

## UVODNE NAPOMENE: FILOLOGIJA I IZVEDBA – I ODBAČENI PREDMET

### I.

Odlučio sam da ova knjiga nosi naslov *Odbačeni predmet*. O kakvom je, stoga, predmetu riječ i zašto je tako olako odbačen, nepotreban, kao da se izlazio u nekom obliku povijesnog mišljenja, kao kakav stari alat, staro oruđe, neprimjereno suvremenosti, primjerice filologija – uostalom, kao i humanistika. Riječ je o odbačenom predmetu iz jednog Agambenova fragmenta, u kojem se pak odbacuje pravo. »Jednoga dana čovječanstvo će se igrati pravom kao što se djeca igraju odbačenim predmetima, ne da bi ih vratila u njihovu kanonsku upotrebu, nego da bi ih te upotrebe definitivno oslobodila. Ono što je poslije prava, nije neka čišća i izvornija upotrebna vrijednost, koja prethodi pravu, nego posve nova upotreba, koja nastaje tek poslije njega. To je oslobođenje zadaća proučavanja, ili igre. I ta je studiozna igra prolaz koji omogućuje pristup onoj pravdi što je jedan posthumni Benjaminov fragment definira kao stanje svijeta u kojem se on pojavljuje kao dobro koje se nikako ne može ni prisvojiti ni juridificirati« (Agamben 2008: 89). Može se činiti da je dvadeseto stoljeće, istodobno, afirmiralo i odbacilo filologiju kao disciplinu, na korist i na štetu humanističkih znanosti. Zapadno sveučilište odavno je postalo stroj koji svoje pitomce proizvodi kao na traci, po nekom univerzalnom algoritmu iskoristivosti. Tržište je odjednom progutalo vrijednosti na kojima je sustav sedam slobodnih umijeća oduvijek počivao. Nacionalne filologije možda su najgore prošle u tom epistemičkom obratu, obratu u kojem znanje egzistira jedino ako je iskoristivo, ali ne samo zbog toga što su se morale suočavati s oslabljenom aurom filologije kao takve, nego i stoga što nacionalna ideja u njima radikalno slabi – ili se radikalno preoblikuje. Objasnidbene tehnike kojima se filološki nauk koristio odjednom su dovedene u pitanje. Njihov se operativni mehanizam, algoritam, raspada u postdisciplinarnom okružju: jezik književnosti naprosto je samo jedan od jezika, jedan modus unutar velike semiotičke mreže, zbog čega mu i

ne treba pridavati neku posebnu pažnju. Filologija, koja je isprva bila uglavljena između retoričnosti i političnosti polisa, da bi se onda dulje vrijeme oslobađala, manje-više uspješno, upravo spomenute političnosti, sada se upravo svojem političkom habitusu mora vratiti. Filološko istraživanje, tehnike prikupljanja, komentiranja i tumačenja, odjednom postaju sasvim provizorne – i krajnje nesigurne. Svetozar Petrović u nekoliko je navrata upozorio da filolog treba ostati, jednostavno, filolog, odnosno tumač i prevoditelj, koji će iz sfere svetosti nešto izvesti na svjetlo dana. Tumač je u indijskoj tradiciji, nastavlja autor, oduvijek bio sve, u isti mah filolog i filozof, sintetizirajući pojavnosti iz sadašnjosti kako bi se analizirala daleka prošlost, kako bi se prevela na jezik spoznaje. To je gledište, dakako, sinkretičke naravi, jer u drugosti teksta prepoznaje impulse za tumačenje habitusa zajednice. Daleka suprotnost Petrovićeva *filologa koji je naprosto filolog*, čini mi se, ničeanski je *filolog-filozof* koji će, prema Deleuzeu, osloboditi zapadnjačku hermeneutičku tradiciju od njezine zaduženosti konačnom božanskom smislu. Nietzsche skicira obrise filozofa koji na scenu filologije dolazi poput boga iz stroja, ističući pritom da je temeljno stanje razuma preopterećeno tom sviješću o dugu, sviješću duga koji se ne može oprostiti. Izbačeni smo s našeg teritorija, nastavlja Deleuze, zato jer je knjiga već primila značenja jednoga transcendentnog vlasništva. Pobjeci tom vlasništvu tobože razumskog rasuđivanja – toj hermeneutici u sjeni transcendencije – moguće je samo u ničeanskom dionizijskom, koje intoksinira novim značenjima (Deleuze 1998: 128-130). Sloterdijk ističe da formula klasika kao onog čije stvaranje nadživljuje životni vijek tumača, nasreću, danas više ne vrijedi. »Tumač ne odlazi klasiku kao što vjernik ide na misu. Odavno su se filološke nauke zamorile od svoga kripto-teološkog služenja slovima. Sve teže pada interpretatorima vjera u ma kakve misije i sastavljanje komentara o klasicima u ime vanvremenog smisla. Namjesto da u tamo nekim svečanim dubinama kopaju za pravim smislom predanja, oni se sve više i više povlače u metodološki [ili hermeneutički] rafiniranu ravnodušnost spram svih tradicionalnih pretenzija na smisao. Tu je tekst, a ovdje smo mi« (Sloterdijk 1990: 76). Filologiju je proganjao demon biblijske egzegeze pa je u tom kontekstu ona nerijetko definirala svoje klasike, ono što je, u kanonskom smislu, vrijedno. Nakon toga, čini se, proganjao ju je duh teorije, zbog čega se povratak filologiji može tumačiti i kao postupno ljuštenje »filološke esencije« od apstraktno-teorijskih zasada. De Manov obrat prema filologiji zapravo je ustoličenje nove filologije, njezino ukalupljanje u jedan novi kontekst, gdje će filološka hermeneutika postati jezgrom teorijskog *modusa operandi* (De Man 1982: 21-26). Na djelu je danas još jedan proces. Naime, filozofija se počinje intenzivno baviti književnošću, dajući si za pravo da joj filologija postane alat. Da bi postala fi-

lozofijom, ona se odavna odrekla svojeg fiksnog predmeta, koji ionako nema neku materijalno-konkretnu egzistenciju. Teško mi je zamisliti postojanje stručnjaka, primjerice, za francusku književnost klasicizma, a da, istodobno, ne prihvatim posve banalnu (katkad i frustrirajuću) situaciju – da predmet istraživanja tako zamišljenog eksperta, filologa, ne posjeduje neku teorijsku stvarnost, koja ne bi bila konstruirana i posve provizorna. S druge strane, filozofsko-filološka intervencija ničeanskog tipa raskida s ekspertizom koja je ustrojena prema taksonomijsko-aksiološkom algoritmu. Stručnjak za francuski klasicizam, naprosto, ne postoji, jer njegov je predmet (čista) teorijska konstrukcija. Filozof i filolog dijele istu sudbinu *mathesis*, sintetizirajućeg znanja o prošlom i budućem. Ako Nietzsche može poslužiti kao figura za filologa koji je oduvijek bio filozof – pri čemu je mnogobrojne uskogrudnosti filologije prevodio u apstraktni svijet teorijskih premisa filozofije, kao u slučaju *Rodjenja tragedije* – onda se Heideggerova, Marxova, Foucaultova ili, u konačnici, Agambenova filozofska figura može instrumentalizirati u habitusu filologa. Međutim, filologiju ne treba pritom smatrati filoktetskom znanosti, kojoj neprestano netko krađe oružje, poseže za onim što joj je imanentno, dok ona, naprotiv, samuje u pećini – s ranom na stopalu koja za udara i boli. Nagovarajući Neoptolema da Filoktetu ukrade oružje, Odisej ističe »da među ljudima jezik upravlja svime a ne djelovanje« (98-99). Filološki zapis dodaje, zanimljivo, »pa ni junaštvo«. Potencijal parezije, govorenja istine, nalazi se, između ostalog, u tragediji, u kojoj uvijek titra između proroštva, priznanja i političkog diskurza, diskurza o *polisu*. Gotovo egzegetsko dopiranje do istine uvijek je rezultat svojevrstne aleturgije. Edip mehanizme traženja istine nalazi u sebi, u Ijonu se nalaze negdje drugdje, izvan junaka. Bilo kako bilo, posljedice su parezijskog diskurza – govora u kojem se istina izriče i po cijenu smrti – uvijek političke prirode. Zato je i primarna filološka svijest, ona u formi tragičke drame, primjera radi – a po Aristotelu je tragedija, štoviše, uzvišenija i od epa – uvijek upućena na hrabrost, na rizik, na svojevrstan dug prema istini koja se nalazi negdje na pola puta između privatne mržnje, demokracije i tiranije. Iako demokracija podrazumijeva jednakost svih, izonomiju, ona u sebi uključuje i izgoriju, ističe Foucault, statutarno pravo na govor. Parezija je povezana i s politejom, državnim uređenjem, i s izgorijom, jer parezija ne može biti »ako nema tog prava građana da uzmu riječ, da izraze svoje mišljenje [...] Izgorija definira jednostavno ustavni i institucionalni okvir u kojem će se parezija odigravati kao slobodna, a time i hrabra aktivnost nekih koji izlaze, uzimaju riječ, nastoje uvjeriti, usmjerejavaju druge, sa svim rizicima koje to sadržava« (Foucault 2010: 145). Formalni su uvjeti parezije, stoga, i demokracija i igra upliva nadmoći i istinito govorenje i hrabrost istine koja je izrečena. Parezija je, u tom

smislu, *nomos* unutar *nomosa*. U tragediji se ona dodjeljuje i robu i glasniku i čovjeku koji punim plućima udiše građanske slobode, no, pritom, uvijek podrazumijeva postojanje subjekta koji želi uzeti riječ, progovoriti o istini. Dakle, valja je definirati, fukoovski, i kao *logô khrêstai* – kao služenje logosom. Ona je filološka činjenica. I kao što je svako tumačenje istodobno nužno i opasno za zajednicu, tako je i parezijski mehanizam, u istom trenutku, za zajednicu uspostavljujući i razarajući. U demokraciji je *parrêsía* opasna za grad, jer je sloboda dana svima – bilo kome tko uzima riječ. U toj parezijastičkoj slobodi, »shvaćenoj kao prostor dan svima i svakome (dobrim i lošim oratorima, koristoljubivim ljudima ili onima posvećenim gradu), da govore istinito i lažno, korisno, kao i da daju loša i štetna mišljenja, sve se to slaže i prepliće u igri demokracije« (Foucault 2015: 42). Ima li većeg prava od prava na tumačenje, u kojem se istina raskrinkava u skladu s modalitetima dosezanja značenja. Pravo na smisao, na njegovo pridavanje predmetu, jedan je od temeljnih filoloških postulata. Međutim, *nomos* se egzegeta, zapravo kao i *nomos* demokracije, suočava s unutrašnjim paradoksom – s činjenicom da je služenje logosom, ili Foucaultov *logô khrêstai*, u pravilu posve arbitrarna stvar. I to je, također, filološka činjenica. Heraklo će, na kraju Sofoklove tragedije, Filokleta nazvati »čovjekom« – za njega, on više nije »efeb« – a Neoptolem će, osnažen njegovim primjerom, zauvijek odbaciti laž i nepoštenje, i krenuti u smjeru istine, daleko od »ljudi kod kojih zao čovjek moćniji je od poštena, gdje propada valjanost a likuje podlac« (455-456).

## II.

Cilj ovog *Odbačenog predmeta* uvesti je pojmove prava i izvedbe u filološku raspravu, prije svega u onu njezinu dionicu koja se tiče propitivanja njezine budućnosti u kontekstu različitih »novih egzegeza«. Prva se cjelina knjige bavi problematikom arhiviranja fakticiteta, osobito na primjeru fotografskog diskurza, odnosno u svjetlu različitih generičkih modela, u Držićevim urotničkim pismima, u rukopisnoj *Merope* Ivana Franatice Sorkočevića i u *Mehaničkim lavovima* Danila Kiša. Drugo poglavlje naoko je imagološke naravi. Međutim, u njemu se problematici drugosti, osobito etničke i konfesionalne, pristupa s pozicija koje transcendiraju ekonomiju analize imagološkog mišljenja, odnosno s pozicija koje su bliže političkoj teologiji i teoriji prava. Marin Držić, Vinko Paletin i Miroslav Krleža u tom su se smislu pokazali kao vrsni sugovornici. Treća je cjelina najuže povezana uz naslovnu sintagmu. U njoj se bavim problemima vezanima uz repozicioniranje filologije u suvremenosti, poglavito u kontekstu humanistike, ali ne nužno, jer filologija sagledana u svjetlu *mathesi-*

sa, čini mi se, sama redefinira svoje kontekste. U sljedeća dva poglavlja razmatram granice i mogućnosti kanonizacije, kako na primjeru ranonovovjekovne književne kulture, primjerice isusovačke tragedije, tako i na primjeru iz područja moderne književnosti (Vojnović, Ujević). U tim se poglavljima dotičem i epistemološke granice između kanona i kritičkog diskurza, kako na primjeru držicologije, ukoliko takvo što postoji, tako i u svjetlu recentnih tranzicija domaće književne kritike. Posljednja cjelina ulazi u sferu transkulturalnosti i performativnosti, prije svega u smislu nekog predegzistentnog habitusa svake umjetničke prakse. Sva tri teksta koja čine ovu cjelinu na neki su način izmještena, ne samo zbog toga što su napisani u Japanu i prvotno zamišljeni u formi predavanja, nego i stoga što polje nadležnosti filologije, na trenutak, premještaju u područje analize diskurza i izvedbeno-predstavljajčkih oblika. Neki od tih tekstova prethodno su objavljeni, ali se ovdje donose u doradenom, za ovu prigodu prilagođenom obliku. To ne znači da je *Odbačeni predmet* homogena cjelina. Nipošto. Homogenost proizlazi iz perspektive čitatelja i posve sam siguran da će takav, idealni čitatelj, taj relik, koji se šalja hodnicima humanističkih disciplina, ovu knjigu čitati pod rešetkom. Uz dozu opreza da se, u Agambenovu smislu, i ona ne bi posve oslobodila svakog prava na tumačenje, odnosno svake zadaće koja joj sugerira ili pak nalaže poučavanje.

### III.

U nastanku ove knjige sudjelovalo je puno glasova, mnogo tuđih riječi, od kojih ovdje spominjem samo neke. Zahvale, stoga, idu mojim roditeljima, Branki i Davorinu, zatim Stanku Lasiću, mojem implicitnom čitatelju, i Milovanu Tatarinu, koji već godinama disciplinira moju akademsku maštu i pomaže mi da se katkad prizemljim u pozitivizmu. Tuđost riječi uvijek implicira tuđost misli. Proces je to koji je istodobno razarajući i stvarateljski. Eto prave ničeanske dijalektike dionizijskog i apolonijskog. Prvotna je ideja bila napisati knjigu o odnosu transkulturalizma i književne historiografije, no iz tog je ipak proizašao drukčiji projekt, »odbačeni predmet« koji se transkulturalnih, predegzistentnih, odnosno predekspresivnih, svima zajedničkih datosti ljudskog iskustva, naime, samo u nekoliko poglavlja dotiče. Time se, doduše, otvara prostor za novi projekt. »Zar nije moguće promijeniti mišljenje«, pita se Neoptolem u Sofoklovu *Filoktetu*, na što mu protagonist odgovara: »Riječi iste kao kad si mi otimao moj lûk. Riječi naoko istinite, ali u sebi kobne« (1270-1272). Uvjeren sam da filologija, u svim svojim mijenama, treba zadržati pravo da izrekne istinu, onu fukoovsku »hrabrost« koja je istodobno bila predu-

vjet atenske demokracije, iako joj je, s druge strane, posebice u smislu izricanja istine, demokracija nerijetko iznutra i prijetila. Pozivajući se, stoga, na svetost filološkog umijeća – zapravo, svi mi to činimo – dajem si za pravo da ove inicijalne napomene zaključim, ipak, jednom tuđom riječju. »Nema demokracije bez istinitoga govora, ali demokracija prijeti postojanju istinitoga govora. To su, vjerujem, dva velika paradoksa u središtu odnosa demokracije i istinitoga govora, u središtu odnosa između *parrḗsía* i *politeía*: *dynasteía* indeksirana na istinit govor i *politeía* na točnu i jednaku raspodjelu vlasti. E pa, u vremenu, ovom našem, u kojem toliko volimo postavljati probleme demokracije u pojmovima raspodjele vlasti, autonomije svakoga u vršenju vlasti, u pojmovima transparentnosti i neprozirnosti, odnosa između civilnog društva i države, vjerujem da je možda dobro podsjetiti na to staro pitanje, koje je bilo suvremeno samom funkcioniranju atenske demokracije i njezinim krizama, naime na pitanje istinitoga govora i nužne, nezaobilazne i krhke cezure što istinit govor ne može a da ne uvede u demokraciju, u demokraciju koja ujedno omogućuje taj istinit govor te mu je neprestana prijetnja. Evo, hvala« (Foucault 2010: 168).