

Predrag Brebanović

Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet, Studentski trg 3, RS–11000 Beograd
brebanov@eunet.rs

Bloom... Nietzsche... Foucault... Rorty

Filozofske pretpostavke antitetičke kritike

Sažetak

U radu se najprije razmatra značaj Nietzscheovih ideja za genezu i razvoj književnoteorijskih koncepcija Harolda Blooma, pri čemu je najveća pažnja posvećena revizionističkim temeljima ideje »straha od utjecaja«, kao i Bloomovoj polemici s onim suvremenim teorijskim orijentacijama koje je objedinio pežorativnom oznakom »škola resantimana«. Potom se pojedini elementi Bloomove poetike sučeljavaju s ničeanskim naslijeđem prisutnim kod dvojice filozofa, Michela Foucaulta i Richarda Rortyja, da bi se ukazivanjem na sličnosti i razlike – ali i na stavove koje su o naznačenim pitanjima zauzeli autori poput Gillesa Deleuza i Paula de Mana – potvrdilo kako Nietzscheovo djelo, pored ostalog i zahvaljujući mogućnostima različite interpretacije, posjeduje ona svojstva koja Bloom naziva »kanonskima«.

Ključne riječi

revizionizam, utjecaj, resantiman, kanon, genealogija, subjekt, samostvaranje, kontingencija

Kao polazište u razmišljanju o najsnažnijem filozofskom uplivu koji je pretrpio Harold Bloom – taj, inače, veliki protivnik svakog povezivanja proučavanja književnosti s filozofijom – moglo bi nam poslužiti jedno autoritativno i bez sumnje (onoliko koliko iskazi sličnoga stupnja lapidarnosti to uopće mogu biti) točno zapažanje Petera Sloterdijka. Ono se tiče ovovremene recepcije klasika kojeg bismo u blumovskom duhu mogli nazvati Sloterdijkovim pretkom, i glasi:

»Ime Friedricha Nietzschea, koje srdi demokrate, a profesorima obilježava ludilo, kod umjetnika i revizionista još uvijek ubrzava kucanje srca.«¹

Ukoliko pri analizi ničeovskih elemenata u Bloomovoj poetici krenemo tražom ove rečenice, prvo s čime ćemo se suočiti jest paradoksalnost pozicije u kojoj se svaki »institucionalni« ničanac, bez obzira na polje svoga djelovanja i stupanj »militantnosti«,² nalazi. Jer Bloom, dakako, jest i *demokrat* i

1

Peter Sloterdijk, *Filozofski temperament*, Ljevak, Zagreb 2011., str. 111.

2

Za pristup Bloomu kao »još jednom militantnom ničancu« vidi: Tzvetan Todorov, *Literature and Its Theorists: A Personal View of Twentieth-Century Criticism*, Cornell University Press, Ithaca 1987., str. 188. A za do sada

najpodrobniju interpretaciju Bloomovog oslanjanja na Nietzschea: Daniel T. O' Hara, *The Romance of Interpretation: Visionary Criticism from Pater to de Man*, Columbia University Press, New York 1985., str. 55–92. Istina, imajući u vidu Bloomovu autorsku plodnost u posljednjih četvrt vijeka, potonja se interpretacija danas doima zastarjelo.

profesor, ali nije netko tko se na Nietzschea »srđi«, niti je spisateljska adresa na kojoj se može čitati o Nijemčevom »ludilu«. Sasvim suprotno: za dotičnog je filozofa kod Blooma rezervirana uloga *mudraca*, i to u doslovnom smislu riječi. Tako se u šestom poglavlju knjige *Where Shall Wisdom Be Found?*, Nietzsche – zajedno s Emersonom, a djelomično i u opoziciji prema njemu – tretira kao mislitelj čiji su uvidi u strukturu semantičkog mehanizma ključni i utoliko neizbježni:

»Nietzscheov najdublji nauk, prema mojem vlastitom čitanju, jest taj da je autentično značenje bolno. I da bol sama po sebi jest značenje. Između boli i njena značenja stoji pamćenje boli koje postaje pamtljivo značenje...«³

Ovaj »nauk« predstavlja eksplikaciju i parcijalnu reviziju poznatog mjesta iz *Genealogije morala* na kojem se iznosi teza o boli kao »najmoćnijem sredstvu mnemotehnike«,⁴ s tim da Bloom Nietzscheovu tezu radikalizira i razvija u književnom polju – preciznije, u sklopu svoje koncepcije književnog kanona, koji shvaća kao »Umjetnost Pamćenja«. ⁵ Ono što kod Nietzschea vrijedi za »asketski duh« i »asketski ideal«, kod Blooma se prenosi na »estetski duh« i »estetski ideal«. Taj nam prijenos postaje razumljiv iz perspektive činjenice da je Bloom bio i ostao baštinik romantičarske *estetike uzvišenog*. A kada to kažemo, ne mislimo samo na auru drame koja natkriljuje Bloomovu apokaliptičku meditaciju o ugroženosti književnog kanona, niti na banalnu priču o ukusu koji – da upotrijebimo kantovsku metaforu – naginje visokim hrastovima i usamljenim sjenkama umjesto cvjetnim alejama i potkresanom drveću; mislimo, prvenstveno, na kritičarevu sklonost da vlastitu začuđenost pred umjetničkim djelima objašnjava transcendentnim razlozima, kao i na njegovu pripadnost onoj spekulativnoj tradiciji unutar koje se o književnosti ne raspravlja kao o historijski ili strukturalno (pred)određenom fenomenu, nego kroz prizmu estetskog iskustva sadržanog u emociji koja se nerijetko opisuje kao *negativno* zadovoljstvo.

Na sličan će način Bloom revidirati, točnije estetizirati i Nietzscheovo razumijevanje metafore. Polazeći od toga da je filozof metaforom nazivao udaljavanje od istine, kritičar će – protivno dominantnom prošlovjekovnom poimanju književnosti kao vrste jezika – takozvanu *umjetnost riječi* proglasiti za nešto što je *samo po sebi* »volja za figuraciju, motiv za metaforu, koju je Nietzsche jednom definirao kao želju da se bude drugačiji, želju da se bude drugdje«. ⁶

Ovakve poante nisu iznenađujuće, budući da je Nietzsche kod Blooma od samog početka bio prisutan kao svojevrsni učitelj čitanja, ali i pisanja. Budući da je privučen u prvom redu dinamizmom njegove misli, kao i ekspresivnim nabojem proisteklim iz karakterističnog načina argumentacije – koji podrazumijeva ukrštanje diskurzivnih elemenata s nediskurzivnima, ne isključujući ni poetske – Bloom njemačkom filozofu duguje hiperboličnu retoriku, pa i postupak dramatizacije. Ne bi bilo pretjerano reći da se, sa stajališta kritičkog stila, trajuća Bloomova faza može opisati kao rapsodijsko-aforistička, i utoliko ničeanska. ⁷

Važnije je, međutim, to što se odjeci Nietzschea kod Blooma ne zadržavaju u samom ambijentu i općem tonu njegovog pisanja, niti unutar općeg okvira za razumijevanje književnosti. Oni su jednako snažni, ako ne i snažniji, u postavci i razradi konkretnih ideja do kojih ovaj proučavatelj književnosti najviše drži. Ako su *utjecaj* i *kanon* dva ključna pojma njegove poetike – budući da je tijekom sedamdesetih i osamdesetih Bloom zaista bio u prvom redu usmjeren na promišljanje uzajamnog odnošenja književnih djela, dok je

tijekom posljednja dva desetljeća poglavito bio usredotočen na pitanja književnog vrednovanja i trajanja – onda treba reći da je teorija straha od utjecaja⁸ imala revizionističke temelje, kao i da se Bloomov zaokret ka književnom kanonu dogodio kao neka vrsta odgovora na protu-kanonske tendencije u suvremenoj teoriji koje je on sâm objedinio odrednicom »škola resantimana« (*School of Resentment*). U oba se naznačena područja Bloomove književno-teorijske misli Nietzsche pojavljuje kao inspiracija i oslonac. Štoviše, ukoliko kritičarev opus promatramo u kontinuitetu – počev od prijeloma do kojeg dolazi ranih sedamdesetih (kada se od književnohistorijskog bavljenja romantizmom okrenuo nečemu što je u prvi mah imenovao kao »teoriju poezije«) pa do naših dana – zapazit ćemo da je Nietzsche možda i jedini među »esejistima i prorocima« čiji se značaj za Blooma ni u jednom trenutku neće smanjivati. Naprotiv.

Takav se ishod također može promatrati u svjetlu Sloterdijkove opaske koju smo citirali na početku ovog teksta. Bloom, naprosto, nije tek *demokrat* i *profesor*, nego i netko tko vjeruje da je svaki književni kritičar (pa i on sâm!) zapravo *umjetnik*, koji istražuje skrivene putove između tekstova. Ali, Bloomovo »srce« na spomen Nietzschea ne »ubrzava kucanje« samo zbog toga, nego i zato što on samog sebe odavno doživljava kao *revizionista*.

Revizionizam i osuda resantimana

Poznato je da najrazvijeniji diskurs o revizionizmu potječe iz marksističke teorije, pri čemu u njemu – zbog odbacivanja shvaćanja o polaganoj »amelioraciji« društva – već počev od lenjinizma prevladavaju kritički tonovi. Tako i Bloom kao začetnika modernog revizionizma navodi Eduarda Bernsteina, po uzoru na koga su mnogi nastojali »ispuniti i ispraviti Marxa«,⁹ to jest marksis-

3

Harold Bloom, *Where Shall Wisdom be Found?*, Riverhead Books, New York 2004., str. 210.

4

Fridrih Niče, *S one strane dobra i zla. Genealogija morala*, Srpska književna zadruka, Beograd 1993., str. 272.

5

Harold Bloom, *The Western Canon: The Books and School of the Ages*, Harcourt Brace & Company, New York 1994., str. 17. U navedenom se djelu Bloom ne bavi samo obranom nego i prezentacijom književnog kanona, odnosno analizama književnih ostvarenja dvadeset i šest (prema njegovom mišljenju) ključnih autora zapadnog civilizacijskog kruga, pri čemu »Appendix« iste knjige donosi i širi popis kanonskih ostvarenja. O tome vidi: Predrag Brebanović, »Antitetički kanon (1)«, *Reč* 77/2008, str. 115–139; i: »Antitetički kanon (2)«, *Reč* 79/2009, str. 75–103.

6

H. Bloom, *The Western Canon*, str. 12.

7

Kao ilustraciju, recimo, vidi: Harold Bloom, »The Point of View for My Work as a Critic: A Dithyramb«, *The Hopkins Review* 2

(1/2009), str. 28–48. Već i naslov tog teksta kaže mnogo.

8

»Strah od utjecaja« (*anxiety of influence*) središnja je Bloomova ideja, elaborirana u istoimenoj knjizi iz 1973. godine. Odbacujući kako pozitivističko shvaćanje utjecaja, tako i poststrukturalistički koncept intertekstualnosti, Bloom smatra da je poetski utjecaj mnogo više od pukog prenošenja ideja i slika. Suština je u edipovskoj ambivalenciji sljedbenika spram prethodnika: veliki pjesnici teže biti *causa sui*, uslijed čega osjećaju jaku potrebu za distanciranjem od svojih preteča. Pjesnički čin nije ništa drugo doli kreativni pokušaj da se izbjegne prošlost, pokušaj koji je osuđen na neuspjeh i čija se »kreativnost« mjeri stupnjem *ostvarenja iluzije* o raskidu s tradicijom. Taj raskid, prema Bloomu, u poeziji nije ni moguć: usprkos revoluciji koju je doživjela s Wordsworthom, ona nema niti može imati svog Marxa ili Nietzschea, jer bi tako ukinula sebe samu.

9

Harold Bloom, *A Map of Misreading*, Oxford University Press, New York 2003., drugo izdanje, str. 83.

tičko učenje. No, naš autor rezolutno odbacuje ideju da bilo koji tekst može biti ispunjenje nekog drugog, što je onda i jedan od razloga za njegov snažan otpor kršćanskoj hermeneutičkoj tradiciji, koja relaciju Novog zavjeta prema Starom sagledava na taj način, a značajno je utjecala i na književnu kritiku. U svom integralnom rasponu od Tertulijana do Northropa Fryea, ta tradicija – prema njemu – predstavlja slijepi kolosijek.

Kao alternativu, Bloom nam nudi osobenu koncepciju »poetske utaje«: veliki pjesnici uvijek »revidiraju« druge velike pjesnike tako što ih »pogrešno« čitaju. U tome je i srž revizionizma, koji, prema Bloomu, nastaje kao prirodna i jedina moguća posljedica pjesnikovog ili kritičarevog nastojanja da se, »otvaranjem« tradicije za vlastito iskustvo, uspostavi originalan odnos prema istini. Pitanje revizionizma utoliko jest pitanje kreativne (ne)slobode: revizionist »žudi vidjeti iznova, kako bi *poštovao* i *procjenjivao* drugačije, te kako bi *ciljao* 'korektivno'«. ¹⁰ Osobnost revizionističkog poimanja stvarnosti sastoji se u tome što se njoj ne pristupa neposredno, nego preko izvjesnih kulturalnih matrica, koje ujedno i same bivaju preispitivane. Revizionizam otuda pretpostavlja izbjegavanje ponavljanja i »napuštanje nostalgije za čistim počecima«. ¹¹ Zato i ovovremeni revizionist manje teži *rekonstrukciji* značenja književnog djela, a više *reinterpretaciji* samih interpretacija. A baš se tu – u »talentu da sveltim spisima svojim ozbiljnim parodijama dâ neočekivano suprotno značenje« – nesporno nalazi i »polazište najjačega Nietzscheova djelovanja«. ¹²

Iz ovog ugla promatrano, zaokret koji u Bloomovom opusu nastaje sa *Strahom od utjecaja* sastojao se u tome što su dotadašnji »vizionari« definitivno postali »revizionisti«, čime je sa »zakašnjelih« pjesnika skinuta ranija stigma. U svojoj će najznačajnijoj knjizi – koja je u glavnom tijeku, ne zaboravimo, bila analiza šest osnovnih *revizionih* modusa (*clinamen*, *tessera*, *kenosis*, *demonizacija*, *askesis*, *apophrades*) – autor već precizirati da je pjesnički utjecaj »dio šire pojave intelektualnog revizionizma«, i dodati:

»A revizionizam je u naše doba – u političkoj teoriji, psihologiji, teologiji, pravu, poetici – promijenio svoju prirodu. Prethodnica revizionizma jest hereza, ali je ona više težila izmjeni naslijeđene doktrine posredstvom promjene težišta, nego posredstvom takozvane stvaralačke korekcije, koja je svojstvena modernom revizionizmu. Hereza je, obično, proistjecala iz promjene u emfazi, dok revizionizam slijedi naslijeđenu doktrinu do određene točke, a onda odstupa, naglašavajući da je u toj točki, i ni u jednoj drugoj, ona uzela pogrešan smjer.« ¹³

Ako je pojavu revizionističkih obrazaca u toj prilici locirao u moderno doba i detektirao tek kod Wordswortha, Bloom će počev od osamdesetih bez ikakvih ograda ustrajavati na tome da je prava priroda poezije (ali i kritike) revizionistička. Ne postoje ničim posredovane vizije; posvuda se (čak i u ljubavno-erotičkoj sferi naših života, koju odlikuje frejdovska »narcistička mobilnost«) susrećemo isključivo s »posredovanim revizijama«. Revizionističku inventivnost Bloom vidi kao dijalektički proces kojeg je najdublje istražila klasična psihoanaliza, s tim da je – u skladu sa samim naslovom knjige *Agon* – najvažnije to što za revizionizam vrijedi ono što je prema Nietzscheu odlika svakog duha: da se razotkriva jedino u sukobu. *Genealogija morala* je, prema Bloomu, bila i ostala »najdublja, meni poznata, studija *revizionih* i asketskih crta u estetičkom temperamentu«, ¹⁴ pa će zahvaljujući snažnom utjecaju te knjige *agon* kod njega prerasti u osnovni kulturološki koncept.

Taj će koncept zadržati istaknuto mjesto i u autorovim novijim čitanjima kako književne tako i religiozne predaje. Očigledno je da ni religije Blooma ne zanimaju kao konvencionalno shvaćene tradicije, nego kao pogrešna čitanja i revizionizmi. Sjenka revizionizma pada na *svaku* religiju, uslijed čega na samom početku jedne od svojih novijih knjiga, pod naslovom *Isus i Jahve*,

Bloom po ko zna koji put – ali sada još radikalnije, odnosno posve *ničeanski* – progovara o odnosu Starog i Novog zavjeta:

»Govorim samo o Jahvi iz Hebrejske Biblije, a ne o Bogu iz sasvim *revidirane* [P. B.] tvorevine, Kršćanske Biblije, s njenim Starim zavjetom i Novim zavjetom koji ga ispunjava. Izgleda da je historizam, svejedno da li stariji ili noviji, nesposoban suočiti se s potpunom neusuglašenošću Jahve i Isusa Krista.«¹⁵

I dok prva citirana rečenica u kontekstu autorovog negativnog odnosa prema kršćanstvu pokazuje da revizionističke energije mogu biti i malignog karaktera, druga nam je važna zbog toga što su o Bloomovom odnosu prema historizmu postojala različita mišljenja. Ovim se, evidentno, otklanja i ta ne-doumica, budući da se upravo revizionizam pojavljuje kao blumovski recept protiv historizma. Dijagnozu koja se u teorijskoj literaturi tijekom osamdesetih često mogla pročitati – da je ideja straha od utjecaja jedan od najizrazitijih oblika historizma u post-novokritičkoj američkoj misli o književnosti – uvjerljivo je, još početkom devedesetih, opovrgnula Nanette Altevors, tvrdeći da nigdje kao kod Blooma sebstvo nije u tolikoj mjeri uzdignuto iznad historijskih (ne)prilika.¹⁶ Da je Altevorsin zaključak bio točan, pokazuju već i naslovi poglavlja kao što su »Becket... Joyce... Proust... Shakespeare« (iz knjige o kanonu) ili »Joyce... Dante... Shakespeare... Milton« (iz najnovijeg Bloomovog izdanja).¹⁷ Autor nam time pokazuje da je kod njega o historizmu moguće govoriti samo u onom smislu u kojem bi se historija shvatila kao »pokušaj da sebi takoreći aposteriori pridamo neku prošlost iz koje bismo željeli potjecati u suprotnosti prema onoj iz koje potječemo«.¹⁸

10

H. Bloom, *A Map of Misreading*, str. 4.

11

Miguel Tamen, »Phenomenology of the Ghost: Revision in Literary History«, *New Literary History* 29 (2/1998), str. 295–304; ovdje 298.

12

P. Sloterdijk, *Filozofski temperamenti*, str. 116.

13

Harold Bloom, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, Oxford University Press, New York 1973., str. 28–29.

14

Isto, str. 8; kurziv P. B. Nietzscheov trag je u ovoj knjizi toliko dubok da se Daniel T. O'Hara zapitao je li Bloom tog svog prethodnika uopće prevladao, ili se ograničio na puko (i donekle parodističko) ponavljanje. Karakteristično je i da je O'Hara, za potrebe vlastite argumentacije, njemačkog filozofa prikazao kao nekoga tko je »kreativno revidirao« Kanta, te da je kasnom Nietzscheu dodijelio poziciju nalik Bloomovoj, napominjući da se u *Tako je govorio Zarathustra* filozof bavio isključivo auto-revizijom. Vidi: D. T. O'Hara, *The Romance of Interpretation*, str. 91.

15

Harold Bloom, *Jesus and Yahweh: The Names Devine*, Riverhead Books, New York 2005.,

str. 6. Vrijedi još jednom podsjetiti na to kako je Nietzsche opisao kršćanstvo kao vlastitog (a i Bloomovog) neprijatelja: »Najposlije: što bi trebalo očekivati od učinaka religije koja je u stoljećima svog utemeljenja izvela onu nečuvenu filološku lakrdiju oko Staroga zavjeta: mislim na pokušaj da se Stari zavjet izmakne Židovima ispod nogu, uz tvrdnju da ne sadrži ništa osim kršćanskog učenja te da *prpada* kršćanima kao *istinskom* narodu Izraela: dok su ga Židovi samo svojatali.« (Friedrich Nietzsche, *Svitanje: misli o moralnim predrasudama*, Demetra, Zagreb 2005., str. 52–53.)

16

Vidi: Nanette Altevors, »The Revisionary Company: Harold Bloom's 'Last Romanticism'«, *New Literary History* 23 (2/1992), str. 361–382.

17

Usp. H. Bloom, *The Western Canon*, str. 493–514; Harold Bloom, *Anatomy of Influence: Literature as a Way of Life*, Yale University Press, New Haven 2011., str. 109–125. Naslovi oba poglavlja su aluzije na čuveni Beckettov tekst »Dante... Bruno... Vico... Joyce«, čija je postavka – međutim – bila historicistička.

18

Fridrih Niče, *O koristi i šteti istorije za život*, Grafos, Beograd 1979., str. 27.

Ukratko, Bloom nam umjesto historizma uvijek nudi revizionizam ničean-skog tipa.

A da i blumovski pojam resantimana ima ničeanke korijene – to jest, da je nesumnjivo preuzet iz *Genealogije morala* – najjasnije se vidi u poglavljju o romanu iz knjige o kanonu, gdje se eksplicitno kaže kako su nam potkraj 20. vijeka postali neophodni »novi Dickens da naslika hipokriziju i novi Nietzsche da ovjekovječi čovjeka ili ženu *ressentimenta*«. ¹⁹ Barem se na tom mjestu pokazuje da je baš ničeoiska ideja o *ressentimentu* i potrebi da ga se prevlada autoru pružila okvir za borbu protiv starih i aktualnih protivnika.

Doduše, Bloom je za oznakom »škola resantimana« posegnuo još 1988. godine, u prikazu čuvenog zbornika *The Literary Guide to Bible*, kojeg su priredili Frank Kermode i Robert Alter. ²⁰ Već je tada njome obuhvatio lakanovsku psihoanalizu, dekonstrukciju, novi historizam, semiotiku, marksizam i feminizam. Manje nam je ovdje bitno što autor zamjera svakoj od tih orijentacija pojedinačno (on ih ionako tek rijetko uzima u razmatranje kao zasebne entitete) od toga da same zamjerke unutar njegovog opusa već više od dva desetljeća funkcioniraju kao provodni motivi i polemičke čvorne točke, oko kojih se onda grupiraju opservacije svih vrsta. Zbog toga ćemo se u nastavku usredotočiti na ono što svih šest pobrojanih usmjerenja spaja, to jest na okolnost da se Bloom – poput onih vjerskih fundamentalista koje razobličava – opredijelio da *različita* usmjerenja smatra *istim* zlom.

Resantiman je, naravno, osjećanje koje proistječe iz gorkog doživljaja vlastite inferiornosti i osujećene osvetoljubivosti. Radi se o stanju pizme koje, prema Nietzscheu, predstavlja svojevrsnu osvetu prema životu. Zajedno s nečistom savješću i asketskim idealom, resantiman je u polemičkoj knjizi o moralu opisan kao dominantni oblik nihilizma, ali i kao temeljna odlika ne samo kršćanskog nego i semitskog mišljenja. Shodno tome, Nietzsche je u svećeničkom tipu – kojeg otjelovljuje Sveti Pavao – otkrio »prvi otrov« resantimana. Kod Blooma, pak, ničeoiski asketski svećenik biva tretiran kao predak i arhetip suvremenih akademskih proučavatelja književnosti, što rezultira propovjedničkom retorikom i neprekidnim dociranjem da istinu ne mogu naći oni koji su zaraženi starim zlom posijanim od strane intelektualnih fariseja. Ali, kakav je *književno-teorijski* sadržaj tih optužbi, koje mjestimice podsjećaju na pokušaj protjerivanja »trgovaca«, a mjestimice na nastojanje rušenja čitavog »hrama«?

Kada Bloom proziva pripadnike »škole«, on govori o istom onom psihološkom profilu koji je i kod Nietzschea predmet gađenja i osude. Nietzscheov »čovjek resantimana« je duhovni progonitelj, koji kao takav nije sposoban za divljenje, već samo za spletkarenje i klevetanje. Po prirodi je pasivan, a njegovi su postupci isključivo reaktivni. Utoliko je on direktni predak blumovskog institucionalnog »prezritelja« književnosti, čija je dominacija posljednjih desetljeća nesporna. Na teorijskoj je sceni zavladao metež među reaktivnim silama (Nietzsche ih je nazivao »stadima«), čijem se zaraznom djelovanju ne uspijeva oduprijeti ni ono malo preostalih enklava. Ideja da književna djela nemaju praktično nikakav oslobodilački potencijal, već da su i sama dio represivnih mehanizama društva, uvriježila se u tolikoj mjeri da optuživanju pisaca za bezmalo sva zla ovog svijeta više nije moguće pronaći relevantniju disciplinarnu alternativu.

Jednostavno rečeno, vladavina resantimana, čiji je vrhunac, prema Bloomu, nastupio stotinjak godina nakon Nietzscheove smrti, označava pobjedu slabosti, koju su u područje kulture odnijela bića lišena strasti (ničeoanski »robovi«). Njihovoj se spremnosti na omalovažavanje kanonskog naslijeđa Bloom

suprotstavlja tezom da je opet kucnuo čas da na snagu stupi program prevrednovanja književnih vrijednosti. Čast kritike on brani tako što se hvata u koštac s banalnim i dosadnim moralizatorima, koji – poput leminga ili »podrumskih životinja punih želje za osvetom i punih mržnje«²¹ – cjelokupnu jednu profesiju nastoje staviti u službu (na neuspjeh osuđenog) popravljanja svijeta. Suština resantimana je u nemoći, točnije u zavisti iz nemoći: njome se u univerzitetском carstvu zla hrane ambiciozni, frustrirani i u grupe organizirani *nišči*, koji priređuju izljeve gnjeva protiv sretnih. Što bi rekao filozof: jake treba zaštititi od slabih!

U svakom slučaju, Bloomova obrana kanona bila je ničeanska i po tome što ju je on umnogome uperio protiv svojih imenovanih, ali i neimenovanih neprijatelja. Svi oni manje-više potječu iz istog, socijalno-moralističkog (platonističko-puritanskog) šinjela, jer za Blooma nema nikakve razlike između vjerske isključivosti i takozvane političke korektnosti: odnos prema književnosti je s obje strane brutalno »resantimanski«, svejedno pripada li u političkoj podjeli svijeta desnoj ili lijevoj hemisferi. Utoliko nam se čini da se Bloom prema suvremenoj književnoj teoriji odnosi otprilike onako kako se Nietzsche odnosio prema Hegelu i potonjoj filozofiji. Suočeni smo s ničeanskim preplitanjem simptomatologije, tipologije i genealogije, što znači da u *Zapadnom kanonu* – baš poput Nietzschea u *Genealogiji morala* – autor istovremeno nastupa u ulogama liječnika, umjetnika i zakonodavca.

Premda ih je i sâm Bloom itekako svjestan, nas se ovdje ne tiču toliko implikacije ničeanske etičke teorije. Za njegovu poetičku misao daleko je važniji onaj aspekt Nietzscheove argumentacije koji bi se mogao svesti na filozofovu poruku da *resantiman nije kritika*. Budući da podrazumijeva mediokritetski konformizam, a uz to i insistiranje na načelu korisnosti, resantiman vodi ka nestajanju kritičkog duha, svejedno je li ono oličeno u potonuću u najniži žurnalizam ili u tavorenju u jalovom akademizmu. Jedan od Nijemčevih francuskih tumača umjesno naglašava kako

»... Nietzsche kritiku nikada ne shvaća kao *reakciju*, već kao *akciju*. Nietzsche aktivnost kritike suprotstavlja osveti, ogorčenosti ili resantimanu. Zarathustru će od početka do kraja knjige pratiti njegov 'majmun', njegova 'luda', njegov 'demon'; ali majmun se od Zarathustre razlikuje, kao što se osveta i resantiman razlikuju od kritike. Zarathustra mogućnost poistovjećenja sa svojim majmunom osjeća kao užasno opterećenje koje ga vrebja. Kritika nije reakcija resantimana, već aktivni izraz jedne aktivne vrste življenja: napad, a ne osveta, prirodna agresivnost jednog načina života, božanska pakost bez koje bi savršenstvo bilo nezamislivo.«²²

Deleuze, dakle, vjeruje da su napad, agresivnost i pakost – nasuprot »osveti, ogorčenosti ili resantimanu« – svojstva istinskog kritičara. Ali, kada iz de-

19

H. Bloom, *The Western Canon*, str. 250. Ovo je jedno od rijetkih mjesta na kojima Bloom Nietzschea slijedi i tako što poseže za francuskom riječju. No, kada se zna da je (barem doskora) jednako rijetko koristio glagol *resent* (vrijedati, ljutiti), a još rjeđe imenicu *resenters* (prezritelji), čini nam se nespornim da i njegovo *resentment* (s jednim »s«) treba prevoditi kao *resantiman*. Najtočnijom nam se čini konstatacija Barnarda Turnera, po kojoj kod Blooma dotični »pojam dolazi od Nietzschea, diskurs od Emersona, a ton od Blakea« (Roy Sellars & Graham Allen /ur./, *The Salt Companion to Harold Bloom*, Salt, Cambridge 2007., str. 143).

20

Vidi: Harold Bloom, »Literature as Bible«, *The New York Review of Books* 35 (5/1988), str. 23–25. Za gnostičku autorovu poziciju koja je u tom tekstu bila jasno artikulirana, usporedi: Predrag Brebanović, »Književnost kao Biblija«, *Reč* 80/2010, str. 19–31.

21

F. Niče, *S one strane dobra i zla. Genealogija morala*, str. 260.

22

Žil Delez, *Niče i filozofija*, Plato, Beograd 1999., str. 7. Prilično neočekivano za nekoga tko se predstavlja kao potpuno indiferentan



lezovske vizure govorimo o ničeanskim momentima u Bloomovoj kritičkoj praksi, tu nam se ukazuje još jedan problem. U vrijeme kada težište bude prebacio na tumačenje i vrednovanje, njegov će vlastiti »aktivni izraz jedne aktivne vrste življenja« neusporedivo rjeđe posjedovati pobrojana svojstva, dok će sve češće podrazumijevati onu vrstu diskursa koja bi se mogla označiti kao »hvaljenje« u *pejterovskom* smislu riječi. Na prvi pogled, to djeluje vrlo ne-ničeovski – ali, zapravo, nije. Ponovno se suočavamo s tipično *ničeanskim* paradoksom, što nam posredno potvrđuje i činjenica da Bloom Nietzschea ne smatra manjim esteticistom od Waltera Patera. Onako kako je Nietzsche, koji možda i nije bio nihilist, u nastojanju da ostane vjeran sebi postao destruktivan poput bilo kojega drugog idealiste – počivajući se »svrstavati uz gospodare, glorificirati njihovo nasilje, veličati aristokratske vrijednosti«²³ – tako će i Bloom već od *Straha od utjecaja* početi koristiti »snagu« (*strength*) kao estetski pojam,²⁴ da bi u *Zapadnom kanonu* došao i do »moći« (*power*).

Potonji pojam, međutim, kod njega nema ono značenje na koje smo posljednjih desetljeća navikli. Štoviše, prema Michelu Foucaultu – s kime *le pouvoir* ulazi na velika vrata u humanistiku – Bloom osjeća toliko golemu distancu da to, budući da se obojica mogu nazvati ničeancima, iziskuje detaljniju eksplikaciju.

Genealogija i pitanje subjekta

Riječ je doslovce o averziji, koju je moguće promatrati s raznih strana. Prije svega, potrebno ju je sagledati u sklopu načelno negativnog odnosa koji Bloom ima prema svemu što se zbiva(lo) na francuskoj teorijskoj sceni i, s tim u vezi, prema »galskoj« filozofskoj »invaziji« u američku književnu kritiku. Tako gledano, on je svoj definitivni sud o Foucaultu iznio još početkom osamdesetih godina:

»Kritika i poezija nisu prvenstveno politički, društveni, ekonomski ili filozofski procesi; one jedva da i predstavljaju epistemološka događanja, što je razlog zbog kojeg je Foucault, koliko god bio upotrebljiv za historiju ideja, toliko beznačajan teoretičar za historiju poezije i kritike, pod čime podrazumijevam poetsko i kritičko viđenje historije.«²⁵

Usprkos ovako oštrom stavu, u posljednja se tri desetljeća Bloom relativno često, premda po pravilu površno, osvrtao na Foucaulta. Tako će, primjerice, taj teoretičar biti napadan kao ključni autor protu-kanonskog saveza, što je u neku ruku bilo i logično: zar Foucault nije poslužio kao inspiracija najpromišljenijim pokušajima osporavanja tradicionalnog kanona – Edwardu Saidu (s jedne), odnosno novohistoričarima (s druge strane)?²⁶ I nije li u fukoovskom tretiranju biblioteke kao arhiva zbilja moguće – barem s Bloomovog stajališta – prepoznati reaktivni, dehijerarhizirajući i dekanonizirajući mehanizam resantimana?

I pored toga, čini se da je blumovski revizionizam ipak moguće dovesti u vezu s fukoovskom analitikom konačnosti. Jedini način da se to učini podrazumijeva medijaciju ničeanske genealogije: ako je Nietzsche prvi nastojao razviti dijahronijsku metodu bez ideje stabilnog temelja i uz ukazivanje na relacijsku prirodu svih fenomena, ako će Foucault na njegovom tragu težiti pokazati ukorijenjenost pojedinih diskursa u ničeansko »polje sila«, Bloom s obojicom dijeli revizionističku (pret)postavku da nema čistih početaka, što ga u praksi vodi u pravcu sve izrazitije deidealizacije poezije i kritike. No, treba odmah reći da Foucault i Bloom genealogiji, kao i Nietzscheu uopće, pristupaju na posve različite načine.

Foucault je svoju interpretaciju Nietzscheove genealoške potrage za temeljima moralnosti najpreglednije iznio početkom sedamdesetih, u tekstu »Nietzsche, genealogija, historija«. Polazeći od toga da kod samog Nietzschea pojam *Genealogie* ima dva osnovna, ali nedovoljno diferencirana značenja – prvo, koje naginje ka *Ursprung*, i drugo, koje ide ka *Herkunft* – on skreće pažnju na to da se te dvije riječi mogu koristiti kao sinonimi, budući da se objema označava »izvor« ili »porijeklo«. Ali, postoji jedna važna nijansa: *Ursprung* konotira transcendentálnu, a *Herkunft* kontingentnu dimenziju. Foucaultova je teza da se pristupi genealogiji uzajamno razlikuju ovisno o tome usredotočuju li se na jednu ili drugu, te da ni sâm Nietzsche u tom pogledu nije dosljedan.

Naravno, fukoovska genealogija vezana je za *Herkunft* i počiva na negiranju važnosti porijekla. S obzirom na to da joj je cilj »uočiti osobenost događaja izvan svake jednolične svrhovitosti«,²⁷ ona je nešto posve drugačije od konvencionalno shvaćene historije, koja – budući da podrazumijeva historijski smisao zadobiven kroz nadhistorijsko mišljenje – ostaje vezana za metafiziku. Genealogija nas, prema Foucaultu, uči da se »smijemo slavljenu porijekla«. ²⁸ Ona uvijek potvrđuje da iza pojava ne stoje njihove vanvremenske suštine; da se na početku stvari ne nalazi nužno njen identitet s porijeklom, nego razmirica i različitost; da se čak i um rađa iz slučaja. Zato se Foucault u ovom (kon)tekstu – poput Deleuza u citiranom odjeljku o kritici – prisjeća majmuna kojeg je Nietzsche prikazao (i) pred vratima koja vode ka porijeklu.

Bloomu je, pak, Deleuze manje blizak po metaforama za kojima poseže, a više po tome što ne odustaje od porijekla. Jer, prema Deleuzu, upravo genealogija u isti mah simbolizira vrijednost porijekla i porijeklo vrijednosti. Čini se da bi Bloom svesrdno potpisao sljedeću Deleuzovu konstataciju:

»Nietzsche kao tvorac filozofije vrijednosti bi vidio, da je duže poživio, kako najkritičkiji pojam služi konformizmu i izvrće se u najplitkiji, najniži ideološki konformizam; kako udarci čekića filozofije vrijednosti postaju mlaćenje kadionicom; kako je polemiku i agresivnost zamijenio resantiman, brižni čuvar ustanovljenog poretka, pas čuvar važećih vrijednosti; kako genealogija dolazi u ruke robova: *zaborav kvalitete, zaborav porijekla.*«²⁹

prema »galskoj« filozofiji, Bloom u jednoj usputnoj napomeni polemizira s Deleuzovom tezom da iz stava prema kojem umjetnost imamo da ne bismo umrli od istine slijedi da je Nietzscheova koncepcija umjetnosti tragična. Naš autor, jednostavno, smatra da ničevski stav počiva na premisi koja je i prema njegovom mišljenju istinita: da je umjetnost – laž. Vidi: H. Bloom, *Where Shall Wisdom Be Found?*, str. 216.

23

Richard Schacht (ur.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's 'Genealogy of Morals'*, California University Press, Berkeley 1994., str. 136.

24

Roger Gilbet ide toliko daleko da tvrdi kako je *snaga*, a ne *utjecaj*, ključni pojam blumovske kritike, te kako je Bloom već sedamdesetih – izbjegavajući *veličinu*, *ljepotu* ili *istinu* – »radikalno redefinirao kriterije prema kojima treba vrednovati pjesme«: umjesto dotadašnjeg romantičarskog humanizma, tada na scenu stupa »radikalno individualistički etos

u kojem je pjesnik odgovoran jedino samom sebi i vlastitom naslijeđu« (*The Salt Companion to Harold Bloom*, str. 40 i 41).

25

Harold Bloom, *Agon: Towards a Theory of Revisionism*, Oxford University Press, New York 1982., str. 41.

26

Potonje fukoovske proučavateljke književnosti Bloom u tekstu o *Buri* iz svoje knjige o Shakespeareu duhovito naziva »*nouveau* historicismima« (Harold Bloom, *Shakespeare: The Invention of the Human*, Riverhead Books, New York 1998., str. 662).

27

Mišel Fuko, *Spisi i razgovori*, Fedon, Beograd 2010., str. 59.

28

Isto, str. 63.

29

Ž. Delez, *Niče i filozofija*, str. 67; kurziv P. B.

Bloom se još odlučnije od Deleuza svrstava među one koji su kod Foucaulta s prezirom opisani kao pobornici ideje da su sve stvari na samom početku bile najbolje. Imajući u vidu da jedan od središnjih problema koncepcije straha od utjecaja jest i povezanost između vremenskog i estetskog prioriteta koju ona implicira, nećemo pretjerati ako kažemo da Bloom – kojem su potpuno strani sivilo i suzdržanost fukoovske genealogije – put ka porijeklu doživljava kao kraljevski, te da je poglavito usmjeren na aspekte ničeanskog *Ursprung*. Uz sve ostalo, ta riječ je i u njemačkom povezana s dugovanjem i osjećajem krivnje, koji su – prema njemu – inherentni fenomenu utjecaja. Nije nimalo neprirodno što se Bloom toliko često pozivao na analizu straha od pretka i njegove moći iz *Genealogije morala*.

Na istom bi se fonu Bloomova različitost u odnosu na Foucaulta – koju plastično ilustrira različitost poduhvata kakav je *Zapadni kanon* od projekata poput *Povijesti seksualnosti* – mogla opisati i u terminima opozicije koju je, govoreći također o ničeanskoj ideji genealogije, Paul de Man uspostavio između historijsko-psihološkog i semiotičko-retoričkog pristupa.³⁰ Prvi je, prema njemu, vezan za genezu, a drugi za genealogiju. De Man je bliži Foucaultu nego Bloomu, pa Nietzschea čita kao protivnika romantizma i nekoga tko vrši dekonstrukciju organske, odnosno »monumentalne« historije, koja se svodi na obožavanje spomenika. Zanimljivo je da Foucault takvu historiju odbacuje pozivajući se na Nietzscheove »okrećene grobove koji glume život«,³¹ što nas podsjeća na način na koji tradicionalni književni kanon opisuju anti-kanonski usmjereni Bloomovi protivnici. Kada francuski teoretičar kaže da je historiju potrebno osloboditi od pamćenja kako bi se stvorilo kontra-pamćenje, to se u području književnosti može tumačiti kao poziv na stvaranje kontra-kanona, čemu se Bloom iz sve snage opire. Teško da je Bloomu itko toliko dalek kao Foucault, prema kojem velike epohe ne poznaju prethodnike na način na koji ni »klasicizam nije znao za Shakespearea«.³²

Otprilike onako kako Foucault revidira ničeanski pojam moći – tvrdeći da je ona u modernom svijetu postala decentralizirana i sveprožimajuća – tako i Bloom u vlastitom genealoškom projektu unekoliko odstupa od samog Nietzschea, smatrajući da je njegovo poricanje važnosti porijekla (odnosno, razdvajanje porijekla i svrhe) bilo uzaludno. Ispostavlja se da je Bloom hegelovac barem utoliko što je romantičar, dok je Foucault već tijekom šezdesetih godina prošlog stoljeća otpočeo dekonstrukciju romantičarskog historizma iliti onoga što De Man – koji genetički model razmatra na primjeru *Rodenja tragedije* kao ostvarenja zasnovanog na logocentrizmu i »meliocentrizmu« – odbacuje kao »genetičku teleologiju povezanu s romantičkim idealizmom«.³³ Kada De Man razmatra mogućnost pisanja jedne genetičke historije romantizma koja ne bi bila organska, čovjek je u iskušenju da se zapita ne misli li na Bloomu (kao potencijalnog njenog autora) i zbog čega ga ne spominje. Odgovor je bezmalo banalan: u odnosu na dekonstrukciju, Bloom se već u tom trenutku nalazi s druge strane fronte, što nam potvrđuje i činjenica da je još u *Mapi pogrešnog čitanja* – bez obzira na to što je ta knjiga u oba svoja izdanja posvećena De Manu – iznijeta jedna od najobrazloženijih i najoštrijih kritika dekonstrukcije.

Otuda opet moramo podsjetiti kako, usprkos eksplicitnom priklanjanju logocentrizmu, u Bloomovom slučaju zbilja imamo posla s dosljednim revizionizmom. To što on insistira na porijeklu, ne znači da negira diskontinuitet; a to što se uvijek vraća onome što je bilo na početku, ne znači da književnu tradiciju ne shvaća kao svojevrstni zaborav (točnije, prevladavanje ili, kako bi on rekao, *transumpciju*) porijekla. Jednostavno, i Bloomu je – kao i Nietzschea

– genetička naracija naposljetku dovela do uvida kojim se kidaju genetički lanci. S porijekla on prelazi najprije na ponavljanje i kontinuitet, ali se na tome ne zaustavlja, nego dolazi do »diskontinuiteta koji je obilježje svekolikog revizionizma«.³⁴

S druge strane, ako Bloomov odnos prema historiji i jest jednako netradicionalan kao Foucaultov, njihova se razumijevanja subjekta suštinski razlikuju. Ponovno se dvojica sljedbenika pozivaju na posve različite aspekte Nietzscheove misli: dok Foucault povlači konsekvence ideje da ne postoji sebstvo iliti jastvo – da u korijenu onoga što jesmo nema istine i bića, da je subjekt lišen supstance, da funkcionira kao mnoštvo, te da utoliko predstavlja iluziju – Bloom baštini Nietzscheov agresivni personalizam i herojski vitalizam. Ako genealogija kao hermeneutička metoda prema Foucaultu podrazumijeva »žrtvovanje subjekta spoznaje«,³⁵ Bloom će ostati vrlo kritičan spram »pariških dogmi«³⁶ koje nalažu zastupanje osobene filozofije oslabljenog ili ukinutog subjekta.

Shodno tome, američki se kritičar u posljednje vrijeme na pomalo nezgrapnan način uključuje čak i u polemiku o identitetu, koja u humanistici traje već desetljećima. Njegovi bi se odgovori na dva lakmus-pitanja – *je li jastvo dano ili proizvedeno?*, *treba li ga razumijevati polazeći od pojedinca ili od društva?* – mogli okarakterizirati kao esencijalistički, jer se on po obje osnove opredjeljuje za prvu opciju, uvjeren da je jastvo *dano* (a ne proizvedeno) i *pojedinačno* (a ne društveno). Kod Blooma je na djelu oduvijek bio svojevrsni karlajlovsko-ničeanski model kulture, unutar kojeg *tko* ima prednost nad *što*, i u kojem se pojedinac ostvaruje tako što *postaje onaj koji (već) jest*. Historija umjetnosti time biva svedena na galeriju herojskih portreta, dok dijakronijsko predstavljanje književnosti – protivno svim poznatim vrstama formalizma, ali i (multi)kulturalizma – (p)ostaje historija »generala«. Tako gledano, Kanon nam, kao instrument »monumentalizacije«, samo pomaže da pažnju usmjerimo ka najvećima, odnosno – kako još u »Uvodu« *Straha od utjecaja* veli Bloom – ka »snažnim ličnostima koje se uporno, i do smrti, bore sa svojim snažnim prethodnicima«,³⁷ to jest s vlastitim spisateljskim porijeklom.

Foucaultov koncept tekstualnosti je sasvim drugačiji, što se najbolje vidi po njegovom odnosu prema problemu autorstva. Zanimljivo je kako on za svrhe

30

Vidi: Paul de Man, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, Yale University Press, New Haven 1979., str. 79.

31

F. Niče, *S one strane dobra i zla. Genealogija morala*, str. 370.

32

M. Fuko, *Spisi i razgovori*, str. 81. Jedna od Bloomovih glavnih zamjerki na račun francuske teorijske produkcije tiče se koncepta »visoke« kulture koji, prema njemu, opstaje još od klasicizma i koji se najzornije nepri-mjerenim pokazuje u dodiru (a često i u izbje-gavanju dodira) sa Shakespeareom kao nepri-kosnovenim središtem »Zapadnog kanona«.

33

P. de Man, *Allegories of Reading*, str. 82. Slično načinu na koji De Man pokazuje kako se kod Nietzschea ukrštaju genetički modeli

i retoričke mistifikacije, jedan komentator je ocijenio da se Bloom »koleba između vrlo ironičnog, radikalno skeptičnog i gotovo potpuno očajavajućeg osjećaja zakašnjelosti« s jedne, i vlastitih »ekstaza porijekla i kva-zi-vjerskih uvjerenja (orfičkih, gnostičkih, hasidskih, emersonovskih)«, s druge strane. Vidi: Rael Meyerowitz, *Transferring to America: Jewish Interpretations of American Dreams*, State University of New York Press, New York 1995., str. 67; kurzivi P. B.

34

H. Bloom, *A Map of Misreading*, str. 47.

35

M. Fuko, *Spisi i razgovori*, str. 85.

36

H. Bloom, *The Western Canon*, str. 90.

37

H. Bloom, *The Anxiety of Influence*, str. 5.

obračuna s tradicionalnim koncepcijama koristi Samuela Becketta – pisca kojega i Bloom ne samo voli nego i smatra posljednjim »kanonskim« piscem Zapada. Svoj čuveni tekst »Što je autor?« (1969) – u kojem se po prvi put teorijski dosljedno razmatra ideja neempirijske stvaralačke instance – Foucault otvara i zaključuje Beckettovom rečenicom koja glasi »‘Što mari tko govori?’, rekao je netko, ‘Što mari tko govori?’«, pri čemu kategoriji autora pristupa kao funkcionalnom načelu koje *sprječava* slobodno plutanje diskursa.³⁸ Nasuprot Bloomu, čije bismo čitanje Becketta (u poglavlju *Zapadnog kanona* koje smo već prizvali u bilješci 17) naposljetku ipak mogli označiti kao egzistencijalističko, Foucault književna djela istoga pisca koristi kao polazište za poststrukturalističku spekulaciju.

Takva je spekulacija u suvremenoj književnoj teoriji pokrenula procese koje Bloom smatra degenerativnima. Stoga on tvrdi da je »resantimanski« duh francuskog poststrukturalizama, zajedno s novom filozofijom subjekta, donio i četiri »fantoma«:

»Jedan takav fantom je Smrt Autora; drugi je tvrdnja da je unutarnje biće fikcija; sljedeći je mišljenje da su književni i dramski likovi puki tragovi po stranicama. Četvrti i najpogubniji fantom jest uvjerenje da jezik misli mjesto nas.«³⁹

Ovaj niz nije neočekivan, ali ono što ga tvori zahtjeva kraći komentar. *Prvo*, suprotno eliotovsko-bartovskoj teorijskoj tradiciji, kod Blooma je u središtu pažnje odista uvijek bio »pjesnik«, uslijed čega će na fukoovsku *doxu* o autoru kao pukom ideološkom produktu odgovor biti knjiga o geniju, u kojoj se »reprezentativnost« odabranih stvaratelja ne odnosi na njihove socijalne, nego stvaralačke identitete. *Drugo*, u skladu s vlastitim (gnostičkim) svjetonazorom, Bloom sve vrijeme insistira na povezivanju »autonomije imaginativne književnosti« i »suverenosti usamljene duše«,⁴⁰ vjerujući da su historijska, društvena i svaka druga kontekstualizacija genija besmislene, baš kao i suvremena »birokratizacija« (izraz K. Burkea) i tehnologizacija imaginacije. *Treće*, kada su u pitanju likovi, već i mjesto koje je Bloom za njih rezervirao u svojim knjigama o Shakespeareu i čitanju govori dovoljno, dok usputni komentari posvećeni čitalačkom poistovjećivanju s junacima imaju programsku težinu. I najzad, *četvrto*: kod Blooma je jastvo izvor, a ne – kao kod Foucaulta – posljedica normativnih rječnika (diskursa) ili odgovarajućih institucionalnih praksi.

Posljednja je točka uistinu i najvažnija, budući da nam pokazuje da Bloom, kada je u pitanju odnos prema jeziku, svjesno odstupa od Nietzschea. Linija tog odstupanja jasno je bila nagovještena još sedamdesetih godina, kada je u zaključku knjige o Kabali i književnoj kritici – uspoređujući Emersonovo »samopouzdanje« s Nietzscheovom »voljom za moći« – uspostavljena opozicija između »emersonovskog orfizma« i »ničeovske ili hajdegerovske dekonstrukcije«. ⁴¹ Činjenica da se Bloom nedvosmisleno izjašnjava u prilog prve od te dvije opcije potvrđuje nam da se on drži »apolonijskog« iliti arhitektonskog pola Nietzscheovog mišljenja, baš kao što Foucault naglašava onaj »dionizijski«, muzički, teatralni. ⁴² Takvo se Bloomovo opredjeljenje najbolje vidi u spominjanoj knjizi o mudrosti, koja nimalo slučajno nosi posvetu Richardu Rortyju.

Kontingencija i estetika samostvaranja

Bloomovi i tekstovi Richarda Rortyja sve se intenzivnije počinju dozivati krajem sedamdesetih i početkom osamdesetih godina prošlog vijeka, u vrijeme kada se u opusima njihovih autora pojavljuju knjige kao što su *Agon* i *Konse-*

kvence pragmatizma (obje iz 1982). Tome je svakako doprinijela i okolnost da između njih dvojice postoji upadljiva sličnost u načinu na koji su, otprilike desetljeće ranije, nakon što su i jedan i drugi prošli kroz kliničku depresiju i spisateljsku krizu, promijenili dotadašnja područja interesa: Bloom s izučavanja romantizma prelazi na prakticiranje teorije, dok se Rorty odriče analitičke filozofije u ime neopragmatizma. I dok se književni kritičar »liječio« Emersonom, Freudom i Jonasom, filozofovi su »iscjelitelji« bili William James, John Dewey i Sidney Hook. No, postojao je i jedan važan izvor koji im je bio zajednički, a to je – razumije se – Nietzsche.

Spomenuto intenziviranje njihove uzajamne komunikacije bilo je prirodan proces, jer se kritičar od jednog trenutka zainteresirao za tradiciju američkog pragmatizma, dok se filozof posvetio proučavanju onoga što je nazvao »tekstualizmom«. U tom kontekstu, Rorty Blooma doživljava kao jednog od rodonačelnika zaokreta ka književnoj kritici, koja je u suvremenoj humanistici od jednog trenutka počela zauzimati mjesto koje je tradicionalno pripadalo filozofiji. Taj »tekstualistički« val, tako karakterističan za drugu polovinu 20. vijeka i poststrukturalistički ambijent, američki »post-filozof« uspoređuje s devetnaestovjekovnim idealizmom. Naime, i za metafizički idealizam i za literarni tekstualizam vezuje se insistiranje na tome da je naš rječnik važniji od stavova koje zastupamo – što Rorty proglašava suštinom romantizma. Nju, po njemu, najbolje otjelovljuje Hegel, jer je on prvi pisao u tonu zakašnjelosti i ironije. Čitava ta kultura – na potezu »od Carlylea do Isaiaha Berlina, od Matthewa Arnolda do Lionela Trillinga, od Heinea do Sartrea, od Baudelairea do Nabokova, od Dostojevskog do Doris Lessing, od Emersona do Harolda Blooma«⁴³ – nastavlja se boriti s Hegelovom aveti.

U zaoštrenijoj formi, tekstualizacija stvarnosti nas može dovesti do toga da čitavu ljudsku prošlost tretiramo kao neku vrstu beskonačnog teksta, što je već približavanje onoj točki do koje je u fragmentu pod naslovom »Doživljavanje i izmišljanje« stigao Nietzsche, konstatirajući »da je sva naša takozvana svijest više ili manje fantastičan komentar nekog neznanog, možda nespoznatljivog ali osjećanog teksta«.⁴⁴

U stvari, Rorty smatra kako, osim idealizma i tekstualizma, postoji i treći pokret u kojem književna kultura ima potpuni primat. Njegovi su začetnici

38

Usporedi: Mišel Fuko, »Šta je autor?«, u: Nada Popović Perišić (ur.), *Mehanizmi književne komunikacije*, Institut za književnost i umetnost & Izdavačka organizacija Rad, Beograd 1982., str. 32–45. Kada u tom uratku govori o »transdiskurzivnim autorima« ili »začetnicima diskursa«, Foucault na umu ima Freuda i Marxa, ali začudo ne i Nietzschea, kojega je drugim povodima rado s njima povezivao u trojstvo.

39

Harold Bloom, *How to Read and Why*, Scribner, New York 2000., str. 28.

40

H. Bloom, *The Western Canon*, str. 10.

41

Harold Bloom, *Kabbalah and Criticism*, Oxford University Press, New York 1975., str. 117. Kurziv P. B.

42

O ta dva pola Nietzscheovog mišljenja vidi: David Mikics, *The Romance of Individualism in Emerson and Nietzsche*, Ohio University Press, Athens 2003., str. 21–25. Rekli bismo da se dotična opozicija umnogome poklapa s različitom recepcijom koju je Nietzsche posljednjih desetljeća imao u Americi i Francuskoj. U stvari, iz Nietzschea je moguće iščitati (ili u njega učitati) dvije dijametralno suprotne poruke: onu o subjektu koji prethodi jeziku i gospodari njime, ali i onu o subjektu kao pukoj, štoviše nereferecnijalnoj, jezičkoj tvorevini.

43

Ričard Rorti, *Konsekvenca pragmatizma*, Nolit, Beograd 1991., str. 288.

44

F. Nietzsche, *Svitanje*, str. 78.

dvojica veoma različitih autora: William James i Friedrich Nietzsche. Oni su romantizam zamijenili pragmatizmom i »samosvjesno napustili traganje za arhimedovskom točkom s koje je moguće nadgledati kulturu«. ⁴⁵ Jasno je da je Bloom itekako povezan i s ovom tradicijom, koja se manifestira kao »jaki tekstualizam«. Za razliku od teoretičara kao što su Wilhelm Dilthey ili Hans Georg Gadamer, koji – premda vjeruju u razliku između znanosti i kritike – književnu kulturu ne vide kao superiorniju od znanstvene, Bloom je pragmatičar jer zagovara ideju *snažnog pogrešnog* čitanja, čiji je osnovni princip to da kritičar tekstu pristupa polazeći od vlastitog cilja. Utoliko je on radikalniji i od tipičnih američkih pragmatista poput Richarda Poiriera, pri čemu Rorty čak vjeruje da se opozicija između Jamesa i Nietzschea na neki način reinkarnira u opoziciji između Blooma i Foucaulta. Činjenica da se potonja dvojica različito odnose prema autorskoj instanci posljedica je – ugrubo kazano – toga što je prvi zaokupljen nastojanjima smrtnih ljudi, dok je drugi spreman odbaciti i samu ideju čovjeka. Zato se već u svojoj knjizi o pragmatizmu Rorty nedvosmisleno opredjeljuje za Blooma, najavljujući nam i kako u tom pravcu namjerava otići još dalje.

I zaista, nikada Bloom nije bio proglašen toliko značajnom pojavom u historiji mišljenja kao u knjizi *Kontingencija, ironija i solidarnost* (1989). U njoj se kritičareve ideje o snažnom pjesniku koriste za preosmišljanje liberalizma, kojeg Rorty ne shvaća kao racionalizaciju ili scijentizaciju kulture, već kao njenu poetizaciju. Ideja je da »idealni liberalni poredak bio bi onaj, u kojemu je junak kulture Bloomov 'jaki pjesnik', a ne ratnik, svećenik, mudrac ili istinoljubivi, 'logični', 'objektivni' znanstvenik«. ⁴⁶ Zato će u rortijevskoj viziji tog poretka kritičareva uvjerenja i njegove »privatne fantazije« o herojskoj individualnosti (čiji nestanak u postmodernom dobu Bloom oplakuje) zauzeti posebno mjesto. ⁴⁷ Ta uvjerenja se, u skladu s činjenicom da je na Rortyja snažno uticala knjiga Alexandra Nehamasa *Nietzsche: Life as Literature* (1985), uspoređuju s Nietzscheovima. Otuda govor o »ničeanskom i blumijanskom smislu onoga što znači biti punim ljudskim bićem«; o tome da nam je Freud dao »moralnu psihologiju koja je kompatibilna s Nietzscheovim i Bloomovim pokušajem da kao arhetipsko ljudsko biće vide jakog pjesnika«; te o tome da Bloom »de-divinizira pjesmu pa time i pjesnika, na isti način na koji je Nietzsche de-divinizirao istinu, a Freud de-divinizirao svijest«. ⁴⁸

Što se, pak, književnog kanona tiče, svatko tko je pročitao Rortyjevu osvrtnu na Derridaovu kritiku Heideggera bit će u iskušenju da tu vrstu intervencije primijeni i na Blooma. Kao što hajdegerovska historija bivstvovanja funkcionira kao prikaz »dogođanja koje se odmotava kroz ne više od stotinu knjiga zapadnjačke tradicije što konstituiraju filozofski kanon«, ⁴⁹ tako bi se i za Blooma iz rortijevske perspektive moglo reći da je za zapadnjačku književnu ontologiju proglasio jednu manje-više privatnu i, u krajnjoj liniji, kontingentnu historiju (pa i eshatologiju). Pripovjedno »mi« iz *Zapadnog kanona*, jednako kao i »mi« s kojim se susrećemo na stranicama *Bitka i vremena*, nastaje iz – deridaovskom frazeologijom najuvjerljivije dočarane – »eshatoteleološke« situacije koja je »upisana« u metafiziku. Tako promatrano, Heidegger i Bloom oličavaju dvije strane istog pokušaja pokazivanja kako su »neki konačni vokabulari bliži od drugih nečemu transhistorijskom i nekontingentnom«. ⁵⁰ Zato bismo, nadovezujući se na Rortyjevu analizu Heideggera i Derride, za Blooma mogli reći ono što je Francuz rekao za Nijemca, a što je američki filozof sazeo u opasku o *ulijevanju ničeanskog vina u kantijansku burad*.

Samim tim, bez obzira na to što je kod Blooma u središtu oduvijek bio ničeanski zahtjev da čovjek postane ono što jest, Kanon kao svojevrsna meta-na-

racija implicira hajdegerijansku potragu za istinom, te utoliko djeluje prilično ne-rortijevski. Zato nas i ne treba čuditi što je među analitičarima kulturalnih ratova potkraj devedesetih izostalo razumijevanje »čudnog savezništva«⁵¹ između Rortyja i Blooma. Prvi od njih dvojice je – usprkos činjenici da je njegovo pisanje, klizeći od »solidarnosti« ka »socijalnoj nadi«, potkraj vijeka počelo poprimati i eksplicitnu djuijevsko-patriotsku notu – bio i ostao percipiran kao »kulturalni ljevičar«, dok je drugi nakon knjige o kanonu prepoznat kao »kulturalni arhikonzervativac«.

Za razliku od Bloomovih protivnika s ljevice, sâm Rorty – koji bi se, da je doista bio slab na konzervativce, vjerojatno priklonio svom čikaškom kolegi iz studentskih dana, Bloomovom prezimenjaku Allanu (najpoznatijem po knjizi *Closing the American Mind* iz 1987.) – polazi od toga da je njegov prijatelj Harold arhiljevičar, pa je tako i svoje analize »inspirativne vrijednosti velikih književnih djela« objavio u vlastitoj knjizi posvećenoj »lijevoj misli u Americi tijekom 20. stoljeća«. Tu je uspio skicirati jedan sasvim nov i prilično sugestivan kontekst za čitanje kritičarevog opusa, zasnovan na zapažanju da se, nasuprot »metodi, znanosti, disciplini ili profesiji«, kod Blooma sve svodi na »individualne poteze neprofesionaliziranih proroka i demijurga«.⁵² Otuda i Rortyjevo dosljedno povezivanje Blooma s »inspirativnim vrijednostima«, za koje je karakteristično to da manje počivaju na razumijevanju, a više na nadi; manje na znanju, a više na samo-transformaciji.

Konačno, u tekstu posvećenom Bloomovoj knjizi *How to Read and Why*, filozof tvrdi da je na pitanje iz potonjeg naslova autor ponudio odlučan i nedvosmislen odgovor, najprije time što je pojam čitanja reducirao na sferu književne kulture, a onda i tako što je zaključio kako »imaginativna, a ne argumentativna književnost, predstavlja najefikasniji način postizanja autonomije«.⁵³ U tom ničeanskom cilju ujedno se ogleda i priroda *čitalačkog uzvišenog* – kategorije koju je Bloom, baš kao i Rorty *inspirativne vrijednosti*, preuzeo od Emersona, čiji se utjecaj na Nietzschea također ne smije zanemariti.

Nekoliko godina prije Rortyjeve smrti (2007), Bloom je – u onoj svojoj knjizi od koje smo u ovom tekstu pošli – stigao (po)kazati koliko ga se dojmilo

45

R. Rorti, *Konsekvenca pragmatizma*, str. 290.

46

Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb 1995., str. 69.

47

Gotovo je nevjerojatno da ni Bloom, ni Rorty, niti njihovi komentatori ne spominju najdublju suvremenu psihološku analizu herojske individualnosti, koju je u knjizi *The Denial of Death* – objavljenoj u godini pojavljivanja *Straha od utjecaja* – izvršio Ernest Becker. To je nužno već i zato što je kod Blooma, kako kaže jedan od njegovih rijetkih njemačkih komentatora, naglasak sve vrijeme stavljen na »biopsihološke, a ne moralne ili epistemološke kategorije« (Manfred Pütz /ur./, *Nietzsche in American Literature and Thought*, Camden House, Columbia 1995., str. 341). Samim time bismo i za Rortyja mogli reći da su njegove interpretacije našeg autora primjeri *snažnog pogrešnog čitanja*.

48

Vidi redom: R. Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, str. 46, 50–51 i 58.

49

Dani Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, Fedon, Beograd 2009., str. 29.

50

R. Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, str. 139.

51

David Palumbo-Liu, »Awful Patriotism: Richard Rorty and the Politics of Knowing«, *Diacritics* 29 (1/1999), str. 37–56; ovdje 37.

52

Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*, Harvard University Press, Cambridge & London 1997., str. 133.

53

Richard Rorty, »Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises«, *Telos* 3 (3/2001), str. 243–263; ovdje 243.

njegovo čitanje Nietzschea, čiji važan element čini i dovođenje u vezu ničeanskog odnosa prema estetici samostvaranja s blumovskim razumijevanjem uloge snažnog pjesnika. Zato će ne samo ponoviti tezu o prihvaćanju kontingencije kao suštine pjesništva, nego i zaključiti kako je »Nietzscheova istinska snaga, njegova originalnost, bila u tome što je shvatio kognitivne implikacije poetske mudrosti«. ⁵⁴ Upravo ta snaga, poručuje nam Bloom, samog Nietzschea čini mudracem, a njegovo djelo štiti od zaborava. ⁵⁵

Predrag Brebanović

Bloom... Nietzsche... Foucault... Rorty

Philosophical Assumptions of Antithetical Criticism

Abstract

The paper examines the importance of Nietzsche's ideas for the genesis and development of Harold Bloom's theoretical conceptions. The focus is on revisionist foundations of the idea of "anxiety of influence", as well as on Bloom's polemic with contemporary theoretical orientations he pejoratively labeled as "School of Resentment". In addition, certain elements of Bloom's poetics are confronted with Nietzsche's legacy present in the work of two philosophers, Michel Foucault and Richard Rorty. Pointing out the similarities and differences – and also the related views of authors such as Gilles Deleuze and Paul de Man – the paper confirms that Nietzsche's opus, partly due to capacity for different interpretations, has those qualities that Bloom defines as "canonical".

Key words

revisionsm, influence, resentment, canon, genealogy, subject, self-creation, contingency

54

H. Bloom, *Where Shall Wisdom Be Found?*, str. 218.

55

Na popisu iz »Appendixa« *Zapadnog kanona* – gdje filozofskih djela nema previše – naš-

la su se čak četiri Nietzscheova ostvarenja. Unekoliko očekivano, Bloom je na tom mjestu izostavio *Sumrak idola* i *Tako je govorio Zarathustra*. Usp. H. Bloom, *The Western Canon*, str. 545.