увек, обично се мисли следи, овде претходи оном позитивном, изјавном. Проблем је и даље, и увек, зашто

Wer sind deine Feinde, mein Sohn?

а не

*Wer sind deine Freunde, mein Sohn?*²

Овај текст Шмит ни на једном месту није цитирао, али је своје дивљење према Клајсту и узоритост форме пропитивања и дијалога посве скривено извео у свом дијалогу о моћи. Наиме, у кратком спису "Das Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machtaber" из 1954. године (у часопису *Gemeinschaft und Politik*, Neske, 10, 9-15), форма пропитивања и одговарања изводи се између Карла Шмита (C. S.) и онога који јесте млад, Junge (J.). Ипак, Шмит, Стари, Alte, није онај који поставља питања, као код Клајста, него онај који одговара. Као да се круг наставља јер је Junge сада у позицији да пита онога који је изгубио рат и изгубио моћ. Шмитово калкулисање са својом непрестаном одговорношћу и одговарањем, са потребом да непрестано буде питан, у овом дијалогу постављено је

у исто време као жеља да се открије извор моћи, или онога што уопште омогућује ланац пропитивања. Одговорност пред Младим, пред будућим старим, изводи се у овом дијалогу као подука за будућег победника. Шмит жели да у Младом изнедри осећај за моћ и снагу, да у њему спаси и оправда осећај моћи који се може осетити пред човеком који је не поседује. Ствар је проста и Шмит не мистификује са лошом и негативном природом саме моћи. "Моћ је добра када је ја поседујем и лоша када је има мој непријатељ." Junge Freunde треба да зна да носи сопствену вуколикост када поседује моћ пред оним који је нема. Нови говор о моћи треба да врати снагу разлике између пријатеља и непријатеља.

ДЕРИДА И ГЕНЕЗА ТЕКСТА

Питање о разлици и око првенства негативног, отворио је крајем тридесетих година краћи текст Карла Шмита *Der Begriff des Politischen*. Полемике и жестина критичара посве је уједначена ако је пратимо од самих почетака. Занимљиво је да прва рецензија прве верзије списа из 1927. г. долази од извесног Переца Бернстејна, холандског ционисте из Ротердама, иначе аутора неколико књига које се баве социологијом мржње према Јеврејима.³ Критике се могу сврстати у више периода, али је после рата захвалније утицај Шмита и његове критичаре тражити по различитим земљама и тако их пратити. Постоји, дакле, период до 1933, потом време критика до почетка рата, потом критике у послератној Немачкој, утицај списа на

Шпанију и неке земље Латинске Америке, и напoкoн талас критика и полемика које можемо пратити у последњих неколико година.

Текст који је изненађујуће дуго писан и дорађиван текст Жака Дериде "Политике пријатељства"⁴ (касније ћемо видети све евентуалне контексте који га граде), такође се дотакао Карла Шмита и његовог списка. Међутим, као да је дуго спремање за објављивање овог текста у непосредној вези са третманом и значајем Карла Шмита за проблематику којом се Дериде бавио, а које Дериде у првим верзијама покушава да пренебрегне. До Шмита онда ваља доћи унатрашке, кроз око Дериде или кроз његово слепило. До Шмита, коначно, допрети кроз, можда, један недовољно исказан отпор, кроз непријатељство.

Не познајем ниједан Деридин текст који је писан шест пуних година "на сцени" док није коначно добио своју вероватно последњу реч. Разлог лежи у третману Шмита и Шмитовог поимања непријатеља. Или боље о Шмиту као пропусту с почетка, у верзији из 1988. године, потом по неким сведочењима "наговору на Шмита", па онда насилном убачају "Шмита" у верзију из 1992. године, који је заправо убачај да би се произвела екскомуникација, и на крају верзије из 1994. која обилује Шмитом, али, пошто је "стриктно слеђена аргументација увода" (стр. 11) из претходних година, мало је тога промењено. Деридин текст, проширен Шмитом, и даље је оптерећен вирусом *недо-сћајка Шмити*. Овакав калем нимало није занео ритам Деридиног текста, насупрот, он је остао непромењен и суверен. "Узети у обзир." Цитирање, које је из фусноте повучено у текст, проширено и препричано, дакле експлицитно убачено, без икаквог под-

разумевања и имплицирања ушлетено у текст, узето у обзир а да уопште није узето у обзир. Да ли је то следећа пракса: "Тражили сте непријатеља, мислите ли да је моме пријатељу фалио непријатељ? У реду, покажаћу вам. Ставићу непријатеља поред пријатеља, и ништа се променити неће. Постоји само аспект за пријатељем."

Слепило, као јеврејски облог, које однедавна терети Дерида и Деридине текстове и интервјуе, тајна слепога као и мноштво позитивираних изјава о афирмативности деконструкције и њене праксе, мноштво позитивних пројекција одлучују функцију сцене и Шмита као њеног режисера. Шмит и Дерида – опадање и недодиривање. Уколико је насупрот верзија која се последњих година разним пригодама ишчитавала – минимално преправљана, прва верзија из 1988. године, онда се сцена састоји у томе да је Шмит испробаван, и да сви ти поновни сусрети са првотним текстом нису показали потребу за променом. Све те техничке недоумице које би сам Дерида могао разрешити, могу бити крајње неважне пред чињеницом да постоје две говорне верзије текста, краћа и дужа, без и са Шмитом. Ферарисов превод који се десило у међувремену, ипак показује да је Шмит нешто без чега текст "Политике пријатељства" свакако може. Такође, поменути текст, лишен је пропитивања кроз Шмита и Ничеа, саме фигуре непријатеља. Последња верзија, која је објављена у форми књиге 1994. и која је по Дерида "предговор за једну књигу коју бих волео да напишем једнога дана" (стр. 11), тренутно завршава ову врло неизвесну авантуру.

Пођимо од краја, од оног последњег, које је дефинитивно каписла за читаво Деридино трагање. На

стр. 337. Дерида нам открива одломак из "Lettre à Salomon Malka"⁵ Мориса Бланшоа које је објављено маја 1988. г. у "L'arche", 373, mai 1988, стр. 68:

"Јасно је да су нацистичка прогањања (она су се вршила од самог почетка, супротно од онога у шта нас хоће убедити неки професори филозофије, да верујемо да је 1933, када им се Хајдегер придружио, национал-социјализам био још увек пристојна доктрина која не заслужује осуду) учинила да осетимо да су Јевреји били наша браћа и да је јеврејство више него било која друга култура, и више од било које религије, темељ наших релација са другим."

Реченица Бланшоа, а Дерида врло невешто прикрива да од ње саме све полази, и даље изазива мноштво питања и нејасноћа. Ништа, ипак, не може сакрити Деридину нелагодност пред овако заснованим "јудаизмом", те он напросто одустаје од директног разматрања овога става. Овај став је проблематичан у оној мери у којој је и Левинас хуманост и братство људи разматрао као заоставштину апостолске, прецизније Павловљеве традиције. Управо би ово био смисао за реципроцитет којим Дерида затвара своју књигу и мисао на њен почетак (стр. 338). Међутим, нема сумње да је овај став извео све изван себе, читав Деридин пут, да се све време овај став тумачи, а да је ипак остао неуклоњен и до краја директно није разматран. Све кључне речи, сви механизми који покрећу Деридино истраживање налазе се у овој реченици. Такође, и све оно што је неизговорено, "што је држано у резерви" налази се у околишу ове реченице. Погледајмо:

Злочин, прогањања, реторике оправдања, Хајдегер, нацизам, холокауст, суд, осећање, памћење, јев-

рејство, браћа, пријатељство, рат, разлике осталих традиција, апел, пројекат, однос са другим, други.

Речи које доминирају јесу брат, пријатељ, јудаизам, а ту је и пројекат за оно будуће, оно позитивно, те је ту и политика. Оно што још више специфицира ствар јесте то јеврејство које је везивно ткиво, темељ свих релација те би онда уколико је неко Јеврејин, а Дерида то свакако јесте, пут истаживања био поклопљен са сопственом само-тематизацијом, са разматрањем сопствених оквира. Речи пред којима је Дерида зачуђен, речи Бланшоа, а Бланшо је, како каже, његов пријатељ (стр. 336), што знатно олакшава ствар, јесу оно *nous, nos, nos freres*. Ко смо то *ми*? Или, када је Дерида у питању, ко су то *они*? Постоји и још нешто што Дерида не потенцира. Ко је тај други, ти други, *други* (*autrui*)? Онда још једна упитаност Деридина која директно води у читање, у текстове, у припрему књиге или себе као пријатеља, политолога пријатељства. "Зашто ову реченицу нисам ја написао? Зашто ја не пишем реч заједница или о заједници?"⁶

Бланшоова реченица јесте налог читавог пројекта.

Дерида се пита о ономе што је у очекивању, о демократији која тек треба да уследи, да наиђе (стр. 339). Пројекат се састоји у пролегоменама за пријатељство (стр. 14). Деридино пропитивање креће се у оквирима једне врло прецизно насловљене традиције. Осовину чине: Аристотел, Монтењ, Плутарх, Грацијан, Флоријан (стр. 68). Плус: Кант, Бланшо, Деги, Ниче, Диоген (стр. 219), Мишле (стр. 268). Онда и: Иго, Батај, Левинас, Нанси (стр. 294-5). Цицерон (стр. 17). Овај изузетно спроведен апел (стр. 16, 330) настоји око преформулације саме традиције, око прона-

лажења у њој места за оно што би тек требало да уследи.

Потрага за другачијим просветитељством. "Постоји за нас једно другачије просветитељство од овога (знанога)" (стр. 63).

"Нема демократије без поштовања појединачног, несведене другости, али нема демократије без 'заједнице пријатеља', рачуна већине, без идентификованих субјеката, без једнакости између њих" (стр. 40). "Како деконструисати појам демократије у њеној историји, у њено *име*, у њеној суштини" (стр. 126). Пријатељство или демократију у надолажењу Дерида најављује кроз Ничеа, актуелизацијом мишљења онога *можда*, онога *будуће*:

"Истински мислити пријатељство, то значи мислити га у највећој близини његове супротности, можда треба да можемо да мислимо то можда (стр. 47). Ово *vielleicht*, *Perhaps*, представља нешто што је основној Хегеловој осовини филозофије посве туђе. Каже се: *Vielleicht ist eine halbe Lüge*. Ипак, оном "*Pensée a venir*" Дерида даје своје пуно поверење. "Ово мишљење није филозофија, нити спекулативна филозофија, теоријска или метафизичка, није теологија нити онтологија, ни репрезентација већ управо мишљење *peut-être*". Једино је ово мишљење у моћи да "промени смисао речи политика – да промени политику" (стр. 85-86). Наравно, апел је апел пријатељима, демократама – "*O mes amis démocrates...*" (стр. 340).

Управо је сама деконструкција услов демократије и обратно. "Нема деконструкције без демократије, нема демократије без деконструкције" (стр. 128).⁷ "Демократија у надолажењу. Шта преостаје или шта се још увек опире у појму који деконструира демократију?"

ратију да би нас заувек оријентисало? Још деконструисати у име једне демократије у надолажењу?"⁸ Ићи у правцу једне друге политике или једне друге демократије, јесте ићи у правцу овога данас, онога што је данас, у де-политизованом свету највише потребно. Деконструкција, или кроз сећање на Фукоа – "генеолошка деконструкција" (стр. 128),⁹ чува данас моћ за универзализацијом, с оне стране државе и нације... (стр. 129).

Ипак, мисао која је у ономе што се очекује, која се искључиво актуелизовала у доста нејасном простору који очекује (то надолажеће), дакле та мисао, мисао овога данас, како каже Дерида, непрестано је гладна тога конкретног, заједничког, што изгледа вечно измиче.¹⁰ Отуда је Деридин напор увек и напор пребројавања, пребројавања нас самих и онда покушај заснивања заједнице у надолажењу. "Колико ће нас бити?" "Колико је њих?" (стр. 14), "Колико нас има?" (стр. 17), и све то зарад *une communauté inavouable, desoeuvrée* од *negative* (стр. 56, 99). Питање мноштва Дерида налази већ у разматрању пријатељства код Аристотела, где мноштво представља наилажење политике за разлику од пријатељства које се тиче двоје (стр. 40). Мноштво се тиче непосредно именована. Када почиње демократија? Колико нас је потребно да би се десила демократија? Или питање: Када је у питању геноцид? Колико је потребно жртава?

На стр. 124: "Какав је однос између квантума пријатеља и демократије..."

Последње питање, а то је увек и прво питање, и оно је несумњиво налог Мориса Бланшоа, јесте како из пријатеља, којих је ево све више и више, извести саму политику. Да ли је довољно позивање на мно-

штво цитата са оне осовине? Да ли политичко даје очекивање, оно будуће? На овој граници налазе се Деридина пропитивања, с обзиром да је дискурс о пријатељству потребно превести у етичку или политичку одговорност (стр. 329). Пријатељство као оно које је страно и не може утемељити политику, а опет пријатељство које лежи у основи сваке врлине и правде, морала и политичког ума (стр. 308).

Налог Мориса Бланшоа, међутим, ослушкује и оно што нам не каже. Он памти она времена, времена нацистичких прогона, када је све негирало ову потребну афирмативност пријатељства кроз јудаизам. Јеврејин, који јесте пријатељ, брат, везиво и кључ *наших* односа са *другима*, некада, а изнад свега унутар наци пројекта, био је, или се чинило да јесте, непријатељ. Отуда разматрање о непријатељу и непријатељству није могло да буде за Дерида довршено истраживањима унутар оне осовине (Аристотел, Монтењ, Ниче...) већ је био потребан мислилац извана, али који би осим својих ставова о политици, непријатељу, рату, одиста припадао нацизму. Наравно, припадност нацизму обезбедила би и однос према јудаизму.

Perhaps Карл Шмит. Или место које доводи у питање то исто *reut-être*, то Perhaps. Дакле, perhaps једног perhaps.

Постојање Карла Шмита у верзијама Деридиног списка "Политике пријатељства", а мој је задатак да то испитам, плод је врло прецизних стратегија деконструкције. Кроз третман Шмита од стране Дерида валаало би сагледати методу и механике оваквог писања и оне разлоге који деконструкцију чине доминантном.

Још једном о Морису Бланшоу, о налогу Мориса Бланшоа. Бланшо о коме је Дерида писао и који је писао о Дериди јесте у пријатељству са њим. (Име, именовање пријатељства увек је проблем. Солуције су разне: Он је мој пријатељ; Ја сам његов пријатељ; Ми смо у пријатељству; Кућни пријатељ, *ami de la maison*...) Контекстуална снага овога пријатељства нимало није безазлена по тексту Жака Дерида. Цефри Мелман који се бави проблемом антисемитизма у Француској, пре и за време Вишија, који је преводио Дериду на енглески, и који је исто тако Деридин пријатељ, изненађен је Деридиним третманом према Бланшоу, а онда и према Батају, Пол де Ману и Хајдегеру.¹¹ Мелманов закључак своди се да је за Дериду сваки антисемитизам вулгаран, што је врло недовољно и неповољно. Овај Мелманов пријатељски укор одјек је старих оптужби које су стизале на Деридину адресу средином осамдесетих година за време "афере Пол де Ман" и касније, у вези са Хајдегером.¹² Многе Деридине изјаве,¹³ и поред тога што делују уверљиво и суверено, ипак су плод некакве притешњености јер се свим пријатељима не може угодити. Наравно, у игри је увек несвесно, јеврејско које варира између дуга према својој заједници, обавези на свој идентитет,¹⁴ на заштиту сопственог витализма и одговорност према јеврејским пријатељима, и са друге стране, потреба за коцкањем са својим идентитетом, довођење у питање у контактима или анализама исказа старих превејаних конвертита, рефлексивна о смрти и самомржњи. Тежња за равнотежом, жеља да се ипак свим пријатељима угоди, јер пријатељство је увек јаче од истине (Бланшо од Мелмана, а рецимо Мелман од мртвог Шмита), постиже се кроз непрестано лавирање.

Извесно је да Бланшо функционише као прави љубимац филозофа блиских Дерида,¹⁵ али исто тако и као човек чије дугогодишње држање по страни и у "резерви" није успело да из текста (као из оног одломка) уклони до краја старе разлике, макар оне биле нехотице формулисане као разлике *ми – они*, *ми – Јевреји*. Како било, место Бланшоа, а видећемо касније и место Хајдегера, постављено је као својеврстан залог за Деридин избачај из контекста и за Деридина форсирања у правцу пријатеља по роду и крви. Увођење Карла Шмита може се онда разумети као некаква де-вулгаризација антисемитизма, као nelaгода и немоћ Деридина да Шмиту приђе у оној мери отворено колико би требало и како је то чинио раније.

Још један стари контекст, још један стари дуг, можда несвесно одређује Деридин избор Шмита и његово писање. То је дуг према старом пријатељу и ментору Жану Иполиту. Иполит је, наиме, одбио почетком седамдесетих да буде ментор Жилијену Фројнду за тезу у којој доминира Шмитово учење, са изговором да се као пацифиста не слаже са тезом о непостојању политике уколико нема непријатеља.¹⁶ Свађа која се десила на одбрани тезе, између Фројнда и Иполита, где је овај био само члан комисије, дефинитивно поставља оквире неспоразума око Шмита.

Иполит: "Преостаје категорија пријатељ-непријатељ која дефинише политику. Уколико сте заиста у праву, не остаје ми ништа друго него да негујем своју башту.

- Фројнд: Ви мислите да сте ви тај који одређује непријатеља, као и сви пацифисти. Уколико не желимо непријатеља, ви резонујете, нећемо га ни имати. Ипак, непријатељ је тај који вас обележава. И ако он жели да ви будете његов непријатељ, ви му можете исказати најлепше изразе пријатељства. Уколико он жели да ви будете његов непријатељ, онда ви то јесте. И он ће вас спречити да негујете своју башту.
- Иполит: Не остаје ми ништа друго до ли да се убијем.
- Фројнд: Трагично.¹⁷

Тема смрти, сопствене смрти која се Дерида често привиђа, сублимисана је у наду, у ишчекивање онога што надлази, које би требало да укине постојеће супротности у свету данас.¹⁸ Наравно, други је за Дериду увек позитиван термин, који доноси аутентичност и демократију, те засигурно Фројндово тумачење изгледа Дерида можда сувише реално да постаје немогуће. Ипак, овај обрачун између Иполита и Фројнда и овакав епилог, може отворити још један контекст који је Дерида означио речју "Данас". Дакле, сада и овде, за које Дерида верује да их може калкулисати у пројекту бољег сутра. Сам Шмит својом дијагностиком о крају политике постао је основа за разматрање једне нове политике, засноване на поспе другачијим темељима.¹⁹ Међутим, Шмит се није бавио пројектима, већ искључиво опасностима. Евентуалном друштву пријатеља увек ће на крају крајева сметати мртви непријатељи. Нестајање реалног sukоба и поделе на пријатеље и непријатеље вратиће се

тако у свој први извор. У разликовању духова, у борбу на небу, у духовну борбу не мање силну од оне реалне.²⁰

"ДРЖАЊЕ У РЕЗЕРВИ"

Ево неколико механизма који доминирају унутар извођења списа "Политике пријатељства" које Дерида не може сакрити или заувек "задржати у резерви":

1) Постоји велика разлика између верзија које су ишчитаване, изговаране и "дефинитивне" написане верзије текста. Прича се обично једно, а пише друго. Аутоматски, учинак текста је посве различит. У том смислу текст никада није завршен већ је увек у генези и сви учествују у његовој изради.

2) Онај који поседује мандат, непрестано затрпава сваки текст или текстове које тумачи сопственим писањем. Деридино писање гута текст испод, упија га и укида. Тако је Дериду немогуће натписати. Неухватљивост коју производи количина речи и Деридино мајсторство, заснована је и на својеврсном нeredу аргумената, слојева, цитата, асоцијација, контекста, те једноставно књига, форматика књиге, не може одржати континуитет навода и увида.

Упропашћавања, усложњавања, споро прелажење на ствар, досада (последњих година), припросте здраво-разумске примедбе, лукавства, ситни превиди, слепила – све то чини да текст поседује мноштво кључева. Много компликовања, компликовања зарад жонглирања које опет само компликовање не може исцрпети.

3) Скривање сопственог интереса, свих наруџбодаваца, своје тајне руке, духа који чита и увек пише заједно са нама, који увек акцентује, наводи на добру или злу вољу.

4) Исувише најава, налога за различите правце којима се не полази и који се не реализују. Недовољно сагледавање збрке између традиција, исувише подела чији се ефекти до краја не изводе. Опет, исувише осећања одомаћености, присности са текстовима које није приближио себи.

Почећу од најдуже могуће говоренс верзије "оригинала" из 1994. године. Да подсетим, предавање у коме се апелује на пријатељство временски се поклапа (април 1992) са ванредном ситуацијом, са почетком непријатељства, рата, са Београдом и Сарајевом. Ова говорна верзија, а Дерида каже да у великом издању текста из 1994. стриктно прати аргументацију овога "увода", помогла би нам да сагледамо третман Шмита у најочишћенијем аспекту – без акробација, сувише обртања и увида који отклањају од "суштинe".

У верзији која се читала, Шмит упада у текст у два налета. Кажем "упада" јер се Шмит пре свега цитира, и не ишчитава, а онда се, потпуно неразумљиво у односу на пређашњу праксу Деридиног писања, грубим пером Дерида одапиње, враћајући се свом ритму. Шмит није увучен да би инфицирао "пријатељски тон", преусмерио неке моделе до којих је изгледа Дерида исувише стало, већ је овом увлачењу смисао у отпору, у одбачају. Као да би присуство Шмита требало да функционише као алиби за спроведене закључке које, ето, ни фигура непријатеља не доводи у питање.

Почећу од краја, од места које сумира и које је покретач увођења Карла Шмита. На 5. страници рукописа стоји: "Шмиту се уосталом пребацивало да је од непријатеља а не од пријатеља направио 'critere conceptuel proprement positif (das eigentlich positive Begriffsmerkmal)' у дефиницији политичког."²¹ Потом Дерида наводи место из Предговора Шмитовог из 1963. године за ново издање *Појма полиитичког*,²² где је одговор Шмитов и објашњење зашто потенцира негативно. Одиста, Шмиту је много њих пребацивало зашто од непријатеља прави позитивно обележје,²³ али је само један додао оно што додаје и Дерида. То је оно "а не од пријатеља". Не видим зашто Дерида ставља неутрално "ailleurs", када се и у Шмитовом "Vorwort", у овом контексту, помиње само Ото Брунер. У књизи "Land und Herrschaft", Wien, 1942, Брунер замера Шмиту негативност, превелико потенцирање непријатеља као фигуре средњег века и ранијих времена. "Soll das Politische wieder als allgemeines Ordnungsprinzip angesehen werden können, so bedarf es eines positiven Gehaltes, der niemals im Feind-, sondern nur im Freundverhältnis gefunden werden kann."²⁴ Брунеров кључни размештај фигура пријатељ и непријатељ, условљава пре свега етимолошка блискост термина Friede, Freund und Frei. Helmut Kuhn у приказу списка *Појам полиитичког*, Kant-Studien, Bd. 38, стр. 190, наводи исту ту негативност, чак прави и разлику у односу на Аристотела и место из *Полиитике*, (1262 б), где је filia одлучујућа за заједницу, али је све то на нивоу констатације, и нема наглашености карактеристичне за Брунера. Ово једнако важи и за Леа Штрауса кога Дерида само помиње. Јасно је да Дерида највише одговара Брунер. Упитно је, међутим, да ли је слика и потказивање Брунера одиста

нешто што Шмита погађа, јер је Шмит прилично опрезан у писању *Појма њолийичког*, са много пауза и ограда, са много разјашњавања и лимитирања. Оно што је за Дерида важно јесте да безрезервно следи овакву представу, али и то да прави грешку једнаку оној која се могла и Шмиту приписивати. Дерида све ради котра Шмита и бира ауторе код којих доминира пријатељство, остављајући насупрот ону другу традицију потпуно неуслишеном. У тексту нема Хераклита, Ксенофонта, Платона; нема Хобса, Хегел се цитира из друге, Шмитове руке и функционише на исти начин као и сам Шмит. У комплетном издању из 1994. Дерида поткрпељује овакво приписивање Шмита једној традицији позивајући се на место из *Појма њолийичког* (стр. 64). Овој традицији припадају, по Дериди – Макијавели, Хобс, Босије, Местр, Бонал, Кортес, Фихте, Хегел (стр. 161, 13), дакле, сви они мислиоци који су врло песимистични у погледу људске природе (стр. 106), али су у исто време и врло систематични и консеквентни за ствар политике (стр. 132). У овој, последњој верзији рада фактички не постоји било какво разматрање ове традиције, ове осовине, већ искључиво низ немарних ознака уз помоћ којих се Шмит директно означава, без икаквих ограда за наследника Хегела (стр. 101, 140).²⁵ Или касније Маркса, пост-хегелијанства, па све до левице и Лењина (стр. 162).²⁶

1. Дерида очигледно сматра да има више осовина, више бокова, више традиција. Он не тражи склопове и преплитања. На овај начин Дерида прихвата некакву либералну идеју прекида, која из традиције узима оно што јој је потребно, остављајући оно друго у ћутању.

2. Дерида пропушта да да̂ било какве назнаке о могућности разлике између Шмита и Хегела, Хегеловог наслеђа и Шмита, протестантизма и Шмитовог католичанства. Такође, нема оквира за разлику спрам леве критике либерализма.

3. Дерида, једноставно, исувише нагло сепарира, па онда искључује разлике које тешко пружају оправдања за конзистентност било које осовине.

Оно што посебно зачуђује, јесте што Дерида у овом тексту не дела сходно пракси својих ранијих текстова. Дакле, нема негативног, нема кљештења контрарног, нема открића нечисти унутар посве безбедних предела. Коначно, у тексту нема никаквог поштовања за граничне ситуације, за оно кардинално, вирусно које наставља да живи и условљује само здравље и сигурност.

Реч која опчињује Дериду у тексту *Политичке непријатељства* јесте обртање, преокретање, преобраћање, Nietzsche qui la renverse (...) lecture de cette apostrophe renversante qui convertit l'ami en ennemi (стр. 2). Преобртање је међутим увек у једном правцу: од пријатеља ка непријатељу. И даље, преобртање Дерида поставља као искључивање, као оно искључујуће. Од напоредности коју замишља Ниче, око које настоји Шмит, јер ћемо видети да нагласак није на непријатељству, него увек на разлици, Дерида су важна места где једно доминира, једна традиција, која је суверена у односу на неку тамо "која сеже бар до Хегела". Следећа реченица заслужује посебну пажњу. У Шмита који је убачен, који је несварен, убацује се онда отров који би требало да правда исту и да штити запостављеност. У *Појму политичког* (1932) Шмит (чији су односи са нацизмом, с једне, и са Хајдегером, с друге

странс, врло сложени, а требало би да говоримо и о Леу Штраусу), на пример, пише, стр. 3: "Не знам уопште зашто би требало посебно говорити о Леу Штраусу,²⁷ када се то већ не чини, и зашто је уопште потребна ова заграда, већ чувеног душебрижништва у вези са мислиоцима који су напросто унутар нацизма остали Немци. Немци већи од нацизма."²⁸ Даље, чудесна је та мистификација у вези са нацизмом, некакав налог за озбиљним проучавањем које се никако не спроводи, реторика уважавања која на делу изостаје. Спорно је и то зашто је нацизам са једне, а Хајдегер са друге стране. Да ли је Хајдегер прошао на испиту? Шта дакле пише Шмит: "La distinction spécifique du politique (das spezifische politische Unterscheidung)... c'est la distinction entre l'ami et l'ennemi (die Unterscheidung von Freund und Feind)." – Онда следи Деридино превођење – "La distinction ou la marque différentielle (Unterscheidung) du politique revient donc à une discrimination (Unterscheidung) entre l'ami et l'ennemi. Cette Unterscheidung n'est pas seulement une différence, c'est une opposition déterminée, l'opposition même. Que cette opposition s'efface, et la querre avec elle, la region nommée 'politique' perd ses frontières ou sa spécificité." (RI 3, Pa 104 s.) Ово је основно по Дерида. На стр. 106 издања из 1994. Дерида пише: "Рат је почео пре него је почео. Напријатељ је присутан. L'ennemi est a priori", или "L'ennemi, autrement dit le politique" (стр. 133). Дерида каже да је ово уједно основни Шмитов аксиом по коме "политика не егзистира без фигуре непријатеља и без одређене могућности једног истинског рата". "Губећи непријатеља – губи се политика" (стр. 101). Ипак, Дерида је нешто на самом почетку пореметио. Речи "политика", како је Шмит употребљава, Дерида је одузео разлику, диф-

еренцију, Unterscheidung у име *discrimination*. Тако је Шмитово разматрање политике и разлике довео у близину речи *crime*, *Le crime*, као централног места увода издања из 1994. *Le crime politique* као налог за ново и другачије мишљење политике (Pa, стр. 13). Мислити ово *le crime*, као мислити злочин, дакле Шмитову политику која се затвара у злочину, или како Дерида каже, "Шмитов очајнички покушај да у политици разликује злочин и убиство, услед рата и физичког уништавања непријатеља." Наравно, овакво кривљење речи разлика у евентуалну реч разлотор, разлоторност, Дерида омогућује увођење и речи децизионизам, где "одлука одлучује увек између пријатеља и непријатеља, она дискриминира, од *discrimen* као раздвајање" (стр. 115). Ипак, оваква реч и оваква Деридина употреба указује да се *discrimen* губи, ишчезава кроз оно што раздваја. Насупрот, ствар је у разлици, *Unterscheidung*, око које се Шмит пре свега пита и која и после раздвајања остаје моћ која стоји компактна над оним што је раздвојено. Настојање око ове речи, коначно, треба да изнесе истину која нам каже да је управо разлика та која нас уводи у рат, а не непријатељ. Разлика је та која држи у рату супротстављене стране, док непријатељ као главна претпоставка рата дугује а приори сили разлике.

На трен се ваља вратити двома реченицама које претходе овом великом цитату, где Дерида, парафразирајући Шмита, каже да политичко као такво не би постојало без фигуре непријатеља, без његове могућности, и додаје: "Без истинског рата". Ако би изгубили непријатеља, каже даље Дерида, изгубили бисмо само политичко – и то би био хоризонт после светских ратова. Тон којим Дерида прозива панику и катас-

трофичност коју Шмит назначује када је у питању либерализам, и нестајање политике са сцене, показује да је посве неоправдан, и да је политичко немогуће изгубити, те да га је онда у даљем кораку могуће установити на минималном пријатељству које је увек нужно на почетку. Дерида би овај подухват лакше извео да је, рецимо, реч "пријатељ" заменио неком другом, и текст, тако оправдао битним "не узимањем у обзир" Шмитових увида. Овако је све теже, јер пријатеља ваља очистити од вертикалног супротстављања, од разлике, од негирања и рођења непријатеља у шта напосто природа језика гура. Идеја преокретања, коју помаже Ниче, преокретања у месту, са могућношћу изостајања напоредности, једноставно није развијена. Оно што је фрапантно када је Дерида у питању, јесте непоштовање разлике, ненастојање да се она држи, и каначно и када је у питању рат или политика по Шмиту, схватање да је управо такве супротности уништавају (разлику). Афирмативност, по природи језика, ако се та природа не уклања и ако се око ње не настоји другачијим средствима него што је то непрестано понављање, апострофирање, нажалост често може склизнути у волунтаризам.

Шмит наговештава либаралну мисао,²⁹ више као нешто што је у тенденцији, у пројекту. Уколико би прорадила, уколико би се десио либерализам или, боље, уколико би се његове основне консеквенце произвеле, он би доиста изменио констелације које на земљи и мору владају. "Тако политички појам борбе у либералном мишљењу постаје у привреди конкуренција,³⁰ а на 'духовној' страни дискусија; на месту јасног разликовања између 'рата' и 'мира' наступа динамика вечне конкуренције и вечне дискусије" (стр. 70-71).

Оваква могућност, или ова предвиђања Шмит онда на више места напушта. У закључкуписа он каже: "(...) али и тај наводно не-политички и привидно чак антиполи-тички систем или служи постојећим или води новим груписањима пријатеља и непријатеља и није у стању да избегне консеквенцу политичкога" (стр. 78).³¹ Либерално мишљење у своме основном, дакле у оном мисаоном, покрива и пројектује, или задржава старе неуклоњиве разлике. Међутим, колико год да задржава већ постојећа прегруписавања, такво мишљење га скрива и тако неумитно редукује разлике, не доводи до фигуре, пријатеља колико и непријатеља, до другог у својој другости, већ до слабих вибрација различитог, веома често нејасно склоњених у конкуренцији или дискусији. Шмитов закључак јесте да овакав мисаони концепт успављивања, умиривања противречности, ова пауза, преклоп (више мисаона пауза него истинска, "егзистенцијална") води новим прегруписавањима, води политичком.³² Као што се види, Шмит не испушта да уз фигуру непријатеља помене и пријатеља, те ово можда показује да је у оваквој мисаоној паузи можда само и могућ Деридин минимализам, па чак и минимално начелно пријатељство без икаквог непријатељства.

(Недавно су Машке и Томисен први пут на немачком језику штампали текст предавања Шмита које је на позив Ђовани Ђентилеа одржао у Риму априла 1936. Наслов текста је "Ера интегралне политике" (стр. 1-16, *Schmittiana* III) и у њему Шмит таксативно износи развој идеје политике од њених почетака. Пре свега, Шмит тадашњу ситуацију учења о држави и политике у Немачкој схвата као борбу против *оппозицијона* (*Allgemeinbegriffe*). Систем општих појмова је

заоставштина 19. века, заоставштина либерализма, апстракција и појмовних деформација (стр. 13). Ово маутнеровски интонирано разматрање Шмит поткрепљује чињеницом да је либерална држава конципирана на Аристотеловом схватању политике које у својој основи стоји искључиво на унутрашњој политици. (Отуда политике партија у либерализму; стр. 14). Напротив, период 18. века, период интеграција који доноси појам спољне политике биће услов најпотпуније идеје о политици заснован на разлици споља-унутра, на разлици пријатеља и непријатеља /стр. 14 /.)

Могли би већ помало прецизније да формулишемо кватрофоничност која гради сцену око које се писање и Дериде и Шмита одвија, позивајући се на каснији спис Карла Шмита "Теорија партизана".³³ Кватрофонију чине термини пријатељ, непријатељ, политика и рат. Около ових речи настоје обе руке. У спису Шмит разматра сада једну нову разлику, разлику између апсолутног и стварног непријатеља. У поглављу које се бави фигуром *Der wirkliche Feind* он пише (стр. 87): "Расветљавање рата је увек расветљавање непријатеља. *Der Feind ist unsere eigene frage als Gestalt.*"³⁴ Непријатељ стоји на мојој равни." Па онда даље, на стр. 91, у поглављу под насловом *Vom wirklichen zum absoluten Feind*: "У теорији рата увек се ради о разликовању непријатеља и то даје смисао и карактер рата." Јасно је и ту нема спора, на каквом нивоу непријатељ служи Шмиту. Тачно је да непријатељ гравитира подручју рата, да непријатељ одлучује смисао и његов карактер, међутим, подручје политичког око кога Дериде понајвише настоји, јер му је ово прво изван разматрања, не припада аутоматски пријатељу, где је Дериде ван сваке сумње; већ разлици између

пријатеља и непријатеља. Шмит се о овоме изнова, можда и најексплицитније изјашњава у поменутом спису, у коме доминирају, као што смо рекли, рат и непријатељ. "Суштина политичког није непријатељство као такво, већ разлика пријатеља и непријатеља која (прет)поставља оба, пријатеља И непријатеља. ("Unterscheidung von Freund und Feind und setzt beides, Freund und Feind voraus" – стр. 93.) *Und* је реч коју Шмит потенцира, курзира. Јасно је да идеји преокрстања нема места јер нигде не постоји ни назнака о *oder*, разлика као таква, као оно за себе, између, чему Дерида додаје да је то "с'est une opposition déterminée, l'opposition même." Шмит додаје да разлика своју посебну важност има по моћи да поставља оба члана, и пријатеља и непријатеља. Разлика шаље границе сопственом простору, постављајући две фигуре између којих се смешта. Дерида бира још једно "срећно" решење када пише: "La distinction ou la marque différentielle du politique revient donc à une *Discrimination* (Unterscheidung) entre l'ami et l'ennemi." (Р, стр. 3) *Discrimination* пре свега као моћ разлике, моћ разлике да разликује, сила разлике у размештању, груписању. Ослушнимо ову реч још једном, изван контекста, изван Деридиних замки. Ова реч носи и садржи преступ, нацију, у њој је положено право: Ипак, Дерида је користи за следећу формулацију: "Ако се ова супротност изборше, а онда и рат заједно са њом, област именована са 'политика' губи своје оквире или своју специфичност" (стр. 3). Дерида посве неоправдано ниже три речи које по њему коинцидирају: разлику или супротност, рат и политику. Стратегија је жеља да се по сваку цену извуче пријатељ из разлике у односу на непријатеља, јер би се тиме сачувало политичко.

Као што сам почео са крајем Шмитовог налета у Деридин текст, вратио бих се још једном на два детаља. Прво, како Дерида препричава Шмитов одговор Брунеру у вези са приматом и позитивним третирањем негативног, тј. непријатеља. Пре свега, што је индикативно, Дерида то ради помпезно, и насумце, отприлике, *en somme*. Ја ћу за разлику од Дериде навести оригинал. "Приговор о наводном првенству појма непријатеља је опште знан и стереотипан. Он предвиђа да свако кретање једног правног појма са дијалектичком нужношћу произлази из негације. У правном животу, исто као и у правној теорији, укључивање негације је све друго пре него 'првенство' негиранога. Процес као правну радњу могуће је тек мислити када је право негирано" (БП, стр. 14-15). Дерида прича о дијалектици, о дефиницији, дијакритици, супротстављености и којечему. Он завршава ову конструкцију и скаламерију на овај начин: "Речју, непријатељство се захтева по дефиницији, по самој дефиницији дефиниције. По дијалектичности или дијакритичности, којих нема без могућности рата" (Р стр. 5-6). Из реченице у реченицу показује се оно што Дерида умеће где год може. То је, наравно, рат. Пошто га кроз Шмита има у обиљу, али не на местима где га дотура Дерида, Француз јеврејског порекла одлучује: "Mais nous avons décidé de ne pas nous engager par l'instant dans cette voie" (Р стр. 5).

Ко то *ми*? Тај научни тон. Је ли то одлука као исказана текстуална реторика. Реченица која везује и одбацује. Ако и кренемо начас неким другим путем, да ли калкулишемо и пут којим не идемо? Да ли развој текста диктира овакву реченицу? Или је, насупрот, у питању силовита рука, њена одлучност? У

овом акту, наравно, Дерида не следи једно од основних питања Шмитових текстова, децизионизам.³⁵ Одлука је немогућа, јер је нечиста. Одлука Дериде да се Шмиту поново врати кроз околиш Хајдегеров, није одлука. Вирус³⁶ је исувише јак и не може се изоловати неуважавањем. Да ли је непријатељство већ положено? Дерида више сам не одлучује.

НАПОМЕНЕ

1. Heinrich von Kleist, *Katechismus der Deutschen abgefasst nach dem Spanischen, zum Gebrauch für Kinder und Alte*, (in sechzehn Kapiteln) (4. Kapitel, Vom Erzfeind)

2. Мноштво примера из немачке класике и романтике стоји у изворима Шмитове диференције и политичког егзистенцијализма. Шилер: Пријатељ ме радује / али ми је непријатељ кориснији. – Покажи ми пријатеља који ми доликује / научи ме непријатељу који ми треба. – Шефер: Када се и даље заносиш да непријатеља имаш, хвалићу те а, ако то прећутиш, онда се стиди, јер непријатеља немаш. / Твој непријатељ мора да постоји. / Ако га нема – ти дакле робовање желиш, / ако га нема – ти се онда истине плашиш / ако га нема – ти право кришш (die das recht verbrechen) / ако га нема – ти без образа остајеш / ни пријатеља онда немаш. (Die nicht Freunde haben). (*Deutsche Lyrik*, München, 1926, стр. 68, 89.)

Фројнд је пронашао унутар политичке теорије само два евентуална непосредна узора која је Шмит могао користити. Први је Боден који, у спису "Шест књига о Републици", разматра термин политичког непријатеља. (Видети у Фројндовој тези *L'essence du politique*, Paris, 1965, 442. и даље.) Други је Paul Collischonn, рођен 1864, који је у Лајпцигу 1916. г. објавио кратак спис "Freund und Feind in der Geschichte". Међутим, у писму Фројнду од 1. 3. 1966. г. Шмит наводи да не зна за ову књигу. (Вид. у *Schmittiana IV*, 1994. г, стр. 61 и фусноту Пята Томисена).

3. Ову прву рецензију открио је сам Шмит у писму Фројнду од 22. 7. 67. док је П. Томисен пронашао главно дело поменутог аутора: "Der Antisemitismus als Gruppenerscheinung", Berlin, 1926, (*Schmittiana IV*, стр. 73).

4. Текст "The Politics of Friendship" је прочитан у једној верзији 1988, а објављена је скраћена верзија у *Journ. of philos.*, 11, 1988 (стр. 632-645). Такође, текст је прочитан 1988. у Француском институту у Прагу и објављен у проширеној варијанти у Прагу 1994. Године 1991, у часопису *Lut-auf*, бр. 242, Маурицио Ферарис преводи скраћену верзију која одговара америчкој, објављеној верзији, али је преводи са француског, необјављеног оригинала. У скраћеној верзији, и први пут објављеној, Шмит се нигде не помиње. Он се у прочитаном тексту, како сведочи Томас Мекерти у "The Politics of the ineffable" (*The Philosophical Forum*, 1-2, 1990), анализира. Примедбе Мекертија о ширем пољу политике, о коме пише Шмит и коме доприноси, а које Дерида не узима у обзир, јер тобоже издваја квазионтолошке ставове, не уважавајући комуникацију између филозофског поља и оних других – јесу недостатак који није одлучујући и не погађа третман који Шмит у Деридином позивању има. Верзија која је читана у Београду априла 1992. требало је да буде објављена под покровитељством Француском културног центра у Београду, али је рат план пореметио, те се ствар окончала у Прагу. Новембра 1994, после шест година, објављен је текст *Politiques de l'amitié, Galilée*, у тренутно дефинитивној верзији која садржи 330 страница. Дерида (стр. 12) не помиње своје гостовање у Београду, које се управо поклапа са почетком рата у Босни. Управо у тренуцима док Дерида ишчитава странице свог предавања, 7. 4. 1992. на ТВ почиње директан пренос почетка рата из Сарајева.

5. Малка је аутор књиге *Lire Levinas*, Paris, 1989.

6. Реч заједница увек додирује, кроз немачки превод *Gemeinschaft*, оно што је супротно од друштва, те поседује конотације које су везане за крв, род, земљу, а онда и нацизам. Међутим, с обзиром на Буберову употребу ове фигуре, неразумљива је Деридина резервисаност, јер је савремена употреба такође обрисала разлику Фердинанда Тениса. На свом иступу у Интернационалном парламенту писаца света у Стразбуру новембра 1994 (вид. 4. 11. 1994, *Liberation*), под називом "Les devoirs de notre "communauté", осим апела за другачијом заједницом и политиком, заговара се некаква "интернационала без модела заједнице".

7. Изједначавање демократије и деконструкције, потпуно тегљење фигуре деконструкције спроводи се на свим местима која имају политички конотат. У књизи из 1995, *Moscou aller-retour*, стр. 70, деконструкција постаје исто што и перестројка.

8. У интервјуу са руским филозофима из књиге из 1995. г. (стр. 105-155) речи као што су очекивање, надлажење или апел Дерида примењује и у пољу литературе (стр. 106, 119). Пошто реч

"апел" Дерида не одређује ближе, могли би покушати да дођемо до њеног смисла уз помоћ једне асоцијације у овом интервјуу. Наиме, Дерида каже да је превод управо апел, јер никада није савршен. Апел је могућност, позив онога што још увек није у стању да се одазове и он означава немогућност пуног и сусрета.

9. Види текст из 1992. "Бити праведан према Фројду; историја лудила у доба психоанализе" у зборнику *Penser la folie: Essais sur M. Foucault* (Paris, 1992, стр. 141-195) где Дерида прежакава свој конфликт са бившим мртвим непријатељем непрестано покушавајући да докаже свој садашњи дуг и пријатељство.

10. У тексту Грациеле Берто "I fantasmi del futuro. A proposito di 'Spettri di Marx' di Derrida" (*Aut-aut*, 265-266, 1995, стр. 27-48) Деридин манир доведен је у директну близину Е. Блоха, месијанизма (стр. 32-33), отклоне презентног чiji се корени налазе унутар месијанског искуства.

11. У опширном интервјуу *Mond-y*, 23. 9. 1994. Мелман наводи Бланшоову делатност за време рата, одломке из текстова који су блиски идејама Рајха и Вишја. На ове текстове је Мелман упутно Дерида као свога доброг пријатеља, међутим, остао је зачуђен јер Дерида напросто не жели да их користи као што игнорише и Батајеве ране иступе. Да ли је ово Деридина стратегија "држања у резерви" или благонаклоност пријатељима који су се "покајали"?

12. У књизи *Mémoires* која је објављена 1988. и која је посвећена Де Ману, Дерида употребљава невероватне обрте и језичке бравуре не би ли одбранио Де Мана, ублажио његове формулације, амортизовао нападе, а можда се и одужио њиховом дугогодишњем пријатељству. У анализи Де Мановог текста из 1941, "Јевреји у савременој литератури" (стр. 187 и даље – проблематика је, као што се види, налик оној Шмитовој – Дерида се труди да покаже да он никако није антисемитски, "да је читав текст управо организован против вулгарног антисемитизма" (стр. 190) уз благу Деридину запитаност да ли уопште постоји неки другачији антисемитизам, антисемитизам као такав. Кривицу Де Мана Дерида налази искључиво у "прихватању тадашњег контекста" (стр. 192). Наравно, Деридин контекст, Деридино учествовање и обитаване на ивици условиће да и он сам, те његова деконструкција буду нападани за профашизам и заштиту "злочинаца" (стр. 222-223).

13. Рецимо, у интервјуу из 1992. са О. Вајнстејн за руски часопис *Arbor Mundi*. 1. 1992, стр. 78, Дерида каже да је управо позиција либералног просветитељства та која јесте стриктна и која жели да отклони књиге ових аутора и интерес за читање. На-

супрот, ваља сагледавати контексте, и ваља прилазити са стране текстовима ових аутора.

14. "Обавеза јеврејског идентитета" је фраза Елен Сиксу. Од покушаја ревизионизма мноштво филозофа је јавно и отворено експлицирала свој идентитет. Отворена експликација свога јеврејства код Морена, Лиотара, Саре Кофман, Нансија, Фаја и многих других, условила је извесне теоријске обавезе и да како политичко ангажовање које се не може више поредити са стицљивим залагањима Јанкелевича или Левинаса. Једнаку ситуацију имамо и са пријатељем и пријатељицом, Деридом и Сиксу. Са ауто-биографијом удвоје, попут Дерице, са насловом *Photos de Racines* (Paris, 1994, стр. 206 и даље), кроз једнаку матрицу каква је Деридина, Сиксу пропитује своје далеке семитске корене. У тексту из октобра 1990, са колоквијума "Lectures de la différence sexuelle", Paris, 1994, стр. 31-68, и "Contes de la différence sexuelle" Сиксу анализира Деридине исповести као само-тематизацију свога и његовога јеврејства (стр. 44-46, "Ја сам крај јеврејства..."). Реченицу "Ја сам крај јеврејства" Дерида анализира у интервјуу са Елизабет Вебер од 13. 09. 1991. г. (У књизи "Jüdisches Denken in Frankreich", Frankfurt, 1994, (стр. 63-86 и разговорима са Лиотарем, Видал-Накеом, Левинасом итд.). Дерида тврди да врло лоше познаје текстове јеврејске традиције (стр. 68) и врло необавезно тумачи свој став о "последњем Јеврејству", који је дефинитивно "сведочанство људске универзалности и човечанства" (стр.65). Тако последњи Јеврејин може да буде – најгори Јеврејин, општа смрт јеврејског (стр. 66). Или сам Христос као најбољи, последњи Јеврејин (стр. 86).

15. Пре свега, присуство Бланшоа у Деридијим текстовима је непрестано. Видеги, рецимо, дуге пасаже у "Spectres de Marx" из 1993. и опет последњи Бланшоов текст о Дерици из 1990 ("Grace – soit rendue, a J. D.", *Revue Philos.* 2, 1990, стр. 167-173), где се Дерици одаје признање да је управо он Бланшоа вратио писању, и поново га изазвао. Ипак, кључно место које Бланшоа чини миљеником јесте понављање Адорновог става, како филозофирати, како писати у сећању на Аушвиц. Бланшо је ову свеопшту жалост усмерио крајње фаталистички: "Спознај све што се десило, не заборави, и у исто време, никада нећеш знати" (вид. у Фајовој књизи *La déraison*, стр. 35-36), 1975. године Левинас објављује књигу о Бланшоу, док ће, рецимо, Лаку-Лабарт књигу која се бави митом и политиком нацизма *La Fiction du politique* из 1987. г. посветити управо Бланшоу. Једна од основних поставки Лаку-Лабарта о нацизму као апсолутном хуманизму, апсолутном само-стварању (стр. 138) поткрепљена је управо текстом Бланшоа из 1984 "Интелектуалци у

питању", у коме се показује да Јевреји не припадају човечанству, да су ослобођени сваког мита, да они нису контра нациста јер уопште и нису тип, већ одсуство сваког типа (стр. 139, 158).

16. Фројнд детаљно сведочи о овом догађају у поменутој књизи *Авантюре по. шийике*, стр. 35-45.

17. Фројнд сведочи да је био запањен овим одговором, или бедом овог одговора (стр. 45). Ален де Бенуа у књизи *La grain de sable*. Paris, 1994, стр. 125, користи Фројндово разматрање зарад проблематизације тероризма, и непријатеља унутар тероризма.

18. У обимном тексту са колоквијума из 1992. *Apories* (стр. 309, "Les passage des frontières"), Дерида испитује стару тему из "Шиболета", тему прелажења граница, тему надолажња, туђе територије, тему бивања код куће, а да је у све уплетена смрт која једина "нема граница" (стр. 311). "Је ли могућа моја смрт?" (стр. 317). Постављање овога питања јесте постављање питања о смрти на месту саме смрти, местјанско растварање разлика и граница. У смрти се тело Јеврејина, у колективној смрти тела, укида препрека, граница. Тело у смрти постаје територија. Једино смрт уме да превлада време и Јеврејина научи простору.

19. На путу Дерида, у исто време налази се и Нанси у књизи *Le sens du monde* (Paris, 1993, стр. 139-146), где врло прецизно налази ограничења Блуменбергове критике Шмита, покушавајући да пронађе темељ за једну другачију заједницу. Једнака експлицитност Деридиног стварања политике с оне стране нације и државе (стр. 129) налази се код Агамбена у смислу "могућности политике без државе" (*Moens*, 1995, стр. 19), "политике која надолази" (стр. 23). У основи ове идеје лежи покушај да се из људских права, из морала заснује један пројекат који се у основи поклапа са идејом јеврејског прелажења преко граница или са Европом без држава. У којој је мери овај пројекат политички и у којој га мери сама стварност демантује као могућ, то је, изгледа, потпуно небитно у односу на његов утопијски потенцијал и снагу апела.

20. "Тамо где почиње разликовање духова може се наћи спољна тачка разликовања пријатеља и непријатеља." (Видети *Schnitt-linien* III. Bruxelles, 1991, стр. 18, текст Шмита из 1939, *Prolog zu "Estudios politicos"*, Madrid, 1941.)

21. *Politiques de l'amitie*, 1994, стр. 104, 129, 175. У даљем тексту употребљавам скраћеницу – Р. а. – за ново издање.

22. Дерида барата, пишући о Шмиту, само једном Шмитовом књигом, и то издањем из 1967. где је осми верзије списа *Der Begriff des Politischen* из 1932, "Vorwort" из 1963, као и три додатка који се обично објављују уз главни текст. У верзији из 1994. стање се нешто

поправило, јер ипак постоје неки списи који су, додуше, само помињани, мада не учествују у градњи Деридиног текста. То су *Хамлеј и ли Хекуба*, *Полиитичка теологија*, *Ex captivitate salus*, часопис *Telos* или књига Хајнриха Мајера. Спису *Појам теорије политичког прикључен* је на озбиљан начин једно спис *Теорија партизана*.

23. У тексту Пига Томпсона "Über C. S. 'Theorie des Partisanen'", *Epithrosis II*, стр. 721, наводи се списак свих ових најважнијих проучавања која су на овај или онај начин критиковали Шмитов спис. То су Штраус, Јингер, Никиш, Хојзинг, Бубер, Кантимори, Лукач, Блох, Хофман, Вилл Хас, Левит и др.

24. Матијас Шмит у књизи *Die Freund-Feind Theorie C. S.*, Berlin, 1965, стр. 92. такође наводи све одлучујуће критике Шмитовог списа (стр. 54-55). Један од критичара Шмитове књиге је и Ерих Кауфман. Посебну пажњу захтева однос два велика правника. Шмит у Нирибершким саслушањима помиње Кауфмана и кривицу за милитаризам који се њему приписује пребацује на Кауфмана (*Telos*, 1987, бр. 72, стр. 98). Наиме, идеју рата, победничког рата као социјалног идеала, и одговорност за рат Шмит даје Кауфману, Јеврејину, и његовој књизи *Das Wesen des Völkerechts und die Clausula rebus sic stantibus*, Berlin, 1911. Овај спис није уврштен у послератном издању двотомних Кауфманових сабраних дела.

25. Дериде није консултовао ниједну књигу која се бави односом Хегела и Шмита. Рецимо, књигу Жан Франсоа Кервегана (PUF, 1992) где се Шмитово стидљиво хегелијанство (стр. 141) разматра врло прецизно. Рецимо, поглавље где се пореди схватање непријатеља и рата код једног и другог (стр. 155-181). Консултовање текста Делија Кантиморија из 1936. удаљило би га од оваквих паушалних ставова и онда приближило Кјеркегору, контра Хегела (у књизи *Tre saggi su Jünger. M. van D. Bruk, Schmitt*, Roma, 1985, стр. 63-87, пре свега стр. 73, 78). Наравно, једнаким паушалним оценама склони су и они са којима је Дериде некада полемисао. Не мислим на хистериичност Хабермаса у односу на Шмита, већ на Апела, који на једнак начин отписује Шмита, кроз Макијавелија и Хегела, и елиминисао га као неког ко није узимао у обзир морал и право за ствар политике (Апел и Кентер "Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht ...", Frankfurt, 1992, стр. 32).

26. Ова веза са левицом, која поседује своју историју од заједничке критике либерализма раних година до привржености европских маониста Машкеа, Вилмса, Шикела – поткрепљује се, између осталих, близином Шмита и Грамшија. (Норберто Бобно је ово недавно начео сврставајући Шмита у групу екстремиста који су својом делатношћу и утицајем девалвирали разлику између дес-

нице и левице. Групу чине Ниче, Маркс, Сорел, Хајдегер, Грамши, Парето.... *Destra e sinistra*. Roma, 1994, стр. 51 и даље). Такође, француски полемолог Ален Жокс, налази много заједничког код Шмита и Грамшија, с том разликом што је код Грамшија примарно пријатељство. (Интересантно је да Дерида проиштра да своју позицију равна, макар и једном назнаком, са позицијом италијанског Јеврејина и комунисте – вид. књигу А. Жокса. *l'oyage aux sources de la guerre*. Paris, 1991, стр. 71-82).

27. У издању из 1994 (стр. 104) ова формулација је измењена и Дерида сада каже да је Шмитов однос према нацизму једнако компликован ако и његов однос према Хајдегеру, Бењамину и Штраусу. Ова промена, врло мала, ипак дефинитивно Хајдегера сврстава на ону другу страну, супротно од Шмита. Да видимо како Дерида покушава да стерилише потребу за Шмитом:

1. О односу према Хајдегеру говори продужена верзија списа *Ухо Хајдегера* о којој ћу говорити касније.

2. Паралелно са извођењем текста о "пријатељству", Дерида од 1990. па све до коначне верзије списа "Force de loi" из 1994. разматра однос према Бењамину. Једно од основних настојања јесте уклањање евентуалног Шмитовог утицаја које Бењамин никада није порицао. О овоме сведочи рецимо писмо Бењамина Шмиту од 9. 12. 1930. које зачудо Дерида нигде не наводи. (Писмо је објавно и о односу са Бењамином писао Јоаким Шикел у *Gespräche mit C. S.*, Berlin, 1993, стр. 82 и даље. Кључно ограничење Дериде и круга око њега састоји се превасходно у неузпмању у обзир књига и аутора који не припадају замисљеном деконструктивном пољу евентуалних предака, присталица и демократа. У зборнику Анзелма Хаферкампа "Derrida – Benjamin. Gewalt und Gerechtigkeit". Frankfurt, 1994, управо немачке присталице, придодате америчким са колоквијума из 1990, своје разматрање односа Шмита и Бењамина не проширују, већ остају искључиво код текста Семјуела Вебера "Benjamin i Schmitt" из 1990. Рецимо Бетине Менке у тексту "B. vor dem Gesetz..." /стр. 217-275/ на стр. 240 и 267.) У *Си.ли закона* Дерида изнова објављује своју жељу за политиком изван државе насупрот Шмиту (стр. 87) или одвајању политике од рата, те аномалији унутар јуридикског (стр. 62). Разматрања о Шмиту и неутралисању Шмита уклапају се у један још шпри пројекат који се тиче односа немачког и јеврејског, нација и филозофских националистама, чија је увертира текст *Канџи, Јеврејин, Немац*. Ово нам најављују две додате странице 72. и 73. издања *Силе закона* из 1994.

3. Овде могу бити "пророк". Лео Штраус је стедећа Деридина тема или тема која се већ нише и доверује. Међутим, ствари ће бити за Дериду макар три пута теже јер постоје за сада откривени три писма Леа Штрауса које је Дериди, претпостављам, ишчео у апендиксу књиге Хајнриха Мајера *C. S. und H. S.*, књига која је 1990. преведена на француски (стр. 167-175). Без обзира на критику и опет везаност Штраусову за Шмита, Деридино неутралисање и стерилизација јеврејских аугора од утицаја немачког ираншника биће овде доведена у питање. Да ли се Штраус може прикључити оној осовини коју изграђује Дериди, с обзиром на његову иманентну рецензију Шмитовог списа из 1932? (Кључна тачка критике Штрауса је дакако однос Шмита и Хобса. На стр. 136 текста из 1932, који је објављен у *Archiv für Sozialwiss. und Sozialpol.*, 6 1, Штраус прави разлику између схватања природног стања, које се код Хобса заснива на рату индивидуа, а код Шмита на рату група. У писму од 4. 9. 1932. Штраус показује чуђење да је "примарна тенденција природе да формира групе у антагонизму." И поред благих назнака за претхођење непријатеља пријатеља, овај антагонизам групе или нација, па онда и државе, јесте заправо и услов могућности политике који Штраус потенцира, те даље, унутар својих радова из политичке филозофије, допуњује и излаже.)

28. У Нирибергу, дијалог са Кемпнером, доноси став Шмитов о Хитлеру.

К.: Хитлер је имао свој националсоцијализам а ви свој?

Ш.: Сматрао сам се супериорнијим.

К.: Сматрали сте себе супериорнијим у односу на Адолфа Хитлера?

Ш.: У потпуности, у духовном погледу. Толико ми је био мало интересантан да на њега нисам желео да потрошим скоро ниједну реч.

29. О односу Шмита и либерализма видети зборник радова Ханзена и Лицмана "C. S. und die Liberalismuskritik", Leske, 1988. Фројнд у спису *Шита је по.лиитика* из 1965 (ово је трећи део доктората *Суштина по.лиитике*) каже: "Ниједна идеја није либерална јер по својој природи свака идеја нешто афирмише а нешто негира. (...) Нема мира без непријатеља" (стр. 12-13).

30. Није нужно поређење, али рецимо код Бертрана де Жувнела у књизи *Du Poivoir*: Paris, 1972. стр. 229, постоји фигура "La consequence politique" као политичко такмичење које је везано за рат, за моћ, за сукоб моћи.

31. При навођењу употребљавам исто издање којим се и Дериди служи. *Појам по.лиитичког* из 1963.

32. У тексту Жоржа Швоба или Улмена у часопису *Telos*, лето, 1987. прати се генеза фигура непријатеља данас и показује да либерално друштво само маскира старе разлике и супротстављања. На стр. 201: "US foreign policy based on a complex of moral values that Americans believe to be universally valid. In presuming the fight for the 'just cause' the US may thus cease to regard its opponents as 'enemies' and treat them as 'foes'."

33. *Theorie des Partisanen*, Berlin, 1963. Институцију или анти-институцију партизана Шмит везује за Француску револуцију. Ту се родила идеја борбе, нерегуларне борбе у име хуманитета. Ту више не можете разликовати борца од не-борца, непријатеља од криминалца. У тексту Мишела Лома, "Avec C. S. de la revolution française comme voie négative", *Nouvelle École*, 46, 1990, стр. 104, кроз Шмита се прави разлика, унутар немачке традиције, између протестантског просветитељства Хегела, Шеллинга и Хелдерлина и католичке Немачке Лајбница и романтичара... Католичком дуализму има се захвалити опозиција пријатељ-непријатељ. Управо, Шмит инсистира на конфликту, откривању неравнотеже, где је немогућа апсорпција конфликта. Потпуно је неприкладно, у овом смислу рат третирати као оно разрешујуће, што постоји јер постоје неравнотеже које треба савладати. Рат је стриктан појам и Шмит га узима као подручје стриктних ситуација. Појам који је, међутим, основан за Шмита, а Шмиту је узор католичка хијерархија и устројство, јесте функционисање унутар *complexio oppositorum*. Католицизам јесте овде узор, интергативни узор, те се као такав може супротставити либерализму, рационализму, те nihilizmu модерне.

34. Ово је стих Теодора Дојблера, духовника из младости Карла Шмита. Такође, ово је дефинитивно кључ читавог списка, по речима самог Шмита. О односу Шмита и Дојблера видети текст Аршна Молера "C. S. und die konservative Revolution", у зборнику *Complexio Oppositorum*, ур. Хелмут Кварич, стр. 129. Оно што Шмит нигде не помиње експлицитно, а што се може у интуицији сагледати, "интуицији текста", јесте природа ове разлике између пријатеља и непријатеља. Мој додатак би био, на основу Шмита али и осталих текстова у његовом околишту, да нема тако стриктне комплементарности између фигура пријатеља и непријатеља, нити разлике која је успостављена на истим нивоима једнаких регистара. Као да *philein* и *polemos*, који дају разлику, који коначно дају субјекта, удвајају своје нивое само на том једном месту настанка истих (разлике, субјекта...).

35. Зато што то није одлука због или зарад саме одлуке. У тексту Карла Левита "Le décisionnisme (occasionnel) de C. S." (*Les Temps modernes*, 1991, 11, стр. 25), који Дерида не помиње, а са којим би требало да је упознат, Левит упозорава на онтологизацију појмова пријатељ и непријатељ. Он борбу пријатеља и непријатеља види у смислу једног "seinsmässige Ursprünglichkeit", а непријатеља по мери бића, као "seinsmässige Feind". Колико год да Левит помало и наносио Хајдегеров фил на Шмитов текст, несумњиво је да се ове "онтолошке формулације" употребљавају код Шмита у два налета. Први пут, где се речи непријатељ, којој се убризгава бивственост, без експлицирања напомиње да борбу, Kampf, треба да разумемо in in Sinne einer seinsmässigen Ursprünglichkeit. И опет да Krieg следи из непријатеља и да је он seinsmässigen Negierung eines anderen Seins (стр. 33). (Употреба термина Krieg и Kampf врло је насумична код Шмита.) И други пут, када Шмит правда рат, "Feinde in der seinsmässigen Bedeutung", као и "seinsmässiger Behauptung in seinsmässigen Verneinung" (стр. 50). Дакле, све ово на месту где Шмит правда уништавање људског живота или убијање.

За пријатеља Шмит не употребљава ову "бивственост".

Ово је врло важно место, које Левит, као Хајдегеров ученик недовољно критикује и не узима са дистанце. Видљиво је да "онтологизација" у Шмитовој употреби служи да би појачала формулацију, довела до последњег, када је текстуално више немогуће дати крајњу разлику. Такође, "бивственост" – када се правда рат, чиста је реторика. Што то значи непријатељ по мери бића? Суштински непријатељ? Из егзистенцијалног и конкретног, Шмит тако клизи у "онтолошко" поље, сасвим непотребно.

У тексту Роберта Стојкерса, *Децизионизам у делу К. Ш.* (Vouloir, jan-feb. 1995, стр. 7-10), кроз Балкеа, аутор у једном дугом пасажу показује све реперкусије Шмитовог децизионизма у односу и на увиде Делеза и Гатарија.

36. Вирус овде намерно употребљавам. Постоји мноштво медицинских и биолошких термина које Дерида и његови пријатељи употребљавају у својим текстовима. Термин као што су вирус, паразит, сапрофит, апофагија, болест, инфицирање, симптом, имуност... Године 1991. у аутобиографији коју је писао са Џефри Бенингтоном, Дерида, на стр. 61, пише: "Вирус, једини објект мога рада..." Међутим, ови и овакви термини већ поседују прилично богат стаж и употребу у једној традицији, истина, у нешто измењеном контексту. За Дитриха Екхарта Јеврејин је паразит. Нацизам функционише као борба за здравље, оздрављење, за спас од болести и пропадања који је отпочео јеврејским вирусом. Овакве

асоцијације налазимо код Розенберга, Гебелса (по коме је Јеврејин *Das Ferment der Dekomposition*). Крика... Хитлер је употребљавао реч вирус, или микроб, за странца који узрокује болест домаћина у коме пребива. Метафру здравља налазимо и код Хајдегера, Гелена... Видели смо већ да је и Шмит у једном тексту обележио јеврејство сличним асоцијацијама. Наравно, тешко је веровати да ово код Дерида пролази безазлено. Да ли на овом месту може важити разлика у односу на Хајдегера који нема тако стриктне наводе? Али можда су у исто време Хајдегерово дела, о којима многи сведоче, тежа по Јевреје од оних Шмитових? Видећемо да Дерида пристаје на апокрифна сведочанства која се тичу Хајдегера. Како било, оно што је спорно су управо ти инкриминисани термини који су постали центар рада код неких мислилаца на које су се неколико деценија уназад и односили. Ако сам ја вирус који треба да буде одстрањен (око чега се настојало), онда ја, као неодстрањен, почињем да проучавам себе самога као вирус. Да ли ја овиме преузимам стратегију непријатеља да би се тиме спасао и одржао као вирус или очистио вирусног те се тиме укоренио у свет као здравље, домаћин и пријатељ? Или се ја солидарисем са одстрањеним са-вирусницима? Или ја можда довршавам непријатељски задатак? Да ли се ја уништавам?

ХАЈДЕГЕР ПРОТИВ ШМИТА

У уводној фусноти новог издања (стр. 102), којом Дерида најављује "деконструктивно читање" Шмита, наведено је да се оно неће кретати или да ће бити изван два пола која на себи својствен начин третирају Карла Шмита. Прва група јесте она која идентификује мишљење о политичком и ангажман Шмитов са његовим нацизмом и хапшењем. У прилог тезе о Шмитовом антисемитизму и о његовом ангажману који је био, како Дерида каже, "много озбиљнији и много противречнији (одвратнији, geringpasse) од оног Хајдегеровог", он, изван сваког смисленог разлога, наводи Хабермаса као представника оваквог третирања Шмита. (Ово је илустровано позивањем на већ цитирани текст из *Политичких профила* и на приказ Дирк ван Лакове књиге који је 1994. прештампан у *Les Temps Modernes*, јун, 275, стр. 26-35, под насловом "Le Besion d'un continuité allemande") Ипак, Дерида не наводи да управо у овом другом цитираном тексту, Хабермас тотално изједначава судбину и ставове Шмита и Хајдегера. И један и други се остварују кроз католичко непријатељство према Модерни, кроз провинцијализам, комплекс Версаја, кроз искуство I рата, опозицију хуманизму, елитизам, критику просветитељства, нео-паганизам...¹ Истина, однос Шмита и

Хајдегера не може до краја бити сведен како то чини Хабермас, јер се разлике намећу и унутар сведочанстава која су и до сада позната. Барем једна је евидентна, а њу ни Хабермас ни Дерида не помињу: то је несумњиво бржа и успешнија Хајдегера "рехабилитација". У којој је мери то назнака некакве "стратегије талаца", по којој је форсирање активности Лингера и Хајдегера иза рата, рецимо, условило, са друге стране, велики заборав и много дубље окривљавање мислилаца попут Шмита. Сврставање Хабермаса² у прву групу је потпуно нетипично, с обзиром да је посве устаљено Шмита не уважавати и сводити на нацизам. Друга група, у коју Дерида сврстава све десне, екстремно десне, екстремно леве теоретичаре који Шмита уздижу и уз помоћ којег промовишу свој сопствени антисемитизам, означава још једну екстремну редукуцију "идола" деконструкције. Дерида прво не разликује, не чита и напросто нема намеру да чита мислиоце који нимало нису компактни и једнолични, а који представљају у исто време чуваре традиције за коју Дерида не мари.³ Такође, Дерида овим потезом укида и француску сцену, те Фројнда и де Бенуа (као најпознатије) који једини промовишу Шмита већ неколико деценија.

(Поступак Тагијефа у већ поменутој књизи "О новој десници" указује на кључни проблем такозване "реторичке цене демократије". Наиме, проблем је дефинисан исказом: "Да ли дискутовати о јелу са канибалом" (стр. 370). После ревизионизма и неколико акција које су усмераване са деснице, поставља се питање да ли има смисла разговарати, дебатовати са непријатељем. Деридин политички акт, или третман екстремних "читалаца" Шмита, указује да непријате-

љи нису тек мртви, и да се не апелује за њихово пресобраћење у пријатеље, већ на надзор и изолацију. Тагијеф, насупрот, као врстан познавалац традиционализма и европских националистичких покрета демократско друштво управо одређује не као друштво пријатеља, већ као друштво које треба да реши проблем унутрашњих непријатеља, са којима мора нужно преговарати. "Ми, модерни, ми немамо избор између разговарања и не-разговарања" (стр. 373). Ипак, Тагијеф ово преиспитивање ризика у односу на непријатеље здесна заснива на идентификацији са старим агресором јеврејског народа. Реченица Розенберга да се не дискутује са бацилима (стр. 350) јесте пример јер. коначно, одлика нацизма и антисемитизма јесте нулти стадијум аргументације и екскомуницирање. Тагијеф задржава разлику пријатељ-непријатељ, али је преводи искључиво као либерал и демократа на унутрашње прилике, у унутрашњу политику. "Да би одабрали (choisir) своје пријатеље и одредили (déterminer) своје непријатеље, најбоље средство је почети са свима, упутити реч и једнима и другима" (стр. 371). Апел је за све и према свима. Кроз одговор сагледаћемо разлику. Истина, ово разликовање у глаголима "одабрати" и "одредити" је терминолошка збрка која настаје услед нарцизма либералног субјекта да је управо он тај који бира и одређује. Насупрот, сувереност је увек на страни другога, те никакав апел не може угасити силу и моћ другога да диктира непријатељство и спроводи разлику.)

Да видимо којим ће се путем Дерида упутити и у којој мери ће на један озбиљнији начин преузети Хабермасов правац. Наравно, управо ће Хајдегер бити место разлике према Хабермасу, према Шмиту.

Околиш Хајдегера јесте место које Дерида Шмиту изнова проналази, и где му допушта поновно јављање у тексту *Политичке пријатељства*. Дерида ни овде не пропушта да употреби своју заграду, или боље ограду. На 17. страници Рукописа стоји: "Да не говоримо о политичким сродностима, које тај 'појам' (мисли се на појам политичког) може имати са једном политиком у контексту где влада национал-социјализам (што је врло сложено питање и које за сада остављам у резерви)..."

Одиста, као да Шмит треба да послужи, у афери "Хајдегер" која тих година бесни, за форсирање разлике у односу на Хајдегера око кога је Дерида показао битно интересовање. Друго је питање како он то залагање спроводи и у којој мери Деридин напор девалвира третман разлике Шмит-Хајдегер. Третман према "мртвом непријатељу". Давање живота једној смрти у име још једног усмрђивања већ мртвог непријатеља.

У издању из 1994. (стр. 274) ова заграда, ова резерва је пребрисана. Дерида је, у складу са својим потпуним стављањем Хајдегера на супротну страну, успео да елиминише све недоумице у вези са Шмитом и нацизмом. Са друге стране, код Хајдегера, Дерида појачава разлике у односу на Шмита. Тако, код Хајдегера постоје искре могућности за "пријатељство пре свих пријатељстава и непријатељстава" (стр. 274), кроз Хајдегера Шмит је проглашен за "последњег великог метафизичара политике, последњег великог представника европске метафизичке политике" (стр. 277). Без обзира што Шмит дели са Хајдегером веру у супротстављање и држи до разлике, Шмит није у ста-

њу да буде на висини онтолошког аутентичног постављања питања као што је Хајдегер (стр. 279).

Између првога налета Шмита у текст, кроз Ни-
чеа,⁴ и овог другог, кроз Хајдегера, Дерида је веома
убедљиво, кроз превасходно Аристотела, утабао пут
којим је кренуо. Отворио је могућност за "минималну
заједницу", издвојио прву искру начела одговорности
(Plus précisément du rapport à l'autre avant tout socius organ-
isé, avant tout "gouvernement" déterminé, avant tout "loi"...),
поменуо братство као "scheme phallogocentrique". та-
кође приближио термине *philcin*, *la pensée* и *la mortalité*.
Пријатељ је у неку руку, ако смем пребрзо да извучем
закључак, на шта ме превасходно тера сећање на Де-
ридин текст "Сећање на Пол де Мана", мртав при-
јатељ или опет увек у очекивању, у обећању или оба-
везивању. Никада дат, никада сада-присутан. Не по-
стоји пријатељ који је *сада*, тренутно, одмах и довољно
пријатељ. Присутност никада није довољно дата, при-
сутна, довољно испуњујућа и опипљива. Један од кљу-
чева и упоришних механизма Деридиних текстова
јесте овај мост, овај пребачај и заобилажење присут-
ног који креће из смрти и скончава у будућем, у надо-
лазећем. Смрт покреће и зове, смрт је та која на-
јављује, из смрти се апелује ка будућем, или за будуће.
Непостојање *сада*, испуњености и задовољености ов-
им *сада*, јесте Хајдегера тачка која се излива у слич-
ним правцима и код Лакана, Сартра, Левинаса или
Дериде. Управо у зову из смрти јавља се одговорност
као окренутост у будућност, те онда могућност тог
минималног, заједничког очекивања, заједничке мо-
литве и заједничког пријатељства које је управо ус-
ловљено самим чекањем на себе само, на пријатељ-
ство или боље на пријатеља.⁵ Пријатељ ја хипотетика,

набачај, из набаченог чекање на потврду већ присутног. Деридина формулација о "месијанизму без месије" може бити усаглашена са Хајдегеровим очекивањем "Последњег Бога". Пријатељ не долази, месија или Бог не долази. Долази потврда, глас, одговор да се већ десно, да је већ стигао, да је већ ту. Ипак, ово прво место Деридиног усвајања и настављања Хајдегера са свим филозофским фразама метафизике присуства, гласа, смрти, бивствовања – одрешује се на нивоима Хајдегеровог растрзаног католичанства као легла за Деридин јеврејски додатак који онда Хајдегера, и уопште саму филозофију, води неумољивој хебреизацији. Кључно место где Дерида уводи Хајдегера јесте реченица из *Sein und Zeit* (34 п., стр. 163): "(...) als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt." Од 1991. године, тачније од фебруара исте, постоје јасно да извођења која су дата у спису *Политичке пријатне, вистина* представљају само скицу, те развијена тумачења Хајдегерове реченице и односа према Шмиту тек треба да уследе. Дерида настоји да осветли Хајдегерово разликовање *philia* и *philein*, тражећи изворно *philein* које је некаквим прекидом узрокованим софистиком, условило расцеп у мишљењу хармоније. Ово обнављање би помогло да несклад и несугласица коју је овај расцеп произвео на неки начин намири и, коначно, да се установи са извора оно почетно, што је Дерида посебно стало. Хајдегерово расветљавање *philein* би био кључни доказ Дерида, да је пут који је одабрао посве исправан, и да нема више потребе враћања на "ону другу традицију". Испод речи пријатељство Дерида је, уз Хајдегерову помоћ, пронашао оно једва слушно, и коначно "једва пријатељско", али које уклања сасвим сигурно разлику око које је настојао Шмит."

Једна од Хајдегерових брига јесте у томе да отклони анахронизам у том слагању *philia* и *philein*. А анахронична глувост састојала би се пре свега у антропологизирању, психологизирању и субјективизирању *philein*" (Р, стр. 16). Закључак који Дерида изводи јесте да "када Хајдегер помиње пријатеља или пријатељство, он то чини у простору који више није или још није, простор личности, субјекта, антропоса антропологије или психе психологије" (Р, стр. 17). Овде се може још дописати егзистенција егзистенцијализма, што би се односило на Шмита и ствар би била свршена.⁷ Са Хајдегером, пошто се утврдио и наоружао, Дерида увек мало пребрзо доноси суд, после кога је спреман да призове Шмита. Глас пријатеља, који је слушан у минималној заједници (*communauté minimale – mais aussi incommensurable tout autre*) и напоскон *amitié d'avant amitiés*. (Пријатељство пре пријатељства). И још нешто, "Додао бих: *d'"avant" l'inimitié*" (Р, стр. 17). Унутар минималне заједнице влада или исти језик или се ослушкује превод у хоризонту једног језика. Наравно, могуће је и несугласје (*un desaccord*). Дерида, који изван рата или непријатеља, открива сада своју прву тежњу задирања и испод саме разлике, покушава да изведе да се унутар ове "минимализације", овог "обећавајућег", које као отворено није постављено, није могуће никакво *суйројисцијављање*. Тако је направљен одлучујући измак изван традиције или пута коме Шмит припада. Политичко у Шмитовом смислу, засновано на бинарном, превиђа изворност која саму ту бинарност даје. Дерида овде не експлицира да је у резерви задржао и могућност да се он све време пита о изворима онога што се устаљено разумева као поли-

тичко, те да он све време борави и пропитује некакво "пред-политичко".

(Интересантно је да Дерида ниједном не експлицира могућност *индиференције* (Indifferenz) као немања нити пријатеља нити непријатеља. У тексту "Доба неутрализирања и деполитизирања", који је обично додатак спису *Појам њо.лијичкоџ*, Шмит имплицитно замишља једну ситуацију која је најближа индиференцији, јер у недостајању непријатеља девалвира се и могућност пријатељства. Са силаском са сцене теологије, теолошких препирки и конфликата, настаје пројекат за неутрализовањем, и општом знанственошћу која доводи до деполитизације. Али Шмит каже следеће: (стр. 89) "Aber es gehört zur Dialektik einer solcher Entwicklung, dass man gerade durch die Verlagerung des Zentralgebietes stets ein neues Kampfgebiet schafft".)

Тако се улази у коловрат стварања нових неутралних подручја и претварања опет у борбена. Дијалектику Шмит много мање употребљава и много се мање позива на њу него што му Дерида импутира. Међутим, нема код Шмита достатног објашњења за то "дијалектичко", што неумитно гура у опозиције, у бинарности, у форсирање једног које убрзо онда сустиже друго. Више је у игри некакво "некритичко" поимање дијалектичког код Шмита, јер се у стварности неутралност више формира као пројекат, него што се она одиста оплођује. Постоји, дакле, идеја неутралног, али бесконфликтно стање се никако не остварује. "Дијалектичко" је више реч, у том смислу, што потпомаже теоријско, или само извођење текста. Такође нема бинарног, и опозиционог које је на истом нивоу, и које гура разлику. Дерида је бинарност, "логику за и против" (као и Армин Молер у ставу да

"question and answer logic", 144. страница поменутог текста, влада код Шмита), када је Шмит у питању, исувише лако и пребрзо открио, и дописао га тако у темеље модерне и метафизике, те се исувише сурово обрачунавао са њом, јер се нема у виду да дуалитет кога код Шмита има води пре порекло из "Политике католичке цркве" него из Хегелове или античке заоставштине. Код Шмита нема асимилације разлика, гутања једног другим или трећим, већ увек диференцирања, одвајања, лимитирања подручја и онда супротстављања. На трен се ваља вратити оним деловима текста где Дерида показује да пријатељ није оно што је сада-присутно, већ оно што се даје у знацима, те је онда обећавајуће и обавезујуће. У тој минијатурној заједници, заједници практично пре заједнице и закона, очигледно нема места непријатељству. Да ли, међутим, постоји неко или нешто што квари, што се бунти, што ћути, што не слуша пријатељски глас? Зар се не поставља аутоматски питање изолације, изопштености онога глуво-немог који не учествује у доменима језика? За разлику од пријатеља, непријатељ јесте тај који јесте или макар мора бити увек сада-присутан. Са непријатељем или непријатељским тоном нема никакве размене, он није код нас, или у нама. његов глас јесте код њега самога. (За разлику од пријатеља. "Глас пријатеља, пријатељ у његовом гласу није код њега /код пријатеља/ већ код мене /у мени/") (Р. а. 346). Непријатељ у том смислу јесте презентан и отуда исувише Шмитове приче о њему, док, насупрот, пријатељ је увек бивши, мртви или тек надоласећи, у сваком случају јесте нешто несигурно, као нешто у нама што је од слике или пројекције. Не видим зашто се та два пута, по Дериди, који су уствари

један те исти пут, не би поравнали овим вишком присуства које доноси непријатељ. Присуство непријатеља би могло да скрати чекање на будућег пријатеља, да га препозна ту и сада, да умири празнину. Можда се глас пријатеља управо даје и онда производи кроз отелотворење непријатеља. Кроз пријатеља имамо дослух са прошлошћу, са бившим и опет забаченост унапред, у веру у наше спасење кроз глас његов који је у нама. У исто време функција непријатеља, као апсолутног другог у свој пуници другости, можда може бити тотално егзистенцијална, која ће пружати могућност заокружења себе кроз пријатељски глас из бившег и из будућег, заокружења око обода непробојног непријатеља. Политика, а у неком даљем него што Дерида мисли кораку и рат, спроводиће се зависно од непријатељског ометања, кроз-њего-наше-само-рефлексije. Као и у првом налету, Шмитово присуство у тексту своди се поново на низу дугих цитата између којих Дерида ништа не коментарише. Међутим, сада је Дерида спреман, пошто је са Хајдегером превалио један пут, да прецизира нешто што му је у првом налету било посве незамисливо. У овом тексту је добро видљив начин како се Дерида препушта тексту, како га перо води, како само текстуално диктира текст. Он тражи све боље и боље формулације, укида брзим потезима оно што је претходно подривао, конструише нова постоља за разлике које су претходно деловале неумољиво. Реч је о асиметрији, асиметрији између пријатеља и непријатеља, и то наравно у корист непријатеља, што је код Шмита већ било пронађено. "Значење пријатеља одређује се у разликовању супротстављености "пријатељ-непријатељ". У ствари, Шмит у својој дедукцији политич-

ког следи ту логику супротстављања, супротстављање пријатељ-непријатељ, могућност рата, више него чињеницу асиметричног непријатељства." (Р, стр. 19) Прво се нападала наглашеност непријатеља, форсирао се текст кроз ову тачку код Шмита, сада се долази до супротног значења, да је ипак код Шмита разлика основна, а не асиметрија, и напад се преусмерава сада на саму разлику: "Питање око кога овде настојим можда се тиче пре могућности искуства пријатељства hors ou en deca, те логики супротстављања или полемологије..." (Р стр. 19) Сада је откривено оно што је с почетка скривено. Поново ће, после овога бити позван Хајдегер, где ће се коначно утврђивати разлике у односу на Шмита, и ствар је што се тиче *Полијшике пријатељства* свршена. Међутим, вирус је наставио да ради. У тексту "Ухо Хајдегера" "слушање гласа пријатеља, којег сваки Dasein носи са собом" води ка параграфу 74, где се у разликовању судбине и удеса, са-постојањем са Другим и борбом отвара истинско догађање Daseina. Разматрање philein Дерида води у близину полемоса и логоса (стр. 49). Шмит који на тренутак нестаје из текста сели се сада у Деридину упитност. Питање је дакле следеће:

Али зашто глас пријатеља? Зашто не глас непријатеља? Љубавника, оца, мајке, брата, сестре (...)? (стр. 239)

Покушаји преобртања сада, међутим, води до закључка који је битно продужен у односу на онај из *Полијшике пријатељства*. Уз све оно што philein за Хајдегера одриче, као што је психолошко, антополошко, додају се још етичко-политичко поље, егзистенцијална аналитика, питање о бићу и physisu. Ме-

ђутим, *philein* у себи узима, садржи и многе друге момен-те изузев пријатељства. "Многи други аспекти од самог пријатељства, као супротстављање, притисак, сукоб, напуштеност, баш оно што смо очекивали, рат, у најмању руку *Kampf* или *Polemos*" (стр. 350). Дакле слушање Другог, гласа пријатеља који је одмах кроз њега у нама, подразумева и одмах самостојање одређених негативних момената. Конституцију *Mitsein* не производи као модел постојања истог само слагање, већ и негација, неслушање, опирање, супротстављање.

Проблем је, међутим, што Дерида никако не же-ли да увек, у сваком тексту, вуче консеквенце које му се неумољиво намећу. Зато у послу деконструкције увек постоји вишак који конструише уназад, који је запостављен, који се ствара и продужује, који на крају омогућује свако следеће писање. Са друге стране се тексту који се деконструише "резерва" не прогледава кроз прсте. Не допушта се промена формулација, препуштеност тексту који засигурно води свако пи-сање, него је све полицијско прозивање на оно од пре речено, калемљење на оно претходно, недозвољава-ње трзаја. Тако Дерида и у тренуцима када Хајдегер јасно показује начине конституисања *Mitsein*, упорно се враћа на пријатеља, на глас пријатеља, који се ус-пут у *Sein und Zeit* помиње два пута,⁸ и то потпуно неvezано. Закључак је тај да "нема супротстављено-сти, нити контрадикције између онога што је речено о гласу пријатеља у смислу *Mitsein* као *Auseinander-hören* (на овом месту Дерида прави пропуст, јер управо је ово спорно, да ли глас или слушање гласа пријатеља и сви они негативни случајеви јесу на истој равни, и заједно конституишу *Mitsein*) и онога што је речено о

борби на крају књиге као егзистенцијалне форме *Miteinandersein*, о заједници и о народу" (*Kampf, Gemeinschaft und Volk*) (стр. 360). Потом Дерида поентира: "Баш зато што глас пријатеља не искључује супротстављање, он се и не супротставља супротстављености, да нема суштнског супротстављања између *philein* и *Kampf*, или ономе што ће бити речено нешто касније, *polemos-у*" (стр. 360). Борбу Дерида помера унапред не би ли сачувао изворност *philein*. Као и глас пријатеља и борба припада такође структури *Daseina*, али повесној структури, или како Дерида формулише "субјективности историјског субјекта" (стр. 361). Све оно што следи, Немачка, Европа, нацизам, рат, ректорат, народ, сви остали егзистенцијали, где је наравно и Шмит и његова политика и непријатељ, тако су транспоновани у један други модел истог (*Daseina*), и може се рећи враћени на један те исти пут, што је битан напредак у односу на текст "Политике пријатељства". Парадоксално, читава ова лабава скаламерија учвршћена је са свих страна, сви јој служе, све јој иде у прилог, делимично чак и употреба Шмита, а изнад свега реченични обрти и конструкције, којима је, опет кажем, Дерида склон у овим текстовима. На 363. страници се прво даје зависна реченица у којој се каже да уколико је глас пријатеља, или пријатељ есенцијално *Daseina* као *Mitseina*, онда нема пријатеља изван могућности говорења, заједнице, народа, улажења у *Miteinander Auseinander-setzung*. Пријатеља, наравно као есенцијално, осим конструкције држи само то, а вероватно је то довољно, што је уопште поменут. Јер, како се пита Дерида на почетку:

Али зашто глас пријатеља? Зашто не глас непријатеља?
Љубавника, оца, мајке, брата, сестре...

Намеће се питање, а мени је пре сега у виду третман Карла Шмита од стране Дерида, да ли је стратегија која је водила Деридину руку у писању и изговарању ових текстова, оно "есенцијално" поступка деконструкције? Кад се све осмотри прецизно не постоји ниједна тачка која је за Дерида код Шмита спорна, мада су у неким моментима све изгледале бесповратно неправилне. Или још боље, испало је да ништа није спорно, али је и даље, наравно све спорно. Увек је Дерида био за корак испод, увек на другом нивоу, али му је увек Шмит био потребан као место које треба изместити. Ефекат, ако добро разумем, покушај да се изван непријатеља, изван разлике, изван Шмита, Хегела, изван рата, народа, политике, установе некакве меке мини-политике, политике пријатељства. Одиста, Деридина проучавања и изналагања пријатељског, делују попут утвара у односу на јасну егзистенцију непријатеља кога поставља Шмит. Проблем је, међутим, што Шмитова егзистенција, Шмит као мртав, није отварао попут пријатеља, мртвог пријатеља, ухо Дерида. Дерида није имао слуха. Копрена са очију на ухо. Са Шмитом је поступано зачуђујуће стварно, и као са злим духом непријатељски. Писање Дерида је на неки начин вукло, шлеповало контрирање и супротстављање Шмиту. Пледирато се пријатељство, минимална заједница јесте одиста постојала када се ишчитавао овај текст, али непријатељ је увек морао да буде ту негде.

ХАЈДЕГЕР СА ШМИТОМ

19. век. Сцена: Постеља, Последњи час, Смрт, Исповедани, Исповедник

Исповедник: Да ли си опростио твојим непријатељима?

Исповедани: Ја немам непријатеља: убио сам их све.

Овом сценом Карл Шмит закључује свој текст из 1978. године "Die Legale Weltrevolution: Politische Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität". Ово је такође и својеврсна реперкусија теме непријатељства, коју Шмит годинама после првог издања *Појма Политичког* разрађује и смешта у оквиру нових констелација снага унутар света. Смрт је дакле она која затвара круг, која је коначно убележена и на ономе који је све своје непријатеље уништио. (Шмит осећа приближавање сопствене смрти и сам своди последње рачуне, и сам испитује своја прогонства, пријатеље и непријатеље.) Потпуно присуство смрти доноси једно ново *сада*, нову присутност, која је унеколико другачија од постава у коме се јавља политика и свакодневно. То *сада смрти* означава испадање из политичког, јер се онемогућује присуство непријатеља. "Ја немам непријатеља", ја као пријатељ, у задњи час, поседујем мир, призивам своје пријатеље смрћу којом се гаси сећање на моје непријатеље. Додатак јесте да сам ја убио све своје непријатеље, да у часу смрти гасим могућност постојања непријатеља. Смрт је та која по себи обуставља политичко на које исповеднички тон рекапиту-

лације наводи. Опроштај, политика у коју увлачи мантија и њсна реч, задаје се као захтев њеног престанка (политике). "Да ли си опростио (...)", каже нам, "да ли је завршено, да ли си коначно напустио разлику пријатељ-непријатељ", јер представљајући се Богу треба да заборавиш на свако могуће *сада*, на политичко, на непријатеља. Дакле: "Да ли напушташ свако *сада*, да ли напушташ овај живот." Одговор, који је обично потврдан, и овде се потврђује смештајући непријатеље као већ мртве и отклоњене. Смрт је, дакле, сачекана. Смрт би, међутим, у једном другачијем контексту који би са сцене отклањао постељу, задњи час, заговор опроста и наравно мантију, могла да буде место или трен који непрестано прекида политику и политичко чија је претпоставка рат. Смрт на фронту, у боју, у налету, у јуришу. Политика се смрћу обуставља у једном трену, у *сада*, на месту на коме се одиграва разлика, а тиме и политика. Леш, крв, кости, извлачење палих и мртвих, гради једно *нишија*, простор тела и време пада истог, где је могуће пронаћи рођење језика, а тиме и писма између живих и завађених. Тестаментарно паузира и одлаже сваки следећи јуриш. Наравно, сваком изненадном куршуму, сјају замахнутог сечива претходи једно нечујно питање, које би требало да откаже послушност политичком: "Да ли си опростио твојим непријатељима? Да ли се одричеш непријатеља, овог *сада*, овог *ију*?" Ово је коначно и одзвук онога унапред положеног благослова на душе и мачеве ратника. Одговор, овога пута *задаје* сама смрт. Чистина и сјај овога *нишија смрји*, претендује свеопшту обухватност *смрји*, смрти свих, тоталну смрт која би кроз блесак присутности била коначно кулминација и вечна смрт

политичког. Смрт која прекида тако постаје непрестани погон политичког, изновно сејање отпора и разлика. Сејање рата.

Рат је прво и право место отпора Дерида према Шмиту. У комплетној верзији текста "Ухо Хајдегера" из 1994. Дерида, кроз анализу бројних Хајдегерових текстова покушава да покаже да Хајдегер никада није мислио на рат у своме прљавом, оружаном, егзистенцијалном, конкретном и антрополошком смислу. Без обзира што је постојала "егзистенцијална" близина Шмита и Хајдегера (Дерида не наводи Хајдегерово писмо Шмиту из 1933, већ га пре само назначује и отклања), без обзира што и један и други мисле борбу као оно што држи отвореност супротстављања, што отвара другог – Шмит и Хајдегер, по Дерида, јесу принципијелно различити јер Хајдегер не ограничава Kampf искључиво на ратну појаву (стр. 396). Анализа Хајдегерових текстова, изједначавање полемоса, логоса и philein (стр. 392, 395) води Дерида у дуго најављивано разматрање Хераклитовог 53. фрагмента и на начин на који је Хајдегер разумео греч polemos. Ипак, кренимо од почетка, од једног од два писма Хајдегера која су за сада позната.⁹ Засигурно је да књига *Појам полиитичког*, као и остале Шмитове књиге, обавља неку врсту пактирања између мислилаца конзервативне револуције, пре свега између Шмита, Лингера и Хајдегера, међутим, не треба преценити везе и утицаје између њих, на које указује слична преплетеност њихових судбина.

Са закашњењем од три године треће издање стиже и на Хајдегерову адресу те Шмит писмо добија 22. августа 1933. године од филозофа који је несумњиво упознат са *Појмом полиитичког*.

"Поштовани Господине Шмит!

Захваљујем Вам што сте ми послали Вашу књигу са чијим другим издањем сам већ упознат, а које садржи један предговор од изузетног значаја. Веома бих желео да о њему уприличимо једну заједничку дискусију.

Нарочиту пажњу ми је привукло Ваше цитирање Хераклитовог фрагмента где не заборављате *basileus-a*, који и даје пуно значење целој максими уколико је интерпретирамо целовито. И сам сам је имао на уму, годинама, везујући је за појам истине – *eideze* и *epoiese*, који се назначавају у фрагменту број 53. (das *εδειξεν* /erweist er/ und *εποιησε* (lässt er werden) die in Frg. 53 vorkommen.

Како сам сада и сам усред *polemos-a*, литерарни пројекти одступају. (Aber nun stehe ich selbst mitten im *πολεμος* und *Literarisches* muss zurücktreten.) Данас хоћу само да кажем да се надам да ћу са Вама да остварим сарадњу везану за реконструкцију Правног факултета, како на научном тако и на образовном плану у потпуности. Нажалост, овде је све неутошно. Све је неопходније сабирање духовне снаге неопходне да изнесе оно што долази.

Уз срдачне поздраве за данас толико.

Heil Hitler! Ваш Хајдегер."

Ово писмо, за разлику од, рецимо, Јингерових,¹⁰ написаних у захвалу Карлу Шмиту за послане књиге, специфично је по томе што се одвија унутар оквира *stivari* која је на делу, дакле посве унутра. Ипак, напомена ствари греје руке и пера, те сакрива било какав недостатак обузетости њоме, било какво споља, постоји назнака једног значајног расцепа и тешкоћа унутар саме ствари. Хајдегер, наиме, каже:

"Aber nun stehe *Ich* selbst mitten im *πολεμος* und *Literarisches* muss zurücktreten "

Ово је место где његово писмо Шмиту прелази или се прелама, место које повлачи црту, те место споја или шава на самој ствари. Расцеп који личи на спој. Расцеп или спој. Некакво или-или, *aut-aut*, које обитава у једном унутра. Ствар која се представља целокупном простору германског изгледа да чува унутар себе једно своје унутра и једно споља и држи их заједно. То унутра би се могло звати ангажман, политика, марш, директност, јуриш, а ово друго споља, као део истог тог унутра било би нешто што је код Хајдегера привремено уступило, узмакло, које би требало да сачека иако је наравно све време на делу. Оно што треба да сачека или што је тренутно на другом месту Хајдегер зове "*Literarisches*". Хајдегер приде литерарно, књижевно поставља као именицу у множини, дакле, *литерарије* *писмарије* или *писанија*. Оно што је од слова, *словарења*; звук ове речи указује да Хајдегер поседује велику жељу да се *враћи* томе што је по страни, а опет некаква поруга ове речи (следећа реченица где важно најављује неке будуће акције на универзитету) говори да су тренутно у игри за Хајдегера, а онда и за све друге, неки важнији послови.

Тамо где се Хајдегер тренутно налази нема места за *литерарије*. Или боље, Хајдегер јесте истурен, он је напред док је, насупрот, оно што је од слова и наука позади, Хајдегер употребљава војнички израз, и каже: "*Literarisches muss zurücktreten.*" Он даје наредбу да писанија морају одступити. Писанија се повлаче, њима тренутно нема места где је Хајдегер истурио тело и своје моћи. Оно што се повлачи, а и то може бити консеквенца, што се повлачи из првих редова, у неку руку је и страшливо. Хајдегер, међутим, овим каже да би он у сваком случају имао чему да се врати, али

такође да он никако не може до краја да буде унутра, у ствари, јер постоји онај шав или рез. Без обзира што је он усред среде *polemosa*, постоји нешто што је изван и што је око центра. Место које везује три судбине, Јингерову, Шмитову и Хајдегерову, управо јесте обитавање на шавовима или расцепима ствари која их заједнички све обузима. Интелектуално писање, наука, даје некакав дупли привид који је налик на коцкање или опкладу.¹¹ Постоји а *prion* безбедност, алиби, заштићено место, место одступа у текст, назад на катедру или у мир, и опет, увек незадовољство што не може да се уђе још дубље у ствар, да се сљуби са ствари. Увек постоји, дакле, и елемент издаје и кривице да се није довољно ушло, да се није довољно дало, да ствар једноставно не може успети јер смо ми на месту расцепа, јер ми ометамо зацељење ствари.

Текст је тај, као оно споља једног истог унутра, који обезбеђује привид или боље мит о унутрашњем, о тоталном унутра, без остатка. Текст не мора бити праћен аутором, филозофом који клизи по шавовима ствари, нацистичке ствари. Шав на ствари није везан за учествовање у ствари искључиво, већ текст који даје ствар, најављује је, заговара је, а да у исто време никада не може довољно да постане она сама. Постоји несавладиви остатак, несавладиво споља којим текст успева да преживи наци ствар, коју је сам продуковао и коју ће, наравно, када треба поново најавити и васкрснути, ширећи је тако на местима старог преклопа. Место текста јесте оно што пре свега даје и у исто време отклања могућност унутрашњег. На истим шавовима можемо такође укључити фигуру борбе. Као да опружањем руку, вађењем руку из суштине текста, те постављањем руку у колону, у поредак, у

поздрав вођи, аутоматски постављамо текст уназад, унутра, у *унутрашње*. Управо провизоријум *руку*, економија *руке*, зачиње *наци ствар*. Онако како је замисљена, какву саму себе производи, *наци ствар* би требала да се одвија на рукохвату или распону између песнице, односно поздрава и сталожености писма, мастила као талоба. Хајдегер, који то настојање и сам исповеда, ипак доноси, и слуги један проблем, кога начиње на месту сопствене позиције. Он, наиме, каже следеће: "Ја сам у жижи, у центру, у сред *polemosa*."

Ја сам дакле у крајности, у борби, у песници, у здравици, а да оно од мастила мора чекати неки бољи или неки други тренутак. Ово превирање *руку*, тумбање *руку* из једног режима у други, узбурканост и испуњење, спроводи се кроз налог. Текст, као *унутрашње*, је тај који каже да треба да буде борба. Текст је тај који нам каже да све изван њега јесте борба. Направити *ствар*, *наци ствар*, постављено је увек из текста напрема споља. Међутим, у исто време све јесте испуњење самога текста, све јесте *унутрашње*, или боље, не постоји ништа изван текста што није сама борба, или опет сам текст.

Тројицу наших аутора, које спаја и заговара им поље књига *Појам Полијичкоџ*, зближавају такође и многи други моменти као што је њихова судбина после 1945. године, саслушања, оправдавања, паметовања око њих, презир према њима и остало. Једна од кључних фигура у коју се дефинитивно уклапају настојања све тројице јесте сукоб, рат, борба као нужни наставак текста или филозофије различитом интерпункцијом. Наравно, узор и почетак, кључ *наци* постава морају бити Хераклит и Грци.

Оно што Хајдегер хвали у поменутом писму Шмиту јесте тумачење, или боље не пропуштање навођења важности Хераклитовог 53. фрагмента од стране Шмита. (Овде је свакако од значаја и то зашто Шмит у три издања *Појма Политичког* различито поступа или уопште не поступа са овим фрагментом.) Наиме, Хајдегер потцртава значај три речи за значење поменутог фрагмента, и то: *basileus*, краљ, *edeize*, доказати и *epoize*, створити. Такође, Хајдегер не пропушта да нагласи да он већ низ година разматра поменути фрагмент, те да је коначно управо он сам тренутно у сред среде *polemosa* или рата. Пођимо с почетка, од самог фрагмента или од околине Хераклитове којој став припада. Хераклит, као што се већ колоквијално засновало, полази од супротности, двојности крајности које би требало да се сједињују у хармонију, и то путем *борбе*. Дакле, фрагмент 8. нам каже отприлике да постављеност нечега има смисла само у следећем кораку који исто негира, који пориче уз помоћ другога, те да се то одвија борбом, *kat'erin*. Хармонија коју Хераклит предвиђа требала би да буде на крају ове борбе, кад се борба оконча. Међутим, ово последње нам Хераклит само привидно указује. Наиме, хармонија јесте управо сама борба, те борба није никакво средство за постизање нечега другога или нешто што претходи хармонији. Борба је та која сједињује друготности, и она јесте самим тим објава најлепше хармоније. Борба јесте постав у коме могу стајати једно поред другог те се задржати заједно, бити заједно, или кварили сувереност једно другоме. Онај додатак који збуњује јесте *да све насипаје или ипосипаје кроз или ипштем борбе*. Ово се практично изнова понавља у фрагменту 80, где је онда *erisu* додат и

polemos. У спису "Origen contra Celsum", кога наводи Koetschau, тврди се да је рат општи, или да је оно нешто уобичајено те да су још стари за то знали, међу њима и Хераклит, а да је у исто време борба правда те да све ствари настају кроз борбу и нужност. Овде већ све постаје компликовано. Важно је на овом месту, где се употреба *erisa* код Хераклита исцрпљује, назначити низ напомена. Олоф Гигон, у књизи *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935, стр. 116, показује у релацији спрам Хесиода, борбе између животиња, да правда како је тумачи Хераклит подразумева присуство *erisa*, те да опет *eris* као реч јесте Хесиоду потпуно непозната и својствена Хераклиту. Оно што би се могло извести јесте да борба, *Streit*, *Strife*, *Discordia*, јесте нешто што поседује мању општост од речи *pat*, или може бити, као што Кирк закључује (*Heraclitus. The cosmic fragments*, Cambridge, 1954, стр. 242), да су и *pat* и борба различите речи за један те исти појам. Овом разматрању разлике вратићу се пошто уведем и кључни 53. фрагмент. У овом фрагменту, кога наводи Wendland, а који припада Hippolytusu и његовим *Refutatio* IX, 9, 4. каже се да је отац свега зачетог и незачетог, отац свих ствари, створитељ и створено, а онда и краљ свега управо *patū*, *polemos*, те да неке показује или доказује као Богове, а друге као људе. И даље, да неке чини, или прави робовима, а опет друге слободнима. Из овога смисла испада да је *polemos*, Бог над Боговима, врховни Бог, јер је приде у исто време и стваралац и створено. Оно што би се могло поставити као проблем јесте да ли би реч *polemos*, како је Хераклит употребљава на овом месту, могли уопште превести са *patū*? Да ли би се такође *patū*, осим као нешто

опште и уобичајено, могао односити директно на ратну битку, на бојно поље, на рат "од крви и меса"?

Да ли би, дакле, рат могао бити везан за смрт, за уништење или за убијање? Оно што је несумњиво, Хераклит извлачи *polemos* из нечега глобалног, општег, и ставља га међу људе, између људског и Божјег. Даље, фрагменти 24, 25 и 29. дефинитивно показују да је Хераклит веома свестан Аресовог посла те рангирања смрти и мртвих, односно оних који су пали у бици (види Гигона на 119. страници), да богови постају они који су пали у боју, а да се остали, живи, рангирају на робове и слободне. Такође, текст Кирка "Heraclitus and Death in Battle", AJP 70, 1949, и Edwarda Hussey-a "Heraclitus on living and dying", *The Monist*, okt. 1991, стр. 517). Оно што се може поставити, посве пролазно, јесу некаква два решења која би могла да прецизније раскривају разлику између борбе и рата. Пре свега, *polemos* из 53. фрагмента нужно може бити постављен као рат јер је битно лимитиран и посве издвојен потезом који искључује постав из 80. фрагмента, где се узима да је *polemos* свему заједнички. Са друге стране, у једном суженом значењу рат јесте оно што је погон саме релације између једног и другог, дакле сам начин одговора на наилажење увек изновог другог.

Такође, реч рат, Krieg, War, Guerre, могли би потпуно елиминисати у једном општем смислу, заједно са Хајдегером, али само у складу са фрагментом 8. Наиме, почетак фрагмента који гласи *оно што је једно другом сујројно*, што се дакле сједињује кроз или са борбом, то дакле стање, ту постављеност једног другим и обратно, могло би понети име *polemosa*, или *Auseinandersetzung*-а. Битан новум или матрица по ко-

јој функционишу и рат и борба јесте моћ или симбол разлике или разликовања, поделе, цепања у спајању.¹²

Вратимо се Хајдегеру. Или боље, вратимо се заједничком месту из кога би се могло градити тројство коме припадају Шмит, Хајдегер и Јингер. На три места, у три различита постава отвара се *polemos* унутар германске мисли. Оно што је *Entscheidung* код Шмита, као врховни принцип који настаје из ништа, то је код Јингера *Kampf*, а код Хајдегера фигура из *Sein und Zeit-a. Entschlossenheit*. Пођимо од најодлучнијег и најотворенијег става, од Јингеровог, који је засигурно условљен његовим директним искуствима хероја Првог светског рата. Борба или рат, доховно значење рата, придлази Јингеру тек пошто осети оно што рат одиста јесте. Јингерова необузdana природа, младост пуна авантура приводи искуство борбе или рата без икаквих посредовања. Шта онда рат јесте? Рат јесте звекет, марш, корак, крв, оклоп, застава, барут, пeсма, штит, рат јесте умор, зној, пад, смрт. Када се рат догодио, осим Јингеровог искуства и Јингеровог дара, Јингера покреће свеопште незадовољство Немаца исходом Првога рата. Као да дух, духовно, или живот рату убризгава тај неживљени остатак, та прерана капитулација, која је приметна и у *Мемоарима* Ериха Лудендорфа. Рат се за Јингера десио, али његов значај, метафизика рата је толико премашила његово реално довршење да рат једноставно није готов. 1922. године изновно постављање Хераклита је више него експлицитно.¹³ "Der Krieg, aller Dinge Vater, ist auch der Unsere." Овај прелаз са свеопштег и заједничког, са ствари, на нас, на људе, на *Немце*, Јингер потенцира као најважнији, као битан *новум* и самог Хераклита. Јингер онда варира врхунско Рата за нас саме, као оно

што нама даје нас саме, изводи нас у борби, рађа нас, поставља у нама стваралачко... Онда, међутим, долази оно кључно, један обрт, једно *међушим*, једно *indes*, којим Јингер врши типично германски захват, захват силе и снаге. Рат је толико узвишен и прветан, да Јингер мора извршити једначење, налик ономе које Ангелус Силезијус или Екхарт изводе са Богом самим. Јингер каже:

"Indes. Nicht nur unser Vater ist der Krieg, auch unser Sohn."

Рат је и *наше* дело, наш Син, онај кога *ми* рађамо, па се онда Јингер враћа унатраг пописујући све оно што је навео у делу где је рат функционисао као наш Отац. То *ми, наши*, јесте битна разлика од Екхартовог или Лутеровог подухвата. Личност Јингер замењује колективом, нама који смо ту, који смо изашли из рата и још увек постојимо као *сви*, као *заједница*.

Још једну алтернацију можемо пронаћи код Јингера за оно што Хераклит поставља као *polemos*. То је термин "Die kriegsrische Auseinandersetzung" који, коначно, доводи у питање Хајдегерово заснивање *polemosa*, на које се ваља посебно осврнути. Претходно, ваља нам се још једанпут вратити Јингеру, тачније његовој књизи *Der Arbeiter*, којој је Хајдегер посветио велику пажњу и пар семинара за време трајања Рајха, и која ће нас увести у Хајдегера на месту које у сваком случају означава *преклоп*, о коме сам говорио на почетку. То је темат *духа, духовног* и веза са Рајхом. У *Раднику* (1932, користим издање из 1982) Јингер веома напрегнуто поставља проблематику духа и однос његов према животу. На страници 43 и 63, постоји распон који натеже конструкцију те уопште могућност афирмативности духа и духовног. Пре свега, Јингер, испод кога се чује Ниче, супротставља веома од-

решито традицију духа самоме животу. Оно што је бивше, што је везано духом који се онда као дух појављује у овоме што је сада. Јингер покушава дефинитивно да уклони, да спречи тиме што му супротставља снагу тога сада, дакле живот сам. Живот је од Ничеа директно везан за моћ у своме највеличанственијем или "најдуховнијем" биологизму. Напетост између духа и живота веома је пластично показао између осталих Готфрид Бен, још један мислилац са нацишава:

"Der Krieg provoziert das Doppelleben, diese innere Auseinandersetzung zwischen Geist und Macht in einem Menschen."¹⁴

Ово је тоталан исказ. Бен директно показује оно што усложњава његов живот, и уопште живот тројице наших аутора. Рат отвара дупли живот или, јингеровски речено, дуплу игру,¹⁵ јер буди напетост или распор, или напоредност једног и другог, Духа и Моћи. Ова напетост или овај сукоб или борба јесте *унутрашња*, догађа се у унутрашњем. Она би можда, заједно са Хераклитом, и коначно могла да представља најлепшу хармонију. Дакле, подељени живот или дупли живот Бен поставља у расцепу између духа, као оног који се кроз писмо и обичаје односи на традицију, на бивше, на духовност једног народа, и моћи, као херојског реализма, као круне политичког, онога *сада*, самога живота, моћи живота и победе у истом. Овде се не ради о брисању Духа у име овога *сада*, живота, већ у непрестаном настојању око конфликта, напона између њих. Оно што је, међутим, основно, јесте да наци постав себе озакоњује на овој линији, или кроз оно што му је хераклитовски речено заједничко, а то је Рат, или *Der Krieg* у Беновој реченици. Рат би требало

да даје напетост, унутрашње, или унутрашњу борбу између духа и моћи или живота. Дакле, нема негације нити искључења било ког дела ове релације. У том смислу Јингер у *Раднику* отвара могућност постојања још једне врсте духа, духа под наводницима, или "духа", који је, по Јингеру, синоним за живот. Постоји борба духа прошлости и традиције контра "духа", или овога сада и живота. Јингер настоји да сачува позитивум духа, да га не прогна и до краја не избрише, јер је врло свестан, још од почетка формирања конзервативног унутар германског, опасности од примитивног биологизма. Управо у овом се само смислу може читати Хајдегерово употреба духа, која засигурно пледира да дух извуче од опасности која се појављује још са Клагесовим негирањем духа у име *anime* или душе, те одмах затим и Розенберговог преузимања поменуте Клагесове дистинкције. Ипак, унутар форсирања Хајдегерове употребе духа нужно се крије засигурно доста тврди католички ехо, доста умесан традиционални конотат, те жеља за ослоном из бившег који мора парирати и увек кротити политичко или живот. У том смислу ја не видим у овом Хајдегеровом парирању и парадирању духом никакво идеолошко бајање, већ нужно кроћење у борби са животом самога живота.

Кроз реченицу Готфрида Бена коначно може бити спозната истинска напетост под којом би се могао одвијати Хајдегеров исказ из писма Карлу Шмиту. Да се подсетимо. Хајдегер тамо каже, у контексту помињања Хераклитовог 53. фрагмента, да се он тренутно налази у сред *polemosa*, а да писанија морају сачекати неко боље време. Хајдегер не преводи *polemos* и остаје тајна шта је и у којем је правцу мислио

када је уопште размишљао о Хераклитовом фрагменту. 1933. године нема рата у Немачкој, рата у коме се физички уништавају други. Такође, Хајдегер не исправља Шмитов превод *polemosa* са *Krieg*.¹⁶

Бену, Хајдегеру и *polemosu* вратићу се касније, а сада бих кренуо од самог почетка, тачније од *Sein und Zeit*-а и појма *Entschlossenheit* као *решености* који се кључно појављује у два наврата, и то у 60. и 74. параграфу. Оно што Хајдегер подразумева под овом фигуром јесте некакав налет, некакво излетање *Daseina* у *Mitsein*, у однос са другима, те набацивање личности самога *Daseina*. Решеност се односи на одабир могућности, на пројектовање, самопројекцију *Daseina*, те улазак, или фундирање заједништва. У 60. параграфу Хајдегер ово излетање разумева искључиво из самога себе, односно не постоји савет, не постоји директан наговор на шта се треба одлучити. "Die Antwort vermag nur der Entschluss selbst zu geben (...)", Tübingen, 1957, стр. 298 или стр. 339, хрватског издања из 1985. У 74. параграфу који се бави устројством повесног, Хајдегер могућности транспонује уназад, у бивше, те је решеност некаква спона између билог и надолазећег. Хајдегер покушава да отклони оно налетно, истрчавајуће, *vorlaufende*, које битно карактерише Решеност. Тако Решености мора вратити наслеђе, јунака из прошлости, безбојно и лебдеће Ја може спустити у себе, или вратити себи једино кроз једно натраг, те онда и кроз кључну окренутост смрти, па судбини и на крају удесу. Оно што је нама важно јесте да удес, бивање са другима, генерацијско догађање *Daseina*, које је посредовано само и искључиво Решеношћу, може бити слободно једино у *саучеснивању* и *борби*. У Решености се, по Хајдегеру, врши избор који човека ослобађа

"für die kampende Nachfolge und Treue", према ономе што може бити поновљено. Управо је Wiederholung, као понављање, које је по себи традиција, основ који борбу омогућује (стр. 385 или стр. 438). Из овога је видљиво како Хајдегер извучи из бившег, те фундира на традицији, и практично на духу (што се не помиње) само генерацијско изведено у борбеном следбеништву. Борбено је омогућено као оно што је устројено понављањем традиције, и налази се на месту сусрета традиције, онога сада или живота самога, и будућег као окренутости према смрти. У том смислу борба и Решеност попримају најдубљу повезаност. У Прилозима за филозофију из 1936. године, у 46. параграфу, стр. 100, Франкфурт, 1989, Хајдегер барата са Шмитовом речју Die Entscheidung, као одлука, и експлицитно поставља функцију борбе:

"Der Kampf gegen die Zerstörung und Entwurzelung ist nur der erste Schritt in der Vorbereitung, der Schritt in die Nähe des eigentlichen Entscheidungsraumes" (стр. 101).

(Видети такође и параграф 43: "Das Sein und die Entscheidung" те однос према Entschlossenheit-у, стр. 87.)

Унутар "Ректората" и говора око њега Хајдегер је непрестано форсирао фигуру борбе у истом контексту.

"Кроз борбу, у борби оснажити, као борба остати сачуване."

"Једино борба држи супротности отворене."

"Свака права борба носи трајне црте оних који се боре и њихових дела. Само борба развија истинске законе остваривања ствари."

Такође и изведнице борбе, као што су "нападничко кретање", "покрет", "јуриш", итд.

После хлађења и повлачења натрагу "Писанија" Хајдегер, као што је наговештено у *Прилозима*, покушава да борбу очисти од уништења и обескорењења у које се она лако може изврнути, а у шта покрет неумитно срља. Тако борбу Хајдегер пре свега поставља као извесно стање, изванредан статус држања разлика, држања отворености. Борба нема конотативног који се заузима увек у крајњој мери за уништење, према коме се онда усклађују нове разлике и простори борбе. Дакле, циљ Хајдегера јесте настојање, брига, чување борбе. Дакле, циљ Хајдегера јесте настојање, брига, чување борбе. Тако на 41. страници *Прилога* у складу са бригом око Одлуке, *Entscheidung*, њихова борба није борба, "Ihr Kampf ist kein schöpferischer Kampf, sondern 'Propaganda' und 'Apologetik'."

Вратимо се *polemosi* и Хајдегеровом обитавању унутар њега. Видљиво је, а то показују бројни списи до 1945. године, да Хајдегер уопште није употребљавао термин рат или *Der Krieg*. *Polemos*, који Хајдегер извлачи из Хераклитовог фрагмента, засигурно не може одговарати оној сврси коју Хајдегер намењује. Наиме, управо исказ Готфрида Бена показује проблем шава и унурашњег унутар кога обитава у периоду 1933. године Хајдегер. Унутар Хајдегера разрачунавају се, боре се *дух* и *моћ*. Међутим, видели смо да је оно што, по Бену, ставља *Auseinandersetzung* унутар човека, што изазива дупли живот, јесте управо рат, *Der Krieg*. У сваком случају, *Auseinandersetzung* јесте оно што се дефинитивно тиче унутрашњег, *Dasein*, појединачног и сасвим приватног.¹⁷ Ипак, какво то читање Хераклитовог фрагмента гура Хајдегера на закључак иза кога он неумољиво стоји? Такође, да ли је у Беновом исказу дефинитивно показан расцеп уну-

тар самога концепта који онда дозвољава две речи као што су *Krieg* и *Auseinandersetzung*, као ознаке за једно те исто? Хајдегер је у два наврата разјашњавао 53. фрагмент. Други пут 1956. године сасвим успутно, у спису *Zur Seinsfrage* (4. издање, Франкфурт, 1977, стр. 44) где Ничеа асоцира на *polemos*, не помињући Хераклита, али га јасно узимајући у обзир:

"Es ist kein Krieg, sondern der *polemos*, der Gotter und Menschen. Freie und Knechte erst in ihr jeweiliges Wesen erscheinen lasst und eine Aus-einander-setzung des Seins herauffuhrt."

(Овај спис представља анализу списа који га је изазвао и подстрекао, Јингеровог списа *Über die Linie*.) Први пут, анализиран детаљно и експлицитно 1945. године у посве оправдавајућем тексту посвећеном Ректорату 1933/34 године *Чињенице и мисли*. У овом тексту Хајдегер објашњава употребу речи *Kampf* у *Ректорату*, коју изводи као мишљену у складу са Хераклитовим 53. фрагментом. Ово је потпуно могуће изрећи, међутим оно што смета јесте то што у *Ректорату* нема употребе речи *Auseinandersetzung*, на коју се Хајдегер позива као на кључ и решење свих недоумица у тачки 1. свога објашњења. Дакле, Хајдегер у тачки 1. нам каже да се расправа (*Streit* – ову реч Хајдегер на многим местима користи али само где постоје стриктне супротности,¹⁸ и опет је нејасно зашто му је она у овом контексту потребна), али не и у смислу заваде или свађе, или да *polemos* није поготову нешто што је везано за употребу силе и уништавање непријатеља, већ да је *polemos* разрачунавање, где се уз помоћ другог излази на видело, из нескривености.¹⁹ *Polemos* је, дакле, наизменично излагање себе суштинском као и другог, отварање једног пред другим, реч-

ју, а то је мој додатак, суштинско разликовање. Одиста, 53. фрагмент се бави пребројавањем, рангирањем, израчунавањем једних од других, а да то управо рат изводи. Међутим, Хајдегер елиминише погон саме те речи, или словност саме речи, не би ли у преводу на немачки оставио учинак који сам *polemos* производи, на шта он реферира. Ово је уобичајена пракса коју Хајдегер користи када барата са фрагментима грчким мислилаца. Преводи се оно што једна реч или појам чини, и то се изводи као изворно заборављени конотат. Неумитно је да *polemos* одиста чини оно што Хајдегер поставља, међутим спорно је да ова реч чини још нешто друго, што Хајдегер не узима у обзир. Дале, овакав поступак не-дословног, крњи значај самога језика, фонемског језика, извлачећи или читавајући испод њега посве непроверене садржаје. Отуда је просто силована реченица која тако експлицитно негира *polemos* као, између осталог, однос или савладавање са непријатељем, када у себи проноси значење осим рата и непријатеља самог. Тачка 2. је такође исувише наборана плиткошћу оправдавања. У њој Хајдегер изричито каже да *polemos* не смео мислити као рат,²⁰ да га прогласимо за највише те да тако *филозофски ојравдамо рајничко*. Не видим зашто то не смео, зашто је то забрањено, и по чему би филозофско прикачено уз ратничко, рецимо, негирало само себе, поготову у контексту даљих Хајдегерових "анти-хуманистичких" текстова. Надаље, изнова Хајдегер поставља борбу као филозофски мишљену и изнова изводи да оно што би било једино филозофски мишљено не припада изједначавању *polemosa* и рата. Очигледно је да Хајдегер протура овде атрибут *фило-*

зофско, као некакав алиби, некакву маглу која би требало да зачара и од рата учини крајњу неприличност.

Шта је дакле спорно? Хајдегер веома разложно спроводи своју одбрану, одиста објашњавајући искрено и истинито оно иза чега он стоји. Проблем је што би 53. фрагмент, с обзиром да је Хераклит добро познавао економију Божју у вези са смрћу на бојном пољу, нешто што неумитно каже другачије. Међутим, зашто је Хајдегеру потребно овакво читање Хераклита? Да ли би преко превода могли функцију борбе, као омиљеног наци термина, очистити и преусмерити у некакво безазленије подручје, подручје филозофије, филозофски промишљено и фундирано?

Да ли, коначно, филозофија или теорија дефинитивно ступа на место које рат мора да сакрива, да чува, да га потапа у своје несвесно? Повратак теорији, повратак уназад, из *polemosa* у Писанија, поставио је код све тројице наших мислилаца некакав даљи *тајни* рад на наци ствари. Тако се изнова поставила и вера у моћ књиге, у моћ руке и мастила, кроз мистификацију теорије наравно и у моћ рата. Ствар шава, ствар теорије те катедре и *polemosa*, ствар руке у стиснутој песници или руке која истискује мастило, уопште наци ствар овиме је постала нека врста онаније на распону споља-унутра. Ствар која није ствар победе или смрти. Ствар задовољсња већ нужно ствар која траје. Наравно, ствар будућности.

ХАЈДЕГЕР ЈЕВРЕЈИН

Један од основних Деридиних закључака јесте да Хајдегер, за разлику од Шмита, није редуковао *poletos* на меру ратног (стр. 397, 404), да је Хајдегер успео да "desantropologise l'écoute" (стр. 405), да реч *basileus* у поменутом фрагменту не разумева као оца, већ као онога који производи, генерира (стр. 408-409) и, на крају, да *poletos* није ни рат ни борба између људи. Притом, Дерида не разматра остале Хераклитове фрагменте, не промишља везу *erisa* и *poletosa*, и, коначно, не учвршћује став по коме је Хераклит дефинитивно познавао борбу и смрт на бојном пољу. Такође, Дерида има бескрајно поверење у Хајдегеров начин превођења са грчког, и на крају, што је основно, Дерида поседује посебну слабост према Хајдегеру, јер га не упрошћава и не открива му мноштво лукавстава и оправдања у временима иза 1934. године која су инкорпорирана у његовим интервјуима и текстовима. Уз све ово, не постоји довољан разлог да се Шмитово схватање рата из *Појма њолийичкоџ* употређује се Хајдегеровим, управо Хајдегеровим инструментаријем и овако наштимованим ухом Дериде. Свођење Шмитовог тумачења на рат и убијање других, односно прочишћавање Хајдегерове употребе речи *poletos* од свега егзистенцијалног и крвавог, не може никуда одвести. Пресудна разлика између Шмита, са једне, и Јингера и Хајдегера, са друге стране, јесте Шмитова вера и везаност до краја за католичку цркву.²¹ "Хајдегеров егзистенцијализам, са свим својим

изведбама је дубоко атеистичан. Насупрот, егзистенцијализам Кјеркегора је дубоко хришћански. Атеистички егзистенцијализам ми помало личи на хришћански атентат. Егзистенцијализам без Кјеркегора хришћанина није ништа друго до ли представљање *Хамлета* без данског принчевања.²² На више места Шмит напомиње Хајдегеров атеизам (стр. 260) и прави назнаке да је можда атеизам условио лагану рехабилитацију Јингера и Хајдегера (стр. 297). Наравно, важно је место теолошких мотива унутар Хајдегерових списа, а Шмитова дистанца је условљена тиме што код Хајдегера не препознаје управо превођење теолошких категорија, што јесте темељ његовог рада у пољу права – а то представља простор за једно следеће истраживање разлике два мислиоца. Код Хајдегера, сигурно са појавом Рајха покрећу се теолошки слојеви младалаштва и можда врло брзо звуче одвише анахроно за паганску машинерију која се тек од 1933. лагано захуктава. Од оног плаката са којим је облепљен Универзитет за време Хајдегеровог ректоровања: "Wider den undeutschen Geist", па све до иза рата где Хајдегер утврђује бојазан у вези са "Die Verjudung des deutschen Geistes", Хајдегер врло свесно покушава да оно што је дефинитивно реч која је била отклоњена унутар његових "Писанија" буде опет унутар *polemica* у коме борави, једно од најважнијих оружја. "Дух", како га Хајдегер употребљава, одиста јесте нека врста инструмента који би требало да чисти тиме што парира најезди политичког, те држи ствар у отворености, у борби. Дух је вероватно и крунски инструмент којим филозоф једино и може *водити вођу*, који би вођу требало да увек опомиње. Даља судбина и све оно што се зна, на-слуђује и сведочи у вези са Хајде-

геројским акцијама (а о њима се много више зна него о Шмитовим, а и иначе су бројније и требало би да буду Дерида теже прихватљиве) тражи одговор на најмање два питања и једну напомену, перспект једног будућег читања Хајдегера и Дерида.

1. Да ли је уопште могуће читати Хајдегера из јеврејске традиције? Шта је то што Дерида никако не може да изда, да укине, да преврне када су у питању Хајдегерови списи? Шта је то што може претрајати све Хајдегерове политичке кривице? Какав је дуг Хајдегеру, јер можда Шмит страда искључиво зарад нове Хајдегерове рехабилитације, можда је Шмит постављен као жртва за нови Хајдегеров скок? Да ли се кроз Дериду понављају године непосредно после Нирнберга када је јеврејски де-нацификациони филтер, *hora, sicut*, одлучивао и промовисао разлике? Дакле, зашто Јеврејин чита нацисту или макар онога кога би требало да издвојимо, правдамо од склопа и контекста у којима је учествовао, или, ако уведемо Шмита, саучествовао?

2. Да ли је Хајдегера могуће искључиво читати из јеврејске позиције? Да ли постоји унутар Хајдегеровог писма јеврејски тон? Да ли постав Хајдегеров може бити отворен у духу јеврејском? У којој мери Хајдегерово задирање у изворе мишљења и темеље германског, грчког, испод хришћанског – неумитно приближава мишљење и извор филозофије у оквиру паганског, а онда своди у једно хебрејско и германско?

1955. године у Серизију, у разговору после Хајдегеровог предавања "Шта јесте филозофија?", Пол Рикер поставља питање о хебрејском наслеђу. У једном доста растрзаном и кратком одговору, Хајдегер пре свега напомиње да је хебрејско – *айел*, позив, при-

жив... Ово питање и овакав одговор постао је предуслов пројекта Марлен Зарадер који је окончан 1990. г. књигом *La dette impensée, Heidegger et l'heritage hebraïque*. Paris. (Зарадер у више налета разматра Деридина тумачења, стр. 114, 184). Каснија појава Хајдегерових *Прилога за филозофију*, које Зарадерова није имала у виду, још више потврђују могућност једне овакве теме. Опет, у разговору из 1991. године италијанских филозофа са Жаком Деридом поводом појаве *Прилога* (разговор је објављен у часопису *Aut-Aut*, 248-249, март-јун 1992, стр. 3-16) на темељима основне разлике између Бога који је већ дошао и Бога који још увек није дошао, који је у очекивању, поставља се несвакидашња близина Хајдегера јеврејској традицији. Без обзира што Хајдегер никада није говорио о јеврејству, његов *Последњи Бог* кога мисли у супротстављености хришћанству и Христу, у супротстављености другом доласку, матрица је за изједначавање битног мишљења са јеврејским месијанизмом. (Видети обиман Деридин одговор о односу према месијанизму, о Хајдегеру и његовом очекивању, и Богу који надлази стр. 10-11). У којој је мери Хајдегер могао држати у резерви своја исходишта, у којој мери излажење испод хришћанства уводи у пагански свет очекивања, у којој мери се германско у своме корену своди на простор јеврејског очекивања – сва та питања остају за сада без одговора. Један од темељних мотива германског, који Хајдегер савршено отвара у реченици из *Zur Seinsfrage* (4. издање, стр. 39), да "Der Mensch ist der Platzhalter des Nichts", директно води или је изведен из онога што се непрестано очекује у пољу германског, коначно као и у пољу јеврејског, а то је "Der letzte Gott" из *Прилога* стр. 405-421. (Један од по-

кушаја пропитивања са Деридом а у правцу паганско-хришћанског мотива смрти Бога представљају текстови Мауриција Ферариса "Glossa sull'ultimo Dio", стр. 151-167 у књизи Ферариса *La filosofia e lo spirito vivente*. Laterza, 1991. и текст "La morte di Dio e l'eredita di Nietzsche", *Aut-Aut*, 236, 1990.)

Наравно, из везе Ниче – Хајдегер питање којим треба окончати ову напомену састојало би се у могућности искушавања другачијег Хајдегера и другачијег Ничеа из кога Хајдегер полази:

3. Да ли је Хајдегера могуће читати изван јеврејске традиције? У којој се мери Хајдегер више не препознаје од јеврејске традиције и од јеврејских чита лаца и апологета?

НАПОМЕНЕ

1. Када је већ реч о Хабермасу, Дерида не наводи нешто много важније, а то је управо Дир ван Такова књига из 1993, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens*, Berlin, која представља "симболичку" прекретницу у третману Шмита унутар Немачке и уопште, унутар европског мишљења. Она нужно треба да покрене излазак из ћутања, из таме, читање једне мисаоне динамике без које идеја духа, мишљења и Европе не постоји. Њен значај јесте пре свега у попису и збирању учинака Шмитове мисли од 1945. до данас. Континуирајући утицај Шмитове мисли у Немачкој и, такође, ренесанса последњих година коју аутор у уводу назначаваче (стр. 8-12) говори да случај "Шмит" јесте нешто потпуно различито од Јингеровог, а поготово од случаја Хајдегер. Наиме, са француске сцене, умногоме заслугом Дериде, ћутање о Хајдегеру је дефинитивно прекршито. Са Шмитом ствари стоје другачије. Главни носилац "ренесансе Шмит" јесте управо Немачка, Немачка после Берлина, Уједињена Немачка, која преокреће бивше односе снага у свету. Отуда, делује врло патетично (Дерида, наиме, Шмиту приписује патетичност (стр. 163) што је очигледно некакав нејасан и самоме Дериди траг Рајнхарда Мершга) Деридино настојање око Игоа,

политике братства, заоставштина Револуције, или француско-немачког пријатељства, које је, као и свака патетика, засновано на недовољном узимању у обзир онога новог, промењеног и бескрајним жалом за оним старим.

2. Гинтер Машке 1989. године, у другом делу књиге *Der Tod des C. S.* (Wien), детаљно полемише са Хабермасом у вези са његовим третманом Шмита.

3. Дерида је, наиме, потписник заједно са многим својим пријатељима (Бофоа, Аслан, Бурдј, Деги, Дибл, Еко, Ђоро, Вернан, Вирилјо) "Позива на будност" контра европске деснице од 13. 7. 1993. (У "Telos" стр. 98-99, 1993-1994, стр. 135.)

4. Потпуно случајан је прелаз са Ничеа на Шмита, како га за потребе текста и третирање Шмита уводи Дерида. О Ничеу који наслуђује непријатеља својим обртањем Монтењове реченице која доминира у Деридином тексту, Шмит је, као што смо рекли, имао негативно мишљење. У поглављу "Шмитов анти-Ниче ефект" Молер сведочи о Шмитовом неподношењу Ничеовог импресионизма (вид. зборник "Complexio Oppositum", 131).

5. Пријатељ и пријатељство јесу за Дериду услов и опет синоним за демократију. У књизи *Du droit à la philosophie* (1990, стр. 70) оно што придолази, што је у Очекивању јесте сама демократија, која је увек у надолажењу. Смрт и народ, смрт која даје власт народу, јесте једна од могућих конвенци овог обрта.

6. Фебруара 1991. у Италији је објављен текст Дерида "L'occasione di Heidegger" у зборнику, *Filosofia '90*, 221-241, чији је уредник Ватимо. Очигледно је да је у тексту "Политке пријатељства" само почетак тумачења које овде прераста у довољно комплетирану верзију тумачења "Хајдегеровог схватања пријатељства" и односа према Шмиту. Одиста, комплетна верзија овога текста "L'oreille de Heidegger" објављена је у наставку књиге *Политике пријатељства* из 1994 (стр. 341-419). Текст у италијанској верзији представља први од четири одломка последње верзије.

7. Хемлут Кун је схватање Карла Шмита о пријатељу и непријатељу прозвао егзистенцијалним.

8. Његов пријатељ Ферарис му је "показао" то друго место, у *Sein und Zeit*, стр. 50: "Bevorstehen kann zum Beispiel ein Gewitter, der Umbau des Hauses, die Ankunft eines Freundes. Seindes demnach, was vorhanden. Zuhanden oder mit-da-ist."

9. Тренутно, однос Шмит-Хајдегер остаје у тами. Још увек не постоје никаква сведочанства о Шмитовим писмима или о контактима два мислиоца. Њихове судбине, споља гледано врло сличне, за сада могу бити само разматране са дистанце и са недовољно

чњеница. Рецимо, у књизи Бернда Ригерса *C. S. im Dritten Reich*, Минхен, 1990.

10. Неколико Јингерових писама, као оно од 2. 8. 1930. или од 14. 10. исте године, јесу захвалнице или прославе аутора који је књиге послао. Ипак, писмо од 13. 12. 1933. г. указује на неке приредбе Шмитовом разликовању пријатељ-непријатељ. Јингер говори о романтичком карактеру ове разлике, о њеној не-модерности, о старом дуализму Бога и ђавола, те позива Шмита на критику Никиша која је написана поводом овог списа. ("Schmittiana" I, стр. 116-117. Видети текст Хорста Милајзена "Die Beziehung zwischen C. S. und E. J." у истом зборнику стр. 108-115. Најпрегнантнији текст о односу Шмита и Јингера јесте текст Томисена, који је објављен на српском језику у часопису *Трећи програм РТС*, бр. 102, 1995.

11. Учествовања у ствари, у државној ствари (а ствар се увек фундира као сукоб) тражи и процењивање чисто егзистенцијалних или психолошких момената оних који јој служе. Жеља за редом, дисциплином, поретком, потом за приклањањем ауторитету, институцији; задобијање сигурности, враћање у крило, у мајку, унутра; задобијање новог идентитета или стари след очева; власт, статус, положај, породични утицаји. Оно што многим анализама недостаје, током историје, јесте неизумање у обзир финансијског момента и бенефиција којем доприноси служење ствари. Такође, приноса, исхитреност, залетање, кајање.

12. У књизи Ж. Фројнда, *Sociologie du conflit*, PUF, 1983, Хераклитов фрагмент анализира се у распону термина *discord*, *conflit*, где се конфликт узима пре свега као интегратор и у исто време као регулатор (стр. 38 и 118). Фројнд на стр. 60 поставља да Хераклитов *polemos* садржи у себи не само рат већ и *tension*, *dissension*, *antagonisme* и *discord*. На стр. 79 кључно указује да полемичко мора у себи обухватати непријатеља. Полемичко поставља непријатељ, а агонално – противник. Отуда Фројнд кује нови термин супротне функције од агоналног, *polemal*.

13. *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlin, 1922, стр. 2.

14. Цитат преузет из текста Волфганга Павија, *E. Junger und G. Benn*, у *Neue deutsche Hefte*, 185, 1, 1985, стр. 100.

15. У књизи Јингера из 1955, *Über die Linie*, пето издање 1958, Берлин, стр. 49, *Doppelspiele*.

16. Шмит и на другим местима *polemos* преводи са рат. У дневницима *Ex Captivitate* (стр. 26) или у *Glossariumu* (стр. 204).

17. Хајдегер поставља *Auseinandersetzung* као захтев према *Das Sein*, који би дакле требао да је увек у разрачунавању *mit dem Seinden*. Вид. код *Schnebergera. Nachlesse zu Heidegger*, стр. 149.

18. У семинару о Хераклиту, 55. том, за време Рајха, *Streit* је постављен као *Wesens des Seins* у односу на *eris* (1979, стр. 9).

19. Такође у првој тачки Хајдегер се враћа *eris* и њега, који би у принципу могао означавати борбу, поставља са конотатом самога рата. Видети у 55. тому, *ibid*, исказ (26): "*Jeder Kampf und jeder Krieg ist eine Art und Abart der hier genannten eris.*"

20. Важно је напоменути још једно место које би онда дефинитивно показало неконзистентност Хајдегерове употребе термина који гравитирају околу сукоба. На стр. 476 *Прилози* Хајдегер дефинитивно промишља 53. фрагмент, однос Богова и људи, али сада већ неумијно из призме *Последњег Боја* (стр. 413). Реченица нам каже да борба за властито биће, *Kampf um das eigene Wesen*, или боље, властито суштост, као таква треба да уједињује Богове и људе. Дакле *Kampf* овде чини оно што би све време требало да игра *Auseinandersetzung*.

21. Црква, међутим, никада није поништила први брак са Павлом Доротић, тако да је Шмит могао имати не мали мотив да своју религиозност "остави у резерви", како је то учинио Хајдегер.

22. *Glossarium*, стр. 80-81.

ДЕРИДА И РАТ

У једном разговору који је вођен 1988. године са Жан Лик Нансијем, управо пошто је објављена скраћена верзија текста *Политичке пријатељства*, Дерида разматрајући питање субјекта помиње и ону Хајдегерову реченицу која му се тада још чинила енигматична и елиптична. "Who of friendship", глас пријатеља који припада егзистенцијалној структури *Dasein*, али не само то. "The 'who' of friendship, as the call (Ruf) that provokes or convokes 'conscience' and therefore opens up responsibility, precedes every subjectal determination" (стр. 110).¹ Одговорност, уопште етика одговорности, заснована на пријатељству, тих је година доспевала до нас само у назнакама. Крајњи резултат десно се две године касније, тачније децембра 1990. године на колоквијуму у Ројамону са обимним текстом *Donner la mort*.² У овом спису Дерида, пре свега кроз читање књиге есеја Јана Паточке "Essais herétiques sur la philosophie de l'histoire", изнова помиње и осврће се на нека од кључних места *Појма политичког* Карла Шмита. И овде постоје два налета, с тим што је Шмит у оном првом поменутом реда ради, и као такав не заслужује битан осврт. Међутим, тај исти први налет би могао да нам отвори једну тему која би могла да буде од важности за третман који Шмит има

у последњим Деридаиним текстовима. То је поље рата, или борбе, које је Дерида веома често сугерисао и читавао на местима и где код Шмита оно није било пресвасходно. Кроз Паточку, или још боље, са својом руком која се опире о руку Паточке, Дерида пише: "Рат је једно другачије искуство давања смрти (ја дајем, задајем смрт непријатељу и ја задајем себи своју смрт у жртву 'умирања за очевину') (je donne la mort a l'ennemi et je donne la mienne dans le sacrifice du 'mourir pour la patrie')".³ Усмрћивање је овде озвучено као дар, давање, поклањање смрти, и са друге стране, умирање, само-убијање, као давање смрти у жртву умирања за очевину, умирања за партију. Врло је неприммерно стриктно анализирати неке ставове у Деридаиним текстовима, јер је текстуално по себи склоно преформулацијама и завијањима. Зато не бих желео да варирам давање кроз ускрату, кроз ускраћивање. Оно што је битно јесте да смрт кружи, да мења место, али оно што је увек усмерава јесте субјект, то *Ја*, "Је". Да би се догодила та датост смрти, а Дерида овде презентира *Fronterlebnis* од стране Тејар д'Шардена и Ернста Јингера, писање би морало да претрпи битну ускрату. Наиме, ја сам убијен. Или, још боље, он убија, непријатељ мене убија. Питање жртве и очевине, као место залога смрти, и пре свега властитости, увек је у другом плану пред чињеницом смрти. Такође, смрт као смрт кроз пријатеља, као једина могућа смрт, дакле усмрћивање другог, непријатеља, сугерише давање крви мртвога пријатеља, жртвовање смрти или пријатеља у другом, у непријатељу. Убијање, дакле, као некакво давање пријатељства. Или обратно, непријатељ који кроз смрт, кроз усмрћење постаје пријатељ. Или опет обратно, ја дајем сопствену смрт

непријатељу, као акт пријатељства, доказ близине и са-постојања. Не бих овде желео да прејудицирам оно што је пропуштено да се преврне, и зашто Дерида пропушта нека места, која би неизоставно преусмеравала, и премеравала тон који он следи. Рат Дерида прескаче, мимоилази. У таквим тренуцима, тренуцима брзих прелаза и крупних корака он је суздржан и таксативан. Поменуће Паточкину интерпретацију Хераклитовог *polemosa*, Хајдегерово схватање *polemosa* као уједињења супротности; држања при себи; однос фронта и *polemosa*; губитак фронта за време и после Другог светског рата; губитак непријатеља, рата, политике, и све то кроз Паточку који говори *à la maniere de Schmitt* (стр. 25). На овом месту које је очигледно потпуно неинтересантно за Дерида, утврђено је да Паточка, уосталом једнако као и Шмит, јесте фасциниран и ужаснут ишчезавањем фронта, супротстављања, сукоба, идентификовања непријатеља и себе-идентификовања кроз или са непријатељем. (*D'identifier l'ennemi et même, et surtout, de s'identifier avec l'ennemi*). Дерида се овде не бави "досадом" као основним узроком рата који формулише у истој књизи Паточка. Ово указује на извесну нелагоду коју код Дерида производи рат, са свим својим многобројним консеквенцама. Који су, међутим, фундуси који ову нелагоду подупиру? Ваља пописати нека места из текстова Дерида, која би требала да отворе и да истакну ову нетрпељивост.

1. "Јеврејин је, одиста, једини човек у хришћанском свету који рат не може узети за озбиљно, и који је стога једини аутентични 'пацифиста'." Овај цитат припада Францу Розенцвајгу (наведен је из књиге из 1921, *Der Stern der Erlösung*), аутору који је веома поз-

нат Дерида и о коме је овај недавно писао у тексту "Interpretations at War. Kant, le Juif, L'Allemand".⁴ Оно што, наравно, одмах збуњује у наведеној реченици, то је комбинација аутентичност-наводност, знаци навода код речи "пацифизам". Реченица каже да је Јеврејин, као туђ, као човек без своје државе а са својом нацијом над нацијама, дакле као вишак унутар хришћанског света, једини који не може узимати рат за озбиљно средство, јер не познаје или је исувише упознат са искуством границе. И сада долази зачудно: као такав он није пацифиста, нити је "пацифиста"; он је аутентични "пацифиста". Розенцвајгу јесте вероватно нејасно да ли је пацифизам уопште могућ, и због тога се осигурава наводницима. Међутим, и као такав, као "пацифизам", он своју једину аутентичност треба да пронађе у Јеврејину. Зашто је, ипак, пацифизам увек наводан, или можда боље контраран? Дерида је углавном навео Шмитове исказе из *Појма Политичког* где Шмит лаконски отклања могућност пацифизма. Спорно је, међутим, зашто је Јеврејин у дословном смислу "пацифиста"? Зашто Јеврејин не може да отклони ону наводност са речи "пацифизам"? И да ли су наводници продукт *белицизма*, *polemosa*? Да ли случај Ериха Кауфмана може да буде некакав прилог оваквом наводном пацифизму? Или можда теорије, или боље "теорије", по којој управо Јевреји сnose одговорност за оно што им се током историје дешава све до Аушвица, и не само одговорност, већ да је све, све жртве и жртвовања, оно што проистиче из њиховог плана, расног стимулирања и себе-деструкцијом-прочишћавања. Можда, Јеврејин као расиста *par excellence*? Оно што Дерида, кроз примере Розенцвајга и Коена, покушава да покаже, јесте са-одношење Јевреја и

Немачке с почетка века, где Немачка функционише као једина права домовина за сваког Јеврејина. Немачка је у том смислу, по Коену, за Јеврејина "das Mutterland seiner Scele" (стр. 259). Проблем, наравно, настаје, и сва збрка око оних наводника, коју живот непрестано придоноси, када почне Први рат, и када треба спојити пацифизам, који је по природи Јеврејину дат, и победу Немачке, једине истинске домовине, у истом том рату. Како оправдати победу? Решење које се неокантовцима а и Дерида овде, кроз Канта, нуди јесте некаква идеја једне конфедерације која би гарантовала светски мир, а где би евентуално немачки дух могао постати центар. Или рат би се сагледавао као некаква припрема мира, припрема за конфедерацију, која је, по Канту, идеал сваке државе. Како било, рат је уек место са којим се не зна шта ће, које се увек опире калкулацијама које јеврејски "дух" смишља.⁵

2. Дерида 1980.⁶ године напомиње ту несводивост јудео-хришћанског, јеврејског и хришћанског, препознаје жељу за радикализацијом ове разлике, за организацијом јеврејског отпора, али се у исто време и опире, увек остајући на ивицама. Тема апокалипсе која ће тих година заокупљати пажњу Дерида, апокалипсе као последњег тона филозофије, или филозофије као апокалиптичке, обновиће се 1984.⁷ године, у једном битно другачијем околишу, околишу рата и нуклеарног. "Le nom de la guerre nucleaire est le nom de la première guerre qui peut-être faite au seul nom du nom..." (стр. 383). Нуклеарни рат је раван апокалипси, те Дерида користи апокалипсу не би ли очистио рат од практично свога потпуног значења. Међутим, рат нуклеарног рата, у свом извршењу и актуелитету не

може задржати нити своје име "рата". Хладни рат, нуклеарно доба, уопште све оно што је кроз Шмита и Хајдегера или Паточке назначено, овде се не узима у обзир. Дерида сужава поље рата пропуштајући да наведе узроке овога брисања. Брисање имена рата у име самога имена, у име "сада", присуства, не може утврдити ни слаба реторичка акција коју Дерида користи не би ли извео да су се претходни ратови водили у *име* нечега што је битно другачије од суженог простора имена у које апокалиптичко нуклеарног запада. Једноставно фали машинерија, фале увиди, фали све оно што се не понесе у сваки текст, у свако његово извођење. Ове слабости од којих пати деконструкција, слабости сужавања и неприношења у текст свега онога што може бити примерено, гради мањак који онда омогућава бесконачно изновно враћање на текст. Писање се одржава јер се нешто чува у резерви. Фигура рата се не експлицира, него се начиње увек око ње, увек се проналазе нови модели који заобилазе. Са друге стране, можда, управо рат форсира писање, можда га једино он продужава.

3. Последњи текстови Дериде донели су пропитивања, кроз могућност етике, о начинима "држања" заједнице. Како стоји једно поред другог, како се све држи, који фактори држе и растурају целину. Речи као што су жртвовање, дуговање, обавезивање, одговарање, поклањање, пристајање, давање, речи су помоћу којих би се обезбеђивао минимум заједнице. Засигурно да је ранији акценат на негативном, на вирусном, на оном невидљиво смотаном уступио место оном афирмативном. У једном раном тексту из седамдесетих,⁸ Дерида, кроз Левинаса, кроз изворе насиља дотиче и питање рата. Проблем насиља, убиства Дру-

гог, Левинас у битноме разликује од проблема рата, који је, опет без битне експликације, нешто што је можда темељ рада Емануела Левинаса. Левинасу, који се битно не задржава на Хераклитовом фрагменту, рат је оно што је смештено унутар тоталитета, и што га на неки начин држи. Рат је оно што је условљено другим, јер у случају да нема другог нема ни рата. Левинас, а за њим и Дерида, оакву структуру тоталитета, полемолошки фундирану, смешта у наслеђе Бога, његове речи и метафизике.

4. Један од главних мотива, који се непрестано понавља и прерушава, и који се налази у пољу основног Деридиног пропуста јесте "прелажење преко или кроз границе".⁹ Искорак, отклон са ивице, мимоилажење, прсбацавање преко линије, непоштовање маркера и оквира, излажење, застрањивање... Страх од гушења, од гета, од оивиченог или укинутог простора, форсира идеју измештања. У спису из 1986. Дерида анализира неколико песама Паула Целана. Реч која доминира или судбинска реч јесте реч која се увек нејасно и погрешно пише, изговара и значи:

"Онда му рекоше: Реци *Шиболет*! А он рече: *Си-болет*, не могавши добро изговорити. Тада су га ухватили и заклали на Јорданском броду. И погинуло је у оно време из племена Јевремова њих четредесет две хиљаде" (Судије, 12, 6.).

Прелаз преко реке, црте или границе подразумева, као што се види, једну принципијелну немогућност. Реч-кључ није лозинка, оно што је тајно и сакривено од гомиле, већ реч, "шифра шифре" (стр. 51), како каже Дерида, коју треба да "само" поновимо. Ову реч је немогуће написати, превести са хебрејског, изговорити два пута, изговорити одмах исто, спасити

се са њом. Транскрипције на различите језике указују на потпуни хаос: на енглеском Shibboleth, на француском Schiboleth или Scibbollet, на немачком Schiboleth... Да ли је то изворно клас жита, река, правац или... посве је неизвесно и небитно. Кроз анализу истоимене Целанове песме (стр. 42), недоумицу око датума који се у песми помиње и догађаја који су се десили различитих година а на које би песма могла да се односи (стр. 48), Дерида нам каже да ова реч јесте пре свега саприпадна Јеврејима и стању Израела (стр. 91-92). Дакле, Јевреји треба да прелазе, или кроз Јевреје треба да се оствари могућност прелаза, Јевреји искушавају прелаз, Јевреји јесу прелаз. Или обратно, граница је положена у телу сваког Јеврејина. Иза ове шансе за прелаз, која се обично по Јевреје погубно завршава, скрива се идеја укидања шифре, универзалност и отклон речи-кључа, укидање простора који би нестао укидањем граница, и тотал времена који би био отелотворен у идентитету оних који својим стајањем, постојање, укидају саму идају прелаза. Непостојање прелаза укида кретање, простор, језик, нацију, државу, а онда и политику, чија консеквенца сигурно може бити оно клање на бродовима. Међутим, изгледа да по Дериди постоји шанса за мимикрију на прелазима. Дерида жели, по природи жеље, и прелаз и његово укидање. Прелаз ће бити укинут, у једној минималистичкој концепцији, једино ако се несметано пређе. Два су помагала која прелазак Дериди треба да омогуће. Прво идеја испита, опробавања, разликовања коју носи реч-кључ. Дерида нема довољно разлога а ни факата да верује да неко заиста може да правилно изговори оно што се од њега тражи. Он ипак каже: "Једни неће прећи, други прелазе

линију места, земље, заједнице, језика..." (стр. 56). Речју, неко је пријатељ а неко је непријатељ.¹⁰ Или боље, или још боље, неко јесте сама разлика, неко јесте на месту саме разлике коју превасходи пријатељство, и он би засигурно могао проћи. Ако позовемо Бланшоа као треће помагало, онда они који засигурно пролазе јесу они изван разлика, непријатељства, нација, држава и политике. Једино они треба да прођу и треба да знају оно "шифру шифре". Пошто непријатељи сигурно не прелазе или бивају на прелазу заустављени, то Дерида сматра да има шансе само за оне који, рецимо, немају слуха за ове игре разликовања, које фактички границе и прелазе заиста не занимају. Наравно, постојање пријатеља и заговарање политике изван разлике пријатељ-непријатељ, дакле, прелаз и евакуација пријатеља, још увек не укида ону *Реч* за оне који имају слуха и који обично заврше на оном броду. Иронија или мудрост Јеврејина, или можда цинизам, не лежи, међутим, у оних неколико милиона у гету и на небу (изван сваког прелаза и граница), већ у оних четрдесет две хиљаде и ко зна колико још Јевреја који лоше одговарају на питалице својих старих сународника. Деридина идеја о прелазу и могућности прелаза у основи преза на укидање прошлости, сећања на сопствени део сопствене прошлости и смрти у њој. Наравно, у спису *Шиболей* нема никаквих експликација које би стајале у вези са овим старим дијалектикама клања. Осетљивост на политике, нова пребројавања непријатеља, државе и прелазе, заснована је на краткотрајном сећању на претходни рат, и укидању сећања на јеврејску браћу и њихов смисао за убијање и границу. Мит о евентуалном преласку елите као да је јачи од ужаса и смрти

оних без слуха. Друга Деридина полуга, која као и претходна нимало није развијана, чини примедба да се *Шиболет* "користи за време или после рата, да би се прешла граница која је под надзором" (стр. 44). Ова одредба која је кључ кључ-речи, Деридау надаље није занимала и о њој није изговорио ни реч. Трајање рата, а рат стоји и претпоставља питање и политику на сваком прелазу и граници,¹¹ битно појачава прву полу-гу и Деридину веру у прелаз и сопствено изузеће. Ипак, даље консеквенце Деридиног заобилажења рата, политике, разлике, простора и свега онога што носи обрада речи Шиболет, постављене су искључиво унутар идеје искључења онога што је било, што је сада, у име "прелаза" који надлазе. Тако нас Дерида лишава Фројдовога схватања Шиболета из 1932. као линије демаркације између оних који јесу истински психоаналитичари и оних који тек претендују да то буду. Дерида не разматра евентуалну колоквијалну употребу ове речи као доказа уз помоћ кога би судили о вредности ставова једне особе. Дерида је једностано престао да мисли разлику.¹²

ШМИТ И НЕПРИЈАТЕЉ

Вратимо се сада натраг тексту "Donner la mort" и оном другом налету, који сам већ најавио као обим-нији. У поглављу "Tout autre est tout autre" (стр. 79). Дерида поново призива тему реципроцитета, симетрије или де-симетрије у односу са другим. Тема која уводи Шмита прозивана је Христом и "Беседом на гори":

5 Ма. 14. 38, 39: "Чули сте да је казано: Око за око, и зуб за зуб. А ја вам кажем да се не противите злу, него ако те ко удари по десном образу, окрени му и други.

5 Ма. 15. 43, 44: Чули сте да је казано: љуби ближњега својега, и мрзи непријатеља својега. А ја вам кажем: љубите непријатеље своје, благосиљајте оне који вас куну, чините добро онима који вас мрзе и молите се за оне који вас вређају и гоне."

Љубљење непријатеља својих, симетрија у љубави коју Христос налаже, јесте оно што води Шмиту и његовом спису *Појам њолиитичког*. Христос својом заповести, као што се види или чује, мења нешто што је устањено, што је од пре, што је обичај. Оваква пракса, једнака је незнабошцима, који несумњиво поздрављају само браћу своју. Позив на савршенство, на угледање на Оца небеског, јесте позив на промену, на љубав према непријатељима својим. Да видимо како Шмит поступа. Пре свега "појмове пријатељ и непријатељ треба да узмемо у њиховом конкретном, егзистенцијалном смислу (...)" (стр. 28). Шмит жели да очисти ове појмове, производећи их тако у фигури, од било каквих значења, те тиме од метафоричког, или симболичког, или пак од алегорије. Језичком разликовању непријатеља од пријатеља Шмит се вратио десетак година касније у тексту *Über das Verhältnis de Begriffe Krieg und Feind* (1938). Термин Feind Шмит налази да етимолошки упира на мржњу. Он шири речнике, и у овом тексту употребљава и друге језике, где се обично Feind изговара као Nicht-Freund. Уз романске језике, Шмит помиње и српску разлику, која му је била "породично блиска". У овој верзији текста из 1967. године први пут је поменуто и стари германски

израз који се одржао у Енглеској, а који најбоље одговара разлици приватан-јаван. То је реч: *Foe*. У Додатку *Corollariena* Шмит се позива на разлику коју је 1958. године спровео Жорж Швоб, кроз лингвистичку анализу *infixa*. Швоб се овој разлици враћа 1987. у тексту "Enemy or Foe", где додаје и разлику на хебрејском *sofeh* и *ojev* (*Telos*, бр. 72). Потом Шмит иде негативном селекцијом те набраја шта непријатељ није.¹³ Непријатељ није Конкурент; Непријатељ није такође нити Противник (*Gegner*): "Feind ist auch nicht der private Gegner, den man unter Antipathiegefühlen hasst" (стр. 29). Овде се набрајање завршава, са практично већ унапред датим одговором, са разликовањем у односу на оно за шта се у *Беседи на гори* Божја реч односи. Шмит ће онда кренути у образлагање. (Врло је важно, због напомене коју мислим да учиним, на тренутак стати у тексту. Не изаћи, не фуснотирати, а опет не остати ни у самом тексту. Екскурс унутра, у дубину текста. Наиме, у верзији *Појма политичког* из 1932. године постоји једна реченица и једна фуснота коју је очигледно Шмит, присилно или не, изоставио из издања из 1967. године. На 29. страници испушта се реченица да непријатељ такође није ни саиграч, није агонист, антагонист, унутар крвавог агона, крвавог такмичења. Ово исто се онда фуснотира, више једном констатацијом него критиком, да Бојмлер тумачи појам борбе код Хераклита и Ничеа као агон. Овде се даље каже, да је и у крвавим борбама Грка против Грка борба саприпадала агону, јер завршетак одмеравања снага није био *мир, eigene*. /Ова разлика је на неки начин основна./ Даље Шмит каже да је политичко јединство Грка прелом у смислу, да се агон, овај појам, више не може употребљавати у старом зна-

чењу. Потом Шмит поентира, да постоји велика меџа-физичка суџројиносџи између аџоналноџ и џолийничкоџ мишљења, коџи се највише саџледава џриликом расџрављања о раџу.) Пре образлагања онога што је већ негирао, а то би била управљеност на приватно. приватног непријатеља, Шмит доноси шта непријатељ јесте. "Feind ist nur eine wenigstens eventuell", дакле евентуална, могућа, "kämpfende Gesamtheit von Menschen" и коџа стоџи насупрот исте такве целине (стр. 29). Отуда би све оно што се односи на цео народ било јавно, па тиме имамо "öffentliche Feind", јавног непријатеља. То је све и то је дефинициџа. Овде постоје мотиви коџе Шмит подразумева. Прво, уместо непријатеља да ли би могао да стоџи пријатељ? Зашто пријатељ није узет за репер? Да ли је пријатељ увек приватан и, у том смислу, да ли овако јавно фундиран непријатељ може онда условити постојање јавног пријатеља или пријатеља једне целине џуди. Још једна ставка коју ово претпоставља, и коџа би можда лакше отклањала недоумице, јесте питање множине. Зашто Шмит не говори *неџриџаџељи*, него *неџриџаџељ*. Непријатељ јесте увек, као једнина, помало приватан. Множина има, насупрот, увек нешто од јавности. Међутим, Шмит овде мало више граби унапред него што је потребно. Остављање једнине подразумева политичку фундираност непријатеља. Или евентуално онда одмах и ратну. Непријатељ је непријатељ само ако је то име за скуп џуди коџи се тако поставља насупрот скупа џуди коџи га тако именује. Непријатељ је такође ратни мотив, типа "непријатељ напада с бока", "непријатељ на видику", "непријатељ је сломљен". Наравно, оно што надаље може бити спорно, а што ипак не потпада под одговорност Шмита,

јесте именовање непријатеља, а самим тим и знање о или за непријатеља. Именовање је увек објава, објављивање непријатељства, и оно би, аналогно, требало увек да претходи, рцимо ратном дејству. Ово, као што се зна, уопште није случај. Веома често је управо рат тај који именује, који производи самога непријатеља, који производи јавност. Веома често рат претходи објави непријатељства. Јавно што се овако производи, могло би да се каже, није политичко. Оно је губљење политичког самим ратом. Уместо да до рата доводи разлика пријатељ-непријатељ, овако би директно из приватног, а такође и директно из пријатељства, постојао прелазак на ратно дејствовање. Именовање, објава, јавност дакле, где се обострано приписује и показује непријатељско и показује непријатељ подразумева одређену паузу, паузу пре рата, која би требала да омогући политичко. Такође, политичко би онда било и својеврстан граматички носилац, носилац језика, преласка са множине на једнину. Сфера приватног, која је дефинитивно сфера незнања, петљања, мењања, и у неку руку дохе, представља аналогно и суштинску немогућност разликовања пријатеља и непријатеља. Као што је раније показано, ја дефинитивно не знам ко ми је пријатељ. Обично ја много чешће прозивам, именујем, оглашавам некога као свога пријатеља, међутим, то је увек потреба за вером, за испитом, за доказивањем. Супротно, знање о непријатељу може одиста функционисати као знање, међутим, унутар сфере приватног преласци из једног у друго обична су појава, тако да разлика која је неумитна и увек присутна, нужно клизи. Приватни ратови, приватна непријатељства, било би место где Христос интервенише. Међутим, и ово ваља прове-

рити из много углова, на много модела. Јавност, целина људи (Шмит још увек не употребљава термин народ) јесте оно што даје непријатеља. Непријатељ, управо као и сама та целина људи, као што каже Шмит, је евентуалан, могућ. Очигледно, да је Шмит непријатељство усмерио као скок из или кроз пријатељство. Пријатељство се доказује, оно можда и може бити подразумевајуће, оно чак може бити и претпоставка, али насупрот непријатељство се објављује, о непријатељу се одлучује, оно се нужно даје до знања. Тек ту, кроз непријатељство, кроз негативно, могуће је дефинисати, или прозвати оно варљиво и нејасно на почетку као пријатељство. Даље, сама појава непријатеља, његово објављивање још увек аутоматски не истискује политичко. Да би оно постојало, да то не би била једна мини-целина, једна улична туча, која и у ратном и у политичком нужно постоји, потребно је очување ове једнине. Дакле, *непријатељ*. Име целине ју је спојило. Оне се држе у једном. Чак је и њихово јединство потпуно небитно, битно је да оне постоје кроз име као један, као једнина. Политичко онда ствара пауза, или разлика. Разлика ствара паузу, ствара време, време јавног, време пре рата, време политичког. Трансплатација из приватног у јавно, непријатеља неизвесног у декларисаног, и одмах разлика у односу на пријатељство које се увек временски даје као изгубљено кроз смрт или нападнуто, дакле као прошло, и опет као будуће, у очекивању, као, дакле, налог за миром, што нужно доноси размак који зовемо политичко. Мислим да језичко навођење пријатеља и непријатеља у комплементарност и напоредност, у српском а и многим другим језицима, није нешто чега Шмит није био свестан. Наиме, мислим да Шмит оп-

реку пријатељ-непријатељ није мислио на оном нивоу, уопште не на нивоу, уопште не на ојреци, како Дерида мисли. Отуда разлика између њих није разлика између два поређења, два позициона. Исто тако, бесмислено је рећи да је пријатељ духовни потенцијал, а непријатељ истински, презентни, крвави део стварности. Може бити, једно, да је непријатељ крвави и меснати део истог тог духа. Вратимо се сада поново Шмиту, и Платону који претходи позивању на Матејево јеванђеље, а које Дерида разматра касније, у *Политикама непријатељства* (1994). На неки је начин позивање на Платона оно основно, јер му заходи приметна фуснота. "Feind ist hostis, nicht inimicus im weiteren Sinne; polemios, nicht ehtros" (стр. 29). Шмит наводи место из *Државе*, књига V, погл. 16, 470, где каже да се непријатељство између сродника зове неслога (ово је једно решење), а непријатељство са странцима рат. Платон повезује ehtros са stasis (Aufruhr, Erhebung, Rebellion, Bürgerkrieg). Са друге стране, polemios је резервисан за рат, polemios, и он настаје у сукобу са *природним* непријатељем, а то нису саплеменици него варвари, странци. Шмит се овде позива на превод Otta Apelta за stasis, као Zwietracht, као раскол, раздор. Шмит надаље напомиње, да одавде потиче мисао да народ не може водити рат против самог себе, да је грађански рат "само Selbstzerfleischung, а не можда стварање (Bildung) неке нове државе или рецимо народа" (стр. 29). Шмит бира реч саморасцепљсње. Selbstzerfleischung, као цепање меса народа, липтање крви. (Може бити да је српска реч место од меса, па онда је размештање заправо увек и цепање тела.) На крају Шмит наводи и извор свих својих подела, свих својих разлика, одакле је он заправо и пошао. Разлика потиче

од Помпониуса, или ју је он цитирао, а све се то налази под одредницом *hostis* у *Forcellinis Lexicon*:

*Hostis is est cum quo publice bellum habemus...
in quo ab inimico differt. qui est is, quocum
habenus privata odia. Distingui etiam sic possunt,
ut inimicus sit qui nos odit. hostis qui oppugnat.*

Ово последње *Oppugnare* као нападање, насртање, јуришање, како нам говори овај цитат, разликује се много више по својој активности по употреби силе, од *inimicus* где је као што се чита реч о мржњи, пре свега, о приватној мржњи. Међутим, оно кључно на шта се мисли, а где помињање мржње може да завара, јесте да код *hostis* имамо најпре у виду освајање, јуришање, напад на друго, различито од нас самих и нама туђе, док је код *inimicus* реч о мржњи која не мора да буде пасивна и без крви, али која је сасвим сигурно приватна, приватно спорна, негирана унутра где се коначно и решава.

На овом месту текста, у овом тренутку, учинио бих један мало дужи марш ка Грцима, ка Платону и око Платона, ка местима око којих Шмит изналази разлике које граде ону његову главну разлику. *Stasis*, или некаква *сџасиолоџија*, а како је Апелт преводи са *Zwischacht*, појављује се на још неколико места осим оног које Шмит наводи (470 б). Оно постоји у *Држави*, такође, где се говори о власти и слози (545 д), а и у *Софистици* (228 а), где се раздор узима одиста у некаквом приватном смислу, јер он постоји управо тамо где се нешто што је од природе сродно и блиско услед некаквог лома цепа и расура. (Овде ваља, наравно, тражити узроке томе лому, и отворити оно што чини промену у истом.) Пре но што укажем на једно место из *Закона*, мислим да се Шмиту напросто наметала

разлика термина *agon* и *stasis*. Ово може бити врло спорно ако се, рецимо, не узме она временска разлика, условљена Пелопонеским ратовима која је *agon* уклонила са сцене, а што Шмит напомиње. Апелт *agones* преводи са *Wettkämpfe*, у смислу такмичења и ово се појављује у *Држави*, 362 б – “победиће своје непријатеље и превазићи ће их у сваком такмичењу, приватном или државном (...) – чиниће добро својим пријатељима, а шкодиће непријатељима”. Шмитов основни пократач јесте ово државно-приватно, и ова опозиција, која је полисом произведена, тајно је упрниште које Шмит увек има у виду, и које форсира увек разлику кроз непријатеља. Са друге стране, *agon* је у близини једне друге речи коју Апелт преводи са *Kampf*, а то је то *mechetikon* или *Wettstreit* за реч *hamiletikōn* која се појављује у веома важном одељку у *Софистици*, 225а, везана и за еристику, за препирку, *Streitkunst*. Оно што је, међутим, спорно и што проблематизује доста суверено и стриктно Шмитово извођење разлике између непријатеља, и између сукоба, јесу Платонова извођења која налазимо на почетку *Закона*. Ту се и даље понавља разлика са *stasisom*, са побуном или раздором у односу на *polemos* (628 б), као између рата унутра, у држави и рата споља. Међутим, оно што компликује читаву ствар јесу места где се *polemos* оставља, али где по претходним респерима не пристаје. То је могућност рата против нас самих, кућног рата. Ту се и даље понавља место о две врсте сукоба (629 д), али ово претходно тера на размишљање. Ту је, надаље, место из Аристотелове *Политике* које говори о *Законима* (1271 б). У прилог Шмитових разликовања хтео бих овде да непоменем и још нека која ми се чине од важности за целу ову *сйвар*. Рат, како га

Платон употребљава, појављује се у више модуса, и о њему се размишља кроз више поља. Рат се води, он јесте вештина, рат има сложен однос са миром, за рат треба васпитати омладину, кроз рат се треба одредити и према женама. Оно што је такође водила рата може бити и економски фундирано. Рат служи стицању, и део је умећа стицања, што Платон закључује у *Софистици*, 225а, а доказује на многим местима (*Софистици*, 222 д, *Федон*, 66 ц, *Држави*, 373 д). Стицање или освајање, напињање граница или пљачка, лов, све то такође може бити један од фундуса могућности непријатеља, другачији него онај који Шмит код Платона једнако налази и потенцира. Овде, наравно, мислим на странца. Политичко може бити положено и кроз непријатеља или пријатеља, који су економски условљени. Мислим да је Шмит неувидно, у читању Платона, места где се појављује непријатељ, *chiron*, а премало она места где доминирају рат и пријатељство, које имплицитно могу померити слику непријатељства као онога што се проналази у странцу или роду. Још прецизнија извођења спроводи Емануеле Северино у књизи *La Guerra*, Rizzoli, 1992. Кроз Аристотелову разлику *chrematistikos*, у чијој је основи жеља за богаћењем и жеља економије, Северино надовезује безгранично богаћење и бесконачну деструкцију као темељну вештину рата код Платона. Управо на овоме израста западна цивилизација, као сврха која омогућава да ствари из ништавила пређу у постојање и обрнуто. У поглављу "Eros, Thanatos, Platone e la guerra", стр. 46-53, Северино такође анализира оно место у *Држави* где се поставља штаство Државе саме, или *res*. Ствар, сама *Res-publice*. Дакле, оно по чему је ствар јавна ствар, а тиме се значења Државе као такво ис-

црпљује. Северино полази од Хераклита, и то не од места где он употребљава *polemos*, који је отац свих ствари (Северино овде поставља мајку наместо оца, слично као и Јингер: овакве замене су доста занимљиве), већ од места, где се каже да све ствари настају *kat'erin* (од *eris*). Оно што је за Платона ствар Државе, њен смисао и њена функција (ствар се овде узима у проширеном смислу од нашег, дакле у грчком) он именује речју *eramphoterizein*, у сложеници "epi to amphotera erizein" (*eramphoteriko* јесте неодлучност, бивање на две стране, расцепљеност, бивање у средини, али и неутрално). Северино показује да ово колебање, или ово бивање између двоје, значи бити у спору, у рату, а основни спор (Северино онтологизије читаву ствар) јесте између бића и ништа. Држава је нешто што као ствар саме ствари, или ствар самога рата, стоји између и балансира, држи равнотежу. Одавде Северино изводи да за Платона рат није просто мајка свију ствари, већ ствар сама, "ma e la cosa stessa", или стварство саме ствари (стр. 52). Исходиште или став из кога Северино сагледава историју Запада и његове почетке из Хераклита и Платона, мотивисан је визијом некаквог крајњег лудила (*La follia estrema*) које ништи и уништава сваку ствар (стр. 96). (Увиди које је извео Северино, без обзира на форсирање нихилизма, и просто патњу услед нихилизма, како је Ђани Ватимо окарактерисао Северинов рад, садрже вредан покушај промишљања рата данас.) Северино настоји да оно што је у свету тренутно у игри, а то је политика која углавном функционише као балансирање, пронађе и код Платона, где је ствар државе увек између приватног и јавног као унутрашњег и спољашњег. Оно што је важно за нашу употребу, јесте место *erisa*

и његово наглашавање, коме Шмит не поклања ни мало пажње.

Овде бих навео још једно место из мање цитиране Платонове књиге која несумњиво расправи додаје тон више. Реч је о књизи *Politikos, Staatsmann*, или *Политичар*. На основу места 268а и 279а Делез и Гатари, у књизи *Шта јесће филозофија* (1991), показују функционисање *agon* и ривалства, као типичну заоставштину града, за разлику од држава или царстава. Град је измислио *agon* као "regle d'une société 'amis'". Кроз ривалство и селекцију, ови аутори траже изворе филозофије у борби филозофа или љубитеља или пријатеља унутар такве заједнице. Напоменуто место налази се под 307ц, где стоји "oion polemian (polemias) dialahoisas stasin ideas". Близина обе фигуре које су основа проблема тражи објашњења. Практично се овом прелиминарном скицом, и набачајима сложености питања које је напоменуо и Шмит, ипак показује да је невоља око сукоба знатно већа, да су терминолошке разлике за сада потпуно непрозирне и да је, коначно, Шмит исувише лаконски и непрецизно заснивао одредницу из Forcelinis-овог *lexicon*.

Ако у првим верзијама списка *Политичке пријатељства* не постоје никакве Деридине одредбе у вези са Шмитовом разликом *stasis – polemos*, то у коначној верзији из 1994. г. Дерида опширним и беспрекорним анализама показује неутемељеност и недорађеност Шмитове разлике.¹⁴ Као што је Шмита прогонила потреба за претходницима, пређашњим разврставањима и узорима у којима је он ипак видео некакав импулс за разлику коју је он имао да спроведе. Ипак, у жељи да прецизира своје ставове, остајао је усамљен јер из наслеђа није могао рачунати на праву помоћ. Шмит је,

као што се види, већ употребио низ nanoшења политичких термина у објашњавању стимулошких разлика па је потребно набројати неке моменте, које је он засигурно увек надаље узимао у обзир не морајући да их нужно експлицира. То су појава народа као целине, групе људи која се разликује у односу на оне друге, непријатеље од природе, странце или друге народе. Такође, ту је и важна разлика да грађански рат не доводи до стварања нове државе или народа, за разлику од рата, коме би то по консеквенцама неумитно припадало. Нови политички моменти, које Шмит методолошки погрешно употребљава, наводе се и уз напред помињано Матејево или Лукино јеванђеље. Кажем да су методолошки неисправни, јер Шмит, приликом објашњавања ових терминолошких разлика, употребљава оно што заправо све време настоји да оправда. Ово је имплицитно садржано и у примедбама Жака Дериде. Дакле, љубите непријатеље своје, *Liebet eure Feinde, Diligite inimicos vestros. Agarate tois chtrois*, указује да ту није реч о *политичком непријатељу*. О политичком непријатељу, каже Шмит, овде нема говора. Интересантно је како је Шмит брзо усвојио ову синтагму "политичког непријатеља". Шмит на овај Матејев или Лукин извештај Христовог казивања има два аргумента. Дакле, нема никаквих других поткрепљења из *Новог завета*, већ постоје две реченице које одиста, како и Дериде, чини ми се, каже, унапред имплицирају нешто што би могла бити хришћанска политика. Једно је да ни једном хришћанину није пало на ум да било ком Турчину из љубави препусти Европу, и друго је, које је унесено овде потпуно неоправдано, да се овде нигде не каже да се политичке непријатеље свога народа мора волети и

да им се мора помагати против властитог народа. "Sie besagt vor allem nicht, dass man die Feinde seines Volkes lieben und gegen sein eigenes Volk unterstützen soll" (стр. 30). Шмит тако уводи пребрзо политичко јединство, издају, и на трен почињу много више да га интересују унутрашње прилике него "спољње." Дерида на овом месту одиста осећа проблем могућности за једну евентуалну хришћанску политику засновану на начелима Јеванђеља. Он коначно и констатује, у складу са Шмитом, да су и политички појмови заправо секуларизовани теолошко-политички појмови, или боље, фигуре. 1967. године, уз ново издање *Појма Политичког* Шмит додаје и једну битну разлику. На 118. страни каже да није само ствар у inimicusu, јер се hostis не наводи у *Новом завезју*, већ једнако ствар стоји и са љубављу. Љубав је, дакле, diligere, а не amare, agapan, а не filcin. Шмит ово допуњује и са два става. Један је Алвара д'Орса, где он каже "hate is no term of law" и други је пронађен код Спинозе у *Теолошко-политичком трактату* где Спиноза пише "hostem enim imperii non odium sed jus facit". Пре свега ваља напоменути да Шмит не развија у *Појму политичком* оно што му се намеће. Дакле, он остаје код става да непријатеље треба љубити, у "смислу приватног", а имплицитно додаје да непријатеље уопште не треба мазити у оном другом смислу, где му је аргумент да они никада нису ни били мажени. Шмит се не позива ни на једно место из *Новог завезја* и задовољава се импликацијом. Шмит не поставља питање, које би од њега све ово захтевало, а то би било питање могућности рата, да ли злу треба узвратити силом,¹⁵ уопште да ли је ово или оно дозвољено. Несумњиво је да је хришћанство устоличено кроз *Сивари завезји* на идеји про-

тивника (хебр. Satan), и ово промиче на безброј места, као уз речи Јована Крститеља о секири и сабљу (Мт. 3, 10) о војсвању које није телесно (2 Кор. 10, 3), о свеоружју Божјем (Ефес. 6, 111), а све то из мноштва старозаветних места као што су, рецимо, Пророка Михеја: "nolite credere amico" (7, 15), "руке ми учи боју а прсте рату" (Пс. 144, 1), "inimicitias ponam inter (...)" (Ген. 3, 15) или, коначно, оног фамозног места из Exodusa, 32, 27:

"И рече им: овако каже Господ Бог Израилев: припашите сваки мач свој уз бедро своје, па прођите тамо и амо околу од врата до врата, и побијте сваки брата својега и пријатеља својега и ближњега својега."

Међутим, све ово, поготово када је реч о *Новом завету*, није довољно, јер још увек нема издиференцираног непријатеља како га Шмит поставља. Не постоји осећај за странца који се опире довољно у својему паганству, са својим науком, да би се он и представио као непријатељ. У свему овоме, или барем кроз паралелу са антиком и Платоном, диференција приватно-јавно не изгледа довољно утемељена. Ипак *Нови завет* нуди нека, на свој начин, посве занимљива места, које Дерида не помиње, а која би много боље проблематизовала однос пријатељ-непријатељ на трагу који ступа за Шмитом.

Христова позната реч, код Матеја и Луке различито се пише. Матеј (10, 34) сведочи: "нисам дошао да донесем мир него мач", док Лука (12, 51) уместо мача каже: "Не, кажем вам, него *раздор*", Non, dico vobis, sed separationem. *Diamerismon*, од речи *diameripsomai*, као завада и раздвајање, поновно дељење, премеравање. Ово се преводи обично као разделеније, *division*,

Entzweiung, међутим, оно што је занимљиво јесте да Лутер ово преводи као *Zwietracht. Nein, sondern Zwie-tracht*. Апелтово решење за *stasis* и ово Лутерово овде се изједначавају, и може се рећи да ово пребројавање одиста има нечег унутрашњег и приватног, јер Христос упућује свој раздор пре свега у кућу, између очева и синова, ћерки и мајки итд.

Следеће место је опет код Матеја, који сведочи реч Христову и разликовање између Апостола и Јуде. Апостоли су пријатељи и Јуда је исто тако пријатељ. Важно је да Јуда, који има највише звање, уз остале Христове пријатеље, и за кога се од почетка зна да је издајник, и може се рећи непријатељ, није обележен као непријатељ. Међутим, он је ипак обележен, ипак Христос није пропустио прилику разликовања. Дакле, код Матеја (26, 50) стоји: "А Исус му рече: Пријатељу". *Amice, Amico, Mon ami, Friend*, ту је и Лутер слеп: *Mein Freund, warum bist du gekommen?* Међутим, у оригиналу стоји *Hetaire, ef ho parei. Hetairos*. Други *друже!* Он је одвојен, он је другачији. Али он је опет за Христову приватну употребу, јер он ништа не објављује, држи га близу а помало и најближе.

Како сведочи Апостол Павле у *Посланици Ефезјанима*, Христос својим доласком отвара мир, јер увлачи непријатељство на себе или га убија у себи, крстом (2, 16). Оставићу ово место, које је вероватно најјаче од свих набројаних, и кренути ка *Посланици Светио̄ Ајосѿола Јакова*, јер ми се чини да се ипак кроз Христа знатно појачава репертоар разлика унутар позитивног, или унутар пријатељства. Као да се кроз Христа уноси некаква лицитација позитивира-них разлика, градација у домену исључиво позитивног. Не постоји никада тотално искључивање, не-

ма тоталног негирања, али увек лебди опасност пада испод лествице позитивног, што се, међутим, никада не експлицира. Етика шансе, увек још једне прилике, или можда, као кроз Дериду, етика очекивања. Апостол Јаков овако уводи у своје 4. поглавље: "Откуда ратови и борбе међу вама?"

Unde bella et lites in vobis?

Poten polemoi kai poten mahai en himin

Јаков закључује да је похота и жеља та која прави немире. И онда:

"Прељубочинци и прељубочинке, не знате ли да је пријатељство (*filia*, *amicitia*) према свету непријатељство (*ehtros*, *inimicus*) према Богу? Јер који хоће свету пријатељ (*filos*) да буде, непријатељ Божји постаје."

Овде се појављује оно што је Шмит одрицао да постоји. *Filia* постоји као љубав према свету, и то је различито од *agare*, *agaran* коју претпоставља непријатељ. Испада да је, парадоскално, љубав према свету, или *filia*, која у овој табlici личи да је у нижем рангу од љубљења у смислу *agare*, нешто ипак важније, јер се овој љубави испоставља као супротност љубав према Богу. Уколико се *filia* употребљава као наклоност према свету, а не према Богу, онда се све то изврће у непријатељство према Богу. Захтев је да се *filia* употребљава искључиво према Богу, а онда би, ако смем исхитрено да закључујем, наклоност према непријатељу била у разлици са *filia* као *agare*. Опет, и ова формулација може ићи у прилог Шмиту, уколико би говорили о нечему што он није чинио или је то чинио стидљиво. Можда би одиста са Христом, са хришћанством могло постојати и варирање јавно-приватно и на нивоу пријатељства. Христос је то што јесте управо

због помака који се зове објава, јавна објава љубави према Богу, јавно пријатељевање са Богом.

На крају бих навео још једно место из *Прве Посланице Коринћанима* које тражи анализу, а која ће овде изостати. У поглављу 14, 8, Апостол Павле говори о дару језика. Зашто, то је одговор, напомиње у беседи о значењу и следећи пример:

"Јер ако труба да нејасан глас (фонем), ко ће се припремити за рат (tis paraskeiasetai cis polemon)."

Оно што је основна примедба Дерида, коју он увек усмерава у будуће, као нешто што тек треба слаборирати, јесте уопште ова нова подела, ове нове разлике, које је Шмит уз помоћ *Јеванђеља* произвео. То су разлике унутар сфера приватног и јавног, приватног непријатеља и јавног, и оно на чему Дерида инсистира, а то је проблем националног, проблем заједнице, тј. да ли би он припадао сфери приватног или општег или јавног?¹⁶

Другим речима, да ли он припада политичком, јер би сфера јавног и једино јавног са-припадала политичком. Шмит је пре свега, прилично измешао традиције, позивајући се прво на Платона, па на Христа, а Дерида још приде придодаје и *Трећу књију Мојсијева*, тако да је компликованост овога питања изузетна. Ваља на тренутак поћи отпозади, од Дерида. Дерида све време игра на комплементарност појмова пријатељ-непријатељ, тако да увек додатно импутира садржај којег нема. Пре свега, питање које пита Дерида, а које је постављено кроз непријатеља, приватног или јавног, маскира сопствено питање, питање да ли заједница, национално, нација јесте могућа на пријатељству, и да ли то онда подразумева претпоставке политика (у множини). Дерида покушава да Шмитове

разлике доведе до још већих уситњавања, али опет приметно је озбиљније третирање Шмита, бар у смислу тога што му се инсинуира и доводи у питање оно што Дерида одиста занима и што му одиста представља тешкоћу. Од самог почетка текста *Појам полиитичког* Шмита интересује политички непријатељ, и може се рећи да је он у потпуности прихватио Платонову поделу, а да му је позивање на *Јеванђеља* било успутно растварање језичких недоумица. Осим тога, пажња коју је Шмит посветио Христовој беседи, и уопште Библији као књизи, а где је Дерида покушао, по моме суду, недовољно да интервенишес, не доводи нимало у питање генерални став и целокупни рад Шмитов (а он се показује у практично свим Шмитовим књигама, које Дерида очигледно не познаје и за које нема интересовања) на могућности извођења политике и политичких категорија из богословске традиције и историје цркве, пре свега католичке. Оно што је извесно, јесте да је политички непријатељ фундиран пре свега као странац. Издање из 1967. године поново доноси изостављене делове, и то упораво тамо где се потенцира значај странца. (Ово се односи на делове са стране 27.) Међутим, да не би било забуне, и да је коначно сам Дерида не би уносио, ваља их набројати. Политички односи би, како каже Шмит, настали услед сазнања да не постоје само пријатељи и истородници, већ и странци, други, они који нису истога рода, дакле непријатељи. Оно што је важно, јесте да са њима аутоматски не водимо рат, како Дерида стално инсистира, већ да они установљују политички однос, и такође, да се са њима, у неком крајњем или стриктном случају, може доћи у сукоб (Extremen Konfliktfall). Изостављања су у најмању руку помало и

безазлена, јер се из првих верзија текста испушта пре-терана наглашеност на странца. У каснијој верзији остала су и она места испод којих читамо тадашњи конфликт са Лигом народа, где се каже да Трећи, неутрални, а који је исто тако странац, не може решавати и доносити пресуде у име конфликта који су двоје започели, и потенцирање истог, да конфликт могу решити само они који у њему учествују, да они одлучују да ли се ради о екстремном случају, да ли се ваља бранити или нападати, и коначно, да је посредник или судија у спору, једноставно немогућ (стр. 27). Ово све јасно указује на Лиотара,¹⁷ а богами и на Дериду који није оптерећен афирмативним. Овде, дакле, нема никакве филозофије. Онај који није истога рода јесте непријатељ у политичком смислу. Ово се разликује, наравно, од крсташа, који су уједињени по једном старијем роду, кроз крв Христову, и где се границе не узимају толико у обзир, где је непријатељ, непријатељ вере, непријатељ Европе. Ваља о томе још говорити.

Управо на овом месту има разлога за филозофију. Покушаћу да, по сећању, наведем речи Наполеона о рату као интегративном фактору, чији је он био носилац, који је ништа у поређењу са Христом и његовом интеграцијом (практично Европе) на љубави. За Дериду, Шмит и Паточка,¹⁸ ако добро разумем, представљају моделе једне евентуално могуће хришћанске политике, пројекте уз које Дерида покушава да пронађе модел који најбоље одговара слици Европе и њеном постојању. Или, мислиоце уз помоћ којих би Дерида направио отклон у вези са данашњом снагом политике која би била заснована на Христу. Међутим, видљиво је да Христос руши обичне гра-

нице, да их шири, у односу, рецимо, на антички свет, на Платона, где је странац имао посве приземно значење свега онога преко, с оне стране, туђег. Странац код Шмита није дефинисан стриктно у Платоновом смислу. Аргумент о крсташима, коначно, иде томе у прилог.¹⁹ Проблем странца, другог (а много се књига појавило о овим проблемима у Европи у време њенога уједињења, чему и Дерида даје прилог) и одмах затим проблем непријатеља не функционише код Шмита у тако суженом смислу како му Дерида спочитава. Дакле, народ, национално, колико год да упирали у тадашњу слику Немачке, када се ради о Шмиту, нису оно пресудно што би кроз непријатеља нације, или народа, кључно фундирале режим Политичког. Међутим, оно што Шмит сматра основним, јесте да непријатељ, политички непријатељ, странац са којим смо по природи језика и непреводљивог нужно недоречени и не-директни, дакле непријатељ унутар сфере јавног, мора да буде услов стварања и самога Националног. Постоји више нивоа и више напетости које граде Шмитов *Појам политичког*. Други, а у следећем кораку и Непријатељи, Странци, у вези су са ограничавањем националним идентитетом и хомогенитетом. Држава, по Шмиту, поставља појам политике, у исто време кад и разлика између пријатеља и непријатеља. У првој верзији *Појма политичког* из 1927. г.,²⁰ јединство државе спроводи политичко јединство, јединство које конкурише другој политичкој заједници и другом јединству.²¹ Одавде следи могућност рата.

Вратимо се онда рату, рату како га Шмит изводи, а у чијем је извору пре свега оно што је напоменуто као "extremen Konfliktsfall". "Рат је оружана борба из-

међу организованих политичких јединстава, грађански рат је оружана борба унутар једног организованог (које је онда проблематично) јединства" (стр. 33). Шмит напомиње да је оружје овде узето у смислу средства које служи за убијање људи. Дакле, политичко јединство, које Шмит на једном другом месту дефинише као оно које у (опет) датом случају, *gegebenfalls*, мора тражити жртве од живота, мора се жртвовати (стр. 70), јесте аутоматски оно што одређује могућност да се оружани сукоб сматра ратом. Дакле, оно што на овом нивоу Шмит приближује, и ставља у зависан однос, јесте да рат, који се дешава увек између две организоване јединице, два јединства, два непријатља, има свој услов, или непријатељство има свој услов у жртви живота, давању живота у смрт, очигледно за победу о којој Шмит не говори. Шмит испитује могућност непријатеља и кроз смрт, али кроз смрт која има за свој услов живот, давање живота у смрт. Овде се кроз непријатеља познају обриси смрти као извор пријатељства. Рат, дакле, који се увек дешава у одређеним стриктним ситуацијама, Шмит прецизира као "само последњу реализацију непријатељства" (стр. 33). Као оно што није свакодневно (*Alltagliches*), што није нормално, идеално или пожељно, али постоји као реална могућност, док појам непријатеља има смисла. "Der Krieg ist durchaus nicht Ziel und Zweck oder gar Inhalt der Politik, wohl aber ist er die als reale Möglichkeit immer vorhandene *voraussetzung* (...)" (стр. 34). И онда поента, која показује који је смисао помињања рата. Постоји одлука на рат, на рат за који су се стекли услови, јер се појавио тај редак случај. "Тиме што се тај случај дешава само изузетно, његов одређујући карактер није укинут, него га он утеме-

љује" (стр. 35). Рат је, дакле, претпоставка политике, уопште мишљења и људског деловања, која је као таква нужна, и која као ретка, изузетна, није нешто што је неважно, већ, по Шмиту, основно. Очигледно је да овде нема ниједног милитаристичког исказа, те да политика и рат коинцидирају, не нужно једно из другог, како често додаје Дерида, већ рат стоји као могућност испред непријатеља, политичког, или жртвовања.

Речи "милитаризам" или "белицизам", као и супротно, "пацифизам", ипак имају прилично исфорсирана значења и значај. Шмит је писао и о једном корпусу и о другом (видети, рецимо, текст из 1933. године чији је наслов "Мир или пацифизам"), негативно се изражавао и о једном и о другом, покушавајући да покаже изостајање фундуса те противречност у себи обе ове супротности. Приде мислим да је, рецимо, потпуно неисправан став да све оне који су на било који начи величали рат, као Жозеф де Местр, Јингер, Прудон, гомилу војних стратега и оних који су писали о рату, психологије рата, биологије рата, бројне филозофије рата, па чак и ону Аугуста Фауста из 1943. године, чланке који се пишу за време ратова, који се типски називају "ратном пропагандом", Гебелсове чланке – дакле све што гравитира рату и што га безрезервно не осуђује када пише о њему – оглашавамо милитаристичким. Свугде рат служи миру, и омогућује свакодневно, нормално стање. Понекад рат може да постане сврха самом себи, те је онда нужно огласити једно такво стање као непримерено не само нормалном – миру, него пре свега рату. Јингер, у књизи из 1953. године, *Der gordische Knoten*, и Шмит у тексту из 1955. године, Јингеру за 60. рођендан, "Die

geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegenstandes von Ost und West" (у Италији се појавила заједничка књига ова два аутора *Il nodo di Gordio, Il mulino*, 1987), осуђују преображавање фронта у дивљаштво последње године Другога рата, коме је Хитлер директно својим наредбама претходио.²² Такође, Шмит на 36. страни *Појма њолијичког* спроводи једно неумољиво кретање које, од пацифистичких напора води, прво негацијом њих самих, до рата који јесте последњи у историји човечанства, који је окрутан, који тотално дисквалификује непријатеља, чини га нељудском утваром, од кога се не бранимо, него га уништавамо. Шмит овде употребљава реч одбрана – "бранити се од непријатеља". Рат, пре свега, служи одбрани од непријатеља, како Шмит каже: *враћању непријатеља најпре у његове границе* (in seine Grenzen zurückzuweisender Feind is). Са друге стране, у тексту из 1937, "Тотални непријатељ, тотални рат, тотална држава", који је писан 1936. године, скован је термин Ериха Лудендорфа "Der totale Krieg", Шмит условљава постојање тоталног рата једино уз постојање тоталног непријатеља. Овде ваља ставити додатна објашњења. Прво, тотални рат не значи да је у њему све дозвољено, да се правила игре не поштују. Шмиту је важно да се непријатељство не развија из рата како се десило у Првом рату, већ обратно, да је политичко то које диктира кроз непријатеља врсту или тоталност рата. Као и у "тоталном фудбалу", фудбал треба да остане и даље фудбал, с тим што ће се стратешки и кроз противника концепција променити. Тоталност увек подразумева целокупност: сви у напад, сви у одбрану. Тотални непријатељ, такође, не значи непријатеља који то јесте за веки векова. Унутар политич-

ког увек постоје пречесто неприродни савези, неприродни односи, те нема ничега за стално, ништа није коначно. Дакле, ту није као у оној, како Шмит каже, "југословенској" басни коју 1955. године цитира:

Два миша живе у тоталном непријатељству и непрестано смишљају ко ће коме веће зло да учини. Једнога дана мачак смаже једног од мишева. Овај други, тада, умисли да му је мачак пријатељ и крене да га тражи не би ли му се захвалио. И тако и он бива поједен.

("Il nodo di Gordio", стр. 150)

Од пријатељ-непријатеља, дакле од политичког до рата, ипак, постоји "пауза" коју сам раније напоменуо. Није ту у игри обична механика или аутоматика, како Дерида хоће да услови. Истина је да непријатељ функционише у односу на рат као примаран појам и, опет, истина је да је рат претпоставка сваке политике, али само у одговарајућим контекстима које Шмит покушава да врло прецизно дефинише. Међутим, без обзира на гномски стил којим се Шмит углавном служи, на његовом примеру се добро види, да се прецизност ипак тешко постиже, да она и поред великог труда изостаје. Ситуација из које се пише, која пише, којом се пише, јесте веома често толико напета, да увек постоји опасност од редукција које су највећи њен непријатељ. Свако следеће писање, и свако следеће читање, тако доноси све перфидније грешке, покушавајући да се држи прецизности, и дисциплине као највећег филозофског задатка. Ове грешке, међутим, морају бити откриване, макар се и нове направиле.

НАПОМЕНЕ

1. "Eating well" or the calculation of the subject. An interview with J. Derrida, у зборнику *Who comes after the subject?*. London, 1991, стр. 96-119. Или у књизи интервјуа Дерида *Points de suspension*. Paris, 1992, стр. 269-301.

2. Излагање са овог колоквијума са уводним Деридашним текстом објављена су у *L'éthique du don*, Paris, 1992. Исте године Дерида је у Београду излагао први део текста *Donner la mort – Les secrets de la responsabilité européenne*.

3. *Ibid.*, 24.

4. Овај текст је објављен у зборнику *Phénoménologie et politique*. Брисел, 1989, стр. 209-291.

5. При крају овог текста Дерида анализира Ренанов текст "шта јесте нација?" (стр. 284). Дерида наводи она места која би могла да се читају паралелно са Хајдегеровим *Реквиоријом*. Пре свега однос прошлог и будућег. Ренан је нацију дефинисао као "духовно начело". Парадоксална Ренанова реченица, коју Дерида посебно потенцира, јесте да је заборав, а не сећање, оно што уједињује једну нацију. Да гомилање и множење историјских истраживања јесте често опасност за једну нацију, да се јединство увек силом постиже...

6. "Les fins de l'homme", Paris, 1981, стр. 483. Колоквијум у Серизију, 23. 7. – 2. 8. 1980.

7. Текст "No apocalypse, not now" налази се у *Psychée*, Париз, 1987, стр. 363-386.

8. Текст "Violence et metaphysic" објављен је 1967. у књизи *Писање и разлика*.

9. Прелазак је аутобиографски елемент. То је она прича о Пригу, граници, царини, пронађеној дроги, Деридашном хапшењу, створу и Миттерановој интервенцији која је донела, коначно, прелазак. Остале асоцијације – Кафка, суд, кривница, Јеврејин – јесу ипак само асоцијације.

10. А негде, неко, некад има "Митерана".

11. Дерида се сâм у то уверио у Прагу.

12. Дерида нас лишава, што је пресудно, Хегела и његовог помака, јер Шпобелт изједначава са законом "уз помоћ којег препознајемо или разликујемо die falschen Brüder und Freunde" и издва-

јамо их тако из самога народа (из *Филозофије права, Sämtliche Werke*, Berlin, 1935, 7. том, стр. 29).

13. Набрајање шта непријатељ није спроводи се у тексту "О односу појмова рат и непријатељ" (1938), "изван турнира, кабинета, дуела или агона... Агонално је, као што ће се касније напоменути, одстрањено из текста *Појма по политичкој*."

14. Видети стране 110, 121, 133 и остало. За расветљавање термина *stasis*, стасиологија, видети и новији текст Никол Лоро, ауторке на коју се Дерида посебно позива: "La guerre civile grecque: stasis", стр. 33-65, и посебно дискусију у зборнику "Formes et Frontières de la Guerre", *Cahiers d'études stratégiques*, n. 15, 1991.

15. Као и односу према Грцима, Шмит из хришћанске традиције, из списка Светих Отаца, што му је неоспорно јако блиско, недовољно црпе и недовољно преузима. Не постоји довољни репертоар могућности пропитивања рата, јер изгледа да Шмит највише познаје касну схоластику. Непозвесно је, опет, да ли је познавао важну књигу Алфреда Вандерпола из 1925 г., *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Paris. Данас је са Лампеом видљиво шта све патристичка традиција нуди у разматрању *polemosa*, (вид. 11. издање 1994, одредницу *Polemos*, стр. 1111-1112) и шта је све пропуштено. Такође, Шмит поседује у својој библиотеци неколико књига Ивана Иљина, блиског сарадника Адолфа Ерта, иначе Шмитовог ученика. Нема података да ли је знао за књигу Иљина *О сопришнелении злу си.юю* која је објављена 1925. г. у Берлину и која није затечена у Шмитовој библиотеци. Ова књига није само полемика са Толстојевим пацифизмом, већ покушај да се кроз *Нови завети* и кроз предање Светих Отаца осветли проблематика зла, рата и нужности узвраћања силом на зло које нам се чини. (Видети превод неколико поглавља из ове књиге, текст Р. Ђорђевића и мој текст у часопису *Трећи програм*, бр. 103, 1995.)

16. *Donner la mort*, стр. 95-100.

17. Лиотара и паралогије, које, међутим, остају једна поред друге, без конфликта који их разрешава. Ипак, да ли је могуће задржати разлику без сукоба? Да ли је могуће и после сукоба задржати разлику? Да ли је политика та која држи разлику, док је рат неумптно редукује? Да ли је време сукоба комплементарно са временом разлике? Чиме држати, чиме се држи разлика? У своме тексту "Note su sistema ed ecologia" (*Filosofia* '89, стр. 199-205), Лиотар се позива на Шмита као аутора који је отворио могућност означавања непријатеља. Систем у одсутности било какве алтернативе има потребу да означи непријатеља, и то управо тада када непријатеља више нема. Овакве и сличне употребе Шмита, кратки

позиви Шмита и брза укидања, могуће је пронаћи у скорашњим радовима Бодријара, Хонета, Лумана, Бадиуа, Лаку-Лабарта, Еспозита, Дал Лага, Муфове и других.

18. Уз Паточку и Шмита, Дерида заборавља Романа Гвардинија, али исто тако и читав низ мислилаца из "оне" традиције чији је Шмит интегрални "део".

19. Дерида се у својим текстовима није ослањао на Свете Оце, на историју цркве и уопште на хришћанско предање. Разматрање једне теорије политике, једног модела који би у своме корену имао Христа, осим извесне привржености Истом, захтевало би од Дериде коришћење много више извора. Међутим, Дерида, у хипотези Бланишоа као пријатељ *par excellence*, као темељ и везиво *нас* и *других*, као вечно *између*, поседује принципијелну неукорененост, кључну отпаднутост од простора и удаљеност од сопствених корена. Његово схватање Европе посве је различито од Шмитовог. Ову разлику условљавају, осим промене постојећих констелација у свету, измене положаја Истока и Запада, и другачија разматрања интеграције и уједињења. Дерида је 1994. посебну пажњу посветио појединим консеквенцама Шмитовог мишљења (наравно, Шмита димитираног на *Појам њолиитичког* и *Теорију њаритизана*). Пре свега, то је употреба Шмита данас, употреба политике данас, за коју, видели смо, не важе многи Шмитови аргументи, као онај о крсташима и Исламу. Деридино данас, пред којим он понавља исту заблганост као и Шмит, али много година касније – ипак служи да битно редукује значај политике и значај *Теорије њолиитичког*. "Свет данас је свет индиференције, без пријатеља и без принципијелног непријатеља. Субјект који је у питању тражи мала реконструисана непријатељства и мале ратове" (стр. 94-95). Пошто је ситуација проблематична, јер прете нова варварства и насиља (стр. 97, 101). Дерида промовише овај апел. Питање ипак остаје. Да ли ситна, комшијска варварства и ратове може утишати апел за братством или прецизан пројекат на трагу Шмитовог *Појма њолиитичког*, који би, рангирањем и разликовањем непријатељства и ратова, обезбедио узвишеност и одговорност политике преговарања?

20. *Positionen und Begriffe*, 1988, (стр. 67-74), Дерида упорно заобилази разматрање основних извора *Појма њолиитичког* – кризе или краја државе, што је, коначно, и његово полазиште и Шмитовог односа према либерализму, који и сам Дерида покушава да заобиђе, одричући му сопствену наклоност и пристанак.

21. Дерида је веома често склон да прво изводи стриктне закључке, рецимо, да држава претпоставља политику, потом одагле и могућност грађанског рата, а да затим без претходног разма-

трања децизионизма наводи Шмитове ставове, по којима криза децизионизма означава деполитизацију, тријумф политике једне партије, грађански рат итд. Шмитов појам Политичког постављен је између државе чија је претпоставка (*Политичка идеологија*, 1922, стр. 20) и, са друге стране, рата, кога сам претпоставља. Идеју о држави као политичком јединству Шмит потом спаја са ратом, јер породица нема могућност за јус бели (верзија из 1928, стр. 70) или само човечанство, које опет не води рат јер не поседује непријатеља (стр. 73). Овај Шмитов увид, после 1945. и појаве злочина против човечанства, намета људских права и непријатеља "општег" стоји у резерви за један будући развој и тумачење.) Такође, рат који је у вези са ванредним стањем и одлуком суверена на исто, сама држава, или право, не може легитимисати. Тако се рат као егзистенцијална ситуација, поново враћа разлици и свом конкретуму и пријатељу и непријатељу. *Појму политичкој* тако садржај увек клиза и увек се мења.

22. У *Glossarium*-у, такође, 117, 187.

НЕПРИЈАТЕЉ И БРАТ

Вратимо се Дерида и *Политишкама пријатељства* (1994). Пре свега петом поглављу "La cause de la philosophie et le spectre du politique". У једној недозвољено упрошћеној, здраворазумској конструкцији, Дерида Шмитов *Појам политичког* фундаира на сплету четири места која је пронашао у самом тексту и на његовим ивицама. Сва четири мотива су проблематична, додуше сваки на свој начин, али је Дерида њиховим склапањем и повезивањем у целину учинио да од Шмита не остане ништа.

1. На почетку је реч конкретност, "eine konkrete Situation" (ПП стр. 30-32), конкретан непријатељ или пријатељ, истински и опипљиви непријатељ, конкретна политика. Дерида ову реч аутоматски изврће у њену супротност. Наиме, Дерида каже да су *stasis* и *rolemos* код Платона парадигме и да оне конкретно не постоје. Искључиво ове фигуре могу бити постигнуте дискурсом. Отуда, ниједан *praxis* не може да кореспондира са *lexis*. Практични закључак у вези са Шмитом гласи да конкретно у историји не постоји разлика, не долази до удеса разлике између пријатеља и непријатеља, да ови термини не постоје чисти, да ниједна политика није адекватна са својим појмом, те је Шмит *politologue*, политикант, политолог, а његова теорија

сјекирала, утварна (стр. 133-135). Дерида сматра да је сасвим довољна критика која каже, заправо, да Шмитов појам политичког, рата, грађанског рата или непријатеља нема никакве везе са стварношћу и са конкретним које се у историји дешава. Дакле, теорија нема никакве везе са стварношћу, или књиге са установама. Наравно, ова примедба је заснована на Деридиној "препознатој" претензији код Шмита, да циљ немачког правника није теорија, писање, аргументација, већ упутство за акцију и реализацију "појмова" у пракси и конкретном. Дерида Платон не служи као, можда, једна добра асоцијација у вези са Шмитом. (И Шмитов и Платонов "политички ангажман" завршава се поразом и неуспехом.) Као да је, по Дерида, Платон, за разлику од Шмита, свестан разлике *lexis* и *praxis*, свестан парадигматичности основних политичких појмова. Неизвесно је да ли је покретач политичке акције једног теоретичара управо та свест о парадигматичности основних категорија или некакво несвесно и глад за конкретним. Како било, Дерида ограничава моћ Шмитове неутралности, дијагностике и једним припростим приговором, коначно, доводи у питање и сопствено призивање духова пријатељства.

2. Пошто није било или нема конкретног непријатеља или рата, пошто се они никада нису десили, те пошто тежња Шмитова за конкретизацијом постоји само у теорији или његовој филозофији, а у пракси је нема, онда све постаје сабласно. Ако није конкретно, онда је *gespenstisch* (136). Ова реч, коју Дерида апсолвира у књизи *Spectres de Marx* из 1933. г. сада се протеже на све и свакога. Ако све обрнемо, упитно је да ли искључиво пројекат који апелује, најављује, чека,

може да буде ослобођен од утвара или је он успео да их у себе инкорпорира? Уколико нема конкретног, ни јасних дистинкција – све је патетика (стр. 165). Потрага Деридина за конкретним и за конкретним одређењем непријатеља који може засновати политику (стр. 159) изводи се кроз партизана, утвару која не познаје нормалне услове и правне гаранције рата (стр. 160). Руинираност и утвара у срцу Шмитовог дискурса о политици (стр. 153) условљени су са још неколико Деридиних момената.

3. Две фигуре, из којих је Дерида извео Шмитову метафизику јесу "reale Möglichkeit" рата и Евентуалност непријатеља. Могућност или евентуалност јесу оно што је више од опскурног термина (стр. 154). Њихову недефинисаност појачава за Дериду то што се укидање евентуалног или могућег дешава искључиво изван разлике, дакле, одлуком, ауторитетом (стр. 148). Евентуалност имплицира постојање неке инстанце извана која одлучује ко је непријатељ а ко је пријатељ. Дерида не разматра фигуру евентуалног као ону која спаја бивше, ово сада у ономе што тек треба да уследи. Како било, ако је нешто само могуће или евентуално и ако све зависи од нечега извана, онда читава теорија која треба да буде чиста и консеквентна пада у воду. А онда Дерида сумња у Шмитову неутралност, дијагностику и научност (стр. 139, 147). Тако у круг.

4. Оно што омогућује овај круг, ову конструкцију, стиже са обода Шмитовог дела – из затвора, са испитивања, из малтретирања. Управо је то реч неутралност или дијагностика. Дерида наводи у фусноти (стр. 137) неколико цитата са саслушања Карла Шмита у Нирнбергу. Ево његовог коментара:

"Са полемичком стратегијом или не, искрено или не (управо је у томе читаво питање), Шмит се није либио да, овде или онде, представља своје инкриминисане политичке говоре, као акте спознајне, неутралне дијагнозе аналитичара, а не интервенције и усвајање нацистичких или антисемитских позиција. Ово се најбоље види у случају испитивања која је водио професор Роберт Кемпнер, немачки емигрант и амерички тужилац у Нирнбергу после рата."

(Даље Дерида препричава изводе и *Telosa*, да је Шмит спреман да плати цену за све што је чинио ако се докаже кривица, да је спреман да брани своје тезе пред било којим школским већем итд.). Дерида није сигуран да је Шмитова теорија – чиста теорија, ослобођена контекста у којима настаје. Са друге стране, Дерида не узима у обзир контекст 1947. године, када су се ова испитивања (interrogation) десила. Видљиво је да је Дерида више стало, некаквим посве непримереним лукавством, до неутралности и објективности онога који води испитивање – Роберта Кемпнера. Наиме, за читаву ствар је потпуно небитно да ли је он професор или није. У читавом случају професор може да буде само Шмит и оно што је важно искључиво је Шмитова позиција. Ствар није олакшана, ствар није аутоматски објективна зато што је Кемпнер професор. (Кемпнер је ту да утврди да ли кривице има или нема. Даље, Кемпнер је показао да ипак мало тога зна у вези са Шмитовом делатношћу. Његова питања су непрецизна, врло је несналажљив, са наглашено полицијском реториком. Сва питања му се завршавају са оним форсираним – *да* или *не*.) Резултат испитивања био је да Кемпнерова упрошћавања одиста нису могла да упросте и саму ствар. Да видимо како стоји

ствар са Деридиним упрошћавањима. Дериду не занима Шмитова аргументација у помнутим текстовима за које Шмит тврди да су чисте дијагнозе. Дериду уопште не занима ни функција Шмита унутар наци поретка или партије. Дериду не занимају контексти које све време натура Шмиту. Оно што му је важно јесте једино налог за дијагнозом и објективношћу који је код Шмита обична реторика. (У исто време Деридино разматрање Европе, нових прилика у свету после рушења Берлинског зида, третман Ислама, демократије, будућности, лишено је дефинитивно метафоре простора, територијалних аспирација, проблема центара моћи, капитала, завера. На место граница, непомирљивих разлика, Дерида, заједно са Бланшоом, верује у себе, у јеврејство, у пријатељство и братство као оно што ће држати разлике у једном, у разлици, у миру. Простор јесте тело онога који је темељ свих релација. Тело Јеврејина.) Вратимо се на почетак, који је увек крај и почетак.

Морис Бланшо: "Јасно је да су нацистичка прогањања (она су се вршила од самог почетка, супротно од онога у шта хоће да нас убеди неки професори филозофије, да верујемо да је 1933. г., када им се Хајдегер придружио, национал-социјализам био још увек пристојна доктрина која не заслужује осуду) учинила да осетимо да су Јевреји били наша браћа и да је јеврејство више него било која друга култура и више од било које религије, темељ наших релација са другим."

Јевреји су *били...* наша браћа... И налазе се између нас и *других...* браћа из корена спајају нас и *друзе*. Браћа укидају и амортизују непријатељство према *другима*. Браћа из простора између, прелажењем гра-

ница, апелују на пријатељство и братство између нас и других, између двоје. Мој Брат јесте исти брат Другога, мога евентуалног непријатеља. Мој Брат је брат Другога. Братство држи двоје у пријатељству. Јеврејска мисија држи двоје у миру. Јеврејин као такав јесте апел за самим собом, за пријатељством, управо јер се сам налази на месту преласка и варирања.

Не верујем да Дерида није свестан куда упире Бланшоов исказ. Одиста, убити брата означава разоткривање непријатељства и рата. Са друге стране, неговање братства са Јеврејима, на шта нас подстиче Бланшо, обезбеђује другог као пријатеља. Чини ми се да Дерида није до краја задовољан овим Бланшоовим исказом, у коме је сигурно с почетка уживао. На крају, ово уживање и незадовољство уводи Дериду у сопствени пројекат и сопствену теорију апела. Из Бланшоовог исказа, који не мора бити до краја парадигматичан за судбину Јевреја данас и онда (с обзиром на постојање државе Израел, политике Израела, непријатеља Израела, Израела који јесте домовина за "браћу на прелазима") произлази потпуно неизван идентитет оних који јесу између, и који јесу *наша* браћа. Ова укљештеност би могла да апелује, по Дериди, на нешто много веће. Наиме, са отклоном граница и прелаза, постоји шанса да се, ширењем тога између, отклони оно *нас* и оно *друзи*. Идеја опште државе и братства уклонила би разлике и укинула то *између* или Јеврејина на месту релације или споја. Самим тим, брат треба да укине и разврставање на пријатеље и непријатеље, те политику или рат као претпоставке стриктних разлика. Управо је фигура брата крајња конкретизација пријатељског и непријатељског и оно што јесте супротно од утваре, од

евентуалног, од недефинисаног. За Дериду, кроз ову фигуру ваља коначно установити апел те тиме појачати моћ пријатељства. Наравно, на месту Брата ствари стоје много компликованије него што се Дерида чини и што он успева да покаже. У спису *Полиитшке пријатељства* фигура брата је пре свега конститутивна за само пријатељство, за политику, и доминира у хришћанском и грчком дискурсу (стр. 126). Да би постигао своје позитивно отварање овог термина, да би брата очистио од крви, од мајке која јесте заједничка браћи, од мушкости (Дерида заговара жену, сестринство /стр. 172, 180/ насупрот мушкости) која је јуначка, храбра, ратничка, која је као таква вредност – ово је узрок по коме је политика фалогоцентризам (стр. 183) – Дерида мора да употреби Карла Шмита. Тако, конкретизација политике код Шмита налази се у изједначавању брата и апсолутног непријатеља. "Брат је апсолутни непријатељ (...), отуда апсолутни рат који уништава закон рата, братоубилачки рат. Une guerre fratricide" (стр. 171). Ова несвесна или свесна, искрена или неискрена забијања Шмита у Бланшоа, Дерида нигде не експлицира. Брат из Шмитове *Теорије партизана* положен је легално у Бланшоов контекст, а потом посве преусмерен Шмитовим дневничким забелешкама. Овакво Деридино запетљавање и намерно мешање различитих традиција промишљања фигура брата прави збрку и на једном сасвим другачијем новоу. На стр. 172 Дерида каже:

"Ко може бити мој непријатељ. Ја сам, или боље, мој брат. Мој брат јесте мој непријатељ... Непријатељ ће бити фигура нашег сопственог питања, или боље, ако је потребна другачија формулација, наше сопствено питање dans la figure d'ennemi."

Дерида ослушкује Дојблера врло површно, али читаву ствар води далеко изван *Појма по.лијичкоџ*. Наиме, Дериду све више занимају Нирнберг и, наравно, дневничке забелешке које су потом уследиле. Трагајући за тајном и конкретном одредбом непријатеља, Дерида неоправдано уводи, кроз Нирнберг, такозваног "грге ептемі", па онда закључује да је тај концепт контрадикторан са свиме што је Шмит до тада рекао о непријатељу (стр. 188). Непријатељ је онда онај који доводи у питање, који нас пропитује, испитује, ставља у његово питање. Непријатељ је још брат, онај који јесте најближи, онај који једини доводи у питање, рецимо, онај који нас у Нирнбергу пита. Дерида није експлицитан да је реч о Кемпнеру, али без обзира на доста непрецизна цитирања из књиге *Ex Captivitate Salus*, њега занима Шмит који је у тамници. Дакле, Шмит затвореник који управо тражи смисао појединачног непријатеља (стр. 186). Отуда много немесних навођења: "Затвореник пипа по мраку... усамљени затвореник... затвореник је начуљио уво" (стр. 187, 192). Да видимо тај кључни затвореников цитат и његово увођење брата:¹

"Али непријатељ је једна објективна моћ... Али ко је онда мој непријатељ? Да ли је онај који ме овде у тамници храни мој непријатељ? Који ме облачи и даје кров над главом... Питам себе такође: да ли он мене спознаје као свог непријатеља? ... Само онога који може да ме стави у питање... Ко може мене одиста у питање ставити? Nur ich mich selbst. Само ја сам себе. *И.ли мој брајџ*. То је то. Други је мој брат. Други се представља за мог брата и брат се представља за мог непријатеља. Адам и Ева су имали два сина, Каина и Авеља. Тако почиње историја човечанства"

(ECS, стр. 89). Дерида је мало одуговлачио са навођењем онога дела цитата одакле се помињу Адам и Ева.² У *Glossariumu*, са којим Дерида очигледно није упознат, овај Шмитов став трпи и неке измене које треба да наведем. Претходно, у белешци од 17. 1. 1949. Шмит у једном сувереном ставу, који обилује цинизмом, разматра бит човечанства и однос према непријатељу. Све оно позитивно и уврежено – да је непријатељство искључено из човечанства, да само помињање речи човек означава мир и хармонију, да брат јесте вечни пријатељ (Bruder sollen ewige Freunde sein?) у шта би требало Јевреји и Хришћани да верују – Шмит потапа подсећањем да је праотац човечанства управо Адам, а Адам има два сина.³ Има ли шансе за братимљење? Реченица да Адам има два сина, и потом навођење њихових имена, служи Шмиту као упозорење и, наравно, као полазиште. Шмит пропитује извор смрти или убиства или кључни јеврејски мотив раздвајања и непријатељства. Дерида, насупрот, потпуно занемарује ово место, које по свом садржају превазилази и тамницу и испитивање Шмита. Цитат из *Glossariuma* од 13. 2. 1949. осим што понавља да само брат може мене да стави у питање и онда и да буде мој непријатељ, каже још да се историја управо заснива на пријатељу и непријатељу. Ту је и најближа разлика. Пријатељ је онај који мене потврђује и одобрава (bejaht und bestätigt), док је непријатељ онај који ме ставља у питање. Све ове одредбе и цитати око пријатеља и непријатеља, па онда и додавање фигуре брата, врло компликују нивос и напосто је нејасно Деридино пропуштање да расклопи елементе и уважи разлике око којих се Шмит труди. О "Шмиту и питању" тек треба да се говори, јер би нит која полази од Дојблера била пре-

судна за разумевање *Појма полииичког*. О додатку, о брату, ваља говорити одмах, али посве изокола. Неколико је извора слепљено у овој фигури, међутим, резултат који је Шмит спровео сасвим се добро уклапа, парадоксално, у Бланшоову реченицу која је Дериду покренула. Матрица је иста, мада је увек неко спреман на мимикрије и подршку брата.

Прича о браћи која завршава убиством или која отпочиње убиством, спроведена је кључном идејом обртања, о-брат-ања. У *Теорији партизана* из 1963.г. на примеру републиканског генерала Салана у рату из 1958. г. Шмит примећује да се његов пораз заснивао на чињеници "да се дојучерашњи брат разоткрио као непријатељ" (стр. 88). Није се пријатељ претворио у непријатеља, већ је брат, онај који је ближи, издао, обрнуо се против, разбратио се. Издаја је положена у фигури брата од првога братства првих родитеља, од апостола, Јуде и Христа до старих пријатеља сада судија у Нирнбергу. Али једна од кључних Шмитових перспектива изграђена је увек спрам односа према самој себи. "Само ја сам себе могу довести у питање. Или мој брат." Фигура брата је моја сопствена алтернатива или фигура моје сопствене смрти. Лик моје сопствене смрти. Наравно, и лик мога непријатеља. Шмитов егзистенцијализам, о коме ће бити речи касније, налази апсолутног или стварног непријатеља у брату који јесте заправо он сам. Постоји неколико инстанци. Апсолутни непријатељ смештен је између мене и непријатеља. Корен злочина и братоубилаштва, корен издаје и преобртања налази се на месту мене самога, мене издајника, мене који себе доводим у питање и које је оличено, оваплоћено у брату. Шмит наставља један мистички, а такође и психички ме-

ханизам, рађања другог из себе самога, давања лика (Bildung) језику, упитном, самој рефлексiji. Фигуре Другог, Брата, апсолутног Непријатеља створене су сопственом само-рефлексijом, сопственом издајом и стављањем себе у питање. На месту брата треба да стоји основни извор борбе и преобртања – Јеврејин, или упитно, никада довољно Христом превазиђено јеврејско у самом хришћанину. Наравно, ова борба јесте напор за јединством, борба за спас самих Јевреја. Цитат из *ECS* (стр. 89) не укида Бланшоов став да су Јевреји наша браћа. Шмит, у месецима тамновања, додаје да је брат или Јеврејин мој непријатељ и брат. Само на овом месту, у дневницима, у приватним белешкама, појављује се и приватни непријатељ. Пошто га је Дерида препознао, пошто је препознао да је брат Јеврејин, а чудним лукавством одустао да то и напомене, Дерида ће искористити постојање властитог непријатеља да доведе у питање читаву Шмитову теорију јавног непријатеља и цео Шмитов рад. Ипак, све је исувише упрошћено да би било и истинито. На овом месту је Дерида пропустио да разматра оно што се нуди и што би можда за њега представљало ствар будуће опасности, а да је у суштини обична контрадикција. – Приватни антисемитизам – Јеврејин је брат и непријатељ и лик наше сопствене самоупитности. Раније сам навео контекст у коме бивши пријатељи, чак ближи од самих пријатеља, браћа – Јевреји, воде истрагу и испитују Шмита и његову делатност за време Рајха. Одиста, брат је постао непријатељ. Такође, Шмитово приближавање Рајху сигурно је изгледало као издаја бивших јеврејских пријатеља. Међутим, Шмит никада није био у позицији судије, што је у годинама Нирнберга било пресудно за његово "ос-

лобађање" од испитивања. Насупрот, они који су, по Бланшоу, наша браћа, за време суђења 1945. г. па све до Дериде, функционишу као судије. Брат испитује, анализира, тражи одговоре и одговорност. На примеру Нирнбершких испитивања и Шмитових дневничких забелешки отвара се и бит разлике између непријатеља и пријатеља. Реченица која каже да је Јеврејин непријатељ и брат или реченица у којој Шмит то тврди, није никаква свиденција Шмитовог антисемитизма. Шмит се, наиме, понаша потпуно у складу са својом доктрином о разлици. Други, онај који ме доводи у тамницу, судија, брат, Јеврејин, по први пут излази из свог братства и мене означава и одређује за свог непријатеља. Одговор Шмитов на непријатељство није ни налик Деридином ментору Иполиту. Ако си ти мене признао за свог непријатеља, ја се нећу убити, већ ја тебе, мога брата, такође обзнањујем за непријатеља. Наравно, да овај тајни текст који Шмит исписује у својим дневницима не може бити никако упоређен са јавним процесом и забраном на јавне иступе испитаника. Такође, овај сукоб није могао бити завршен никаквим физичким уништењем обе стране, већ искључиво осудом и смрћу испитаника. Овај текст, као сећање и запис са испитивања, не може онда ни довести у питање све оно што је Шмит писао о јавном непријатељу. Насупрот, Нирнбершки процеси управо верификују нову страницу у разбирању приватних и јавних непријатеља. У лику и испитивању појединаца, суди се јавном и општем непријатељу свих.

Шмитово испитивање јесте и Шмитова само-пре-трага. Брат преузима моју сопствену сумњу у Рајх и судбину Рајха. Ова борба са самим собом или са сво-

јим братом, ово цепање јединства уз помоћ питања налази се и у питању Каину: "И рече Господ Каину: Шта се срдити?" (1 Мој. 4, 6).⁴

Један други контекст доприноси присуству брата и непријатеља Јеврејина у Шмитовим исказима. Пошто Дерида игнорише ону другу традицију мишљења, њему је очигледно страна тријада која пресудно гради Шмитово поимање јеврејства и непријатељства. *Блоа*, *Бернанос* и *Бразилак* са својим романом "Браћа непријатељи". У *Glossariumu* (стр. 254) Шмит наводи једно размисљање Бернаноса:

"Немци и Јевреји – метафизички песимисти. Јевреји и Немци су такође браћа. Њихова обострана мржња је само мржња непријатељске браће. *Le peuple juif et le peuple allemand restent liés par une mystérieuse affinité.*"

Немци и Јевреји не обитавају на дистанци која може изградити једно обично непријатељство у чијој би основи била држава, политика или граница. Посве би било контрадикторно Јевреје сматрати за непријатеље Немачке из оквира Шмитове разлике пријатељ – непријатељ. У контексту Шмитових испитивања, овај Бернаносов увид о тајној привлачности Јевреја и Немаца, у битноме допуњује смисао фигуре брата. Наравно, близина јеврејског германском није условљена само Шмитовим раним пријатељевањима и разрачунавањима са јеврејском идејом. Бернанос подразумева и старе мистичке близине Бемеа, Екхарта, Таулера, потом протестантизма и Хегела, коренима јеврејске мисли.

Ипак главни извор и основно Шмитово дивљење и дуг припада Леону Блоа.⁵ Цитат који Шмит понавља у обе своје књиге дневничких забелешака директно је

инспирисан књигом и мишљу Леона Блоа. Идеја непријатеља која потиче од Принца Таме или Луцифера, испостављена је у разбоју браће непријатеља, Каина и Авеља, Јеврејина и Хришћанина, Француза и Немца... Добро и зло су нераздвојни, као браћа, и увек понављани током историје, јер, по Блоа, Христос наставља пут и судбину Авеља. Блоа полази од два места из *Новог заветџа*. По сведочењу Јована Јеванђелисте (4), Христос долази, пошто је прогнан и непризнат у Јерусалиму, да мири Самарију и Јудеју, јер се једни са другима не друже (4, 9). У разговору са Самарићанком, Христос изговара речи да је спасење од Јудејаца или да долази од Јудеје (4, 22). Друго сведочанство је из Павловљеве *Посланице Римљанима* (9, 5), где апостол Павле разматра суштину правих Јевреја, "од којих је Христос по телу". На основу ових најчувенијих и првотних разматрања односа Христа према Јеврејима (да се подсетимо да Исус не уважава суботу, прозива себе за Сина Оца и изједначује себе са Оцем, што производи отпор код оних сународника који заправо њега чекају, али га не препознају и не признају. Појава Изабраног од Бога укида и изабрани народ уколико га овај не призна.) Блоа закључује да су Јевреји наша браћа (8 погл.). А браћа, од Каина и Авеља, поседују потребу један за другим (25 погл.). Пошто су Јевреји, како *Писмо* каже, на извору спасења, на месту рађања Бога, пошто је крв Христова која тече на крсту – крв јеврејска, пошто је сам Исус разликовао Јевреје који су га увек, онда појединачно, признавали (пример Натанаила, "правога Израилца у коме нема лукавства", Јов. 1, 47), онда су, по Леону Блоа, Јевреји и на увору спасења свих. Спас људског рода уопште, сагласан је са судбином Јевреја, јер је

онај који се јавио код Јевреја донео себе за све људе.⁶ Јевреји, који јесу браћа по свом извору, страдању и увору, у исто време јесу и непријатељи, јер својим обраћењем не довршавају време и, такође, саме хришћане признају за своје непријатеље, јер им ови одузимају легитими-тет чекања и наилажења онога који јесте већ дошао. Блоа тако скреће расправу Дримона и његов анти-семитизам, са жељом да коначно напише последњу ствар о јеврејском питању.⁷ Ова разлика између Дримона, који јеврејско питање сагледава из опасности која прети његовој сопственој нацији, и Блоа који, кроз једну теолошку перспективу традиционалног католичког супротстављања, обнавља братство и разлику у односу на Јевреје (сматрајући их за врло потребне и захвалне јер јесу средство спаса свих) – јесте оквир у коме могу да се издвоје и градирају такозвани *дијагносификајторски антисемитизми*. Шмит само у једном периоду, периоду покушаја приближавања Рајху, преузима неке елементе Дримонове оптике. Испитивања у Нирнбергу завршни су докази победе Леона Блоа. Шмитова мистика оваплоћења, фигурирања, трансформисања питања у непријатеља који нас онда у свом потпуно новом обличју ставља у супротстављање, може се читати у кључу мистике тела код хришћанина, у коме тече крв Христова и крв Јеврејина. Тело Јеврејина пропитује дух хришћански унутар борбе између браће. Све три опције – Шмитова, Деридина и Бланшоова – постављају Јеврејина као брата. Оно што је спорно, показао нам је Шмит у временима Нирнберга, у питању је да ли се братство са њима увек заснива на пријатељству или на непријатељству. Као да брат може постати и једно и друго од "времена судија", јер он није обавезно пријатељ, а

ни апсолутни непријатељ, како Дерида покушава да то прикаже. Право и правда у судији 1945. године, судији који одређује свога непријатеља у лику Карла Шмита, а овај му то исто непријатељство онда узвраћа, посредовано је неисказаним отпором Јевреја који претходних година одвише мирно и без борбе приступају просторима смрти и уништења. Неисказана сила почиње да влада правом и гради нова непријатељства.

ШМИТ И ПИТАЊЕ

Питања се настављају. Тек знатно касније, 1955. године, Шмит своју методу покрива Колингвудом, логиком питања и одговора, Тојнбијем и, делимично, Хегелом.⁵ Разлог недовољног образлагања и поткрепљивања теоријских текстова од самих почетака Шмитове делатности, као и разлог ненавођења извора својих ставова, лежи у Шмитовим различитим интересовањима. Осим правничко-филозофске литературе коју напосто изискује академски рад, или политичке коју формира ивица увек присутне потребе за политичким ангажманом, или теолошке као последице Шмитове предане вере – књижевност у раним годинама, до иза првога рата, јесте основни извор Шмитовог мишљења. Као да постоји један паралелни текст уз онај теоријски или политички (*Дневници су доказ за то*), где Шмит непрестано испробава језичке формулације и варијанте и тиме допуњава недостатке основног текста. У једном раном тексту у коме се осветљава Шмитов егзистенцијализам, искра непре-

станог довођења у питање и узимања у обзир сопственог ја, те покушај себе-реализације у акцији, он пише: "Мислим, дакле јесам; говорим... пишем... објављујем... Шта пишем? Пишем самога себе. Који је садржај мога писања? Пишем да пишем самога себе."⁹ Непрестано лутање по границама себе и својих моћи, непрестана потреба за испуњењем себе, за складом унутрашњег и спољашњег – производи потребу за конкретним, опипљивим, телесним и живим. Начин да би се постигло конкретно и објектно, Шмит проналази у послу рефлексije, само-пропитивања које има за резултат деобу, дељење, разликовање и потом супротстављање и сукоб. "*Distinguo ergo sum.*"¹⁰ Унутрашња борба која је изведена само-упитношћу и унутрашње цепање које спроводи разлика, касније ће се пројектовати изван себе, у супротстављеност према другима.¹¹ Конкретност, као једина конкретна категорија егзистенцијализма, биће пронађена управо у пријатељу и непријатељу.¹² Оно што претходи појави пријатеља и непријатеља јесте супротстављеност живота и мишљења. Мишљење је увек негирање живота, непријатељ живота, јер непријатељски потенцијал мишљења је бескрајан.¹³ Мишљење је изједначено са непријатељем. У писму Фројнду, од 10. новембра 1964, Шмит прво преиначује основни став европског рационализма: "Je pense, donc j'ai des ennemis", али додаје и нешто што ће касније негирати, "J'ai des ennemis, donc j'existe".¹⁴ Овај додатак у писму Јоакиму Шикелу је потпуно супротан и поништен:

"Мислим, дакле имам непријатеља. Мислим, такође, нисам, (bin ich nicht), или нисам *сиџуран*. Значи ја сам у опасности од моје истости, властитости. Мислим себе, такође, ја сам дуплиран, ја и то мишљено.

Мислим, услед тога (такође), имам непријатеља. Непријатељ настаје одатле, јер ја себи његова свест постајем; ја га рађам као што Бог Отац рађа Бога Сина. Мислим мога непријатеља, такође нисмо ли ми двојица, већ Један или Јединица. Denken feindet, Feinde denken – ergo existant qualitate qua hostes.¹⁵ Ово Двојство, Двојединитост у Јединитом, рођено је из себе, које очигледно никада није Једно. Угроженост живота и животног у овим нужним цепањима увек поставља опасност. Питање, као основна јединица мишљења, спроводи по Шмиту посао разлике и рођење другог. "Jedes menschliche Wort ist eine Antwort." Међутим, ова нужда одговора Другог, испада да доноси опасност јер је тиме рођен, сопственом само-упитношћу – сам непријатељ. Али где је онда пријатељ или не-пријатељ? Да видимо прво каква је природа збрке¹⁶ која лежи унутар појма непријатељ и да ли је једним Шмитовим познатим саветом можемо отклонити. Укратко, стих Теодора Дојблера из 1916. године, стих – загонетка, по Шмитовим речима, треба да буде кључ разумевања кратког списка *Појма њо.ниџичкоџ* и разлике између пријатеља и непријатеља.¹⁷ Овај стих или стихови, Шмитовог духовника из раног периода, пророчки обележавају живот немачког правника. Онај који њих не разуме, условио је Шмит, ништа неће разумети. Наравно, место Дојблера, а Дерида га је делимично цитирао, представља још један од Деридиних пропуста у читању Шмита.

1916. године Дојблер пише *Песму Палерму*, *Sang na Palermo, Canto a Palermo*, граду који јесте митско место одлуке, зачетка борбе између Истока и Запада. Први стих, који је и Дерида цитирао, Шмит понавља у многим својим списима:

"Der feind ist unsere eigene frage als gestalt"¹⁸

Или Фројндов превод "L'ennemi est la Figure de notre propre question".¹⁹ Или Нинхаусов превод на италијански: "Il nemico e la nostra domanda personificata."²⁰ Ваља додати овоме и следећи стих, који се ретко помиње:

"Und er wird uns, wir ihn zum selben ende hetzen. (Ed egli diventa noi, noi lo aizziamo ala stessa fine".

Пошто смо већ прешли један заједички пут са Шмитом, реч "Gestalt", која овде јесте једино спорна и непреводива, ипак је сада приступачнија. Непријатељ је пре свега питање; потом наше сопствено питање; потом лик, обличје, тело, фигура непријатеља који нас пита и испитује уз помоћ нашег сопственог питања. Даље, он ће постати или је већ постао *ми*, а *ми ћемо га гањати до самога краја*. Брат, о коме је пре било говора, је наш alter-ego и двојник који уме да постави питање нама баш као и ми самима себи. Дакле, само питање прво цепа, поставља другог, непријатеља преко пута у облику истог тог питања или нашег питања. Шмиту ово цепање сопственим довођењем у питање показује да се човек управо класификује кроз врсту питања, односно непријатеља. Свако је заслужио онаквог непријатеља какав му се десио, јер га је у крајњој мери сам произвео. Наше властито питање је питање другог. Наша властита самопроблематизација дешава се кроз питање другог. Међутим, Дојблер уводи још један корак, корак уназад, који нам каже да ће непријатељ постати ми сами. Завршетак другог стиха ствара последњу недоумицу. *Ми ћемо га гањати до самога краја*. *Ми*, који смо он сам, ћемо онда до краја гањати себе саме или њега. До ког краја? Чијег? Нашег, његовог или заједничког

краја? Ово константно супротстављање **које се про-** дакле, на теже до краја свих крајева засновано је, Самоупит- подбадању, хушкању самога непријатеља - **непријатељ,** ност се помоћу другог, који јесте наш **непријатељ,** враћа у нас да би га вечно и до краја ми **сами** подсти- цали. Ипак, остаје множина – *wir, ми* **спрама** непри- јатеља у једнини – *Feind*. У Теорији *Йард* **изана,** у по- глављу "Стварни непријатељ", Шмит Дој **блеров** стих помиње на месту где се појављује дилема **о** постојању више од једног непријатеља. "Да ли је **знак** унутраш- ње поцепаности имати више од једног **јединог** ствар- ног непријатеља" (стр. 87). Шмит не даје **јасан** одго- вор, али подразумева да пошто је облик у **коме** нам се непријатељ јавља јединит и једнозначан, **и** **стински** не- пријатељ јесте један. Онда следи скривен **о** Шмитово тумачење другог Дојблеровог стиха. **Дакле,** непри- јатељ није ту да би био уништен јер он **стоји** на мојој сопственој равни, те се морам са њим **разрачунавати** борећи се како бих стекао сопствену **меру, границу и** лик. (*Muss ich mich mit ihm kämpfend auseinandersetzen... eigene Mass, Grenze, Gestalt*, стр. 89) На овом **месту** про- макла је Шмиту једна неопрезност, врло **битна,** јер су непријатељ и *ми* заменили број. Одржавај **ући** једину непријатеља, Шмит укида нашу множину. **Дојблерово** *wir* у једнину – *Muss ich mich...* Дојблер **нам** каже уп- раво оно што нам каже. Нашим питањем, **цапањем,** производимо једног, непријатеља, који **стаје** на место нас, даје облик нашем јединству, да би га и **даље** могли подупирати, одржавати – држећи тако **своју** **меру, гра-** ницу и лик.

Фигура непријатеља стаје преко пута **или** на мес- то расцепа (који је увек множина), који га **је** изазвао. Уколико непријатељ не би постојао, **онда** **нема** ни

мере, ни граница, ни нашег сопственог лика. Лик, граница, ни мера, уопште јединство и појам нас самих јесте тађе пријатељу. Путем нашег само-довођења-у-пиразрачкоје се формира као лик и облик непријатеља, унавањем стичемо сопствени лик.

какви зовимо Дериду. У којој је мери непријатељ, нам га испоручује Шмит, одиста обична саб-ласт или утвара, која се никада конкретно и до краја не прои-зводи у историји? У оној мери је утвара, у којој је утварно мишљење као такво. Онога тренутка када се појави крв, блесак сечива, убиство, богаљ и бол, утварно изгледају и делују само најаве мира који ево надолazi, који само што није.

Али где је онда пријатељ или не-непријатељ?

Да ли је пријатељ на оном месту нас самих које кроз разлику, спрам питања и непријатеља, формира наше јединство, нашу множину? Наше *wir, mi*, које наставља да гања и гура у хајку до самога краја? Да ли је пријатељ на месту живота, инерције тела, које преостаје попут утваре док га мишљење и непријатељ неумитно троши? Да ли је пријатељ онај, како каже Шмит, који нас потврђује, одобрава и не негира, у разлици спрам испитивања непријатеља?

Априла 1947. године, у сећању на испитивање брата, на суд, на самоћу тамнице и непостојање пријатеља, Шмит пише самом себи...²¹

"Ја о оном који нема пријатеља, јер његов непријатељ биће онај који му суди.

Наставак је говор сувереног, који је одолео, говор мртвог, говор који рашчишћава са будућим судијама који скривају своја непријатељства и намере...

Ја о онеме који нема непријатеља, јер ја ћу бити његов непријатељ на Судњем дану."

НАПОМЕНЕ

1. Дерида, а делимично и Шмит, далеко су од једне словенске варијанте, која нама олакшава близину рата и непријатељства унутар наше речи *брајл*.

2. Цитат се наводи на 187, а Адам на стр. 189.

3. Или три, трећег спина Сета. О овој димензији, о култу Сета код Хајлшера или Ота Рана, Шмит је сигурно био упознат с обзиром на релативно блиске односе Хајлшера и Јингера до Другог рата.

4. Господ не вреднује Каинове приносе са земље, са тла, за разлику од Авељовог приноса у стоци. Овакав третман према земљи, касније осуђује на лутање, услед убиства и ланац будућих убиства, јер Каина убија његов син, Ламеш, Едит пре Едипа.

5. Пре свега према главном делу Блоа, *Le salut pour les Juifs*, изабављењу, спасењу кроз и путем Јевреја, које је објављено 1892. г. као одговор на књигу Едуара Дримона *La France juive*. Антисемитизму Дримона, који говори о "организованој завери чија је сврха уништење Француске" и да се "Француска налази у рукама неколико немачких Јевреја" (предговор првом издању из 1886. г., стр. 54, Paris. 1888. г. појављује се 79. издање ове књиге), Блоа дефинитивно супротставља своју верзију коначног решења јеврејског проблема. Одговор и осуда Дримоновог антисемитизма, као да нису довољни да укину "антисемитизам" Блоа, услед разматрања судбине Јевреја уопште. Осим католицизма Леона Блоа, који је основни узрок Шмитове везаности, управо само дијагностицирање и разматрање проблема "јеврејског", писање о јеврејском (а да ни један ни други, наравно, нису Јевреји), сврстава и једног и другог у близине антисемитизма, и непрестане осуде. (Видети Борхесов предг. *Причама* Леона Блоа у "Вавилонској библиотеци", Штутгарт, 1983, стр. 8. Такође увид у католички антисемитизам у *Politica Hermetica*, 1988, 2. У другом издању књиге Н. Бобба *Destra e sinistra*, Donzelli Editore, 1995, стр. 13, указује се на скандал који је изазвао Adelphi 1994. г. када се усудио да први пут преведе на италијански дело Леона Блоа.)

6. Парадокс или трагичан однос између браће, Блоа показује у ставу да се Јевреји неће обратити све док Христос не сиђе са крста, али и да Христос неће сићи са крста све док се Јевреји не преобрате (23 погл.). Морис Бардеш у биографији Леона Блоа

(Париз, 1989, стр. 250-269) на више места доводи у питање егзегезу и етимологије које Блоа користи. То је пре свега изједначавање новца са речју Божјом из 27 поглавља, да Јевреји мењају Божју реч за новац итд.

7. Франц Кафка поздравља покушај Блоа да напише књигу против антисемитизма и као хришћански браћи Јевреје (у књизи Густава Јануха *Разговори са Кафком*. Цитат преузет из поговора итал. издању *Dagli Ebrei la salvezza*, Г'вида Черонетпија, стр. 129).

8. У *Festschrift E. Jünger*, Франкфурт, стр. 151, и Шмитовом тексту "Повесна структура данашњег светског супротстављања између Истока и Запада".

9. У тексту "Buribunken", *Stamma* 1, 1917-18, vol. 4, стр. 89.

10. *Glossarium*, 4. 3. 1951.

11. Неуспех првога брака, Кјеркегор и прве религиозне драме, Дојблер и песници и вишегодишње минхенско биемство, породица, бол због Версајског мира, Вајмарска криза и време неодлучности, итд. све то гради Шмитова прва унутрашња превирања и извор је пројекције изван себе, према споља. Слична цепања у потрази за обавезом јеврејског идентитета налазимо и код Дериде или код његове блиске пријатељице Елен Сиксу. (Оно што изостаје или што је прикривено јесте, говото по правилу, "пројекција изван"). У биографији Е. Сиксу *Photos de racines* фигура разговора, интервјуа, *entretiens* или *un entredoux*, постављено је као "рат где је непријатељ унутра, где је непријатељ особа коју волим највише на свету – саму себе" (Paris, 1994, стр. 19).

12. *Glossarium*, 23. 9. 1948.

13. *Glossarium*, 14. 1. 1949.

14. *Schmittiana* II, Bruxelles, 1990, 59.

15. Писмо Ј. Шпкелу од 31. 5. 1970. г. налази се у *Gespräche mit C. S.*, Stuttgart, 1993, 71.

16. *Im Feinbegriff selbst muss eine Verwirrung liegen*, TP, стр. 88.

17. *Glossarium*, 25. 12. 1948. Дојблер је заједно са Конрадом Вајсом мислилац чију поему "Nordlicht" Шмит анализира 1916. године у кратком спису истоименог назива (поновљено изд. Берлин, 1991). Још 1916. налазимо једну фигуру, посебно омиљену Хајдегеру, да "језик (Дојблеров) самога себе мисли, не пева само" (стр. 45). Култ песника Дојблера није присутан само код Шмита, већ и код Г. Бена и Е. Јингера. (Вид. А. Möller, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, 2. изд. Берлин, 1972, стр. 106, и биографију *Ernst Jünger*. М. Mayer, München, 1990, стр. 402).

18. У *ECS*, стр. 90, у Гл. (стр. 213) и TP (стр. 87).

19. У предговору француском издању: *Појма йолийичкоѧ*, Париз, 1972, 38.

20. Предговор итал. преводу Шмигвог *Nordlicht, Aurora (...)*, Napoli, 1995, 19.

21. *ECS*, 90.

БИБЛИОГРАФИЈА ЦИТИРАНИХ ДЕЛА (ИЗБОР)

DERIDA, JACQUES:

- Schiboleth, pour Paul Celan*, Galilée, 1986.
Psychée. Invention de l'autre, 1987.
Mémoires, pour Paul de Man, Galilée, 1988.
Du droit à la philosophie, Galilée, 1990.
Points de suspension, Galilée, 1992.
Spectres de Marx, Galilée, 1993.
"Apories", in *Le Passage des frontières*, Galilée, 1993.
Politiques de l'amitié, Galilée, 1994.
Force de loi, Galilée, 1994.
L'écriture et la différence, Le Seuil, 1967.
Interpretations at war. Kant, le Juif, l'Allemand. Phénoménologie et politique. Mélanges offerts à J. Taminiaux, Bruxelles, Ousia, 1990.
Circonfession, in Jacques Derrida, *Geoffrey Bennington / Jacques Derrida*, Le Seuil, 1991.
Donner la mort, in *Ethique du don*, A. M. Métaillé, 1992.

SCHMITT, CARL:

- Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, 1963.
Theorie des Partisanen, Duncker & Humblot, 1963.
Ex Captivitate Salus, Graven Verlag, 1950.
Glossarium 1947-1951, Duncker & Humblot, 1991.
Staat - Grossraum - Nomos, Duncker & Humblot, 1994.
Theodor Daublers "Nordlicht", Duncker & Humblot, 1991.
Aurora boreale, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.
Schmittiana I, (Hrsg. Piet Tommissen), Bruxelles, 1990.

- Schnittiana II.* (Hrsg. P. Tommissen). Acta humaniora, 1990.
Schnittiana III. (Hrsg. P. Tommissen). Acta humaniora, 1991.
Schnittiana IV (Hrsg. P. Tommissen), Duncker & Humblot, 1994.
Carl Schmitt, Eine Biographie Paul Noack, Propylaen, 1993.
Gespräche mit Carl Schmitt Jochim Schickel. Merve Disk., 1993.
Carl Schmitt: *Enemy or foe?* Telos, No. 72, 1987.
Carl Schmitt *Futuro presente*, No. 3, 1993.

САДРЖАЈ

Увод	7
Убијање	14
Злочин	21
Аушвиц	24
Антисемитизам	32
Шмит и антисемитизам	39
Клајст и питање	57
Дерида и генеза текста	61
"Држање у резерви"	72
Хајдегер против Шмита	95
Хајдегер са Шмитом	109
Хајдегер Јеврејин	129
Дерида и рат	137
Шмит и непријатељ	146
Непријатељ и брат	175
Шмит и питање	190
Библиографија	199

YU ISBN 86-7047-225-2