

Konzervativizam, dekonstrukcija, univerzitet

Postoji jedna optužba za neokonzervativizam, koja provocira koliko iskušavanje koncepta konzervativizma, toliko i promišljanje razloga njenog podizanja. To nas možda odvede dalje od političkog manira kvalifikacija i diskvalifikacija, u kojem Habermas grupiše teoretičare (post)moderne. Reč je uvek o konzervativnim stanovištima, samo što postoji „antimodernizam mladih konzervativaca“ (Žorž Bataj, Mišel Fuko i Žak Derida), „premodernizam starih konzervativaca“ (Leo Štraus, Hans Jonas i Robert Špeman) i „postmodernizam neokonzervativaca“ (Ludvig Vitgenštajn, Karl Šmit i Gotfrid Ben). Njihov savez, savez postmodernista i premodernista, ne samo da je „popularan u krugovima alternativne kulture“, nego i u – Habermasu se čini – posvemašnjoj stranačkoj „zloupotrebi intelektualaca“ i njihovom pozicioniranju u „neokonzervativizmu“ (Habermas, 1988a: 36-37). To je izgovoreno 1981. godine, u znamenitom predavanju na doдели Adornove nagrade, a naslov tog saopštenja će potom postati *trade mark* odbrane modernosti pred postmodernističkom pošasčju: *Moderna – jedan nedovršeni projekat*.

Četiri godine kasnije se blok anti- i post-modernista izlaže nijansiranije ali, uprkos izmenama u osi podele, optužba za izvesni (neo)konzervativizam se u suštini ne menja. Habermas tada piše o tri partije koje su od posthegelovskog doba do danas u sukobu oko ispravnog samorazumevanja moderne i koje su, istovremeno, u nečem ipak usaglašene: sve one dele svest o kraju filozofije. U prvoj generaciji iza Hegela to je neskriveno izricano (Marks, Bruno Bauer, Hes), a sada ima svoje „pseudonime“ u Hajdegerovoj fundamentalnoj onotologiji, Adornovoj negativnoj dijalektici i Deridinoj dekonstrukciji. Protagonisti svih partija, „od Hegela i Marksa do Ničea i Hajdegera, od Bataja i Lakana do Fukoa i Derride“, takođe se slažu da mora da se rasprsnje onaj „režim subjektivnosti koja se nadula do lažnog apsoluta“ koji dosledno „preobražava sredstva osvešćenja i emancipacije u isto toliki broj instrumenata opredmećenja i kontrole“, a „sve nekaširane forme potčinjavanja i izrabljivanja, poniženja i otuđenja denuncira i potkopava samo zato da bi na njihovo mesto postavio neprikosnovenu vladavinu racionalnosti same“. Sam Habermas bi da se distancira od tih pokušaja

post-ističkog diskurzivnog iskakanja iz moderne i da, naizgled skromnije, omogućući tek bolje razumevanje njegove teme (Habermas, 1988: 45-46, 52-54, 59).¹

Mainstreim Habermasu predstavlja linija Prosvetećenost-Hegel-Kritička teorija društva, a okolo se nižu zastranjivanja i zaverenici. Usto se krišom tom glavnom toku pripisuje i „naprednost“. Ta identifikacija progresivizma i posvećene trezvenosti omogućuje da svaki modernistički ispad, svaki čak avangardizam, Habermas vidi, mimo običaja, kao konzervativizam. Istrajavanje na tako shvaćenoj „centrističkoj poziciji“ verovatno je glavni krivac za presudu o konzervativizmu, koja niti ima realno pokriće u političkim afinitetima svih optuženih, niti se, tako reći, slaže sa našim neposrednim intuicijama. Stoga je Habermasovo etiketiranje ponajpre simptom dovijanja da se konzervativizam odveže od uobičajenog asociiranja sa tradicionalizmom i da se pridruži antimodernizmu. Motiv za tu operaciju je pak rešenost da se održi neubedljiva i, štaviše, neeksplicirana normativna koalicija modernizma i antikonzervativizma.

* * *

U nikada ozbiljno odigranom disputu između Deride i Habermasa, postoji jedno ne samo govorenje o istom, nego čak i govorenje istog, a da to govorenje i da to isto istovremeno ostaju različiti. Njihovom saobraćaju – umesnije nego inače – pristaje sintagma o nesvodivoj različitosti diskursa. Možda je ponajbolje pratiti ovu dvojnost na onome oko čega je počelo približavanje, onome što ih je u nekoliko navrata okupilo, sa-uputilo i, makar u smislu otvorenosti za dijalog i iskrenih namera, približilo. Reč je pre svega o određenom esnafskom povezivanju i situiranju – o pitanju univerziteta, profesije, profesorovanja, filozofije i društvenih nauka – a potom i o onome što ih politički zbližava.²

¹ U jednom tematski najspecifičnijem kontekstu, Habermas govori o stranci „za“, stranci „protiv“ metafizičkog mišljenja jedinstva i, sa simpatijama, o njihovom zajedničkom neprijatelju: stranci „humanizma“ (Habermas, 1988b: 253-255).

² Derida doduše piše, govoreći o istoriji tog „prijateljstva sa poteškoćama“, o imperativu istinoljubivosti i poštenja kao onoj intrinzičnoj vrednosti „etike diskusije“ koju s onu stranu svake politike, on i Habermas dele i, štaviše, manifestuju tokom akademskog rata koji su vodile „njihove stranke“ od kraja osamdesetih, a u kojem oni sami – zadržavši pribranost i možda čak poštujući Ničeov nalog misliocima da vole svoje neprijatelje – nisu učestvovali (Derrida, 2004: 16; Nietzsche, 1994: § 370). Ali „politička bliskost“ zauzima neuporedivo više mesta u ovoj Deridinoj ispovednoj rekonstrukciji. Pogled na budućnost Evrope posle epohe nacionalne države, neophodnost nove političke kulture jedne druge, socijalne i kosmopolitske, „jedne staro-nove Evrope koja ima snage za alterglobalističku politiku“ i koja istovremeno unapređuje vlastite institucije i fundira pravedno međunarodno pravo, te potreba jedne nove afektivnosti i racionalnog osećaja pripadnosti (bilo u formi Habermasovog „ustavnog patriotizma“ ili uz izbegavanje bilo kakvih familijarnih konotacija, kao kod Deride), koji se ne bi zaključili u evropskom nacionalizmu, i, najzad, napor instaliranja jednog novog internacionalizma koji bi potražio model s one strane i svetske države i svetskog građanstva – to su, izvesno, tačke saglašavanja ili, bolje, punktovi zajedničkog otpora, topisi zajedničke političke investicije njihovih diskursa. Manje je međutim izvesno da je na tom putu krhke saglasnosti i zajednički preuzete odgovornosti, „svakog u svojoj zemlji, ali obojice u Evropi“, uputnije detektovati do neraspoznatljivosti iste sadržaje i kad formulacije to nisu bile (Derrida, 2004: 17), nego naglasiti, barem s jednakim pravom, ono podzemno nesaglasje i u usaglašenim formulacijama i združenim nastupanjima.

U proleće 1999. godine, Derida drži u Atini predavanje koje naslovljava: *Bezuslovnost ili univerzitet: univerzitet na granicama Evrope*, dok 30. juna 2000. godine na Frankfurtskom univerzitetu izlaže temu: *Budućnost profesije ili Univerzitet bez uslova* (JAVANJA (zahvaljujući „društvenim naukama“ koje bi mogle da se dese sutra), gde ga sluša i na njega potom od/pri-govara Habermas. Šta Derida razume pod univerzitetom „bez uslova“? To je onaj moderni evropski univerzitet koji je već dva veka na sceni i koji se prepoznaje „u okvirima onoga što nazivamo akademskom slobodom, jednom *bezuslovnom* slobodom propitivanja i pretpostavki, još doslovnije, pravom da se javno kaže sve što iziskuje jedno istraživanje, saznavanje i promišljanje *istine*“ (Derida, 2002a: 82; Derida, 2002: 69). Ova ideja univerziteta pretpostavlja bezuslovno pravo na istinu, bezuslovno pravo da se postave sva neophodna pitanja koja se tiču *humanitéa*, uključujući tu i pitanja same vrednosti istine i nauke. Sve se izlaže bezuslovnim nastojanjima jednog disciplinarno, filozofski ili naučno neomeđenog mišljenja, mišljenja koje i nije ništa drugo nego „iskustvo bezuslovnosti i koje se ne da svesti čak ni samo na kritiku: „u načelu, ne postoji granica, na univerzitetu, u kritičkom procesu, više volim da kažem dekonstruktivnom, svih pretpostavki, svih pravila, celokupne aksiomatike“ (Derida, 2002: 73).

Ta bezuslovnost univerziteta, međutim, nije nešto što postoji i jeste nešto što treba da postoji. Univerzitet bi, naime, trebalo da postane poslednje mesto „kritičkog – i više nego kritičkog – otpora“ svakom dogmatskom i nepravednom prisvajanju. To „i više nego kritičkog“, objašnjava Derida, znači „ono što je ‘dekonstruktivno’“, znači „pravo na dekonstrukciju kao na bezuslovno pravo da se postavljaju kritička pitanja ne samo o istoriji pojma čoveka, već i o samoj istoriji pojma kritike, o obliku i autoritetu tog pitanja, o upitnom obliku mišljenja“. Do toga je Deridi stalo, do tog viška, do doslednog sprovođenja načela, do njegove primene na samog sebe, do toga da se ne zastane, da se ne utabori, sedimentira ni u otporu, da se ne obnavlja logika suverenosti i ekskluzivizma – i da se izgleda samo takvom dekonstrukcijom samog univerziteta garantuje i njegovo pravo kao „pravo na dekonstrukciju“ (up. Kamuf, 1999: 234-282). Tim kritičkim i više nego kritičkim propitivanjem, propitivanjem i vlastitog kritičkog propitivanja, propitivanjem i tradicionalne figure teorijske kritike i lozinke zapitanosti kao autoriteta forme pitanja, mišljenja kao „propitivanja“... – ono se „izvršava na performativan način, znači kroz pravljenje događaja“ (Derida, 2002a: 84).

Ovde bi se mogla primetiti ne samo zajedničkost orijentira, nego i figura mišljenja dvojice mislilaca. Kao što Habermas nastoji da istorijskom rekonstrukcijom odvoji građanstvo od nacije (Habermas, 1992: 3 i dalje), tako i Derida istrajno traži mogućnost razlike „između, sa jedne strane, načelne slobode bezuslovnog mišljenja, one koja traži svoj najbolji primer i njenog prava na *city* u okviru univerziteta, i, sa druge strane, suvereniteta, pre svega suvereniteta nacionalne države“, ne bi li odvojio ovo prvo od drugog. A opet, ono možda odlučujuće – intencija – ostaje temeljno različito. Habermas kao da bi da destiluje „racionalno jezgro“ građanstva, Derida bi da prokaže i poslednji recidiv i njega i

svakog konstrukta suvereniteta (Derida, 2002: 77-78). On bi da dovede u pitanje, u ime same slobode, načelo suvereniteta kao načelo moći. „To je jedna bezuslovnost bez suvereniteta, odnosno, u biti, jedna sloboda bez moći. Ali, to bez moći ne znači ‘bez snage’“ (Derida, 2002: 79). Tek takvo promišljanje univerziteta koje bi tragalo za onom alternitivom koja bi omogućila njegovo ustanovljenje kao istovremeno nemoćnog, ali i „bez slabosti, kada je slabost izvesna snaga“, bilo bi, prema Deridinom mišljenju, kadro da pripremi novu strategiju, novu politiku i, štaviše, novo mišljenje politike i političke odgovornosti, koje ne samo da ne bi ostalo povučeno iza sigurnih granica jednog polja, zabrana, miroljubivog kampusa zaštićenog nevidljivim autoritetima, nego bi trebalo da se svetski poveže sa „svim svojim snagama koje ne mešaju kritiku suvereniteta sa potčinjavanjem“ (Derida, 2002: 80).

* * *

Derida ni jednog trenutka ne krije da govori o i u obliku propovedanja jedne akademske vere, „deklarativnog angažmana, poziva u formi propovedanja vere: vere u univerzitet i, na njemu, vere u društvene nauke sutrašnjice“ (Derida, 2002a: 82, 95). Njima je, naime, dodeljen jedan večni dekonstruktivni zadatak da saznaju i promišljaju vlastitu istoriju, da se, potom, i preko teorijske neutralnosti, „angažuju ka praktičnim i performativnim transformacijama“, kao i da se istovremeno, reflektujući i tu svoju dimenziju, bave istorijom propovedanja, propovedanjem vere, profesionalizacijom i profesorovanjem (Derida, 2002a: 113-117). Ali tačku kojom će one tek iskoračiti iz aficiranosti tradicijom moći, suvereniteta, uslovljenosti, Derida najavljuje kao jedan mogući događaj onog nemogućeg, onog „sasvim drugog“, koga bi ubuduće valjalo razdvojiti od teološke ideje suvereniteta: „izvesna bezuslovna nezavisnost mišljenja, dekonstrukcije, pravde, društvenih nauka, univerziteta, itd... razdvojena od svakog fantazma suvereniteta, suverenog ovladavanja“ (Derida, 2002a: 119). Na tom odlučujućem mestu Derida, nekom vrstom citata-replike, priziva dimenziju „događaja“ ili „dešavanja“ (Derida, 2002a: 114), jedno „prepuštanje onom istom koje se, *dolazeći*, dešava ili, zauzimajući mesto, preobražava, remeti i ometa onaj isti autoritet kojim se on spaja sa univerzitetom, sa društvenim naukama“ (Derida, 2002a: 117). Za to je pri-dolaženje potrebno misliti na samoj krajnjoj granici „*između onog spolja i onog unutar*, doslovno na granici univerziteta samog“; misliti „na toj uvek deljivoj ganici“, koja je i određujuća i promenljiva „granica nemogućeg“ i mesto pregovaranja, organizovanja inventivnog otpora i preuzimanja odgovornosti sa stanovišta dekonstruisanog teološkog i humanističkog nasleđa svih figura apstraktnog fantazma suvereniteta. Jer, na tom je mestu, na toj granici, „ono što se dolazeći dešava“ (Derida, 2002a: 120).

Habermas će se, naravno, baš za ovaj momenat uhvatiti. On koristi priliku da kroz ekstenzivno izlaganje formuliše „pitanje Deridi“, isto ono pitanje koje se prvi put kao nalaz javlja u *Diskursu moderne*: „na kojoj tački se tačno združuju mišljenja Hajdegera i Deride?“ (Habermas, 2003: 181). Zaključivanje Deridinog predavanja činom evokacije, „pristizanja događaja“, kroz koje hotimice i auto-reflek-

sivno/ironično, gotovo sa jednakim uzbuđenjem nadežne slutnje i posvećenog iščekivanja odzvanja Hajdegerovo *Ereignis*³, Habermasu se čini problematičnim s obzirom na samu mogućnost tog konceptijsko-personalnog asociiranja. „Ljudska prava i sankcionisanje zločina protiv čovečnosti, demokratija koja transcendirira nacionalne granice, suverenitet oslobođen krivih konotacija, ponovljene reference na autonomiju i ohrabivanje otpora, neposlušnosti ili disidentstva – sve što Derida priziva u svojoj interpretaciji svrhe naše profesije samo je još jedan šamar u lice Hajdegerove presude. Moje je pitanje jednostavno, kako se Hajdeger i Derida razlikuju u svojim pred-razumevanjima pristizanja onoga što obojica predstavljaju kao nedeterminisani ‘događaj’“ (Habermas, 2003: 183).

Habermas svoj problem isporučuje Deridi u vidu pitanja. Objašnjenje koje sam nudi ponavlja na još izraženiji način karakterističnu psihologističko-paternalističku argumentaciju po kojoj je ključ za razumevanje dela u istu ravan stavljenih Hajdegera, Adorna i Deride, razumevanje one situacije koja je u filozofiji nastupila nakon smrti s Bogom sahranjene večne istine. U begu od „nostalgичnog defetizma“ svi oni prevode „Boga u vremenu“ u nepersonalnu koncepciju temporalizovanog apsoluta (Habermas, 2003: 191). Razlika između Hajdegera i Deride onda bi nastupala tek tamo gde potonji usvaja filozofiju prethodnog na temelju teološkog pre nego pre-sokratovskog i jevrejskog pre nego grčkog zaleđa i gde na etičko pitanje, verno Levinasu, odgovara iz perspektive reflektovanog odnosa sebe prema Drugome. Odatle za Deridu preteču ona pitanja kojima Habermas poentira vlastite pretpostavke: „Da li Derida može ostaviti normativne konotacije ‘pristizanja’ jednog neizvesnog ‘događaja’ tako nejasnim i neodređenim kako Hajdeger to čini?“ i „Kakav teret opravdanja sledi iz prihvatanja zahteva da se učine eksplicitnijim konotacije koje nas ne slučajno podsećaju na specifičnu religijsku tradiciju?“ (Habermas, 2003: 196)

* * *

Derida je tako opet ispao konzervativan: oslanjajući se na pre-filozofsku tradiciju jevrejske teologije, konzervativniji sada čak i od Hajdegera. I Habermas je u pravu, ali ne način na koji misli. Postoji kod Deride jedan konzervativizam konzervativniji od samog konzervativizma, onaj koji *conservare* operaciju ne čini konzervatorskom, nego budi, očuvava, iznova pričuvava one potencijale koje je tradicija konzervacije potisnula, odgurnula ili prognala. Nasuprot onom razbijačkom razumevanju dekonstrukcije kao „rušenja, raslojavanja, razlaganja, rastavljanja naslaga pretpostavki, institucija“, koje se Deridi neretko spočitava (Derida, 1999: 2003), ovaj konzervativizam uključuje očuvanje ili čak i zastupništvo izvesnih vrednosti i institucija. On se međutim odigrava, daleko od primisli na svaku filozofiju izvora, na taj način da nad njima odbija da se stražari upravo da se ne bi postalo njihovim grobarem, kao što im i ostaje lojalan samo doslednim iskušavanjem i dekonstruktivnom ortopraktikom koja reorijentiše i prekonfigurise njihove koncepte – sa po njih same neizvesnim ishodom. Univerzitet – njegova

³ „Reč ‘događaj’ treba sada da govori kao ključna reč u službi mišljenja.“ (Hajdeger, 1982: 52)

suptilna slobodarska bezuslovnost i grčkim filozofskim otporom korigovana modernost – samo pod tim ispunjenim uslovima, spada za Deridu u jednu apologije dostojnu instituciju.

I Habermas to isto naziva konzervativizmom, ali su njegovi razlozi drugačiji. Njemu smeta onaj „višak“, ona Deridina dekonstruisana vizija univerziteta koja baca u šok otvorenosti, ne garantuje trajanje i relativizuje kriterijum pripadnosti. Ono međutim tradicionalno, ono najtradicionalnije modernističko u (auto)repciji univerziteta, to začudo, ali sasvim u skladu sa prethodnim teorijsko-stranačkim povezivanjima, i dalje za Habermasa ostaje hvale vredno naprednjaštvo. Stoga se i karakter njihove saglasnosti mora učiniti sumnjivim: naglašeno približavajuća i doduše nekako zaobilazna debata poslednjih godina ostavlja utisak mešavine staračkog svođenja računa, osvete de-derealizovanog sveta života onom simboličkom i potrage za preostalim dostojnim protivnikom sa kojim bi se konspirativno prethodno saglasilo o nesaglasnosti i pristalo na međusobno odupiruće podupiranje. I stoga se i stepen njihovog slaganja mora učiniti u najboljem slučaju minimalnim. Ni to minimalno, jasno, uopšte nije malo. Prema anti-modernističkom varvarstvu spolja, srodstvo se još i obostrano priznaje i zaziva, kao u slučaju zajedničke knjige intervjua *Filozofija u vremenu terora*. Ali, saboraštvo i njegovo prepoznavanje samo prema najapstraktnijem spoljnom neprijatelju, prepoznatom još i kao anahronom konstrukt, istovremeno je svedočanstvo da ono samo s obzirom na taj pogled unazad i postoji. U budućnost uperen pogled, u Događaj budućeg, pa i onog koje se tiče Univerziteta, uprkos deklarisanosti sa-glasnosti, ne pruža sliku sklada, već pre onog disenzusa koji ne samo da ne može, nego nije jasno ni zašto bi trebalo da završi u ovakvom ili onakvom konsenzusu, a pogotovo ne zašto i za šta bi on bio produktivniji.

Literatura

- Derida, Žak (1999): „Dekonstrukcija je čin otpora ali i vere“, prevod Ivan Milenković, *Nova srpska politička misao*, Vol. VI, no. 1-2: 201-208.
- Derida, Žak (2002): „Bezuslovnost ili univerzitet: univerzitet na granicama Evrope“, u: Derida, Žak: *Kosmopolitike*, izbor i prevod: Sanja i Petar Bojanić, Beograd: Stubovi kulture.
- Derida, Žak (2002a): „Budućnost profesije ili Univerzitet bez uslovljavanja (zahvaljujući 'društvenim naukama' koje bi mogle da se dese sutra)“, u: Derida, Žak: *Kosmopolitike*, izbor i prevod: Sanja i Petar Bojanić, Beograd: Stubovi kulture.
- Derrida, Jacques (1990): *Du droit à la philosophie*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (2004): „Unsere Redlichkeit!“, *Frankfurter Rundschau*, 18. Juni: 16-17.
- Habermas, Jirgen (1988a): „Modernosti – jedan neceloviti projekat“, u: Damjanović, M./Kulenović-Grujić, E. (ur.): *Umetnost i progres*, Beograd: „Književne novine“.

- Habermas, Jürgen (1988b): „Jedinstvo uma u mnoštvu njegovih glasova“, *Gledišta*, br. 3-4: 253-266.
- Habermas, Jürgen (1988): *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus.
- Habermas, Jürgen (1992): „Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe“, *Praxis International*, Vol. 12: 1-19.
- Habermas, Jürgen (2003): „How to answer the ethical question“, u: *Judéités Questions pour Jacques Derrida*, Paris: Galilée.
- Hajdeger, Martin (1982): „Načelo identiteta“, u: Hajdeger, Martin: *Mišljenje i pevanje*, izbor i prevod Božidar Zec, Beograd: Nolit.
- Kamuf, Pegi (1999): *Univerzitet u dekonstrukciji ili podela književnosti*, Beograd: Beogradski Krug.
- Nietzsche, Friedrich (1994): *Morgenröthe*, Werke, Historisch-kritische Ausgabe, V-1, Walter de Gruyter & Co.

CONSERVATISM, DECONSTRUCTION, UNIVERSITY

Summary

The paper examines the relation (or the lack thereof) between Derrida and Habermas in the later stages of their thought. Habermas' buzzword-accusation of postmodern philosophy as being "conservative" is taken as a symptom of misunderstanding, but also, in a sort of recomposition, as a possibility for a different, fruitful understanding of Derrida. Derrida's anti-sovereignist and, in a sense, anti-political conception of deconstruction, as the resistance-faith and the supreme philosophical loyalty, is presented primarily in its application to the field of reflecting on the institution of the university and its future, as well as – to a lesser extent, and by analogy – to the question of the "new" Europe and its establishment. The affinity here does not appear so close, probable, or even desirable, as it has lately been presented and as it presumably was mutually desired.