

ЛАЗАР БУКВА

АНДРИЋЕВ „СЛЕПАЦ” И КОЛЕБЉИВИ ТОТАЛИТЕТ ПРИЧЕ

САЖЕТАК: Рад испитује присуство различитих значења грчког појма „логос” у Андрићевој причи „Слепац”. Тај се појам појављује на два нивоа: симболичком и приповедном. Промена приповедачке инстанце доводи се у везу с оним што Андрић назива „свезнајућа прича”, а разматра се и у каквој вези са изрицањем и откривањем логоса стоји слепчева казна. Однос логоса и ауторефлексивности доводи до интерпретативног лутања. Оно што за слепог произлази из тога лутања, у Андрићевој причи пореди се са описом слепила присутном у Дидроовом *Писму о слейима*. Ни један ни други текст не успевају да одрже кохеренцију значења.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: прича, слепило, Андрић, писмо, Дидро, логос, ауторефлексја

У Дидроовом *Писму о слейима*¹ долази до занимљивог обрта. Наиме, разлика између слепих и оних који виде не остаје само у оквирима физиологије већ се проширује на поља метафизике, етике и естетике. Традиционално схватање потчињавало би физиолошке разлике неком вишем, обједињујућем метафизичком принципу који гарантује универзалност људске природе и опште важење етичких и естетичких категорија. Дидроова аргументација, међутим, темељи се на разликама у перцепцији које се умногостручују и доводе до тога да „универзални” принципи остају, заправо, само већински. Како да слепац, каже Дидро, има исти доживљај лепог, када му је ускраћено чуло вида на којем темељимо већи део уметничког израза? Како да исте естетичке категорије обухвате онога

¹ Denis Diderot, *Lettre sur les aveugles*, Flammarion, Paris 1972.

ко не може разликовати облике, боје и којем је, ако искључимо чуло слуха, безинтересно уживање у уметности онемогућено. Остала чула, у погледу доживљаја лепог, много су више везана с корисношћу. Иста релативизација може се применити и на принципе етике. Како слепом објаснити да одређена дела нису примерена неким местима? Он се увек мора поуздавати у суд других, јер за њега је простор поприлично апстрактан и осећање примерености тешко да може дозрети до саморазумљивости навике. Уосталом, ако говоримо о вези између перцепције и етике, поглед на лице другог, на лице онога ко, рецимо, пати, значајан је чинилац у развијању сажаљења, инстинктивног приањања уз етичке норме.

Осим тога, слепац који слуша о савршености божије творевине, о промислу који уређује све, мора се осећати занемарено и питати: шта је са мном? Зар је и лишеност вида промисао? Тако и слепи научник Сондерсон (прави јунак Дидроовог *Писма*), који је достигао саме врхунце знања, наводи проповедницима провиђења бројне примере монструозности у живом свету, гомилу прелазних форми које се не могу дуго одржати, које ишчезавају на путу ка одрживости релативно здраве већине. Метафизика слепог, дакле, много више води рачуна о еволуционим принципима и нужно се удаљава од статичности верског идеализма. Немали број сукоба с Црквом изазвало је ово Дидроово писмо.

Слепи, међутим, није осуђен на вечиту апроксимацију свету оних који виде. Он, по Дидроу, има и извесне предности. Пре свега, много лакше мисли апстрактно јер недостатак вида одвлачи све непотребне разлике у бојама, облицима, појединостима, које би геометријском уму сметале. И естетски доживљај слепог може, понекад, бити пунији и живљи. Онај који је навикао да лица других опипава и памти их кроз чуло додира, са далеко већим узбуђењем додирује статуу мртвог, његов извајани лик. Варка уметности много је већа, јер слепом не сметају разлике у бојама, нити може визуелно приметити разлику у врсти материје коју додирује. Дидро верује да је могуће доспети до научних знања на основу сасвим другачије парадигме чула додира. Она у историји западне културе није ни близу онако привилегована како је то случај с парадигмом чула вида. Ипак, могуће је, сасвим независно, засновати геометрију, алгебру, калкулус. Радикалност тог независног развоја приметан је и кроз разматрање следећег питања: да ли би слепи који опипа коцку и сферу, након што му се врати вид, само на основу гледања препознао шта је опипао као сферу, а шта као коцку? Дидроов одговор је негативан. Не само да скуп осета унутар једног чула не позива скуп осета унутар другог, већ је онај коме се врати вид приморан на постепено навикавање, на примећивање ивица предмета,

на схватање односа великог и малог. Онај који прогледа, заправо, ништа не види. Тек дугим привикавањем, вежбањем и колаборацијом чула, може доћи до перцепције предмета својствене онима који виде од рођења. Таква радикална раздвојеност различитих скупова осета унутар чула потпуно дестабилизује традиционалну веру у постојање предмета опажања као Идеја које се расипају на појединачне осете. Такво јединство ничим није загарантовано. И свет оних који виде само је један експериментални свет, одређена комбинација различитих чула, никако нужна. Предмети постоје као експериментални склопови. Отуда и долази до могућности развијања другачије парадигме знања: на пример, по угледу на Сондерсона и Дидроа, оне која би се темељила на чулу додир (свакако не и на недуховитости која би од имена „Дидро” начинила „додир”). Слепи је препуштен експерименту, склоповима и некој врсти узвишеног емпиризма која дестабилизује традиционалну затвореност у чулу вида, одређујућу чак и за онога ко вид не поседује. Слепи, градећи знање на чулу додир, уопште не заостаје.

Слепац из Андрићеве приче, међутим, знатно се разликује од Дидроовог. Он, такође, спада међу слепце који ни по чему не заостају за људима који виде. Креће се врло сигурно, без помоћника. С невероватном лакоћом савладава све препреке. Представља куриозитет за лекаре. Ипак, он своју успешност није градио на основу чула додир, већ је дугује својеврсном тајновитом виђењу. То виђење било је „покретан прамен светлосних зрака у облику малог јагњета од жежена злата и чиста сјаја”.² Водич кога је називао „златно јагње” сачињен је „од безимене исконске светлости која живи у сваком од нас, а да често ни сами нисмо свесни њеног постојања и да је људско око никад не сагледа”.³ Ако бисмо пример овога слепца схватили мање у смислу поуке а више у жанру *conte philosophique*, јасно би било да светлост која припада сваком од нас, и која видљивија постаје онда када смо лишени чула вида, не прави отклон од метафизичке јединствености, какав је приметан у Дидроовом писму. Не само да, без обзира на физиолошке разлике, постоји темељ који припада свим људима и који их држи у јединственом поретку, већ се и сам тај темељ слепом показује као виђење „златног јагњета”, дакле вид му је надокнађен једним радикалнијим виђењем. Уведен је, на дубљем метафизичком плану, у заједницу свих људи. Не отуђује се од њих градећи свој свет на потпуно другачијој основи чула додир. Утолико и разлике у етици и естетици које важе за Дидроовог слепца не важе за Андрићевог. Он припада истом поретку, зато што физиолошка разлика не може

² Иво Андрић, *Сабране њриповејке*, Завод за уџбенике, Београд 2012, 600.

³ Исто.

пореметити дубљу метафизичку јединственост. У том смислу је виђење специфичног водича, златног јагњета, заправо обавезаност слепца универзалним поретком етике, естетике и метафизике.

Нема сумње да слика златног јагњета призива библијску симболику (*Agnus Dei*). Оно као водич слепог јесте слика Христа, логоса. Оно је сијање које вид враћа на радикалнијем плану, својственом свим људима. Ипак, ни хеленска симболика није занемарена. Јер златно јагње носи златно руно, и нема потребе наглашавати какав водич оно јесте и на какво опсесивно праћење приморава. У тој би двостраној слици јагњета које води слепца била обједињена читава повест западне књижевности, ако бисмо се још држали митологије која читава ту литературу смешта између два узвишена слепца, Хомера и Борхеса. Та би се историјска раван распрострла над два парадигмама, хеленском и библијском. Ако још у обзир узмемо да се слепац оријентише самом тајновитом светлосном основом која утемељује припадност људском, онда је сигурно да се у овој Андрићевој слици варира бар неколико од непрегледног броја значења речи „логос”.

Има још неколико разлога који говоре томе у прилог. Андрићева прича почиње речима: „Мора да сам био нејако дете кад сам први пут чуо причу о необичном слепцу, јер ми је после увек изгледало као да је знам откад знам за свој живот.”⁴ Трајност те приче, њена универзалност, њен свеобухватни карактер темељи се и у оваквом несигурном присећању на порекло приче. Онај који приповеда зна је одувек. Њени извори губе се у самим почецима сећања. Ипак, након што из перспективе приповедача чујемо за необично успешно кретање слепца и за то да природу своје тајне никада није желео да открије, већ је увек скретао разговор на другу тему, долази до следеће загонетне реченице: „Међутим, ми знамо у чему је била ствар, шта је било то што је слепог човека водило у његовом кретању и што је он као велику тајну крио од других људи. (Знамо јер нам свезнајућа прича то казује)”⁵ Тада нам приповедач казује о златном јагњету, о његовом кретању и вођењу, о његовом тајновитом и сијајућем карактеру. Ипак, може ли приповедач који изговара ову реченицу бити исти онај који се присећа приче о слепцу, из свога детињства? Ако је, дакле, реч о искуству, о причи која се памти из детињства, како се ступа у дослух са „свезнајућом причом”? Ако свезнајућа прича као само језгро приповедања, као закон причања, открива слепчеву тајну, онда нагласак и није на ограниченом, појединачном искуству приповедача из прве реченице, већ

⁴ Исто.

⁵ Исто.

на тоталитету приче, који, следећи саме законе приповедања, нужно дестабилизује партикуларну перспективу првог приповедача. Он је, са становишта свезнајуће приче, сасвим непотребан. Ако је сазнање о тајни дато не из некаквог каснијег искуства приповедача већ из језгра свепрожимајућег причања, онда прва реченица јесте фикција која служи томе да покаже на који начин свезнајућа прича дестабилизује и релативизује партикуларност искуства и испоставља га као симулацију. Она показује начин на који појединачна перспектива бива превазиђена, јер прича, како сазнајемо, сеже бар до најранијег детињства приповедача, до тренутка кад он сам као субјект није оформљен, већ трајање приче прати конституисање његове самосвести. Дакле, са становишта првог приповедача, позивање на свезнајућу причу само је трик којим се превазилазе границе искуства, а само приповедање постаје лажно, патворено, неаутентично, јер оно казује више него што први приповедач, унутар свог индивидуалног искуства, може сазнати. Са становишта свезнајуће приче, међутим, први приповедач јесте само фиктивна инстанца која показује да прича конституише субјект (а не обратно) и да се не може посегнути за кореном субјективности а да се не примети присуство приче.

Може се, наравно, питати: зашто Андрић, напосто, није причу написао из перспективе свезнајућег приповедача, ако је примарна инстанца тако неважна? Али у том би случају и свест о свезнајућој причи, њено примећивање и именовање били непотребни, а управо та разлика јесте оно што обележава темељни проблем приче и однос слепца према визији златног јагњета. Ако златно јагње у себи сажима значење логоса, онда утолико више „свезнајућа прича” припада том значењу. Логос као ум, реч, говор, прича, знање обједињује у себи и водича који слепцу омогућује да се разабере у свету, и саму инстанцу на коју се, у приповедању, обраћа нарочита пажња, с обзиром на то да она открива ток приче. Та нам свезнајућа прича, међутим, казује и да је слепец „у тренутку изгубљености и неразумљивог помрачења”⁶ открио тајну о златном јагњету, и тако изгубио своје моћи. Сва лакоћа његовог кретања, његов сигурни ход и задивљујуће сналажење, заснивали су се на чувању те тајне. Онда када ју је изрекао, и сам бива изгубљен: „Јавља се поми-сао да је и он нестао у неком свету у коме не постоји ни светлост ни тама, ни вид ни слепило. Али ко то може и поуздано казати, кад отуд не допире до нас ни најмањи блесак ни најслабији глас. Ништа. Па ту и прича гасне и престаје.”⁷ То да слепец након губљења

⁶ Исто.

⁷ Исто, 601.

светлости нестаје у свету у којем се губе дихотомије, у којем се више не може тврдити ни разлика између вида и слепила, говори утолико више о слепчевој тајни као самом логосу, јер напуштањем логоса нестаје и оно логичко које разликује, које ставља у опозицију. Слепчево стање бива, дакле, неодређено, необухваћено категоријама логоса.

Наравно, поставља се питање – зашто оно логосно које омогућује сваки говор, сваку причу, свако разликовање и јединство, не може само бити казано? Темељ слепчеве несрећне судбине лежи свакако и у класичном „уговору” којим је обавезан поседник магијских моћи. Онда када изрекне у чему је моћ, моћ се губи. Ипак, не треба занемарити специфичност ове моћи и заплетеност проблема која произлази из тога што оно казано само омогућује свако казивање. Нећемо се довољно приближити специфичности тога проблема ни ако говоримо о привилегованости ћутања код Андрића, о његовој узвишености, о којој је, управо поводом ове приче, говорио Петар Цацић.⁸ Проблем настаје на ужем, парадоксалнијем пољу: логос као услов сваког говора, као свезнајућа прича, сам не сме бити казан, јер ће се удаљити, напустити нас.

Ако логос у себи чува божанско свезнање и омогућује свако приповедање и говор, онда његово остајање у тами ћутања није без основа: онај који омогућује реч не сме се појавити као само још једна од речи. Он не сме пасти у неразликовање с другим речима, не сме стајати у реченици која би му дала партикуларни карактер. Штавише, изговарање логоса, чињење логоса још једном речју, догађа се, у случају слепца, тако да се приповедање и казивање децентрира. Иначе смештено у прећутаном логосу, оно сада бива инструментализовано и потчињено вољи појединца (слепца) који сам логос открива, казује, потчињава. Дакле, оно што није логос сада говори о логосу, чини га још једним делићем реченице који се потчињава ономе што индивидуална воља хоће да каже. Приповедање је искочило из свога лежишта. Тада, међутим, када логос губи своју власт и кад је поистовећен са ма којом речју, он се нужно повлачи (јер више нема силу да сам уређује свет) и слепца кажњава, напушта га и оставља у неразбору лутања.

Али ако узмемо да је то, заиста, разлог повлачења логоса и губљења слепчевих моћи, онда се нужно морамо питати и о самом приповедачу који изговара: „Знамо јер нам свезнајућа прича то казује”. Као што слепац своје слепило превазилази тајновитим виђењем које му омогућава да се креће готово као да и сам види,

⁸ Петар Цацић, „Андрићев 'Слепац' и уметност ћутања”, *Борба*, год. 41. бр. 276, 10.

тако и партикуларни приповедач из прве реченице бива замењен овим „ми” које стоји у дослуху са свезнајућом причом. Ограничено знање првог приповедача бива превазиђено тајном коју открива сама свезнајућа прича. Питамо се: да ли приповедач који казује „ми” и сам бива кажњен зато што открива ко му казује слепчеву тајну? Да ли помињање свезнајуће приче као логоса, инстанце која омогућује знање и приповедање, носи казну попут оне која је задесила самог слепца? Ситуација је запањујуће слична, мада се одвија на другој равни. Уосталом, стварност казне зависи и од тумачења последње реченице: „Па ту и прича гасне и престаје.” Ако покушамо да докучимо природу те реченице, и откријемо да ли је она казна за приповедача, долазимо до збуњујућег рачвања:

1. Приповедач који казује „ми” не бива кажњен, већ се прича завршава само зато што о слепцу не можемо ништа више сазнати. С обзиром на то да је он напуштен од стране логоса, постаје нужно недокучив приповедању. Али питање остаје – зашто би слепец био кажњен за изрицање логоса, а приповедач не?

2. Приповедач је кажњен зато што изриче логос и открива тајну. Постоји савршен паралелизам између случаја слепца и случаја приповедача. Али зашто се прекид приче не догађа чим је „свезнајућа прича” откривена као извор приповедања? Зашто се чека да прича буде заокружена слепчевом изгубљеношћу и, штавише, ауторефлексивном реченицом: „Па ту и прича гасне и престаје”? Као да тај престанак није прекид, казна, већ самосвесно довођење приче до њеног краја. Као да она има свој неометани завршетак који јој омогућује да сам тај завршетак освести.

3. Приповедач је заправо сам логос који потврђује привилегију да самог себе освешћује. Оно што је ускраћено ма којој појединачној инстанци, дозвољено је самом логосу. Он је у трајној ауторефлексiji. Најпре укида појединачну перспективу приповедача из прве реченице, како би успоставио фундаменталну разлику између њих. Последњом реченицом потврђује самосвест завршетка приче и моћ да је с том самосвешћу доведе до краја. Уосталом, све време говори о слепчевој тајни, о јагњету, дакле о самом себи и, као параболу, причу о слепцу испоставља свима који се усуђују да казују логос и тиме га инструментализују. Ипак, ако логосу припада привилегија ауторефлексije, зашто се он јавља кроз приповедачко „ми”? Зашто не говори о себи у првом лицу јединине? Зашто се „свезнајућа прича” помиње у трећем лицу? И реченица о свезнајућој причи и последње реченице о прекидању приче („не допире до нас ни најмањи блесак”) дате су кроз приповедачево „ми”. Ја логоса не говори о себи самом. Ауторефлексija се одлаже.

4. Приповедач је логос, али ни њему не припада привилегија самосвести. Он се нужно јавља кроз „ми” када говори о себи, измешта се у другог приповедача. Али тако почетна претпоставка о кажњавању слепаца зато што инструментализује логос – нема смисла. Слепац му не одузима никакву привилегију, јер ни логос сам не може говорити о себи. Он сав говор о себи делегира приповедачком „ми” и тиме чини исто што је учинио и слепац. Казна нема никаквог основа.

5. Логосу не припада привилегија ауторефлексије. Помињање логоса забрањено је и слепцу и приповедачу и самом логосу. Али читава прича говори о јагњету, дакле самом логосу, и тек кроз пример слепаца подучава нас о кажњивости изрицања логоса. То значи да утемељење „закона” по којем се логос не сме изрећи подразумева већ само кршење тога закона, то јест западање у ауторефлексију или откривање логоса. Осим тога, остаје и питање: зашто је изрицање уопште забрањено, ако спада у домен могућег и ако не представља одузимање привилегије која припада само логосу?

Ниједно од понуђених решења није целовито и не може нас задовољити. Ниједан од путева не може разрешити све заплете и затворити се у себи самом. Варијације се множе, носећи у себи разлог властитог укидања.

Ипак, ако поново обратимо пажњу на оно што се изриче или што се огледа у самој себи, постаје јасно да свако од понуђених решења јесте ауторефлексија логоса са невољама које из ње произлазе. С обзиром на то да логос јесте и грчко *legein*, онда је и само говорење његово изрицање, ма ко да тим изрицањем влада. Говорење увек јесте ауторефлексија логоса, и отуда игра с променом приповедача, делегирањем гласова јесте само то – игра. Видећемо још зашто је било потребно изложити варијације, померања, без обзира на чињеницу да у сваком од примера долази до ауторефлексије. То да се логос огледа у самом себи као да нам стално бежи, као да се скрива и да хоће да се покаже другачијим од онога што јесте: говор који говори о себи, ма ко стајао у улози приповедача, казивача. Наравно, поред запитаности над мноштвом варијација кроз које се скрива то да у свима логос говори о себи, остаје загонетан и сам разлог забране изрицања. Свакако, не ради се о пукој немогућности ауторефлексије, јер у том случају ни само кажњавање не би имало смисла, нити би прича могла доспети до толико ауторефлексивних карактеристика (свест о пореклу приче, сама прича о слепчевом водичу, самосвесни завршетак приповедања). Показали смо, међутим, да и претпоставка о привилегији логоса да говори о себи није одржива. Шта онда заслужује казну у чину

огледања, самосвести или изрицања? За забрану нема довољно разлога.

Разлог лежи у оном *између* немогућности и забране. То *између* није пуко компромисно решење, још мање „златна средина”. Оно је *између* зато што упућује на недовољност категорија у којима се жели решити проблем и приморава нас да читаво питање сагледамо на дубљој равни. Категорије забране и немогућности нису довољне. Потребно је наставити кретање *између* њих, у оно што још није обухваћено својом категоријом. Логосу, дакле, није немогућ моменат изрицања или ауторефлексије, то доказује слојевита самосвест приче. За забрану нема довољно основа, јер приповедач који га изриче не одузима логосу никакву привилегију. Забрана и казна, заправо, настају онога момента када се изрицање већ десило и, штавише, то изрицање имају као свој једини темељ. Никада не може постати јасно зашто је изрицање забрањено, ако се само изрицање не покаже. Никада не може бити утемељена немогућност изрицања, док год се само изрицање није догодило. Немогућност се осветљава тек у самом чину изрицања. Оно, парадоксално, мора бити могуће, мора се догодити, како би се из тога догађаја и могућности доживело оно немогуће. Али о каквој је немогућности реч и зашто је забрана утемељена?

Погледајмо шта нам открива могућност изрицања и ауторефлексије: мноштво варијација, заплета, решења која нису решења. Последица изрицања јесте управо она збрка варијација које смо навели. То значи да је изрицање могуће али да доводи до потпуне неразумљивости и немогућности кохерентног читања и тумачења. Ауторефлексија логоса, дакле, завршава у потпуном хаосу различитих, непотпуних тумачења, што је сасвим супротно самој природи логоса. Логос као разбор, ум, омогућује разликовање, разабирање и сналажење. Његово откривање, међутим, завршава управо у властитој супротности. Логос негира самог себе онда када се изриче, будући да тим изрицањем постаје нејасно, мутно, противречно чвориште различитих интерпретација. У том смислу је ауторефлексија могућа, али њеном могућношћу сам се логос онемогућује и пориче. Он се нужно повлачи и доводи до неразмрсивости путева. Тако, дакле, забрана изрицања јесте очување самога логоса, његовог постојања. Па ипак, да би та забрана била образложена, да би била разумљива ономе коме је упућена, мора бити испричана прича о слепцу и његовој казни, а то већ јесте моменат ауторефлексије. Дакле, логос, да би очувао себе од расипања у мноштву неразрешивих варијација, мора и сам загазити у ауторефлексивност и испричати причу о слепчевој казни. Да ствари не стоје тако, могли бисмо се, с пуним правом, питати: зашто уопште

логос изриче себе, ако такво изрицање, на крају, доводи до његовог укидања?

Постоји, међутим, још један разлог који приморава на изрицање, ма колико сигурно било расипање и порицање логоса након тог изрицања. Наиме, логос у европској традицији јесте управо оно што Андрић назива „свезнајућа прича”: ум који, да би био ум, нужно укључује моменат самосвести. Знање које је увек и знање о себи. Језгро говора које при себи увек јесте и остаје говорно. Тако, дакле, да би логос био логос, да би се одржао у пуноћи свога значења, он мора ступити у ауторефлексију. Ако се не огледа у самом себи – није логос. Ако, међутим, крене у огледање, нужно се укида у неразрешивости и мноштвености варијација. Логос, дакле, да би био логос, мора доспети до властитог укидања. Тек на путу тога укидања он постаје логос у пуном значењу. Ако се на ауторефлексију не одважи, порекао је и свој карактер принципа знања, откривања, разабарања, умности. Ако скрива знање о себи, престаје да буде логос. Ако га открива, нужно завршава у самоукидању. Логос је, тако, разапет између два захтева. Један га приморава на ћутање, скривање, неизрицање, како би се сачувао од мноштвености и заплетености. Други, међутим, приморава на ауторефлексију и исказивање баш зато што њима логос остаје логос, а њиховим изневеравањем губи властитост. Разапетост крије у себи двоструку замку. За логос не постоји никакав излаз. Он нужно мора укинути себе, било да се скрива од изрицања и тако пориче своју самосвест и карактер осветљујућег знања, било да се изриче и завршава у замршености интерпретативних рукаваца. Уколико више постаје то што јесте, утолико више самог себе укида.

Ова нас немогућност знања о себи и очувања себе у том знању враћа на Дидроово *Писмо*. Тамо се међу првим примерима слепчеве отуђености од света оних који виде наводи управо потпуна несхватљивост огледала. Тај се пример код Дидроа понавља неколико пута. Слепцу је чуло вида објашњено по аналогији с чулом додира. Каже му се, дакле, да вид омогућује нешто као „додиривање” далеких предмета. Али како схватити додиривање самог себе удаљеног? Како бити удаљен од самог себе, и зашто се уопште „додиривати” на удаљености, кад ја увек могу самог себе додирнути? Огледало, са становишта аналогије с чулом додира, остаје сасвим несхватљиво. Али и логос, да би спознао себе и био оно логосно, мора стати пред себе, видети самог себе и кроз то виђење, посматрање, утемељити и саму теорију (*theorein* – видети, гледати) и знање. Логос, заправо, не може сам себи да се представи, не може сачувати свој лик у огледалу и препознати се у њему. Свако огледање логоса јесте бескрајно расипање, безброј аналогија

које не могу никада до краја задовољити, као што не задовољава нити шта решава аналогича са чулом додира. Отуда бисмо се могли питати: да ли је називом Андрићеве приче „Слепац” обухваћен и сам логос, а не само несрећни јунак, препуштен лутању и неодређености? Онај који слепцу гарантује припадност општем метафизичком оквиру, заједничком свим људима, и који му, уместо вида, даје виђење као сигурног водича, заправо и сам завршава у слепилу и ту своју неминовну судбину скрива. Тако постају јасна померања, замене приповедача, делегирање говора, варијације. Свима њима логос покушава да прикрије неминовност ауторефлексије, своје све јаче постајање логосом и неминовно укидање и расипање у самом том постајању. Слепи, заправо, нема темељ у логосу. Привилегованост вида и универзалност виђења, која на метафизичком плану обједињује све људе, потпуно је варљива. Нема тог обједињења и нема до краја обећаног и сигурног сазнања. Статичност и апсолутност логоса изневеравају. Дидроово разматрање знања утемељеног на сасвим другој, непривилегованој парадигми додира, извођеној постепено, трајним експериментисањем и еволуцијом, генезом, не само што слепом не може дати онако велику сигурност и непромењивост какву му обећава логос већ, парадоксално, своје значење „просветитељског” задобија управо том несигурношћу која се противи нужном „слепилу” логоса. Ако слепи и пође другим путем и заснује своје истраживање, знање и напредовање на парадигми додира, ништа му не гарантује трајну припадност јединственом појму људске природе и привилегованим основама људског знања. Он ће бити приморан на неку врсту дистингвираног емпиризма, на трајно експериментисање и генезу. И у Андрићевој причи, у тренутку изрицања тајне и дестабилизације логоса, налази се реченица: „По логици тога и таквог човековог развитка”;⁹ као делимичан узрок откривања тајне, налази се управо појам „развитка”. На несигурност пута емпиризма и „развитка” слепац је приморан зато што се логос, упркос свим својим универзалистичким гаранцијама, показује као само слепило или као неминовни „слепац”. Сигурност, дакле, не нуди ниједан од путева. Нада у другу парадигму, у експериментисање чулима, у дидроовски пут, лежи заправо у могућности да се, ипак, не заврши у безизлазу.

Ако, међутим, обратимо пажњу на пун наслов Дидроовог писма, свест о безизлазу до којег доводи логос само расте и још нас више погађа. Тај наслов, у целости, гласи: *Lettre sur les aveugles, à l'usage de ceux qui voient* („Писмо о слепима, за потребе оних који виде”). Дидроова вера у могућност другачијих парадигми од-

⁹ Иво Андрић, нав. дело, 600.

носи се, дакле, не само на слепо него и на све остале. Али тек нам анализом Андрићеве приче постаје јасно дубље значење тога проширења. Оно, дакле, није само упутство онима који виде за опхођење са слепима, већ сада, када примећујемо до каквог слепила нужно доводи суштина логоса, и наше утемељење у логосу, виђењу, и универзалној светлости која „живи у свакоме од нас”, постаје крајње дестабилизовано. Трагање за другом, експерименталном парадигмом знања, сасвим супротном аксиоматској утемељености логоса, испоставља се као једини излаз, иако ни он не обећава никакву сигурност, никакво коначно разрешење и почивање. Таква експерименталност другог пута, с обзиром на то да пориче могућност универзалног утемељења људског и везу међу различитим чулним основама, можда управо одведе до неслућене монструозности, до ужаса рашчовечења и насиља, које теоријска безизлазност логоса, ипак, није могла проузроковати. Нема сумње да су последице Дидроовог *Писма* далекосежне и да управо због те далекосежности он тек на примеру слепих, сужавањем фокуса, може указати на неоснованост привилегија прве, логосне парадигме. Дидроово *Писмо* тиче се свих.

Ако обратимо пажњу и на форме Андрићевог и Дидроовог текста, видећемо да оне одговарају остатку анализе. *Писмо* није случајно писмо. Оно поетички подразумева два важна аспекта: упућено је некоме и везано је за темпоралност, за садашњи моменат и стање које се може променити. Жан Русе, говорећи о поетици писма (додуше у контексту епистоларног романа), каже: „Није реч само о поједином писму, ради се о следу писама која изражавају осећајност. Различита писма исте особе представљају криву њеног унутарњег живота као сукцесију тренутака.”¹⁰

Једно писмо, само по себи, не може никада постићи тоталитет. Оно се везује с другим писмима, и омогућује адресату да ток писања измени. След писама никада не подразумева причу која се зна у целости. Везаност за садашњи тренутак не може више дати стару, епску, свезнајућу перспективу. Осим тога, у случају епистоларног романа писма сама производе радњу, од њих зависе будући догађаји, не од каузалних веза у природи које приповедач треба, накнадно, да прикаже. Отуда и произлази потпуна отвореност писма, али и немогућност да се проникне у значење појединачног писма, да се предвиди оно што му следи. Зато Русе и каже да писање писма, а нарочито оног које личи на дневник или есеј, представља „једну врсту миопије”.¹¹ Ова кратковидост писма, његова

¹⁰ Jean Rousset, *Forme et Signification*, Librairie José Corti, Paris 1962, 69.

¹¹ Исто, 71.

непротумачивост, донекле је и судбина Дидроовог текста. Он је упућен адресату као такво изоловано писмо, препуштено непредвидљивом епистоларном следу. Оно је дато *à l'usage*, дакле намењено је употреби, уланчавању с другим писмима, експериментисању, развоју, генези. Оно својим обликом подржава своје значење. Исто важи и за Андрићеву причу, која се чини као затворена у себи, као целина произашла из средишта логоса. Она превазилази садашњи тренутак и више припада невременитом, увек важећем смислу. Њена конструкција надилази ограничења појединачног искуства, даје се из свезнајућег језгра приповедања. Чува у себи симболику која превазилази темпоралност. Писмо је, напротив, остављено адресату, да га уланча, да га употреби, да њиме интервенише у непредвидљивом току писама.

То што нам Дидро предочава једно изглобљено писмо, писмо које само по себи (дакле, мимо следа) не може задобити значење, има своју стратегијску позадину. Не само што се његова отвореност ка адресату и будућим писмима поклапа са самим смислом текста, већ и оно есејистичко у њему избегава да буде савладано истим оним безизлазом логоса видљивим у Андрићевој причи. Да је дат као есеј, као чисто излагање аргументације, Дидроов би текст још робовао логосу. Онда, међутим, када себе презентује као ишчашену садашњост, као члана који не важи по себи и не може задобити смисао изван следа, сама ишчашеност се препушта ништавилу док год је неко није експериментално употребио као чиониоца еволуције епистоларног тока. Док год оно стоји изоловано и препушта се потпуној отворености, адресату, будућем неизвесном узглобљењу, оно пориче себе и нестаје као да није написано ништа, или као да је, управо написано Ништа. Тога је Дидро савршено свестан на крају *Писма*: ништа не можемо знати и ништа, заправо, пишући, не исписујемо.¹² Отуда Дидроов текст не тријумфује над Андрићевим. Он није избегао своју замку. И „Слепац” је у своју нужно морао упасти. Те су замке само различите врсте. Дидроово *Писмо* значи само властитим одсуством, празнином која га чека у неком неизвесном епистоларном (и експерименталном) следу.

Мср Лазар Г. Буква
Универзитет у Београду
Филолошки факултет
Докторске студије
lazarb501@gmail.com

¹² В. Denis Diderot, нав. дело, 124.