

B I B L I O T E K A

D I S P U T

Zbornik radova sa naučnog skupa „Glas i pismo: Žak Derida u odjecima“, održanog u organizaciji Instituta za filozofiju i društvenu teoriju i Narodne biblioteke Srbije u Beogradu, 8-9. decembra 2004. godine.

Organizacioni odbor skupa

Petar Bojanić
Stjepan Gredelj
Novica Milić
Mile Savić
Sreten Ugričić

Održavanje naučnog skupa i objavljivanje ove knjige omogućilo je Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije u sklopu finansiranja projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju br. 2156.

GLAS I PISMO

ŽAK DERIDA U ODJECIMA

Priredio
Petar Bojanić



Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Beograd, 2005.

Sadržaj

<i>Petar Bojanić</i>	Uvod	9
<i>Sreten Ugričić</i>	Pozdravna reč	11
<i>Žak Derida</i>	Fragmenti	13
<i>Novica Milić</i>	A dekonstrukcije: <i>la différence</i> , pisanje, Derida i „mi“	29
<i>Ivan Mladenović</i>	Smrt autora, početak komunikacije	37
<i>Jovica Aćin</i>	Čitanje nečitljivog. Derida bi da svedoči za Celana	45
<i>Aleksandra Mančić</i>	Samoubistvo prevodom. Uz Deridinu istinu u slici	51
<i>Jovan Čekić</i>	DaDa Gramofon (o upadima realnog ili o <i>The galaxy of events</i> – galaksiji događaja)	59
<i>Radoman Kordić</i>	Žak Derida sa Žakom Lakanom	67
<i>Sanja M Bojanić</i>	Transfuzija	73
<i>Miško Šuvaković</i>	Hibridna pitanja o dekonstrukciji i umetnosti	81
<i>Ljiljana Blagojević</i>	Dekonstruktivistička arhitektura <i>n'existe pas</i>	89
<i>Ana Vujanović</i>	Derridin potpis na performativu savremenog performansa	97
<i>Aleksandar Bošković</i>	Derridina kritika Saussureovog koncepta lingvističkog znaka	105
<i>Vesna Mikić</i>	Muzika i dekonstrukcija – mogući pristupi	113
<i>Milorad Belančić</i>	Derida posle Deride	119
<i>Zoran Janković</i>	Voljeti smrt kao sestru, umirati skupa: autobiografija i žalovanje	125
<i>Branko Romčević</i>	Kalem Levinas	133
<i>Alpar Lošonc</i>	À propos: Marx u strujanju dekonstruktivnog čitanja	139
<i>Predrag Krstić</i>	Konzervativizam, dekonstrukcija, univerzitet	147
<i>Borislav Mikulić</i>	Čemu to umiru filozofi?	155
<i>Petar Bojanić</i>	<i>In-statuere</i> institucije filozofije	161
<i>Boris Bratina</i>	Derrida sa Levinasom komentar jednog ogleđa	169
<i>Ivan Milenković</i>	Kritika čistog gostoprimstva	177
<i>Ugo Vlasisavljević</i>	Niko živ ne može vršiti dekonstrukciju	183
<i>Đorđe Đorđević</i>	Filozofeme i aporije tranzicione pravde	191
<i>Adriana Zaharijević</i>	Evropa: „Mi“ i drugi	199
<i>Aleksandar Dobrijević</i>	Dekonstrukcija i normativnost	205

<i>Đorđe D. Sibinović</i>	Sila zakona protiv sile neprava	209
<i>Nenad Daković</i>	Deridine sablasti: pogled vizira	217
<i>Jelisaveta Blagojević</i>	Mislim, dakle, mislim drugo	221
<i>Dragan Kujundžić</i>	Arhigrafija: arhiv i pamćenje kod Freuda i Derride	229
<i>Miroslav Milović</i>	Utopija razlike	235
<i>Aleksandra Kostić</i>	Žak Derida, Robert Muzil: putevi s one strane stvarnog	241

Glas i pismo

Žak Derida u odjecima

[...] ima nestrpljivih ljudi koji misle da mene ne zanima glas, već samo pismo. Naravno da to nije tačno. Ono što mene zanima jeste pismo u glasu, glas kao različita treperenja, glas kao trag [...]. Moje najdraže zadovoljstvo se sastoji u objavljivanju i pisanju tekstova; ja ne volim da pišem samo sa namerom da bi to bilo objavljeno, više volim da govorim kao pisac [...] da dâm da se u onome što pišem čuje određeno mesto glasa, kada se telo i glas ne razlikuju.¹

¹ Jacques Derrida, razgovor sa Anne Berger, *Points de suspension*, Galilée, 1993, 150 str.

Uvod

8. i 9. decembra 2004. godine, tačno dva meseca nakon smrti francuskog filozofa Žaka Deride [Jacques Derrida], *Institut za filozofiju i društvenu teoriju* i *Narodna biblioteka Srbije*, organizovali su kolokvijum posvećen radu i teorijskim uticajima jednog od najznačajnijih mislilaca prošloga stoleća. Podelivši tematski u četiri celine (književnost, umetnost, filozofija i politika) izlaganja u kojima su se čule različite recepcije, čitanja, tumačenja, pozivanja i opozivanja dela Žaka Deride, namera organizatora bila je da artikuliše tek osnovne registre filozofije koju je negovao, predavao i pisao. Namera je bila, isto tako, da se ovom prilikom, zajedno, progovori o prihvatanju Deridine filozofije i o njenom uticaju na ovim prostorima.

Prvoga dana, skup su pozdravili direktor *Instituta* Stjepan Gredelj i upravnik *Biblioteke* Sreten Ugričić. Fragmente iz Deridinih novijih tekstova, u prevodu Sanje Bojanić, i prvoga i drugoga dana čitala je Marica Milčanović. Na kraju prvoga dana održana je projekcija dokumentarnog filma „Derrida-Film“ autora Ejmi Ziring Kofman [Amy Ziering Kofman] i Kirbi Dik [Kirby Dick].

Tridesetak autora čitalo je i komentarisalo svoje tekstove, dok su zbog odsustva nekolicine najavljenih autora neki tekstovi pročitani. Tekstove su pročitale četvorica moderatora kojima se i ovom prilikom toplo zahvaljujem. Novica Milić je vodio deo skupa tematski vezan za književnost, Miško šuvaković za umetnost, Milorad Belančić za filozofiju i Ivan Milenković za politiku. Ivan Milenković je neposredno učestvovao u organizaciji ovoga skupa.

Tekstovi sabrani u ovom zborniku, uglavnom bez ikakvih izmena, bili su prezentirani decembra 2004 godine. Ipak, nedostaju izlaganja Ksenije Stevanović, Nade Popović-Perišić i Kornelije Ičin, dok su, tome nasuprot, u zborniku našli mesto tekstovi autora koji su bili sprečeni da učestvuju na kolokvijumu i koji su naknadno poslali svoje priloge (Dragan Kujundžić, Miroslav Milović, Sanja M. Bojanić i Aleksandra Kostić). Zahvaljujem se i jednima i drugima.

Zahvaljujem se filozofu Miletu Saviću, zameniku Ministra za nauku i zaštitu životne sredine, na prijateljskoj podršci i pomoći da skup bude održan, a zbornik izlaganja – objavljen.

Zahvaljujem se *Trećem programu Radio Beograda*, koji je pratio i tokom decembra i januara emitovao izlaganja sa ovog skupa.

Najzad, veliko hvala Svetlani Gavrilović, uredniku kulturne redakcije *Narodne biblioteke Srbije*, bez čijeg zalaganja ovoga skupa ne bi ni bilo.

Petar Bojanić

Sreten Ugričić

Upravnik Narodne biblioteke Srbije

Poštovani prijatelji,

Možda ima prijatelja, a možda ih i nema. Možda ima Žaka Deride, a možda ga i nema. Usudiću se da dodam: možda ima Srbije a možda je i nema.

Pozdravljam vas u ime *Narodne biblioteke Srbije*, kao neprimetni domaćin, upućujem vam dobrodošlicu i želim vam da vas posluži dobar glas, čitko pismo i bistro oko.

Obraćam vam se u ime jedne institucije srpske kulture koja, evo, sebe postavlja naspram institucije i kulture filozofije Žaka Deride. Zajedničko utemeljenje i procedura ovim dvema institucijama jeste čitanje. Čitanje preobraća gledanje u uviđanje. Čitanje čini pogled bistrijim.

Ali zašto mislim da je Deridina filozofija čitava jedna, mnogostruka kultura? U Deridinoj filozofiji predmet i metod neprestano zamenjuju mesta: čitanje i pisanje, teorija i literatura, glas i pismo, znanje i vera, prisustvo i odsustvo, centar i margina, politika i prijateljstvo... U fundamentalnim disciplinama – kao što su: filozofija, matematika, fizika, muzika – smene paradigmi i iskustveno-konceptualni prodori javljaju se upravo kada predmet i metod discipline zamene mesto. U dekonstrukciji to se stalno događa. Po tome dekonstrukcija predstavlja čitavu jednu kulturu.

Obraćam vam se, dakle, ne samo protokolarno u ime jedne institucije naspram druge institucije, niti samo diferencirano kao kultura prema kulturi, nego i politički – kao prijatelj prema prijatelju. I zato odmah žurim da zamenimo mesta – i da slušam ja vas a ne vi mene.

Zahvaljujem se *Ministarstvu nauke* na podršci, *Institutu za filozofiju* na saradnji u organizaciji skupa, ali pre svega zahvaljujem se gospodinu Petru Bojaniću na inicijativi i predanosti bez kojeg ovog skupa – kao akta politike prijateljstva prema instituciji i kulturi Deridine filozofije – ne bi bilo.

Fragmenti

Peti period iz teksta OBREZOISPOVEDANJA¹

Čim otvorim usta ja zaveštavam, što je malo verovatno, neverovatno u mom životu, to je pravilo koje bih hteo da sledim i koje prosuđuje, jednom reči, dvoboj između onoga što pišem i onoga što bi gore, iznad, u tekstu Džef napisao, pored ili iznad mene, *po* meni, ali isto tako i *za* mene, meni u prilog, ka meni i umesto mene, jer, mogli biste da primetite da, biće da je njegov hvalospev vrele hladnoće, jednom reči, već sve rekao, prorekao, *predicted*, ukoliko se prevedem na njegov jezik, mogao je, mora biti da je mogao da proizvodi bez navoda, bez i najmanjeg komada istrgnute doslovnosti, poput događaja koji se dešava samo jednom onome što bismo u univerzitetkom okruženju mogli nazvati mojim korpusom, ovo je moj korpus, sve rečenice koje sam ja potpisao a od kojih on nije ni jednu jedinu naveo, ni jednu u njenoj doslovnosti, bio je to izbor, on ga objašnjava, čudan izbor kada se piše knjiga o nekome koji piše knjige, jer on nije sačuvao ni jedan netaknuti fragment iz mog korpusa, i ako je razdelio i izdvojio neke delove to je stoga što nije hteo da ih sačuva, da ih se otarasi poput beskorisne kože onog inteligibilnog u mojim tekstovima, da ih, jednom reči, obriše, nakon što je izabrao, odlučio da zaboravi, da hladnokrvno spali, odnoseći sa sobom, poput moje majke koja čuti moje ime, jedinstvenost svake, doslovno, svake moje rečenice, ako ne i svake moje reči, jer on upravo čuva reči, on čuva francuske reči, on deli i opisuje reči, čak i koncepte – ali reči i koncepti ne čine rečenice te time i događaje, i dakle lična imena, ako se pretpostavi da rečenice čine događaje, recimo da one teže ka tome da čine događaje – a da se za reči

¹ Peti period iz teksta OBREZOISPOVEDANJA, *Circonfession*, u knjizi Džefrija Beningtona i Žaka Deride, *Jacques Derrida*, Seuil, 1991, 28 str. (pedeset i devet perioda i perifraza napisanih na nekoj vrsti unutrašnje margine, između knjige Džefrija Beningtona i dela u nastajanju, januar 1989 – april 1990).

nikada nije smatralo da čine događaje – i on je odlučio da uz pomoć tog strogog obrezanja obiđe moje telo, da obiđe telo mojih spisa da bi proizveo, jednom reči, „logiku“ ili „gramatiku“, zakon proizvodnje bilo kog prošlog iskaza, sadašnjeg i, zašto da ne, budućeg koji biće da sam potpisao, jer buduće jeste problem, pošto je Džef to uradio dobro, kao što verujem da je on bio u pravu i da je to uradio besprekorno, taj teologramer (teolog + programer) osposobljen za apsolutno znanje jedne nedovršene serije događaja, i objavljivanje tog zakona ne samo da može da me zaobiđe, da zaobiđe ono što sam u prošlosti napisao, doslovno, ono što naizgled ovde pišem, već da zaobiđe, predskazujući ili previđajući i ono što bih ja u budućnosti napisao, i to tako dobro da, evo me ovde uskraćenog za budućnost, nema za mene događaja koji će doći, ako ništa drugo u meri u kojoj govorim ili pišem, izuzev ukoliko ga sada i ovde ispisujem – spasavaj se ko može – oslobađajući se tog zakona, neverovatne stvari koje razlabavljaju, razbijaju, uzurpiraju – kada na njih dođe red – Džefov program, stvari koje, jednom reči, biće da nije mogao, on, Džef, ni manje ni više od moje majke ili od gramatike njegovog teleoprograma, da prepozna, imenuje, predvidi, proizvede, predskazuje, *unpredictable things*, kako bi ih preživeo, i ukoliko bi još bilo šta trebalo da se desi, što je isto tako potpuno neizvesno, trebalo bi da bude *unpredictable*, trebalo bi da bude spas koji pravi manju štetu.

Preživeli, odloženost, skok²

[...] Ko je taj „ja“, koji jeste ili ostaje neko drugi, mimo onoga koji se zatiče tako „uhvaćen“, zarobljen (ali ne i zatočen već zarobljen), definisan, *određen*, od strane jednih ili drugih? Ni traga od autoportreta, nikoga nema iza *maske*. Ali sa toliko nestrpljenja pred „ulogama“ i likovima! To uznemiravajuće pitanje nikada u meni nije ćutalo. Na njega sam uvek odgovarao, u životu i u tekstovima – kako se to kaže – samo u strategijama kompromisa, iznenađujući ga (zaskačući ga) na mestu na kome se verovalo da sam uhvaćen i identifikovan, ali isto tako preuzimajući odgovornost da *odgovaram*, bilo da ga na ovaj ili onaj način ispravljam, u „najboljem“, u onome za šta se veruje da ja jesam ili da bi trebalo da budem, u skladu sa predstavom onoga što se od mene želi da budem. Ukratko, smatram samoga sebe za drugoga, za nekoga koji pre svega „odgovara“, koji se smatra pozvanim da odgovara – na primer, u ovome trenutku (u smislu moralne, pravne, političke, filozofske odgovornosti – odgovornosti koja mi diktira, dovedena do krajnjih granica, nadmetanje i hiperbolički skok, opozivanja moralnih, pravnih, političkih, filozofskih normi, koja ne odgovara na pitanje koje je postavljeno; ali isto tako i u smislu onoga što se na engleskom naziva *responsiveness*, neke vrste osetljive i afektivne predodređenosti da se spontano kaže „da“). Sve to se lako dâ proveriti u mom životu kao i u velikom broju promišljenih tekstova u kojima sam od tog „da“, kao i od „odgovora“, napravio velike teme. To se može

² Jacques Derrida, *Le survivant, le sursis, le sursaut*, La Quinzaine littéraire, n° 882, av. 2004.

pokazati i na osnovu činjenice da *ja nikada nisam ništa rekao niti napisao*, u svakom slučaju ništa objavio, a da, pre toga, to neko drugi nije želeo, zamolio, naručio, naložio, izazvao. I mada samoga sebe smatram za nekoga koji nikada nije sanjao da radi bilo šta drugo izuzev pisanja (čak i pre nego da predajem) i da se nikada nisam osećao dovoljno sposobnim, profesionalno, institucionalno, da bilo šta drugo radim – ja nikada ništa nisam objavio spontano, iz samoga sebe. Tek sam sanjao da to jednoga dana učinim – mada, čini mi se da o tome postoje tragovi u nekim mojim objavljenim tekstovima. Paralelno sa tom prinudom da „odgovaram“, paradoksalno ali i dalje razumljivo, javlja mi se nesvakidašnja sposobnost da *ne odgovaram*, da odgovaram ćutanjem. U stanju sam, još od detinjstva, a moji roditelji o tome svakako znaju više, da se tvrdoglavom tišinom, koju nikakva tortura ne može da oslabi, suprotstavim bilo kome za koga mi se učini da nije dostojan mog odgovora. Tišina je moja najuzvišenija, najmiroljubivija, ali i neoboriva objava rata, ili prezira. Desi se ponekad, dodatno lukavstvo, da ja dâm da se čuje ta tišina i kroz ćaskanje i neobavezne prigodne reči. Sa godinama i „iskustvom“, sa umnoženim mestima, sredinama, kriterijumima procene, samoga sebe sam učio, malo po malo, i na razmenu: da se opirem i upotrebljavam predstavu sa kojom me poistovećuju i to zahvaljujući jednoj drugoj predstavi koja mi dolazi sa drugog mesta.

Dar za tajnu³

Derida: Pre no što dođem do te moje izreke u vezi s porodicom (uvek sam prevodio Židove rečenice iz *Zemaljskih plodova*: „Mrzeo sam ognjišta, porodice, svako mesto za koje čovek misli da je mesto stanke“ „*Je haïssais les foyers, les familles, tout lieu où l'homme pense trouver un repos*“, prosto kao „Ja ne pripadam porodici“ „*Je ne suis pas de la famille*“), želeo bih da kažem nekoliko reči u vezi sa pravom da se otčuti, da se odbije odgovor. Očigledan paradoks je u činjenici da, sa jedne strane, demokratija, u obliku u kome ona želi da obezbedi punu slobodu izražavanja, štampe i javnog mnjenja, treba da obezbedi pravo na odgovor. Ali, sa druge strane, naše svakodnevno iskustvo nam govori da se to retko dešava i da se, sa razvojem masovnih medija i njihove jednostrane komunikacije, u stvari, to sve ređe dešava; čak iako i zakon (naročito u Francuskoj) odobrava pravo na odgovor, poznato je da je to pravo tehnički nesprovodivo. Plod svega toga je da demokratija nije obezbeđena i da nikada neće biti – da ona nikada neće biti ono što bi trebalo da bude, sve dok to pravo ne bude apsolutno zagarantovano.

Ali ono to nikada neće biti. To je početni deo pitanja: taj nedostatak prava na odgovor u demokratiji. Ukoliko je demokratija uvek „u nadolaženju“, to je stoga što pravo na odgovor, koje je po sebi beskonačno pravo, nikada neće biti u potpunosti obezbeđeno. To može vrlo lako da se pokaže.

³ Jacques Derrida, *A Taste for the Secret*, Jacques Derrida, Mauricio Feraris, Polity, 2001, 24 str.

Ukoliko bih sada na ovo pitanje odgovorio iz drugog ugla, isti taj pojam demokratije utemeljen je na subjektivnoj odgovornosti, odnosno na obavezi subjekta da odgovori. Te stoga i na činjenici da on nema pravo da ne odgovori. U demokratiji, kada vas neko pita za ime, vi ste dužni da mu odgovorite; javni prostor je prostor u kome je subjekt pitan i dužan da odgovori. Ukoliko neko ko je pozvan da svedoči, da glasa, da daje svoje ime, odgovori sa „Ja ne odgovaram“, „Odbijam da odgovaram“, mogao bi da završi u zatvoru. I mada bi demokratija trebalo da garantuje pravo na odgovor isto tako kao i pravo da se ne odgovori, činjenica je da ona ne garantuje ni jedno od njih. Jedna od mojih omiljenih književnih paradigmi je „Pisar Bartlbi“, koji niti odgovara niti ne odgovara kada kaže „Ja bih da radije ne bih“. On ne kaže „ne“ i ne kaže „da“. Puno toga bi moglo da se kaže o tom veličanstvenom Melvilovom tekstu. Nešto slično postoji i kod Dikensa, gde nailazimo na odnos prema drugome u kome ja ne govori ni da ni ne, ja kaže: „Ne želim slobodu da se pobunim, usprotivim, odbijem, želim da budem slobodan da ne odgovorim, da potpišem izjavu gde ne izjavljujem ni da ni ne, gde ni da ni ne ne predstavljaju prostu negaciju ili dijalektiku. „Ja bih da radije ne bih“. Ova figura je vezana za smrt – da zaista, puno toga bi o njoj moglo da se kaže, o tom pitanju vezanom za neodgovaranje jer ono predstavlja jedno od temeljnih političkih pitanja.

Eto, dozvolite mi sada da se vratim na moju izreku „Ja ne pripadam porodici“. Jasno je, tu sam se poigrao sa formulom koja ima višestruke registre rezonovanja. Ja ne pripadam porodici, uopšteno znači, „ja samoga sebe ne određujem na osnovu pripadnosti porodici“, ili pripadnosti društvenoj zajednici, ili pripadnosti državi; ja sebe ne određujem na osnovu elementarnih oblika srodstva. Ali to isto tako znači, figurativnije, da ja ne činim deo ni jedne grupacije, da se ja ne poistovećujem ni sa jednom jezičkom zajednicom, nacionalnom zajednicom, političkom partijom ili sa bilo kojom grupom ili klikom, ili tome slično, da ne pripadam bilo kojoj književnoj ili filozofskoj školi. „Ja ne pripadam porodici“ znači: „ne smatrajte me za jednog od vaših“, „ne računajte na mene“, želim uvek da očuvam svoju slobodu, nije to za mene samo preduslov da budem jedinstven i drugi, već i preduslov ostvarivanja bilo kog odnosa sa jedinstvenošću i drugošću drugih. Kada neko pripada porodici, on ne samo da se gubi kao deo stada, već gubi i druge isto tako; drugi postaju tek obična mesta, porodične funkcije, ili mesta ili funkcije u organskom totalitetu koje sačinjava grupu, školu, naciju ili zajednicu pojedinaca koji govore istim jezikom.

Ova dosetka isto tako reflektuje neku vrstu idiosinkrazije koja, pak, vuče poreklo i iz moje jako neobične porodične istorije. Činjenica da sam predodređen da ne pripadam porodici, nije moj izbor. Ja sam Jevrejin iz Alžira, iz jedne specifične vrste zajednice u kojoj je pripadanje jevrejstvu već problematično, pripadanje Alžiru isto tako, gde je i pripadanje Francuskoj problematično. Dakle, sve to me je predodredilo za ne-pripadanje, ali i pored specifičnih idiosinkrazija moje lične priče, želeo sam time da ukažem na značenje po kome jedno „Ja“ nije u obavezi „da pripada porodici“.

Pa ipak, ukoliko bismo želeli da ovu rečenicu vidimo u nekom drugom svetlu, izreka „Ja ne pripadam porodici“ ne opisuje naprosto činjenicu ili način postojanja. I mada sam je ja na taj način posmatrao, ona bi isto tako mogla da znači „Ja ne želim da pripadam porodici“. „Ja ne pripadam porodici“ je performativ, zavet. Od trenutka kada se napravi razlika između performativa i deskripcije, možemo da nastavimo sa analizom. Početna dimenzija performativa u onome je što sam upravo i rekao: „Ja ne pripadam porodici“, „ne računajte na mene“. Ali sledeća dimenzija, koja je na izvestan način smeštena u prvoj, ali koja je istovremeno i prevazilazi, jeste da je činjenica *moje ne želje* da pripadam porodici *pretpostavljena* činjenicom da ja *želim* da pripadam porodici. Želja da se pripada bilo kojoj zajednici, prosto, želja za pripadanjem podrazumeva *nepripadanje* pojedinca. Ne bih mogao da izjavim „želim da pripadam porodici“, ukoliko u stvari *već pripadam* porodici. Drugim rečima, ne bih mogao da kažem „želim da budem Italijan, Evropljanin, da govorim taj i taj jezik, itd.“, ukoliko već jesam nešto od svega toga. *Računanje na nečije pripadanje* – bilo da se radi o nacionalnim, lingvističkim, političkim ili filozofskim osnovama – u sebi podrazumeva ne-pripadanje. Političke posledice tog ne-pripadanja povlače za sobom nepostojanje identiteta. Postoji identifikacija, računa se na pripadnost, ali to samo po sebi podrazumeva da pripadanje ne postoji, da ljudi koji žele da budu ovo ili ono – Francuzi, Evropljani, itd. – u stvari, da oni to i nisu. I trebalo bi da oni to znaju! Eto zašto niko nikada ne pripada porodici – i zašto porodica u sebi nosi dramatiku, jer ona (porodica, nacija, ljudski rod) nema sopstveni identitet. Ona nikada nije država.

Raspravljajući sa Deridom⁴

Dozvolite mi da vam odgovorim navodeći Poa, *Činjenice vezane za slučaj gospodina Valdemara (Govorio sam istovremeno i o „zvuku“ i o „glasu“*. *Hoću da kažem da je glas bio toliko poseban – čak neverovatno, zapanjujuće poseban – u slogovima. Gospodim Valdemar je govorio – očigledno odgovarajući na pitanje ... Sada je govorio: Da; – Ne; Spavao sam – a sada – sada – sam mrtav.*) Ukoliko se ograničimo samo na neposredni kontekst onda je, svakako, smrt stalna tema. Ali to ne znači da se, u ovom slučaju, i radi samo o smrti. Vi moje predloge prevodite u tezu po kojoj je mogućnost značenja u zavisnosti od *neodložne* smrti. Ali ono o čemu sam govorio ticalo se *mogućnosti* smrti. Nije to teza o našoj smrtnosti. Ja ne govorim: „Mi smo smrtni“ ili „Smrt je neminovna“. Mada bih tome i mogao da budem naklonjen! Zaista se ne radi o tome. Naime, da bi rečenica „Mrtav sam“, da bi ona *bila* rečenica – znači, da bi ona bila razumljiva, da bi imala značenje, trebalo bi da se podrazumeva da ja mogu da budem odsutan a da ona i dalje može da funkcioniše. Funkcionisanje rečenice ne zahteva moje prisustvo u njoj. Naprotiv, funkcionisanje rečenice podrazumeva mogućnost mene kao, kako bih rekao, kao nekoga ko je radikalno „na odsustvu“,

⁴ Jacques Derrida, *Arguing with Derrida*, ur. Simon Glendining, Blackwell, 2001, 102 str.

radikalno odsutan. Te tako, kada govorim u ovom slučaju o smrti, ona je samo figura koja se odnosi na to odsustvo, koja se odnosi na strukturalne uslove mogućnosti rečenice koja bi trebalo da bude predstavljena, koja bi trebalo da se razume i ponovi. Što, dakle, znači da se ne radi o tezi vezanoj za smrt. Radi se naprosto o tome da ukoliko bi izgovorena ili napisana rečenica trebalo da se razume, trebalo bi da njena veza sa poreklom bude prekinuta.

Naravno, to svakako ne znači da je rečenica „Mrtav sam“ istinita. Mene ovde ne zanima istina, već značenje. Pa ipak, ukoliko uzmete u obzir tu neophodnu mogućnost po kojoj sam ja radikalno odsutan, onda je, na izvestan način, *istinito* da je onaj ko to izgovara, kao strukturalno odsutan, – „mrtav“. Što znači da je, izvesno je, rečenica *takođe* istinita, samo na nekom drugom nivou. Potpuno je nevažno da li ona jeste ili nije fatalna – u ovom slučaju smrt se strukturalno podrazumeva u *funkcionisanju* rečenice. [...]

Kao filozof konceptualista ja analiziram funkciju neke rečenice. „Značenje“ (*Die Bedeutung*) tog „Živ sam“, na primer, moguće je samo ukoliko nije ublažena lažnošću. Dakle, samo ukoliko ja *moгу* da budem mrtav u trenutku kada u *funkcionisanju* ono čini rečenicu mogućom i razumljivom. To bi bilo sve. I eto, upravo zbog toga uopšte se ne radi o metafizičkoj raspravi život/smrt ili smrtnost/besmrtost. Radi se o filozofskoj, konceptualnoj analizi *funkcionisanja* rečenice.

[...]

Mada, kao što sam rekao, činjenica da značenje može da preživi smrt ne znači da ja treba da umrem kako bi moja rečenica imala smisla. Upravo je i važno da ona može da preživi. I svima je poznato da svaki znak može da preživi. Ako ja napravim znak (čak i znak koji nema nikakvo značenje) na papiru, ja u tom trenutku znam da on može da me preživi. Čak i da sam besmrtan, on može da me preživi, može da funkcioniše bez mene.

Raspravljajući sa Deridom⁵

Znate, desilo se to pre mnogo vremena i želeo bih da kratko na to podsetim, održao sam predavanje o *différance*, na Oksfordu, 1967 godine. Bio sam potpuno lud što sam otišao tamo i održao predavanje! Tim povodom, *tišina* koja je zatim usledila bila je još je rečitija. Toliko rečita da je govorila: „Nema mesta za bilo kakvu raspravu, rasprava sa ovim čovekom, ili rasprava o njegovom govoru, nema nikakvu budućnost“. Bio je tu Strouson – i uljudno je ćutao. Rajl je bio tu – nije rekao ni reč. Bilo mi je neprijatno, bila je to veoma neprijatna situacija za mene. Ejer je započeo raspravu – ali to nije popravilo celokupni utisak. Danas ponovo, nakon trideset godina, biće reči o *différance*.

⁵ Jacques Derrida, *Arguing with Derrida*, ur. Simon Glendining, Blackwell, 2001, 52 str.

Osećam se krivim. Kriv sam zbog vremena koje je proteklo. Kriv sam jer nisam uložio napor koji mnogi od vas čine, pokrećući dobru volju, napor sa kojim se proizvodi tek mogućnost „određenog argumenta“. Kriv sam jer nisam bio uložio napor da pročitam, onda kada je to trebalo, „analitičku“, „anglo-saksonsku“ ili „britansku“ filozofiju, napor koji bi mogao da pomogne ovoj raspravi, ovaj argument i dijalog. Jer, na primer, poslepodne ćete me pitati: „Zašto niste čitali Vitgenštajna?“ I ja za to nemam opravdanje. To je, jednostavno, moj nedostatak.

I eto, osećam se krivim. I to naročito nakon što mogućnost „rasprave sa“ ili „rasprave između“ koja nas je otvorila, obećava priliku koja neće biti u polemološkoj diskusiji (iako bi to tako moglo da izgleda ili da zvuči), već će predstavljati put pomirenja. Jer, već time što smo prepoznali ono *buduće* argumentacije, mi smo je time omogućili. Što znači, ako ne već i početak „jednog dogovora“, onda, u najmanju ruku, pomirenje. U francuskom jeziku se koristi reč „*conciliation*“ kada, uoči ili nakon razvoda, uprkos svemu, pokušavamo raspravu učiniti mogućom.

[...]

Za mene taj koncept mogućnosti, mogućnosti kao nečega što bi moralo da bude sačuvano – i u trenutku kada bi moglo da se uništi i ono što želimo da sačuvamo, ta „mogućnost nemogućnosti“ – za mene on predstavlja nezaobilazan argument. Koristim reč „argument“ u značenju po kome je nešto, što može da se koristi u logičkoj demonstraciji, ubedljivo. Ja želim da ubedim. Džefri Benington je već rekao sve što je trebalo da se kaže o jednom značenju argumentacije na osnovu koje se istovremeno dokazuje i ubeđuje, i prikazuje nezaobilaznost rasuđivanja *razuma* (*ratio*). Rekao bih da je ova misao o „mogućnosti nemogućeg“, konačni argument u logici rasprave koja je pred nama. U radu kojim se sada bavim, borim se sa *istorijom* ovih koncepata, mogućnosti i nemogućnosti. Pokušavam da ispitam tradiciju koncepata mogućnosti i nemogućnosti koju nasleđujemo, koju pokušavamo da oslobodimo, ili čak i da idemo nešto malo dalje u odnosu na ono što se, u transcendentalnoj filozofiji i drugde, podrazumeva pod tim rečima. Ja naročito pokušavam da mislim kako bi jedino moguće x moglo da se javi u obliku nemogućeg. Na primer, kako jedino moguće gostoprimstvo (vratiću se ovde na gosta i na gostoprimstvo) jeste gostoprimstvo koje nije tek prosta pozivnica sa kojom domaćin otvara svoju kuću, svoj jezik, svoju problematiku, i to isključivo u meri, ili do određene mere, u kojoj gost poštuje određena pravila, i tako dalje. Gostoprimstvo nije tek pozivnica već bi trebalo da dozvoli i *posetu* – pa i u trenutku kada vas iznenadi gost koji bi mogao da vam uništi kuću. Ali, u tom slučaju, gostoprimstvo je nemoguće. Nemoguće je unapred prihvatiti da gost može da uđe i naruši, uništi ili potkopa sve u vašem ličnom poretku. No ipak, to je jedino moguće gostoprimstvo: to nemoguće gostoprimstvo. Jedino moguće gostoprimstvo je ono koje čini nemoguće, gostoprimstvo koje je otvoreno ka nemogućem. Isto bih rekao i za dar (poklon). Isto bih rekao i za oprost. Jedini mogući oprost je nemogući oprost. Te tako poku-

šavam da razradim logiku – ja to zovem logikom – na osnovu koje jedino moguće x (mislim tu na bilo koji *strogi koncept* nekog x -a) jeste „nemoguće x “. I to na taj način da se ne upletem u apsurdni, besmisleni diskurs. Na primer, rečenica, u skladu sa kojom je jedini mogući dar – nemogući dar, ta rečenica ima značenje. Na mestu na kome mogu da dâm samo ono što sam u stanju da dâm, što je u mojim mogućnostima davanja, na tom mestu – ja ne dajem. Što znači da – da bih davao, moram da dâm ono što nemam – te time je dar nemoguć.

Onako kako ja vidim ovu rečenicu, ona je *logički* neoboriva. Eto zašto volim da raspravljam. Ali mi zaista treba da se vratimo pitanju o „logičkoj“ dimenziji argumentacije. Jer, svi ti ratovi vođeni između, recimo, „analitičke filozofije“ i takozvane „kontinentalne filozofije“ (prihvatajući da „dekonstrukcija jeste kontinentalna), svi ti ratovi vođeni oko argumentacije prihvatili su da je „raspravljanje“ (argumentisanje) temeljno na strani *određene* logike. I kada je Hajdeger koristio reč „*Auseinandersetzung*“, i kada je nije prevodio bilo sa „diskusija“ ili „argument“ ili „raspravljanje“, on je to radio upravo stoga što u reči „*Auseinandersetzung*“ postoji „*objašnjavanje sa nekim*“, što u toj reči postoji nešto više od pukog „logičkog“ (u doslovnom značenju te reči) dvoboja. Postoji francuska reč, koju do sada u našem razgovoru nisam čuo, to je reč „*argutie*“. „*Argutie*“ znači – „racionalisanje/cepidlačenje“, ono svakako predstavlja izvestan modalitet diskusije u kojoj se *formalna logika* ili *formalna logičnost* (nije u pitanju samo logičnost) podrazumevaju kao gospodari koji kontrolišu diskusiju. Dakle, pitanje bi bilo: kada postavljate pitanja u vezi sa logikom, u vezi sa upravo tom „kontrolisućom logičnošću“, da li tada naprosto jeste ili niste nelogični? Eto zašto se Hajdeger opire prevodenju „*Auseinandersetzung*-a“ sa „argumentacija“ u tom doslovnom logičkom značenju ili pak, u smislu „*argutie*-a“, racionalizacije/cepidlačenja. Ali to je isto tako i razlog zašto je moguće reći da neko može da „raspravlja/argumentuje“ ili da ima „racionalni argument“ o istoriji argumentacije ili istoriji logike, čak i istoriji istine, a da pritom naprosto ne izbegne probleme vezane za mračni iracionalizam ili nelogičnost. Radi se o iskoraku *iznad izvesne logike u okviru logike* koji ja ovde pokušavam da sprovedem, a koji je tako teško sprovesti.

O pravu na filozofiju⁶

Kada čitam neku rečenicu u okviru nekog konteksta na seminaru (Sokratov odgovor, poglavlje iz *Kapitala* ili iz *Fineganovog buđenja*, jedan paragraf iz [Kantovog] *Sukoba Fakulteta*), ja ne ispunjavam već postojeći ugovor, isto tako mogu da pišem ili pripremam potpis nekog novog ugovora sa institucijom, potpis između institucije i vladajućih sila društva. I ta operacija, kao i prilikom bilo koje nagodbe (pred-ugovorne nagodbe, što znači, nagodbe koja uvek preobražava neki stari ugovor), predstavlja trenutak zbira lukavosti i zbira svih strateških udaraca koje možete da zamislite. Ne znam da li danas postoji čisti koncept

⁶ Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990, 423 str.

određene univerzitetske odgovornosti i u svakom slučaju ne bih bio u stanju da izgovorim, na ovom mestu i u granicama ovoga izlaganja, sve sumnje koje gajim (čuvam) kada je u pitanju ovaj projekat. Ne znam da li je etičko-politički kod, koji je zaveštala jedna tradicija, ili više njih, pouzdan u izvođenju jedne takve definicije. Ali minimalna odgovornost danas, koja je u svakom slučaju najinteresantnija, najnovija, najsnažnija, za bilo koga ko pripada obrazovnoj ili istraživačkoj instituciji, sastoji se možda u što jasnijem i što je moguće više tematizovanom izvođenju političke umešanosti, njenog sistema i njenih aporija. Kada govorim o jasnoći i o tematizaciji, mada bi te tematizacije mogle da skrenu u nepoznatim i iskrivljenim pravcima, ja se upravljam najklasičnijim pravilom; jer ne verujem da bismo mogli da se odrekemo tematizacije a da pritom ne dovedemo u pitanje celokupnu ideju odgovornosti, što mi, naravno, uvek možemo da poželimo da učinimo. Pod tematizacijom koja je, dakle, što je moguće jasnija, ja podrazumevam sledeće: postavljanje ili prepoznavanje – sa studentima ili u zajednici istraživača, u svakoj radnji koju zajednički preduzmemo (u čitanju, tumačenju, konstrukciji određenog teorijskog modela, u retorici određene argumentacije, u pristupu određenom istorijskom materijalu ili čak u matematičkoj formalizaciji) – institucionalnog koncepta koji je u igri, vrstu potpisanog ugovora, izvesnu konstruisanu predstavu idealizovanog seminara, jednog *sociusa* koji se podrazumeva, ponavlja ili pomera, koji se nanovo izmišlja, preobražava, kome se preti ili koji se uništava. Instituciju ne predstavljaju samo zidovi i spoljašnje strukture koje okružuju, štite, obezbeđuju ili osporavaju slobodu našeg rada, institucija je isto tako, i pre svega, struktura našeg tumačenja. Od tog trenutka, ukoliko ona teži ka nekim posledicama, a što prebrzo nazivamo *dekonstrukcijom* – dekonstrukcija nije nikada tek tehnički zbir diskurzivnih procedura, još manje predstavlja novu hermeneutičku metodu koja se bavi arhivima ili iskazima koje štite izvesne i stabilne zajednice; dekonstrukcija je takođe, i u najmanju ruku, zauzimanje pozicije, u samom radu, u odnosu na političko-institucionalne strukture koje određuju i uređuju našu praksu, naše nadležnosti i naše delatnosti. I to upravo stoga što se ona nije bavila samo sadržajem značenja, dekonstrukcija ne bi trebalo da bude odvojiva od te političko-institucionalne problematike i trebalo bi da se nanovo pozabavi propitivanjem odgovornosti, propitivanjem koje se više ne oslanja nužno na nasleđene kodove politike ili etike. Što isto tako znači da bi, previše politička u očima nekih, ona mogla da se pojavi kao obezoružavajuća u očima onih koji politiku prepoznaju samo uz pomoć predratnih panoa za oglašavanje. Dekonstrukcija se ne ograničava ni na metodološku reformu koja je umirujuća za određenu organizaciju, niti nasuprot, na paradu neodgovorne ili neodgovarajuće destrukcije koja bi, imajući nameru za daleko sigurnijim utiskom, mogla sve da ostavi u stanju u kakvom je zatečeno i da konsoliduje i najmirnije sile univerziteta. Ovo su premise na osnovu kojih tumačim *Sukob Fakulteta*.

JEZIK U NADOLAŽENJU, Seminar iz Barcelone⁷

Sukob Fakulteta se odnosio na rat koji se odvijao unutar univerziteta: na sukobe, hijerarhije, na politiku institucije. U tom kontekstu mi je izgledalo neophodno da odgovorim na primedbu – jer sve se to i uzima, kao i uvek, kao polemičko i diskurzivno polje koje je manje-više miroljubivo (čak i manje miroljubivo) – na osnovu koje je dekonstrukcija apolitična, da ona predstavlja radnju koja se sadrži u tome da se čitaju tekstovi iz knjiga, iz biblioteka, i da se analiziraju koncepti, da se analizira semantički sadržaj koncepata. Dakle, radilo se o nečemu što se odnosilo na jezik, a u jeziku na analizu koncepata. Oduvek sam bio protiv takvog tumačenja, ali je bilo potrebno jako često mu se vraćati da bismo podsetili, pre svega, da se koncept teksta, koncept napisanog, na koji se pozivam, da se on ne tiče samo onoga što je napisano u knjigama ili u bibliotekama, već da se radi o tome da je sve trag, da je sve zapisano i sledstveno tome – da predstavlja stvarnost (naročito sociopolitičku i institucionalnu stvarnost) i da je ta stvarnost instrument pisma i tragova; i da sa druge strane, od trenutka kada nismo u stanju da razdvojimo, kao što sam to pokušao da pokažem u konceptu traga, sadržano značenje i označitelj, da od tog trenutka dekonstruisati jedan koncept ne znači samo uhvatiti se u koštac sa jezikom koji utelovljuje taj koncept, već da je potrebno uhvatiti se u koštac sa celokupnim institucionalnim, sociopolitičkim sistemom, sa hijerarhijama i normama. Sa normama i hijerarhijama upisanim u okorelost institucija, socijalnopolitičkih struktura. Sledstveno tome, ne postoji neutralna i konceptualna ili knjiška dekonstrukcija. Što znači, sasvim prirodno, da su činovi čitanja, u suženom smislu, bili značajne analize jezika: mada je neprestano bilo potrebno ići dalje – i ja ne samo da sam ispunjavao zadatak – mada je nemoguće jedan takav zadatak ispuniti, ja sam se prihvatio tog posla jako rano, već početkom sedamdesetih godina, da bih naglasio da se ne radi o obrazovanju ili o kulturi, da se tu ne radi o kulturnoj politici... Dekonstrukcija ne može da se izdvoji iz tih institucionalnih uloga. Dekonstrukcija nije tek puka diskurzivna rabota – mada diskurs u njenim okvirima zauzima, prirodno je, veoma značajno mesto. Sada mi postaje jasno – a već je proteklo nekih trideset i pet godina – da oni koji su mi priredili čast čitajući me, uprkos mojim upozorenjima, da su oni tek postupno i dosta kasno shvatili – jer bilo je prilično kasno – kada sam, svestan da sam donekle preraspodelio karte preoblikujući u izvesnoj meri kôd na osnovu koga bi ta politizacija mogla da se desi, da sam mogao da obradim, na jedan neposredniji način, i takozvane političke teme. I onda ljudi kažu, „Ah, od kako ste napisali *Marksove sablasti*, desio se jedan *politički ili etički obrt*“: to je smešno! To se objašnjava vremenom koje je bilo potrebno za preoblikovanje kôda i da bi ljudi shvatili o čemu se tu uopšte radi, ali od samoga početka se tu radilo, u potpunosti, o politici i o institucionalnom, u potpunosti, a ja sam to već vrlo rano rekao.

⁷ Jacques Derrida, *Langue à venir: Seminario de Barcelona*, urednik Marta Segara, Icaria, 2004, 72 str.

[...]

Vi nesumnjivo znate, jer vas zanimaju te izvozno-uvozne pojave, putovanje tekstova i jezika, vi znate da u Sjedinjenim Američkim Državama, jednom reči, da ono što se kratko naziva dekonstrukcijom – „*somewhat hastily called deconstruction*“ – da je ona, na veliko, naišla na dve vrste neprijateljstva, i to puno neprijateljstva, u suprotnosti sa onim što se obično govori u Sjedinjenim Državama, i to naročito u vezi sa neprijateljstvom. I to ne samo dve vrste, tri vrste, četiri vrste neprijateljstva; neka od njih dolaze od strane anglosaksonske filozofije, naravno, ali i od strane onoga što je najkonzervativnije na univerzitetu. Institucija oseća pretnju od strane dekonstruktivnog diskursa, mnogo više nego što je to bio slučaj sa političko revolucionarnim diskursima. Ono što je posebno iritiralo čuvaru univerziteta, i to naročito na odeljenjima društvenih nauka, za razliku od revolucionarnog marksizma ili maoizma koji im, nasuprot, uopšte nisu smetali, bila je upravo dekonstrukcija. Pošto su se maoizam i marksizam izražavali u prepoznatljivim retoričkim oblicima i diskurzivnim kodovima, mogli su da dobijaju odeljenja i da nastave svoj rad, a da to nikome nije smetalo; ali, dekonstruktivni način pisanja ili mišljenja ili predavanja, mnogo više je smetao zato što je ometao instituciju: smetale su norme, načini na osnovu kojih se predaje, načini ocenjivanja, načini na osnovu kojih se reaguje, takođe načini ponašanja, kako profesora tako i studenata. Dakle, dobar deo neprijateljstava je dolazio od strane konzervativnih predstavnika univerziteta. Jedno drugo neprijateljstvo, a u stvari radi se o jednom te istom, dolazilo je od strane samozvanih i nalogodavnih revolucionara koji su smatrali da dekonstrukcija nije u dovoljnoj meri politizovana, da nije dovoljno revolucionarna jer nisu prepoznavali političku dimenziju dekonstrukcije. Sve to nije proisticalo iz uobičajenog koda i, naravno, javljale su se mnoge primedbe od strane američke, marksističke, univerzitetske levice ili američkih univerzitetskih marksista ili maoista... I to se dešavalo dobrih dvadeset i pet godina, od samoga početka se govorilo: „dekonstrukcija je mrtva“.

Od prvoga dana, odmah je to počelo, *on the way*, govorilo se da dekonstrukcija upravo umire... Često, kada se suočim sa tim pozorištem smrti dekonstrukcije – u koje uostalom i verujem: ja verujem da je dekonstrukcija odmah preminula – kažem samome sebi da ono što je interesantno, kada neko umire, kada jedan kralj, kraljica, kada oni umiru, ta smrt se objavljuje u novinama, nekog određenog dana, zatim u nedelji koja sledi, čak, kada je u pitanju *lady Di*, to traje mesec dana i po isteku tih mesec dana, sve prestaje. Dekonstrukcija umire već trideset i pet godina, eto, njeno umiranje traje već trideset i pet godina, i onda, u jednom trenutku početkom devedesetih pa sve do devedeset pete (1990-95), konzervativci se umoriše, mnogi od njih više i nisu među živima, a na strani revolucionarnih marksista videli su da može da se govori o Marksu i na dekonstruktivan način, videli su da sam objavio knjigu o Marksu i postali su otvoreniji. Dakle, to je ono što je *queer*. Dekonstrukcija je *queer* istorija, od početka do kraja, ali ja to ne mogu da tumačim. To je ono što sam živeo tokom celog mog života i moj jedini odgovor je da nastavljam, nastavljam...

Derida i njegovi odgovori⁸

Kao da je to bilo moguće „Within Such Limits“...

Šesta aporistika. Nužnost nemogućeg

Veliki broj aporetičkih izlaganja posvetio sam „specifičnim modalitetima ‘nemogućeg’“. Povodom dara (poklona), i to naročito u *Dati vreme*:

[...] može se misliti, želeti i govoriti samo nemoguće, u meri *bez mere* nemogućeg. Ukoliko želimo da obuhvatimo ono što je osobeno mišljenju, imenovanju ili želji, onda je to možda moguće u meri *bez mere* te granice, moguće kao odnos *bez odnosa* sa nemogućim; *može se* želeti, imenovati, misliti, u pravom smislu tih reči, ako tako nešto postoji, *samo* u *nesrazmernoj* meri gde se, još uvek ili tek, želi, imenuje, misli, gde se prepušta da se najavi ono što, nasuprot, ne može da se kao takvo *predstavi* iskustvu, znanju: ukratko, ovde se radi o *jednom daru koji ne može da bude prisutan*.

Dati vreme (Galilée, 1991, 45-46 i *passim*.)

Figura „datog vremena“ je već odavno prizivana, naglašavana. („Ousia et Grammč“ (1968) u *Margine – filozofije*, Minuit, 1972, str. 68.) Nakon toga je sledilo jedno izlaganje o „mogućnosti nemogućeg“ koje se najavljivalo kao drugo ime za vreme:

Ali mi smo već primetili da ta nemogućnost, nedugo nakon što je ustanovljena, da ona već samoj sebi protivreči, da se ona iskušava kao mogućnost nemogućeg. [...] Vreme je jedno ime za tu nemoguću mogućnost.

Ibid. str. 63.

Nešto kasnije, koncept pronalaska će se isto tako povinovati istoj „logici“:

Pronalazak je uvek moguć, on jeste pronalazak mogućeg [...] Takođe, pronalazak može da bude u skladu sa svojim konceptom, sa preovladavajućom crtom svog koncepta i reči samo u meri u kojoj, paradoksalno, pronalazak ništa ne pronalazi, sve dok u njemu ne dođe drugi, i kada ništa ka drugome ne dolazi, kada ništa od njega ne dolazi. Jer drugi nije ono moguće. Trebalo bi, dakle, reći da bi jedini mogući pronalazak bio pronalazak nemogućeg. Ali, pronalazak nemogućeg jeste nemoguć, rekao bi drugi. Jasno je, ali ovaj pronalazak je jedini i moguć: jedan pronalazak mora da se najavi kao pronalazak onoga što se ne pojavljuje kao moguće, bez čega bi on samo razjašnjavao program mogućeg, u ekonomiji istog.

„Pronalazak drugog“, *Psyché, Invention de l'autre*, Galilée, 1987, str. 59.

⁸ *Derrida with his replies*. „Revue internationale de philosophie“, n° 3, PUF, 1998, 515 str.

U međuvremenu, *Dopisnica (La carte postale...)* privodi istu udešenost (određenost) nužnosti ka udesištu (odredištu),⁹ ka sâmom konceptu udesišta (odredišta). Od trenutka od kada jedno pismo *može i da ne stigne* na udesište (odredište), za njega je nemoguće da *u potpunosti, prosto* stigne na jedno jedino udesište (odredište). Uvek se ne-mogućnost, moguće kao ne-moguće, vezuje za nesvodivu deljivost koja utiče na samu suštinu mogućeg. Otuda i nastojanje na deljivosti i pisma i njegovog udesišta (odredišta):

Deljivost pisma – eto zašto smo nastojali oko tog ključa ili te sigurnosno teorijske reze [Lakanovog] Seminara: atomistika pisma, upravo je to ono što izlaže opasnosti i udaljava ne obezbeđujući povratak ostatnosti (restance): pismo *ne stiže uvek* na udesište (odredište) i od trenutka kada to čini deo njegove strukture, može se reći da ono zaista nikada tamo i ne stiže [...] kada stiže, njegova moć-da-ne-stigne ga mori (tourmente) u unutrašnjem kretanju/komplikovanju.

Dopisnica, Flammarion, 1980, str. 517.

Zbog čega ta aluzija na *móru*? Ona imenuje patnju ili strast, osećanje koje je istovremeno i tužno i radosno, nestalnost nemira kome je naklonjeno svako omogućenje. To omogućenje se prepušta utvarama sopstvene nemogućnosti, kroz žal nad samim sobom: žalost samog sebe koju u sebi nosi, ali koja joj (žalost) donosi isto tako i njen život i njeno preživljenje, samu njenu mogućnost. Jer ta *ne*-mogućnost otvara njenu mogućnost, ona ostavlja trag, istovremeno i šansu (priliku) i pretnju, *u* onome što ona omogućava. Móra može da potpiše taj ožiljak, trag tog traga. Ali o tome se i radi u *Dopisnici...*, kada se govori o „nemogućoj odluci“, naizgled nemogućoj, sve dok se ona (odluka) ne vrati kao drugi. (*Ibid.*, str. 30.) (Ovaj motiv je u velikoj meri izrečen u *Politikama prijateljstva*. Može se još pronaći u vezi sa Frojdom i njegovim konceptom *Bemächtigung*, o granici ili paradoksima mogućeg kao moći. (*Dopisnica...* str. 430.)

Nema ničega slučajnog u tome što diskurs o uslovima mogućeg, na mestu na kome je njegovo nastojanje opsednuto nemogućnošću da prevaziđe svoju sopstvenu performativnost, može da se proširi na sva mesta na kojima se neka performativna sila desi ili čini da se desi (događaj, pronalazak, dar, oprost, gostoprimstvo, prijateljstvo, obećanje, iskustvo smrti – mogućnost nemogućnosti, nemogućnost mogućeg, iskustva uopšte, itd. *I tako dalje*, jer je zaraza bez granica; konačno, ona za sobom povlači sve koncepte i, nesumnjivo, koncept koncepta, itd.).

Obećati da se odgovori ispravno, dakle, upravo *mimo* samoga pitanja: moguće-nemoguće. Podsetiti da je na neodbranljivoj liniji tog mogućeg-nemogućeg napisano sve što sam mogao da napišem u ime udes-o-lutanja (*destinerrance*), uvek je to bilo poput ukrštanja velikog broja putanja već ispisanih i nanovo tumačenih u tekstovima koje sam i ovde sve zajedno naveo. Rizik nesporazuma,

⁹ *Destination: destin, annoncer, fixer, affecter* – trebalo bi da na srpskom sačuva: odredište, svrhu i namenu, ali isto tako i određenost koju srpski nosi u reči udes (*destin*). *Prim. prev.*

lutanje jednog odgovora mimo pitanja, eto šta mora da ostane moguće u toj vežbi ispravnosti. Da nije tako, ne bi moglo da bude ispravnosti, ne bi moglo da bude diskurzivne etike. (Ali ni pređašnjih aluzija koje su se odnosile na odgovornost, gostoprimstvo, dar, oprost, svedočenje, itd. – ovo što ovde predočavam ne ocrta neke „*ethical turns*“, kako bismo to mogli da kažemo. Pokušavam samo da dosledno nastavim već odavno angažovano mišljenje oko istih aporija. Pitanje etike, prava ili politike se ne pojavljuje iznenadno, kao na izlazu iz krivine. Način na koji je ono obrađeno ipak nije uvek razuveravajući za „pouku“ – možda je ona [pouka] previše zahtevna.)

Mogućnost tog zla (nesporazuma, nerazumevanja, omaške) mogla bi na izvestan način da bude prilika. Ona daje vreme. Potrebno je, dakle to „*treba da manjka/nedostatka*“, i da jednačina ostane *nemoguća*. Mada nema ničeg ontološki negativnog u tom „*treba da manjka/nedostatka*“. Trebalo bi, ukoliko nam to više odgovara, da *ne-jednačina uvek ostane moguća*. Eto primera tog zakona koji vezuje moguće sa nemogućim. Jer jedno nemanjkavo tumačenje, jedno potpuno odgovarajuće samorazumevanje, ne bi samo obeležilo kraj istorije iscrpljene svojom sopstvenom transparentnošću. Zabranjujući budućnost, ono bi sve učinilo *nemogućim*, i događaj i dolazak drugog, dolazak ka drugome – i, dakle, odgovor, sâmo „*da*“ odgovora, „*da*“ kao odgovor. Takav odgovor se uvek sklapa na izuzetan način; i pride, ne postoji nikakav prethodni i objektivni kriterijum koji bi trebalo da ga obezbedi, da bi se obezbedilo da se izuzeće desilo *kao* izuzeće.

Možda bi opsednutost izuzećem mogla da naznači ako ne i prolaz, a onda barem izlaz. Ja kažem upravo opsednutost, jer utvarna struktura ovde gradi zakon i mogućeg i nemogućeg u njihovoj čudnoj isprepletenosti. Izuzeće je uvek neophodno. Ono potiče, možda, iz tvrdoglavosti toga „*možda*“, iz njegovog neobuhvatljivog, ali i nesvodivog načina postojanja na bilo šta drugo postojanja koje je uprkos sopstvenoj krhkosti neuništivo. „*Kvazi*“, „*skoro gotovo*“, ili „*kao da*“, „*možda*“, „*utvarnost*“ *phantasma* (što isto tako znači i avet), eto sačinitelja nekog drugog mišljenja virtuelnog, virtuelnosti koja se ne usklađuje više sa tradicionalnim mišljenjem mogućeg (*dynamis, potentia, possibilitas*). Kada se nemoguće *učini* mogućim, desi se događaj (mogućnost *onog* nemogućeg). Čak se upravo u tome sastoji, ni na koji način odbaciv, paradoksalni oblik događaja: ukoliko je jedan događaj samo moguć, u klasičnom smislu te reči, ukoliko se on upisuje u uslove mogućnosti, ako on samo izražava, razotkriva, otkriva, ispunjava ono što je već bilo moguće, onda se više ne radi o događaju. Da bi se jedan događaj desio, da bi on mogao da bude moguć, potrebno je da on bude, poput događaja, poput pronalaska, u dolasku nemogućeg. Eto jedne bedne očevidnosti, očevidnosti koja je isto tako ništa manje očevidna. Ona je ta koja nikada nije prestajala da me rukovodi, između mogućeg i nemogućeg. Biće da me je upravo ona tako često nagonila da govorim o *uslovu nemogućeg*. Ulog je ni manje ni više nego moćni koncept *mogućeg* koji se proteže kroz celokupno zapadno mišljenje, od Aristotela do Kanta i Huserla (kasnije i Hajdegera, na jedan drugačiji način), sa svim virtuelnim značenjima ili značenjima u mogućnosti: biće-u-mogućnosti,

upravo – *dynamis*, virtualnost (u njenim klasičnim i modernim, pred-tehničkim i tehničkim oblicima), ali isto tako i moć, sposobnost (mogućnost kao kapacitet), sve ono što čini sposobnim ili osposobljuje, itd. Izbor ove tematike sadrži jednu stratešku vrednost, sasvim je izvesno, ali on isto tako donosi pokret sa kojim se ide još dalje, s onu stranu bilo koje izbrojive stratageme. On donosi ono što nazivamo dekonstrukcijom ka pitanju koje čini da podrhtava, iznutra poremećena, aksiomatika – koja je istovremeno i najmoćnija i najugroženija (nemoćna u sâmoj svojoj moći) – vladajućeg mišljenja mogućeg u filozofiji (na taj način potčinjena moći sopstvene vladavine).

Ali, zapitaćemo se, kako je moguće da ono što čini mogućim čini nemogućim upravo ono što ga čini mogućim, te time i uvodi, poput njegove prilike, prilike koja nije negativna, načelo rušenja upravo u onome što najavljuje ili obećava? To *ne-* mogućeg je nesumnjivo neporecivo, neumoljivo i korenito. Ali ono nije naprosto negacija ili dijalektika, ono upravo *uvodi* ono moguće, ono je njegov *današnji vratar*; ono čini njegov dolazak, ono ga vrti u anahronoj vremenitosti, ili u neverovatnom rodoslovlju – koje je, uostalom, isto tako, poreklo same vere. Jer ono prevazilazi znanje i uslovljava obraćanje ka drugome, ono upisuje svaku teoremu u prostor i vreme jednog svedočenja („govorim ti, veruj mi“). Drugim rečima, a to je i uvod u aporiju koja nema primera, aporiju logike pre nego logičku aporiju, eto čorsokaka neodlučivog sa kojim jedna odluka ne može da ne prođe. Bilo koja odgovornost mora da prođe kroz tu aporiju jer, daleko od toga da je paralize, ona pokreće novo mišljenje mogućeg. Ona joj obezbeđuje ritam i disanje: diastole, sistole, u kontrakcijama, i sinkopi, u otkucajima mogućeg u *ne-*mogućem, u nemogućem kao uslovu mogućeg. Iz samoga srca *ne-*mogućeg, moglo bi da se osluša kucanje ili puls „dekonstrukcije“.

Uslov mogućnosti bi, dakle, mogao da pruži priliku mogućem, ali lišavajući ga njegove čistote. Zakon te utvarne zaraženosti, nečisti zakon te nečistoće, eto to je ono što je potrebno neprestano pre-rađivati. Na primer, mogućnost neuspeha nije samo upisana kao rizik koji prethodi, u uslovu mogućnosti uspeha jednog performativa (obećanje mora *da može* da ne bude ispunjeno, ono mora da pretilo da neće biti ispunjeno ili da postane pretnja da bi bilo slobodno obećanje, i čak da bi uspelo kao takvo;¹⁰ otuda i prvobitna upisanost krivice, priznanja, izvinjenja i oprosta u obećanju). Ona mora da nastavi da obeležava događaj, čak i kada on uspe, poput traga jedne nemogućnosti, ponekad kao njegovo sećanje i uvek kao njegova pretnja. Ta *ne-*mogućnost, dakle, nije prosta suprotnost mogućnosti. Ona se samo naizgled opire ali se isto tako i prepušta mogućnosti: ona je prožima i ostavlja u njoj trag sopstvene otmice. Događaj ne bi mogao da zasluži svoje ime, on ne bi mogao da učini da bilo šta dođe ukoliko bi on samo razvijao, izražavao, ostvarivao ono što je već bilo moguće, što znači, ukratko, ukoliko bi on samo izvodio jedan program ili primenjivao opšte pravilo na pojedinačni slučaj.

¹⁰ O toj nemogućoj mogućnosti, o toj *ne-*mogućnosti kao izvitoperenosti, kao uvek mogućoj perverziji obećanja u pretnju, videti „Ispusti“, predgovor knjizi S. Margel, *Grobnica Boga zanahtije*, Minuit, 1995.

Da bi bilo događaja, treba da on jeste moguć, naravno, ali je potreban i izuzetni prekid, u potpunosti specifičan, u režimu mogućnosti; potrebno je da događaj ne bude tek *naprosto* moguć; potrebno je da se on ne svodi na izlaganje, na njegovo odvijanje, na *prelaz u čin* mogućeg. Događaj, ukoliko se desi, ne predstavlja ostvarenje mogućeg, jedan prosti *passage à l'acte*, ostvarenje, izvršenost, teleološko ispunjenje jedne moći, dinamički proces koji zavisi od „uslova mogućnosti“. Događaj nema ništa zajedničko sa istorijom, ako pod istorijom podrazumevamo teleološki proces. On treba da, na izvestan način, prekine upravo tu istoriju. Polazeći od takvih premisa ja sam mogao da govorim, u *Marksovim sablastima*, o mesijanstvu bez mesijanizma. *Potrebno je*, dakle, da se događaj najavi isto tako kao nemoguć ili kao nešto čija je mogućnost pod pretnjom.

Ali zašto to „potrebno je“, upitaćemo se? Koji je statut te nužnosti, tog naizgled protivrečnog zakona, koji su, jednom reči, i jedan i drugi dvostruko obavezujući? Koji je taj „*double bind*“ na osnovu koga treba nanovo misliti mogućnost kao *ne*-mogućnost?

Radi se možda o nužnosti koja, i ona takođe, izmiče uobičajenim režimima nužnosti, (*ananké, Notwendigkeit*), nužnosti kao prirodnog zakona ili kao zakona slobode. Jer mi ne možemo *drugačije* misliti mogućnost nemogućnosti a da pritom ne mislimo nanovo i nužnost. Analize koje se tiču događaja ili performativa, a mi smo upravo naveli njihova ishodišta, i ja sam ih iskušavao na analogni način, ali i pre svega tokom poslednjih petnaest godina, kad se radilo o usudištu (odredištu), o svedočenju, o pronalasku, o daru, o oprost, o onome što isto tako vezuje gostoprimitstvo sa *ne*-mogućim obećanjem, sa izopačenošću performativa uopšte, itd. – i pre svega, u vezi sa smrću, sa aporistikom aporije same. Ta izopačenost je manje transcendentalna nego što utiče na klasično promišljanje transcendentalnog, na transcendentalni „uslov mogućnosti“, u svim njihovim oblicima: srednjevekovne ontoteologije, kriticizma ili fenomenologije.¹¹ Ona ne delegitimiše transcendentalno propitivanje, ona ga o-graničava i ispituje njegovu izvornu istoričnost. Jer ništa ne može da diskredituje pravo na transcendentalno ili ontološko pitanje. Ono je jedino koje se odupire empirizmu ili relativizmu. Uprkos pojavnostima ka kojima filozofi često naprečac žure, ništa nije manje empirističko ili relativističko od određene pažnje posvećene mnoštvu konteksta i diskurzivnih strategija koje određuju izvesno nastojanje oko činjenice da je jedan kontekst uvek otvoren i nezasićen, da se uzima u obzir i ono „možda“ i „kvazi“ u mišljenju događaja, itd.

Prevela Sanja M. Bojanić

¹¹ Ja sam, uostalom, bilo je to dosta davno, analizirao u okvirima Huserlove fenomenologije, na analogni način, mogućnost jednog, naizgled negativnog, oblika *ne*-mogućnosti, nemogućnost pune i neposredne intuicije, „suštinsku mogućnost *ne*-intuicije, „mogućnost krize“ kao „krize logosa“. Jer, ta mogućnost nemogućeg, govorio sam tada, nije bila naprosto negativna; zamka na taj način postaje i prilika: „... ta mogućnost [krize] ostaje vezana, po Huserlu, za sam pokret istine i za proizvodnju objektivnih ideala: koji, u stvari, imaju nasušnu potrebu za pismom.“ (*O gramatologiji*, Minuit, 1967, 60 str; i pre svega *Uvod u poreklo Huserlove geometrije*, PUF, 1962, *passim*).

A dekonstrukcije: *la différence*, pisanje, Derida i „mi“

Mislio sam da na početku ovog skupa o Deridi treba reći nešto o Deridi *i* pisanju. Zašto na početku, i zašto o tome? Zato što je sam Derida na početku, na početku svojeg filozofskog puta, govorio o pisanju, o pisanju ili o pismu, o onom *criture* koje se ne može prevesti samo jednim od ta dva izraza, koje je, uostalom, više od ta dva izraza. Na početku, a to znači u prvim svojim radovima, tekstovima i knjigama, koji su, kako znamo, bili najpre usmereni na fenomenologiju Husserla i pisma/pisanja (*Uvod u Poreklo geometrije*, 1962, *Glas i fenomen*, 1967), na jednu „nauku“ o pismu/pisanju (*O gramatologiji*, 1967), na razliku i pismo/pisanje (*Razlika i pisanje*, takođe 1967). Pismo na tim počecima izrasta kao ono što je u počecima, u počecima svakog mišljenja, pa i filozofskog, onog, dakle, pisanja koje je potiskivalo pismo zarad tzv. metafizike prezencije i njenog „logocentrizma“, odnosno „fonocentrizma“. Pismo je tako, kao pra- ili pre-pismo, *archi-criture* – Derida bi još rekao i „kvazi-transcendental“ – postalo osnovna tema za dekonstrukciju pomenute metafizike. Filozofija je bila najednom otkrivena kao institucija koja piše: ne znači da ta institucija dotle nije pisala, filozofija je kao institucija oduvek pisala, ali je tada bila otkrivena kao pisanje, *i* kao pisanje, a ne samo kao mišljenje, i prema tom Deridinom otkriću ona je tada, pa i danas još uvek tu i tamo, pokazala izvesnu sumnjičavost. Jer od svega što filozofija čini izgledalo je da je pisanje tek uzgredni, nevažni činilac, sredstvo ili instrument filozofske refleksije; a onda se, sa Deridom, pokazalo da je to tema za filozofsku spekulaciju.

Ali Derida nije samo tematizovao pismo/pisanje kao pitanje ustrojstva institucije filozofije. Ubrzo, posle prvog početka, imamo i drugi početak, ponovo sa pismom/pisanjem. Već od *Margina filozofije i Diseminacije* (1972), a naročito posle *Odzvona* (*Glas*, 1974), *Istine u slikanju* (1978) i *Poštanske karte* (1980), Derida počinje da eksperimentiše pismom kao instrumentom filozofije, pisanjem kao činom tvorbe filozofskog teksta, stilom ili stilovima, odnosno oblikom filozofskog teksta. Kao da se pokazalo: nije bila dovoljna dekonstrukcija kao tema filozofije, dekonstrukcija kao razgradnja metafizike, već je potrebna i dekonstrukcija filozofske institucije kao pisma ili teksta, a to će reći dekonstrukcija

filozofije. Ako je pismo bilo, tokom milenijumske izgradnje filozofije kao institucije na margini te iste institucije, nije bilo dovoljno samo tematski vratiti pismo u središte, već je taj preokret trebalo pokazati i u premeštanju čitave tekstualne konstrukcije koja sebe naziva filozofijom, premeštanju koje je uvek put između centra i margine, naročito oko margine, s obe njene strane, one prema centru u one „izvan“. Preokret i premeštanje su, kako takođe znate, i navedeni na kraju *Margina filozofije* kao dve ključne početne operacije dekonstrukcije. Citiram sa poslednje dve stranice *Margina* dve rečenice: „Dekonstrukcija ne može da se ograniči na neku neutralizaciju: ona treba, dvostrukim gestom, dvostrukim naukom, dvostrukom pisanjem, da praktikuje jedno *preokretanje* klasične opozicije i jedno opšte *premeštanje* sistema. (...) Dekonstrukcija se ne sastoji od prelaska s jednog pojma na drugi već od preokretanja i premeštanja kako nekog pojmovnog tako i nepojmovnog poretka oko kojeg se artikuliše“¹. Dva puta, u dve rečenice, ponovljeni su preokret i premeštanje, u prvoj rečenici su podvučeni od strane autora, kao što je podvučeno i jedno „i“, na koje ću se kasnije još vratiti.

Ali još nešto je važno u ovom navodu, takođe jedno „i“ koje se ne podvlači neposredno u tekstu druge rečenice, ali koje će se podvući u svim tekstovima koje je Derrida pisao posle *Margina*, počev od knjiga koje sam malo čas naveo. Reč je o dekonstrukciji nekog pojmovnog ali i nepojmovnog poretka. Dotle je institucija filozofija imala posla sa nepojmovnim poretkom samo onoliko i utoliko, koliko i ukoliko ga je trebalo prevesti, prepisati ili upisati u pojmovni poredak vlastitog teksta. Sada je rečeno: razgradnja se ne tiče samo metafizike, ona se tiče i filozofije, i to tamo, na onom rubu njene institucije gde se artikuliše kao sprega pojmovnog i nepojmovnog. To bi imalo razne posledice, unutar same filozofije (po nju kao teoriju bića, kao ontologiju, kao teoriju saznanja ili istine, kao epistemologiju, kao teoriju vrednosti, kao aksiologiju, a samim tim i po nju kao fundament drugih teorija ili institucija), ali i izvan filozofije, po filozofiju izvan-sebe, da tako kratko kažem, tj. po filozofiju kako u svojstvu fundiranja drugih institucija, tako i u njenim praksama koje se tiču drugih praksi, od praktične etike do politike, od prava do teologije, i preko toga. I preko toga, jer filozofija izvan-sebe, to nije više filozofija koja ostaje u svojoj instituciji, kao tvrđavi škole ili zavičaju bića, to je sada filozofija koja se meša, predaje ukrštanju, susretu ili dodiru onoga što je ona, kao institucija, milenijuma odbijala. I to što je u prvom redu odbijala, ticalo se forme njenog pisma/pisanja, oblika njenog teksta. Nekako se verovalo, naročito od Aristotela, kako je „prirodni“ oblik filozofskog pisanja zapravo izlaganje vlastitih misaonih intencija i rezultata tih intencija monolog uma koji time neutrališe svaki subjekt kao trag subjekta koji piše i redukuje ga na univerzalnu ambiciju mišljenja. Na toj „naturalizaciji“ monologa počivala je, toliko milenijuma, institucija tzv. filozofskog tipa diskursa; eventualna „dijalogizacija“ mogla je biti samo u službi ojačavanje ove monologizacije uma, onda kad, na primer, u svom filozofskom tekstu, stupam u navodni dijalog s drugim umom, „kritički“ se s njim razračunavajući.

¹ Jacques Derrida: *Marges – de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), 392-393.

Pokazalo se da Deridin drugi početak, koji je takao u ovu naturalizaciju, dira u same granice filozofije kao tipa pisma/pisanja. I time u granice same institucije. Ako je prema prvom početku tematizovanja pisma institucija pokazala izvesnu sumnjičavost, uprkos tezama ili iznetoj argumentaciji – iznetoj još uvek u skladu sa monološkim načelom uma – prema drugom početku, kad je Derida počeo da praktikuje nove stilove, vidove, ili tonove u pisanju svog filozofskog teksta, institucija je reagovala nestrpljivošću i otporom: Derida je tada proglašen, i to ne samo od protivnika, nego i od pojedinih njemu sklonih saputnika, za pisca, za „literaturu“. Ali kako Derida, po svemu što znamo – a ovaj njegov čitalac je imao, tokom poslednjih tridesetak godina, uvida u skoro sve što je Derida napisao i objavio – nije napisao ništa što bi bilo „literatura“ u standardnom smislu, ništa osim, možda, jednog stiha za jednu antologiju *One line poems* (1986), optužba za „literaturu“ je značila da on zapravo meša „žanrove“, u prvom redu žanrove filozofije i literature, da je, dakle, jedan zbrkan, mutan, nejasan i kao takav nedostojan naše pažnje autor. Lenjost institucionalnog uma je time našla sebi alibi.

Taj je alibi pojačan Deridinim prvim velikim uticajem izvan institucije filozofije, uticajem na misao o literaturi. Derida nikad nije napisao nijedan književno-teorijski tekst u standardnom smislu tog termina; on jeste napisao nekoliko knjiga o piscima iz književnosti – Ponžu, Blanšou, Celanu – ali su te knjige pre svega filozofska čitanja literature. Čak i kad je, u jednom još uvek neobjavljenom seminaru na Jejlu, 1981. godine, govorio o „Teorijskim problemima komparativne književnosti“, što je kurs možda najbliži onome što bi bila književna teorija, čak je i tada Derida pokretao pitanja filozofskih osnova književne teorije i kategorije književnosti u celini. U tome se, uostalom, i sastoji priroda Deridinog uticaja na književnu teoriju. Sa Deridom, i posle Deride, književna teorija ne može više računati na to da su njeni problemi izvan filozofije, izvan kolaboracije a katkad i konfrontacije sa filozofijom, jer više, sa dekonstrukcijom i posle nje, barem u Deridinom slučaju, ne može računati na svoj, vlastiti institucionalni pojam ili kategoriju književnosti. I razume se, nije Derida jedini savremenik koji je standardni pojam književnosti uzdrmao u temelju – doprinose tome su dali i drugi mislioci, Lakan, Liotar, Fuko, Delez, pa čak i neki dalji savremenici, Niče, Frojd, Hajdeger – ali je Derida, možda više od drugih, pokazao da je standardni pojam književnosti kao kategorija zapravo jedan filozofski, tačnije metafizički pojam. Književnost, to je bilo ono što je filozofija, još od Platona, donekle i od Parmenida, odbijala od sebe u govoru i u mišljenju, alteritet njene institucije monologizovanja i homologizovanja uma, *drugo* prema načinu na koji se piše. Breša koju je dekonstrukcija Deridinog tipa otvorila u filozofiji sada se odnosila upravo na taj alteritet, na „drugost“ književnog pisma: kako, u stilovima koje filozofija može da zajmi od tog svog drugog, očuvati razliku između filozofskog i književnog, u meri u kojoj svaku razliku treba očuvati, ne usled institucionalne podele posla ili tržišta uma, već usled nečeg mnogo važnijeg, a to je samo konstituisanje mišljenja u njegovom odnosu prema jeziku, u suštinskoj podeli logosa na logos-misao i logos-govora, u podeli pisma/pisanja na logos i lexis, konstitutivnog, velim,

kako za logos, tako i za leksis. Kolapsom te razlike – a mislim da je ona u osnovi toga što Derida naziva *la différance*, tog izraza gde se a razlike umeće kako bi u razlici naglasilo njenu nesvodljivost – nestalo bi i logosa i leksisa, i filozofije i literature. Ulog je, dakle, veći nego podela posla ili tržišta.

Mislio sam da vam na početku ovog skupa govorim o tom a, o a dekonstrukcije, ili o a razlike, o *la différance*, razlici između razlike i razlike. O prvom slovu azbuke ili abecede, o prvom iz niza *abc*, niza koji sam upotrebio za jednu knjižicu o dekonstrukciji, pre nekoliko godina, imajući u vidu ne samo *abc* kao početni niz, pa time i značenje jednog uvoda, nego i niz koji sledi iza tog niza, *abc* koliko i *de*, oduzimajući time imenu dekonstrukcije njen prvi prefiks i ostavljajući je pomalo ogoljenu, kao *konstrukciju*. Jedna od prvih Deridinog konstrukcija u pismu/pisanju razlike, ne samo kao teme, nego i kao prakse, u različitom pisanju dakle, bila je *la différance*. Na početku *Margina*, odmah nakon uvoda koji oprobava nov zvuk filozofskog pisma, koji ga „timpanizuje“, stoji *La différance*. I tu Derida kaže, između ostalog: razlika ili diferancija (da tako kažem, i nadalje pošteditim vaše uši, diferancija za razliku od razlike ili diferencije), *la différance* nije ni reč ni pojam: „Dakle, rekao bih najpre da mi se diferancija, koja nije ni jedna reč niti jedan pojam“, piše Derida, barem dva puta, „strategijski pojavila kao ono što je najsvojstvenije da se misli (*le plus propre à penser*), ako ne i da se ovlada – mišljenje bi možda bilo ovde to što se drži u izvesnom nužnom odnosu sa strukturnim granicama ovladavanja – onim što je najnesvodljivije u našoj ‘epohi’“².

Nemam, na žalost, vremena da se pozabavim sada i ovde ovim što, kao „epoha“ – fenomenološka „epohe“, ali i istorijsko-filozofska „epoha“ – okružuje Deridinu diferanciju, da se pozabavim, dakle, ne samo sklopom u koji ona ulazi, nego i njenom genealogijom; Derida se oslanja na Parmedida, Kanta, Hegela, Ničea, Frojda, Sosira, Bataja, Levinasa, Deleza u tom tekstu koji je fundamentalan za Deridinu misao. Samo ću pomenuti neke teškoće oko promišljanja ove diferancije. Na dve teškoće, koje prizivaju mnoge druge.

Prva dolazi iz filozofije, onda kad Derida kaže za diferanciju da nije pojam. Kako nije pojam, rekla bi institucija filozofije, ako je posredi *le plus propre à penser*? Pa, ne mora *le plus propre à penser* biti pojam: mišljenje, ono što treba misliti, ne mora biti *uvek* biti mišljeno kao pojam; misli se i preko slika, preko perceptivno-memorijskih blokova, preko figura itd. Ali ima možda važnijih razloga zašto diferancije nije pojam: 1. ona nije pojam jer nema ni središte ni granice (obim), 2. ne podleže pojmovnim pravilima (ni formalne ni transcendentalne logike), otuda 3. za razliku od razlike, od diferencije, diferancija nije suprotstavljena identitetu: ista, ona nije jednaka, izmiče binarnoj opoziciji, metafizičkoj ili drugoj hijerahiji ove ili one vrste. Nije ni misaona predstava, logičko biće, niti je sasvim transcendentna iskustvu ili uslovima iskustva, u prvom redu prostoru i vremenu, kao *espacement*, kao razmak, razmicanje, ili kao *le différent*, kao ono što odlaže, kao naknadnost.

² *Ibid.*, 3, 7, 11. – „Skela tog A je lepljiva“, Jacques Derrida: *Glas* (Paris: *Galile*, 1974), 188b.

Takođe, diferencija nije ni reč, kaže Derida. Kako to razumeti? Najpre, diferencija kao reč nastaje brisanjem, uklanjanjem jednog e u diferenciji i zamenom u a. Kao reč, to je „reč“ brisanja, „tihog upisivanja“, kako kaže Derida, pre nego reč isticanja ili govora. Derida se, suprotno od često uvreženog mišljenja, uvek zanimao za glas, a posebno za ono što kao tihi, prećutani ili čutljivi glas preseca pismo: literatura je, na primer, najpre takav jedan glas. Ovde tihi, prećutani, čutljivi glas, a u *la différence*, raseca filozofsko pismo i odvodi ga na rub svoje artikulacije, na granicu razumljivosti, tamo gde to pismo, ili taj diskurs, pokazuju crte svoje suštinske nestabilnosti, inverzije, obrta, gde filozofija, kao govor, ne može više računati na pouzdanost čak ni reči. Filozofija je retko ispitivala vlastite granice na način na koji je to učinio Derida svojom *la différence*. To je takođe stavljanje u pitanje i same granice vlastitosti, granice ekonomije filozofskog uma i njegove razumljivosti, na mestu ili u vremenu gde ta razumljivost sebe obezbeđuje od prodora nerazumljivog i bezumnog. Ili od prodora fikcije: diferencija je možda u prvom redu fikcija.

Potom, nije sve što postaje oznaka samim tim i prevodljivo, ili svodljivo na verbalni element, na *verbum*. Za reč nije dovoljno da bude artikulisan zvuk povezan sa nekom noemom, srednji član između inteligibilnog i čulnog. Svi drugi jezici, takođe, nisu svodljivi na verbalni jezik. Sve do kraja XVIII veka lingvisti ili protolingvisti uzimali su kao prirodno da je najmanja jezička jedinica, koja poseduje realnost u nekom govornom lancu, a koja nosi neko značenje, upravo reč; ako se ide dalje u analizu jezičkog supstrata, u raščlanjavanje lekseme na morfeme i foneme, dobijamo manje jedinice, ali one nisu nosioci značenja; a takvo mišljenje ostaje i poslednja dva stoleća, pogled na jezik je određen pogledom na značenje, značenje pogledom na misao, misao pretpostavkom logosa. Već se *Gramatologija* bori s ovim pretpostavkama o jedinstvu jezičke jedinice, o centru jezika u logosu. Često se diferencija, *la différence*, „prevodi“ prema semantičkim analogijama ili etimološko-leksikografskim sličnostima, „korenima“ u (latinskom) glagolu *differe* ili (francuskom) *différer*, ne samo kao razlikovanje ili razlučivanje, nego i kao razmicanje ili odlaganje. Pa bi se tako diferencija prevela kao „razluka“, kako je naslov Deridinog teksta (prvog koji je uopšte bio preveden na srpskohrvatski, odnosno na hrvatski, još 1971). Ali takvi prevodi bi bili mogući tek pod pretpostavkom da je *la différence* reč (da je, kako Derida i kaže u samom tekstu, „jedno metafizičko ime“): ako nije ni reč, ne u standardnom, a zapravo još uvek jedinom *pojmu* reči, onda ostaje da se problem, pitanje reči – šta je reč, ne samo kao pojam, nego i kao figura, slika, sredstvo ili uopšte entitet – misli počev od takvih „reči“ kakva je diferencija, ili „lanca“ sličnih „izraza“ kakvi su, kod Deride, suplement, trag, diseminacija, destineracija, iteracija, farmakon, margina, pa i sama dekonstrukcija. Tim pre što bi „poreklo“ jezika bilo u diferenciji, razume se, ponovo, „poreklo“ sa promenjenim, „dekonstruisanim“ značenjem ili smislom. Što sve, razume se, nije tako lako, traži dosta napora, rizika, u šta treba uvek uračunati i rizik pogrešnog razumevanja ili nerazumevanja. Rizik koji se ipak može umanjiti ukoliko se pažljivo čita i još pažljivije misli.

Jedan od poslednjih objavljenih Deridinih tekstova nosi naslov *Et cetera*. Puni naslov glasi: *Et cetera (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so berall, etc.)*. I tako dalje, dakle, na više od jednog jezika. „Više od jednog jezika“, *plus d'une langue*, što je, međutim, i ne više jedan jezik, pa i ne više od jednog jezika, to je takođe jedna od Deridinih „definicija“ dekonstrukcije. Kao što bi mogla biti i jedna od „definicija“ diferancije. Ili kao što bi mogla biti i jedna od „definicija“ filozofije i literature. Upravo, i ništa manje, ovog *i* koje stoji između njih, koje ih razdvaja i približava. Više od jednog jezika, i, opet *i*, ne ni više jedan jezik, niti više od jednog jezika: ni više ni manje, dakle, nego *i-i*, *ni-niti*, koje se uvlači u tekstove Deride, u tekstove dekonstrukcije, kao njena „formula“, „stil“, „ton“ ili „figura“. Kao trag ili kao žig, *la trace* ili *la marque*, i filozofije i književnosti, ali *ni* samo *njih*, *niti* samo *između* njih. Kao beleg, ali i kao etiketa: kao *trade-mark*, ili kao *brand* – uprkos svem nerazumevanju, a možda i baš zato, dekonstrukcija se još uvek dobro prodaje. To što sama postavlja pitanje ekonomije – tekstualne ali i vantekstualne, u pismu ali i u instituciji koja misli da se dovoljno opismenila i da nikakvo njeno dalje opismenjavanje nije potrebno – dekonstrukciju ne možemo zameniti njenim etiketama, pa čak ni njenim retorikama, čak ni njenim „definicijama“, „pojmovima“, „figurama“ koje je sam Derida izvodio na scenu pisma/pisanja tokom tolikih decenija. Uvek će jedan od tih instrumenata njene ekonomije pokazati trag onog „i-i“, „ni-niti“, i generalizovati tu ekonomiju u pravcu nje same, kao problem koji ostaje između logosa i logosa, između logosa i leksisa.

Za mene ostaje pitanje: šta ćemo sa dekonstrukcijom, tj. šta ćemo *i* sa dekonstrukcijom? Koji je ukupni domet filozofskog poduhvata Žaka Deride? Nisam uveren da nam je misao Žaka Deride potrebna *samo* usled filozofskih razloga, kao nov *trade-mark* filozofske institucije. Pa ni kao još jedna etiketa književne teorije, misli o književnosti ili u književnosti. Nešto drugo, ako smem da na ovom skupu uprostim pitanje kao pitanje o ukupnom dometu – neizbežno usled zahteva iste one ekonomije, usled vremena koje nam je uvek na raspolaganju i koje nam, ništa manje, nije na raspolaganju – nešto drugo je *posredi* s dekonstrukcijom i sa nama.

I sa nama: ovo *i* u izrazu „i sa nama“ nikad od „nas“ ne čini jedinstvo. Za one koji ne znaju, ima autora koji pišu ili su pisali o Deridi ali koji nikako nisu u nekom jedinstvu. „Deridijanaca“, navodnih ili stvarnih pristalica Deride, njegovih ljubitelja i čak imitatora, ima raznih, i čak se među njima vode ponekad oštre rasprave, prave borbe. Još je manje jedinstva među raznolikim disciplinama i poljima prema kojima dekonstrukcija uspostavlja neko *i*: dekonstrukcija *i* kritika, *i* filozofija, *i* metafizika, *i* nauka, *i* književnost, *i* pravo, *i* arhitektura, *i* poslovođstvo, *i* vizuelne umetnosti, *i* muzika, *i* tehnika, *i* ljubav, *i* porodica, *i* prijateljstvo, *i* zakon, *i* nemoguće, *i* gostoprimstvo, *i* tajna, *i* Amerika, *i* Evropa, *i* Treći svet, *i* politika, *i* religija, *i* demokratija, *i* univerzitet, *i* psihoanaliza, *i* feminizam, *i* novi istorizam, *i* modernizam, *i* postmodernizam, i – sve do *i* koje se, u navedenom Deridinom tekstu

Et cetera, takođe izlaže jednoj dekonstrukciji u toku, a s čijeg početka je, čak donekle redukovan, i ovaj spisak koji sam upravo naveo³.

Dekonstrukcija sve to – sve to i „nas“ – stavlja u tok. *En cours*. Podsećam: jednu od „definicija“ dekonstrukcije Derida je izgovorio upravo ovde, u Beogradu, u razgovoru na televiziji Studio B, 5. aprila 1992. *La déconstruction* – rekao je – *c'est quelque chose en cours*. Dekonstrukcija, to je neka stvar koja je u toku. U toku, *en cours*, ali takođe na putu, u opticaju, u kretanju. Takođe, pre *en cours*, nego *discours*, nego samo *discours*. Zašto je dekonstrukcija nešto u toku? Zato što je to nešto što se događa, ne samo u teoriji, ovoj ili onoj, u tekstu, ovom ili onom, nego u praksi, u istoriji, u svetu. Postoje njeni efekti koji su povoljni, ali i oni koji nisu, koji nisu još ni raspoznati prema shemi povoljnog i nepovoljnog: nije „bavljenje“ dekonstrukcijom ili Deridom hir, čista radoznalost, ili, pak, pervezija uma, već pre jedna vrsta neophodnosti, neizbežnosti ili čak nemogućnosti da se čini ili misli drugačije u svetu u kojem su nam, ne tako retko, sve druge opcije sužene, možda i oduzete. Možda i nije dekonstrukcija „u toku“ koliko je svet „u toku“ ali tako da „mi“ nismo u toku sa svetom ili sa njegovim „u toku“. I tu su, sa „nama“, koliko i sa Deridom, pisanjem, dekonstrukcijom, dometi svakako još nemerljivi.

A OF DECONSTRUCTION: *LA DIFFÉRENCE*, WRITING, DERRIDA AND “WE”

Summary

La différence – the difference with an “a” – makes not only one of the key terms of Derrida’s philosophy, but is a keystone of his strategy of deconstruction of the Western metaphysics. What kind of keystone is it, if, according to its inventor, *la différence* is “neither a concept, nor a word”? In analysing this question we try to show Derrida’s contribution both to the institution of philosophy and that of literature, as well as the strange logic of the “and” which links and separates – identifies and differentiates – these two fields of thinking and language.

³ Jacques Derrida: „Et cetera“, u: *L’Herne: Derrida* (Paris, 2004), 21-22.

Smrt autora, početak komunikacije

„Smrt autora“ – to nije baš sasvim Deridina (J. Derrida) tema, bar ne u smislu u kome tu sintagmu koriste mnogi drugi autori i kome duguje svoju slavu. To da nije baš sasvim njegova tema, znači da se on nije posebno njom kao takvom bavio. Ona, ipak, pripada jednom horizontu eshatoloških pitanja o kraju – „kraju istorije“, „kraju čoveka“, „subjekta“, „filozofije“ koji svoj naročiti značaj dobija pedesetih godina XX veka, u vreme kada Derida i sam formira svoja gledišta. Po njegovom ličnom svedočanstvu, ali i svedočanstvu pojedinih njegovih ranih radova on nije ostao imun na ovaj „apokaliptični“ ton u filozofiji. Pravo bi, ipak, bilo reći da Derida ovoj tendenciji nije nikad u potpunosti podlegao. Njegova sumnjičavost spram eshatoloških projekata dovela ga je u situaciju, pre da preispituje različite oblike koje strukturiraju svaku komunikaciju, nego da im se jednostavno prepusti. Ako to nije baš sasvim Deridina tema, to ne znači da njeni elementi ne igraju odlučujuću ulogu za formiranje Deridinih stavova po pitanju pisma i komunikacije. Ona upravo tu nalazi i svoje pravo mesto.

Navedena „smrt autora“ trebala bi zato, pre svega, da označi jedan širi kontekst u koji Derida smešta svoje razmatranje problema komunikacije. Ovaj kontekst bi u izvesnoj meri, i samo u isvesnoj meri, bio određen Deridinom tvrdnjom da je mogućnost smrti ili odsustva upisana u samu strukturu komunikacije. Pod generalnom sintagmom „smrt autora“, trebalo bi, dakle, razumeti ovaj širi horizont koji uključuje kako stvaraoca, tako i primaoca poruke. Ali, „smrt autora“ treba istovremeno da ukaže i na specifičan kontekst, na mesto i povod raspravljanja povodom Deride. Skup ili konferencija posvećena Deridi organizovana je ovaj put jednim sasvim specifičnim povodom. Neposredni povod početka jedne komunikacije ili rasprave o Deridi, ovde, na ovom mestu, na ovom skupu je smrt samog Deride. Bila bi to, dakle, nekakva ostavinska rasprava povodom Deridino nasleđa. Ali, ako se dosledno slede konsekvence Deridino shvatanja komunikacije, onda se pre može steći utisak da je reč o jednoj ostavinskoj raspravi u kojoj se, u izvesnom smislu, pokušava naslediti nešto što je suštinski nemoguće naslediti.

Derida je svoju ideju o „smrti“ ili odsustvu izneo upravo na kolokvijumu upriličnom povodom teme komunikacije. Ono što sledi, biće podsećanje na Deridino izlaganje „Potpis Događaj Kontekst“ koje je i samo dovelo do razvijanja jedne

šire rasprave, čiji obrisi imaju tendenciju da se i dalje šire. Derida započinje predavanje razmatranjem onoga što bi bilo uobičajeno shvatanje komunikacije. Ovo shvatanje se uprkos prividnoj samorazumljivosti ne bi smelo uzeti kao bezazleno i naivno. Shvatanje komunikacije kao semantičkog polja u kome je moguć jednoznačan prenos smisla u jednoj lingvističkoj razmeni između primaoca i pošiljaoca poruke karakteristično je, takođe, za čitavu metafizičku tradiciju. Metafizika je oduvek računala sa mogućnošću jednoznačnog i jasnog prenosa ideje, predstave, idealnog sadržaja, namere ili smisla. Stvar slično stoji sa tretiranjem pisma u okviru ovakve slike komunikacije. Banalno je zapažanje da je pismo naročito sredstvo komunikacije koje nadaleko širi polje usmenog i gestualnog izražavanja.

Ma koliko ovo uobičajeno gledište bilo banalno, ono je ipak skopčano sa određenim čvrstim metafizičkim pretpostavkama. Tako se Derida pita: ne znači li prihvatanje činjenice da pismo širi polje komunikacije upravo to da je unapred usvojeno da postoji nekakav homogeni prostor komunikacije? Unapred bi, dakle, važila pretpostavka da je ovaj prostor kontinuiran i jednak sebi samom, a svaka moguća afekcija smisla nebitna. Derida još tvrdi da je „sistem ove interpretacije... bio reprezentativan tokom čitave istorije filofofije“, te kako je ona „u svom temelju upravo filozofska interpretacija pisma“. ¹ Iako je ova tema bila delotvorna kroz čitavu istoriju filozofije, ona svoje naročito uobličjenje i neposrednu pažnju zadobija tek u XVIII- veku. ² Zato Derida kao na upečatljiv model ukazuje na Kondijakovo (Condillac) učenje. Kondijak razmatra problem pisma upravo pod kategorijom komunikacije. On komunikaciju takođe određuje kao prenos ideja ili predstava:

„Kondijak razrađuje teoriju znaka kao predstavljanja ideje koja sama predstavlja stvar koja je bila opažena. Komunikacija, otud, prenosi predstavu kao idealni sadržaj (to se obično naziva smislom); i pismo je jedna vrsta ove opšte komunikacije.“³

Derida smatra kako bi bilo vrlo lako da se pokaže da ovaj način gledanja na pismo, osvrćući se pritom na Rusoov (J. J. Rousseau) *Ogled o poreklu jezika*, niti započinje, niti se završava Kondijakovim učenjem. U nešto zaoštrenijoj formulaciji Derida tvrdi da taj način u okvirima filozofije nikada nije bio napušten ili transformisan. Međutim, određenu transformaciju i preokretanje tradicionalne problematike Derida započinje uočavanjem uloge koju pojam odsustva ima u

¹ Derrida, J., *Marges – de la philosophie*, p. 370.

² Derrida, J., *O gramatologiji*, str. 39.

³ Derrida, J., *Marges – de la philosophie*, p. 374.; Derida prilikom pažljivijeg čitanja Kondijaka ispituje i ulogu imaginacije sa kojom tek može da se pojavi tako nešto kao predstava, prelazak prisustva u odsustvo i sl.: „Ona (imaginacija – I.M.) je ta koja predstavlja, proizvodi kao reprodukciju izgubljeni objekt percepcije... ona obezbeđuje prelazak iz nemoćnog prisustva u odsustvo.“ Nešto dalje Derida tvrdi kako jedno dekonstruktivističko čitanje mora da obrati pažnju na to kako pod okriljem sile ponavljanja ovo odsustvo biva iznova spojeno sa sadašnjošću i prisustvom. Vidi: Derrida, J., *L'archeologie du frivole, Lire Condillac*, p. 54.

Kondijakovom tekstu. Važno je, pak, da ovaj pojam mora moći da bude mišljen drugačije nego što to čini Kondijak. Sam Kondijak govori o odsustvu, ali je ono mišljeno na takav način da zahvaljujući predstavi uspešno nadomešta prisustvo. Kontinuirana modifikacija prisustva u predstavu omogućuje da, uprkos fizičkoj udaljenosti ili odsutnosti primaoca pisane poruke, homogeno polje komunikacije ostane netaknuto. Upravo za ovaj predstavni karakter komunikacije, Derida tvrdi da nikada neće u okvirima metafizičkog mišljenja biti napušten ili transformisan.

On, ipak, misli kako je moguće da se pojam odsustva odredi i na jedan drugačiji način koji bi doveo do prekida homogenosti pomenutog prostora. Zato pojam odsustva pokušava da misli mnogo radikalnije nego što je to činio Kondijak. Ako se uzmu u obzir odsustvo primaoca, ali i odsustvo pošiljaoca, autora ili kreatora poruke, onda se na znake može gledati kao da oni „nastavljaju da proizvode učinke s one strane njegovog (autorovog – I.M) prisustva, i aktuelnog prisustva onoga što hoće da kaže (*vouloir dire*)“⁴. Derida smatra da tek ovako shvaćeno odsustvo pripada kako strukturi čitavog pisma, tako i jezika uopšte. Time je naznačen i put preokretanja tradicionalnog shvatanja pisma, koji neće biti bez posledica i za novo sagledavanje čitavog polja komunikacije. Derida odsustvo primaoca poruke koje je unapred upisano u svaki oblik komunikacije određuje na sledeći način :

„différance kao pismo ne može više (biti) modifikacija (ontološkog) prisustva. Moja „pisana komunikacija“ mora, ako baš želite, da ostane (*reste*) čitljiva, uprkos apsolutnom nestanku svakog određenog primaoca uopšte, da bi obavila funkciju pisma, što će reći, svoje čitljivosti. Ona mora da bude ponovljiva – iterabilna – u apsolutnom odsustvu primaoca ili skupa empirijski određenih primalaca. Ova iterabilnost (*iter*, ponovo, dolazi od *itara*, drugo na sanskritu, i sve što sledi može da se čita kao korišćenje logike koja spaja ponavljanje sa drugošću) strukturise beleg (*la marque*) samog pisma... Pismo koje strukturalno gledano nije čitljivo – iterabilno – nakon smrti primaoca nije zapravo pismo... Čitavo pismo, otud, da bi bilo ono što jeste, mora da funkcioniše u radikalnom odsustvu svakog određenog empirijskog primaoca uopšte. I ovo odsustvo nije kontinuirana modifikacija prisustva, ono je prekid (*une rupture*) prisustva, „smrt“ ili mogućnost „smrti“ primaoca koja je upisana u strukturu belega.“⁴

Derida smatra da se iz ove strukture iterabilnosti mogu izvesti i slične konsekvence po pitanju pošiljaoca ili autora pisanog teksta:

„Namera ili pažnja je usmerena na ono itarabilno, koje zauzvrat određuje samu nameru da bude iterabilna, što znači da teži svojoj aktuelizaciji ili ispunjenju, premda zahvaljujući ovoj strukturi nikada ne može da ostvari svoj cilj: ona ni u kom slučaju ne može da bude puna, aktuelna, potpuno prisutna sebi samoj i svom predmetu. Ona je unapred podeljena drugim i odaslata drugome, zahvaljujući svojoj iterabilnosti. Ona je unapred od sebe

⁴ Derrida, J., *Marges – de la philosophie*, p. 375.

same *odsečena*. A ova odsečenost je u stvari i ono što je čini mogućom... Namera je *a priori* (istovremeno) sama od sebe različita“⁵

Preokretanjem klasičnog shvatanja pojma pisma, mišljenog, dakle, pod okriljem prisustva, ujedno je naznačeno i preokretanje čitave slike komunikacije.⁶ Ispostavlja se da je radikalno mišljenje odsustva kako primaoca, tako i pošiljaoca poruke, dovelo do iščezavanja starog shvatanja komunikacije. Ne samo komunikacije, već i filozofije. Ako se, ipak, ostane samo na toj fazi dekonstrukcije, onda je time ujedno i zaprečen put shvatanju uslova mogućnosti ovakvog jednog preokretanja. Ono što je važno u navedenim odlomcima, a na šta pojam iterabilnosti ukazuje, bila bi mogućnost da pojam pisma bude mišljen jednom drugačijom logikom. Logikom u kojoj je ponavljanje prepušteno polju drugosti i razlike. Ono što biva ponovljeno nikada ne biva sasvim isto. Ekvivalent ovakvom mišljenju pisma na nivou primaoca bila bi mogućnost da se pismo i komunikacija odrede izvan teleološki organizovanog prostora svesti ili namere, na nivou pošiljaoca ili autora poruke. Ponavljanje kao iterabilnost je uvek već rađanje novih smislova i značenja. Zato i nije neophodno da onaj koji šalje ili prima poruku zaista bude odsutan ili mrtav. Mogućnost ovog odsustva pripadna je već samoj strukturi pisma kao ponavljanja drugog i različitog. Pojam *différance*, ime- nuje ovu nemoguću mogućnost da razlika bude mišljena u svojoj osobenosti. On zato i ne može da bude pojam u uobičajenom smislu te reči. To ne može da bude ni iterabilnost. Ovi „kvazi-pojmovi“, kako ih zove Derida, sugerišu da je subjekt kao poreklo-iskazivanja uvek razmaknut od sebe sama, u raskoraku sa sobom, da efekte samo-pribiranja može da prepozna samo kao proizvedene jednom strukturom kojom ne vlada. Mogućnost raskida sa homogenim poljem komunikacije značilo bi ujedno i mogućnost mišljenja komunikacije drugačijom logikom nego što bi bila teleološka logika svesti i namere.

Međutim, već je nagovešteno da Derida ne ostaje jedino na preokretanju klasičnih pojmovnih opozicija. On, takođe, pokušava da odredi suštinske predi-

⁵ Derrida, J., *Limited Inc.*, p. 111.

⁶ „Opozicija metafizičkih pojmova (na primer, govor/pismo, prisustvo/ odsustvo itd.) nikad nije naspramnost dva termina, već hijerarhija i poredak podređenosti. Dekonstrukcija ne može da se ograniči, niti odmah da pređe, na neutralizaciju: ona mora, dvostrukim gestom, dvostrukom naukom, dvostrukim pismom, da praktikuje *preokretanje* klasičnih opozicija i opšte *premeštanje* sistema. Iz tog razloga dekonstrukcija obezbeđuje sredstva kojima se interveniše u polju opozicija koje kritikuje i koje je takođe polje nediskurzivnih sila. Svaki je pojam, sa druge strane, pripadan sistematskom lancu i sam konstituiše sistem predikata. Nema metafizičkog pojma po sebi. Postoji metafizički ili ne-metafizički rad na pojmovnim sistemima. Dekonstrukcija se ne sastoji u prelasku sa jednog pojma na drugi, već u preokretanju i premeštanju kako pojmovnog, tako i poretka koji nije pojmovan, a koji je neophodan da se ovaj artikuliše. Na primer, pismo, kao klasičan pojam, nosi predikate, koji su bili podređeni, isključeni ili stavljeni na stranu uz pomoć sila i nužnosti da ono bude analizirano. To su predikati (neke od njih sam pomenuo) čija se snaga opštosti, generalizacije i generativnosti nalazi oslobođena, nakalemjena na jedan „novi“ pojam pisma, koji takođe odgovara onome što se oduvek odupiralo starom poretku sila, koji je uvek konstituisao ostatak, nesvodiv na dominantne sile koje upravljaju hijerarhijom, koja je, recimo da ubrzamo stvar, logocentrična.“, u: Derrida, J., *Marges – de la philosophie*, p. 392. 7.

kate klasičnog pojma pisma, koji bi uključivali i kompletnu sliku komunikacije u njenom preokrenutom vidu: (1) pisani znak bi bio beleg koji ostaje (*reste*), (2) on sa sobom nosi izvesnu silu prekida sa kontekstom, prisustvom ili namerom koja nije tek neka slučajnost već sama struktura pisma i (3) konačno, ova sila prekida počiva zapravo na rasprostiranju (*l'espacement*) koje je uvek izmešteno, na drugom mestu, neuhvatljivo za trenutak izvorne i kontinuirane prisutnosti i koje pisani znak „odvaja od ostalih elemenata unutrašnjeg kontekstualnog lanca, ali takođe, i od svih oblika sadašnjeg referenta... bilo da je on objektivan ili subjektivan“.⁷ To da je pojam pisma moguće misliti kao rasprostiranje po Deridi znači da nije moguće njegovo dijalektičko prevazilaženje, koje uvek iznova potvrđuje identitet. Ono bi trebalo da omogući odgovor na pitanje kako je uopšte moguće tako nešto kao što su učinci dijalektike. Ne bi bilo ni samog prevazilaženja da prethodno nije pretpostavljen rascep kao konstitutivan za obrazovanje identiteta.

Ali onog trenutka kada je mogućnost rascepa pretpostavljena, svako dalje prošivanje razlike identitetom preta da sakrije sopstvenu proizvedenost i naknadnost u odnosu na razliku. Misliti kako identitet može biti određen razlikom, to je upravo ono što Derida pokušava da učini mogućim preokretanjem uobičajeno ja pojma pisma. Ovaj pokušaj treba da ukaže i na mogućnost jedne drugačije slike komunikacije. Derida čitavu scenu komunikacije iznova određuje kao izvedenu iz pojma pisma. Otud grafematska struktura ne samo onoga što se obično naziva pisanom, već i onoga što se naziva usmenom komunikacijom.

Derida pripisuje Ostinu (J.L. Austin) u zaslugu ne samo to što je navedeni klasični pojam komunikacije doveo u pitanje, nego što je učinio da se on rasprsnje. Ova početna pohvala je ipak kratkog dometa, jer Derida ubrzo primećuje da „Ostin nije uzeo u razmatranje, ono što u strukturi lokucije (i odatle, pre svake ilokutorne i perlokutorne određenosti) unutar sebe već nosi sistem predikata koje nazivam grafematskim“.⁸ To što Ostin kasnije ne uspeva, mada mu je upravo to namera, da strogo i precizno odredi izvesne distinkcije, posledica je ovog previđanja. Zato što propušta da problem komunikacije preispita preko pojma pisma on, ipak, ostaje pri vrlo klasičnim metafizičkim pretpostavkama. Ako Ostin ne koristi pojmove kao što su ideja, predstava ili misao, onda njegovo shvatanje

⁷ Isto, p. 377-378.; u napomeni koja je naknadno dodata jednom razgovoru Derida je pokušao da da nešto preciznija određenja onoga što naziva rasprostiranjem: „Još pojašnjavam kako je rasprostiranje (*l'espacement*) pojam koji takođe obuhvata, mada ne i jedino, značenje stvaralačke, pozitivne, proizvodne sile. Kao diseminacija ili *différance*, on obuhvata izvestan *genetički* motiv; to nije jedno rastojanje, prostor koji je konstituisan između dve ivice (što je takođe uobičajeni smisao rasprostiranja), već *raz*prostiranje, operacija ili, u svakom slučaju, kretanje razmaka. To kretanje je neodvojivo od odlaganja-vremenovanja (up. „La *différance*“) i *différance*-a, sukoba sila koje su na delu. Ono obeležava ono što je razmaknuto od sebe sama, što prekida svaki identitet se sobom, svako tačno samopribiranje, homogenost sa sobom, sopstvenu unutrašnjost. (up. „La voix et le phenomene“; p. 96.)...Rasprostiranje označava, takođe, baš tu nemogućnost da se lanac (pojmov-a-I.M.) svede na neku od svojih karika ili da jedan ili drugi bude apsolutno povlašćen.“, u: Derrida, J., *Positions*, p. 108-109.

⁸ Derrida, J., *Marges – de la philosophie*, p. 383.

uloge intencionalnosti u govornom činu ostaje nekakva metafizička težnja da se fiksira prisutnost koja će upravljati sistemom iskazivanja:

„Jedan od suštinskih elemenata – i to ne samo kao jedan među ostalim – klasično ostaje svest, svesna prisutnost intencije subjekta koji govori u totalitetu svog lokutornog čina. Time performativna komunikacija ponovo postaje komunikacija intencionalnog smisla, iako ovaj smisao nema referenta u vidu neke stvari ili stanja stvari, bilo da su one unutrašnje ili spoljašnje.“⁹

To da Ostinovo učenje ostaje pod „teleološkom jurisdikcijom totalnog polja u kome intencija ostaje središte koje sve organizuje“ znači da sistem iskazivanja zahvaljujući prisustvu namere ostaje u kontinuiranom i homogenom prostoru. Međutim, neodvojivi pratilac ove logike je ono što „inficira“, ono što remeti čitavu stvar u svojoj čistoti. Tako Ostin uprkos određenju komunikacije koje je osigurano namerom kao središtem ima potrebu da odstrani i isključi određene vrste iskazivanja. Baš zato što za njih nema mesta u teoriji govornih činova, promašena i neuspešna, neozbiljna i parazitska iskazivanja ne prestaju da opsedaju ovu teoriju:

„Ostinov postupak je prepoznatljiv i tipičan za filozofsku tradiciju sa kojom je hteo da ima malo toga zajedničkog. On se sastoji u spoznaji kako mogućnost negativnog (ovde, neuspelog-promašenog) jeste mogućnost izvesne strukture, kako je promašaj suštinski rizik razmatranih operacija; potom, istovremeno, simultanim gestom, u ime neke vrste idealne regulacije, u isključenju ovog rizika kao slučajnog, spoljašnjeg i kao onog koji nas ničemu ne poučava, kada je reč o razmatranju fenomena jezika.“¹⁰

Sam je Ostin, dakle, problematiku performativa uveo tvrdnjom da nešto ne može da bude performativ, a da se istovremeno ne pretpostavi da može da počne po zlu, da bude izložen zloupotrebi ili promašaju. Baš zahvaljujući ovoj odredbi bilo je nužno da se simultanim gestom promašene upotrebe ili iskazivanja isključe iz razmatranja. Ostin se međutim nije zapitao kakve konsekvence se mogu povući iz toga što određeni rizik ili mogućnost promašaja konstituišu i samu strukturu uspešnosti.

Drugi gest isključenja je analogan prvom i sastoji se u odbacivanju onoga što je Ostin nazvao parazitskim iskazivanjima. Derida ga vidi i kao isključivanje mogućnosti da performativno iskazivanje bude citat, što već sugeriše i određeni odnos spram problema pisma. On napominje da je u filozofskoj tradiciji pismo obično bilo tretirano kao parazit¹¹, što omogućava da se izjednačavanjem mogućnosti citiranja sa parazitizmom u čitavu stvar ponovo umeša pojam pisma, i to u njegovom transformisanom obliku. Derida, naime, na prostor pisma gleda kao na polje beskrajnih citata u kome jedni neprestano upućuju na druge. Bila bi tu, dakle, reč o jednoj igri koja nema ni izvora, ni kraja. Zato je konstituisanje subjektivnosti već unapred upisano u ovu tekstualnu potku. Zato po Deridi ne

⁹ Isto, p. 383-384.

¹⁰ Isto, p. 384-385.

¹¹ Vidi: Derrida, J., *O gramatologiji*, str. 72-73.

može da postoji subjekt koji bi bio poreklo-iskazivanja. Zato je autor pisma uvek već unapred mrtav. Zato ima samo tekstova koji upućuju na druge tekstove. Zato nema ničeg, kako bi to Derida rekao, izvan-tekstualnog.

Derida, ipak, nije sklon da u potpunosti napusti pojam namere, već smatra da se polazeći od pojma pisma ona može odrediti na znatno primereniji način. Ona „će imati svoje mesto, ali sa tog mesta neće biti u mogućnosti da upravlja čitavom scenom i sistemom iskazivanja“. ¹² Pojam namere ne nestaje, već biva transformisan, pošto u prostoru pisma namera ne može da bude potpuno prisutna:

„ovo suštinsko odsustvo intencije u aktuelnosti iskazivanja, ovo, ako baš hoćete, strukturalno nesvesno, onemogućuje svaku potpunost konteksta. Da bi kontekst bio do kraja određen, u smislu koji Ostin zahteva, u najmanju ruku bi trebalo da svesna intencija bude potpuno prisutna i aktuelno transparentna sebi samoj i drugima, pošto je žižna tačka koja određuje kontekst. Pojam ili zahtev „konteksta“ izgleda da ovde pati od iste teorijske i zatvorene nesretnosti kao pojam „običan“ koji je istog metafizičkog porekla: etičkog i teleološkog diskursa svesti.“ ¹³

Pojmom konteksta kakvim ga vidi Ostin upravljala bi, dakle, ista teleološka logika kao i kod pojma namere. Zato iz pomenutog preokrenutog gledanja na ulogu namere proističu određene konsekvence i za shvatanje konteksta. Ukoliko nema porekla-iskazivanja, subjekta kao garanta samih iskazivanja, namere kao središta organizacije, ukoliko je, dakle, autor uvek već unapred mrtav, onda nije moguće niti potpuno određenje, niti fiksiranje samog konteksta. Drugačija logika koju predlaže Derida sugerise upravo jedno doslednije mišljenje konteksta. Ovaj pojam u drugačije zamišljenoj pragmatiki, jednoj novoj pragmatiki ne nestaje, već biva transformisan tvrdnjom da nema ničeg drugog osim mnoštva različitih konteksta, bez ikakvog središta konačnog utemeljenja uz pomoć koga bi igra nadomeštanja mogla da se zaustavi. Ili kako bi Derida parafrazirao jednu svoju raniju tvrdnju – nema ničeg izvan-kontekstualnog. ¹⁴

Kao izvesni sažetak prethodnog izlaganja mogu dobro da posluže reči Stejtina (H. Staten) koji na sledeći način tumači „smrt“ o kojoj Derida govori povodom problema komunikacije, obraćajući pritom posebnu pažnju na znake navoda kojima Derida obavlja navedenu reč:

„Derida stavlja smrt pod znake navoda zato što on o njoj, kao i o pismu, govori u opštem smislu. Smrt u ovom opštem smislu je odsustvo punoće intencionalne svesti. Ona je nazvana smrću kako bi se naznačilo odsustvo kao nešto različito od prisustva – nešto poput *apsolutnog* odsustva... Tek onda kad je

¹² Derrida, J., *Marges – de la philosophie*, p. 389.; sličan stav Derida iznosi i u diskusiji koja je usledila nakon jednog njegovog predavanja, a povodom pitanja subjekta: „Subjekt je apsolutno neizbežan. Ja ne uništavam subjekt; ja mu nalazim mesto.“, u: *Strukturalistička kontroverza*, str. 315.

¹³ Derrida, J., *Marges – de la philosophie*, p. 389.

¹⁴ Derrida, J., *Limited Inc.*, p. 252.

odsustvo mišljeno u svojoj suštini kao apsolutno i kao nepovratna negacija prisustva, tek onda je moguće misliti odsustvo unutar prisutnosti.¹⁵

Što se posledica po pitanju konteksta tiče, možda ono što Derida pokušava da misli svoj slikovit prikaz ima u jednom Kronenbergovom (D. Kronenberg) filmu u kome glavni junak težeći da sazna suštinu „Videodroma“ zapravo nailazi na gotovo beskrajn niz video-traka koje je osnivač čitavog projekta ostavio za sobom, a koje je za života snimio. Iako on gleda jednu od njih, za potpuno razumevanje nije dovoljan samo taj kontekst, već i druge trake, drugi konteksti, što je u suštini jedan beskrajn zadatak. Tumač se pred Deridinim delom, ali ako se sledi Deridina logika pred svakim delom uopšte, upravo nalazi u toj nemogućoj situaciji kada pokušava da odredi jedan krajnji, potpuni ili definitivni kontekst koji bi zaustavio igru značenja. Upravo zato tumač, a posebno onaj naklonjen Deridi, nasleđuje nešto što se suštinski ne može naslediti.

Reference

- Derrida, J., (1972) *Marges – de la philosophie*, Paris: Minuit
 Derrida, J., (1972) *Positions*, Paris: Minuit
 Derrida, J., (1976) *L'archeologie du frivole, Lire Condillac*, Paris: Gonthier-Danoël
 Derrida, J., (1990) *Limited Inc.*, Paris: Galilée
 Derrida, J., (1976) *O gramatologiji*, Sarajevo: Logos
 Donato, E., Meksi, R., (Ur.), (1988) *Strukturalistička kontroverza*, Beograd: Nolit
 Staten, H., (1985) *Wittgenstein and Derrida*, London: Basil Blackwell.

THE DEATH OF AN AUTHOR: THE BEGINNING OF COMMUNICATION

Summary

The basic aim of this paper is to discuss some deconstructive views on the problem of communication. The death of an author is not quite Derrida's theme, but it has an important role for explaining the field of communication. According to Derrida this kind of absence, together with absence of the receiver of message, structures every possible communication. This very structure is something that unable intention to be clear and present, both in oral and written way of exchanging messages. For the reason of discussing the problem of communication, attention will be focused on Derrida's lecture "Signature Event Context" in which he addressed that topic in the most direct way. First, it will be examined the notions of writing and absence, and secondly, those of intention and context. It will be argued that Derrida is more interested in the new pragmatics, than in the bare criticism of some classical metaphysical views on language or recent linguistic theories.

¹⁵ Staten, H. (1985) *Wittgenstein and Derrida*, pp. 120-121.

Čitanje nečitljivog

Derida bi da svedoči za Celana

Najpre bih da, posle Emanuela Levinasa koji nadalje o tome ćuti, i ja podsetim šta piše pesnik Paul Celan u jednom od svojih pisama: „Ne vidim razliku između šake i pesme.“

Možda ću i ja o tome ćutati i pitam se kako svedočiti o izvesnom čitanju na delu. Ili, prići drugom koji prilazi svom drugom. U prostranom lavirintu zvanom Žak Derida možete isprobavati mnoge putanje, ali ne nadajte se da stignete do središta. Nema ga. To više nije uobičajena vrsta lavirinta od pamtiveka sa teško dostupnim, pa čak i nedostupnim centrom. Ovaj ima hiljadu da bi nam rekao da nema nijedan. Samo tako izgrađen mogao je, putem naročite empatije, da ukaže na hiljadu drugih u svetu, među stvarima koje nas okružuju i presudno tešu iz senke. I sami bismo mogli biti takav lavirint, rasredišten. Zato i pitanje s početka može biti složenije od ostalih koja pitaju o navodnim načelima i temeljima nečeg što nije ni filozofija ni književnost, ali što ih tvori. Može biti neobuzdanije do mere da ga je nemoguće pripitomiti u vajakadašnjem filozofskom govoru u njegovom metafizičkom vidokrug i zakonu. Utoliko bolje, rekao bih, jer onda, umesto da u stopu sledimo njegovu plodnu divljinu, možemo da se u ponešto od njega osvedočimo iz samog dela čijem se čitanju predaje, iz drugog kome pristupa i dok mu pristupa. Ići ćemo s onu stranu s one strane filozofske strategije koju Derida razvija sučeljen sa izabranim književnim činom.

Izbor da to bude Celanovo pesništvo ne može biti slučajan.

Malarme, Ponž, Arto, Žene, Po, Kafka, Džojks, samo je deo pisaca kojima se okretao Derida, sagledavajući u svom projektu filozofiju i književnost kao dva pola iste opozicije. One dele iste granice, međusobno ih probijajući, i nemoguće ih je odvojiti ili ovu povlastiti nad onom. Jedna drugoj su naličje. U svakoj od njih je duboko utisnuta ona druga, takoreći je, recimo psihoanalitički, u ovoj ona potisnuto drugo. To kod Deride nije bilo samo na rečima nego i u pisanju na delu. U nizu njegovih tekstova prisutna je književna modulacija koja se nadograđuje na gotovo klasičnu filozofsku analizu, pervertujući strogost potonje, a da je ipak ne oštećuje. Ali, Celan u takvom projektu ipak ima posebno mesto među svima

koje Derida voli da čita. Da, bez ljubavi ne bi bilo ni čitanja. U Celanovom slučaju, ljubavni motiv koji jamči neophodnu empatiju prema delu, kod Deride je bio pojačan i ispunjenjem uslova da se nešto suštinski odigrava u štivu. Zbiva se nešto suštinski i u drugim Deridinim štivima, ali možda ni u jednom tako grčevito i zagonetno, tako neodoljivo i, istovremeno, strano i zavičajno. Tako *unheimlich*, nemački rečeno, i to veoma i bolno opipljivo tuđe blisko.

Osmotrite svoju šaku, pogledajte svoj dlan, udubite se u linije na njemu. Taj dlan nije pesma, ali pesma jeste takva. Barem tako Celan vidi svoju pesmu, jer ne vidi razliku između nje i dlana i nadlanice, i zglobova prstiju, krvnih sudova, noktiju. Sve to možete dotaknuti, uštinuti, pa i ubosti, raseći, kao i time pomilovati, primiti nešto i dati, ubiti i zaštititi, mahati i gatati po tome. To je ogroman posao sa rukom. Setite se i njenog govora, kad se šaka stisne u pesnicu, potom raširi kao da moli, i prsti se isprepliću, kao da se zaklinje. Sve je u tome, i to može dočaravati podjednako nešto materijalno i prolazno i nešto trajno, maltene sudbinsko. A Celanovo pesništvo je jedno od sudbinskih u 20. stoleću, krhko u svojim elipsama, postojano u rezovima. Svaki stih je poput linije na dlanu. Završava pre kraja. Započinje niotkuda, zapravo iz događaja koji u svojoj destruktivnoj neizrecivosti vape da budu rečeni i dopru do nas. Kad je stih krenuo, ponire, i pomalja se u drugoj liniji, u nekom šestom stihu. To je ceo sliv koji na časak blesne na površini, a potom potone u tamu odakle će izroniti noseći u sebi kapljice krvi i živi smisao. Ne mora da je, ne praveći razliku, kao što reče, na to pomišljao Celan, ali to nam kazuje njegova pesma, za to nam svedoči. Stavite je na svoj dlan i čitajte je, i kroz nju ćete nazreti sopstveni krvotok, naslutivši nečitljivo u njegovoj sedimentaciji, zanemarene ili zaboravljene rubove između reči i ne-reči, opazićete živi smisao ispod okamenjenih slojeva. Kod Celana, taj živi smisao peče, gori, budući da je magma života koja traži da iziđe. U svojoj besedi Meridijan pesnik će reći da nam pesništvo prednjači, ide ponekad brže od nas i spaljuje deonice našeg puta. Lava se valja. Tragovi su ugarci. Goruće etape pred nama.

Tako i Derida čita Celana, a od tog iskustva dekonstruktivnog čitanja poznata su nam tri velika zapisnika, *Shibboleth, A self-unsealing poetic text* i *Béliers*. Svaki od njih svedoči o želji da se ne odupremo onome što nas poziva iz pesama, neodoljivom i pretećem, iz istog razloga. Iako u novijim radovima, pa i u maločas navedenim, Derida okleva da spominje dekonstrukciju, kako je nazvao svoju strategiju raščlanjavanja očvrslih struktura koje formiraju elemente filozofskog govora u kojem mislimo, ona i dalje radi za njega u čitanju Celanovih pesama. Nije to nikakva disciplina, pa ni metoda koja podrazumeva određeni skup tehnika, pravila, procedura. Pre je pokušaj da se misle porekla i međe pitanja, kao i zašto ova, a ne ona pitanja, te da se ospori pravo da tražimo odgovor na pitanja u tradicionalnom obliku „šta je to?“, „šta si ti?“, „šta je istina?“... – i stoga njegovo filozofsko istraživanje, oplemenjeno, kalemljeno književnim uvidima, u pogledu Paula Celana teče u manje poznatim kovitlacima. Kreće se marginama, tragajući za tačkama gde se tekst otvara s one strane jezika. Da, pred nama je novi način čitanja i razumevanja, novi stil razmatranja i izlaganja, za

koje nije sve u jeziku, mada sve može biti viđeno kao tekst, odnosno izvesni konstrukt koji se tad da dekonstruisati u njegovoj zatvorenosti i dokrajčenosti, ali ne i destruisati ili rastočiti.

Čitanje Celana koje nam se predlaže, razumljivo, nije niti ikad može biti samo čitanje. Uvek je – uostalom kao i svako – arhivirano čitanje, neverni transkript ili zapisnik čitanja. Tok čitanja je neizbežno izmešten, razložen, pa i obrnut, ali njegova neuhvatljiva brzina i beskonačna višestrukost ostaju bez odjeka u tom arhiviranju. Vrludanja čitanja i vrludanja pisanja nikada nisu podudarna, premda se često spliću i uzajamno pothranjuju. I u svakom od tri Deridina zapisa susrećemo se sa pisanim statusom čitanja koje je preraslo u tumačenje. Ono se kreće tamo-amo, s kraja na početak, pa u sredinu, i opet na vrh i do dna. To je već interpretativni protokol, ali koji neprestano sebe dovodi u pitanje. Ne bih da tumačim, ispoveda se tumač, ali ću ipak da tumačim, neću da komentarišem, ali evo komentara. Ne bih da svedočim, ali ću ipak da svedočim za Celanovu pesmu da ne bi njeno svedočenje ostalo nepouzđano, njeno svedočenje o svedočenju i njeno svedočenje o poništavanju mogućnosti da svedočimo. Ovo aludiranje potiče iz završnice jedne od Celanovih pesama i glasi: „Niko / ne svedoči za / Svedoka.“ Čitanje ovih pesama ume da izazove vrtoglavicu, pa je i arhiviranje u koje se upušta Derida praćeno osobenom grozničavošću. Nije to neki od arhiva od kojih boli glava, ali jeste sa priličnim ulogom, jer i same pesme vidimo kao svojevrsno dekonstruisanje bitnih događaja, većinom razarajućih, koji se obeležili vek, i u njima prepoznajemo, putem cezura, provalije koje su se otvorile u istoriji. Rezovima u zbilji odgovara se rezovima u pesmi. Mada pred Celanom Derida nije i na tom mestu bez duga Levinasu i Morisu Blanšou, on zna da se tu nešto zbiva što dira u samo srce njegov pristup i preinačuje štošta u njegovim pređašnjim parametrima. Zatiče se pred tajnom, smatra. Nijedno od njegovih čitanja književnih tekstova nije tek jedno-od, a ovo, međutim, iziskuje lomljenje dotadašnje crte koja je počela sa dekonstrukcijom glasa i fonema i uperene protiv „logocentrizma kao metafizike prisutnosti“, naime protiv usredištenja jezika i usredsređivanja na jezik, koja bi da potpuno fonetizuju logos, i takvog ga promaknu u jedinog nosioca jedine istine, uz isključenje svakog traga, svakog pisanja.

Ovde, sa Celanom, zbiva se provala konteksta u tekst. Deridino dekonstruktivno čitanje nema više uporišta pred pesmama u kojima je već izvestan dekonstruktivni pečat kao žig nečitljivosti, gde se neprestano vaspostavlja trag događanja kojem preta poricanje. Nije više jednostavno u svojim tekstovima biti, kako je Derida kazivao, sapotpisnik drugom i pisati ih kao sapotpisivati. Sve postaje drugačije, rizičnije. Odjednom iskrsava tajna. Sa njom pitanje odgovornosti i njene krize, i dara, i dara smrti, koji do Platona i od Platona još niko ne spozna, i rada žaljenja, i dalekosežno pitanje etike svedočenja koje je uvek performativni čin... Sve to udara pečat na Deridine poslednje spise. Horizont je izmenjen, i pred Celanom, iz svog polimornog lavirinta, Derida je prinuđen da pesnikovu tajnu, mada je i ona otvoreno pismo, poštanska karta, preobrati u zagonetku. Poeziju pretvara u šifrovani jezik. U *Shibbolethu*, kad ističe naoko

marginalno pitanje datuma, kalendara događanja i pesama, kao i pitanje obrezivanja koje može biti samo jednom i nikad više, to će reći problem ponavljanja i neponovljivog, ističe ih kao šifrovane. Datumi su, kaže, kodirani; i vidi ih kao lozinke ili obrezane reči za ulaz u pesmu, kao što je i reč šibolit u jevrejskom predanju igrala ulogu lozinke.

Mesta provala referencijalnog konteksta su same rane teksta, još otvorene i pune, pa utoliko ne samo teško prohodne, nego uvek ostavljajući svoj neizbrisiv trag na svakom ko bi da gurne prst u njih. Rane u istoriji ovde su rane u samom jeziku koji je bio svedok logora smrti, u samom pesništvu koje svedoči o tom svedočanstvu kad niko više ne svedoči za svedoka, i za smrt neponovljivu i nezamenjivu. Cezure, rezovi, bezdani. Tako Celan raskriva zaborav, tako svedoči. Nečitljivo, ali prenosivo, baš kakve su i njegove pesme: grč sećanja, dokument svedočenja prometnut u monument i zatim u testament, zavet za pamćenje čak i kad su svi tragovi nepredstavljivog zločina izbrisani. Svaka šifra je tu suvišna. Sve je otvoreno do same granice nečitljivosti, otvoreno-zatvoreno-otvoreno. Nema šifre, nema ni bezuslovne čitljivosti, ali ipak postoji transfer. Zato čitamo Celanove pesme, koliko god bile neprevodive, i koliko god njihovo prevođenje istovremeno pretpostavljalo beskonačno tumačenje. Iz njih se naprosto u nas nešto prenosi.

Pesma sa stihovima o svedoku, naslovljena prvom reči *Aschenglorie*, počinje pepelom, za koji Derida kaže da je upravo to ono što uništava ili preta da uništi čak i mogućnost svedočenja o uništenju samom. „To je figura uništenja bez ostatka, ili bez čitljive arhive, bez arhive koja bi se mogla dešifrovati.“ Tehnologija zločina u logorima smrti je, kao što znamo, obuhvatala i zločin nad svedočenjem, uništavajući tragove, poništavajući i samu mogućnost svedočenja. Svedočenje je još jedna žrtva zločina koji bi da ostane tajna, i utoliko je Celanovo pesništvo poetsko svedočenje o svim zločinima koji bi da ostanu tajna, bez tragova o sebi. A užasna stvar jeste da je „jedini uslov svedočenja mogućnost uništenja, moguće iščeznuće svedoka, ali i sposobnosti da se svedoči, njegov jedini uslov mogućnosti kao uslov njegove nemogućnosti...“, i u tom iskustvu, poetski samoraspečaćenom, Derida bi trebalo da slomi crtu čitanja do poslednjeg čitaoca koji govori da nečitljivost nije za dešifrovanje ili odgonetanje. Ona u pesmi mora da ostane kakva jeste, jer je već bez šifre. Nije skrivana. Suvišno ju je tumačiti. Kad je čitamo, ona se prenosi na nas. Samo taj transfer treba i možemo da transkribujemo.

Ovako piše Derida: „Mogućnost tajne, u svakom slučaju, ostaje uvek otvorena i ta zalih je neiscrpna. Ona je to više nego ikad u slučaju poezije Celana koji nije prestao da kripuje (...) te referencije.“ Međutim, ako pesnički jezik nije šifrovani jezik i svaka njegova reč je provaljena šifra, mogućnost svedočenja za pesnika je već sama moć, sam čin svedočenja. Ako može da se odnosi na događaje vezane za iskustvo kojim nas opterećuju logori smrti, onda se pesma već odnosi na to iskustvo. Iskustvo smrtonosnog ognja i iskustvo pepela. To je

iskustvo nepredstavljivo koje preseca svaku istoriju ljudskih predstava, uvođeći zjap u našu imaginaciju. Rekao bih da je to u Celanovim pesmama nečitljivo, a ipak prisutno i prenosivo. Tu je, između. Ne čvorovi bola, nego između njih, između dva bolna čvora: *zwischen zwei Schmerzknöten*, kako čitamo u pesmi *Aschenglorie*, reči čiju će evokaciju Derida zanemariti u analizi.

Uostalom, kao i većina čitalaca, Derida se vraća Celanu zbog pepela.

Ali, njegovo vraćanje je i znak nedostatka koji pogađa svaku interpretaciju paranoizovanu nečitljivošću, ukratko znak nezadovoljstva šiframa koje se u jedinstvenoj prirodi pesničkog jezika rasplinjuju, oslobađajući u činu čitanja nečitljivog mesto pesnikovoj ruci. Ne mora da znači da je Celanovo stvaralačko nerazlikovanje pesme i ruke najbesprekornije viđenje, povlašćeno ili čak nepobitno. Bez njega se, ipak, ne može dalje. Počinjemo uvek – da bismo segnuli od čitanja do tumačenja, onakvog u kakvo nas čitanje upućuje i koje nam dopušta – od tog kako neko vidi sebe i svoje delo, i onda smo na stazi koja vodi dalje, kao što je to, između ostalih, umeo i Derida kad nije tražio više ili manje od poetskog teksta. Na stazi smo na kojoj nam pesnik maše rukom da se držimo živog smisla. On je uvek u pesmi, i uvek kritika svakog mogućnog smisla koji bismo kao konačan da nekoj pesmi pridamo. On znači ne samo probijanje metafizičkih granica smisla, nego je poput života uvek sposoban da bude opovrgavanje sebe dok se ispunjava kao navodno obećanje smisla. Ne shvatam ga, naime, više tek kao obećavanje smisla. Ne, dar smrti nam kaže da dok je života smisla ima, ali ne mora biti jedan i konačan, statičan i dokučiv, usred provale konteksta, jer je kadar da ga preboli i da važi za mnoge buduće. On je promenljiv i prenosiv. Čak i kad ga ne znamo, neosporan je. Smisao do koga mi je stalo jeste ljubav, i uvek je zamisliv. To nije metafizički smisao zasnovan na nekoj istini izvan nas, na zaboravu svega što nas muči, što se ne usuđujemo ni da pogledamo, i koji bi da isključi sve što smeta mišljenju u njegovom najidealnijem vidu. Naprotiv, rađan u pesmi, u dosluhu sa neizrecivim događajima i zatiranjem njihovih tragova, u zevovima unutar i između reči, nečitljivostima, on nas tera, kao dar života, da se batrgamo u stvarnosti pod bremenom sećanja bez koga nema opstanka.

To je poetsko iskustvo Celanovog jezika bez koga i bez čijeg poetskog potpisa, po Deridi, koji bi da svedoči za njega, nema svedočenja, „preživljavanja u umiranju“, niti odgovornosti koja je prvenstveno odgovornost za život.

Iskustvo svedočenja mora da prođe kroz poetsku dimenziju iskonskog traga u čovekovoj moralnosti da bi postalo deo egzistencijalne odgovornosti. Sumnja u pesništvo ruiniira odgovornost, proganjajući imaginaciju bez koje postoji samo zločin, njegova sila i njegov zakon. I ta sumnja biva još jedna karika u zločinačkom lancu. Ona je Celana ugušila do smrti, ali nije porazila njegove pesme, niti zatomila krik svedoka u njima, čak i kad ono o čemu svedoči jedva sebi možemo da predstavimo ili ne možemo.

READING OF THE UNREADABLE
Derrida would bear witness for Celan

Summary

In his three analyses, *Shibboleth pour Paul Celan, A Self-Unsealing Poetic Text* and *Béliers*, Jacques Derrida proposed an expanding interpretation of Paul Celan's poems. He raises the questions of translation, responsibility, witnessing. These are the questions we find without doubt as essentially important to us.

According to Derrida, on the other hand, the poetic text is a coded, encrypted text. For that reason, the French philosopher tries to make a deconstructive deciphering. However, Aćin suggests and shows in short that Celan's poetry is not an encrypted text at all, but a text where every word, every phrase, and every caesura is already a deciphering which transfers itself onto the reader. Although below the surface, the living sense is clearly inscribed in the poems. It seems the reader also can only approach the unreadable elliptically, through poetic language and beyond language, invoking all possible referential contexts. When we are at the edge of the readable, mixing together the real and the imaginary, we do read and understand. Welcoming that and allowing that into our minds is like receiving a gift.

Samoubistvo prevodom

Uz Deridinu istinu u slici

Vavilonsku kulu ne možeš videti, na nju se možeš samo popeti, halucinira Vavilen pod dejstvom gljiva muhara u romanu *Generation 'P'* Viktora Peljevina.. Da bi se potom s nje strmoglavio, odjekuje mi u ušima odgovor. Ako prevođenje kao događaj novog teksta uvek predstavlja ispad, onda je strmoglavljivanje s Vavilonske kule rizik koji preuzima onaj ko preuzima zadatak prevodioca, ako i ne svestan utopičnosti, a ono svakako budan za alotopičnost svoga poduhvata.

Govoriću i Deridi, govoreći o tekstu i svom prevođenju Deridinog odlomka u tekstu Hulija Kortasara naslovljenom „Dnevnik za jednu priču“. Taj „Dnevnik“ govori o uspomenama, o sećanju, o prevodiocu i o prevođenju, o intervenciji prevodioca u stvarnost i posledicama tog mešanja, gde prelaz iz uloge većitog drugog u ulogu protagoniste i autora, međutim, ne prolazi nekažnjeno: i uzeo je i dao „deo života čija je mera bila tačna mera onoga čega se najviše plašio“.

Neprevodivo i Prevođenje, Neponovljivo i Ponavljanje

U izvesnom smislu, i u svim ostalim, ovde je reč o uspomeni na događaj jednog citata. Dobijam odgovor na pitanje koje još leti ka pošiljaocu: „Nema sumnje onda da je vavilonski posao filozofije i na kuli i u jami, uzdrman mogućnošću da suštinske stvari nisu prevodive. To nikog ne sprečava da ih prevodi. Naprotiv, svaki istinski prevodilac ne može da odoli tom izazovu. Kakav bi to bio zadatak ako ne bi bio nemogućan! Zato bi danas filozofija morala da započne od totalnog prevoda najmoćnijih intuicija, recimo, poput *l'être des Seins of being*, koje su vavilonska osnovica haosa. Totalan je kad je od slova do slova, doslovan, i nosi u sebi smisao koji mu dodelimo i sve ostale smislove.“

Tako mi poručuje jedan od mojih beogradskih prijatelja, i nastavlja: „Kao što možeš znati, tako bi mogao da glasi sažetak nečeg što sam davno ispisao, u kompilaciji sećanja i priče, pod naslovom *Prevodilac na zadatku*, koji bi da bude sledeći korak od čuvenog naslova Valtera Benjamina. Korak je logičan: prvo smislimo zadatak, potom pustimo prevodioca da se malo misli sa njim. Šta dolazi zatim? Zadatak od sebe biva sve teži. Prevodilac sve očajniji. Zadatak se

uzdigao na vrh Vavilonske kule sagrađene od mnoštva jezika. Prevodilac se strmoglavio na dno Vavilonske jame iskopane u jednom jedinom jeziku. Takva je pozornica na kojoj je postavljen igrokaz Neprevodivog i Prevođenja, ili Nepovnljivog i Ponavljanja.“

Dnevnik o jednoj priči

Ipak, ovde ću govoriti više o prevodu, manje o prevodiocu, a razlika između pisca i prevodioca nije ona razlika koja se uspostavlja između originala i prevođa: jedna je stvar kada original i prevod zamenjuju mesta, a sasvim druga kada prevodilac postavlja sebe na mesto pisca. Kortasar, čovek sa oba iskustva, iskustvom pisca i iskustvom prevodioca, odlučio je da ono što u ovom tekstu govori o pisanju, čitanju i prevođenju uokviri jednim odlomkom iz Deridine knjige *Istina u slici*.

Kortasar počinje ovu priču, dnevnik o priči ili dnevnik za priču, zapisom od 2. februara 1982. godine, i tu mi privlači pažnju nekoliko detalja. Bezmalob na samom početku, Kortasar se pita:

„Što da pišem priču, na kraju krajeva, što lepo ne bih otvorio knjigu nekog drugog pripovedača[...]?“

a odmah u nastavku dodaje:

„Ali ponekad, kad mi ne ostane ništa drugo nego da započnem priču kao što bih želeo da počnem ovu, baš tada poželim da sam Adolfo Bjoj Kasares.“

Reč je, dakle, o čitanju i pisanju, o čitanju i želji za pisanjem, ili čitanju i želji za odricanjem od svakog pisanja. I tu, na tom mestu, u trećem odeljku dvadesetosmodelne priče ili februarskog dnevnika, pojavljuje se odlomak iz Deridine *Istine u slici*. Evo tog odeljka Kortasarovog teksta:

„Čudno je što juče nisam mogao da nastavim sa pisanjem [...] pa se zato razmećem Poom i majem se oko koječega, sad mi se prohtelo da prevedem odlomak Žaka Deride koji sam sinoć našao u *La vérité en peinture*, koji nema savršeno nikakve veze sa svim ovim ali je svejedno primenjiv po nekoj neobjašnjivoj analoškoj vezi [...] Ovaj odlomak je teško razumeti, kako je *chez Derrida* to već običaj, pa prevodim onako kako znam i umem [jedna prevodilačka napomena koja bi se mogla pokazati od izvesnog interesa: *a la que te criaste*, kaže Kortasar na ovom mestu, a ta fraza, taj argentinski kolokvijalni izraz, doslovno znači „na način na koji su te odgajili, vaspitali“] (ali i on isto tako piše, samo što on zna i ume bolje [ovde se vraća isti glagol: *criar*, odgajiti, vaspitati: *solo que lo criaron mejor*: samo što su njega vaspitali, odgajili bolje]):

‘ne ostaje (mi) gotovo ništa, ni stvar, ni njeno postojanje, niti moje, ni čist objekt ni čist subjekt, nikakvo zanimanje nikakve prirode ni za šta. A ipak volim: ne, i to je suviše, to još nesumnjivo znači zanimanje za postojanje. Ne volim, ali

uživam u onome što me ne zanima, barem u onome za šta je svejedno volim li ga ili ne volim. Zadovoljstvo koje nalazim, ne nalazim, radije bih ga uzvratilo, vraćam ono što nalazim, primam ono što uzvraćam, ne uzimam ono što primam. A ipak ga sam sebi pružam. Mogu li reći da sam sebi pružam? Tako je univerzalno objektivno – kako to zahteva moje rasuđivanje i zdrav razum – da može doći samo iz čiste spoljašnjosti. Nepriopjivo. U krajnjem slučaju, zadovoljstvo koje sebi pružam, ili tačnije, kojem se prepuštam, putem kojeg se dajem, ne mogu čak ni iskusiti, ako iskusiti znači osetiti: pojavno, iskustveno, u prostoru i u vremenu moga zainteresovanoga ili interesantnoga postojanja. Zadovoljstvo čije je iskustvo nemoguće. Ne nalazim ga, ne prihvatam ga, ne uzvraćam ga, ne pružam ga, ne pružam ga sebi nikad jer *ja* (ja, postojeći subjekt) nikada nemam pristupa lepom kao takvom. Utoliko što postojim, ne znam za čisto uživanje.'

Derida govori o nekome ko se suočava s nečim što mu se čini lepo, i otuda sve ovo dolazi; ja se suočavam sa jednim ništa koje predstavlja nenapisana priča, s praznim mestom priče, s rupom [ili jamom] na čije mesto treba da dođe priča, u koju treba da se smesti priča [...] I zadovoljstvo leži u tome, makar i ne bilo zadovoljstvo i makar ličilo na neku žeđ za solju, kao nekakva želja da se odrekнем svakog pisanja dok pišem [...]"

Najava: prevod je original

Pripovedač počinje dnevnik čitanjem. To je i dnevnik čitaoca tuđih tekstova za koje bi voleo da su njegovi, čitaoca tuđe veštine koju bi voleo da prisvoji: „Voleo bih da sam Adolfo Bjoj Kasares“, kaže, a odmah zatim mu nadolazi želja da prevede odlomak iz Deridinog „Parergona“ iz knjige *Istina u slici*, kako Deridin naslov prevodim za ovu priliku. Kortasar ovde, dakle, u jednom jedinom udvojenom gestu, čita i piše – da je prevođenje povlašćeni oblik čitanja, to znamo – i njegov čitalačko-prevodilački posao proizvodi dodatak koji je strogo propisan tekstem koji prevodi, ali propisan potrebama izvesnog oblika *igre*.

Pripovedač najavljuje prevod koji sledi, kao svoj, pripovedačev prevod, govori o tome kako je urađen, a zatim ga ispisuje. Ispisan kao reči pripovedača, tekst prevoda se menja, pomera se njegov status: prevod prestaje da bude prevod i postaje original. Da li je time i original postao prevod? U izvesnom smislu, jeste.

To što izvorni tekst traži da bude poništen kao izvorni tekst, traži da zauzme mesto dodatka, nadomestka, suplementa ili suplenta (dobri stari naziv za zamenika stalnog učitelja, što je značenje koje nam ovde nije na odmet), a da prevod zauzme njegovo mesto kao original, da li to znači da taj tekst ovde zahteva samoubistvo prevodom? Ili je možda samoubistvo prevodom u tome što će odnos teksta – tekstova – na različitim jezicima *prevođenjem* biti doveden do toga da original postane prevod, a prevod – original? Kada i kako se to uopšte može desiti? I može li prevođenje nadživeti takav čin?

Kada će dva teksta na dva jezika proizvesti mlaz događaja dovoljno jak da se izlije iz galaksije prevođenja i napravi potop, tako da meni kao prevoditeljki ostane još samo da se popnem na Vavilonsku kulu, da kročim na nju i zagazim u vavilonsku pometnju koja mi neće dati da više vidim samu kulu? „Vavilonsku kulu ne možeš videti, na nju se samo možeš popeti“, ponavlja mi muharama pometeni Vavilen. „Zapravo, kad govorimo o Vavilonskoj kuli, može biti jedino da je mi vidimo, a nikad ne možemo da se popnemo na nju“, oponira moj prijatelj ovom citatu. Možda to zavisi od svetlosti: u mraku jame verujem da sam na vrhu, hoću da prokopam prolaz, verujem da je „suviše visoko, gore, moje stajalište“: potrebna mi je veštačka svetlost da bih osvetlila mrak i videla da li sam visoko, gore, mogu li se uopšte popeti, ili sam dole, u jami. Pod dnevnom svetlošću možda bih videla haos, a u mraku tražim veštačku svetlost, da ne bih upala u nju. Ili svesno gasim svetlost da, onako u pomrčini, uopšte ne bih znala da sam u jami? Svejedno se penjem, savlađujem visinu kule, kao alpinista Mont Everest, a i ne znam da u stvari samo pokušavam da se iskobeljam? Ili znam, ali moram da zamislim kako, premda je nemoguće, ja to mogu. Moram, da bih preživela.

Prva etapa: trag originala u originalu

Proganja me ta ritmična rečenica koju sam upamtila kao stihove:

„Ne ostaje (mi) gotovo ništa: ni stvar, ni njeno postojanje, niti moje, ni čist objekt ni čist subjekt, nikakvo zanimanje ničega ni za šta.“ Ovo je samo jedna od mogućih varijanti, razume se, jer u pitanju su poslednje reči: „*de rien qui soit à rien qui soit*“: bilo čega za bilo šta, ničega ni za šta, ničega za ništa, ili čak: „nikakve prirode ni za šta“? Interesovanje, zanimanje, koje prelazi iz ničega u ništa.

U prevodu Spasoja Ćuzulana u knjizi *Istina u slikarstvu*, Nikšić, 2001 (uzgred da napomenem da je *Istina u slikarstvu* 1988. godine objavljena u sarajevskoj Svjetlosti u prevodu Ćuzulana i Dizdarevića) ova rečenica glasi: „Ne ostaje (mi) skoro ništa, ni stvar, ni njeno postojanje, ni moje, ni čisti objekt, ni čisti subjekt, nikakav interes ni za šta što bi bilo u odnosu na bilo šta“. Čitam, iz ovog prevoda, da je reč o nedostatku interesa, zanimanja, za nešto što postoji u odnosu na nešto drugo. Grešim li u čitanju? Ako ne grešim, i ovaj bi se prevod mogao primeniti na Kortasarov „original“. Ali na drugi način, i tako da nema nikakve veze s njegovim raspoloženjem, pa čak ni s njegovim namerama: „nikakvo zanimanje bilo kakve prirode za bilo šta“.

Derida me podseća: „Sa svoje visine, Vavilon u svakom trenutku nadzire i iznenađuje moje čitanje: ja prevodim, prevodim prevod Morisa de Gandijaka jednog Benjaminovog teksta koji, kao predgovor jednom prevodu, tu pronalazi izgovor da kaže čemu i u čemu je svaki prevodilac obavezan – i usput primećuje, što je suštinski deo njegovog dokazivanja – da ne može biti prevoda prevoda. Treba se toga setiti.“ I još: „Želeo sam da naznačim da je svaki prevodilac u položaju da govori o prevodu, na mestu koje nije ništa manje nego drugo ili drugorazredno.“

Recimo da je pred mene postavljen zadatak prevodioca prevodioca, zadatak prevoditeljke: „Od samog naslova“, obraćam se „Vavilonskim kulama / Vavilonskim obrtima“, „Benjamin smešta problem, u smislu onoga što se upravo ima pred sobom kao zadatak: to je zadatak prevodioca a ne prevođenja (*niti, uostalom, uzgred budi rečeno, a to pitanje nije zanemarljivo, prevoditeljke – podvukla A. M.*)“. Ako i umem da budem dobar učenik, kakav sam učinak? Umem li u jednom jedinom udvojenom gestu, tamo „gde plamti večni rat između reči i stvari“, i ja da se prepustim nuždi izvesne *igre*, „zastupajući i sprovodeći stav: *original je prevod, a prevod je original*“? Ako „ne postoji apsolutni dokaz da je nešto original ili prevod, budući da i prevod i original imaju podjednaka prava da budu original i prevod“, to samo znači da se pred mene postavlja dodatni zahtev, da „onoj semantičkoj kombinatorici prevođenja koja izaziva takvo oduševljenje da se čovek sav uzvrpolji“ ne sme biti dodato tek bilo šta, jer ono „original je prevod, a prevod je original“ ne označava nikakvu nerazmrsivu pometnju niti prostu istovetnost: ono *jeste* koje stoji između originala i prevoda, između pisanja i čitanja, znači i njihovo upadljivo nepoklapanje.

Kakav je zadatak prevoditeljke? Kakav se zadatak postavlja pred uvek drugog? Pronaći delotvornost u podređivanju. Većito drugi, međutim, ne samo da obično ostavlja jači otisak, jači trag precrtavanja, nego u izvesnom smislu postaje i nezamenljiviji. Da protagonisti nikad ne smeju da omanu, nešto je što se očekuje, podrazumeva, i zato prestaje da se primećuje, dokle god se drže svoje uloge. To da oni ne bi bili praktično ništa bez onih koji ih najumešnije slede, brišući ali i ističući ono čemu se opiru i ono što im se opire, jeste stvar koja, kada se jednom ustanovi, postaje upečatljivija.

Druga etapa: brisanje prevoda u prevodu

Tekst u prevodu nadživljava, prevodilac preživljava. Preživljavam, kao prevoditeljka, svaku etapu transformacije teksta. Uvlači me u sebe ono drugo prevođenje, makar bilo od ničega ničemu. De rien qui soit à *rien qui soit*. Dakle, najpre Kortasar prevodi Deridu. Da li je bilo mesta da prevodim Kortasara tamo gde sam u stvari prevodila Deridu? Kortasar u najavu prevoda ovog odlomka unosi, onako uzgred, izraz „*a la que te criaste*“: kako su te vaspitali, kako su te odgojili, kako su te naučili, i dodaje da i Derida pomalo tako piše, precizirajući: „samo što su njega odgojili, vaspitali, naučili, bolje.“ I nastavlja rečenicom, melanholičnom, u kojoj (Deridin) pripovedač govori o tome da (mu) ne ostaje gotovo ništa, *presque rien*, nikakvo zanimanje, nikakvo interesovanje, bilo čega za bilo šta, od bilo čega za bilo šta, baš ničega za baš ništa, *de rien qui soit à rien qui soit*, ili, kod Kortasara, *de ninguna naturaleza por nada*.

Eto primera prevoda koji je postao original. Pred mene je stao zadatak da od prevedenog teksta, prevodeći ga, načinim prevod originala. Zadatak koji je zahtevao da prevodim pod veštačkom svetlošću, pomalo kao da prevodim Dekartovo objašnjenje zašto piše na francuskom, a ne na latinskom, na latinski, ali

tako da uspem da uverljivo zadržim sve što je u argumentaciji izneto: da vratim tekst izvoru kroz mlaz događaja koji će sačuvati nešto od mleka, pa i čaja s mlekom, kojima tu nema mesta.

I šta činim? Prevodim originalni, izvorni, Kortasarov odlomak pripovedačevog prevoda Deridinog odlomka, koji, kroz prevođenje, kao prevod, postaje izvorni tekst. Deridina varijanta ostala je tek kontrolni uzorak. Odlomak je u prevođenju postao Deridin prevod Kortasarovog teksta. „Susret s istinom teksta uvek je, uostalom, zaobilazan, i odložen.“ Zbunjenoj, u nedoumici pred ovim čudom – a najveće čudo je čovek koji oko sebe ne vidi čudo, podseća me Al-Haladž – obraćam se za pomoć Deridi, i on mi je, uvek ljubazan, pruža, dok razmišlja šta se dešava *ako ima mesta prevoditi*, govoreći kako „prevodilačka struktura ne počinje onim što se zove prevođenje u uobičajenom smislu“, nego već ili tek kada se uspostavi izvestan tip čitanja „izvornog“ teksta, koji „briše ali i ističe ono čemu se opire i ono što mu se opire“, i tako, u tom pozivu na čitanje jezika u sopstvenom brisanju, sledi put koji prelazi preko ili ide dalje. U ovom slučaju, sledi put koji vodi ka prevodu koji kroz prevođenje prevoda postaje original. Put u samoubistvo ili u – drugo – nadživljavanje?

Literatura

- Jacques Derrida, „II. Le Parergon“, *La vérité en peinture*, Flamarrion, Paris, 1978.
- Julio Cortázar, „Diario para un cuento“, *Cuentos completos 2*, Madrid, Afaguara, 1994.
- Hulio Kortasar, „Dnevnik o jednoj priči“, *Kraj etape*, prevela Aleksandra Mančić, Rad, Beograd, 1999.
- Jovica Aćin, „Beskonačno približavanje, na brzaka. Intervencija“, u rukopisu, 2004.
- Jovica Aćin, „Prevodilac na zadatku“, *Duge senke kratkih senki*, Gradska narodna biblioteka „Žarko Zrenjanin, Zrenjanin, 2003.
- Jovica Aćin, „Ruža čita i debelo se upetljava“, *Ko hoće da voli, mora da umre. Priče sa Ružom*, Stylos, Novi Sad, 2002.
- Jovica Aćin, „Tri zapisa iz naše decenije zla. O prijateljskoj korespondenciji“, *Gatanja po pepelu*, Vreme knjige, Beograd, 2003.
- Valter Benjamin, „Zadatak prevodioca“, prevela Aleksandra Bajazetov-Vučen, *Reč* br. 47-48, jul-avgust 1998.
- Jacques Derrida, *Transfert ex cathedra. Le langage et les institutions philosophiques*, in : *Du droit à la philosophie*, Éditions Galilée, Paris, 1990.
- Jacques Derrida, „En el límite de la traducción“, entrevista con Kadhim Jihad, in : *No escribo sin luz artificial*, Cuatro. ediciones, Valladolid, 1999.
- Jacques Derrida, „Des Tours de Babel“, in: Joseph F. Graham, ed., *Difference in Translation*, Cornell UP, Ithaca and London, 1985.
- Žak Derida, „II. Parergon“, *Istina u slikarstvu*, preveo Spasoje Ćuzulan, Jasen, Nikšić, 2001.

- Žak Derida, *Uliks gramofon*, prevela Aleksandra Mančić, Rad, Beograd, 1997.
- Žak Derida, „Kule Vavilonske – Vavilonski obrti“, prevela Aleksandra Mančić, *Reč* br. 47-48, jul-avgust 1998.
- Franc Kafka, „Uz Vavilonsku kulu“, *Vavilonska jama*, preveo Jovica Aćin, Rad, Beograd, 2004.
- Novica Milić, „(Amor, amor, catástrofe – Odlomci recenzije)“ za *Apokalipsu Sad* Jovice Aćina, u rukopisu, 1995.
- Viktor Peljevin, *Generation 'P'*, prevela Natalija Nenezić, Plato, Beograd, 2004.

SUICIDE BY TRANSLATION

On Derrida's *Truth in Painting*

Summary

Mančić takes the translation of a fragment of *La vérité en peinture* by Jacques Derrida, as translated by Julio Cortázar in his short story “A Diary on A Short Story”, and examines its effects. In this sense, she tests the possibility or impossibility of drawing a general distinction between “original” and “translation” when the translated text becomes a part of a new original.

May a fact that the original asks to be annulled as original and to find itself on the place of a translation be called suicide? Or a translating process is the one committing suicide by obtaining such a result? Could it, even, be called a suicide, or what we are dealing with here is an other survival?

Jovan Čekić

DaDa Gramofon

(o upadima realnog ili o
The galaxy of events – galaksiji događaja)

Kako dakle, sledeći jednu logiku Da-govora zapravo reći „Ne“ ili čak „Ne hvala!“, ili čak „to što vi mislite da moje prisustvo znači *Da*, zapravo je samo vaš opis u jedan događaj“. Vama, dakle, izmiču lucidni Ničeovi |Nietzsche| uvidi po kojima mi upisujemo vlastitu logiku u nekakav događaj „in advance“, rekao bi Dišan |Duchamp|, DaDa učitelj, ili, možda je preciznije reći – strateg.

Nije, dakako, slučajno, pre par dana, na osnovu ankete sprovedene među 500 najuticajnijih imena iz sveta umetnosti u Velikoj Britaniji (među kojima su i Dejmen Hirst |Damien Hirst|, Trejsi Emin |Tracey Emin|, Dejvid Hokni |David Hockney|, Čarls Sači |Charles Saatchi|, i Čarls Saumarez-Smit |Charles Saumarez-Smith|, direktor *Nacionalne galerije*) čuveni rad Marsela Dišana |Marcela Duchampa|, „Pisoar“ (Fountain), kojim je ovaj umetnik šokirao umetnički establišment 1917 godine, proglašen najuticajnijim delom moderne umetnosti svih vremena. (Uoči dodele Turnerove nagrade za 2004. LONDON, decembar 2004. telegraph.co.uk.).

Nešto slično dogodilo se i sa Džojsovom |Joyce| *Ulisom* pre par godina, kada je ova knjiga proglašena naj-knjigom milenijuma, veka ili već... Ali na *coincidence of meeting*, (slučajnost susreta), što se dešava na jednoj streli vremena, kao retroaktivno prošivanje Dišana i Džojsova, već ću se vratiti.

Dakle, Deridu zanima da govori o da u nekim odlomcima *Ulisa* „ili barem o nekim modalitetima da“. Tačnije, njega zanima da kartografiše to probijanje da u različitim registrima, od onih koji pripadaju Džojsovom *Ulisu* do onih naizgled sasvim slučajnih i spoljašnjih upada „realnog“. Rečju, on kartografiše neku galaksiju događaja (*the galaxy of events*) preko slučajnosti susreta (*coincidence of meeting*), kako bi unutar tog kretanja i različitih upada, ocrtao vlastito ili uopšte neko *Ne*.

Ako se *da* patentira kao što je to slučaj sa Danoneovim jogurtom, koji se jednostavno zove YES i čiji reklamni slogan glasi „Bet You Can't Say No to Yes“ (Kladim se da ne možeš reći ne, ovom da), tada se *ne* uvek pojavljuje na obodu,

kao podrazumevajuće, ali ipak neizgovoreno. To je Deridina usputna opaska, koja, kao i sve opaske, uvek biva upućena na neku adresu. Koja je to adresa? Jasno je, par stranica kasnije, da su u pitanju *Joyce scholars* (stručnjaci za Džojso), institucija za proučavanje Džojso, tačnije, institucija koja je patentirala, koja je proglasila nekakav *copyright* na govor o Džojso, koja je sebe instalirala da bdi nad diskursom oko Džojso i o Džojso.

„*Ulis*, ogromni *postcard*“ kao model koji otvara jedno polje za kartografisanje poštanskih pošiljki, kao trag koji treba pratiti ili goniti.

Prvi upad: Tokio

Derida kupuje razglednice ispred Hotela Okura u Tokiju... (ostavićemo sada po strani Deridinu analizu odlomka zvanog „Tokio“, kao i neobičan razgovor između Bluma i Stefana o pripadanju)... kada iznenada naiđe na knjigu (*coincidence of meeting*) pod naslovom *16 ways to avoid saying no* (16 načina kako da izbegnete da kažete ne), koju je napisao Masaki Imai. Bila je to knjiga o trgovačkoj diplomatiji koja se bavi japanskom učtivošću, jer Japanci izbegavaju da kažu ne, „čak i ako žele da kažu ne“ (15).

Za Deridu, dakle, koji upravo razmišlja o tome kako treba da se javi stručnjacima za Džojso, postavlja se pitanje, opet kao usputna opaska: „Kako da objasnimo da hoćemo da kažemo *ne* kada hoćemo da kažemo *ne*, a da ga ne kažemo?“ (15) Zapravo kako prevesti ne kao da?

Tu će delimično biti od pomoći još jedan od naslova istog japanskog autora: *Never take yes for an answer* (Nikada nemoj prihvatiti da kao odgovor). Za Deridu to može da znači dve stvari: „*Da* može da znači ne, ili: *da* nije odgovor“. (16) Zašto? Pa zato što *da* ništa ne imenuje, ništa ne opisuje, njegovo „gramatičko i semantičko određenje (je) među najzagonetnijima“ (16). Zapravo to *da* uvek ima oblik odgovora ili *mora biti prihvaćeno kao odgovor (it must be taken for an answer)*.

Da podrazumeva ono što Blum naziva *implicit believer* (implicitnog vernika), i to kada „drugi traži nekakvo objašnjenje“.

Ako to *da* (koje „može da znači ne, ili: *da* nije odgovor“) izmiče uobičajenim kodovima, ako se njegov horizont smisla izmešta u svakom od registara u kojima je upotrebljeno, tada *da* nije ništa drugo do tačka uvezivanja u „mrežu“, ma koju od „mreža“ imali u vidu.

Drugi upad: telefon

Žan Mišel Rabate |Jean-Michel Rabaté| telefonira Deridi i pita ga za naslov njegovog predavanja o Džojso. Derida kaže kako bi želeo da govori o Džojsovom *da*, a Rabate mu odgovara „*da*“ preko telefona i naslov je dogovoren, tačnije u mreži ste. *Da/Da*, dva *da* potvrđuju da ste već u mreži.

Sledi još jedna Deridina usputna opaska: „Šta znači biti stručnjak kada je reč o Džojisu... šta znači biti znalac i pripadati jednoj izuzetnoj instituciji?“

Šta to znači ako se zna da je sam Džojis predvideo postojanje takve jedne institucije, jedne moćne mašinerije čitanja u službi sopstvenog imena, „pečata“ ili „patenta“.

Dakle, to je institucija za koju je Džojis, „kao Bog za Vavilonsku kulu, sve činio kako bi postala nemoguća i neverovatna, kako bi je unapred uništio, pa čak minirao i sam pojam stručnosti na kojem bi njena zakonitost jednog dana mogla da se zasniva, bilo da se radi o podobnosti prema znanju ili o podobnosti prema umešnosti“. (21)

Zbog čega bi Džojis stvarao ovakvu vavilonsku instituciju? Pre svega jer nije reč o instituciji koja na ovaj ili onaj način imenuje stručnjake, nekakvim *speech actom* tipa „ovim te imenujem u...“, „ili čak pukim prisustvom (a to je telefonsko da) „... imenovan si u...“ Dakle, nije reč o instituciji koja pretpostavlja prolazak kakve obuke, poput škole ili kasarne, gde se samim prolaskom izlazi kao neko drugi, koji se razlikuje od onog prvog (onog koji je ušao) imenovanjem, nekim pečatom koji se nosi čitav život.

Tu je nesporazum, ne institucija, već mreža: Derida zapravo nastoji da kroz svoje neizgovoreno *ne* instituciji, pokaže mrežu, njenu funkciju, jednu umreženu moć, kao model same moći uopšte, bez obzira na registar unutar kojeg se ona pojavljuje.

Prvi telefonski poziv u *Ulisu* locira tu mrežu. Naslov odlomka je „I beše svetkovina Pashe“ kada Blum pominje telefonski poziv, dok je nešto pre toga gotovo mehanički „ponavlja o Jevrejina najozbiljniju molitvu“.

Zahvaljujući takvom kontekstu ili spletu okolnosti mogla bi se *Shema Israel* čitati kao kakav telefonski poziv, između Boga, na beskonačnom odstojanju (*a long distance call*) i Izraela. Jer zapravo ta *Shema Israel* znači poziv Izraelu, slušaj Izraele, halo Izrael, na ime Izraela, lični poziv (*a person to person call*).

Dakle, pre dela, ili reči, telefon, jer u početku beše telefon, što pretpostavlja telefonsku centralu i mrežu.

Izjava Blum-je-na-telefonu zapravo imenuje njegovu nepromenljivu suštinu: njegovo biće jeste biće-na-telefonu, ili ako hoćete biće-na-mreži. „Ono je priključeno na mnoštvo glasova ili aparata koji automatski odgovaraju.“ (26) U nekakvom hajdegerovskom diskursu njegovo tu-biće jeste biće-na-telefonu, „ono je biće za telefon“, biće mreže. (Hajdegerov [Heidegger] *Dasein*, takođe znači biti-pozvan.)

Derida konstatuje kako postoji više modaliteta ili tonaliteta telefonskog da, ali da jedno od njih ne govori ništa drugo, već da je neko tu, „prisutan, da osluškuje na drugom kraju žice, spreman da odgovori, ali u tom trenutku nema drugog odgovora osim spremnosti da odgovori...“

Kakva je zapravo ta moćna mreža? Ko preuzima tu moćnu mrežu, ko je programira i reprogramira.

U jednom sasvim Deridinom čitanju to mesto (*chair*) pripada proroku Iliji, kao onoj tački u kojoj se sve ukršta, čvorištu glasova. „Sve mreže komunikacije, transporta, transfera i prevoda prolaze kroz njega. Politefonija prolazi kroz Ilijinu programofoniju.“ (32) U Džojsovom jeziku to je uvek poziv: „Smesta se uključite! Rezerviшите karte do čvorišta večnosti, radi bez prekida.“ (33)

Rečju, samo središte mreže (Ilijin glas) svima koji su na istoj vibraciji, na istoj talasnoj dužini kaže *da*, umrežava ih, uvezuje ih u njihovoj stručnosti, u njihovoj kompetentnosti i sl.

Na drugoj strani nalazi se pojedinačno *da* koje može dobiti mehaničke i servilne oblike. To je ono *da* kojim se potvrđuje, odobrava, saglašava, udružuje, obećava, potpisuje ili poklanja. To *da*, reći će Derida, mora nositi ponavljanje u samom sebi, kako bi uopšte vredelo. Sama suština tog ponavljanja prelama se u tome što *da* „mora neprestano i *a priori* da potvrdi svoje obećanje i da obeća svoje potvrđivanje“. (30)

Unutar ovog rascepa *da* pojavljuje se ono što Derida naziva efektom gramofona. *Da* se *a priori* gramofonizuje i telegramfonizuje.

Gramofonija korespondira sa onim snom o reprodukciji koja čuva živo *da*, najživlji glas. „*Da* ne može da se kaže osim ako samo sebi ne obeća sećanje na sebe. Potvrđivanje koje nosi *da* jeste potvrđivanje sećanja. *Da* se mora sačuvati, dakle ponavljati se, uskladištiti svoj glas kako bi se on mogao ponovo čuti.“

Derida nešto kasnije navodi jedan odlomak iz *Ulisa* u kome Džojis pravi analogiju između gramofonske ploče i fotografije. Polazeći od toga da ne možete svakoga da se sećate, Džojis predlaže, u slučaju glasa, gramofon u svakom grobu ili kući, kako biste posle nedeljnog ručka mogli staviti starog čukundedu. Dakle ta gramofonska ploča bi vas podsećala na nečiji glas kao što vas i fotografija podseća na nečiji lik.

Ta želja za sećanjem pokreće jednu anamnetičku mašinu, koja automatski, reprodukujući ono što je živo, stvara dvojnika.

Treći upad: James Joyce Foundation, established Bloomsday 1967.

Unutar ulisovske *The galaxy of events* (galaksija događaja) i *Coincidence of meeting* (slučajnost susreta) Deridin susret sa džojsolezima nesumnjivo je događaj visokog intenziteta. Zašto? Pre svega jer se kao oštar rez pojavljuje nakon dela o proroku Iliji, o mreži, o čvorištu večnosti. Onda i zbog jednog ispovednog momenta gde Derida, reklo bi se cinično, priznaje kako se najviše plaši upravo udruženja stručnjaka za džojsovske stvari.

Derida zapravo želi da postavi pitanje o stručnosti, zakonitosti, i o instituciji nadležnoj za Džojso, tačnije ko ima pravo da govori ili piše o Džojso? Njegov strah u vezi sa *James Joyce Foundation*, probija pre svega u njegovom viđenju te institucije kao „najmoćnijeg projekta za vekovno programiranje sveukupnog istraživanja na ontološko-enciklopedijskom polju“. Jedan *Joyce scholar* vlada kompjuterom sveopšte memorije, igra se čitavom arhivom kulture (ili barem onom zapadnom).

Tu negde i započinje ona igra umrežavanja *da* koju Derida, moglo bi se reći zastrašujuće i gotovo surovo, razotkriva. Koja je funkcija pozivanja gostiju, ne-stručnjaka, kao što Derida vidi samog sebe, na jedan skup džojsoologa? Pa upravo to da se mreža svih mreža, *Joyce Foundation*, temelji na jednom konstitutivnom rascepu, na onom vavilonskom efektu koji je Džojso programirao unutar samog *Ulisa* ili *Fineganovog bdenja*, kako bi postala nemoguća i neverovatna. Jer *Joyce scholars* istovremeno su veoma sigurni i veoma malo sigurni u svoja prava, čak i u vlastitu zajednicu. Zbog toga svaki upad spolja (svaki nestručnjak), treba da samim svojim pristajanjem prizna njihov legitimitet. Svaki stranac prihvatajući poziv (odgovarajući sa *da*) zapravo kaže: „jeste, postojite, zastrašujete me, priznajem vas, priznajem vaš očinski i praočinski autoritet, priznajte i vi mene, dajte mi diplomu iz džojsovskih studija.“(40) Rečju, na istoj smo vibraciji, umrežite me, tek tada stranac postaje biće-mreže.

Ali paradoks toga biti-u-mreži upravo je u tome da nema ničeg novog što već nije pre-programirano, jer u džojsovskom korpusu svaka novina je već pre-gramofonisana. Tako umrežiti se znači ono mehaničko, servilno i gramofonisano pojedinačno *da*, pripojiti onom glasu proroka Ilije koji kaže (isto tako gramofonisano) *da* svima koji su na istoj vibraciji.

Stranac, poput Deride, onaj koji dolazi spolja, može da saopšti samo jednu novost: da dolazi apokalipsa džojsovskih studija, i, što je još važnije, da on nije prorok Ilija, već obratno. *Joyce Foundation* je Ilija iz *Ulisa* „koji se predstavlja kao velika telefonska centrala... mreža kroz koju svaka informacija mora da prođe“.

Postavlja se pitanje da li je to *da*, stranca, dovoljno za jednu strategiju izmicanja svim mogućim uvezivanjima. Da li je moguće izgovoriti *da* i ostati strancem, samim tim istovremeno ostati ne-umrežen, a opet „prošetati“ kroz mrežu. Derida očito veruje da je samo unutar jedne *galaxy of events* (galaksije događaja) takav događaj moguć, što znači samo kao performativ, ili je možda tačnije reći kao (umetnički) performans.

Nije moguća nekakva metapozicija unutar koje bi stranac, u ovom slučaju Derida, mogao *a priori* ostati izvan mreže, a opet govoriti o mreži. Tačnije taj performans je moguć samo zahvaljujući spoljašnjim upadima, spoljašnjim događajima koji izmiču moći apsorpcije, a samim tim i kontroli same mreže. Samo je otvaranjem jedne *galaxy of events* (galaksije događaja), događajem, performansom koji se zove predavanje, moguće destabilizovati mrežu, reći ono *da* koje može da znači, a u Deridinom slučaju i znači, *ne*.

Ono izmiče i svakom gramofonisanju, memorisanju, skladištenju podataka, upravo po logici neponovljivosti događaja, jer ono što ostaje kao knjiga *Ulis gramofon* sa podnaslovom „Da-govor kod Džojisa“, samo je dokument o jednom performansu, čije je gramofonisanje besmisleno jer je tako programirano da se ponaša poput virusa koji nagrizat zatvoreni sistem na kojem funkcioniše megakompjuter poznat kao *James Joyce Foundation*.

Sledimo li nekakvu logiku upisanu u *coincidence of meeting* (slučajnost susreta), onda svakako nije slučajno što je Dišanov „Pisoar“ (Fountain), slično Džojsovom *Ulisu*, proglašen najuticajnijim delom moderne umetnosti svih vremena.

I oko ovog Dišanovog rada otvara se nekakva *galaxy of events* (galaksija događaja) koji bi se u sasvim grubim crtama mogli ocrtati u devet tačaka.

„Pisoar“, poznat kao „Fountain“, bio je podnet Društvu nezavisnih umetnika, februara 1917. godine u Njujorku, za njihovu izložbu moderne umetnosti u *Grand Central Palace*. Rad je potpisan sa R. Mutt 1917. Nakon što je odbijen za izložbu, prenet je u galeriju Alfreda Štiglica [Alfred Stieglitz], u Petoj aveniji br. 21, gde je fotografisan ispred apstraktne slike Marsdena Hartleya. Posle toga pisoar nestaje. Tačka oko koje se kristalizuje ovaj incident jeste sam objekat, „Fountain“, kao i odbacivanje Društva sa obrazloženjem da umetnik nije uspeo da stvarno napravi objekat.

1. Prema svedocima, u rano proleće 1917, Dišan i slikar Džosef Stela [Joseph Stella] nagovarali su kolekcionara Voltera Arensberga [Walter Arensberg] da kupi porcelanski pisoar u prodavnici *J. L. Mott Iron Works, New York*.

2. U vezi s incidentom, Dišan piše svojoj sestri Suzan: „Jedan od mojih ženskih prijatelja pod muškim pseudonimom Richard Mutt poštom je poslao porcelanski pisoar kao skulpturu... Komitet je odlučio da odbije izlaganje ove stvari... i biće po Njujorku malo trača od neke vrednosti.“

3. *The Boston Evening Transcript* od 25. aprila 1917. godine pod naslovom: „Richard Mutt preti da će povesti parnicu“, piše da će ovaj umetnik pokrenuti akciju protiv Društva zbog odbijanja njegovog rada. Napominje se da Mutt, ne samo što traži vraćanje članarine, već i da želi odštetu. Ovaj članak je bilo poslednje što se čulo o Richardu Muttu.

4. Časopis *The Blind Man*, čiji je suizdavač Dišan, nastavlja polemiku i uz Štiglicovu fotografiju objavljuje: „Nema značaja da li je gospodin Mutt svojim rukama napravio Fontanu ili ne. On ju je izabrao.“ Luiz Norton [Louise Norton] objavljuje tekst „Buddha of Bathroom“, u kojem se veličaju formalna svojstva „Fountain“.

5. Govorka se da je „Fountain“ razbio Vilijam Glakens [William Glackens], poznati slikar *ashcanske* škole, i član uprave Društva nezavisnih umetnika. Verzija koja se smatra istinitom pretpostavlja da je „Fountain“ kupio kolekcionar Arensberg, koji ga kasnije gubi. Treba imati u vidu da je Arensberg zapravo dva

puta kupio objekt, najpre u prodavnici J. L. Mott, kao pisoar za Dišan, a potom od Dišana kao „Fountain“.

6. Dišan je sa pisoarom poslednji put viđen u *Grand Central Palace*, kako zajedno sa Manom Rejom |Man Ray| izaziva kaos, mašući objektom (Fountain) po ogromnim galerijama ispunjenim ljubiteljima umetnosti.

7. U znak protesta zbog afere Mutt, Dišan napušta Društvo nezavisnih umetnika.

8. Dišan je pred smrt potvrdio da je R. Mutt bio fikcija.

9. U vremenu, od 1936. do 1968, u raznim dimenzijama i tehnikama (lito grafije, fotografije i sl., napravljeno je 687 ili 688 replika „Fountain“, sa Dišanovim odobrenjem.

Moglo bi se reći da postoji jedan DaDa Gramofon koji destabilizuje sve institucije, sva čvorišta umrežene moći, koji je sam strukturiran kao događaj i koji svojim pokretanjem po difoltu otvara *The galaxy of events* (galaksiju događaja), koji ne stvara nikakvu želju za sećanjem, niti za onim pukim prisustvom koje osluškuje. Tu Hajdegerov *Dasein* ne upućuje na ono biti-pozvan, pa onda i na biće-na-telefonu, pa time i na biće-na-mreži. Naprotiv DaDa Gramofon uvek stvara biće-u-događaju, koje dokumentuje svoja sećanja ne izmeštajući svoju želju na njih, već sledeći logiku neponovljivosti događaja, gde ono oko čega se strukturira sam događaj, kao što je to slučaj sa Dišanovim „Pisoarom“, nestane, ostavljajući tek prazno mesto, kao *strange attractors* za jednu galaksiju događaja.

YESYES GRAMOPHONE

(On invasions of reality or on *The galaxy of events*)

Summary

What Relations are possible to the *galaxy of events* and *coincidence of meeting*? There are a different approach from the artist, like Duchamp, novelist Joyce, to the philosopher Derrida. Each of them had a different solutions, but not as a final or universal, but rather as a game in a different context.

Žak Derida sa Žakom Lakanom

Modalitet „sa“ (kod Lakana i Deride) pretpostavlja složene teorijske odnose, Derida veli (*Pour l'amour de Lacan*) i da priziva razborito, krajnje istančano, osetljivo istorijsko tumačenje paradoksa arhiviranja tekstova, zapisa i onoga što psihoanaliza može reći o tim paradoksima i o tom arhiviranju. A ona (u Deridinom tekstu, i u mojem tekstu) „nije samo tema ili objekt istorije, nego i njeno tumačenje“. Derida ima na umu svoju arhivu odnosa sa Lakanom, istoriju nekih arhivskih zapisa o tim odnosima i istoriju arhiviranja tih zapisa. Takođe ima na umu i arhivu odnosa teorijske psihoanalize i filosofije, Lakana sa filosofima. Deridinom arhivom ću se i ja koristiti, između ostalog i zato što tu vrstu arhive Lakan ili ne pravi ili se na nju ne poziva. Po pravilu, on koristi tuđe arhive – i sasvim retko svoje. Postoji, ipak, arhiva (arhiva njegove škole, njegovih činova) za koju je on zainteresovan, i brinuo je o njoj, takoreći institucionalno i kao o instituciji, iako nikad nije uvrštena u zvanične institucije, do čega mu je bilo veoma mnogo stalo i zbog čega je, prosto rečeno, patio. Naravno, to mu je s čuđenjem i s razlogom prebacivano. No za mene je ovde važna ona njegova arhiva koja se, da kažem, sama pravi. Na nju misli i Derida. Lakan govori, pušta da govor govori i da drugi arhiviraju i njegov govor i govor njegovog govora. Derida je prihvatio ulogu arhivara govora Lakanovog govora. Naravno, on arhivira i dekonstruiše skrivenu istoriju u Lakanovom diskursu, ali i u njegovim izjavama, namenjenim za arhiviranje i onima koje, naizgled, nije ni trebalo arhivirati, koje je neko pokušao da ostavi izvan arhive, u nekoj vrsti paarhive. Za Deridu je arhiviranje istovremeno i raskrivanje, otvaranje smisla onoga što je arhivirano, kao što je za Lakana potiskivanje povratak potisnutog. Ja ovde mogu samo da zavirim u Deridinu arhivu o njegovim odnosima sa Lakanom – tačnije o modalitetu „sa“, modalitetu odnosa Žaka sa Žakom – i u njegovu rekonstrukciju istorije građe, zapisa iz te arhive, te značenja modaliteta „sa“.

Istorija je jedan, dodatni oblik čitanja arhiva i zapisa. Zašto bi bilo drugačije i sa arhivom odnosa Deride s Lakanom? Derida kaže da se s Lakanom sreo dva puta. Oba susreta je i arhivirao. Lakan to nije učinio. Zvanično, do nedavno nije bilo objavljeno da je, na neki, na svoj način, onako kako mu se sviđa, kako to on hoće, kako njemu odgovara, ipak, učinio. Deridi nije bilo teško da pronade i ono što je ostalo izvan Lakanove zvanične arhive, što je, dakle, ispušteno iz te arhive,

no na šta ona upućuje, na šta upućuje prazno mesto u njoj. U tekstu Lakanovog seminara *L'Insu-que-sait...*, objavljenog u Ornikaru, ispuštena je Lakanova izjava, opaska, upadica, pretpostavka da je Derida na analizi. Ni u *Istoriji psihoanalize u Francuskoj* Elizabet Rudinesco – ona pominje taj seminar – nema te izjave. I u Ornikaru i u *Istoriji psihoanalize* naznačeno je prazno mesto te izjave u arhivi. Lakan rado i često govori o praznom mestu i njegovoj strukturnoj ulozi. Ni zato Derida nije mogao da previdi poruku praznog mesta njegove izjave. Ono pripada tekstu, arhivi, nedvosmisleno upućuje na nearhiviranu građu, na nezvaničnu arhivu, koju treba urediti. To je obaveza istorijskog čitanja. Derida je neće zane-mariti. U nezvaničnoj arhivi on je našao Lakanovu izjavu da je „neko za koga nisam znao... istinu da kažem verujem da je na analizi, za koga nisam znao da je bio na analizi, ali to je obična pretpostavka, izvesni Žak Derida napisao predgovor za to *Naklapanje*“; reč je o knjizi *Naklapanje čoveka-vuka*. (Ova Lakanova izjava, potpuna, onako kako je izrečena, nalazi se u tekstu seminara *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, koji je nedavno, no pre Deridine smrti, objavljen u časopisu „Psychanalystes sous la pluie de feu“, No. 21, 2003-2004.) Izgleda da pismo, ipak, stiže na svoje odredište kako je to Lakan tvrdio u „Seminaru o 'Ukradenom pismu'“ i u šta je Derida posumnjao u tekstu o tom Lakanovom seminaru. Ta je činjenica važna i za Deridinu dekonstrukciju modaliteta „sa“. U tom pogledu valja obratiti pažnju na to da on redovno navodi samo prvi deo naslova Lakanovog seminara *L'insu-que-sait* u kojem se nalazi pomenuta izjava. Taj deo naslova je fonetski moguće čuti i razumeti kao *insuccès*, neuspeh. Lakan je imao na umu to preuznačenje naslova svoga seminara. Sigurno nije imao na umu da tako predujmljuje neuspeh svoga arhiviranja i obrt u preuznačenju praznog mesta. U Deridinom tekstu to preuznačenje se, potpuno lakanovski, još jednom preuznačuje. Derida, naravno, aludira na Lakanov neuspeh dekonstrukcije modaliteta „sa“, na Lakanov neuspeh da u modalitetu „sa“ vidi „mi“, odnosno, ono ja koje izgovara mi. Derida aludira, moglo bi se reći, na neuspeh Lakanove dekonstrukcije. Postavlja se onda pitanje da li se sa objavljivanjem potpune verzije Lakanove izjave, koje je Deridina dekonstrukcija predujmila, proces dekonstrukcije okončava? Je li tako otklonjena prepreka za raskrivanje modaliteta „sa“?

Po svemu sudeći nije, bez obzira na to što i jedan i drugi dopuštaju i prihvataju da svako (i o tom modalitetu) govori kako mu je volja. Dekonstrukcija i teorijska psihoanaliza se sretaju, više i češće nego što su se sretali Derida i Lakan, no, čini se, s jednakim stupnjem saglasnosti i nesporazuma kao Derida i Lakan lično. Derida beleži da se s Lakanom oba put sreo zahvaljujući trećem. Taj treći posreduje i susretu teorijske psihoanalize i dekonstrukcije, svakako, kao Drugi, što je suprotno Lakanovom očekivanju. Derida je mogao pristati na neutralnost tog Drugog, na onu njegovu neutralnost koju je našao kod Levinasa. Prema Frojdu („Tema tri kovčežića“) – koga su i Derida i Lakan dosta prizivali i u izvesnoj meri različito čitali, Lakan sa svojim povratkom Frojdu, razumljivo, više, no obojica kao nekog drugog Frojda – mesto trećeg je mesto smrti, treći je sama smrt. I Derida i Lakan su obadva puta kad su se sreli, „slučajno“, govorili o smrti.

U stvari, oba puta je o smrti govorio samo Lakan. Derida to naglašava. Razlozi za razgovor o smrti nisu arhivirani, nisu mogli biti arhivirani. Spadaju u samu bit modaliteta „sa“. Derida naveštava da postoje. Reč je, kaže Derida, „samo o smrti jednog od nas“, kako je inače *kod* onih i *sa* onima koji se vole. (I Frojd povezuje ljubav i smrt.) Nesumnjivo, u pitanju je bila Lakanova smrt, ili nešto što je bilo povezano sa njegovom smrću, recimo, strah od smrti, ili funkcija očeve smrti. Da li i smrt teorijske psihoanalize? Lakan je bio sklon da svoje ime poistoveti sa teorijskom psihoanalizom, sa nekim njenim odrednicama. I činio je to. Ime Lakan, na primer, postalo je označitelj trijade simboličko, imaginarno, realno. Kao lično ime to nije moglo postati. O kojoj Lakanovoj smrti je onda bilo govora na tim susretima?

Derida govori o mogućnost smrti „jednog od nas“. Ta se mogućnost, kaže, doduše nejasno, barem za Deridu nejasno, pojavila tokom njihovog drugog susreta. Derida je, po Lakanovom mišljenju, u jednom trenutku, u razgovoru, na sebe uzeo ulogu Drugog. Modalitet „sa“ to dopušta, dopušta razmenu uloga, ali i iščezavanje drugog, individualnosti, u Drugom, u označitelju. To je i sudbina subjekta, pa i subjekta označitelja. Subjekt Lakan nestao je u označitelju RSI. Na moguće Deridino preuzimanje uloge Drugog Lakan je odgovorio primedbom o ocu koji ne vidi ćorsokak što ga je sam uveo u Drugog preuzimajući ulogu smrti, ulogu označitelja. Dakako, problem je u tome ko je tu sin a ko otac. Deridi to nije promaklo. „Uvek sam se pitao“, kaže on, „nije li hteo da kaže sin, nije li, od mene ili od sebe, hteo da napravi sina, da od mene napravi sina koji, igrajući smrt, uvodi u Drugog ćorsokak“. Neću se ovde upuštati u tumačenje ove zbrke između početaka i kanonizacije teorije, mitske zbrke između (simboličkog) oca i sina (Boga i njegovog sina koji mora umreti da bi Bog bio Bog, Boga i mesije koji mora da objavi prisustvo Boga). Jedno je nesumnjivo – ta zbrka se potpuno uklapa u modalitet „sa“ i proizilazi iz njega. Obojica učesnika u toj sceni su to znali i svaki je igrao kako njemu odgovara, no još u okviru pretpostavki koje dopušta modalitet „sa“, modalitet Žaka sa Žakom.

Kad već nisu arhivirani razlozi govora o smrti, nije mogla biti arhivirana ni činjenica, na kojoj Derida na izvestan način nastoji, da su se njih dvojica mnogo voleli: „...Lakan i ja smo se mnogo voleli, svaki kako mu odgovara, svaki na svoj način, ili svaki na naš način“. Derida ne kaže da li su se voleli zato što su bili srodni po mentalnom sklopu, po mišljenju ili, eventualno, kao opoziti koji se dopunjuju, traže jedan drugog, u kojima je implikovano neko jedinstvo, ma i nemoguće, recimo neki tip sferičnog jedinstva. U srži tog jedinstva, i još više u izboru po srodnosti nalazi se ne-celo. Prepoznaje se ono i u modalitetu Žaka sa Žakom. Reči „kako mu odgovara“, priznanje prava na osobenost, samosvojnost, na drugo, nalaze se u Lakanovoj posveti *Spisa* Deridi: „Žaku Deridi, ovaj dar koji može da primi kako mu bude odgovaralo“, kako hoće, kako mu se sviđa, na svoj način, po svojoj volji. Da li i na „naš“, tj. njihov način? To nije sasvim jasno. Jasno je, međutim, Derida ne može da ne primi dar a da ne uzvрати uzdarjem. Posveta podrazumeva neku vrstu odaziva, uzdarje, tim pre što je Lakan s

tom posvetom predao Deridi ne-celo. Je li ga i podsetio na ne-celo u svakom odnosu? Ideju ne-celog on je artikulisao. Osim toga, jedino ona može da legitimise to: svako kako mu odgovara i, istodobno, „na naš način“. Očito, to kako kome odgovara ostaje izvan arhive, te unekoliko nedostupno tumačenju. S obzirom na modalitet „sa“, izvan arhive ostaje nemoguće. Ono je, veli Derida, stvar dekonstrukcije, treba dodati psihoanalitičke dekonstrukcije, naime, dekonstrukcije koja bi se zbilja približila teorijskoj psihoanalizi, koja ne bi bila samo tumačenje teksta. Ono je i stvar teorijske psihoanalize, naizgled, u mnogo većoj meri i neposrednije, zato što je stvar konkretne egzistencije, više i pre nego teksta; ono je stvar dekonstruktivističke psihoanalize konkretnog događaja. To je podrazumevano u Lakanovoj opasci Rene Žiraru, izrečenoj u Baltimoru, gde su se sreli učesnici drame modaliteta „sa“ koju ovde pokušavam da rekonstruišem, da Derida nema posla sa ljudima koji pate i da je u tome razlika između njega i Deride. Razlika između njih je, dakle, razlika između realnosti tekstova koje oni dekonstruišu. No ta razlika i nije baš tako čista, kako je to implikovano u Lakanovoj tvrdnji. Lakan u seminarima, po pravilu, analizira Frojdove tekstove, Frojdove primere, slučajeve i tekstove drugih analitičara i sasvim retko slučajeve iz svoje analitičke prakse. Dakle, Lakan analizira, tumači, razlaže, dekonstruiše tekstove kao i Derida, no, treba reći, u kontekstu analitičkog iskustva konkretne egzistencije. Međutim, Rene Mažor kaže da Lakanu nije bila strana ideja da jedino neanalitičar može da učvrsti takozvanu analitičarevu poziciju, svakako, ne bilo koji neanalitičar. Mažor je pri tom mislio na Deridu.

Razlika između Lakana i Deride postoji, ali ih ne razdvaja. Obojica to u nekom vidu ističu, svaki na svoj način, kako im odgovara. Na prvi pogled reč je o nečemu što ne treba dokazivati, i što dovodi i ne dovodi u pitanje modalitet „sa“. Biti sa nekim, raditi sa nekim drugo u istom, biti na istom poslu s naoko različitim ciljevima, i biti toliko različiti i isti u razlici, kao Kant i de Sad (Lakan veli – „Kant avec Sade“ – da de Sadova *Filosofija u budoaru* upotpunjuje Kantovu *Kritiku praktičnog uma* i čak je čini istinitom), moguće je samo ako je moguće i prevladavanje razlike u tački koja je temeljno zajednička, u ovom slučaju, dve teorijama čija su i ishodišta različita. Doduše, modalitet „sa“ može da znači i parazitiranje kod nekoga. U ovom slučaju bi se, eventualno, moglo govoriti da ove teorije parazitiraju jedna kod druge onako kako nesvesno parazitira kod svesnog, odnosno beskonačno u konačnom. Ali i Lakan i Derida dosta duguju Hajdegeru, možda i ključne odlike svojih teorija. Ono što je samorazumljivo, prema tome, i ne mora biti uistinu samorazumljivo. Bitno je da i razlika između Lakana i Deride i ono što ih sjedinjuje, što omogućuje modalitet Žaka sa Žakom ostaje izvan arhive, da li i kao nemoguće na koje se upućeni? I Lakan i Derida pokušavaju da artikulisu šta to u njihovom mišljenju priziva razliku i, istovremeno, opravdava modalitet „sa“, ili makar neko njegovo značenje. Može se to utvrditi na nekoliko načina – i izrazito kritički prema jednom ili drugom stanovištu. Derida je to najpre učinio u tekstu o Lakanovom „Seminaru o ‘Ukradenom pismu’“, potom u tekstu „Za Lakanovu ljubav“. Lakanovci i deridijanci su nastoja-

li da modalitet „sa“ utemelje u sličnostima dekonstrukcije i teorijske psihoanalize, na izvestan način izvan njih samih. Rene Mažor, na primer, naznačuje kako se pitanje teorijske psihoanalize i dekonstrukcije (i jedna i druga iskušavaju prevođenje i prevodljivost: teksta, jezika, događaja) postavlja u kontekstu krize nauke i filosofije nakon Hajdegera, Stefan Melvil kaže od Kanta.

Ja sam ovde pokušao, onako kako je to i Derida učinio, da saznam, u suštini, da naznačim šta je to sadržano u modalitetu „sa“, šta Derida i Lakan u njemu nalaze. Reklo bi se da Lakan, prema Deridinom svedočenju, ali i prema onome što se kod samog Lakana da razbrati, nastoji na dimenziji drugog u modalitetu „sa“. Šta analitičar zna može znati samo neanalitičar, da li onako kako učenik zna šta učitelj zna. Dakako, ja ovde imam u vidu shemu odnosa znanja sa znanjem drugog. Ona i nije posve primenljiva tamo gde je moguće „mi“ iz modaliteta „sa“, bez obzira na to što to „mi“ može samo jedan da kaže, s gledišta koje je neizbežno subjektivizovano. Taj jedan, u ovom slučaju je Derida, koji govori „na naš način“, dakle, kao Lakan i, istovremeno, kao Derida koji govori kao označitelj Derida, kao mogući označitelj teorijske psihoanalize. No Deridin govor, ipak, dopušta da se postavi pitanje: „Postoji li ‘deridijanska’ psihoanaliza?“ Odgovor na to pitanje nije arhiviran i Derida je to trebalo da učini. Jer „mi“ može da kaže samo jedan. Lakan je već bio mrtav kad je Derida sređivao arhivu. Sem toga, kao „označitelj Derida“ i kao veznik „i“ on je na to imao prava. Označitelj Derida, međutim, iščezava u dekonstrukciji onako kako je označitelj Lakan iščeznuo u trojstvu imaginarno, simboličko i realno. Lično ime se ne da uznačiti. Ali ono, iako se suštinski ne konstituiše ni kao označitelj ni kao označenik, ili baš zato, može doprineti raznačenju i ponovnom uznačenju, razvezivanju i ponovnom vezivanju čvora, u ovom slučaju, čvora deridijanske psihoanalize, tačnije, dekonstrukcije i teorijske psihoanalize.

JACQUES DERRIDA WITH JACQUES LACAN

Summary

The modality “with” (deconstruction with the theory of psychoanalysis) assumes two forms of complex relations. The first one is expressed through the ability of the subject of that modality, of Lacan or Derrida, to say “we”, or in other words in the ability to overcome differences in the point, essentially common to them. The other form of relation of the modality “with” consists of visible and invisible ties between theories of deconstruction and psychoanalysis, the dimension of the other, otherness in theory, and the temptation emanating from the fact that only one subject of the modality “with” can say “we”. In this case it is Derrida who is saying it, but in his own way. “In his own way”, which is also immanent to Lacan, functions as a point in which the difference is overcome, it becomes “in our own way” and confirms the modality “with”.

Transfuzija

Na mene je red, dakle. Elen mi prepušta, kako se kaže, reč. Ona mi prepušta. Šta? Reč. Ona mi/me prepušta, samo/meni samome, reč/i. Sa njom, sa reči.

Žak Derida¹

Između dvoje, jedna reč, izgovorena, preuzeta i prepuštena *parole*, parabola koja bi trebalo da opiše putanju na kojoj su njih dvoje – Žak Derida |Jacques Derrida| i Elen Siksu |Hélčne Cixous| – podjednako udaljeni podjednako blizu, ponekad u jednini, u množini, u razlici. Sudeći po količini razmenjenih čitanja (još od rane teorijske knjige *Ime Boga*² [Grasset, 1967] Derida je prvi čitač rukopisa Elen Siksu), parabola koju bi trebalo da izvedem prerasta okvire zadate forme. Gubeći se, ona rasprostire sopstvenu sažetost u neizbrojivim epifanijama.

Eliptičnost ove najave ne krije misterije, diskrecije, inicijacije, simbolizacije, tajne veze i zavere, zajednički rad ili program između dvoje. Trebalo bi samo da obeleži tačku iz koje iscrtavanje određene parabole biva moguće. Tačku na osnovu koje pouka o obraćanjima, prepuštanjima ili preuzimanjima reči, čini da se dve poetike dodiruju, ukrštaju i preklapaju.

Dakle, ne mogu beležiti beskonačan broj njihovih telefonskih razgovora, susreta i razmena i tek delimično bih mogla nagovestiti ono što će sabrati arhive Narodne biblioteke Francuske (u rukopisima Elen Siksu) i IMEC-a (Instituta „živog“ sećanja u kome se pohranjuju rukopisi savremenih autora i izdavača i gde se nalazi deo zaostavštine Žaka Deride). 1973 godine Siksu je napisala kratak tekst „Razvijanje više-ja“, u *Arc* [n° 54] posvećenom Deridi; potom sledi „Podela

¹ „Fourmis“, in *Lectures de la différence sexuelle, des femmes*, 1994, 69 str.

² Videti „H.C. pour la vie, c'est à dire...“, in *Hélčne Cixous croisée d'une oeuvre*, Galilée, 2000, str. 18

kolača“ zajedno sa Deridom, u knjizi iz 1986 posvećenoj Nelsonu Mendeli; zatim, kolokvijum o čitanjima polne razlike u organizaciji Ženskih studija Univerziteta Pariz 8 i Internacionalnog Koleža za filozofiju [1990]; prvi susret u Seriziju posvećen Deridi [1992] i tekst Siksu, „Koliko je sati ili Vrata (kroz koja se ne prolazi)“; potom 1998, ponovo Serizi, ali posvećen radu i delu Elen Siksu i Deridin tekst „E.S. za život, što znači...“. Iste godine potpisuju dva teksta u zajedničkoj knjizi *Velovi*. Nešto kasnije Siksu objavljuje poetska čitanja Deridinih *Obrezoispovedanja* [*Portret Žaka Deride kao mladog sveto-jevrejina*, 2001]. 2002 godine se u Seriziju održava poslednji kolokvijum posvećen Deridi na kome Siksu govori „o demokratiji u književnosti i đavolu koji se ne ispoveda“. U zborniku *Jevrejstva* [2003], nastalom nakon trodnevnog skupa gde se raspravljalo o „jevrejskom“ Žaka Deride, Siksu piše o *Tom čudno-jevrejskom telu*. Veliki kolokvijum, u organizaciji Narodne biblioteke Francuske [2003], otvoren je četvorosatnim izlaganjem Žaka Deride, *Geneze, genealogije, rodovi i genije*, u čast Elen Siksu.

A prepuštena, preuzeta reč koja se bezuslovno daje i prima – jer radi se uvek o reči istrgnutoj iz sna – ta reč poput šiboleta prelazi sa jednog polja u drugo. Iz jednog u drugi registar. Poput šiboleta, slovo izgovoreno u dva glasa može da otvori i zatvori venu sa kojom tekst zadobija telo. Ipak, prelaz je uvek moguć. Određena u svom sklopu da bude prenesena i prisvojena, parabola se povija pred zakonima artikulacije.

Po svedočenju Žaka Deride, pre no što se zabeleži, za vreme dok se beleži, reč, svaka reč, najpre biva izgovorena u sebi, u tišini unutrašnjeg glasa³, da bi se u slogovima, u avgustinovskom *lapido susurro* za razliku od Isidorovog *sine voce*, dakle, u čujnom gibanju usana, potom prepustila zabeležnim tragovima, zanoseći se da hvata tu neizvesnu dikciju. Reč, i rečenica za njom, na taj način se nečujno nebrojeno puta ponavljaju, objavljujući se, najavljujući uvek opasnost da ne budu izgovorene dovoljno, dobro.

Prva, od pedeset i devet dugih sekvenci – Deridinih neprohodnih rečenica⁴ – uspostavlja „pitanje-odgovor“ mesta u pismu gde se pojavljuje sirovo (*cru*) i krv. U igri aliteracija i paranomaza neodoljivo počinju da se vezuju *cru* i *cur*, prvo: francuski vokabl, particip prošli od *verovati* (*croître*), substantiv i pridev: *sirovost*, *sirovo* (*cru*), ali i *samoniklost*, *samoniklo* (*cru*) i... drugo: latinski *zašto*, gde odzvanja, *cur confitemur Deo scienti* – Avgustinovo – „zašto se Bogu ispovedamo, ako on već sve zna o nama“. Radi se, dakle, o mestu na kome se ulazi u tekst *Obrezoispovedanja*.

Sirovi vokabl, sa njim raspravljati o tome šta je sirovost, kao da sam najpre hteo da ga vratim u igru, i ta reč „vratiti u igru“, pokeraški potez svojstven samo mojoj majci, kao da sam, naklonjen mu zbog toga, hteo da ga izazo-

³ J. Derrida, *Circonfession* lu par l'auteur, CD-audio, des femmes, 1993.

⁴ Jacques Derrida je tekst *Obrezoispovedanja* napisao sitnim slovima, na sivoj pozadini, poput dugih beleški u vidu rečenice, poput beleški na kraju stranice, knjige Geoffreya Benningtona, *Jacques Derrida-Derridabase*, éd. Seuil, kol. „Savremenici“, 1991.

vem na kavgu, šta uopšte znači govoriti sirovo, kao da sam se do zadnje kapi krvi mučio da ga podsetim, a on to zna, *cur confitemur Deo scienti* [...]

Knjiga Elen Siksu *Prvi novogodišnji dan*⁵ otvara srce (le cœur) u trenutku kada se pismo (l'écriture) sastaje sa samim sobom. Krv, usmerena ka gore ["do zadnje kapi" (ŽD)] trpi sve skrivenosti pisma. „Priča koja se negde gore plete“ (ES) ne pita zašto, iako se već sve zna o nama.

„Pismo se bilo vratilo, reka, tanušna nêma reka raspevanih rukavaca, tok krvi u venama među telima, dijalog bez reči – krv na krv, nemajući dara da razaznaje udaljenosti, magični tok prepun nemih reči koje teku iz jedne u drugu zajednicu, iz jednog života u drugi, čudna legenda čujna tek srcem jednog ili drugog, priča koja se negde gore plete, ko će ga odgonetnuti, napipavajuće tkivo skrivenosti,

pismo, ta veza, taj rast, ta usmerenost se vratila, [...]“⁶

I mada na srpskom jeziku ne možemo da prepoznamo prelaz od sirove krvi preko srca do surovosti (izuzev ukoliko ih ne vidimo u parovima **srce**, **sirovo**, **krv**, **okrutno/surovo**), u francuskom jeziku je put od *cœur*, *cru*, *cruauté* dopustiv usled blizine latinskog nasleđa *cru*, *cruor*, *crudus*, *crudelitas*. Surova praksa prevođenja, redukcija jezika koji se prevodi/uvodi na drugi jezik, na sreću (ili na nesreću) otvara na novim mestima nove nabore i homonimije svojstvene tom drugom jeziku.

Pitajući se o vokablu, o reči, o sirovom ili samoniklom govora, o izgovorenom koje nosi sirovost sa sobom ili se sirovo prenosi, Derida „do poslednje kapi krvi“, dakle, pre no što *koncept biva zbaren*, traži prostor na kome reč može da se uzme i da se dâ u (nemilosrdnoj) nevinosti uzimanja i davanja, u meri u kojoj sirovosti/samoniklosti u kratkom spoju postaju surovosti (suverenosti). U ponuđenom, istrgnutom delu rečenice se naslućuje dijalog gde do kraja nije jasno ko su mogući sagovornici: Bog, sveti Avgustin, Džefri [Geoffrey] – ili najpre – pismo sâmo, pomenuti vokabl – izazvan i ogoljen i na ivici razumnog, deo reči. Deridino obraćanje i izazivanje „na kavgu“⁷ sagovornika (nekoga od pomenutih ili možda nekog trećeg), javlja se uz sećanje na pokeraški potez njegove majke. Da bi rasprava – ili ono prvo i sirovo rasprave – da bi to bilo moguće, dira se u skrovito, u neposredno (sećanje na poker i variranje majčinog „[...] gubitnica sam [...]“⁸ koje budi naklonost prema sagovorniku (otuda i „vraćanje“ u igru). U neposrednom se otvara sirovo na mestu na kome žalovanje zadobija novo agregatno stanje. Ako

⁵ H. Cixous, *Jours de l'an, des femmes*, 1990.

⁶ *Op. cit.*, str. 5

⁷ Istorija francuske reči *querelle* [*querella*, latinski pravni izraz za „žalbu“] je bogata. Ova reč se pojavljuje u različitim kontekstima koji se, dakle, pozivaju na isterivanje pravičnosti i namirivanje računa između dve suprotstavljene strane. Postoje, međutim, mesta gde „žalba“, u položaju tela, u njegovoj usmerenosti ili u obraćanju Bogu, prelazi u čin žalovanja. Prema: *Trésor de la Langue Française Informatisé*, Paris; Orléan, 2004.

⁸ Jacques Derrida – *Derridabase, ibid.*, 43 str.

bih rekla da su putevi zadobijanja novog stanja tečni – jer pominje se krv, „do poslednje kapi krvi“ – možda bih mogla da govorim o sekrecijama-fluidima. Kada je u „Bajkama o polnoj razlici“⁹ Siksu započela (i ona je među prvim čitaocima Deridinih rukopisa) čitanja *Obrezoispovedanja*, ona je zabeležila da se „u tom telu, u [Deridinom] telu, jer [mu] je tekst neprestano u telu, *potpisanom*, na hiljade načina *ispisanom*, sve vreme radi o potpisu, da se radi o tekstu „*krvljupisanom*“¹⁰.

Sa druge strane, u *Prvim novogodišnjim danima* protočnost je neporeciva, krv se razmenjuje, sekrecije traju, pravac nije presudan (u meri u kojoj Derida izaziva, traži i pita, Siksu prima nazad [život, pismo, ali i vezu (čiju ili sa kim), i usmerenost (ka čemu?). Metonimije variraju prve vokable (*cœur, cours, écriture*, srce, tok, pismo) i u neposrednosti, u toku krvi se prihvata ispisivanje u glasu onoga što se vraća, u bezbrojnim rukavcima, po diktatu, što dolazi i utiče (*pismo, ta veza, taj rast*). Pismo je veza i rast. Koga to pismo povezuje? Čega je pismo rast?

Na početku smo, na početku *Obrezoispovedanja*, na početku *Prvih novogodišnjih dana*, ja nisam odmakla dalje od početka, u nameri da opišem obruč u kome se prenosi reč upisana u krv, u dvoje (majka i sin, otac i sin, majka i ćerka, otac i ćerka, pisac i pismo), gde se sirovo i surovo neodložno stapaju, ili gde sirovo neodložno traži put ka surovom. I jedno i drugo „traže venu“, i jedno i drugo su smešteni između, na brisanom prostoru na kome se piše, na jedino mogućem prostoru na kome jezik u nemogućim obrtima može da dovede do toga da surovo nanosi bol i da preživi. Da zada udarac samome sebi, ali i drugome u ljubavi, nehotice, u nevinosti i u neznanju. Da popusti pred snagom fantazma koji uspeva da najpre dovede u zajednički kontekst nespojive odnose i potom kroz oksimorone pomiri i pita za razlog nepodnošljivih aporija. Dinamike dve parabole variraju u ritmu, prva je naizgled ljuta i analitička, opterećena parom *cru/cur*, dok je druga cirkularna i prividno pasivna, prihvatajuća i pomirljiva (*pismo, ta veza, taj rast, ta usmerenost se vratila*). I jedna i druga parabola, put prelaza iz jednog u drugo agregatno stanje, traže u sekrecionom, u onome što se odvaja u tajni („napipavajuće tkivo skrivenosti“) i što na skriveni način presušuje [krv presušuje]. Deset godina nakon *Obrezoispovedanja*, Derida u *Duševnim stanjima psihoanalize*¹¹, na jednom drugom početku postavlja isto pitanje. Transpozicija postaje složenija. Govoreći u kontekstu psihoanalize o surovosti, Derida u okrutnosti *psihe*, duševnog stanja sa ništa manje boli, prepoznaje krv koja je presušila.

Trebalo bi se pitati, u stvari, gde i na kom to mestu pismo (tekst „*krvljupisan*“) iz sirovog, sekrecionog, tečnog stanja prelazi u suveren i neoboriv trag

⁹ H; Cixous, „Contes de la différence sexuelle“, in *Lectures de la différence sexuelle, des femmes*, 1994, 31 str.

¹⁰ *Op. cit.*, 38 str.

¹¹ J. Derrida, *États d'âme de la psychanalyse – L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Galilée, 2000. Radi se o tekstu predavanja koje je Derida izgovorio 10 jula 2000, na Sorboni, u vreme održavanja Opšte Skupštine Psihoanalize. Psihoanaliza bi, kako je to Derida nastojao da formuliše, trebalo da omogući pristup stanjima u kojima čovek, „bez alibija“ i u bezuslovnom priznanju (*samo kada bi ono bilo moguće*), može da živi.

surovog. Jer, prisetimo se, Derida hoće „da vrati u igru“, na mestu sirovog, na mestu na kome se izgovora sirovo, i pre no što krene ispovest – Derida bi da uvede i pre početka i pre svakoga znanja, u samoniklosti – pismo koje sa sobom neće donositi krv. Dvostruko lice sirovosti (uprkos i poslednjoj kapi krvi) ostaje nedostupno. Mada, po svemu sudeći, i kada se skloni žrtva, i kada se ukloni svaki ugovor i svaka priprema, ostaje trag *krvopisa*.

„Niko nikada neće znati iz koje tajne ja pišem, ništa ne menja ni ako to kažem“¹²: Derida prepisuje rečenicu iz beleški (12/10/1977) spremanih za knjigu koja nikada nije napisana.¹³ Ko piše iz tajne? Odgovor je spreman dugo, u više navrata, na seminarima posvećenim tajni (1990-1991), u knjigama¹⁴, intervjuima. U pokušaju da istrgne tajnu iz simulacija kriptografskog i hermeneutičkog grčko-nemačkog nasleđa, Derida je vraća u latinski kontekst gde tajna (lat. i.s. *secretum* ali i gl. *secernere* lučiti) pre svega deli, odvaja i spaja – paradoksalno – lišava svedoka i eliminiše svako svedočenje. U neposrednosti sirovog prvog vokabla, u prvom pokušaju da se imenuje tajna – dešava se prvo cepanje i njeno prvo surovo oticanje, dešava se pojavljivanje drugog u odsustvu, javlja se svedočenje. „Vraćanje u igru“ se nudi samo onome kome smo naklonjeni, onome kome dugujemo naklonost, kome smo naklonjeni i uprkos dugu. Deridino „vraćanje u igru“ čini i deo izazova da se neprestano ostaje na pragu, na ivici pristajanja na igru pisma.

– Napisati knjigu koja će me ogoliti? izdati me? Čemu? govorila je samoj sebi. – Da li je to ono što želiš?

– Želim istinu, treba mi istina kao što slepom jagnjetu treba sisa, kao što divu treba sveže meso: slepo jagnje. Da bih zadovoljila nevoljnu, slepu, prvobitnu glad. Ovako gladan, čovek bi sručio u sebe i kamenje.¹⁵

Treba reći da je knjiga *Prvi novogodišnji dani* gotovo na svakoj ispisanom stranici prožeta nesavladivom klackalicom koja svoje postojanje artikuliše u pitanju „Čemu?“. Čemu pisati kao autor? Nije to pitanje novo, francusko strukturalističko nasleđe ili Bartova [Barthes] smrt autora ga je programski načela i ponudila neke odgovore još ranih sedamdesetih godina. Kada Elen Siksu napiše: „Za sve to vreme autorka... autorka se nije vratila. Ona je potpuno prožeta svojom dramom“,¹⁶ namere su joj izričite, ona nastoji da ostane na pragu¹⁷ i da, uprkos *ogoljenosti*,

¹² *Obrezoispovedanje*, 193 str.

¹³ U uvodnim napomenama knjige *Jacques Derrida-Derridabase*, opisujući njenu strukturu, Derida upućuje na svoja četiri izvora: *Ispovesti svetog Avgustina*; dijalog sa G. Benningtonom; dnevnički zapisi u vreme na smrt bolesne majke; i konačno, beleške spremene za knjigu *Obrezanje*.

¹⁴ Videti *Schibboleth*, *Pour Paul Celan*, 1986; *Passions*, 1993; *Donner la mort*, 1999.

¹⁵ H. Cixous, *Jours de l'an, ibid.*, 24 str.

¹⁶ *Op. cit.* 64 str.

¹⁷ Putokazi namera Elen Siksu bi mogli da se analiziraju i u njenoj specifičnoj upotrebi interpunkcije, ili pre, odsustvu interpunkcije, obeležavajući na taj način i odsustvo formalnih pravila koje sprečavaju da se bujica reči (koja nosi unutrašnju koherentnost) nesmetano prelijeva, kao što smo već imali prilike da vidimo: „Pismo se bilo vratilo, reka, tanušna nêma reka

uprkos *izdaji* – ili upravo u ime *ogoljenog* i *slepog*¹⁸ – po diktatu *knjige* ostane na strani sirovog. Jedino veza, na takav način uspostavljena, može da posvedoči u nedeljivosti – upravo odbijajući dihotomije – zbog čega su sirovo i surovo neodvojivi. „Vena“ pisma, čini se, jedina obezbeđuje davanje i preuzimanje reči. O surovosti se svedoči u tragovima. Prva surovost je uvek pre svega okrenuta ka samoj sebi. Njena prva manifestacija je namenjena uvišestručenom, remboovskom „ja“, iz koga se piše. U refleksiji, u moći da se i pre no što se napiše, za vreme dok se piše, u aporiji potpisuje dvostruka nemoć: „Preživeti, surovo okrenut samome sebi, preživeti se uvek sastoji u proživljavanju više od jedne smrti, i to još za života, čak i kada sve te smrti izgledaju jedna od druge značajnije [...]“¹⁹. Refleksija se sastoji i u pozivu na „povratak u igru“, u nastojanju koje bi moglo da se analizira i mimo sinekdoke „pokeraškog poteza majke“, u konceptu (dakle, *ispisanom* i *zbarenom vokablu*) budućnosti (*à venir*) koji u sebi, na sličan način, čuva par sirovo-surovo. Pojačano jednim zašto (*cru/cur*), u meri u kojoj je potrebno ostati obezoružan pred nemogućim – pred događajem za koji se spremamo tako što ga ne predviđamo i ne najavljujemo – sirovo-surovo bi beskompromisno trebalo da ostane u *ogoljenosti* *slepog*. Na taj način, personifikujući²⁰ knjigu, tekst, pismo, reč, vokabl i slovo, u neprestanom menjanju mesta, u parabolama, Derida i Siksu ostaju na početku, u preuzimanju i davanju koje nije tek razmena, već i utvrđivanje istog i prvog pitanja. Ovo pitanje Derida artikuliše kao pravilo, u predgovoru knjige njegovog prijatelja Žak Trilinga [Jacques Trilling], *Džejms Džojls ili o književnosti materoubici*.

Novo životno pravilo: disati bez pisma, ubuduće, udisati sa onu stranu pisma. Nisam ja izgubio dah – nisam ni umoran od pisma pod izgovorom da pismo ubija. [...] želim da želim, odlučno, želim da želim živo i potpisano odricanje od pisma, nanovo potvrđen život. [...] Pismo bez pisma. Drugo pismo, drugo pisma isto tako, izmenjeno/oslabljeno pismo, ono koje mi je, oduvek, u tišini radilo o glavi, istovremeno najprostije i najjuvrnutije, takav jedan protiv-sve-dok koji se sa svakim mojim znakom bunio protiv samoga sebe.²¹

raspevanih rukavaca, tok krvi u venama među telima, dijalog bez reči – krv na krv, nemajući dara da razaznaje udaljenosti, magični tok prepun nemih reči koje teku iz jedne u drugu zajednicu [...]“ Podsetiću da je to bila i Deridina namera za vreme dok je pisao *Obrezoispovedanje*.

¹⁸ Videti: J. Derrida, H. Cixous, *Velovi*, Galilée, 1999, J. Derrida, *Mémoires d'aveugle, L'autoportrait et autres ruines*, Réunion des Musées nationaux, 1991.

¹⁹ J. Derrida, *États d'âme de la psychanalyse...* *Ibid.* 53 str.

²⁰ Nemoguće je u okviru ove beleške navesti mesta gde se opisuje, sa jedne strane, dijalog koji J. Derrida (između mnogih, *Points de suspension...* Galilée, 152 str.) vodi sa knjigom, tekstom, pismom, reči, vokablom i slovom ili, borba, koju sa druge strane, H. Cixous vodi sa knjigom, tekstom, pismom, reči, vokablom i slovom (mada je vrhunac postignut u knjizi *Manhattan: lettres de la préhistoire*, Galilée, 2002 gde je „knjiga“ jedan od junaka priče).

²¹ J. Derrida, „La Veilleuse“, in Jacques Trilling, *James Joyce ou l'écriture matricide*, Circé, 2000, 32 str.

LA TRANSFUSION

Résumé

Depuis plus de quarante ans, Héléne Cixous et Jacques Derrida, chacun de son côté mais aussi amicalement liés, ont travaillé la langue française à *cru*, soucieux de toute son altér(n)ation. Ce texte tente, en analysant les incipit du *Circonfession* (Jacques Derrida) et de *Jours de l'an* (Héléne Cixous), à reconnaître dans le couple *cru-cruauté* le commencement qui féconde à la fois leurs riches poétiques et leurs forces réflexives.

Hibridna pitanja o dekonstrukciji i umetnosti

Uvek polazimo od zatečenog. Ja ili mi smo već zatečeni u svetu/jeziku koji je postojao pre mene ili nas. U toj zatečenosti se izvodi fatalno i obećavajuće uvek koga nema izvan pojedinačnog čina intervencije odlaganja (pojam *différance* možemo prevesti i terminom/konceptom razluka) na zatečenim prisutnim fragmentima aktuelnosti. Biti zatečen među tragovima čiji rubovi nisu oštri, čije površine nisu sasvim transparente, a čija je prisutnost zabrinjavajuće nesigurna.

Mogao sam se jednog jutra probuditi u sobi koja se nalazi u kući koju je dekonstruktivistički projektovao Ajzman [Eisenman], Čumi [Tschumi] ili Geri [Gehry]. Mogao sam ustati i ogrnuti svoj kućni mantil, kupljen pre desetak godina na velikoj novogodišnjoj rasprodaji u San Diegu, a skrojen u maniru dekonstrukcije. Mogao sam popiti omiljenu mešavinu različitih kafa sa šlagom i jogurtom koje su odložile moj san u svet arhiviranih tekstova kao sećanja. I zatim, prilično radozno, mogao sam čitati u dnevnim novinama feljton o Deridinim [Jacques Derrida] brižnim noćima provedenim sa umirućim Altiserom [Louis Althusser]. Posle sam mogao sedeti u obližnjem parku dok su moje pudlice trčkarale i skakutale po zelenim veštačkim brežuljcima i čitati jedan od poli-seksualnih romana Keti Aker [Kathy Acker] ili hetero-seksualnih priča Pola Oстера [Paul Auster]. Etc. etc: ako dekonstrukcija postoji svuda, pisao je Derida, i to postoji, gde ima nečega (a to se ne ograničava na misao ili tekst, u svakodnevnom ili književnom smislu ove poslednje reči), ostaje nam da mislimo šta se danas događa u našem svetu, našoj savremenosti, u trenutku kada dekonstrukcija postaje motiv sa svojim značenjima, svojim privilegovanim temama, svojom pokretnom strategijom, itd. Derida nije imao jednostavan odgovor na ovo pitanje, odgovor koji bi sve formalizovao. Svi njegovi pokušaji se, možda, objašnjavaju ovim izuzetnim pitanjem i nesigurnošću koje pokreće to pitanje o epohi bića-u-dekonstrukciji.

Ali, ipak bio je jedan privilegovan trenutak za dekonstrukciju kada je ona bila moda, a to znači nesigurna, otvorena interpolacijama i sklona premeštanjima atmosfera interventnog izvođenja u različitim hibridnim kontekstima društva, pre svega, kulture, zapravo umetnosti. Dekonstrukcija je bila nekakva moda ili skup moda između teorijskog postistoricizma i političkog globalizma.

Tekst koji sada sledi je pokušaj da se prate ti nesigurni i zabrinjavajući putevi od filozofije ka umetnostima posredstvom interventnih instrumenata teorija.

Postoje različita tumačenja dekonstrukcije. Derida je ovim terminom baratao u različitim situacijama ili istovremeno na različite načine narušavajući definiciju potencijalnostima interpretacija: „Jedna od glavnih uloga onoga što se u mojim tekstovima zove ‘dekonstrukcija’ jeste upravo ograničavanje ontologije, a pre svega ovog indikativa prezenta trećeg lica S je P“ („Pismo japanskom prijatelju“). Izbegavanje preciznog definisanja dekonstrukcije izvedeno je iz dva razloga: (1) dekonstrukcija se može interpretirati kao oblik prevođenja (premeštanja, decentriranja, zamene) jezika i tekstualnih predstava pojmova zapadne metafizičke ontologije čime se ona i (pojmovno) menja ili odlaže ili razlaže kroz prezentaciju i ponudu različitih tekstualnih zastupanja mišljenja i pisanja, i (2) dekonstrukcija nije eksplicitno eksplanatorni model filozofskog diskursa, već je i ubrzani produktivni (kvaziepistemološki) model praksi koje konstituišu svetove filozofije, teorije književnosti i istorije umetnosti, ona delom preuzima funkcije produktivnog društvenog rada čiji učinci nisu samo eksplanatorno-epistemološki već su i estetski, književni, bihevioralni, tj. kulturalno interventni. O dekonstrukciji se govori kao o praksi/praksama intervencije unutar zapadne filozofske retorike i kao o produktivnim ponudama novih ili drugačijih retorika. Derida je interventnost dekonstrukcije eksplicitno postavio: „Dekonstrukcija, insistirao sam na tome, nije neutralna. Ona interveniše“ (1971). Karakterizacija dekonstrukcije je uspostavljanje odnosa retoričkih i estetskih učinaka izvođenja pisma i teksta unutar složenih konteksta zastupanja i zastupajućeg odlaganja tragova drugih pisma/tekstova. Derida je pisao da dekonstruisanje predstavlja, istovremeno, strukturalistički i anti-strukturalistički čin (ponašanje, izvođenje, praksu, delatnost, intervenciju). Ona pokazuje hibridnost i ambivalentnost svakog kulturalnog poretka u njegovim arbitrarnostima i motivacijama arbitrarnosti. Kada se poredak raščlanjava, dekomponuje, transfiguralno pomera, raslojava, decentrira, marginalizuje, hegemonizuje, centrira, homogenizuje, odnosno razlaže, razlikuje i odlaže – tada poredak pokazuje zakone (pretpostavke, hipoteze, pravilnosti) i atmosferu poretka kao složene arheologije nanosa i naslaga kulturalnog sinhronijskog i dijahronijskog smisla. U tom smislu je dekonstrukcija filozofija nanosa ili naslaga smisla. Tekstovi koji se mogu svrstati pod termin ‘dekonstrukcija’ nemaju samo funkciju da dovedu do novog saznanja o poretku i njegovoj razgradnji ili rekonstrukciji na tragovima razgradnje, već i da performativno i, obavezno interventno, demonstriraju način dezintegracije i integracije pisma zapadne metafizike, čime ulaze u problem osnovnog oblika pisanja, osnovnijeg od filozofskog pisanja: pisanja u književnosti ili pisanja kao umetnosti. Dekonstrukcija zadobija karakteristike post-filozofske aktivnosti, mada se ne odriče filozofije kao otvorenog polja izvesnih prava. Derida sasvim deciderano govori o pravu na filozofiju („O pravu na filozofiju“) mada raskida naizgled prirodno prožimanje filozofije i nauke, problematizujući nepodrazumevajuću prirodnost episteme oslobođanjem tekstualnog potencijala književnog i, svakog drugog, umetničkog pisanja.

Zadržimo se na prelazu sa verbalnog pisma (*écriture*) na vizuelni sistem pisanja (slika kao pismo). U pretpostavkama dekonstrukcije uočavaju se analogije tekstualnog i slikovnog. Pretpostavljajući sliku (fotografiju, sliku slikarstva, filmski kadar) kao polje suočavanja tekstova različitog karaktera dekonstruktivistička rasprava: (1) locira mrežu različitih produkcija koje govore (tj. diskursa) i koje se po-javljaju u jednom slikovnom zapisu, i (2) prekida normalizovane označiteljske (jezičke) ekonomije pokazujući kako se značenja konstituišu i transformišu produkujući razlike/razluke (strukturalne i temporalne odnose). U dekonstrukciji se problematizuje iluzija o samorazumljivoj, metafizičkoj ili nominalističkoj uslovljenosti hibridnih veza označitelja i označenog slike i slikarstva kao prakse. U teoriji umetnosti dekonstruktivističko traženje razlika tekstualnih (ili njima analognih vizuelnih, prostornih, vremenskih) aspekata i karakterizacija slike postaje diskurzivna produkcija značenja, odnosno, produkcija 'razlika' i 'razluka' koje su posledice suočenja složenih i arbitrarnih kulturom vođenih diskursa zapadnog slikarstva (metafizike slike kao konstituenta slikarstva). Proizvodnja značenja, utemeljena u teoriji dekonstrukcije ili njenim specifičnim primenama (u teoriji književnosti, teoriji slikarstva, teoriji arhitekture, muzikologije, teatrologije ili teoriji filma), može se preneti u domene umetničke produkcije kao materijalne označiteljske prakse i postati poetički produktivni model za tekstove (doslovno rečeno: tkanja /lat. textus/) slikarstva, arhitekture, muzike, teatra, filma, itd. Slikari na rubovima moderne ili posle moderne ne izvode sliku kao koherentni sistem samih čulnih-tj.-vizuelnih predstava, već je konstruišu kao heterogena i hibridna polja različitih/odloženih slikovnih modusa mnogostrukih referentnih konteksta i istorija realizujući eklektični model zasnovan na procedurama montaže i kolaža. U tom smislu teorija dekonstrukcije zadobija značajni produktivni poetički potencijal kojim se modernistička čulna (optička, vizuelna) centriranost dela izmešta u polje nestabilnih decentriranih potencijalnosti suočenja vizuelnih, verbalnih, prostornih, telesnih tekstova.

U umetnosti na granicama moderne i posle moderne filozofija dekonstrukcije primenjena je kao teorijska i praktična procedura intervencije među tragovima kulture: „Trag je brisanje sebe, sopstvenog prisustva, on je konstituisan pretnjom ili teskobom zbog svog neizbežnog nestajanja, zbog nestajanja svog nestajanja. Neizbrisv trag nije trag, to je puno prisustvo, nepomična i nepokvarljiva supstancija, sin Boga, znak parusije, a ne seme, to jeste smrtna klica“ „Frojd i scena pisanja“. Kao teorijska metoda izvedena u svetovima umetnosti ona je razlaganje, relativizacija, rekonstrukcija i intertekstualno paradoksalno suočavanje jakih, ali decentriranih, teorijskih dogmatskih modela modernizma, avangardi i neoavangardi. Ona je i brisanje filozofije. Kao što filozofija dekonstrukcije mimikrijski preuzima govor zapadne metafizike, na primer, Hajdegerove [Martin Heidegger] hermeneutike, Frojdove [Sigmund Freud] psihoanalize i Vitgenštajnovе [Witgenstein] filozofije jezika, tako teorije umetnosti koje se temelje na shemama dekonstrukcije preuzimaju istorijski suprotstavljene diskurse romantizma, modernizma, avangarde, neoavangarde, nove objektivnosti i masovne kulture, suočujući ih u njihovim dometima i porazima, konzistentnostima i paradoksima, istinama i

fikcijama, centriranim odbojnim moćima i decentriranim zavodljivim nemoćima. Dekonstrukcija je i filozofsko – narcističko uživanje – da filozofija može uzeti preko teorije potencijalnost umetnosti: pisanja. Kao praktična procedura izvođenja dela u umetnosti dekonstrukcija ima poetički i interventni karakter. Ona je višeznačna i hibridna kontekstualna teorija pomoću koje se realizuje smisleni okvir umetničkog rada i koja pruža implicitne ili eksplicitne sheme i modele za realizaciju umetničkog dela. Dok je modernistička umetnost autokritičkom analizom medija (slikarstvo, skulptura) težila logocentričnim čistim i/ili autonomnim oblicima umetničkog izražavanja kao tragovima egzistencijalnog upisa, a konceptualna umetnost kritičkom analizom jezika i prirode umetnosti težila idealnim konzistentnim autokritičkim i autorefleksivnim diskursima o umetnosti i svetu umetnosti, dekonstrukcija u umetnosti se ukazuje kao hibridni postupak suočivanja raznorodnih (razlikujućih i odloženih) stilskih, žanrovskih, ikonografskih i kompozicijskih aspekata u jednom delu koje nije više celo (*pas tout*). Dekonstrukcija ne teži razrešenju i izdvajanju idealne reprezentacije (modela slike, skulpture, fotografije, zgrade, grada, performansa, filma, muzike, teksta) nego ukazuje na to da različite prakse umetničkog izražavanja stiču svoja značenja odnosima s drugim istorijskim ili aktualnim modelima. U formalnom smislu, umetnička dela nastala implicitnim ili eksplicitnim pozivanjima na dekonstrukciju su brikolaži, parafraze, citati, kolaži ili montaže realizovani suočenjem raznorodnih medijskih, značenjskih i vrednosnih proizvoda umetnosti i kulture na način tekstualne hibridnosti u materijalnoj praksi pisanja. Deridina interesovanja za umetnost, na primer slikarstvo (Antonin Arto |Antonin Artaud|, Valerio Adami) nisu simetrična interesovanjima umetnika u modi za dekonstrukciju. Primeri dekonstrukcije-kao-mode u slikarstvu i vizuelnim umetnostima su izvesna dela Marka Devada |Marc Deavde|, Luja Kana |Louisa Canea|, Frančeska Klementea |Francesco Clemente|, Dejvida Salia |David Salle|, Barbare Kruger |Barbara Kruger|, Roberta Longa |Robert Longo|, Meta Malikana |Metta Mullicana|, Ričarda Prinsa |Richarda Princea|, Sindi Šerman |Cindy Sherman|, Džozefa Košuta |Joseph Kosuth|.

Jedan primer. Košutove instalacije su vizuelne i tekstualne scene na kojima se suočuju brisani tragovi filozofije, slikarstva i skulpture, analogno Deridinom konceptu scene jezika kao scene analogne Frojdovoj sceni nesvesnog. Nekonizistentno, protivrečno i fragmentirano suočivanje izraza velikih sistema zapadne metafizike, kao što su filozofija i umetnost, rezultira dekonstrukcijom idealizirane celovitosti kulture i umetnosti kao legitimnog i sigurnog horizonta smisla. Na primer, Velhman |Welchaman| ukazuje da su: (a) Košutovi radovi pisani na raznim jezicima i da naglašavaju zamisao i proces prevođenja, i (b) da su zasnovani u odnosu prema Deridinoj koncepciji prevođenja kao interventnog čitanja, tj. kao pisanja. Derida prevođenje predočava kao proces interpretativne re-artikulacije, pre nego kao lingvističku tehniku posredovanja ili dešifrovanja sadržaja. Prevođenje je ponuda partikularnih razlika, nepotpunih ugovora i konsenzusa pri re-artikulisanju unutar potencijalno beskrajnog konteksta značenjskih mogućnosti i njihovih hibridizacija i odlaganja. Košut je istraživao mogućnosti prevođenja time što je ispitivao tri bitne mogućnosti izvođenja prevoda:

a) prevođenje verbalnog u vizuelno ili vizuelnog u verbalno (*Jedna i tri stolice*, 1966.),

b) modifikovanje verbalnog ili vizuelnog značenja promenom konteksta prezentacije teksta (*Tekst/Kontekst*, 1979.), i

c) konstruisanje prostorne scene za izvođenje hibridnih vizuelnih i verbalnih necelovitosti koje se ponašaju kao analogije radu *nesvesnog* ili radu *nesvesne scene* (*Zero&Not*, 1985.).

Na primer, Košutove instalacije nazvane *Zero&Not* su zasnovane na rearticulaciji arhitektonskog enterijera u tekstualni ambijent. Uvećani tekst iz Frojdovih psihoanalitičkih spisa (najčešće tekst o nesvesnom), koji je precrtan, štampan je u formi tapeta kojima su prekriveni zidovi prostora izlaganja. U instalaciji *Zero & Not* ponavljaju se dva bitna modusa Frojdovih psihoanalitičkih izvođenja: (1) ponavljanje (tapet sa štampanim odlomkom iz Frojdove *Psihopatalogije svakodnevnog života* ponavlja se u prekrivanju zidova sobe) i (2) potiskivanje, skrivanje ili autocenzurisanje metaforizuje precrtavanjem odštampanog teksta. Ponavljanje i precrtavanje ukazuju na zamisao *druge scene* upravo onako kako je Derida opisuje u raspravi *Frojd i scena pisanja* (1967.): „Tako Frojd izvodi za nas scenu pisanja. Slično svim onima koji pišu. I slično svima onima koji znaju kako da pišu, on uspostavlja scenu duplicirajući, ponavljajući i obmanjujući sebe na sceni. Frojd je taj kome ćemo mi dozvoliti da nam kaže šta se na sceni igra za nas. I od koga ćemo pozajmiti skriveni epigraf koji tiho upravlja našim čitanjem.“ Košut u instalaciju uvodi ambivalentnosti koje su analogne ambivalentnostima Frojdovog teksta ili Deridinog čitanja Frojdovog teksta u referiranju ka nestabilnim predočavanjima nesvesnog. Tekst je izložen čitanju i tekst je precrtan, pa je bliži ponudi za gledanje nego za čitanje. Tekst je trag. Trag je brisan. Tekst je na zidu a ne u knjizi, pa je prostor sa tekstom istovremeno i razvijena knjiga u prostoru, ali i scenografija za izvođenje potencijalnosti ili obećanja nesvesnog. Kako je u pitanju prostor, gledalac/čitalac je na sceni, koja je scena čitanja koje se ne može izvršiti, pa upućuje na jednu *drugu scenu* iz Frojdove knjiga o nesvesnom. Košut u psihoanalizu ne ulazi kao pacijent ili analitičar-lekar, on od psihoanalize ne konstruiše simulakrum-događaje analize, već personalizovane moduse psihoanalitičkog rada apstrahuje do bezlične označiteljski uslovljene uokvirenosti rada tekstova kulture: „Subjekt pisanja ne postoji, ako pod tim podrazumevamo neku suverenu usamljenost pisca. Subjekt pisanja je *sistem* odnosa među slojevima: čarobne beležnice, onog psihičkog, društva, sveta. Unutar ove scene nemoguće je pronaći punktualnu jednostavnost klasičnog subjekta“. Košut prelazi, za nas gledaoce/čitaocce, puteve od psihoanalize do dekonstrukcije, tj. od Frojdovog analitičkog do Deridinog dekonstruktivnog rada na mnogostrukoj neuhvatljivosti svakog pojedinačnog konteksta. Košut uvodi i rekonstituiše psihoanalitičke relacije i učinke kao kulturalne relacije i efekte, odnosno, izvodi ih kao pokazne mehanizme, transfiguracija značenja u kulturi kao *pokretnom prazniku tekstova*.

Korišćena literatura:

- Derrida, J. *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976.
- Derrida, J. *Writing and Difference*, University of Chicago Press, Chicago, 1978.
- Oliva, A. B., *Transavantgarde International*, Giancarlo Politi Editore, Milano, 1982.
- Derida, Ž., „Pismo japanskom prijatelju“, *Letopis matice srpske* Knj. 435 sv.2, Novi Sad, 1985.
- Derida, Ž., „Frojd i scena pisanja“, iz Savić, O. (ed.), *Filozofsko čitanje Frojda*, IICSSO Srbije, Beograd, 1988.
- Morgan, R.C., „The Making of Wit: Joseph Kosuth and the Freudian Palimpsest“, *Arts*, New York, January, 1988.
- Welchman, J. C., „Translation/(Procession)/Transference: Joseph Kosuth and the Scene/Seen of Writing“, iz Kosuth, J., *Exchange of Meaning – Translation in the Work of Joseph Kosuth*, ICC * MUHKA, Antwerpen, 1989.
- Goldstein, A., Jacob, M. J., Gudis, C. (eds.), *A Forest of Signs – Art in the Crisis of Representation*, The MIT Press, Cambridge MA, London, 1989.
- Kosuth, J., *Art After Philosophy and After – Collected Writings, 1966-1990*, The MIT Press, Cambridge MA, 1990.
- Derida, Ž., *Razgovori*, Književna zajednica, Novi Sad, 1993.
- Derrida, J. „O pravu na filozofiju“, *Treći program hrvatskog radija* br. 40, Zagreb, 1993.
- Brunette, P., Wills, D. (eds.), *Deconstruction and the Visual Arts – Art, Media, Architecture*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1994.
- Hays, K. M. (ed.), *Architecture – Theory / since 1968*, The MIT Press, Cambridge MA, 1998.
- Derrida, J., Thévenin, P., *The Secret Art of Antonin Artaud*, The MIT Press, Cambridge MA, 1998.
- Grilc, U., *O filozofiji pisave – Na poti k Derridaju*, Analecta, Ljubljana, 2001.

THE HYBRID QUESTIONS ABOUT THE DECONSTRUCTION OF ART

Summary

Yet, it has been one privileged moment for deconstruction when *she* became a fashion, which means uncertain, open interpolation and tends towards displacements of *atmosphers* of intervent performance within different hybrid social contexts, first of all, within culture, which means within art. Deconstruction has been a kind of a fashion, or set of fashions between theoretical posthistoricism and political globalism. Text which follows is a try to trace these uncertain and worryng paths from philosophy towards art by the way of theoretical intervent instruments.

Within the art theory deconstructive searching of textual differences (or analogously, visual, spatial, time) aspects and characterizations of painting becomes discursive production of meaning, that is, production of 'differences' and 'differences' that are result of confrontation of complex and arbitrary culturally driven discourses of Western painting (metaphysics of painting as constituent of painting). Production of meaning, based on deconstructive theory or its specific applications (in literature theory, theory of painting, architecture theory, musicology, teatrology or film theory), could be conveyed into the domain of art production as material signifying practice and become poetic productive model for texts (literally: weaving // *lat. textus*) of painting, architecture, music, theater, film, etc. Painters on the margins of modern or after the modern don't perform the painting as coherent system of the very sensual-i.e.,-visual representations. They construct it as heterogeneous and hybrid field of different/defer of painterly modes of multiple referential contexts and historical realizing eclectic model based on procedures of montage and collage.

Dekonstruktivistička arhitektura *n'existe pas*

Naslov ovog priloga skupu o Jacquesu Derridi koji sam upravo pročitala, potpuno je drugačiji od onoga koji sam u prvi mah prijavila organizatorima i od onoga koji je štampan u programu skupa.¹ Ne pokazuje li ta nestabilnost naslova, već na samom početku ovog saopštenja, potrebu da se postavi ograda arhitekta oko učešća na skupu posvećenom jednom filozofu? Isključujući se ovim, konačnim naslovom iz govora o filozofiji i prihvatajući da govorim o arhitekturi, postavljam polazište ovog priloga upravo na pitanje arhitektonskog problema tog govora. Uz pretpostavku ove korisne skepse, postavicu stoga pitanje, ne šta je to dekonstruktivistička arhitektura, već šta je to što u arhitekturi omogućava da vidimo problem dekonstrukcije.

*

Kada je 1932. godine, zajedno sa Henry-Russell Hitchcockom, u Muzeju moderne umetnosti u New Yorku, postavio internacionalnu izložbu „Moderna arhitektura“ (*Modern architecture: International exhibition*), arhitekt Philip Johnson nije mogao niti pretpostaviti da će nekih šezdeset godina kasnije, na istom tom mestu, jednom novom izložbom, ponovo, iako na sasvim drugačiji način, pozvati na kritičko mišljenje kanona modernizma. Govorim, naravno, o izložbi sa naslovom „Dekonstruktivistička arhitektura“ (*Deconstructivist Architecture*), koju je osamdesetdvogodišnji Johnson kao *direktor* i gostujući kurator, zajedno sa pedesetak godina mlađim pomoćnim kuratorom, Markom Wigleyem, postavio 1988. godine u njujorškom Muzeju moderne umetnosti. Ove dve izložbe arhitekture, zapravo, obeležavaju dve linije ili dva kraja kritičkog diskursa moderne arhitekture, s tim što ona ranija *prevodi* i time kanonizuje i institucionalizuje modernu, a ona kasnija je izmešta, transformiše, dekanonizuje, dekonfigurise i deinstitucionalizuje.

¹ Inicijalni naslov „Modernost i dekonstrukcija“ prijavljen je organizatoru u poruci, poslatoj elektronskom poštom, kojom sam potvrdila interesovanje da učestvujem na skupu. Naslov je, potom, promenjen u „Nezavršena kula i eksplozija *folie*: dekonstruktivistička arhitektura“, kako je i štampano u programu skupa. (Citate u tekstu prevela Lj. B.)

Izložba iz 1932. godine, kolokvijalno je preimenovana u Internacionalni stil, po istoimenoj knjizi Hitchcocka i Johnsona, izdatoj iste godine (*The International Style: Architecture since 1922*, New York: Norton, 1932). Promenjenim naslovom izložbe američkoj publici dat je odgovarajući prevod, ne samo onoga što je u Evropi nazvano moderni pokret u arhitekturi, već i prevod same moderne arhitekture, koji je bio ključan za prihvatanje i praksu modernizma u Sjedinjenim Državama. Da bi se evropska avangarda približila američkoj publici, moderni pokret je pojednostavljeno objašnjen kroz tri pragmatična principa: koncepcija arhitekture kao volumena, pravilnost umesto simetrije kao glavni instrument za organizaciju projekta i zabrana arbitrarno primenjene dekoracije.² Moderna arhitektura je ovim prevodom na Internacionalni stil, lišena svih socijalnih, političkih i etičkih konotacija inherentnih modernom pokretu. Tako nasilno prevedena, ona postaje razumljiva samo kao kanon, naime, kao Internacionalni stil.

U kratkoj uvodnoj napomeni izložbe iz 1988. godine, međutim, Philip Johnson jasno kaže: „Dekonstruktivistička arhitektura nije novi stil... [ona] ne predstavlja pokret; ona nije credo.“³ Ako nije ni stil, ni pokret, ni vjeruju, šta je to što naslov dekonstruktivistička arhitektura imenuje kao skup radova određenih arhitekata sa sličnim pristupom koji rezultira sličnim formama arhitekture, preciznije rečeno, kao seriju međusobno povezanih arhitektonskih koncepata nastalih u različitim delovima sveta? Da li Johnson kaže da naslov ove, ponovo internacionalne, izložbe nije prevod, već *ime*? Objašnjenje koncepta izložbe ne nalazi se u Johnsonovom tekstu, već u tekstu i radu Marka Wigleya, koji je dve godine ranije doktorirao na Univerzitetu u Aucklandu, sa tezom „Jacques Derrida i arhitektura: dekonstruktivne mogućnosti arhitektonskog diskursa“ (*Jacques Derrida and Architecture: The Deconstructive Possibilities of Architectural Discourse*). Postavljajući pitanje arhitektonskog prevoda dekonstrukcije, Wigley pokazuje da je on od početka deo same produkcije dekonstruktivističkog diskursa, da arhitektura nije tek reprezentacija ili ilustracija filozofskog diskursa, već da ona može da se razume kao, *inter alia*, mišljenje filozofskog problema kroz arhitekturu.⁴ O istom pitanju Jacques Derrida kaže:

Sam koncept dekonstrukcije liči na arhitektonsku metaforu. Često se kaže da on ima negativan stav. Nešto je konstruisano, filozofski sistem, tradicija, kultura i onda dođe de-konstruktor i to uništava kamen po kamen, analizira strukturu i rastapa je... Meni se čini, međutim, da ovo nije suština de-konstrukcije. To nije, jednostavno, tehnika arhitekta koji zna kako da de-konstruiše ono što je bilo konstruisano, već ispitivanje koje dodiruje samu tehniku, odnosno autoritet arhitektonske metafore i, stoga, konstituiše sopstvenu

² Hičkok-Džonson, *Internacionalni stil*, (1932), prevela Ivana Trbojević (Beograd: Građevinska knjiga, 1989).

³ Philip Johnson, „Deconstructivist Architecture“ (Museum of Modern Art, New York, 1988), in: K. Michael Hays, ed, *Architecture Theory since 1968* (Cambridge: MIT Press, 1998), p. 677.

⁴ Mark Wigley, *The Architecture of Deconstruction: Derrida's Haunt* (Cambridge: MIT Press, 1993).

arhitektonsku retoriku... Moglo bi se reći da ništa nije više arhitektonski nego de-konstrukcija, ali takođe ništa ni manje arhitektonski.⁵

Dekonstruktivistička arhitektura ne prisvaja ništa od mesijanstva modernog pokreta i ništa od ekskluzivnosti njegove borbe za „pravednu stvar“, ona jeste sasvim nezavisni diskurs (Eissenman), oslobođen značenja – arhitektura koja ne znači ništa (Tschumi). Ako arhitektura dekonstrukcije sa arhitekturom modernog pokreta deli, pre svega, radikalni raskid sa istorijom, kontinuitetom i tradicijom i kao moderna preferira apstraktnu formu i deli njenu fascinaciju ikonografijom tehnologije, ali, za razliku od moderne, arhitekturu lišava političkog i socijalnog aspekta, ne radi li se, zapravo, opet o još jednom nasilnom prevodu? Ovo pitanje prevoda vodi ponovo ka početku ovog priloga, naime ka paru modernost/dekonstrukcija. Da li sam, time, postavila zdravo za gotovo ono što Jacques Derrida naziva konceptualni par, dve međusobno uparene suprotnosti, par koji je opšte prihvaćen kao samorazumljiv i prirodan, upravo onakav par kakav dekonstruktivna procedura ispituje, analizira i pokušava da oslobodi nametnute suprotnosti? U tome neću biti toliko naivna da ne pokušavam da preko ovog para izbegnem da govorim o paru modernizam/postmoderni istoricizam i uvedem konkretni temat dekonstruktivističke arhitekture.

Na izložbi „Dekonstruktivistička arhitektura“ je, uz Bernarda Tschumija, Petera Eisenmana, Franka Gehryja, Rema Koolhaasa, Daniela Libeskinda i grupe Coop Himmelblau, učestvovala i Zaha Hadid. To učešće, odnosno članstvo u grupi od sedam autora čiji je rad prikazan na izložbi, institucionalizuje njenu poziciju arhitekta dekonstruktivista. Konačno i neporecivo njen rad institucionalizuje i Pritzkerova nagrada koju dobija 2004. godine, u liniji prethodnih dobitnika koji su, takođe, bili akteri izložbe dekonstruktivizma, Philip Johnson (1979), Frank Gehry (1989) i Rem Koolhaas (2000). Dovoljno je, dakle, samo da vidimo arhitekturu Zaha Hadid i da je analiziramo i onda neće biti suviše teško razumeti šta je konkretno dekonstrukcija u arhitekturi. Ali, šta je to što na prvi pogled vidimo u njenoj arhitekturi? Vidimo, prvo, svesnu, jasnu vezu sa ruskim konstruktivizmom, naročito sa suprematizmom Kazimira Maljeviča. Suprematizam, kako sama kaže, Hadid injektira u arhitekturu zbog njegovog potencijala da reorganizuje plan, da ga načini tekućim, oslobodi gravitacije, da ga fragmentira i da u njega uvede kalkulirani slučaj.⁶ Uvođenje novog plana u arhitekturu preklapa se sa njenim interesovanjem za prevodom uslova masovne kulture, preciznije, kulture masa dvadesetog veka i nastojanjem da se vidi gde je moguće generisati novi potencijal za stvaranje javnog prostora. Glavna konsekvencija ovog postupka jeste dobijena dubina plana, naročito, dubina površine tla i konsekventni novi pejzaž kao plan koji je u središtu njene arhitekture. U projektu za klub „The Peak“ u Hong Kongu, nagrađenom prvom nagradom na međunarodnom

⁵ „Architecture Where the Desire May Live“, interview with Eva Mayer, *Domus* (Milano), no. 671 (1986), p. 18.

⁶ Richard Levene, and Fernando Márques Cecilia, „Interview with Zaha Hadid“, *El Croquis* (Madrid), no. 52 (1991), pp. 6-17.

konkursu 1983. godine, na primer, Hadid koristi „suprematističku geologiju“ kao princip kojim preseca/preseca tradicionalne principe i rekonstruiše nove, istovremeno prkoseći prirodni lokacije i odupirući se njenom uništenju. Pored toga što ju je učinio slavnom, ovaj projekat je pokazao da postupak i tehnike koje upotrebljava Hadid jesu upravo nova forma arhitekture.

Hadid, međutim, poriče dve glavne kritičke interpretacije njenog rada, i onu koja ga smešta u direktnu relaciju sa arapskom tradicijom kroz tumačenje kaligrafije plana, i onu koja njen rad smešta u racionalističku tradiciju, naime strukturalizam i dekonstruktivizam. Sasvim suprotno, kada govori o svojoj arhitekturi, ona je uvek smešta u polje nove modernosti, u kojem, uvođenjem složenijeg postupka mišljenja arhitekture kroz niz paralelnih formalnih ispitivanja istražuje ulogu novog plana u stvaranju fluidnosti i permeabilnosti javnog prostora.⁷ Hadid ovim, uostalom, i celokupnim svojim radom, odbacuje lake hipoteze, kao što to, od prvih direktnih kontakata sa arhitekturom, radi i Jacques Derrida, kad kaže: „pribegavanje jeziku dekonstrukcije, onome što je u njemu postalo kodirano, njegovim najupornijim rečima i motivima, nekim njegovim strategijama, bilo bi tek analognijska transpozicija ili čak arhitektonska primena. U svakom slučaju, nemogućnost sama“.⁸ Pitanje „Šta bi mogla biti dekonstruktivistička arhitektura?“, dakle, omogućava jedino logika ove odbačene hipoteze. Da arhitektura nije ilustrativna umetnost, odnosno da arhitektura ne ilustruje teoriju, jasno pokazuje kroz svoj rad i Bernard Tschumi, takođe, učesnik izložbe „Dekonstruktivistička arhitektura“.

Tschumi je autor projekta za park 21. veka, La Villette u Parizu, koji je pobedio na međunarodnom konkursu održanom 1983. godine. U svojim tekstovima iz 1980-tih i u ovom konkretnom projektu, Tschumi uvodi propoziciju događaja (*event*), odnosno konfrontira prostor i njegovu upotrebu, konsekventno otkrivajući njihovu disjunkciju. Projektujući uslove, umesto da uslovljava projekat, on vidi događaj kao mesto u kojem ponovno mišljenje i reformulacija različitih elemenata arhitekture mogu voditi ka rešenju krize funkcionalizma i eventualizaciji svega onoga što je fiksno, esencijalno ili monumentalno u arhitekturi. Kod La Villettea, događaj nije postavljen ni kao poreklo ni kao rezultat projekta, već mesto njegovog preokreta. U arhitektonskom smislu, Tschumi u pejzaž parka uvodi mrežu pravilnog kvadratnog rastera od 120m, u čije presečne tačke postavlja jarko crveno obojene paviljone, geometrijski reformulirane kocke dimenzija 10x10x10m, koje naziva *folie*. Ako se *folies* mogu videti kao amalgam istorijskog elementa parkovske arhitekture iz 18. veka, konstruktivističke arhitektonske forme i savremene refleksije o mentalnom rastrojstvu koje ova reč implicira, one su faktički glavne tačke aktivnosti, programa, odnosno događaja u parku.⁹ Jacques Derrida, u tekstu „*Point de folie – maintenant l’architecture*“, koji je napisao tri godine posle konkursa, daje složenije viđenje Tschumijevih *folies*. On ih interpretira

⁷ Ibid., p. 15.

⁸ Jacques Derrida, „*Point de folie – Maintenant l’architecture*“ (1986), in: Hays, ed, *Architecture Theory since 1968*, p. 577.

⁹ Videti: „Les Folies Tschumi a La Villette“, *Domus* (Milano), no. 703 (1989), pp. 12-15.

kao dvostruke metonimije, prvo, kao najveći zajednički imenitelj programatske dekonstrukcije parka, a potom metonimije samih *folies*, jer je svaka od njih dalje deljiva struktura koja uspostavlja metonimijske odnose sa drugim *folies* i sa samom sobom.¹⁰ Dodatno, eksplozija *folie*, kako Tschumijev crtež pokazuje, ne uništava (osnovnu kocku), već pravi invenciju novih odnosa u kojima su tradicionalna komponente arhitekture rastavljene i rekonstruisane po drugačijim osama. Derrida o tome piše: „Dekonstrukcije bi bile nemoćne ako bi bile negativne, ako ne bi konstruisale, i iznad svega ako se ne bi (prvo) merile nasuprot institucijama u njihovoj čvrstoći, *na mestu njihovog najvećeg otpora*: političkim strukturama, polugama ekonomskog odlučivanja, materijalnim i fantazmičkim aparatima koji povezuju državu, civilno društvo, kapital, administraciju, kulturnu moć i arhitektonsko obrazovanje...“.¹¹ Ali, za razliku od moderne, ovde se ne objavljuje rat, već traži strategija između neprijateljstva i pregovora, koja svojim fokusom na formu sugerise da je politička uloga koja postavlja izazov postojećim strukturama u samoj arhitektonskoj prirodi objekta. U svom kritičkom tekstu indikativnog naslova „Arhitektura i politika Reaganove ere: od postmodernizma do dekonstruktivizma“, Mary McLeod piše o „formalnom hermeticizmu“ takve strategije i o tome da „estetizacija dekonstruktivističke arhitekture, sigurno, jeste povlačenje iz društvenih procesa“, ali, „da bi bila greška odbaciti njena formalna istraživanja kao politički neutralna ili irelevantna“.¹² Ne reprezentujući ni teoriju, ni etiku, ni politiku, niti naraciju, konstruisana (i dodala bih, konstruktivistička) arhitektura *folie*, zaključuje Derrida, jeste „bačena kocka arhitekture“, koja prihvata rizik i anticipira arhitekturu koja dolazi.¹³

Derrida, dakle, piše o arhitekturi, ali pitanja koje postavlja ne tiču se konkretnih arhitektonskih problema. Ono što on pita, da parafraziram naslov jednog drugog njegovog teksta o arhitekturi, jeste „Zašto arhitekt piše tako dobre knjige“ („*Why Peter Eisenman Writes Such Good Books*“). Zašto, zaista, i čemu to pitanje? Na poziv Bernarda Tschumija, arhitekt Peter Eisenman i Jacques Derrida su 1986. godine izradili projekat dela parka La Villette, naime jedne bašte bez vegetacije, bašte vode i minerala. Ovu kolaboraciju, naslovljenu „Choral Works“, koja nije bila zasnovana na podeli rada u kojoj Eisenman arhitekturi daje formu, a Derrida diskurs, već sasvim obrnuto, formalna invencija je rezultat rada filozofa, a naslov rezultat diskursa arhitekta, oba učesnika potpisuju kao arhitekti i *architects-in-charge*. Ispitujući ove potpise, teoretičar arhitekture Jeffrey Kipnis, međutim, vidi projekat za La Villette čvrsto situiran u Eisenmanov opus tog perioda i kaže da se ne bi moglo reći da on pokazuje neki značajniji pravac promene njegovog rada, koji bi se mogao pripisati Derridi.¹⁴ Referenca

¹⁰ Derrida, „Point de folie – Maintenant l'architecture“, pp. 571-572.

¹¹ Ibid., p. 578.

¹² Mary McLeod, „Architecture and Politics in the Reagan Era: From Postmodernism to Deconstructivism“, in: Hays, ed, *Architecture Theory since 1968*, p. 693.

¹³ Derrida, „Point de folie – Maintenant l'architecture“, p. 581.

¹⁴ Jeffrey Kipnis, „/Twisting the Separatrix/“ (1991), in: Hays, ed, *Architecture Theory since 1968*, p. 715.

na Eisenmanov raniji projekat „Cannaregio“ u Veneciji, a koji i sam referira na Le Corbusierov neizvedeni projekat venecijanske bolnice u neposrednom okruženju intervencije, očigledna je već u osnovnom poređenju planova, a arhitekti je navode kao jednu od struktura u palimpsestu i lavrintu rada i njegovog naslova „Choral Works“.

Projekat „Cannaregio“ iz 1978. godine, za Eisenmana predstavlja važnu tačku u kojem njegov rad, pored ispitivanja logike analogne unutrašnjem arhitekture, njenoj enteriornosti („*interiority*“), počinje da se bavi lokacijom koju koristi kao spoljašnji tekst, eksteriornost („*exteriority*“).¹⁵ Takođe, ne može se zanemariti aktivan odnos strukture prema Le Corbusierovom projektu, pogotovu kada Eisenmanov rad vidimo nasuprot njegovom bavljenju formalnom osnovom moderne arhitekture još od doktorske teze iz 1963. godine („*The Formal Basis of Modern Architecture*“), i konačnog odbacivanja antropocentrizma modernizma. Njegovo dijagramatsko ispitivanje enteriornosti kocke, koje sledi ovu tezu, potom transfer na konkretnu lokaciju, ispitivanje eksteriornosti kroz raster generisan iz Le Corbusierove sheme i postupak razmeravanja (*scaling*), koje uvodi u projektu „Cannaregio“, ponovo su permutovani i u projektu „Choral Works“.

U tekstu o kolaboraciji na „Choral Works“, Derrida pominje venecijanski projekat, ali izbegava ključnu referencu na Le Corbusiera, postavljajući u središte referencu na Platonovog *Timaja*. U tekstu ekstenzivno citira svoje pismo Eisenmanu sa crtežom/planom, kojim, kako piše, „predlaže(m) sledeću aproksimativnu ‘reprezentaciju’, ‘materijalizaciju’, ‘formaciju’“.¹⁶ U završnom pasusu pisma, međutim, on jasno kaže da govori o skulpturi, „jer ovo je skulptura“. Jacques Derrida jeste, naravno, arhitekt dekonstrukcije i kada kao arhitekt „projektuje“ skulpturu. Odgovor na pitanje „Ko je dekonstruktivistički arhitekt?“, stoga, jeste Derrida, ali on sigurno nije arhitekt dekonstruktivističke arhitekture. Ako, danas, sa distancom od nekih petnaest godina, projekte koji su skupljeni pod naslovom „Dekonstruktivistička arhitektura“ možemo videti kao mesto preokreta mišljenja uslova modernosti koji anticipiraju novu modernost, da li možemo predložiti da je dekonstruktivistička arhitektura, zapravo, prazan skup sa imenom? Intervencija u konstruktivistički i/ili modernistički projekat u arhitektonskim postupcima Zahe Hadid, Bernarda Tschumija ili Petera Eisenmana, može se videti i kao politika formalne subverzije i ekvivalent onoga o čemu piše Derrida, „intervencij[e] u arhitekturi (Vavilonske kule), konstrukcijom – a to takođe znači: de-konstrukcijom – (koja) predstavlja neuspeh odnosno ograničenje stavljeno na univerzalni jezik da bi se osujetio plan za političku i lingvističku dominaciju sveta“, što „govori o nemogućnosti gospodarenja nad diverzitetom jezika, o nemogućnosti da postoji univerzalni prevod.“¹⁷ Konačno, zar i Derrida ne kaže, „da je kula bila dovršena ne bi bilo arhitekture“?

¹⁵ Peter Eisenman, *Diagram Diaries* (London: Thames&Hudson, 1999), p. 173.

¹⁶ Jacques Derrida, „Why Peter Eisenman Writes Such Good Books“, in: Neal Leach, ed, *Rethinking Architecture* (London: Routledge, 1997), p. 342-343.

¹⁷ „Architecture Where the Desire May Live“, p. 24.

THE DECONSTRUCTIVIST ARCHITECTURE *N'EXISTE PAS**Summary*

During the 1980s and 1990s, an intensive discourse has developed around the question of deconstruction and architecture, spurred by the work of Jacques Derrida and his subsequent collaborations with architects. Although it is not possible to elaborate on the complex issues of this question in the narrow constraints of this paper, the discussion follows some of the main points in the work of architects who participated in the exhibition *Deconstructivist Architecture*, held in the Museum of Modern Art, New York, in 1988, namely Zaha Hadid, Bernard Tschumi, and Peter Eisenman. Rather than asking the question "What is deconstructivist architecture?", and understanding architecture not as a representation or illustration of philosophical concepts, but as, *inter alia*, thinking philosophical problems through architecture, the main point of departure is the question of what is it in architectural discourse that enables us to see the problem of deconstruction. In that, the paper focuses on the probing and analysis of the conceptual pair modernity/deconstruction, with regard to the projects discussed. Consequently, if this architecture is seen as a major shift in the thinking of the condition of modernity and an anticipation of, as Hadid calls it, new modernity, could it be argued that, in fact, what is, generally easily gathered under the term "deconstructivist architecture" is but an empty set with a name?

Derridin potpis na performativu savremenog performansa

Teorija performativa kao ozbiljna teorija
performansa preko i nakon (*beyond*) Derride

Govoriću o uticaju i razradama Derridine teorije na recentne studije izvođačkih umetnosti i performansa. Ta tema je široka, jer Derridini uticaji su u ovoj oblasti značajni i višeslojni, pa ću ispuniti zahtev urednika simpozijuma i izložiti jednu minijaturu iz naznačenog okvira. Radi se o Derridinoj intervenciji u teoriju performativa koja naročito od 1980ih i 90ih postaje jedna od centralnih teorijskih platformi izvođačkih umetnosti i performansa, pa se i moj teorijski rad u velikoj meri odvija na i oko nje. Čak i sam pojam 'performans' koji centrira celu ovu oblast ima brojne reference a i etimološki isti koren kao termin 'performativ'. Međutim, ta teorija u savremeni svet performansa i izvođačkih umetnosti ne stiže u izvornom vidu, onako kako je postavljena u filozofiji jezika kod Johna Austina i dr, već prvenstveno preko i posle (*beyond*) Derride. Njegova intervencija je izvedena u raspravi sa Johnom Searlom, a izložena u tekstu *Potpis, događaj, kontekst*, 1971.¹ I danas, kad se govori o performativima performansa, govori se pre svega o deridijanskim performativima. Primeri za to su brojni, od umetničke produkcije do teorije. Ali, umesto da ih navodim i time dokazujem Derridin uticaj, pokazaću ključne teorijske tačke njegove dekonstrukcije performativa, a koje su, eksplicitno ili implicitno, upisane u shvatanje performativa u savremenim studijama i praksama performansa.

Teorija performativa je nastala u okviru britanske filozofije jezika, tj. običnog govora (eng. *ordinary language*) započete Wittgensteinovim istraživanjima. U 1950im je razvija Austin, ali i Peter Strawson, a 60ih ju je uobličio Searl u studiji *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, 1969. Nakon toga, performativ se razmatra u mnogim oblastima: lingvistici,² poststrukturalizmu,³

¹ Ovo nije jedini tekst u kojem se Derrida bavi performativima, ali ću se zbog ekonomičnosti držati samo njega.

² Emil Benvenist, *Problemi opšte lingvistike*, Nolit, Beograd, 1975.

³ Žak Derida, „Potpis, događaj, kontekst“, *Delo*, god. XXX, br. 6, Beograd, 1984, str. 7-36

postmodernoj teoriji,⁴ teorijskoj psihoanalizi teksta,⁵ studijama kulture,⁶ teoriji književnosti⁷ i studijama performansa⁸ (naročito od 1990ih⁹). Kroz te transformacije, analize performativa su izašle iz okvira filozofije i uobličile se u dosta koherentnu teoriju, koja je i jedna od ključnih u savremenom svetu izvođačkih umetnosti.¹⁰ U tom kontekstu, performativ je uvođen na razne načine, od euforičnog proglašavanja svih performansa performativnim do neumoljivog osporavanja svake njihove ozbiljne performativnosti.

John Austin je teoriju performativa izložio tokom harvardskih predavanja 1955, objavljenih 1962. u knjizi *How to Do Things with Words*.¹¹ On u filozofska razmatranja uvodi performative (*performative*) kao nov oblik filozofskih iskaza; a na početku knjige i razliku između njih i konstativa (*statement*). Negde oko polovine, ova se podela izmešta u opštijoj teoriji govornih činova u podelu na lokucijske, ilokucijske i perlokucijske činove. *Konstativi* su iskazi koji nešto opisuju, utvrđuju činjenice, pa značenje stvaraju odnošenjem prema činjenicama stvarnosti i podležu kriterijumu istinit/lažan (*true/false*). Prema Austinu, ovi iskazi su dugo bili osnov filozofije, dok su svi ostali koji ne odgovaraju modelu konstativa smatrani devijantnim 'pseudo-iskazima' i odbacivani kao nevažni. On, međutim, primećuje da se govor ostvaruje velikim brojem iskaza koji ne odgovaraju tom modelu i predlaže da se oni ne uzimaju kao marginalni pseudo-iskazi već posebni tipovi iskaza. Tako dolazi do koncepta nekonstativnih iskaza u klasi performativa. *Performativi* su iskazi koji ne opisuju, niti utvrđuju, već deluju, vrše

⁴ Žan-Fransoa Liotar, *Postmoderno stanje*, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad, 1988.

⁵ Shoshana Felman, *Skandal tijela u govoru*, Naklada MD, Zagreb, 1994.

⁶ Judith Butler, „Performative Acts and Gender Consitution“ u *Performing Feminism; Feminist Critical Theory and Theatre*, Sue-Ellen Case ed, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 1990, str. 270-282; *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*, New York, 1990; „Burning Acts – Injurious Speech“ u *Performativity and Performance*, Andrew Parker, Eve Kosofsky Sedgwick eds, Routledge, London, 1995, str. 197-228; *Tela koja nešto znače...*, Samizdat B92, Beograd, 2001.

⁷ Werner Hamacher, „Die Geste im Namen. Benjamin und Kafka“ u *Entferntes Verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998; „Afformativ, Streik“ u *Was heisst Darstellen?*, Christian Hart Nibbrig ed, Suhrkamp, Frankfurt, 1994.

⁸ Vid. *Performing Feminism; Performativity and Performance*; Maja Ogrizek, „Poetic function and performative in theatre“ u *Along the Margines of Humanities*, Rastko Močnik, Aldo Milohnić eds, ISH, Ljubljana, 1996, str. 219-235; i „Što možemo činiti riječima“ (temat), *Frakcija*, br. 5, Zagreb, 1997.

⁹ Austinova teorija performativa je česta referenca i ranih Schechnerovih studija pa u teoriji performansa postoji i pre 90ih, ali je ta upotreba pre bila metaforična nego funkcionalna (a kako je sprovode Parker i Kosofsky, Elin Diamond, Timothy Gould, Maja Ogrizek ili Aldo Milohnić). Vid. i Marvin Carlson, „The Resistance to Theatricality“, *SubStance*, no. 98/99, vol. 31, nos. 1 & 2, 2002

¹⁰ Vid. Andrew Parker, Eve Kosofsky Sedgwick, „Introduction: Performativity and Performance“ u *Performativity and Performance*, str. 1-19; a vid. i dalje tekstove u zborniku

¹¹ Vid. Dž. L. Ostin, *Kako delovati rečima*, Matica srpska, Novi Sad, 1994; i John L. Austin, „Performativni iskazi“ u *Kontekst i značenje*, Nenad Mišćević, Matjaž Potrč, ur, str. 29-41.

radnju. Kriterijum istinitosti tu ne funkcioniše, jer oni ne referišu na stvarnost već izvode čin na koji potom referiraju, pa podležu kriterijumu učinka i određuju se kao uspešni i neuspešni (*happy/unhappy*). U početku, Austin gradi ovu opoziciju na jezičkom kriterijumu, ali brojni pokušaji su osujetili tu zamisao. On tako dolazi do teze da su i iskazi koji imaju gramatičku strukturu konstativa često implicitni performativi iz kojih je izostavljen performativni glagol. Time se izvodi inverzija hijerarhijske koncepcije da su istiniti/lažni iskazi norma jezika, utvrđujući da su svi iskazi performativni a konstativi su samo njihov poseban slučaj. Kad se sa lingvističke distinkcije stiže do analiza performativnosti iskaza uopšte, javlja se problem značenja ako ono ne sledi iz gramatičke strukture iskaza. Od čega zavisi? Između dve opcije: da značenje poveže sa intencijom ili kontekstom izvođenja, Austin se opredeljuje za drugu, nasuprot logocentričnoj koncepciji jezika. U drugom delu knjige, on razvija opštiju teoriju govornih činova¹² gde je fokus na problematici različitih diskurzivnih radnji: *lokucijski* je čin iskazivanja, *ilokucijski* kad se u iskazivanju vrši radnja, a *perlokucijski* kad se nešto postiže iskazivanjem. Prema Austinu, odrediti značenje znači odrediti konvencije koje omogućuju ilokucijske činove, jer da bi se uspešno izvela govorna radnja nije dovoljno izreći performativni iskaz već veliki broj činilaca konteksta iskazivanja treba da teče ispravno. Pošto je značenje određeno protokolom koji nekad ide kako treba a nekad ne, promašaj je upisan u performativ: iskaz nije performativan ako se ne može i neuspešno izvesti. Austin, međutim, dalje usložnjava problem vraćajući se intenciji. Taj korak je izgledao kao korak ka zasnovanju koherentne teorije kojoj izmiče totalitet konteksta na koji je računala. Međutim, kod Austina je intencija uključena u konvencionalnu proceduru izvođenja i time deo protokolarnog značenja performativa, ali samo značenje ipak približava neizvesnom polju psihologije i metafizike. Ona određuje i granice cele ove teorije, zadržavajući je u polju 'ozbiljne upotrebe iskaza u svakodnevnom govoru'.¹³ A scena je, prema Austinu, *par excellence* primer 'neozbiljnog' govora koji treba isključiti iz razmatranja.

Austin je ozbiljnu upotrebu teorije performativa u svetu izvođačkih umetnosti osporio tezom da je performativnost nemoguća u tom kontekstu jer: „performativni će iskaz, recimo, biti na *naročit način* jalov ili ništavan ako ga iskaže glumac na bini, ili ukoliko je izgovoren u pesmi, u monologu. [...] Jezik se u takvim okolnostima na sasvim specifičan način, razumljivo, ne upotrebljava ozbiljno, već na neki način *parazitski* u odnosu na njegovu normalnu upotrebu; ti načini potpadaju pod doktrinu *izbledelosti* jezika.“¹⁴

¹² Teoriju govornih činova je temeljno razvio Searl; vid. Džon Searl, *Govorni činovi*, Nolit, Beograd, 1991.

¹³ Austin iz razmatranja isključuje 'neozbiljne' upotrebe govora, čime po Culleru (vid. Džonatan Kaler, „Konvencija i značenje: Derida i Ostin“, *Delo*, god. XXX, br. 6, Beograd, 1984, str. 54-60) ponavlja logiku ranije filozofije koju je osuđivao zbog isključivanja svih iskaza osim konstativa.

¹⁴ Vid. *Kako delovati rečima*, str. 32

Savremeni autori koji istražuju performative izvođačkih umetnosti imaju različite pristupe toj primedbi, ali gotovo su sve značajne rasprave nastale *beyond* Derride. Oni koji proučavaju performativnost u domenu teoretizacija dramskog teksta, kao Shoshana Felman, tekstualnu fiktionalnu situaciju *uzimaju kao stvarnost*, pa Austinova primedba nema značaja za problem njihovog rada.¹⁵ Radi se o tome da takav rad preskače problem granica stvarno/fiktionalno, baveći se strukturom iskazivanja i intersubjektivnosti koja se može izvesti i iz realnih-svakodnevnih i fiktionalnih-dramskih situacija. A prihvatajući *kao da* dramsku stvarnost, Felmanova i radi sa ozbiljnom upotrebom jezika. To važi i za njenu personifikaciju Austinove filozofije i Lacanove psihoanalize uvođenjem Moličrovog Don Juana, koji kod nje zavodi na oba jezika.¹⁶ Sličan tretman Austina primedba ima, tj. nema i u analizi performativnosti drame *Antigona*, Timothy Goulda.¹⁷ Na specifičan način, ozbiljnost performativa u svakodnevnim i scenским situacijama analizira i Judith Butler, razmatrajući konvencionalnost performativa i ritualiziranost izvođenja kulturnih identiteta.¹⁸ Autori koji se bave izvedbom rigoroznije razmatraju primedbu kojom autor teorije odbacuje ozbiljnu mogućnost njene primene, jer u izvedbi se *zaista* suočavaju dve stvarnosti: umetnička i stvarnost konteksta izvođenja. Aldo Milohnić tako opovrgava Austinovu tvrdnju primerima performativa rubnih teatarskih izvedbi koje je Austin 'prečutao'.¹⁹ Njegova teza je da granice između tih stvarnosti postoje, ali u konvencionalno-institucionalnom a ne ontološkom smislu, pa se ozbiljni performativ na sceni javlja ali na mestu *limesa* pozorišne institucije. Takođe, može se reći da se Austin nije bavio umetnošću i bio upoznat sa problematikom (savremenih) izvođačkih umetnosti. Njegova primedba se odnosi na ono što je on smatrao teatrom sredinom 1950ih, a to je tradicionalno evropsko dramsko pozorište. Ono kao da je, zbog zasnovanosti na mimetičkoj *kao da* konvenciji, programski neperformativno u ozbiljnom smislu. Primedbe 'neozbiljni govor' i 'parazitski odnos' se najpre odnose na dramsku fikciju koja je izvedena kao drugostepena u odnosu na stvarnost na koju referira. Osuda te neperformativnosti izvedbe dramskog teatra je tokom neoavangarde 1960ih i išla u tom smeru. A pretražujući dalje, stiže se do ozbiljnijih izvedbenih performativa koji odbacuju mimetičku referencijalnost, prekoračuju 'granice teatra i života' i uključuju se u društvenu stvarnost: *nevidljivo pozorište* Augusta Boala, hepening, bodi art, akcije, fluksus koncerti i predstave, bečki akcionizam, rani performans art i fizički teatar i ples 60ih

¹⁵ U Shoshana Felman, *Skandal tijela u govoru*

¹⁶ Pritom, Felmanova ne smatra tu primedbu važnom i u Austinovoj teoriji, uzimajući da su i njegove distinkcije ozbiljno-neozbiljno 'ostinovska šala'. Takav Austin ipak nije doslovan i Culler primećuje („Konvencija i značenje: Derida i Ostin“) da je i taj 'njen Austin' (Austin-Don Juan) prilično deridijanski..

¹⁷ Vid. Gould, Timothy, „The Unhappy Performative“, u *Performativity and Performance*, str. 19-45

¹⁸ Ipak, ono što je važno, Butler ukazuje na institucionalnu razliku konteksta umetnosti i svakodnevice; vid. „Performative Acts and Gender Consitution“; i Peter Osborne, Lynne Segal, „Gender as Performance“ – An Interview with Judith Butler, *Radical Philosophy*, no. 67, Summer 1994.

¹⁹ Vid. detaljno u Aldo Milohnić, „Performativno kazalište“ u „Što možemo činiti riječima“ (temat)

godina. Gledano tako, može se zaključiti da je Austin, i ne znajući, pogodio centralni problem izvedbenog performativa: konvencionalnost umetničke institucije, tj. teatra, koja se opire uvođenju performativa na scenu i osujećuje svaki njegov ulazak pretvarajući ga odmah u *kao performativ*. Ali, Austin je prevideo da je, po Milohniću, realnost koju stvara performativ ekvivalent realnosti kao učinku konvencije, jer su oba pojma tautološka. Sledi da je performativ u teatru uznemirujući i za instituciju teatra i za Austinov performativ, jer razotkriva i tautološki karakter pozorišne konvencije i konvencionalnost performativa.

Ova razmatranja Austinovog osporavanja ozbiljnosti performativa u kontekstu umetnosti su tipična za savremena shvatanja performansa, a umnogome se zasnivaju na prethodnom Derridinom razmeštanju performativa u tekstu *Potpis, događaj, kontekst*. Neke od referenci sam i jasno uvela u svoju interpretaciju tih razmatranja, a da budu jasnije, izložiću ukratko i Derridine teze onako kako ih je on postavio neku deceniju ranije, verovatno i ne sluteći kakav će zamah dobiti u jednoj drugoj oblasti. Umesto da ubeđuje da je Austinova tvrdnja tačna ili ne, Derrida dekonstruktivistički preokreće samu postavku problema, što Searl zatim osporava, a kasnije podržava Culler koji i sumira višegodišnju raspravu između njih dvojice.²⁰ Derrida postavlja par kritičkih pitanja. Najopštije je preispitivanje pojma konteksta, odnosno pitanje mogućnosti kontinuiranog totalnog konteksta koji može i mora omogućiti komunikaciju, pa time i ozbiljnu performativnost iskaza uopšte? Po Derridi, takav kontekst nije moguć, jer on nikada nije 'apsolutno odrediv' i u nedostatku aktuelno prisutne intencije (koju zamenjuje nužnom odsutnošću pošiljaoca i primaoca, koje je „izvornog tipa“) stalno se mogu pronalaziti i dopisivati nove pojedinosti. A integritet smisla iskaza nije imun na njih, već one neprestano prodiru u njega. To važi i za svakodnevnu i za umetničku, scensku situaciju. Taj prodor ipak nije gladak, jer iskaz kao (i) pismo nosi u sebi radikalni prekid sa kontekstom, bio on 'realan' (pismo je prekid sa proizvođačem, njegovom intencijom, iskustvom) ili semiotički (jer „svaka pisana sintagma se uvek može izvući iz lanca u koji je stavljena ili data, a da time ne izgubi svaku mogućnost funkcionisanja, ako ne i, upravo, svaku sposobnost 'saopštavanja'. Mogu joj se, eventualno, priznati druge mogućnosti upisujući je ili *kalemeći* na druge lance. Nijedan kontekst se ne može zatvoriti u sebe“).²¹ Tu je važno pitanje reprezentacijskog karaktera (tj. shvatanja) pisma, koji je povezan sa komunikacijom i ekspresijom. Za Derridu: „da bi moje pisano saopštenje imalo funkciju pisma, tj. čitljivost, treba da ostane čitko uprkos apsolutnom iščeznuću svakog određenog primaoca uopšte, Ono treba da bude ponovljivo – iretabilno – u apsolutnom odsustvu primaoca ili empirijski utvrdivog skupa primaoca“.²² I za performativ su tako upravo konstitutivne, a ne isključene, parazitske i

²⁰ Vid. blok „Polemički dosije“: Žak Derida, „Potpis, događaj, kontekst“, Džon R. Serl, „Obnavljajući razlike: odgovor Deridi“, str. 37-49 i Džonatan Kaler, „Konvencija i značenje: Derida i Ostin“

²¹ Žak Derida, „Potpis, događaj, kontekst“, str. 18

²² Ibid, str. 15

neozbiljne, njegova iretabilnost i citatnost, jer bez njih ne bi bilo moguće razumevanje i slédenje kóda za čitljivost u 'odsustvu svakog subjekta koji je empirijski određen'. Ovo je i najsnažniji udar na Austinov ozbiljan performativ u svakodnevnom govoru, jer pokazuje da jedinstveni događaj performativa nije ništa do pojedinačan slučaj premeštanja, rekontekstualizacije, reteritorijalizacije označitelja iz lanca u lanac. A ako su iretabilnost i citatnost tako eksplicitno konstitutivne kada se radi o performativu u teatru ili pesmi, proizilazi inverzno pitanje: nije li onda performativ u običnom govoru izveden iz, pa time i parazit, scenskog, pesničkog, umetničkog performativa?²³

Implikacije ovih teza su dalekosežne. Ostavljajući sad izložene rasprave o performativu performansa u kojima se, unazad, mogu pratiti linije Derridinih teza, izvešću njihovu primenu na opšte savremeno shvatanje statusa umetničke izvedbe u njenom umetničkom i društvenom kontekstu. Dakle, s jedne strane je problematična svaka, i Austinova, teza o jasnoj odvojivosti umetničke i svakodnevne stvarnosti, kao i njihovoj implicitnoj hijerarhizaciji koju je Derrida uočio u strukturi svih metafizičkih pojmova. To naročito važi ako se imaju u vidu koncepcije umetničke reprezentacije koncipirane kao procedure zastupanja i konstruisanja stvarnosti, koje su dominantne za izvođačke umetnosti poslednje dve decenije. Ne treba tvrditi da svi zastupnici konstruktivističke koncepcije reprezentacije 'čitaju Derridu', već da je dominantna savremena koncepcija izvođenja izvedena iz pojma performativa koji je on proizveo. Na rascepu umetnosti i stvarnosti, koji Austin ističe, bazirala se modernistička teza o autonomiji umetnosti od društvene prakse, koja je u postmodernim koncepcijama izvedbe odbaćena – ne samo kao naivna, već i opasna. U složenom sistemu savremenih medijskih posredovanja nemoguće je prekinuti lanac reprezentacija na mestu jasne granice prethodnog i sledećeg, originalnog i parazitskog.²⁴ Na tom stavu zasnivaju se i postmoderne izvedbene procedure 1980ih: citat, montaža, kolaž, rad sa granicom realno-fikcionalno itd. i konstruktivistički pristupi umetničkim performansima sa mikro-kulturalnim, identitetskim, rodnim, rasnim... problematikama tokom 1990ih i ranih 2000ih. Vezano za to treba naglasiti i razliku, opet preko i nakon Derride, između performativnosti izvedbe neoavangarde 1960ih i postmoderne. Radi se o tome da ni stav o kontinuitetu konteksta stvarnosti i umetnosti, odnosno društvene prakse i sveta umetnosti nije gladak. Zastupanjem tog stava, previđaju se važni institucionalni mehanizmi konstitucije i regulacije društvenih praksi i njihovih polu-autonomija. Prihvatajući zdravo-za-gotovo da ako i jedan iskaz može biti izvršenje čina u stvarnosti, onda to može i umetnički, dolazi se do dve kao suprotne pozicije: naivne vere u preuveličanu učinkovitost umetnosti u društvu (avangarde i neoavangarda) i redukcionističke zamisli direktnih uticaja baznih društvenih praksi na nadgradnju (soc-realizam).

²³ Vid. i razmatranje tog problema, a zasnovano na Derridi u „Introduction: Performativity and Performance“

²⁴ Vid. Elin Diamond, „The Shudder of Catharsis in Twentieth-Century Performance“, u *Performativity and Performance*, str. 152-173

Za razliku od njih, postmoderne izvedbe, kao što su teatralizovani performans art i sajberformans, performativno izmeštaju pozicije realnog i fikcionalnog, društvenih praksi i sveta umetnosti, menjajući sam konceptualni sistem na kojem se te opozicije uspostavljaju. Danas se performativnom smatra svaka izvedba koja se odriče celovite značenjske (pred)određenosti koju materijalni čin izvođenja predstavlja ili izražava i koja, izvodeći se kao proces umesto zatvoreno delo, otvara svoju označiteljsku mrežu intertekstualnom okruženju. Dakle, performativnost se, *beyond* Derride, razmatra u svakoj izvedbi usmeravanjem pažnje na rad njene materijalnosti u datom značenju, tj. intervenciju performansa u njegov semiotički kontekst i konteksta u izvedbu. Izvođenje u savremenim izvođačkim umetnostima se najčešće konceptualizuje preko performativnosti viđene kao potencijalitet označiteljske prakse, u smislu u kojem i Butlerova u tumačenju Austinovog naslova prelazi s tranzitivnosti reč→stvar na proizvodnost reč→stvar performativa.²⁵ Ta teza se može osvetliti pojmovima *neuspešnih performativa* i *aformativa*.²⁶ Neuspešni performativ je onaj koji je proizveo referencijsku iluziju i izneverio obećanje čina anticipirano iskazom. Blizak mu je aformativ kao nesigurni, neodlučni performativ, 'neperformativ u blizini performativa'.²⁷ I ovi pojmovi su takođe već razvijeni u svetu izvođačkih umetnosti, ali je važno shvatiti da ako se performans vidi kao neuspešni performativ ili aformativ, to još ne znači da nije performativ. Jer neuspeh je, po Derridi, nužna *unutrašnja spoljašnjost* performativa, pa je i aformativ tek njegov poseban slučaj: promašaj, ono nužno neprisušno u svakom iskazu, koje je neprekidno odloženo. Izvedbeni performativ je tako pre svega potencija označiteljske prakse u jednom polu-autonomnom kontekstu društvenih praksi. A dinamička referencijalnost kojom savremena izvedba stvara referent ujedno i potvrđuje svoj konvencionalni kontekst umetničke institucije (događajnošću) i izneverava ga (iretabilnošću). Pitanje koje se o performativu performansa u odnosu na instituciju postavlja je: kako se umetnička institucija menja ako je izvedba (kao konstativ) uvek iznova potvrđuje kao svoj kontekst? Mogućnosti odgovora je nagovestio i napustio Austin, a razvio Derrida, da bi ga Culler sažeo u tezu: „Značenje je ograničeno kontekstom, ali je kontekst neograničen“.²⁸ To je onaj problem s kojim se i Austin susreo, shvativši da mu totalitet konteksta stalno izmiče i da njime neće moći da odredi značenje performativa. Derridino insistiranje na strukturalnoj nemogućnosti totaliteta konteksta otvara mogućnost razmeštanja konteksta, kojem treba pojedinačno izvođenje da bi ga potvrdilo ali ga ono uvek pomalo izneverava. Na to, recimo, uveliko računa savremeni konceptualni ples, tzv. *think-dance*. Dinamička referencijalnost izvedbe je time, dakle, usmerena na samu umetničku instituciju, i ne znači ni nereferecijalnost ni autoreferencijalnost već stalno razmeštanje konteksta, obećavanje i izneveravanje. Tako izvedba može biti i

²⁵ Judith Butler, „Burning Acts – Injurious Speech“, str. 198

²⁶ Vid. Hamacher, Werner, „Die Geste im Namen. Benjamin und Kafka“ i „Afformativ, Streik“

²⁷ Vid. „Die Geste im Namen...“, str. 232; i Hans-Thies Lehmann, *Postdramatski teatar*, Epilog

²⁸ „Konvencija i značenje...“, str. 62. Vid. i Stanley Fish, *Is There a Text in This Class*, Cambridge Mass, 1980.

neuspešno performativna ili aformativna a da time nije neperformativna. U Derridinom, ne Austinovom značenju. Jer ako je kontekst kao referent performativa anticipirana mogućnost koja izmiče fiksirajućoj referenci, savremeni performans je uvek, *na naročit način*, ozbiljno performativan. I to – uglavnom promašen, ne-prisutan, odložen, obećavajući i izneveravajući.

Kad sam već stigla do tog pitanja, vreme je da završim ovu minijaturu. Jer, jasno je da je to pitanje na kraju i pitanje autentičnosti Derridinog potpisa na ovakvom shvatanju savremene izvedbe, koji je i kod samog Derride – u osnovi – falsifikat. Preko i nakon (*beyond*) Derride. Zadovoljstvo bravurozne razrade tog falsificiranja u više neozbiljno-umetničkom a manje ozbiljno-teorijskom pismu ostavljam slušaocima i čitaocima ovog teksta.

THE SIGNATURE OF DERRIDA ON THE PERFORMATIVE OF THE CONTEMPORARY PERFORMANCE

Summary

In the paper I consider Derrida's influence(s) on contemporary performing arts theory and practice. More specific, the topical subject of the paper are influences and significance of Derrida's re-reading of theory of performative (as it is put within analytic philosophy, and philosophy of ordinary language in particular – e.g. in Austin, Strawson, and Searl's work) for/in performing arts theory and practice from 1970s till nowadays.

The point of departure for the process I consider is Derrida's text *Signature, event, context* (1971), where he makes a brilliant profound deconstruction of the very conceptual system that enables, as it is presupposed, unique continual communicational context, and happy realization of a performative utterance in the frame of it. Thence he achieves replacement of the elements in the binary pair 'literal – parasitic' performative, deconstructing common sense propositions of the 'seriousness' of communication in 'ordinary life' in difference to 'stage' situation. His re-reading enters the field of performing arts, where becomes integrated in its basic concepts and practices, such as concept of performance itself. Thanks to Derrida, new paradigms of performance's performatives in its cultural and social context replace former naive intentions of direct impacts, and their already-yet failures. Nowadays, one of the dominant thesis of performance's performative within performing arts studies is that performance is relative autonomous but necessarily inner social practice, whose intervention is first of all illocutory act of artistic discourse in the network of social discourses – as one of them, and whose politics is therefore nothing than its work with the discourse with all its ideological implications itself.

Derridina kritika Saussureovog koncepta lingvističkog znaka

...dans la langue il n'y a que des différences.

(Saussure 1972: 166)

Uvod

Prethodna rečenica je najznačajnija za razumevanje uticaja i značaja predavanja koja su 1916. objavljena kao *Course de linguistique générale*. Odmah po objavljivanju, ona su uticala na nastanak i razvoj strukturalnog koncepta jezika, koji poslednjih decenija dominira najvećim delom savremene lingvistike (Ricœur 1990a: 435), a veoma je uticajan i u antropologiji, književnoj teoriji, filozofiji i društvenim naukama. Ferdinand de Saussure (1857-1913) se smatra za utemeljivača semiotike ili semiologije¹ (Nöth 1990, Bouissac 1998, Hervey 1982, Krampen 1987, Barthes 1967). Različite društvene implikacije Saussureove teorije već su razmatrane u studiji Thibaulta (1996), a strukturalizam je uticao na čitav niz izuzetno značajnih mislilaca, kao što su Jacques Lacan (1901-1980), Claude Lévi-Strauss (r. 1908), Michel Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930-2004) i Julia Kristeva (r. 1941). Štaviše, ove mislioce je nemoguće razumeti bez poznavanja njihove veze sa strukturalizmom i Saussureom.

S druge strane, uticaj jednog od njih, Jacquesa Derride (1930-2004), i čitavog „dekonstruktivnog“ pravca u različitim naukama, od filozofije preko antropologije, studija roda/pola i lingvistike do političkih nauka, jednostavno je enorman (Culler 1981, 1988) – posebno u poslednje tri decenije. Derridina kritika ključnog pojma Saussureove semiologije otvara neslućene mogućnosti za metodološki pluralizam, što će postati jasno iz ovog kratkog prikaza.

¹ Francuski *sémiologie*, od starogrčkog σημειον, znak.

U ovom tekstu, moj osnovni cilj je ukazivanje na skup pitanja koja smatram posebno važnima za savremene društvene nauke, tako da neću razmatrati specijalizovane diskusije o pojmu lingvističkog znaka kod nekih drugih velikana semiotike – kao što je to Peirce (Deledalle-Rhodes 1996). Zanima me pre svega u kojim pravcima se savremena kritička antropologija razvija kao rezultat razvoja nekih ideja Saussurea i Derride. Naravno, sâm pojam interpretacije koji me ovde zanima ima jednu drugu dimenziju u činjenici da su radovi ovih vrhunskih mislilaca ovde predstavljeni u *prevodu* (u strogom smislu, iz perspektive Saussureove semiologije, prevod nije moguć!), što je samo po sebi još jedan oblik interpretacije. Naglasak na koncept lingvističkog znaka stavljam zbog činjenice da je proizvodnja znakova nešto svojstveno svim ljudima, svim kulturama i svim kontekstima – ali ono što me zanima je pre svega *tumačenje*, a ne aktuelne psihološke, epistemološke ili društvene dimenzije ovog pojma. Tako da bih mogao da kažem zajedno sa Montaigneom (koga citira Derrida, 1974: 278) da „treba da tumačimo interpretacije pre nego da tumačimo stvari“.

Saussure o lingvističkom znaku

Najvažniji pojam koji Saussure uvodi u svojoj semiologiji² jeste pojam lingvističkog znaka, koji ujedinjuje „koncept i zvučni obrazac“, što ga čini „dvostranim psihološkim entitetom“ (1983: 66), nešto kao dve strane istog novčića. Lingvistički znak je osnovni koncept za formulisanje pojma znaka uopšte. „Predložimo da zadržimo reč *znak* [*signe*] za označavanje celine, ali da zamenimo *koncept* i *zvučni obrazac* izrazima *značenje* [*signifié*] i *signal* [*signifiant*]. Prednost ovih termina je ukazivanje na distinkciju koja razdvaja jedno od drugog i oboje od celine čiji su deo“ (*ibid.*: 67). Dve glavne odlike lingvističkog znaka su: 1/ da je potpuno arbitraran (str. 69-70) i 2/ da je označilac savršeno linearan (str. 69-70).³

Znak je predstavljen kroz opoziciju između označenog i označitelja u svim oblicima (vokalnom, pisanom, gestovnom, itd.). Svi ovi aspekti predstavljaju dve strane iste stvari (pa se delovanjem na jednu automatski utiče i na drugu), ali je teško videti kakvo tačno treba da bude značenje znaka bez odnosa prema označenom i označitelju. Ako ovog odnosa nema samog po sebi, te ako je nemoguće uopšte razumeti znak bez upućivanja na označenog i označitelja, zašto

² Upor. Roman Jakobson (koga citira Derrida 1974: 13): „Kako je savremena strukturalna misao jasno uvidela, jezik je sistem znakova a lingvistika sastavni deo nauke o znakovima, odnosno semiotike (Saussureove *sémiologie*). Srednjevekovno određenje znaka – ‘*aliquid stat pro aliquo*’ – ponovno je oživljeno i predstavljeno kao još uvek validno i produktivno. Tako je konstitutivno određenje bilo kog znaka uopšte i lingvistike posebno, njegov dvostruki karakter: svaki deo lingvistike je dvostruk i uključuje oba aspekta – kako čulni, tako i razumski, ili, drugim rečima, i *signans*, ‘označilac’ (Saussureov *signifiant*), i *signatum*, ‘označeno’ (*signifié*). Ova dva sastavna dela lingvističkog znaka (i znaka uopšte) nužno pretpostavljaju i zahtevaju jedan drugi.“

³ Na primer, Eco (1984: 23ff) detaljno razmatra druge (pre svega Hjelmslevove) koncepte arbitrarosti i linearnosti lingvističkog znaka, ali ovde se ograničavam samo na diskusije koje imaju najdirektniji uticaj na antropologiju i društvene nauke.

uopšte uvoditi koncept znaka? Izgleda da je Saussure uveo znak kao primarni koncept jezika (i sve komunikacije uopšte) spolja, a ne da ga je otkrio iz same strukture jezika.⁴

Izgleda da je znak osnovna komponenta onoga što je Saussure želeo da ustanovi kao novu, naučno zasnovanu lingvistiku. Ali u isto vreme znak je arbitraran, ima veliki broj (potencijalno neograničen) mogućih značenja. Problem koji ovakva argumentacija otvara jeste kako da tumačimo lingvistički znak (ili bilo koji znak) ako je svako njegovo moguće tumačenje potpuno arbitrarno? Kako da tumačimo konvencije koje čine osnovu sistema unutar koga se nalazi ma koji znak? Očigledno moraju postojati skupovi pravila za tumačenje, ali kako odlučiti koji skup pravila treba da čini osnovu naše interpretacije? (I koja su pravila za tumačenje pravila, itd.?) Jesu li moguće interpretacije hijerarhijske u ma kom smislu?⁵ Ako jesu, kako ćemo ih razlikovati ili odlučiti koje su „bolje“ ili „lošije“? Ili su sva tumačenja potencijalno podjednako vredna? Jezik (*la langue*) kao sistem koji u sebi uključuje sva pravila za potencijalne interpretacije postaje izuzetno važan, ali pitanje odluka o specifičnim pravilima ostaje otvoreno.⁶

Dekonstrukcija znaka i posle nje

U Saussureovom smislu, jezik (*la langue*) je sistem razlika, bez ikakvih apsolutnih pojmova.⁷ Odnosi između fonema, kao i između samih znakova, jesu jedine realnosti jezika bez supstance, odnosno, jezika koji se proučava sâm po sebi. Saussurea je zanimao pre svega govorni jezik, što je inspirisalo Derridinu kritiku za „fonocentrizam“,⁸ koji, po njegovom mišljenju, ignoriše veoma bogatu pisanu tradiciju (Derrida 1974: 30 ff; 1982).⁹ Kako kaže Derrida: „nema lingvističkog znaka pre pisma“ (1974: 14).¹⁰ Sâmo pisanje je proizvod konkretnih istorijskih i politič-

⁴ Ovo *uvođenje spolja* je posebno problematično u strukturalističkom projektu Claude Lévi-Straussa (Derrida 1978; odlični tekstovi Mary Douglas i drugih u Leach 1967; upor. takođe kritiku Geertza u tekstu „Cerebral Savage“ [1973]).

⁵ O problemu interpretacije u ovom smislu, v. Eco 1990 i 1992.

⁶ U svom konceptu jezika (*la langue*) kao skupa pravila koja određuje zajednica koja jezik upotrebljava, Saussure je bio pod očiglednim uticajem Rousseauovog pojma „društvenog ugovora“. U beleškama njegovih studenata, nalazi se metafora *la langue* kao nekakve platforme sa koje je moguće posmatrati sve varijante i razlike unutar govora (*la parole*), kao i unutar samog jezika (*la langage*).

⁷ Ovaj *sistem razlika* takođe omogućava bilo kakvo predstavljanje – zato što samo kroz *razlike* postajemo svesni različitih stvari i možemo da ih poredimo.

⁸ „Pojam znaka uvek u sebi uključuje distinkciju između označioca i označenog, čak i ako se, kako tvrdi Saussure, razlikuju kao dve strane istog lista. Tako ovaj pojam ostaje unutar širokog nasleđa tog logocentrizma koji je u isto vreme i fonocentrizam: apsolutna blizina glasa i bića, glasa i značenja bića, glasa i idealnosti značenja“ (1974: 11-12).

⁹ Naravno, treba naglasiti da Derrida u stvari reaguje protiv *interpretacija Saussurea u ime Saussurea* – ne protiv samog Saussurea.

¹⁰ Iako se koncept znaka može primeniti i na jezike bez pisma, ovi jezici do nas dolaze samo u pisanom obliku!

kih okolnosti. Tako je, prema Derridi, i opozicija *langue/parole* izuzetno naivna jer ignoriše ovu očiglednu činjenicu (1982b: 177). Naravno, moglo bi se tvrditi i da je ma koji pokušaj uspostavljanja hijerarhije bilo kog načina izražavanja (*gramatologija* kao „nauka o pismu“ umesto Saussureovog „fonocentrizma“ i „logocentrizma“) u suštini pogrešan. *Proizvođenje tekstova* je to što ljudi (a posebno antropolozi [Marcus i Cushman 1982, Clifford i Marcus 1986, Fabian 1991, Clifford 2003, Crapanzano 2004, itd.]) rade, ali tekstovi mogu biti i usmeni, a ne samo pisani. Kada je Saussure (kroz svoje priređivače i komentatore) pisao:

Jezik i njegov pisani oblik čine dva odvojena sistema znakova. Jedini razlog za postojanje drugog jeste da predstavlja ono prvo. Predmet proučavanja lingvistike nije kombinacija pisane i izgovorene reči. Izgovorena reč sama konstituiše taj predmet. Ali pisana reč je toliko intimno povezana sa izgovorenom reči koju predstavlja, da joj uspeva da uzurpira glavnu ulogu (1983: 24-25),

on je u stvari reagovao protiv nečega za šta je verovao da upropašćava naučno proučavanje jezika u njegovo doba. Kad je Derrida činio isto (u suprotnom smeru¹¹), vodio je sličnu bitku. Praveći otklon od strukturalističke tradicije, Derrida je ponudio naglasak na tekstove kroz njihova značenja, kao i na kontekste u kojima se pojavljuju.

Pojam lingvističkog znaka, kao i Derridina kritika, otvaraju mogućnosti za mnoštvo različitih metodoloških pristupa u filozofiji i društvenim naukama. Pre svega, uviđanje arbitrarnosti osnovnih elemenata ma kog sistema komunikacije praktično znači da nema jedinstvene, jedne i apsolutne „istine“ (niti „stvarnosti“), pa ni načina da se do nje dođe. Možemo govoriti samo o različitim (u suštini arbitrarnim) istinama ili realnostima (u pluralu!), i o različitim načinima da se ostvari naučno istraživanje. Ovi načini su potencijalno limitirani, ali oni zahtevaju da prihvatimo arbitrarnu prirodu svih tvrdnji koje pretenduju na univerzalnu „istinu“ (tako popularne u logičkom pozitivizmu i sličnim pristupima), kao i da postanemo svesni potrebe za relativističkom metodologijom (u poznatoj izjavi Paula Feyerabenda: „*anything goes*“¹²).

Feyerabendov opus pruža mnoge primere za ovo (npr. Feyerabend 1987). Još pre više od sedamdeset godina, antropolozima (na koje se Feyerabend

¹¹ Treba naglasiti da je Derrida jasno uvideo probleme povezane sa autentičnošću i autorstvom Saussureovog dela (Godel 1969, Calvet 1975, Holdcroft 1991), tako da on u stvari kritikuje ideje izražene u pisanom izdanju *Course de linguistique générale* (Derrida 1974: 329).

¹² „Onima koji posmatraju bogat materijal koji nam donosi istorija, i koji ne žele da ga osiromaše da bi zadovoljili svoje niže instinkte, svoje težnje za intelektualnom sigurnošću u obliku jasnoće, preciznosti, „objektivnosti“, „istine“, postaće jasno da postoji samo *jedan* princip koji se može braniti pod *svim* uslovima i u *svim* stadijumima ljudskog razvoja. To je princip: *sve prolazi*,“ (Feyerabend 1988: 19). Igra reči je namerna, kao i mnoštvo značenja, pa Feyerabend nastavlja: „sve prolazi“ nije 'princip' koga se držim – ne mislim da se 'principi' mogu koristiti ni plodno diskutovati izvan konkretnih istraživačkih situacija na koje treba da utiču – već prestrašen krik racionaliste koji malo bliže posmatra istoriju“ (1988: vii).

puno pozivao) bila je jasna *relativnost* svih saznanja do kojih su dolazili. Pitanje granica relativizma takođe treba uzeti u obzir, ali strukturalistička lingvistika onako kako ju je zamislio Saussure ne pruža adekvatna sredstva za ove različite metodologije.

Da zaključim, postoji čitav niz problema na koje strukturalistička lingvistika ne daje odgovor: na primer, interpretacija pisanih tekstova, gde je arbitrarnost lingvističkog znaka znatno redukovana skupom fiksnih pravila asociranim sa pisanim jezikom,¹³ izgovorom, dijalektima, kao i sa specifičnim odnosima moći karakterističnim za bilo koji jezik. Pomerajući granice limita strukturalne lingvistike, i uzimajući u obzir Derridinu tvrdnju da „ne postoji ništa izvan teksta“, možemo da stupimo u ovaj novi hrabri svet tekstova i pokušamo da ih interpretiramo. Jer izgleda da su granice našeg sveta sve više granice naših tekstova.

Bibliografija

- Barthes, Roland. 1967. [1963.] *Elements of Semiology*. Preveli Anette Lavers i Colin Smith. New York: Hill i Wang.
- Bouissac, Paul (glavni urednik). 1998. *Encyclopedia of Semiotics*. New York: Oxford University Press.
- Calvet, Louis-Jean. 1975. *Pour et contre Saussure: Vers une linguistique sociale*. Paris: Payot.
- Clifford, James. 1988. 2003. *On the Edges of Anthropology (Interviews)*. Chicago: Prickly Paradigm.
- Clifford, James, i George E. Marcus (prir.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley i Los Angeles: University of California Press.
- Crapanzano, Vincent. 2004. *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Culler, Jonathan. 1981. *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. London: Routledge & Kegan Paul.
- _____. 1988. *Framing the Sign: Criticism and its Institutions*. Oxford: Basil Blackwell.
- Deledalle-Rhodes, Janice. 1996. The transposition of the linguistic sign in Peirce's contribution to *The Nation*. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 32(4): 668-682.
- Derrida, Jacques. 1974. [1967] *Of Grammatology*. Prevela Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____. 1978. Structure, sign and play in the discourse of the human sciences. U: Jacques Derrida, *Writing and Difference*, preveo Alan Bass, str. 278-293. London: Routledge Kegan & Paul.

¹³ Derrida bi rekao: pre svega fonetskih.

- _____. 1982a. [1967] Form and meaning: A note on the phenomenology of language. U: Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, prev. Alan Bass, str. 155-173. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1982b. [1971] The supplement of copula: Philosophy before linguistics. U: Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, prev. Alan Bass, str. 175-205. Chicago: University of Chicago Press.
- Eco, Umberto. 1984. *Semiotics and the Philosophy of Language*. London: Macmillan.
- _____. 1990. *The Limits of Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. 1992 [et. al.] *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fabian, Johannes. 1991. *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays, 1971-1991*. Chur i Philadelphia: Harwood Academic Publishers.
- Feyerabend, Paul. 1987. *Farewell to Reason*. London i New York: Verso.
- _____. 1988. [1974] *Against Method*. Revidirano izdanje. London i New York: Verso.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Godel, Robert. 1969. [1957] *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*. Drugo izdanje. Genčve: Librairie Droz.
- Hervey, Sándor. 1982. *Semiotic Perspectives*. London: George Allen & Unwin.
- Holdcroft, David. 1991. *Saussure: Signs, System, and Arbitrariness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krampen, Martin. 1987. Ferdinand de Saussure and the development of semiology. U: Martin Krampen, Klaus Oehler, Roland Posner, Thomas A. Sebeok and Thure von Uexküll (prir.), *Classics of Semiotics*, str. 59-88. New York and London: Plenum Press.
- Kristeva, Julia. 1990. Sémiologie. U: *Encyclopédia Universalis* 20: 883-886. Paris.
- Leach, Edmund (prir.). 1967. *The Structural Study of Myth and Totemism*. London: Tavistock.
- Marcus, George E., i Dick Cushman. 1982. Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69.
- Nöth, Winfried. 1990. *Handbook of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ricoeur, Paul. 1969. [1960] *The Symbolism of Evil. Finitude and Guilt*, t. 2. Preveo Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press
- _____. 1990a. Langage (philosophies du). U: *Encyclopédia Universalis* 14: 434-444. Paris.
- _____. 1990b. Signe et sens. U: *Encyclopédia Universalis* 20: 1075-1079. Paris.

- Saussure, Ferdinand de. 1972. [1916] *Cours de linguistique générale*. Kriičko izdanje Tulio de Mauro. Paris: Payot.
- _____. 1983. [1916] *Course in General Linguistics*. Priredili Charles Bally i Albert Sechehaye, zajedno sa Albertom Riedlingerom. Preveo i priredio Roy Harris. London: Duckworth.
- Sebeok, Thomas A. 1991. *A Sign is Just a Sign*. Bloomington i Indianapolis: Indiana University Press.
- Thibault, Paul J. 1996. *Re-reading Saussure: The Dynamics of Signs in Social Life*. London: Routledge.

DERRIDA'S CRITICISM OF SAUSSURE'S CONCEPT OF LINGUISTIC SIGN

Summary

The paper outlines the main points of Derrida's critical remarks on the key concept of Saussure's structuralist linguistics – the concept of the linguistic sign. It is argued that this critique, besides being very important for understanding Derrida's ideas of writing and difference from the late 1960s and early 1970s, also forms a very important tool in the social sciences and humanities in general – since it opens space for a pluralist, open-ended, relativist methodology. Therefore, Derrida's reading of Saussure transcends the limits of philosophy or linguistics, positioning itself firmly into the methodologies for a critical, open-ended science.

Muzika i dekonstrukcija – mogući pristupi

U domaćoj i stranoj (na srpski prevedenoj)¹ literaturi o mogućim odnosima između muzike i dekonstrukcije eksplicitno se (čitaj: već u naslovu), govori u nevelikom broju tekstova², i to najpre onim nastalim iz pera ljudi koji su svojim profesijama „izvan muzike“ ili „ne isključivo u muzici“³. U isto vreme, muzikolozi i muzički pisci već godinama uveliko i u različitim vidovima svesno ili nesvesno praktikuju, prate i u muzici „beleže“ dekonstruktivističke postupke, često se ne trudeći da ih takvima i nazovu. Da li ovakvo stanje stvari govori o tome da je npr. filozofima, psihoanalitičarima, estetičarima i drugima lakše da govore/pišu/misle o dekonstrukciji u/i muzici, ili da u krugovima muzički obrazovanih pisaca postoji prečutni dogovor da je muzika „neki“ tekst, ako to uopšte „sme“ da bude, u kojem za dekonstrukciju nema mesta, tačnije da ne treba da se otvori mogućnost za „izvanmuzički“ govor o muzici, ili je pak tu posredi nešto što je toliko primenljivo na muziku da ga je moguće podrazumevati?⁴ Tamo gde je ovakav govor „dopušten“ ide se na izbor one mogućnosti koja se u datom trenutku i kontekstu čini primere-nom, i u isti mah, takav tekst svojim govorom o dekonstrukciji i muzici (u slučaju

¹ S obzirom na činjenicu da sam bila u prilici da u dva navrata prevodim sa engleskog jezika tekstove koji se bave odnosom dekonstrukcije i muzike, čini mi se da je za moj tekst relevantnija literatura na srpskom nego na stranim jezicima, te je s tim u vezi izbor ovde ograničen. Ipak, ne bi se moglo kazati da i u stranoj literaturi postoji veliki broj napisa ili knjiga koje već naslovom ukazuju na neke veze između dekonstrukcije i muzike.

² Mirjana Veselinović-Hofman, „Muzika i dekonstrukcija (zapis na marginama Deridine teorije)“, *Izuzetnost i sapostojanje*, FMU, Beograd, 1997, 9; Marsel Kobasen, „Dekonstrukcija u muzici“, *Novi Zvuk*, 21, Beograd, 2002, 45., kao i „posredno“: Džeraldina Fin, „Muzika, identitet i difference u slučaju Čarlsa Ajvza“, *Novi Zvuk*, 18, Beograd, 2001, 51. i Miško Šuvaković, „Izuzetnost i sapostojanje: Gesamtkunstwerk, intertekstualnost i pojam razlike“, *Izuzetnost i sapostojanje*, FMU, Beograd, 1997, 30.

³ Džeraldina Fin, Miško Šuvaković i, delimično Marsel Kobasen.

⁴ Gotovo da nema teksta objavljenog tokom devedesetih u Internacionalnom časopisu za muziku *Novi Zvuk*, kao i *Muzičkom talasu* npr., a koji se bavi tumačenjem najnovijih dela, da na posredan ili neposredan način nije dotakao dekonstrukciju. Da li je u pitanju „prihvatanje“ Deride ili će pre biti da je reč o obuhvatnosti Deridine teorije, no sasvim izvesno je da recepcija tih tekstova podrazumeva dekonstrukciju.

„vanmuzičkih“ pisaca najčešće izrazito deridijanskim po stilu⁵), rasprostire unutar i oko sebe moguće načine za dalje razmišljanje o međusobnim odnosima Derridine dekonstrukcije i muzike.

U odnosu na „zadati“, „uokvireni“ domen svoga teksta, pokušaću da o dekonstrukciji i muzici govorim u svetlu mogućih pristupa od kojih su neki već u pomenutim tekstovima realizovani, a neki, i ne pre svega u tim tekstovima, nagovešteni, skriveni, namerno zapostavljeni... U tom pogledu ono što sledi treba da bude shvaćeno kao pokušaj da se uoče mogući načini razmišljanja o muzici i dekonstrukciji, shvaćeno kao četiri (nejednaka) i međuprožimajuća krokija na temu muzika i dekonstrukcija, i to kao krokiji o/oko: 1) dekonstrukciji/e u muzici; 2) dekonstrukciji/e muzike; 3) dekonstrukciji/e muzikom i, konačno 4) dekonstrukciji/e/ i muzici/ke/.

1. Dekonstrukcija u muzici

1) *Dekonstrukcija u muzici* čini se najintrigantnijim tipom pristupa za one muzičke pisce/pisce o muzici koji kreću od pretpostavke da muzika može da tumači samu sebe⁶, da govori o sebi, da sebe samu, samom sobom, dekonstruiše. Imajući u vidu ovakvo polazno stanovište, u fokus pažnje razumljivo prvenstveno dolaze oni postupci u kompozicionim praksama koji ukazuju na kreativni čin u kojem je nastanak muzičkog dela u isto vreme i čin dekonstrukcije nekog od tekstova muzike. To mogu biti oni muzički elementi koji su „stalni konstituenti“ obuhvatnije shvaćene muzike kao teksta, čija pojedinačna, no obično uzročno-posledična dekonstrukcija, uzrokuje „izmeštanja“ u odnosu na očekivane vidove osmišljavanja kako muzike samog dela, tako i svega onoga što se oko nje i njega događa. Tako, u obzir dolaze tumačenja određenih melodijskih obrta, akordskih sklopova, ritmičkih figura, „nepravilnih“ metričkih podela, agogičkih zahvata itd, dakle pojedinačno svih onih parametara koji se obično uzimaju u obzir kao relevantni za analitičko-teorijska razmatranja muzičkog dela. Dalje, njihove veze neminovno uzrokuju dekonstrukciju na planu forme i/ili aspekta stila i kompozicione tehnike dela čime se detaljnije bavi Mirjana Veselinović-Hofman u svom tekstu⁷, no i žanra, medija (ukoliko se sada kao tekst posmatra određeni muzički žanr koji npr. može dekonstrukcijom da ostvari/iznedri raznovrsne mešovane žanrova ili muzički medij, shvaćen npr. kao muzički instrumentarijum i dekonstrukcijom čijeg tretmana ali i čijom fizičkom „dekonstrukcijom“ je moguće npr. ostvariti raznovrsna „drugačija“ zvučanja/značenja).

Ukoliko se krene od pretpostavke da je muzika određenog dela, određenog autora, grupe autora, stila – celovit tekst, dakle posmatran sada na jednom

⁵ Izrazito u gore navedenim tekstovima Džeraldine Fin i Marsela Kobasena.

⁶ Mirjana Veselinović-Hofman, „Muzika i dekonstrukcija...“, op. cit., 10. Ovde iznesenu tezu autorka dalje praktično i daleko većem obimu razrađuje u svojoj knjizi *Fragmenti o muzičkoj postmoderni*, Matica srpska, Novi Sad, 1997.

⁷ Ibid.

opštijem nivou (koliko je to moguće u po sebi kompleksnom intermuzičkom tkanju), onda je moguće govoriti o dekonstrukciji u muzici, o dekonstrukciji muzike muzikom kao takođe kontinuiranoj pojavi u muzičkoj umetnosti. U ovom slučaju bi dekonstrukcija bila na delu u činu inkorporacije već postojećih tekstova muzike u muziku koja nastaje, što kompozicionim postupcima, a u zavisnosti od istorijsko-kulturološkog konteksta može da bude ostvareno na raznolike načine i da poprima raznovrsna značenja (počev npr. od renesansne mise parodije, preko Bahovih transkripcija Vivaldijevih koncerata, Bramsovih pozajmica Šumana, Baha i autocitata, parafraza Stravinskog do tehnike citata u postmoderni).⁸ Nanovo, u zavisnosti od pomenutog konteksta koji se ne sme gubiti iz vida, dekonstruktivistički momenti ukazivali bi na različite značenjske aspekte svoje primene. Tako, dok dekonstrukcija postojećih muzičkih tekstova u periodu renesanse i baroka svakako jeste novo čitanje „starih majstora“, ona ipak više svedoči o tada uobičajenim kompozicionim tehnikama i praksama, nego što tadašnjoj muzici otvara prostor za stalno nova čitanja. U kontekstu neoklasičnih tendencija prve polovine prošlog stoleća, u okviru kojih je ipak istaknutiji postupak simulacije već postojećih muzičkih tekstova, nego njihove direktne upotrebe, te polimuzično/politekstualno obrazovanje muzičkog dela, kao da su sasvim onemogućena ili ograničena moguća rasprostiranja značenja u pravcu daljem od npr. pokušaja rekonstrukcije starog sistema vrednosti i tek u pojedinim slučajevima nagoveštena postmodernistička dekonstrukcija muzike muzikom uz pomoć tehnike citata, koja kao da je sama druga priroda dekonstrukcije.

2. Dekonstrukcija muzike

Muzika, dalje, ima tu (ne)sreću da (uglavnom) ne postoji bez tumačenja, bez interpretacije, tako da svako izvođenje, kao i svaki (pa i ovaj) pisani tekst mogu da budu posmatrani kao trenuci u kojima muzika i dekonstrukcija stupaju u neki vid odnosa. Naravno, moguće je i notni zapis muzičkog dela posmatrati kao vid dekonstrukcije „primarne zamisli kompozitora“, no to čini se nije onaj aspekt ili modalitet postojanja muzike u kojem je moguće „ustanoviti“ da je dekonstrukcija u pitanju, mada sam sasvim sigurna da jeste. Ipak, već sledeći korak u izboru notnog zapisa kao materijala za analizu, pokušaj njegovog celovitog „iščitavanja“ (npr. u odnosu na već postojeće partiture kompozitora, napomene u partituri koje u nekim slučajevima mogu da svedoče o dekonstrukciji kompozicionog i/ili izvođačkog procesa, ali i o mnogo čemu drugom, npr. u slučaju E. Satija), rezultirao bi istim mogućnostima. I tada bi u pitanju bila „dekonstrukcija muzike“. Muzika biva dakle dekonstruisana već svakim činom interpretacije⁹. Jasno je da ne postoje dva ista izvođenja jednog dela, kao što ni

⁸ Izbor ovih kompozitora i pomenutih postupaka je načelan, dakle s njim se mogućnosti nabrajanja nikako ne iscrpljuju).

⁹ Ovde i dalje namerno ne pravim razliku između interpretacije i izvođenja koje sam dakako potpuno svesna, jer mi se čini da i jedan i drugi oblik „prevoda“ notnog zapisa u „zvukove“ može da rezultira dekonstruktivističkim „rasejavanjem“ značenja.

ne postoje dva identična teksta o istom delu, autoru, stilu... I tu se sada usložnjavaju intermuzički odnosi. Dakle, ne samo da je moguće da muzika govori o muzici, dekonstruiše drugu muziku, nego već dekonstruiše i sebe samu u trenutku „prevođenja“ u zvuk/reč, istovremeno ostvarujući i relacije sa drugim postojećim ili potencijalnim „prevođenjima“/izvođenjima „sebe same“. Tu potom u igru može da uđe i izvođač, odnosno mogućnosti razmišljanja o dekonstrukciji u pogledu izvođačkog „integriteta“ (otkrivanje dakle onih punktova u izvođenju koji ukazuju na postupak dekonstrukcije u odnosu na umetnost pojedinačnog izvođača posmatranu kao tekst). I naravno, tu je i mogućnost koju otvara aleatorički postupak u muzici, koji se čini da može da bude u domenu ovog teksta posmatran i kao „dekonstrukcija u muzici“ ukoliko se u vidu ima kompozitorski proces, ali i kao „dekonstrukcija muzike“ ukoliko se muzika kao umetnost doživljava kao celovit tekst, no i kao „dekonstrukcija muzikom“, ako se pođe od činjenice da npr. improvizacioni momenat na kojem umnogome počiva aleatorički postupak, jeste nosilac dekonstruktivističkih postupaka i garant je uvek drugačijeg pristupa čitanju, osmišljavanju, tumačenju dela. No, u svom „ekstremnom“ vidu aleatorički postupak (mislim na aleatoriku američkih autora) seže izvan muzike, pokušavajući da izvede dekonstrukciju umetnosti i života, ili, pre, dekonstrukciju muzike i umetnosti životom.

3. Dekonstrukcija muzikom

No, iako već postaje sasvim jasno da će se moja četiri ogleđa u velikoj meri prožimati, dekonstruišući jedan drugoga, svedočeći o tome da su mogućnosti govora o muzici i dekonstrukciji bezbrojne u domenu same muzike, ono što ovde nazivam „dekonstrukcija muzikom“ može da se odnosi kako i dalje na muzičku umetnost čiji različiti žanrovi i žanrovi na koje „ona obično polaže pravo“ podrazumevaju specifičnu intertekstualnost (vokalno-instrumentalna muzika, opera, balet i sl.) tako i na sve one oblasti umetnosti, pa zašto da ne i života, u kojima muzika jeste jedan, no nije i jedini tekst. Reklo bi se da je, a u zavisnosti od načina na koji muzika funkcioniše u intertekstualnoj mreži npr. filma, pozorišne predstave, ređe izložbi i drugih umetničkih oblika, dakle onda kada je, kako se obično naziva „primenjena“, sasvim moguće u njenoj primeni ili primenljivosti prepoznamo i mogućnosti za dekonstrukciju tih drugih umetničkih tekstova uz pomoć muzike. I naravno ne samo i isključivo umetničkih tekstova, nego i onih aspekata života u kojima muzika igra važnu, no ne (uvek) i presudnu ulogu. Ovde bi naravno u fokusu pažnje prvenstveno bile prakse tzv. popularne muzike, načini na koje pojedini muzički pravci i žanrovi rasprostiru moguća značenja u ličnim životima, životima zajednice i društva. Takođe, savremeni načini produkcije muzičkih dela (pre svega mislim na remiks verzije dela) koji se obično vezuju za prakse popularne muzike, no pronalaze se i u visokim umetničkim praksama, aktuelizuju pitanja dekonstrukcije statusa autora muzikom, odnosno tipovima njene produkcije.

4. Dekonstrukcija i muzika

Konačno, pod odnosom nazvanim „dekonstrukcija i muzika“ podrazumevam sve pisane tekstove muzici koji na različite načine ulaze u sferu dekonstrukcije, i koji dalje, bilo i sami dekonstruktivistički, bilo čitani na dekonstruktivistički način, doprinose daljoj produkciji mogućih značenja, osuđeni da uvek i ponajviše govore o sopstvenim autorima.

Takođe, podnaslov „dekonstrukcija i muzika“ može se shvatiti kao zbirni imenitelj svega prethodno rečenog. Jer, kao najopštiji, onaj koji sadrži dve imenice u nominativu i veznik „i“, on otkriva da muzika i dekonstrukcija mogu da imaju neke veze, otkriva da muzika može da bude dekonstruisana, da može da (se) dekonstruiše, da može da „primeni“ dekonstrukciju, da dekonstrukcija može da se primeni na muziku, u muzici. Ukoliko je pretpostavka da je muzika „podložna“ dekonstrukciji, i ukoliko se muzika misli kao tekst/subjekt/telo onda u tom trenutku muzički subjekt (koji može da bude: muzički materijal, medij, forma, delo, autor, stil, tehnika...) ili subjekt muzike (muzička umetnost) učestvuju u istoj onoj igri razlika kao i svi drugi tekstovi, nastajući i nestajući negde između kompozitora i zapisa, zapisa i izvođenja, izvođenja i percepcije, percepcije i tumačenja, tumačenja i tumačenja... između muzike i dekonstrukcije.

MUSIC AND DECONSTRUCTION – FEW POSSIBLE SKETCHES

Summary

Considering the fact that there are few studies (in Serbian, as well as in Serbian translation) that deal with Derrida's deconstruction and music, this paper's goal is to offer the possible angles of thinking deconstruction and music relations. This is achieved through four sketches "entitled": deconstruction in music; deconstruction of music; deconstruction by music and, finally, deconstruction and music, showing that music has everything to do with deconstruction, almost asserting that music is and has always been deconstructive art par excellence.

Derida posle Deride

Neophodno je, u ovom trenutku, upitati se: šta ostaje (ta reč deluje grubo, ali ovde je, ipak, neophodna) posle Deride? Da li ta 'stvar', kako god da je ime-nujemo, ima svoju istovetnost sa sobom, identitet koji će uspeti da nadživi išče-zlog uručitelja, kao, uostalom, i naknadne primaocce, tumače iz druge, treće ili pete ruke? Da li je reč o stvari (ili: Stvari) koja može kao paket da se prenosi kroz vreme i tu i tamo, povremeno, otpakuje?

Šta god da ostaje, da nadživljava, ono je, čini se, uvek obeleženo izvesnom nepredvidljivošću i rizikom. U poslednjem intervjuu za *Le Monde* (čiji naziv je: „Ja sam u ratu protiv samoga sebe“ i koji je prvi put objavljen 18. 8. 2004., da bi, zatim, bio repriziran 12. 10. 2004), Derida, odgovarajući na pitanje šta u njegovom „slučaju“ ostaje/nadživljava, pribegava naizgled krajnje protivurečnim hipotezama: „ja istovremeno imam, molim vas da mi to verujete, dvostruki osećaj da, s jedne strane, ljudi još nisu, govoriću s osmehom i bez stida, počeli da me čitaju, da će iako, zacemento, ima puno dobrih čitalaca (nekoliko desetina u svetu, možda), u osnovi, tek kasnije biti šanse da se to dogodi; no isto tako, s druge strane, petnaest ili mesec dana posle moje smrti, verujem, neće više ostati ništa. S izuzetkom onoga što se čuva u zakonom utvrđenim depoima biblioteka. Kunem vam se, iskreno, da istovremeno verujem u te dve hipoteze“.

Možda ova druga hipoteza i nije toliko „nihilistička“ koliko na prvi pogled izgleda. Zaista, zahvaljujući „ocu“ dekonstrukcije mi znamo da nije moguća dekonstrukcija dekonstrukcije i da je još manje moguća njena logocentrička stilizacija. I šta nama, onda, ostaje? Zaista, reklo bi se – ništa! Nije li, posle Deride (za nas, 'ostajuće') dekonstrukcija, ta priča koja je na prvom mestu ispričana u njegovom ime (u njegovom imenu sažeta ili centrirana?), sada, naprosto jedna zaključena priča, jedan zatvoreni, zapečaćeni paket? Hoćemo li mi, ikada, biti legitimni naslednici tog 'paketa'? I da li je moguće, posle Deride, dekonstruktivno misliti o njegovom 'slučaju' i o samom 'slučaju' dekonstrukcije? Slučaju tog 'paketa'?

Verujem da je to, ipak, pseudoproblem. Jer paketa, u stvari, nema. Postoje samo pitanja. Jedno od njih glasi: možemo li, sada, uopšte da čitamo Deridu? Ili još bolje: koga čitamo kada danas, posthumno (da li je ta reč dobra?) čitamo Deridu? Budući da više nema tog ugla pisanja, 'subjektivnog', 'subjektivog' mesta

s kojeg nam je pisanje (doskora) pristizalo. Nema više nikog na tom mestu. A to je bilo, svakako, mesto rasejavanja jednog pisma, koje (rasejavanje), za života Deridina, nismo bili u stanju da „pohvatamo“ ili „saberemo“.

Moraćemo, možda još dugo, da se vraćamo pitanju: šta nam zaista ostaje posle Deride? Možda samo jedna golema odgovornost kojoj nismo dorasli? Koju nikada nećemo dostići? Mada se za neke stvari, ipak, može reći da su nesporne. Nesporno je, recimo, to da nam je Derida ostavio svoje ime i svoju priču. Tu priču bismo, ponajbolje (mada nikad dovoljno dobro) mogli da označimo rečju dekonstrukcija.

Da li ta priča bez Deride ima ikakvog (drugog, u drugima) smisla? Da li je uopšte moguće čitati Deridu u svoje ime umesto njegovog? U svoje ime, a da to ne bude njegovo, sada samo upisano (ili: prepisano) u našem imenu? Možemo li naslediti Deridino ime u svom, a da time ne budemo (ni mi ni on) žrtve drugozakonitosti, izvesnog upada u heteronomiju, podvrgavanja tuđoj merodavnosti i, zapravo, žrtve ponovnog pada u nedoraslost?

Možemo li sada u sopstveno ime, ime jedne tvoračke samo-zakonitosti (auto-nomije) da preuzmemo taj zakon izmišljanja (invencije) drugog/drugosti (što bi, svakako, mogla da bude jedna od definicija dekonstrukcije) i, zatim, na tragu Deride (ili: na tragu Deridina traga), da postanemo (ono što bi u logocentризmu bilo sasvim lako moguće) – deridijanci? Šta bi, u tom slučaju, značilo čitati Deridu (ili bilo koga) u svoje ime? I nije li, možda, alternativa: čitati ga bez imena i potpisa? Bez njegovog (kako bi to on sam rekao!) „biografskog parafa“? Čak i kada je prilično očigledno da je, izvorno, dekonstrukcija svojevrstni, eliptični trag tog „parafa“?

Ove peripetije sa imenom, videćemo odmah, nisu tek jedan izmišljeni problem koji služi uveseljavanju publike nego je to nešto što nas, u ovom trenutku, uporno vraća samom Deridi. Naime, on sam je, na najbolji način, uviđao značaj imena, ukoliko se ono, u datim okolnostima, ustanovljuje (jer, reč je, svakako, o izvesnoj ustanovi) kao nužno mesto upisivanja i sabiranja smisla.

Mada je pisao u svoje ime ili (u skladu: koji nije uvek bio lak) sa svojim imenom, Derida ne samo što nije dopuštao stvarima oko sebe, kao i imenima, pričama i tekstovima, da se usidre u svojoj istovetnosti sa sobom, nego to nije dopuštao ni samome sebi, svojoj egzistenciji i svom imenu. Ali, čineći tako, on nije mogao da se, u izvesnom smislu, ne odrekne samoga sebe. A to, bar na prvi pogled, deluje kao paradoks, ako ne i kao besmislica! Jer, kako bi neko ko piše u svoje ime mogao, u isti mah, da se odrekne sebe? Ipak, videćemo odmah da to nužno i u isti mah strukturalno odricanje nije nimalo besmisleno.

Govoreći o Ničeju, o uvođenju u igru njegovog imena, Derida, najpre, napominje da to za samog Ničea ne bi bio neki dobitak, jer „on, autor, je mrtav, što je u isti mah trivijalna i u osnovi prilično neshvatljiva očiglednost, a samo prisutvo duha imena čini da mi nju zaboravljamo“ (v. J. Derrida: *Otobiographies, L'ensei-*

gnement de Nietzsche et la politique du nom propre, Galilée, 1984, st. 43-44). Samo prisustvo duha imena (ako je to ime jednog Ničea ili Deride) čini da mi smrt njegovog telesnog, živećeg nosioca lako, suviše lako, zaboravljamo!

A taj zaborav je, čini se, uslov *sine qua non* samog nadživljavanja ili upisivanja traga. Duh/sablast imena čini smrt mogućom, neopozivom i, svakako, pripitomljenom. Tako, onda, „u trenutku u kojem ostavljam (objavljujem) ‘svoju’ knjigu (niko me na to ne primorava), ja, pojavljujući-nestajući, postajem kao ta neodgodiva sablast koja nikada neće naučiti da živi. Trag koji ostavljam označuje u isti mah moju smrt, koja će doći ili je već došla, i nadu da će me on nadživeti. To nije težnja ka besmrtnosti, to je nešto strukturalno“ („Ja sam u ratu...“). Nije li, dakle, zaborav živećeg (u ovom slučaju: Deride) nužan uslov da bi i on i mi, koji još uvek imamo tu privilegiju predrasude-življenja (u rezervi ostavljam uvek neu-mesno pitanje: dokle?), mogli i dalje da ‘živimo’ u prisustvu/odsustvu Deride, u prisutvu njegovog imena, u ime/imenu njihovog prisustva, samo, svakako, ne i u njegovom stvarno-telesnom prisustvu?!

Naravno, zaborav tela je oduvek morao biti neophodan (a to je, setićemo se, prilično stara priča, u čiju razuđenost ne bismo smeli da sumnjamo) da bi duh ‘zaista’ došao do reči (do logosa?), tako da je, onda, taj duh/sablast (a neki put i ‘bauk’), u stvari, priča koja kruži oko nas, brzinom izgovorljivosti nje same i imena oko koga se splela. Pa zatim i brzinom predrasuda koje nose i prožimaju život u prvom licu jednine...

Na jednom neobičnom mestu u *L'enseignement de Nietzsche...* ‘definiše’ se odnos dekonstrukcije prema presudnom pitanju koje je pitanje života: „Jedna predrasuda, život, ili pre nego sam život, moj život, to ‘što ja živim’, to što ja sada ‘živim’... To je pred-rasuda, ili presuda, prenaplo zaustavljanje, i rizična anticipacija; ona će moći da se verifikuje samo u trenutku kada nosilac imena, onaj koji se po predrasudi naziva živećim, bude mrtav“ (48-49). I više od toga, život je predrasuda/presuda iza koje, neminovno, živimo strukturu umiranja. Mada je to, opet, nemoguće! Nemoguće, jer je neshvatljivo, nepojmljivo.

Pa ukoliko se, tvrdiće dalje Derida, „život vraća, on se vraća imenu a ne živećem, imenu živećeg kao imenu mrtvog“. To što nadživljava nikada nije moj život, to „što ja živim“, to je samo reč, sama reč, ime mog života, a opet, sa stanovišta (ako tu ima nekog stanovišta) mog života, sa stanovišta naše najdraže predrasude/života, to su samo „reči, reči, reči“, onako kako bi o tome sudio i presudio Hamlet!

Trebalo bi, čini se, suočiti se s nemogućim: već za života moći biti mrtav, da bi se moglo znati šta (i nama i Deridi) ostaje... od Deride. Trebalo je, najpre, da on svoju strukturu nadživljavanja živi, bez predrasuda, kao vlastitu smrt. Onu smrt koja bi bila sam uslov mogućnosti stvaranja.

U svakom slučaju, insistira Derida, „biti mrtav znači bar to da nikakav dobitak ili gubitak, proračunat ili ne, ne pripada više nosiocu imena nego samo

imenu samom, u čemu je onda ime, koje nije nosilac, uvek i *a priori* ime mrtvog. Ono što pripada imenu ne pripada nikada živućem, ništa ne pripada živućem“ (isto, st. 44). Ono što vredi naslediti, kao ‘paket’ ili ne, uvek već pripada samom imenu, nekom imenu. Tako da tu vidimo da reč bi i biva ne samo na početku nego i na kraju! Mi živimo pogrebnu povorku „reči, reči, reči“, i imena, naročito imena, i imenica, a opet, ta sablasna prisutnost nam je ono jedino što imamo, jedino za šta još možemo da se uhvatimo...

Možda nama, sada, ostaje samo to da oplakujemo tu nemoguću situaciju, tu situaciju sa rečima bez reči, s imenom bez adresata? Možda je plač to što je još jedino u stanju da u imenu otkrije trag pisma, trag poruke koja nam je upućena? Ako je verovati Dejvidu Vilsu (a „u skladu sa Deridinom teзом“): „plakanje nije samo perverzija pogleda nego je, takođe, i suštinska funkcija oka. Moglo bi se tvrditi da jedna suza prisiljava oko da se otvori, prisiljava ga da na to da gleda, ali samo da bi zamutila ili onemogućila viđenje. Jedna takva suza, jedna takva naprslina u oku jeste trag pisanja, koji prolazi kroz sve kupole i kuće ovde predstavljene, preobrćući stamak na njegovo naličje...“ (*Proteza*, Bgd., 2001, st. 341). Možda nam je potrebno da prođemo kroz fazu tog drhtavog posredovanja, da bismo dospeli do tumačenja iz prve ruke te neumitne poruke?!

Ono što nam ostaje, to je dakle plač, suza na tragu traga koji uvek već, i sa i bez Deride, i pre i posle njega, život čini pred-rasudom, pred-sudom ili naprosto presudom, jedinom koja je vredna pomene, a koju ne pominjemo, presudom kojom se gubi ono nenadoknadivo, neimenljivo, neizrecivo, bar u oku zamućenom od suza, u toj naprslini koja je trag pisanja. Jer uvek kada ponudim nešto drugima, kada objavim, kad „pustim da nešto prođe, ja u pisanju živim svoju smrt“, tvrdi Derida.

Nije li to, onda, ujedno – učenje umiranja? Ona nemoguća nauka koja datira još od Platona i zadobija oblik propovedi u XX odeljku Montenjevih Oгледа (v. ediciju iz 1588 god.) čiji naziv je: „Que philosopher, c'est apprendre à mourir“ (Da filozofirati, znači naučiti umreti). Naravno, Montenjeva jednostavna, suviše jednostavna, mudrost glasi: nema razloga za strah. Ili, još bolje: ima razloga koji nam govore da nema razloga za strah. Moramo li se, dakle, naučiti tome ima-razloga-da-nema-razloga, toj ekonomiji razloga koja je, ujedno, ekonomija smrti? U pet do dvanaest?

Derida nam kaže da se tome, zaista, nikad naučio nije! Ne, nije reč o naučavanju umiranja, kao što nije reč ni o naučavanju življenja. Dekonstruktivna intervencija nije sistem, nije metoda, nije paket, nije Stvar i, najzad, čini se, nije ništa što bi se moglo naučiti. Ona nije ništa, a to ništa ovde znači: nikakav entitet (ono što jeste) koji bi imao obavezujući identitet. Ipak, pri tom je naivno verovati da je Dekonstrukcija puka proizvoljnost.

Umesto upada bez daha u opoziciju život/smrt, Derida predlaže razvijanje izvesne „tematike nadživljavanja“ čiji smisao nikada neće moći da se svede ili

izvede iz konstatacije i opisa bilo čega: života ili smrti. Jer, „tema“ nadživljavanja je, u stvari, prva. „Ona je izvorna: život je nadživljavanje“ (v. „Ja sam u ratu...“). Pa ako već moramo da govorimo u ključu prvenstva, onda je, bez sumnje, prvo nadživljavanje, pa tek zatim život. Jer, nadživeti u isti mah znači nastaviti živeti i živeti posle smrti... Ono, rekao bi Derida, čini samu strukturu egzistencije ili *Da-seïna*, pošto mi, strukturalno uzev, jesmo samo onda kada nadživljavamo uvek-moguću-smrt.

Čini se da čovek (muškarac ili žena) može da živi i da nastavi da živi, kao čovek (muškarac ili žena), jedino zato što od samog početka, svakodnevno (!), živi i posle sebe, posle sopstva, posle svojih malih smrti, a to strogo uzev znači, što sebe (nad-) žiljava kao čovek (muškarac ili žena). Takvo nadživljavanje nije metafizičko nego je testamentarno i strukturalno. Njegova noseća strukture je, po Deridi, ponajbolje opisiva konceptima sablasnog i traga. Upisanih i upisivih kako u telu (fr. *corps*) tako i u delu (lat. *corpus*).

U meri u kojoj je shvatanje nadživljavanja, kao nečega „jačeg od smrti“, produkt dekonstrukcije, u istoj toj meri bi se reklo da je ona, dekonstrukcija, ujedno „potvrda života“, da je na strani velikog uništivog/neuništivog „da“. A to je moguće zato što je nadživljavanje, u (svojoj strukturalnoj) osnovi, život koji je, ujedno, nešto više od života, a ne tek ono što ostaje. Nadživljavanje je, reći će Derida, „najintenzivniji mogući život“. I mi u tu priču, naprosto, moramo da poverujemo. Pri tom, taj najintenzivniji život, taj život nad životom, gde onda svoje mesto nalazi i Derida posle/nad Deridom, nije tek Stvar izvesne utehe. Time nam se, naime, nudi nešto neuporedivo više od utehe: osećaj da u nama, u našim bliskostima, ipak, ipak, ima održivog, potvrdnog, životnog smisla...

DERRIDA APRES DERRIDA

Résumé

Est-il possible Derrida aprcs Derrida? Et comment? Cette question suggère, peut-être, l'idée que désormais aucun sens ne revient plus au vivant (qui est porteur du nom) mais seulement au nom, à l'esprit (ou: spectre?) du nom, ou bien, comme dirait Derrida lui-même, "au nom du vivant comme nom du mort". Et en plus: au nom du mort comme nom du encor-vivant! Étant donné que la survie est la vie la plus intense possible.

Voljeti smrt kao sestru, umirati skupa: autobiografija i žalovanje

Hajdeger: umirati sam

„Niko ne može imati iskustvo same smrti, jer iskustvo proističe iz života, i možemo je samo posmatrati kod drugih“¹

Ako niko nema neposredno iskustvo smrti, i ukoliko fenomen smrti možemo jedino opazati kod drugih, možemo li onda pristupiti tome fenomenu polazeći od smrti drugoga, što je, ustalom jedini mogući pristup? Ne, tvrdi Hajdeger, jer tema smrti drugoga nije ništa drugo do *Ersatzthema*, supstitucija, zamjena za autentično razmatranje fenomena, i ne može stoga ni ontički ni ontološki doprinijeti ni u čemu egzistencijalnoj analizi. U umiranju postoji „nepredstavljivost“ (*Unvertrabarkeit*) jednoga *Daseina* drugim: „Niko ne može oduzeti drugome njegovu smrt“. Smrt je uvijek suštinski moja (*der Tod ist sofern er „ist“ wessensmasig je der meine*.) Naravno, moguće je uvijek žrtvovati se za drugoga u nekoj određenoj stvari, ali ta mogućnost žrtve, sa stanovišta fundamentalne ontologije, nema nikakav značaj, jer „svoje umiranje svaki *Dasein* mora svaki put uzeti na sebe“.²

Zapravo, suočeni sa problemom smrti, prema jednoj Jaspersovoj formulaciji prisustvujemo neobičnoj situaciji: „situacija je u isto vrijeme univerzalna situacija koju susrećemo u svijetu i situacija specifično individualna“ (*Die Situation ist eine allgemeine Situation der Welt, und sie ist zugleich eine spezifisch individuelle*)³. Oslanjajući se na ovu izreku Jaspersa, možemo primijetiti da je kod Hajdegera sve što potpada pod „opšti“ aspekt ove granične situacije okarakterisano kao neautentično, dok je sve što potpada pod „individualni“ aspekt svrstano u područje originalnoga.

Treba imati u vidu da Hajdeger istrajava sa rijetkom upornošću na razgraničavanju naspram drugih mogućih pristupa fenomenu. Svaki „biološki“, „antropološki“, ili „psihološki“ pristup mora se staviti u zagrade. Hajdeger ne dovodi u pitanje opravdanost ovih pristupa; radi se samo o tome da njima prethodi jedna

¹ Emmanuel Kant, *Antropologie*, Seuil, Paris, p. 46.

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemaer, Tuebingen, p. 240.

³ Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin, 1922, p. 260.

egzistencijalna analiza smrti. Ona prethodi svakoj ontologiji života, svakom etnološko-psihološkom istraživanju i svakoj ontičko-transcendentnoj spekulaciji, „metafizici smrti“, ili čak „teologiji smrti“.

Čitava analiza fenomena smrti u *Sein und Zeitu* rukovodi se, kao što je poznato, pitanjem kako je moguće da *Dasein* bude cjelovit. Riječ je dakle o ontološkoj analizi okončavanja *Daseina*, što zahtijeva preciziranje smisla „cjelovitosti“ i „kraja“. Najprije, Hajdeger nabraja šta sve „cjelovitost“ nije: ona nije prosti zbir, nije dio koji nedostaje kao u slučaju nekoga umjetničkoga djela, i okončati nipošto nije „ispunjenje“, umrijeti ne znači sazreti i zato je svaka smrt prerana, a umrijeti znači još manje naprosto „isčeznuti“. Sva pomenuta određenja pripadaju onome „prema kraju bivstvovanja“ (*Zu Ende Sein*), a ne onome „bivstvovanju prema kraju“ (*Sein zum Ende*), koji karakteriše bivstvo *Daseina*.

Podsjetimo se „definicije“ smrti u *Sein und Zeit*:

Smrt je mogućnost nemogućnosti *Daseina*; Na taj način smrt se razotkriva kao najvlastitija, apsolutna i neprevazilaziva mogućnost.

Ili pak ove, potpunije, definicije

Od sada je moguće razgraničiti ontološko-egzistencijalni pojam smrti zahvaljujući sljedećim određenjima: smrt kao kraj *Daseina* jeste najvlastitija, apsolutna, izvjesna i kao takva neodređena, neprevazilaziva mogućnost *Daseina*⁴

Ovo „najvlastitija“, „apsolutna“, „neprevazilaziva“ (*eigenste, unbezugliche, unuberholgbare*) mogućnost ponavlja se poput refrena kroz paragrafe 50 – 53. Ovaj posljednji zapravo skandira ovaj lajtmotiv i na svako određenje dodaje, kalem, novo i precizira prethodno. Najprije, „smrt je najvlastitija mogućnost“ što znači da bivstvo za smrt otvara *Dasein* prema njegovoj najvlastitijoj mogućnosti. Ova najvlastitija mogućnost je apsolutna. Apsolutno treba razumjeti u smislu „odsustva bilo kakve relacije“. Iz toga odsustva svake relacije slijedi da „smrt priziva *Dasein* kao pojedinačno“. Apsolutnost smrti „izoluje *Dasein* prema njemu samome“ (*vereinzelt Dasein auf es Selbst*).

Zatim, „ova najvlastitija, apsolutna mogućnost jeste neprevazilaziva“. Ovdje neprevazilazivost je izjednačena sa slobodom, ona znači „biti slobodan za najvlastitiju mogućnost“, što će reći slobodu. Napokon, ova mogućnost je izvjesna: „najvlastitija, apsolutna, neprevazilaziva mogućnost je izvjesna“. Izvjesnost smrti jeste izvjesnost *a priori*. Izvjesnost koja opovrgava kartezijansku izvjesnost i namjesto kartezijanskoga *cogito sum* postavlja *sum moribundus*. Samo polazeći od ovoga *sum moribundus Dasein* može reći „ja jesam“ „*Erst im sterben kann ich gewissermassen absolu sagen ich bin*“.⁵ I kao posljednje određenje čitamo: „ova najvlastitija, apsolutna, neprevazilaziva, izvjesna mogućnost je neodređena u svojoj izvjesnosti“.

⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p 258.

⁵ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, Ga 20, p. 440.

Riker: Umirati skupa

Riker [Ricoeur] predlaže jedno alternativno čitanje ovoga „moći umrijeti“, gdje centralno pitanje glasi: Kako se smrt upisuje u odnosu na put (*chair*). Ova putena figura Brige i sopstva, želja, (*desir*), upisana u put živoga, jeste dimenzija koja kod Hajdegera ostaje potpuno isključena. Temeljna suprotnost kod Rikera postaje suprotnost između „želje za životom“ i onoga „morati umrijeti“ i ona se ne da jednostavno obrisati ili ukloniti, guranjem u područje ontičkoga. Domen iz kojega crpemo to znanje i koji Riker, još od prvih spisa naziva biologija, ne spada ni u *Zuhandenheit* ni u *Vorhendenheit* jer upravo put, želja, dovodi u pitanje ovakva razlikovanja nivoa bivstvovanja. Tematiziranje ove *Desir de vivre* svojstvene svakom živom biću izostaje kod Hajdegera, i zato mu izmiče ova želja upisana u put, na jednom nivou koji je izvorniji i koji prethodi onome na kojem se odvija egzistencijalna analitika. Želja (*desir*), upisana u put živoga. Smrt je uvijek nešto strano, tuđe, suprotstavljeno i heterogeno jer je strano našoj želji. Redukcija koju izvodi fundamentalna ontologija nije dovoljno radikalna i nije nikada potpuna. Putena dimenzija Brige ostaje neukidiva, čak i onda kada je sopstvo, kada je Briga, naučila da interiorizira i prisvoji smrt kao svoju.

Kada isključimo, kada neutrališemo, stavimo u zagrade svako individualno držanje, svaki individualni stav prema smrti, ili na opštijem nivou, svaki pristup svojstven jednoj kulturi ili civilizaciji – i u ovoj perseptivi Hajdegerov stoicizam iz *Sein und Zeit* je samo jedan od mogućih pristupa, individualan i ličan, dakle u Hajdegerovom vokabularu ono što pripada egzistencijelnome, a ne egzistencijalnome – ostaje ova suprotnost između željeti živjeti i morati umrijeti.

Upravo stoga što je smrt radikalno heterogena mojoj želji, moje sopstvo nije satkano od smrtnosti, smrtnost nije „konstituitivna“ za moje sopstvo, za Brigu, kako to kaže Hajdeger; smrtnost nije prva izvjesnost, ona je, kao moja, nešto što je rezultat učenja. Smrt nije odmah moja; *sum moribundus* jeste izvjesnost, ali izvjesnost koja se konstituiše naknadno kao moja, i koju moram prihvatiti, naučiti da bude dio moga sopstva.

„Samo putem dugotrajnoga rada na sebi sasvim faktička izvjesnost umiranja može se preobraziti, sigurno ne u moći umrijeti, nego u prihvatanje onoga morati umrijeti. U krajnjoj liniji, naposljetku, „voljeti smrt kao sestru, na način siromaška iz Assisija, ostaje dar koji proizilazi iz jedne ekonomije“ nedostupne čak i egzistencijalnoj analitici.⁶

Sada se nećemo baviti pitanjem, a Rikentakođe ne otvara to pitanje, zašto sestra, zašto je smrt sestra, i šta znači obraćati se braći, savjetovati braću da prihvate smrt kao sestru; šta znači poželjeti dobrodošlicu sestri-smrti: „budi onda dobrodošla, moja sestro-smrti“, izgovara *poverello* u trenutku u kojem mu brat-ljekar saopštava skorbu smrt.

⁶ Paul Ricoeur, *Memoire, histoire, oublie*, Seuil, Paris, 2000, p. 467.

Umjesto Hajdegerove podjele, razgraničenja, moja smrt/smrt drugih, Riker uvodi trijadu: moja smrt/ smrt voljenog bića/ smrt ostalih, gdje je smrt voljenog bića uvijek prva smrt. Posebno zanimljiv je treći elemenat ove podjele, smrt ostalih, dakle anonimna smrt i, po definiciji, smrt koja pripada onome Hajdegerovom *das Man*. Ali ujedno, po Rikeru, to je smrt bez koje istorija nije moguća: anonimna smrt je „transcendentalni uslov istorije“.

Ovu anonimnu smrt Riker dovodi odmah u vezu sa nasilnom smrću, sa ubistvom. Nasilnu smrt u istoriji – koju ne poznaje Hajdegerova dedukcija istoričnosti iz istoričnosti *Daseina*, i koja vrši niveliranje ove nasilne smrti, jednako kao što vrši i niveliranje smrti voljenog bića u bezličnom (*das Man*), – Riker navodjezuje na Levinasa i navodi sljedeće mjesto iz *Totaliteta i beskonačnosti*: „kao da se ubistvo, prije nego što je jedan od slučajeva umiranja, ne može razdvojiti od suštine smrti...“⁷

Zapravo, na ovome mjestu, Riker bi trebalo prije da se pozove na Frojda, i to ne samo stoga što kod Rikera smrt nije upisana u *cogito* i što sopstvo kod Rikera ima ponešto od Frojdovog „prvobitnog čovjeka“ i nesvjesnog, koji isto tako ne poznaju smrt; naime, Frojd takođe operiše trijadom/ ja /voljeno biće/ ostali, i dovodi smrt odmah u kontekst nasilja i ubistva. Štaviše, Frojd ne samo da odmah povezuje smrt ostalih sa ubistvom, nego se i figura drugoga, „ostalih“ javlja ponajprije u formi stranca i neprijatelja.

„Naše nesvjesno ne može pristupiti predstavi vlastite smrti, puno je uživanja u ubistvu kada je riječ o strancu a podijeljeno (ambivalentno) kada je riječ o voljenom biću, jednako kao prvobitni čovjek“.⁸

Posebno privilegovan položaj kod Rikera ima gubitak voljene osobe, jer on predstavlja ujedno i gubitak sebe, i to naprosto zbog toga što je drugi konstitutivni dio moga sopstva. No kod Rikera u pokušaju da razumijeva drugačije od Hajdegera fenomen smrti i na putu pluraliteta koji predlaže kao alternativni put, odnosno pokušaja da se pokaže da „smrt drugoga“ jeste konstitutivan fenomen za moju smrt i da je moguće „umirati skupa“, najzanimljivija je zapravo figura žalovanja (*deuil*), žalovanja kao načina da se umre skupa. U žalovanju ja se mirim sa gubitkom voljene osobe, navodi Riker i u tom pogledu u potpunosti preuzima Frojda.

Međutim, mnogo je zanimljivije preokretanje ove teze kod Rikera, gdje je žalovanje shvaćeno kao dvostruko interioriziranje. Naime, u žalovanju ja ne samo da se mirim sa gubitkom voljene osobe, nego i anticipiram buduće žalovanje koje će drugi, voljeno biće, iskušavati kada ja budem umro. U vlastitom žalovanju ja anticipiram žalovanje meni bliskih, što mi pomaže da prihvatim moju vlastitu smrt, da se pomirim sa gubitkom vlastitoga sopstva. Naime, u žalovanju za drugim ja se mirim ne samo sa gubitkom drugoga, nego i nagovještavajući

⁷ Emmanuel Levinas, *Totalité et l'Infini*, p. 211.

⁸ Sigmund Freud, *Les Œuvres complètes*, bd XIII, tr fr p. 154.

žalovanje drugih i njihovo buduće mirenje sa gubitkom mene samoga – upravo kroz njihovo buduće žalovanje – ja se mirim sa vlastitom smrću. Dakle, unaprijed se mirim sa smrću, sa svojom smrću. Kao što se moj libido povlači od preminulog voljenog bića, anticipirajući kako se libido voljene osobe povlači od mene, ja, zapravo, povlačim libido od samoga sebe. Na taj način žalovanje je onda shvaćeno kao umanjivanje mog vlastitog narcisizma ili one „*désir de vivre*“.

Da li se proces žalovanja odvija tako kao što vjeruje Frojd, to jeste da se u žalovanju libido povlači, redom, od svakoga pojedinačnoga događaja, uspomena ili nadanja vezana za voljenu osobu, dakle, da li su u žalovanju svaka uspomena, svako očekivanje, uzeti pojedinačno, za koje je libido bio vezan, najprije postavljeni, prekomjerno investirani i da li se zatim na svakom vrši povlačenje libida – ili pak očekivanja nisu uzeta pojedinačno, kao što vjeruje Klod Romano [Claude Romano], koji oslanjajući se na jedno čitanje Prusta, vjeruje da se libido zapravo povlači od cjelokupnog svijeta voljenog bića, jer nisu iščezle pojedinačne stvari i očekivanja ili uspomene, nego čitav njegov svijet, nevažno je. Bitnije je to što Romano takođe žalovanju dodjeljuje ključnu ulogu u ovim pokušajima, suprotstavljenim Hajdegeru, da se „umre zajedno“: „umrijeti drugim“ i „umrijeti sobom“ miješaju se i stapaju u žalovanju.

Žalovanju ključnu ulogu dodjeljuje i Derida, koji je, svakako bliži Romanu nego Frojdu i Rikeru u tom pogledu, s tim da on vrši još jedno preokretanje. Nas će sada zanimati isključivo Deridina ideja izvornoga žalovanja – svakako ključna za njegovu kritiku fundamentalističkih tipova diskursa o smrti – koju ćemo upisati u ovaj kontekst otvoren sa Rikerom i Hajdegerom. Izostavljamo, dakle, ovdje Deridinu kritiku Hajdegerovog pojma „smrti kao takve“, „teoloških motiva kod Hajdegera“, jednako kao što izostavljamo i tematiku odnosa smrti i pisma u „ranoga“ Deride.

Trebalo bi, prije svega, ovdje vidjeti koja je uloga razmatranja ovoga žalovanja u „autobiografskom okretu“ koji se kod Deride zbiva 90 godina: nakon autobiografije sa Beningtonom [Benningtonom], – koju pišu dvije ruke, autobiografije gdje se Deridina vlastita autobiografija miješa sa Avgustinovom⁹, – ova linija koja je dijelila „teorijski diskurs Benningtona i „autobiografski“ Deride počinje da se briše i autobiografski ton prisutan je u svim Deridinim tekstovima.

Ništa ne priječi da se ovaj okret razumije i kao Deridin pokušaj da sluša Montenja [Montaigne] i njegov savjet da smrt treba približavati, pripitomljivati, navikavati se na nju. Ovo navikavanje na smrt i pripitomljavanje smrti odvija se kod Deride upravo kroz ovaj autobiografski ton.

Ne previđajući Deridinu kritiku vlastitosti, sopstvenoga, aproprijacije, kritiku Frojda i Hajdegera, moguće je pitanje „kako je moguća moja vlastita smrt“ čitati u svijetlu onoga Rikerovoga „morati umrijeti“, prisvajanja smrti kao (nemoguć)

⁹ Ostavljamo ovdje po strani takođe i pitanje da li su Avgustinove *Ispovijesti* zaista autobiografija.

pokušaj da se „moja smrt“ čita bez navodnika, ili, drugačije rečeno, kao Deridin egzistencijelni pokušaj da smrt prigri kao sestru.

Derida piše:

„Trebalo uzeti u obzir jednu izvornu vrstu žalovanja, što ne rade, čini mi se, ni Hajdeger, ni Frojd, ni Levinas“¹⁰

Kod Hajdegera, sve što se tiče žalovanja svrstano je u ontičko i nedostavno za egzistencijalnu analitiku. U žalovanju za preminulim, preživjeli su u brigrvanju koja odaje počast preminulom. Umrli je napustio naš svijet, i upravo polazeći od toga svijeta preživjeli mogu „biti“ sa njim. Ali „*Mitsein mit dem Toten*“, Hajdeger odmah kvalifikuje kao neprihvatljivo iskustvo smrti preminuloga: „*Wir erfahren nicht im eigenem Sinne der Sterben der Anderen*“¹¹.

Derida, dakle, najprije okreće ovu tezu o svijetu: ne iščezava drugi nego svijet, dakle, ne povlači se libido od pojedinačnih predmeta (Frojd), niti svijeta preminuloga (Romano) nego od čitavoga svijeta. Čitav svijet nestaje, smrt drugoga je kraj svijeta.

„Smrt drugoga ne samo, nego naročito ako ga volimo, ne objavljuje kraj iščeznuće ovoga ili onoga života, to jeste mogućnosti svijeta da se pojavljuje tom živome biću. Smrt najavljuje svaki put kraj svijeta i to svaki put kraj čitavoga svijeta, kraj svakoga mogućega svijeta i to svaki put kao jedinstvenoga...“¹²

Izvorno žalovanje brisalo bi granice između moje smrti i smrti drugoga, i ovdje treba reći da „drugoga“ Derida, u suštini, razumijeva kao voljeno biće, odnosno prijatelja uprkos pokušajima ili upravo zahvaljujući pokušajima da ga onda „proširi“ i na ostale. Na taj način, suprotstavljajući se „fundamentalističkim tipovima diskursa o smrti“ Derida pokušava da iznova promisli problematiku odnosa moje smrti i smrti drugoga, i da briše granice koje ovi diskursi postavljaju. Tako čitamo:

„Ako *Jemeinigkeit Daseina* ili moje (u psihoanalitičkom ili Levinasovom smislu) se konstituiše u svom sopstvu polazeći od izvornoga žalovanja, onda taj odnos prema samome sebi prihvata ili pretpostavlja drugoga unutar svoga sopstva kao različitoga od sebe i recipročno: odnos prema drugome (u sebi izvan mene u meni) nikada se neće razlikovati od ožalošćene aprehenzije.“¹³

Dakle, ovo žalovanje koje nije ni unutrašnje ni izvanjsko preraspoređivalo bi granice i polazeći od njega bi bilo tek moguće misliti sopstvo i drugoga. U tom smislu smrt drugoga kao prva smrt davala bi smisao izrazu moja smrt. Tačnije: bila bi to smrt drugoga u meni koja relativizira prividno nepremostive granice. Na taj način izvorno žalovanje razotkriva se kao temelj mene i drugoga. Naravno,

¹⁰ Jacques Derrida, *Apories*, p. 115.

¹¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 239.

¹² Jacques Derrida, *The Work of Mourning*, p. 9.

¹³ Jacques Derrida, *Apories*, p. 114.

Derida odmah precrtava ovaj temelj, jer temelj nije uzet u tradicionalnom smislu, nego, obrnuto, kao nešto što briše granice i mogućnost temelja.

Htjeli bismo napraviti samo dvije naznake u pogledu ovoga izvornoga žalovanja i pokušaja da se, polazeći od njega, *contra* Hajdegera, pokaže mogućnost da se „umre skupa“.

1. Najprije, sta znači kada se žalovanje, u jednom autobiografskom nastojanju, priča, prepričava? Kakvo je mjesto žalovanja u autobiografiji? Da li bi bila moguća jedna autobiografija koja bi bila sačinjena isključivo od mojih, ispričanih, žalovanja? Recimo kakvom bi se mogla smatrati Deridina *The Work of the Mourning*.

Međutim, uprkos svim prisvajanjima, u autobiografiji ovo „umrijeti skupa“ nije moguće. U priči, u pričanju, a ovo bi se sigurno moglo izvesti lakše polazeći od Deridnog pojma testamentarnosti pisma, granica između moje smrti i smrti drugog se briše, ali u anonimnoj smrti: u smrti ostalih. Autobiografija je historiografija i u tom smislu. Jednako kao historiografija ona uklanja vlastitu smrti i vraća neumoljivo navodnike oko izraza „moja smrt“. Autobiografija, kao i nesvjesno ne poznaje smrt.

2. Ukoliko izvorno žalovanje promišljamo naslanjajući se na ono mjesto kod Levinasa, koje nas, kako kaže Derida, poziva da napustimo logiku zdravoga razuma, koje Derida komentariše i iskušava, ukoliko hoćemo da ga tumačimo do kraja, onda bi, vjerujemo, konsekvantno i paradoksalno, izvorno žalovanje bilo ujedno i mjesto nasilja, jer bi uključivalo drugoga u moju vlastitu smrt.

Poslušajmo najprije Levinasa.

Ja sam odgovoran za smrt drugoga i to do tačke gdje se uključujem u smrt. Što se pokazuje u jednoj možda prihvatljivijoj formulaciji „ja sam odgovoran za drugoga kao smrtnoga“. Smrt drugoga je prva smrt.¹⁴

Ako slijedimo logiku Deridinoga izvornoga žalovanja, i ako ga čitamo u svjetlu ovoga i za Deridu ključnoga mjesta kod Levinasa, onda u izvornom žalovanju ne samo da se ja uključujem u smrt drugoga, nego i ja u moju smrt uključujem drugoga. Ovim brisanjem granice, anticipacijom tuđega žalovanja povodom moje buduće smrti, kalkulisanjem i računanjem sa tuđim žalovanjem, uključivanjem drugoga u moju vlastitu smrt, ja vršim nasilje. Umirati skupa utemeljeno (na temelju koji to nije) i na izvornom žalovanju počivalo bi onda na jednom specifičnom nasilju, koje oklijevamo da nazovemo izvornim. Mirenje sa vlastitom smrću ostvaruje se onda nužno kao ubistvo: prva smrt je uvijek nasilna smrt.

¹⁴ Emmanuel Levinas, *Le temps, la mort et l'autre*, Paris, p. 38.

AIMER LA MORT COMME UNE SOEUR
MOURIR ENSEMBLE: L'AUTOBIOGRAPHIE ET LE DEUIL

Résumé

Derrida, à l'encontre de Heidegger, essaie d'effacer les frontières que l'ontologie fondamentale trace rigoureusement entre "ma mort", toujours la mienne et la mort d'autrui. Pour brouiller cette distinction stricte heideggerienne, Derrida, tout comme Ricoeur, assigne un rôle crucial au deuil. En examinant ce "deuil originaire", et la fonction du ton autobiographique qui devient omniprésent chez le "dernier" Derrida, cet article soulève la question qui est celle de savoir ce qui se passe quand mon deuil est raconté. Rapprochant de cette manière Ricoeur et Derrida, il tâche tout d'abord de faire apparaître que l'autobiographie ne peut pas "approprié" la mort par principe, et, ensuite que le deuil originaire derridien, en dernière analyse et paradoxalement, implique une certaine violence.

Kalem Levinas

Pitanje kalema i kalemljenja spada u red onih koja su se dekonstrukciji nametnula još na, tako reći, samom početku. *Pisati znači kalemiti*, beleži Derida negde pri kraju *Diseminacije*, dok u središnjem delu iste knjige ističe da bi se moralo sistematski ispitati ono što se isprva pokazuje kao „prsto etimološko jedinstvo kalema (*greffe*) i grafa“, i to s ciljem da se izradi ne „enciklopedijski katalog kalemova“ nego „sistematska rasprava o tekstualnom kalemljenju“.¹ Kao svojevrsna operacija umetanja, ukrštanja, premeštanja i rasejavanja (diseminiranja) značenja i smislova, operacija koja se odvija shodno *logici suplementarnosti*, tekstualno kalemljenje dovodi, između ostalog, do toga da se sam tekst (kao *compositum* heterogenih kalemova) više ne da raščlaniti na vlastite i strane delove, te do toga da se u njihovom zatečenom rasporedu ne može s pouzdanjem prepoznati neka stabilna hijerarhija ili hegemonija.

Koliko god da se stvar kalema i kalemljenja pokazala kao „izdašan“ model za deridijansko promišljanje pisanja i tekstualnosti, ona je vrlo rano bila predložena i kao model za pisanje o Deridi. Tako je Sara Kofman, još s početka sedamdesetih, primetila da bi se usled okolnosti da Deridini tekstovi nastaju u susretanju (ukrštanju) s drugim tekstovima, u njihovom preuzimanju i preobražavanju, pisanje o Deridi „moglo sastojati u tome da se vidi kako svaki od umetnutih kalemova dovodi do proliferacije (umnožavanja) njegovog teksta“.² Dakle, bez pretenzije da se ustanovi prosta genealogija vlastitih imena i njima obeleženih radova na koju bi se Deridin korpus razložio, ili, pak, da se utvrdi lista sa stepenima „uticaja“ (kao što bi uzrok „uticao“ na posledicu). Ovde bi, gledano iz „kalemarske“ perspektive, bila pre svega reč o linijama produktivnosti „tuđih“ tekstova, o njihovoj sposobnosti da dovedu do „prinude“ na bujanje („proliferaciju“) Deridinog teksta, kao i o načinima na koje oni, zauzvrat, bivaju transformisani i premešteni kroz Deridin tekst.

Jedan od povlašćenih – što će reći: *najproduktivnijih* – kalemova u Deridinom tekstu jeste kalem „Levinas“. Derida je u mnogo navrata pisao o Levinasu, ali to nije ono što bi nužno određivalo pokušaj da se očitaju rast i kretanje koji

¹ Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris 1972, Éd. du Seuil, p. 249-250.

² Sarah Kofman, „Graphématique et psychanalyse“, *Écartés*, Paris 1973, Fayard, p. 153.

potiču od kalema. Ono što jeste značajno, to je kako se „preuzeti“ Levinas „ponaša“ u Deridinom tekstu. Međutim, pošto se tu radi zapravo o pravom-pravcatom paketu kalemova, to će se ovom prilikom moći progovoriti tek o jednom od više „Levinas“ kalemova. Jedna reč, jedan pojam, ili, ako se priklonimo Levinasovoj terminologiji, jedno izricanja bez rečenog. Prvi, i možda najvažniji s obzirom na opštu strategiju dekonstrukcije, jeste onaj koji se obično označava imenom *trag*.

U predavanju „La différence“ iz 1968., Derida kaže da ne-pojam rAzlike u sebi okuplja ono što se tada moglo predstaviti kao najodlučnije mišljenje „našeg doba“, i navodi sledećih pet imena i određene, s njima povezane koncepcije: Niče (diferencija sila), Sosir (načelo semiološke razlike), Frojd (razlika kao odloženi učinak), Levinas (razlika kao nesvodivost traga drugog) i Hajdeger (ontičko-ontološka razlika).³ U tekstu „La différence“ jedino Hajdeger biva podvrgnut dekonstruktivnom čitanju u striktnom smislu; za Sosirov i Frojdiv slučaj Derida rezimira ono što je o njima već drugde napisao (u „Lingvistika i gramatologija“ iz *O gramatologiji* i „Frojd i scena pisanja“ iz *Pisanja i razlike*), a poradi obrazlaganja Ničeovog udela u mišljenju rAzlike u igru uvodi Delezovu knjigu *Niče i filozofija*, dok za Levinasa kao osnov navođenja stoji jedno neshvatljivo oskudno objašnjenje: tek kratko podsećanje da Levinasova misao o tragu kao prošlosti koja nikad nije bila sadašnja/prisutna omogućuje mišljenje razlike, i napomena da je time implicirana „celokupna kritika klasične ontologije preduzeta od strane Levinasa“.⁴ I to je, što se tiče teksta „La différence“, sve što je rečeno o Levinasu.

Ono zbog čega bi, međutim, to moglo delovati pomalo intrigantno, jeste to što je Derida u tom trenutku (1968) već imao za sobom jedan poduži tekst o Levinasu („Nasilje i metafizika“, iz 1964.; 1967. objavljen i u *Pisanju i razlici*). Dakle, postavlja se pitanje: zašto se Derida nije pozvao na taj tekst, odnosno, zašto nije, kao što je to učinio za Sosira i Frojda, i u Levinasovom slučaju u sažetom vidu izložio nešto iz ranijeg teksta? Odgovor je, opšte uzev, neuobičajeno lak, ali i sasvim neuobičajen i neočekivan kada je reč o Deridi, barem o Deridi kakvog uglavnom verujemo da poznamo: u periodu od 1964. do 1968. Derida je, kako se čini, značajno promenio stav prema Levinasu. A to je nešto što bismo ovde mogli nazvati učinkom kalema „Levinas“.

Tekst u kome se ta promena prvi put očitovala jeste poglavlje „Lingvistika i gramatologija“ (orig. iz 1966.) iz *O gramatologiji*, u kome Derida piše da pojam traga koji se tu uvodi „približavamo onom koji se nalazi u središtu poslednjih Levinasovih spisa i njegove kritike ontologije“.⁵ Svakome ko je pažljivo pročitao, svega dve godine ranije objavljen tekst „Nasilje i metafizika“ to mora zazvučati

³ Ta lista imena izneta je u tekstu predavanja „La différence“, objavljenom u *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 63 (1968), p. 7. Iz kasnije – poznatije – verzije teksta, objavljene u *Marges de la philosophie*, taj deo je izbačen.

⁴ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1972, Éd. de Minuit, p. 22.

⁵ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, Éd. de Minuit, p. 102-103.

bezmalo zapanjujuće. Upravo je Levinasova kritika ontologije u „Nasilju i metafizici“ – kroz jedno proto-dekonstruktivno čitanje (pošto u to doba sam pojam dekonstrukcije još nije bio delatan) u kome Derida nastoji da demonstrira diskrepanciju između Levinasovih „intencija“ i njegovog „filozofskog diskursa“ – bila procenjena kao samourušavajuća, budući da bi Levinasov diskurs, smatra Derida, mogao biti sastavljen isključivo od *zazivanja i obožavanja* ukoliko bi se zaista odvijao po režimu Levinasovog zalaganja za nenasilan diskurs i Levinasove teze o nasilnosti samog glagola „biti“. Pri tom je, od strane Deride, Levinasova kritika Hajdegera okarakterisana kao rezultat njegovog nerazumevanja ontološke razlike, sa Deridinim opširnim poučavanjem o tome da biće kod Hajdegera nije izvrsno bivstvjuće! Kad se to sve ima u vidu, onda izgleda kao da je neodrživo to što Derida sada (1966), bez ikakvog revidiranja svog ranijeg čitanja Levinasa, obznanjuje nekakvo „približavanje“ Levinasu. Ali, u to je zapravo upisana jedna bitna zadržka, zadržka koja kao da premešta pomenutu distancu iz „Nasilja i metafizike“ u to deklarirano približavanje. Naime, svega par redova docnije Derida piše da je pojam traga s kojim računa „usaglašen ovde, a ne u Levinasovom mišljenju, s hajdegerovskom intencijom“.⁶ Da li to znači da Derida želi da učini operativnim jedan rastrojenu pojam traga, i to tako da njegovu neodlučivost centrira oko ontološkog problema, a da on u isti mah podrži i levinasovsku kritiku ontologije i Hajdegera, i hajdegerovsku intenciju? Na osnovu teksta „Lingvistika i gramatologija“ ne bi bilo moguće sprečiti da se tako nešto pomisli. Možda je baš zato Derida u „La différence“, u rečenici koju sam već citirao, napisao da je mišljenjem razlike implicirana Levinasova „kritika klasične ontologije“, što će – u kontekstu kojim se sada bavimo – reći: ne i kritika one Hajdegerove, fundamentalne ontologije.

Iz toga bi se moglo pomisliti da je pomenuta „hajdegerovska intencija“ ono što predstavlja crvenu nit koja povezuje Deridino mišljenje o Levinasu, od „Nasilja i metafizike“, preko „Lingvistike i gramatologije“, pa barem do „La différence“; to, opet, ne znači da je Derida hajdegerijanac u smislu vernosti samom slovu Hajdegerovih tekstova, jer ta intencija, kako je Derida prihvata, ide „ponekad s onu stranu hajdegerovskog diskursa“. A sve to kao da sugeriše da bi ovde bilo umesnije govoriti o kalemu „Hajdeger“ nego onom „Levinas“. Međutim, sama struktura traga, kako je Derida izlaže, izgleda da „ojačava“ Levinasovu poziciju.

Razlika se ne može misliti bez traga, kaže Derida, jer pisanje, koje je kroz „rad istorijske represije“ bilo određeno da označi najznačajniju razliku, uključuje potrebu, kao i sam pojam grafije uopšte, za ustanovljenim tragom (ustanovljen, to znači nemotivisan, a nemotivisan ne znači hirovit već samo upućuje na izostanak tzv. prirodne veze s onim označenim). Opšta struktura traga „povezuje unutar iste mogućnosti, a da se to ne može razdvojiti sem apstrakcijom, strukturu odnosa prema drugom, kretanje temporalizacije i jezik kao pisanje“.⁷ Ako

⁶ ibid.

⁷ ibid., p. 69.

sada pogledamo ono što Levinas veli o tragu, videćemo da je kod njega, otprilike dvotrecinski, anticipiran trag kojim Derida smera mišljenje razlike.

U tekstu „Trag drugog“, čiji već naslov nagoveštava ono što je Derida nazvao „strukturom odnosa prema drugom“, Levinas piše da se značajnost traga sastoji u „označavanju koje ne dovodi do pojavljivanja“.⁸ Kako to razumeti? Ako bi trag dovodio do pojavljivanja, do raskrivanja ili pronalaženja, onda bi se drugo u njemu moglo tematizovati i predstaviti, pa bi odnos prema drugom, za koji se smatra da se događa u tragu, bio odnos znanja i time dominacije. Tada bi trag, zapravo, bio ništa drugo do znak koji restituiše nešto što je izgubljeno ili prošlo, neku stvar ili neki svet. To će onda reći da trag ide drugim putem, u pravcu nepripadanja raskrivanju i pojavljivanju. Trag čuva nesvodivu transcendentnost Drugog, jer u njemu – da se sada poslužimo Deridinom terminologijom – „kada se drugo javlja kao takvo, ono se predstavlja u samoprikrivanju“.⁹

Što se tiče kretanja temporalizacije, njime se, u najkraćem, de-privileguje sadašnjost kao modus prisutnosti (da ovde ne bih ulazio u velike priče o vulgarnom i nekom drugom poimanju vremena, niti u priče o biću kao *ousia* i *parousia*, a da bih, jer to mi izgleda kao obavezno, makar naznačio ono glavno u problemu sadašnjeg/prisutnog, pozvaću se na Levinasovo ukazivanje – iz knjige *Među nama* – na doslovno značenje francuske reči za „sad“, *maintenant*: držeći rukom, dakle, rukovati, raspolagati, gospodariti). Po Deridi, trag je ono što se ne može rezimirati u jednostavnost sadašnjeg/prisutnog, ili, ako taj nalaz dovedemo u vezu s onim što je Levinas koju godinu ranije zapisao u tekstu „Enigma i fenomen“, sa tragom bi u igru ušla jedna „deljiva sadašnjost, koja se ‘destrukturiše’ u svojoj punktualnosti“,¹⁰ i koja omogućuje prolazak Drugog. A to je, kako stoji u „Tragu drugog“, prolazak ka jednoj prošlosti koja nikad nije bila „tu“, koja nikad nije bila prisutna. „U tragu je prošla jedna apsolutno protekla (*révolu*) prošlost. U tragu se zapečaćuje njen ireverzibilni prevrat (*révolution*). Raskrivanje koje restituiše svet i vodi u svet, i koje je vlastito nekom znaku ili značenju, ukida se u tragu.“¹¹

Ono što je, dakle, prilično izvesno, to je da Levinasova zamisao traga, budući da, kao što smo videli, uključuje strukturu odnosa prema drugom i kretanje temporalizacije, ulazi u Deridin pojam traga. Ostaje da se zapitamo da li ona može i da *ispuni* taj pojam, a to znači da pogledamo da li i kod Levinasa trag podrazumeva jezik kao pisanje.

U „Tragu drugog“ Levinas kaže da bi se pismu moglo pristupiti kao tragu, odnosno, da bi grafolog, poznavalac stilova ili psihoanalitičar mogli da se pozabave tumačenjem intencija, nesvesnih ali realnih, onoga ko je poslao poruku.

⁸ Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967, J. Vrin, p. 199.

⁹ Jacques Derrida, op. cit., p. 69.

¹⁰ Emmanuel Levinas, op. cit., p. 210.

¹¹ *ibid.*, p. 200.

Ono što bi tu – u „grafiji i stilu pisma“, kako on kaže – predstavljalo specifično trag, to se, po njemu, ne tiče nikakve intencije, otvorene ili skrivene, nego, opet na to dolazimo, otvaranja prolaza ka transcendenciji Drugog, to jest, prošlosti koja je nepamtljiva, prošlosti koju nijedno sećanje ne bi moglo da obnovi. Da li se iz toga sme zaključiti da se Deridina struktura traga stiče stapanjem linija koje polaze od Levinasovog teksta?

Levinas zaista govori o grafiji i stilu, ali ne i o pisanju (*écriture*) nego o pismu (*lettre*). No, ako bi se reklo da je i to dovoljno, pošto je pismo jedan vid/oblik/rod pisanja i da njegovo uvođenje samo sobom podrazumeva i uvedenost pisanja, onda moramo dodati da je kod Levinasa pisanje (pismo) uzeto za *slučaj* traga, da nije, kao kod Deride, neodvojivi deo opšte strukture traga. Pored toga bi se moralo pomenuti još nešto, što bi ovde bilo možda i važnije. Retorička mogućnost jezika, koja se najснаžnije izražava kroz pisanje, ili joj je barem dosuđeno da se od jednog doba veže u većoj meri za pisanje negoli za govor koji je imenuje (što možemo shvatiti kao još jedan retorički obrt), jeste nešto što Levinas izričito odbacuje u *Totalitetu i beskonačnom*. Tamo, u poglavlju „Retorika i nepravda“, on oživljava platonističku osudu retorike kao lukavstva (mada bez konkretne osude samog pisanja, kao što to Platon čini u *Fedru*), kao tehnike kojom se Drugome pristupa zaobilazno (a ne s lica), diplomatski i kroz laskanje, kako bi se izmamio njegov pristanak i time se Drugi pokorio. Stoga Levinas kaže da je retorika „nasilje *par excellence*, to jest nepravda“,¹² iz čega se vidi barem to da u Levinasovo mišljenje traga nije uključeno pisanje u jakom smislu. Ali to je najpre stvar različitih polazišta. Kod Levinasa, trag se uvodi na mestu *netematizujućeg* mišljenja Drugog, mišljenja koje ne narušava Drugo u njegovoj transcendentnosti, a kod Deride trag, i pored toga što je u dve bitne „stavke“ približen Levinasu, biva uveden zato što ga samo pisanje zahteva.

Ako bismo sada rekli da je Deridino uključivanje pisanja u opštu strukturu traga – budući da nije levinasovskog „porekla“ – prema već ranije iznetoj shemi nošeno „hajdegerovskom intencijom“, koju, pak, Hajdegerov diskurs (shodno Deridinim tekstovima kakvi su „Pisano biće“ iz *O gramatologiji*, „*Ousia* i *gramme*“, ili, čak, „*La différence*“) nije realizovao, onda se neminovno postavlja pitanje kakvu poziciju, nakon svega, Levinas ima u Deridinom tekstu? Da li bi to uopšte i bila pozicija ukoliko je njeno ustanovljenje konstantno prekidano „hajdegerovskom intencijom“? Ali upravo u tome i jeste poenta tekstualnog kalemljenja, da ne kažemo dekonstruisanja: susretanje, preuzimanje, rast, preoblikovanje, premeštanje. To ne znači ni puko sledbeništvo, ni čisto i jednostavno odbacivanje, već rad neprestanog ukrštanja, recimo, Levinasa s Hajdegerom.

Za kraj, ostaje da se u što kraćim crtama pokaže ranije pomenuta Deridina promena stava u pogledu Levinasa. Jer samo „približavanje“ preko pojma traga još uvek ne mora značiti i takvu jednu promenu – „hajdegerovska intencija“, koja

¹² Emanuel Levinas, *Totalitet i beskonačno*, Sarajevo 1976 (orig. 1961), Veselin Masleša, prev. Nerkez Smilagić, str. 55.

nadahnuje to približavanje i čini ga „nepotpunim“, izgleda da uspeva da izgradi nešto poput kontinuiteta između približavanja i svih onih eksplicitnih udaljavanja od Levinasa iz „Nasilja i metafizike“. Ali postoji jedno mesto u tom Deridinom tekstu koje bismo mogli nazvati i mestom cepljenja, mestom ulaska samog kalema „Levinas“, mesto na kome piše: „Pojam prošlosti čiji smisao ne bi mogao biti mišljen u obliku (prošle) sadašnjosti obeležava ono *nemoguće-nemislivo-neizrecivo* ne samo za filozofiju uopšte već i za mišljenje bića koje bi htelo da iskoraci iz filozofije“.¹³ Odmah potom Derida utvrđuje da taj pojam postaje „tema u promišljanju traga koje se najavljuje u poslednjim Levinasovim spisima“, i ulazi u argumentaciju protiv mogućnosti da se bilo koja vremenska drugost misli mimo žive sadašnjosti. Ne upuštajući se sada u dalji tok Deridinog argumenta, podsećemo samo na to da je on svega četiri godine kasnije („La différence“), sasvim otvoreno, zapisao da se „ne može misliti trag – i time rAzlika – polazeći od sadašnjeg/prisutnog“.¹⁴ Zato kažemo da trenutak u kome Derida progovara o *nemogućem-nemislivom-neizrecivom*, jeste, zapravo, trenutak u kome kalem „Levinas“ ulazi u njegov tekst. Zato ono što je Derida imenovao kao približavanje nije kretanje koje suštinski ne umanjuje prethodno iskazanu udaljenost, već kretanje podstaknuto samim kalemom, to jest, rad kalema kroz Deridin tekst.

GRAFT LEVINAS

Summary

This paper deals with Derrida's introduction of Levinas's concept of trace into the thinking of *différance*. Since his earliest reading of that concept – in *Violence and Metaphysics* – was highly negative and exclusive, there obviously happened some change of perspective. In order to explain it, the author reached for Derrida's idea of writing as grafting, considering his earlier refusal of Levinas as the “silent” entry of graft “Levinas” in his writing.

¹³ Žak Derida, *Nasilje i metafizika*, Beograd 2001, Plato, prev. Sanja Todorović, str. 81.

¹⁴ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, nav. izd., p. 22.

À propos: Marx u strujanju dekonstruktivnog čitanja

Valja krenuti od samih Deridinih uputa koji su nedvosmisleni, čak izražavaju politiku aksioma: dekonstrukcija, ili bolje govoriti u izvornom pluralu, dekonstruktivne prakse nose uvek u sebi *dug* prema određenom *duhu* marksizma. One imaju smisla jedino, kako Derida tvrdi, kao radikalizovanje u sklopu iste tradicije koja je uvek više od „jednoga“. Dekonstruktivno tkanje je, barem u određenom smislu, uvek *post-festum*, ona se naprosto ne može zamisliti u prostori- ma pre-marksističkih značenja. Napokon, ne može se prečuti: *nolens volens* svi smo naslednici, a i tumači onog testamentarnog u Marksa u kojem progovara mesijanističko obećanje. Derida uostalom ispisuje ove redove u kontekstu povodom kojeg se može reći da je dekonstruktivna praksa uvek i zahvalnica prema mrtvima, recimo prema Marksu, Blanšou ili Levinasu.¹ U tom smislu više nego je karakteristično kada se na čelo *Politike prijateljstva* stavlja Ciceron sa stavom kako mrtvi žive, kako se odsutni zapravo prisutni... Dekonstrukcija je na sceni kao *samo-oduživanje*, kao neko namirivanje u svetlu ekonomije duga koja se u *Passions* promatra u etičkom sklopu, to jest, u spoju sa dužnošću.

Ipak, nemojmo gubiti iz vida naznaku o radikalizaciji koja ima izuzetno relevantna polemička značenja upravo u onoj tradiciji koju je Derida spomenuo. Dekonstruktivna pomeranja, dekonstruktivni otkloni negiraju postojanje stabilizovanih početaka i kraja, oni se ne zaokružuju nego zahvataju u procese koji su već otpočeli. Naravno, niti u cilju dostizanja do idealnog pribežišta, niti u cilju nekakvog nadomeštanja faktičkog sveta nekim drugim svetom. Dakle, radikalizaciju ovde bismo mogli protumačiti kao korene u kretanju, pokrenutost korena, kao jedinstvo između praktikovanja zahvatanja korena i dekonstruktivnog nemira.

No, želim da kontekstualiziram i drugačije Deridina nastojanja, njegovo pribegavanje pisanju posebne knjige o Marksovim sablastima. Nastaviću sa naznakom koja se nalazi na značajnim mestima već spomenutog *Passions*: rezonanzivnost („responsiveness“), ali je Derida tretira prevashodno u smislu odgovaranja na neki poziv i povezuje ga sa genealogijom odgovornosti i apore-

¹ Kada npr. Derida citira Blanšoa o tri načina govora kod Marksa koje križaju u njegovom delu, upravo je reč o takvom oduživanju.

tikom poziva. Meni je više stalo da responzivnost dekonstrukcije promatram u nešto izmenjenom vidu, u svetlu iziskivanja i pozivanja koja proizilaze iz određene konstelacije, u svetlu zahteva koji su pri podesnoj uslovljenosti upućeni dekonstrukciji. Jer, Deridin diskurs je u vremenu kada piše knjigu o Marksu već odavno o situaciji izazvanosti, uslovljenosti, odatle i njegovo stremljenje ka tome da dà svedočenje o dekonstrukciji, da se stara o efektima dekonstrukcije. Tako se spominju funkcioneri anti-dekonstrukcije,² ali i neki drugi akteri koji tapšaju po ramenu, šalju poruke priznavanja dekonstrukciji i primećuju pozitivne znakove dosledne moralizacije dekonstrukcije, čime se možda prevazilazi dijabolična negativnost koja je prodrla u tekstovima koje je dekonstrukcija proizvodila. Jer, posredi je, kažu kritičari dekonstrukcije, dvostruka neodgovornost dekonstrukcije, njena „društvena neodređenost“, što se ne može prevazići time da dekonstrukcija izgrađuje neki princip koji se ne može dekonstruisati, jer bi se time vratilo u pre-dekonstrukcijsko stanje. A u pozadini su i oni akteri koji uzvraćaju primedbama da dekonstrukcija ipak ne demonstrira vernost (ovo nezadovoljstvo će se pojavljivati i kasnije, posle pojavljivanja spisa o Marksu), te izostaje klasna analiza, razmatranje polemičke dinamike klasne borbe.³ Valja odvratiti i one komentatore koji u dekonstrukciji prepoznavaju neohajdegerijanstvo uviseno u anarhističko bujanje znakova, treba se distancirati od tumača tipa Rortija koji u dihotomiji javnog liberala i privatnog ironičara smešta i klasifikuje, promatrajući dekonstrukciju kao manifestaciju koja umesto argumentativnog govora navodi na slutnje, nagoveštava privatnu sferu prostirućih znakova i ne doprinosi ništa društvenoj dinamici.

Dakle, Derida čita/piše Marksa u kontekstu izazvanosti u odnosu na potvrđivanje etičko-filozofskih značenja dekonstrukcije. Ostanimo, ipak, ovde makar malo duže kod jedne druge izazvanosti u odnosu na dekonstruktivno čitanje/pisanje. Naime, Derida je oslovljen načinom kako je Fukujama na početku devedesetih godina čuo pristiglu dobru vest, navodne glasove novog evanđelja, spiritualno obojenu trijumfalnu-medijatičnu objavu kraja koji je započeo globalnim ukorenjenjem kodova „liberalne ekonomske revolucije“. Povezujući jevrejsku naraciju o obećanoj zemlji sa „jezikom fizičkog i ekonomskog materijalizma“ Fukujama crta eshatološki trougao: ekonomska naturalizacija-liberalizam-demokratija. Ali, pisac knjige *Poslednji čovek* pogrešno razumeva Koževa u kojem pre treba videti pagansku dvoznačnost i poruku da kraj istorije nije uopšte nikakva vest, a kamoli dobra vest. Odmah da naglasim, nije slučajno da Derrida nalazi za shodno na drugim mestima da izrazi makar nepoverenje prema utopijskom momentu.⁴

² Uzgred budi rečeno, a šta se može reći o „funkcionerima“ dekonstrukcije? Koji žele normalizovati dekonstrukciju?

³ T. Eagleton, *Marxism without Marxism*, in M. Sprinkler, ed., *Ghostly Demarcations: A Symposium of Jacques Derrida's Specters of Marx*, London: Verso, 1998, 85. F. Jameson, *Marx's Purloined Letter*, *New Left Review*, 1995, 209, 75–109.

⁴ *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*, in: Ch. Mouffe, *Deconstruction and Pragmatism*, London&New York, 1996, 82-83. S. Cričli (Critchley) na osnovu ovog momenta nalazi

Upitno je, naravno, da li se može prihvatiti ova *konvergencija* između evanđelja i utopije koju prepoznamo na osnovu Deridinih intervencija. Jer se *ne* može poistovetiti apologija izmirenja naše prirode sa društvenim normama (*Ver-söhnung*) i evanđeosko stremljenje ka brisanju naše iskonski grešne prirode. No, nama ostaje da lociramo mesijanističku postavljenu (bez mesijanizma) koja nas drži otvorenim spram budućnosti, ireducibilnu religioznu nadu na kojoj je Derida radio, a to je *kraj govora o kraju istorije*. Kako se u *Passions* stavlja u pokret udvajanje u smislu zapitanosti moralnosti onog moralnog, etičnosti onog etičnog, tako se i ovde govori o istoričnosti onog istorijskog koji nije nikakav *new historicism*, teleo-eshatološki program, nego ono što očuvava u sebi „neuništivost onog Treba“, „događajnost kao otvaranje istoričnosti“. O mesijanističkom elementu je ovde reč u smislu razvijanja strukture obećanja večito nadolazeće budućnosti, odnosno mesijanističkim dimenzijama se otvara prostor spram drugosti bez eshatologije, obećane zemlje ili determinisanih okvira.

Ovo obećanje, odrešenost od eshatoloških programa je prisutno u svim iskustvima, rezultira iz radikalne otvorenosti spram događaja, uslov je mogućnosti pravednosti i daje smisao demokratije koja uvek nadolazi. Time se dobija mandat za dekonstruktivnu intervenciju koja ulazi u polje odnosa moći, unosi prekide u toku vremena, istorije, razlaže stabilnost onog sada. Dakako, Derida ne promovira mesijanizam kao put koji vodi prema novom totalitarizmu, nego želi osloboditi mesijanističko kretanje koje prekida inertnost sadašnjosti pomoću etičke odgovornosti.

I karakterizirajući mesijanističko kao otvorenost prema drugosti, kao odgovornost prema drugom, Derida menja i okvire promišljanja odlučivanja. Njegovo mnogo puta citirano „odluke drugog u meni“, realizuje pomak prema ustaljenim procedurama odlučivanja, jer stvara uslove za „*pasivno odlučivanje*“ promatrajući odlučivanje kao akt drugog. A domen u kojem se rasplamsava pravednost jeste singularnost koja aporetično uključuje u sebe radikalnu neodlučnost kao uslov odlučivanja. Jer, svaki kontekst, pojedinačni zahtev prema pravednosti uključuje u sebe nesvodivu singularnost, ali to nikako ne znači da se time gubi veza prema univerzalnosti, jer involvira akt koji ima pred sobom univerzalne kriterijume.

Treba obratiti pažnju: želi li se tematizovati prisutnost političke dimenzije kod Deride valja primetiti da on namerava „*repolarizovati*“ politiku i to upravo u

svezu između Habermasovog i Deridnog anti-utopizma, Remarks on Derrida and Habermas, *Constellation*, 2000, no. 4, 457. No nije li preterivanje govoriti o Deridinom *anti*-utopizmu? Uostalom ne postoji li i kod Levinasa (koji je toliko bitan za Deridu) formalno-utopijski momenat? (kako to M. Abensour kaže, to je jedina utopija koja nam je još ostala, „Penser l'utopie autrement“ in, *Cahier de l'Herne: Emmanuel Levinas*, Paris, 1991, 574). A još skeptičniji sam u pogledu pronalaženja onog anti-utopijskog kod Habermasa. Cričli daje ionako izvanredno značajne upute za bavljenje Deridom, i njegovo je nastojanje da snažno poveže Levinasa i Deridu što se može itekako i tekstualno potkrepiti. No, za mene kao što će se to i videti odnos između Levinasa i Deride je prepun protivrečnosti i ova relacija može se čitati upravo u znaku protivrečnosti između etike i politike.

nizu emancipacija-mesijanističko *a priori*-otvorenost u odnosu na događajnost. No šta znači repolarizovati politiku? Ovo može zazvučati kao tvrdnja à la Karl Šmit. Ili bi se možda bez daljnjeg mogao integrisati u novija nastojanja u restauraciju političkog. Uostalom postavili bismo se upravo na francusku političku scenu.

No usporimo malo i registrujmo još neke dimenzije bez kojih se ne može. Čitalac Marksa, pa i kritički tumač kao što je Derida koji svojim gestovima čini upitnim naturalistički govor Fukujame, ne može prenebregnuti da je fenomenologija figura moći kod Marksa uklopljena u političko-ekonomsku strukturu. Zato se ne greši kada se pogled fokusira na dimenzije političko-ekonomskog diskursa, na ispresecanje političkih i ekonomskih momenata, ili drugačije rečeno govorim o etičko-političko-ekonomskim horizontima kod Deride. Samo, kod Deride prepoznaje se nastojanje da se uvode više značenja na ekonomsku scenu. Istovremeno je reč i o demonstraciji nemogućnosti da se ekonomski domen očisti od vibracije moći, što je, dakako, gest oduživanja Marksu, ali je reč i jednoj drugoj ekonomiji, naime, o ekonomiji koja gleda iza zaves simetričnosti u razmeni, sagledava iskonsku *a*-simetričnost (dar npr.) koja prevazilazi kalkulativnost vezanu za razmenske relacije. Time se zalazi iza recipročnosti razmene, naime, u domen beskonačnog etičkog prostora.

Pre nego što se približim dilemama etičko-političkih značenja da zabeležim ovde momenat bez kojeg nije moguće razumeti ni knjiga o Marksu, a ni druga Deridina nastojanja. Derida je dužnik i fenomenoloških analiza od samih početaka, i u tom pogledu opet se možemo suprotstaviti Rortiju koji je spreman da u ranoj fazi Deride registruje zainteresovanost za javnu sferu (proučavanje Husserla) i kasniji period povezan sa korišćenjem posebnog jezika (*Glas*). Ne može li se reći da i kasni period Deride obiluje *specifičnim* mikro-fenomenološkim analizama koje nas vode putevima institucionalnih, etičkih i političkih značenja? Nisu li i skrupulozni opisi istog perioda nastavak mladalačkog povezivanja sa fenomenologijom? Nije li performativni oblik uobličavanja teksta sa kojima Derida eksperimentiše u najužoj vezi sa fenomenološkom odvažnošću?⁵ Napokon, mislim da i knjiga o Marksu odaje fenomenološku angažovanost, ona se može promatrati kao poduža (kvazi)fenomenološka vežba o duhovima, sablastima, utvarama, egzorcizmu u evropskom kulturnom prostoru, marksizmu i ne u poslednjem redu o efektima slavljeničkog raspoloženja Fukujame. Ovi minuciozni opisi se odnose na pojavljujućeg *duha* umrlog kralja koji unosi nemir i čini doživljeno vreme iščašenim. Ovaj duh kao medijum koji nas čini budnim je i neprestani izazov ontološkoj samouverenosti. Marks se pokazuje kao praktičar dekonstruktivnosti, ali i zarobljen *pre*-dekonstruktivnim intencijama, ponajviše u njegovoj bespoštednoj kritici mladih hegelijanaca.

⁵ Ipak, ovde nalazim za shodno da kažem: Derida sprovodi fenomenološke analize, no, a) sasvim u duhu određene orijentacije u okvirima francuske fenomenologije: držati na umu ono što se *ne* može fenomenalizovati, b) etika nadkodira fenomenološki nastup.

I iznova vidimo svežanj performativnih tekstuelnih efekata i fenomenološke ustrojenosti: performativni efekti su izoštrani u svetlu izgrađenja „nove internacionale“ koja po Deridi valja da razvija „ne-državnu praksu međunarodne političke intervencije“, novo međunarodno pravo van nacionalnih država. A fenomenološke analize su postavljene u kontekstu budnosti prema mogućnosti razvijanja beskonačne odgovornosti. Imenovanjem nove internacionale pozivaju se oni akteri koji nastupaju u ime „novog prosvetiteljstva“, a pri tome su užlebljeni u demokratiju (to jest, u procesualno razumevanje demokratije) i njene anticipativne strukture.

U tom smislu je nepobitno da *Marksove sablasti* nije nikakav sporedni efekat dekonstruktivne prakse nego demonstrira najdublje tendencije Deridine filozofije. A može se reći da se i antinomije koje prate dekonstruktivnu praksu paradigmatično iskazuju povodom ove knjige. Ove antinomije želim makar dodirnuti ovde.

U svakom slučaju se upravo sa ovim iskorakom prema fenomenologiji možemo koncentrisati na pitanju relacije etike i politike. Jer, jasno nam je sada kuda smeraju Deridini uputi: uobličiti promišljanje politike koje se distancira i od fundiranja politike polazeći od nepromenjenih osnova i od promatranja politike koja se utapa u arbitrnosti ili u voluntarističkoj suverenosti.⁶ Deridini pokušaji u devedesetim godinama nose na sebi žig namere da se dekonstrukcija smešta u prostoru između ovih krajnosti. Politika se prepoznaje, dakle, kao prostor rizika u kojem se preduzimaju odluke. Da li je prelaz od mesijanističkog do političkog obezbeđen dekonstruktivnim nastupom? I uopšte šta znači biti veran *duhu* (a ne pismu, tekstovima) Marksa? Da li to znači ponoviti gest jednog Spinoze koji je u *Tractatus theologicus-politicus* govorio o tome da na osnovu istorijskih podataka treba govoriti o „duhu“ određenog autora, ili u slučaju Biblije valja ignorisati neshvatljive stvari (*res imperceptibles*) da bi se razumeo duh celog teksta? I napokon, postavlja se neizbežno pitanje: kako povezati fenomenološka, etička i politička značenja kod Deride?

Citira li se jedan od ključnih dokumenata Deride,⁷ nazire se njegova intencija da pokaže *nužnim* odnos između etike i politike, no sa naznakom da se politika i pravo izvode iz etike. U tome bi se i mogao videti paradigmatični gest Deride, jer se može reći da njegove naznake o nemogućnosti dekonstrukcije pravednosti i beskonačne odgovornosti streme ka osnaženju etičkog otklona, „etičke transcendencije“ koja omogućava da se natkodiraju, natpisuju ekonomska i politička značenja. Ukoliko se može govoriti o jezgru dekonstruktivnog nastupa, onda je to stalno afirmisanje ove etičke transcendencije u ime beskonačne pravednosti.⁸

⁶ Ginter Tojbnier je pokušao da poveže autopoiesis Lumana i dekonstrukciju Deride polazeći od toga da je i kod jednog i kod drugog značajno očekivanje u odnosu na pravednost. Autopoiesis je noćna mora za dekonstrukciju, a dar pravednosti je blagoslov za Lumana, Gunther Teubner, *Economics of Gift – Positivity of Justice The Mutual Paranoia of Jacques Derrida and Niklas Luhmann, Theory, Culture & Society* 2001, Vol. 18(1): 29–47.

⁷ *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, 1997, 201.

⁸ To je naročito naglašavao, S. Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, Verso, 1999, 217.

Neprestano kretanje tamo-amo između mnoštva političkih i drugih značenja ipak vraćaju strujanje teksta do dimenzije beskonačnosti odgovornosti. A to je, barem ako opet progovorimo u duhu duga, Deridin dug prema Levinasu, prema njegovom razumevanju „onog trećeg“.

Dakle, Derida/Marks, ali uvek samo u perspektivi *duga* prema Levinasu? Dekonstrukcija *via* Levinas? Napokon i neke druge izjave⁹ Deride nam ne ostavljaju mesta sumnji, da između njih „postoje razlike samo u potpisu, pisanju i idiomama...“. No, nećemo zaboraviti ni jedan drugi, doduše mnogo raniji, ključni dokument iz ranijeg Deridino perioda, naime tekst *Nasilje i metafizika* koji izoštrava odnos između fenomenologije i etike. Nasuprot Levinasu koji daje prioritet etičkom u odnosu na identificirajući element fenomenološkog nastupa, Derida kazuje da je fenomen respekta prema drugome uvek i respekt *fenomenalnosti*, unoseći tako-reći inverzno kretanje u razmatranje. Za Levinasa, naime, pojavljivanje je iskonski već gubitak *apsolutnog* alteriteta, jer je pojavljivanje uvek pojavljivanje *za nekoga* i samim tim prisustvo u zajedničkom prostoru. Deridina orijentacija kasnije kao da je više u znaku Levinasove artikulacije odnosa između „istog“ i drugog. Jer, nije li način govora o „čistom daru“, apsolutnoj gostoljubivosti, ili karakterizacija događaja kao apsolutnog iznenađenja ili osmišljavanje pravednosti kao apsolutnog alteriteta u duhu Levinasove filozofije? I napokon nije li i odvažnost dekonstrukcije da se posveti opisima neodlučnosti koja je utkana u srce svake odluke u skladu sa Levinasovim stremljenjima?¹⁰ I nije li naglašavanje momenta da se beskonačna odgovornost ne može podvrgnuti pravima Istog itekako u znaku Levinasa? I nastavljaajući dalje, nije li čitava Deridina koncepcija odgovornosti nastavak Levinasa: odgovornost koja ne izvire iz moje slobode nego proizilazi iz slobode koja je izvan mene? I nije li ovde odgovornost tumačenja u vidu prekida ekonomija kalkula, dakle, odgovornost koja mora uvažavati određenu vrsu eksteritorijalnosti?

Bez sumnje, Derida je načinio izvanredne pokušaje da u samorefleksivnim tokovima svoje misli odagna sumnju da je dekonstrukcija *privilegovani* vid praktikovanja etičke transcendencije. No to je još ne oslobađa pitanja: da li je ovim obrtanjem odnosa između fenomenologije i etike dekonstrukcija prinudila sebe da plaća isuviše veliku cenu? Da li je time uskratila sebi pogled prema fenomenološkim poljima ekonomske i političke moći? I nije li time iskopao provaliju između mesijanističkog i političkog, kao i između etičkog i političkog horizonta? Kako se može progovoriti iz perspektive dekonstrukcije o našoj originarnoj *nedostatnosti* da odgovorimo neuslovljenom apelu drugog? A pri tome Derida smatra da je ovaj apel neizostavni uslov svake etike? Nismo li time osudili sebe na neprestani pad u odnosu na neuslovljene zahteve drugoga?

Idemo li dalje, nailazimo na problem sa kojim se suočavaju svi komentatori koji pokušavaju da se približe Deridinim razmatranjima odnosa etike i politike i

⁹ J. Derrida-P. J. Labarričre, *Alterités*, Paris, 1986, 74.

¹⁰ Derida je bio izazvan i Rortijevim naznakama o tome da je Levinas „slepa mrlja“ u Deridinom delu.

prate njegove putanje koje žele da nas vode od etičke transcendencije do političkih momenata. Derida odlučno naglašava da je konkretno izvođenje uvek nužno neodređeno, pokazuje da je svaka pravna sadržina neodređena koja se pojavljuje prevazilazeći svako znanje i svako pojavljivanje. Duh marksizma se izneverava ukoliko bismo je fenomenalizirali u kontekstu koji se može determinisati politički i ekonomski. Mesijanistička anticipacija ukorenjena u večitu odgođenost demokratije, *da*, ali, kaže se *ne* prevođenju ili dovođenju mesijanističkog u kontekst koji se može identificirati fenomenološkim svetlom. Time Derida, naravno, unosi otklon, *différance* – etički domen ostaje u perspektivi mesijanističke pravednosti u sklopu odgođene demokratije. Moglo bi se reći, ostavlja se beskonačan prostor u odnosu na aktuelnu demokratiju zarad mogućnosti neprestane korekcije... Ne ostajemo li time, ipak, zatvoreni u divergentne tokove etike i politike? Ukoliko je ovo cena vernosti Marksovom duhu, nije li ovo previsoka cena?

Kasni Derida bezrezervno zagovara „*ne*“ kalkulaciji, promoviše čisti dar, i izgovara „*da*“ koji se nikad ne završava. To su sugestivne figure koje čini upitnim bilo koji kalkulus kao izraz povlastice Ega. Setimo se: apsolutna otvorenost prema drugome, apsolutna drugost drugog, to su figure Deride. „Rani“ Derida je još izražavao sumnju da je Levinas pomeranjem apsolutnog alteriteta u prednji plan između onog „ljudskog“ i drugog u mogućnosti da razlikuje apsolutnu drugost Boga i bilo koga čoveka. Drugačije rečeno, smatrao je da je Levinasova etika već unapred, *ex-ante* religija. No, odnosi etike i politike kasnije se moraju razumeti u kontekstu apsolutnog gostoprinstva koje ne prinuđuje, ne nameće nikakve uslove ugovora u odnosu na apsolutno novo pristizanje. Ili drugačije rečeno: ne možemo nametati uslove za apsolutni alteritet, a da ne dovedemo u pitanje upravo apsolutnost drugog. Kaže se „*ne*“ prepoznavanju, registraciji identiteta stranog, kaže se „*ne*“ asimilaciji drugog. No ne zaboravljamo ni jednog trenutka napomenu koju i Derida potvrđuje: politički je *nemoguće* praktikovati apsolutnu gostoljubivost prema strancu, apsolutnom pristizanju, politički je *nemoguće* ono apsolutno „*da*“. Tu smo opet kod divergencije između pravno-političkog i apsolutne gostoljubivost, odnosno, apela apsolutno neznanog, *defenomenalizovanog* drugog.

Tada ostaje samo da se potvrdi zaključak: izvanredna uzbudljiva performativna praksa Deride je opterećena pokidanjem niti između politike, zatim etike, i napokon fenomenologije. Nismo li prinuđeni da uvidimo gubitke koji nastaju ovim rezultatom?

À PROPOS: MARX – IN THE BLAST OF DECONSTRUCTIVE READING

Summary

This article focuses on an analysis and evaluation of the importance of Marx's theory may have for Derrida. First, it is argued that the deconstructive reading of Marx's texts is to be seen as the way toward the articulation of the politics and ethics in Derrida's work. Second, the article maintains that the interpretation of Marx's critical theory depends on the Derrida's dealings with Levinas. I emphasize especially the significance of the phenomenology in this context, in fact, the importance of the Derrida's dealing with the phenomenology of otherness. Third, I critically analyse in particular the concepts of absolute hospitality and messianistic coming. The conclusion is the next: Marx is, *nolens volens*, treated in Derrida in the light of the contradiction between ethics and politics.

Konzervativizam, dekonstrukcija, univerzitet

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

Literatura

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

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

CONSERVATISM, DECONSTRUCTION, UNIVERSITY

Summary

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

Čemu to umiru filozofi?

O političkoj funkciji jednog studentskog zahtjeva¹

[Poštanska dopisnica iz Zagreba u Beograd – za slati dalje]

Prolog

O povodu našeg današnjeg skupa postoji pitanje koje kruži internetom: „The Death of Derrida What is it for?“ Ono pretendira da bude dekonstrukcija smrti filozofa dekonstrukcije, dakle logički legitiman slijed Deridinog vlastitog posla u filozofiji. Izazvalo je ipak opomenu na ozbiljnost: „Don't deride Derrida“ (Teri Iglton |Terry Eagleton|). Koji je smisao opomene na ozbiljnost smrti ako ne poziv na ozbiljnost dekonstrukcije? Taj odgovor je dobra strana spomenutog pitanja u povodu vijesti o Deridinoj smrti kao i činjenica da su se tim povodom posvuda okupili predstavnici humanističkih znanstvenih disciplina koje ne surađuju dovoljno ili uopće ne surađuju. Ovdje su nas okupili studenti, i to je dobra strana jedne loše vijesti. Ipak, postoje dvije loše strane vijesti o Deridinoj smrti na koje nemamo odgovor:

Žak Derida nam više ne može reći što misli o počasti koju je filozofiji ukazao predsjednik Francuske Republike, Žak Širak |Jacques Chirac|, rekavši da je „Derida ono najbolje što je Francuska darovala svijetu“. Možda Deridin odgovor na to treba tražiti u posljednjoj knjizi „Dar smrti“ i njegovim govorima u povodu smrti drugih, poput Gadamera. Za Deridinoga života predsjednik države nije tako govorio o filozofu Deridi a mnogi znanstvenici misle da je ono „francusko“ na filozofiji najgore što je Derida dao svijetu. Toliko o hipokriziji države kad renacionalizira duhovni imetak i gluposti filozofa kad se određuju nacionalno.

Druga loša strana u vezi s viješću o smrti glasi: Derida, koji je posljednjih godina i mjeseci toliko pisao o smrti, sad, poslije smrti, ne može filozofski ni osobno svjedočiti o njoj. Je li smrt vanjska granica dekonstrukcije, i to zato što – kako je rekao Niče |Nietzsche|, jedan od najboljih Deridinih mrtvih filozofskih

¹ Uvodni govor na okruglom stolu „Čemu Derida“ u organizaciji udruga i časopisa studenata filozofije, komparativne književnosti, sociologije i lingvistike te Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu povodom smrti Žaka Deride i Unescovog dana filozofije, 18. 11. 2004.

prijatelja – živi ne mogu svjedočiti o smrti jer nemaju iskustvo smrti a mrtvi također ne mogu, samo iz drugih razloga. Ili se smrt i dekonstrukcija odnose drugačije, preko trećeg? Prevedemo li Ničeovu banalnost o nemogućnosti iskustva smrti na Deridin jezik, smrt može biti samo unutrašnja granica dekonstrukcije ili kao mjesto rođenja diferencije ili kao sama diferencija. U najbanalnijem rješenju, smrt i diferencija nisu teoremi nego filozofemi, kao i metafore.

To nas obavezuje da s „dekonstrukcijom Deridine smrti“ ne budemo banalni. Zato, u povodu Deridine smrti, kao i povodom svačije smrti, pitamo o njezinoj značajnosti, a to je svakako pitanje o životu umrloga. U tome smo, kao živi, nešto kompetentniji i zainteresiraniji, osobito zato što je to pitanja o nama.

Čemu, dakle, Derida, i kakvo je to pitanje?

Pitanje u naslovu ovoga skupa „Čemu Derida?“, koji su organizirali studenti filozofije u suradnji sa studentima komparativne književnosti, lingvistike i sociologije, nudi idealnu priliku za jednu deridijansku dekonstrukciju, filozofsko-retoričku vježbicu o smislovima ili značenjima riječi „čemu“ i značenju imena „Derida“, o značajnosti osobe pod tim imenom pa i ovog skupa. Ali tu naivnu hermeneutiku koja preskače samu pojavu pitanja treba izbjeći. Intriga je u tome da se iz spoja imena jednog lokalnog studentskog časopisa „Čemu?“ i imena jednog svjetskog filozofa – dakle iz pukog spoja riječi ‘čemu’ i ‘Derida’ – pojavio višak smisla. Taj mehanički kalkulus označitelja daje čudnovato pitanje o svrsi nekoga tko je umro. Čemu, dakle, taj koji je umro? Što označava to nakrivljeno, pomalo bizarno i nepristojno pitanje? Čemu smrt ili čemu život? Pitanje je svakako za čuđenje, osobito zato što se odnosi na mislioca koji je jedva recipiran u kontekstu u kojemu i iz kojeg se pitanje postavlja. Zato, pred pitanjem moramo zastati, ako ne zbog svečanosti smrti i poštovanja prema osobi, onda zato što je nemoguće odgovarati na takvo pitanje o Deridi bez pitanja o postavljaju ili kazivaču pitanja.

Naime, nikakvi izvanjski događaji – ni vijest o smrti najuglednijeg svjetskog filozofa današnjice, ni UNESCOV Dan filozofije 18. 11. ni ljetosnje prikazivanje dokumentarnog filma iz 2003. u organizaciji Kluba studenata komparativne književnosti – ne opravdavaju pojavu pitanja „Čemu Derida?“ u lokalnoj filozofiji. Ono je nemotivirano jer filozof Derida ovdje ne postoji filozofski. Njegovo glavno djelo *O gramatologiji* prevedeno je u Sarajevu prije gotovo 30 godina, 1976., ali ono sve do jučer nije postojalo u biblioteci ovdašnjeg Odsjeka za filozofiju niti je ikada bilo seminarska tema. Kao da najugledniji post-hajdegerijanac nikad nije pisao o Platonu, Aristotelu, Kantu, Hegelu, Marksu, Ničeou, Huserlu, Hajdegeru i konačno o frankfurtvcima – sve samim favoritima ovdašnje filozofije. Kao da Francuz Derida sam nije postao dijelom suvremene njemačke hermeneutičke filozofije. I kao da, obrnuto, o njemu nikad nitko relevantan nije pisao: Gadamer, Habermas, Frank – da ostanimo samo kod njemačkih imena.

O čemu je tu riječ? Koje su ideološke pretpostavke teksta od dvije riječi, jednog upitnika i navodnika u „Čemu Derida?“ – Odgovor je, mislim, dovoljno jasan da bi i samome Deridi postao sumnjiv u pogledu dekonstruktivnosti: studentsko pitanje ili zahtjev za Deridom dolazi iz nesvjesnog filozofa i ovdašnje filozofije, i to u dvostrukom tehničkom značenju izraza: u frejdovskom smislu potisnutog i lakanovskom smislu jezične strukture. To znači: ono ne dolazi samo iz nesvjesnog nego je i samo mjesto nesvjesnog. Eksplicirano do kraja: ovdašnja filozofija je strukturirana kao pitanje ‘Čemu Derida?’ Što to znači?

Najprije, da ne bude zabune: nije Derida taj potisnuti sadržaj koji čini nesvjesno ovdašnje institucionalne filozofije, on je samo ignoriran, možda zanezaren i možda obezvrijeđen. Poslije Sartra [Sartre] ništa nije ušlo u hrvatsku filozofiju od tzv. francuske škole. Poststrukturalizam se ovdje naselio na rubovima drugih humanističkih disciplina (u lingvistici, sociologiji, zamjetnije svakako u teorijama književnosti) a slično važi više ili manje za sve druge bivše-jugoslavenske krugove, škole i sredine. U filozofiji, osim ljubljanske grupe Žižek-Močnik-Dolar s prijelaza 70-ih i 80-ih, čiji rad tek danas ovdje doživljava pomodnu recepciju kod mlađarije, i izoliranog rada Rade Iveković 80-ih na prezentaciji filozofije diferencije, osobito Deliza [Deleuzea], Liotara [Lyotarda] i Irigaraj [Irigaray], te usputnih preglednih radova Nenada Miščevića, nemamo znatnije teorijski i pedagoški koherentne doprinose. Intenzivnije ali sporadično prevođenje od 90-ih do sada, i dalje ostaje bez procesualizacije, bez mišljenja.

Međutim, opet, da ne bude zabune: nije to onaj nesvjesni sadržaj iz kojeg dolazi pitanje i koji leži u pitanju, ali s time smo konačno došli do nesvjesnog na pitanju. Ono nesvjesno u prvom tehničkom smislu termina ‘nesvjesno’ kao potisnutog sadržaja je gubitak ili odsustvo filozofije u smislu relevantne institucije društvenog znanja i u smislu para-institucionalnog ili van-institucionalnog događanja filozofije. Riječ je o društvenom značenju filozofije iz doba praxis i uokolo praxis. U drugom tehničkom smislu termina ‘nesvjesno’ kao jezične strukture, ono nesvjesno je sam teleološki karakter gramatike pitanja ‘čemu’: u njoj se pokazuje supstitutivna funkcija imena francuskog filozofa Deride. Njegovo ime zauzima mjesto filozofije praxis.

Historijski izvorno pitanje iz 70-ih godina glasi: „Čemu praxis?“ Na francuskom jeziku, Deridinom prvom jeziku onog doba u kojemu je on ovdje preveden i ne-recipient, to pitanje stoji na internacionalnom izdanju posebnog sveska časopisa *Praxis*: „A quoi bon praxis?“. Na engleskom, koji je danas jezik filozofije novog doba i samog Deride i jezik diskursa o Deridi, to pitanje glasi kao na internet-siteovima: „The Death of Derrida What Is It For?“ To je kritična masa smislova koja navodi na to da supstituiramo svjetsko ime umrlog Deride „pravim“ lokalnim imenom filozofije i pitamo ono glavno pitanje oko kojega se naše istinsko, nesvjesno pitanje vrti: Čemu smrt praksisa? Jednostavnije rečeno: Čemu je za nas današnje bila filozofija praxis?

Da li zato da danas, nakon gotovo 25 godina oskudnosti filozofije izvan i unutar sebe, bez događanja filozofije i događaja u filozofiji, bez ijedne epohalne knjige, pitamo o Deridi tako kao da je tema „čemu“ i tema „Derida“ zadana iznutra, a ne izvanjskim povodima ma kako da su sublimni. Moj odgovor je *da!* Derida je jedini način da danas pitamo o događanju filozofije pod imenom „praxis“. To znači najprije sljedeće: da pitamo o filozofiji kao emancipacijskom političkom događaju *par excellence*. To je politički koncept filozofije iz doba praksisovaca i politički projekt obrane filozofije iz post-gramatološkog doba jednog dekonstruktivista-antifilozofa poput Žaka Deride. No, nije riječ o identificiranju ili međusobnom svođenju pozicija *praxis* i *dekonstrukcije* nego o familijarizaciji *ex post* koja je moguća samo uz pomoć Deridine „diferancije“ (*différance*). Ona omogućuje kretanje diseminacije i otkrivanje tajnih srodstava.

Ta familijarna razlika između Deride i praksis je u sljedećem: Ako se događaj filozofije pod imenom „praxis“ odvijao u svoje doba kao lokalna – i k tome socijalistička – verzija velikog društvenog procesa-narativa „68.“ na polju klasičnog političkog sukoba inteligencije s državnim aparatima u ime društva, Deridin politički projekt filozofije iz sredine 80-ih, dokumentiran u velikom svesku pod naslovom „O pravu na filozofiju“ (*Du droit a la philosophie*, Paris 1990), post-revolucionarni je, civilno-aktivistički projekt *Grep* za autonomne institucije virtualne političke tvorevine pod imenom „Općenite Države Filozofije“ (*États Généraux de la Philosophie*). To je naziv profesionalne mobilizacije za očuvanje pedagoških i istraživačkih institucija kritičke filozofije pod „racionalizatorskim“ udarima državnog aparata i prije pojave socijalističkog neoliberalizma. Taj angažman za instituciju one iste filozofije čiju je konceptualnu, logocentričku tradiciju Derida dekonstruirao ideo-logički nazvan je Deridinom nedosljednošću. No, u tome nema kontradikcije, jer – „Filozofija je oblik otpora.“

Filozofija ili filozofski identitet je, rečeno žargonom politike filozofije Žaka Deride, ime jednog iskustva koje počinje eks-poniranjem, iz-laganjem ili eks-patrijacijom iz (navodno) prirodnog staništa. To možemo shvatiti samo kao iskustvo akta kojim se jedino stječe i dokazuje pravo na filozofiju ili pravo filozofiranja. Ono je posao usložnjavanja a ne pojednostavljivanja. Otud, prividno paradoksalno i suprotno ne samo općem uvjerenju o filozofiji nego i uvjerenju visoke kulture, u koju i sam filozofski ceh prerado trpa svoj posao – filozofija je posvuda i uvijek kad nije „kod sebe“ i sve drugo samo ne „ona sama“.

Zato smisao našeg pitanja „Čemu Derida“ dolazi odatle što se ono postavlja u državi-stanju (*état*) zaborava smrti emancipacijske politike filozofije i viška akademski etablirane filozofije u političkim ideologijama i praksama nacionalnog državotvorstva 90-ih. Odgovor na pitanje „Čemu Derida?“ – ako je to uopće pitanje a ne radije ime pod kojim se tentativno i nesvjesno subjektivira jedno neorganizirano simboličko stanje mladog naraštaja filozofije – može glasiti samo kao retorički produžetak njegova imena: Derida – da!

WHAT IS IT PHILOSOPHERS DIE FOR?

Summary

The purpose of this contribution is to reflect upon institutional and political sense of a local philosophy student group asking after Jacques Derrida when he died. The initiative came in a philosophical context lacking, since 1970s, any serious reception of Derrida's theoretical work by either philosophical currents (marxist, analytical or hermeneutical), and in the very asking after Derrida the initiative both fails to recognize its real philosophical target and succeeds in revealing the void of local philosophy as event of thought. It is, such is at least the message of this "postcard", just this function of Derrida's being mere name that might serve to re-organize a self-understanding of young philosophers.

***In-statuere* institucije filozofije**

Protiv-institucija – stoj, stajanje, ležanje, leškarenje, leš...

Odmah ću da govorim o rečima u naslovu i podnaslovu, a potom ću se vratiti ili početi ili završiti sa smrću, sa krajem filozofa i zaveštanjem kao početkom i krajem, ali i nastavljanjem filozofije.

„Filozofija kao institucija“; „Institucija filozofije“; „Filozofske institucije“ – sve do jednog predavanja u Seriziju 23. avgusta 2002. godine koje se zove „Filozofski model jedne protiv-institucije (*contre-institution*) ili „Model filozofije kao jedne protiv-institucije“, jesu Deridine *promenjive* koje počinje da koristi početkom devedesetih godina. Razlozi: hapšenje u Pragu, gde učestvuje u tajnom stvaranju filozofske grupe i kritičke filozofije, izbacivanje filozofije kao obaveznog predmeta iz liceja, opravdavanje – stvaranje – legitimisanje „Internacionalnog koleža za filozofiju“, nekoliko putovanja i nekoliko političkih misija koje su se ticale obrazovanja, sa Žakom Langom [Jack Lang] tadašnjim ministrom za kulturu u vladi Mitterana [Mitterrand] („Strahovao sam da ne postanem državni intelektualac i sve to nije dugo trajalo“, kaže Derida 6. aprila 2004. godine)¹, potom Deridino doktoriranje i prelazak sa mesta asistenta na *Ecole normale supérieure* na mesto direktora studija na *Ecole des hautes études en sciences sociales*... Od 1984 godine do odlaska u penziju u semestru 1996-1997 (od tada predaje samo jedan semestar), javni semestar nosi naziv „Filozofske institucije“ (na primer: nacija i nacionalizmi, prevođenje, jedenje subjekta, retorike kanibalizma, gostoprimstvo, oprost, politike prijateljstva itd.) dok se takozvani zajednički seminar (ne govorim sada o zatvorenom seminaru za doktorante) zove „Filozofska institucija pred zakonom“. 1984 godine u Barseloni i na kastiljanskom je objavljena jedina Deridina zbirka tekstova koja donosi jednu promenu u *promenjivoj* filozofije ili u filozofiji kao večnoj *promenjivoj*: radi se o zbirci sastavljenoj od četiri članka, koji su kasnije objavljeni na francuskom, pod naslovom „Filozofija kao institucija“ (*La philosophie como institution*). Već naslov knjige (a ovaj moj tekst ne može odmaći dalje od naslova i doslovnosti svih vrsta), knjige koju je Derida znatno kasnije objavio, i nekoliko pitanja u predgovoru ovoj knjizi koja sadrži tekstove iz pomenutog perioda, otvaraju reč ili pojam „institucija“. Naslov zbirke je „Du droit à la philosophie“, „O pravu na filozofiju“, sasvim sigurno, ali i „Od prava ka filozo-

¹ U *Les inrockuptibles*, broj 435.

fiji". Ako ovo naimenovanje spojimo sa Kafkinim naslovom, „pred zakonom“, „filozofija pred zakonom“, dobijamo da je filozofija stešnjena između prava na nju, prava da započne i da se pokrene, i odgovornošću pred zakonom.

Prvo je pravo, pa filozofija, pa onda zakon.

Samo između akta ili ugovora sa kojim jedna filozofija započinje i odgovaranja pred zakonom i, ako hoćete, uvlačenja u zakon (menjanja zakona, statuta, procedura, pravila, discipline... usudujem se ovde bez velikih nedoumica da kažem da cilj filozofije jeste menjanje zakona, procedura, institucija i da se ona uvek podešavala u odnosu na ovaj cilj), filozofija postoji kao institucija. Na strani 10 predgovora u knjizi *Du droit à la philosophie* Derida kaže sledeće:

Od prava ka filozofiji (otposlati / poslati, udesiti /*destiner*/, predavati, ustanoviti /*instituer*/)

Najotvorenije pitanje destinacije (odredišta, usudišta) preseći će se sa fondacijom /ustoličenjem/ ili institucijom /ustanovljenjem/, to jest sa filozofskom institucijom (školom, disciplinom, profesijom, itd.). Jedna takva institucija da li je moguća? Za koga? Od strane koga? Kako? Ko odlučuje? Ko legitimise?²

Između Deridinoj KO i KOME, postoji prostor filozofije. Institucija zauzima prostor, recimo ovaj ovde privremeni prostor i vreme gde se evociraju tekstovi jednog umrlog filozofa. Međutim, instituciji prethodi i jedno izvan, određeni prostor jednog „izvan institucije“, i zahodi jedan novi, nadolazeći prostor buduće institucije.

Prvo, šta je uopšte institucija?

Nemam vremena da iscrpnije odgovorim na ovo pitanje ali mislim da bi njegove konture i Deridini odgovori, kao i upotrebe ove reči na francuskom jeziku, mogle da budu opredeljene tekstovima Dirkema [Durkheim] i tekstem iz 1925 godine, velikog pravnika Moris Oriu [Mauric Hauriou] „La theorie de l'institution et de la fondation. Essai de vitalisme social.“ Zatim, predgovorom Žila Deleza [Gilles Deleuze] „Instincts et institutions“³ malom zborniku tekstova na temu instinkta i institucije i seminarom Morisa Merlo-Pontija [Maurice Merleau-Ponty] iz 1954-55 na *Collège de France*, koji je i Derida pratio a koji se zove „L'institution. La passivité“.⁴ Potom bih pomenuo odlomak koji se nalazi na početku Fukoovog [Foucault] pozdravnog predavanja na *Collège de France*, o želji i instituciji,⁵ kao i tekst Alena Badjua [Alain Badiou], „Qu'est-ce qu'une institution philosophique? ou: Adresse, transmission, inscription“, iz 1989 godine.⁶

² Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990.

³ Gilles Deleuze, *Instincts et institutions*, (predgovor Georges Canguilhem, izbor tekstova i uvodni deo Gilles Deleuze), Hachette, 1953. Delez nije dozvolio preštampavanje zbornika. Odlomak Hauriourovog teksta se nalazi na 35 i 36 stranici ovoga zbornika.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité, Notes de cours au Collège de France*, Belin, 2003.

⁵ Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971.

⁶ Alain Badiou, *Conditions*, Seuil, 1992, str. 83-90.

„Institucija“ podrazumeva nekoliko dela ili činova: da je nešto izgrađeno na zemlji (zemlji gospodara); da je u funkciji i da funkcioniše; to je čin kojim se neko obeležava i određuje za svoga naslednika; institucionalizovati po Kalvinu [Calvin] znači stvoriti državu; dati početak nečemu, otpočinjanje; obučavanje, instruisanje, instrukcija. Dati potporu, *stiften*, podupirati, pridržati; odatle Kantova *die Stiftung* iz Metafizike morala (ili kod Helderina [Hölderlin] i Hajdegera [Heidegger], „*was bleibt aber stiften die Dichter*“), Institucija ili Zadužbina, Fondacija, Zaklada, zgrada koju je neko sagradio za potporu studentima kao svoju zadužbinu.

Institucija jeste ono što se tiče čoveka – a ne prirode ili Boga. I, dodaću na kraju, institucija je ono što je otvoreno za drugo, što prihvata drugo, drugoga, što može da ugosti i može da odbaci. Šalter, prozor, vrata... potrebna je svakako rupa, otškrinutost, promaja ...

PRE i POSLE institucije filozofije trebalo bi da bude ono što je protiv-institucija. Međutim, unutar prostora i vremena institucije filozofije, pod uslovom da ne stavite sa strane i ne držite u rezervi sve ostale moguće i nemoguće institucije, postoji nešto što možemo da zovemo kontra ili protiv institucija, ili potez, akt, čin, delo, koji ide protiv, i u suprotnom smeru – na primer, dekonstitucija, dovođenje u pitanje, razustanovljenje (dezinstitucionalizacija), destabilizacija i verovatno, dekonstrukcija (U jednom nedavno objavljenom Hajdegerovom rukopisu koji je nazvan „Die Dichtung: filosofia-poesis-das Gespräch“, on kaže da suština filozofije nije samo-konstitucija niti autonomija. „Filozofija nije autonom, već *ontonom*...“.⁷)

Šta je, dakle, protiv-institucija filozofije, ali šta je i „protiv“ bilo koje institucije, šta je „protiv“ institucije kao takve ili šta se protivi instituciji a da je podupire, postavlja, da je drži i da leži pod njom?

Prvo bi trebalo da sa rečju „protiv“ štitimo reč OTPOR (8. maja 2004. godine, povodom godišnjice časopisa „Le monde diplomatique“,⁸ Derida govori o značaju i snazi ove reči). Šta je to ili kakva je to institucija koja se legitimiše otporom prema bilo kakvoj instituciji, prema sebi, prema svojoj sopstvenoj instituciji? Šta je to ustanova kao „otpor“ naspram ustanove kao „potpore“, i kakva je to ustanova koja poseduje „otpor“ i prema sopstvenom „otporu“? Da li bi instituciju filozofije mogli da posmatramo kao prvu protiv-suverenu instituciju ili instituciju sa mnoštvom suverena odnosno gospodara?

Da bi istraživanje ovog suprotstavljanja instituciji ili traganje za otporom instituciji unutar same institucije, uopšte otpočelo, verovatno bi se trebalo posebno zadržati kod Sen Simona [Saint Simon] (inače, on je autor ove sintagme – „kontra-institucija“) koji otkriva 1820 godine da svaka institucija u Engleskoj ima svoju protiv-instituciju, jer je ustav Engleske u isti mah i militaristički sa jedne i progresivni odnosno obećavajući sa druge strane, i pokreće ga, on to zove,

⁷ „Heidegger studies“, vol. 19, 2003, str. 14-15.

⁸ Broj za novembar 2004.

„načelo industrijalizacije“... Ovo bi moglo možda da bude polazište jednog vrlo složenog i neizvesnog puta.

Usuđujem se da podvučem ili da naglasim reč „militarističko“, i da u Deridinim tekstovima isto tako, ipak, unapred sagledavajući sve stranputice i teskoće na ovom putu, naslutim, izvesno njegovo poverenje u Paskala [Pascal] ili Bode-na [Bodin] ili Rusoa [Rousseau], u Kanta naravno, uopšte u tradiciju mišljenja koja je zaista pronalazila silu ili nasilje kao izvore (uslove) prava i pravde i poretka – silu i nasilje kao bezuslovne uslove institucije.

Ali šta to znači „konstituisati“ ili „institucionalizovati“ i kakve to veze ima sa ratom?

Misliti instituciju jeste misliti ono što je budno, stabilno, što je „stavljeno i podignuto na noge“, što je uspravljeno, što stoji, *in-statuere*. Kako se nešto „drži stojeći“ i koji su uslovi da nesto kontinuirano stoji? Kako je moguće stajati? Kako je moguće da filozofija „stoji“ i da li na primer rat i njegove figure pomažu i stabilizuju ovu instituciju? Figura *in-statuere*, „držati se stojeći“ (na primer, da li ova teza „stoji“, da li filozof „stoji“...), putem analogije, ali i protiv-analogije, implicira stoj ili stajanje naglavačke (naopaku uspravljenost), vrtoglavicu, ustajanje i ustajalost, ležanje, leškarenje i dokolicu, pad, bolest, leš, smrt... Kako je moguće da rat, koji ukida *in-statuere* jedne institucije, koji dovodi u pitanje ovo „držati se stojeći“, može u isti mah da pridržava i pomaže da jedna institucija traje?

Međutim, čitav ovaj težak put pronalaska načela „kontra-institucije“, kako god, dolaziće na isto mesto i završavaće se sa nekim iznenađujućim Deridinim uvidima.

Kada pominjem reč „iznenađenje“, da je Derida neko ko nas iznenađuje, koji uvek u tekstu napravi nešto nenadano, onda se to dobro uklapa u sve prigovore koji mu se inače upućuju. Recimo, ako pretpostavimo da je sve oko nas i sve što se tiče nas „pokriveno“ ovakvim ili onakvim institucijama, Deridino pitanje o kontra instituciji ili čak o načelima protiv-institucije je fikcija. Ono je nemoguće... logički je nemoguće. Kako može uopšte da postoji nešto što je IZVAN, izvan institucije/institucija a da je istovremeno UNUTRA? Na ovom mestu počinje govor o Deridinim glupostima, opskurantizmima, nejasnoćama, nerazumljivostima, trivijalnostima, ili kako kaže Hilari Patnam [Hilary Putnam],⁹ Deridinim „neodgovornostima“ *irresponsibilitys!*.

Međutim, bolje je, daleko je bolje, prepustiti se nenadanom kod Deride i ne odbacivati ga tako lako. Poslušajmo:

„...književnost (u striktnom smislu: kao zapadna moderna institucija)“, kaže Derida u intervjuu sa Derekom Atridžom [Derek Atridge], „principijelno implicira pravo da se sve kaže i pravo da se sve sakrije, po čemu je ona neodvojiva od jedne demokratije u nadolaženju... Ova institucija fikcije koja principijelno daje moć /power/ da se sve kaže, da se pređu pravila, da se premeste pavila, znači, da se

⁹ *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, 1992, str. 126.

institucionalizuju, da se izmisli i da se isto tako spreči tradicionalna razlika između prirode i institucije, prirode i dogovorenog zakona, prirode i istorije.¹⁰

Slične odlomke, gde se prepliću institucionalno i protiv-institucionalno religije, politike, muzike, slikarstva, arhitekture, moguće je pronaći u različitim Deridinim tekstovima. O stanju psihoanalize, naprimer, o „instituciji bez institucije psihoanalize“, Derida je svedočio i na kraju, nekoliko dana pre operacije koja nije uspela, pre anestezije iz koje se nije probudio. Operacija, uostalom kao i terapija koja je trajala od maja 2003 godine, zamišljena je kao rizik, kao otpor instituciji medicine, kao pokušaj da se veruje u neproverivo, u nemoguće, u terapiju i u bol koje još niko nikada nije preboleo. Rene Mažor [René Major], prijatelj i psihoanalitičar, svedočio je pre nekoliko nedelja da mu je Derida, obećao, pred kraj, da ako ikada bude pristao na analizu onda će to svakako biti jednom, posle, kod njega, kod Mažora. Dirljiva je ta uštogljenost, ta pompeznost, ta važnost psihoanalitičara koja institucionalizuje jedno nemoguće, jednu prevaru i lažno obećanje. „Institucija psihoanalize“, ustanovljuje se ne kao vera u kratku ili beskonačnu analizu, niti kao vera u analizu koja još uvek nije počela, nego kao vera u obećanje koje se ne može održati i u analizu koja nikada ne može da započne.

Vratimo se sada, na kraju, pedeset godina nazad.

Deridin prvi veliki tekst *Problem geneze u Huserlovoj filozofiji*,¹¹ prvi tekst koji je naručen od strane institucije filozofije ili prvi tekst koji potvrđuje instituciju u isti mah podvgavajući joj se, završava se sa jednim dugim svedočenjem sestree dr Adelgundis Jegersmit [Adelgundis Jegersschmit] iz manastira St. Liob Günterstal pored Freibourga. Derida, naime, završava poslednje poglavlje, „Istorija filozofije i transcendentelni motiv“, svoga rada o Huserlu [Husserl], ukazujući da je filozofija došla do svoga kraja, da je nužan jedan novi ponovni početak i da tek na osnovu te beskonačne nužnosti, geneza može da bude dijalektički proživljena i razumljiva. Kraj filozofije, njen novi početak, nužnost – beskonačnu i bezuslovnu, zaveštava teško bolesni filozof Huserl, filozof koji leži i koji umire, a njegove reči prenosi ne njegova sestra kako stoji u Deridinoj fusnoti,¹² već

¹⁰ „This Strange Institution Called Literature“, u *Acts of Literature*, London, Routledge, 1992, str. 37.

¹¹ Podsetiću, mentor je bio Moris de Gandijak [Maurice de Gandillac], Derida je tada bio na drugoj godini *Ecole normale supérieure*, imao je 24-25 godina (inače, posle treće godine svršeni studenti odabiraju jednu od mnogih ponuđenih stipendija, Derida je izabrao Harvard, katedru na kojoj je predavao Kvajn [Quine]). Za pisanje svoga prvoga rada Derida je konsultovao neobjavljene Huserlove rukopise koji se čuvaju u arhivu ove škole, a njegov rad odgovara diplomu visokih studija koja omogućuje da predajete filozofiju u licejima. Jacques Derida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990. Tekst je za štampu priredila Elisabeth Weber.

¹² U fusnoti piše „To su Huserlove reči, upućene njegovoj sestri, Dr Adelgundis Jägersschmidt, tokom razgovora koje su vodili u vreme njegove poslednje teške bolesti. Navedeno prema, M.W. Biemel, uvod u „Filozofija kao svesno čovečanstvo“, *Deucalion, Istina i Sloboda*, 3, 1950, p. 113.“ Reč je o jednom rukopisu Huserla koji je Biemel priredio za štampu i objavio. Časopis *The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy*, u broju 1 iz 2001 godine prvi put integralno donosi tekst „Conversations with Edmund Husserl, 1931-1938“.)

časna sestra, monahinja, doktor filozofije, učenica, prijateljica kuće Huserlovih i jako bliska Huserlu u ovom teškom periodu. To je i žena koja je spasila kompletni arhiv Huserla (40 000 strana) tako što ga je prenela u svoj manastir blizu švajcarske granice (što je tek bio početak velike avanture koja je zadesila Huserlove spise prilikom izlaska iz Nemačke). Evo kraja Deridine prve knjige (str. 293) i Huserlovih reči koje je zapisala sestra Adelgundis:

Nisam znao da je tako teško umirati. Pa ja sam se toliko upinjao, tokom celog mog života, da uklonim svaku beskorisnost...! i upravo u trenutku kada sam u potpunosti prožet osećanjem da sam odgovoran za jedan zadatak, u trenutku kada sam se, na predavanjima u Beču i u Pragu, i u mom tekstu (*Die Krisis*), po prvi put izrazio spontano i u potpunosti, kad sam osetio taj slabašni početak – u tom trenutku bi sada ja trebalo da prekinem i ostavim moj zadatak nedovršenim. Upravo sada kada stižem do kraja i kada je sve za mene gotovo, ja znam da mi preostaje da sve ponovo pokrenem iz početka...

Na ovom kraju i na ovom početku nalazi se sve. Smrt kao iznenađenje, smrt kao početak govora o sebi, smrt koja dolazi iznutra i izvana u isti mah i koja dekonstruiše instituciju filozofije, testament bez testamenta, zalog i zadužbina, svedočenje onoga koji više nije suveren, autobiografski trenutak, nalog i ukinuta budućnost, smrt kao trenutak koji nas sve drži zajedno i sve istovremeno osamljuje, briga oko arhiva, prijatelj i pomagač koji štiti spise od propadanja i od neprijatelja koji prete iz aktuelne vlasti, prijatelj druge vere i drugoga pola, odgovornost, zadatak i nezavršeni zadatak, predavanja i slušaoci, početak i kraj.

Na ovom kraju i na ovom početku nalazi se nesvakidašnja samoća filozofa, koji polaze na zajednicu, u isti mah kada ukida bilo kakvu zajednicu, svestan da samo on i niko drugi ne može da izvrši taj poslednji institucionalni zadatak ponovnog početka filozofije. Samoća i nemoć. Čak sebičnost, bez ikakvog nagovora na filozofiju, bez naslednika i bez učenika. Nevera.

Ovu dvosmislenost institucije i protiv-institucije filozofije ponavlja još jedan samotnjak koji će spojiti dva velika fenomenologa, Husserla i onoga koji nas je sve ovde okupio. U pismu Maksu Mileru [Max Müller] od 11. marta 1950. godine Hajdeger piše:

„Mlade studente rado savetujem */beratel/* i to upravo večeras. Mi uvek moramo da odvrćamo */abraten/* od filozofije; ako se neko međutim zadrži i prokrči zubima sebi put (snađe se), to je dobro.“

Den jungen Studenten berate ich gern und sogleich heute Abend. Von der Philosophie müssen wir immer abraten; wenn einer dennoch daran festhält und sich durchbeißt, ist es gut.

IN-STATUERE OF THE INSTITUTION OF PHILOSOPHY

Summary

Starting from the nineties, almost every Derrida's lecture deals with *constants* as "Philosophy as an Institution"; "Institution of the Philosophy"; "Philosophical Institutions" and then, on August 23 2002 at Cerisy, he starts to treat the "Philosophical model of a contra-institution" or "The Model of philosophy as a contra-institution".

The aim of this paper is to present and determine the institution of philosophy in the context of dead of a philosopher.

Derrida sa Levinasom¹

Komentar jednog ogleđa

...Ako se uzme da je filozofski susret Źaka Deride (Jacques Derrida) i Emanuela Levinasa (Emmanuel Levinas) već odavno pokazao visinu svih uloga koji su stajali u vreme njegovog odvijanja, ovde bih hteo samo da ukaŹem na plodotvorni podsticaj, proistekao iz njega, u daljnoj kristalizaciji obe pozicije. UvaŹavanje sagovornika u ogleđu o Levinasu iz *Pisma i razlike*, prisutno i kasnije, vaŹi zapravo obostrano, i u odgovoru na njega. To, naravno, ima svoje razloge u tome Źta je ko dobio u ovom susretu i ni u čemu ne umanjuje argumentativnu Źestinu koja je tu na delu. MoŹe se sa sigurnošću reći da iz ove polemike niko nije izaŹao sa gubitkom. Kad već pominjem Źestinu ne kaŹem nasilje. Ono je, međutim, srediŹnja tema Deridina ogleđa, tema koja je u značajnoj meri pokretala predhodna kao i potonja Levinasova raumiŹljanja. Tri osnovna vida u kojima se ono tu zahvata jesu 1) ontoloŹko nasilje, gde se razmatra Levinasova teza o nasilju ontologije nad Drugim ili nasilju bivstva (Sein) 2) transcendentno nasilje, nasilje utemeljenja, pri čemu je na meti Levinasovo određenje pojma beskonačnosti i utoliko Drugog kao forme beskonačnosti. Stvar se ovde vodi na terenu temeljnih pojmova Huserlove fenomenologije i teme boga i 3) nasilje svetlosti, svetlosti kao temeljne metafore znanja, pojavljivanja i jezika, nešto Źto će Deridu i kasnije terati na istraŹivanje. Ovde je na delu odustajanje od transcendencije prisustva transcendentnog izvora u ime jedne još buduće razluke ili transcendentalne mogućnosti decentrirane igre koja je „uvek već“ u toku i još od Ničea vođena kao igra „većnog vraćanja istog“. Ovim bar donekle stičemo uvid Źta je sve pokrenuto otvaranjem teme nasilja.

U pogledu ontoloŹkog nasilja Derida od Levinasa zahteva obaveznost Hajdegerovom miŹljenju bivstva. Da li je, međutim, ovaj drugi obavezan to da prihvati, ako već nema dovoljno razloga za tvrdnju da je osobitost njegove pozicije suŹtinski uslovljena saglasnošću sa hajdegerovskom argumentacijom, sve i ako usvojimo ispravnost svih primedbi koje mu ovaj upućuje. Derida sa mnogo više prava zahteva takvu obaveznost kada je u pitanju Levinasov odnos sa Huserlom. Za Levinasa upravo je celokupnost tradicije ono Źto se ima na umu i sa

¹ Ovaj tekst je izvod iz jednog Źireg rada.

čime raspravlja, a brojne Deridine primedbe nesumnjivo će ga navesti na dodatna izoštravanja, izvedena u „Drukčijem od bivstvovanja“. On ipak ni tu neće odstupiti od ranijih tvrdnji o tradicionalnom podvrgavanju bivstvujućeg bivstvu i etike ontologiji. Derida u „Ogledu...“ uverljivo pokazuje da „hajdegerovska ontologija“ zaista počiva na truizmu o bivstvu bivstvujućeg, što Levinas već u *Totalitetu i beskonačnom* osporava. Odatle se, po njemu, nikako ne može izvući zaključak o „prvenstvu“ bivstva nad bivstvujućim pošto „biće nije ništa van bivstvujućeg“. Po tome, biće onda ne napušta bivstvujuće nego se upravo kroz njega afirmiše bilo da se uzima kao „suština ili kao egzistencija“ ili se nalazi u ulozu kopule. Ne samo to: ono nije nekakvo načelo i svako traženje jednog arhe-a mišljenju bivstva je „korenito strano“ – „ono je... s one strane teorije, a ne prva reč teorije“. Mišljenju bivstva ne bi ni ime ontologija odgovoralo ako bi se pod njom podrazumevala „prva filozofija“ inače bi Levinas bio u pravu u vezi sa stavom o ontologiji kao „filozofiji moći“. Prema tome, snaga Levinasove kritike tradicionalne ontologije pokazuje se čim se izađe van Hajdegerove senke. Bivstvo ostaje, štaviše, transcendentano, tj. mada prožima čitav jezik ono „ne pripada oblasti predikacije, jer je već implicirano u svakoj predikaciji i čini je mogućom“. Ako se na ovaj jezički aspekt položaj bivstva doda semiološko proširenje, kakvo Derida vrši u *Gramatologiji* i posebno u „Razluci“ (uopštavanje na osnovu strukturalne analize principa diferencijalnosti iz De Sosirovog učenja o znaku), dobijamo zaplet situiranja pojma bivstva kao rezultat jednog strateškog pozicioniranja u zasnivanju sopstvenog učenja. Time je, naime, pojam bivstva doveden u položaj analogan onome koji u Levinasovom učenju ima pojam lica. Verujem, zapravo, da se može pokazati da Levinasov pojmovni par lice-Drugi zaprema praktično isti skup određenja kao Deridin dublet bivstvo–razluka. Razlika je samo u tome što u Deridinoj verziji pojam lica gubi status privilegovane instance odnosa koja, logično, sada prelazi na bivstvo bivstvujućeg. Videćemo (u „Ogledu...“) da se nešto slično dešava i kada Levinas bude sučeljavan sa Huserlom po pitanju razumevanja drugosti Drugoga. On, u prvom delu „Ogleda...“ prihvata lice kao operativni pojam u odnosu s Drugim, smatrajući ga pri tom u osnovi jedinstvom žive reči i pogleda. Nisam uveren da bi Levinas stao iza takve odredbe lica, jer u njoj se, pre svih, gube sve etičke konotacije. Ali, već ranije, ako se lice doslovno shvati kao pogled (koji vidi i može biti viđen) ono biva absorbovano svetlošću. Levinas upravo to ne želi. Isto bi se, mutis mutandis, moglo pokazati kada je u pitanju živa reč. Štaviše, Derida, pak, smatra da „Drugi...jeste to lice“.² To je tačno u tom smislu da lice jeste lice Drugog, što je takoreći sve. Izvan toga Levinas ostavlja samo ono što je Drugi sam po sebi, jedno ni bivstvo ni ne-bivstvo nego „drukčije od bivstva“. Dakle, ne bi se moglo reći ni obratno, da je lice Drugi već samo to da je ono znak Drugog. Bez ovog razlikovanja ne bi se pravila razlika između pojmova „Drugi“ i „lice“. U sličnoj smo nedoumici kada Derida kaže da lice ne znači,³ zato što lice kod Levinasa naprotiv znači, u glagolskom smislu, i

² Derida, Žak, „Nasilje i metafizika“ (NiM), Plato, Beograd, 2001, str. 41.

³ Ibid.

uvek znači Drugog. Takođe čudi kada vidimo da „...lice, dakle, nije u svetu...“ (jer, šta bi od Drugog uopšte bilo unutar-svetsko ako to nije njegovo lice), ili da je „ubistvo... uvek namenjeno licu“⁴ (ne: uvek se hoće smrt Drugog, a lice biva ono što je uništeno), ili konačno da je lice telo (zato što ono to prosto nije, a što se jasno vidi iz Levinasovih izvođenja po kojima lice predhodi telu.⁵ Smatramo da su ovakva iskliznuća poslednica jednog prećutnog poistovećenja ovih pojmova kod Deride. I sam Levinas to svakako ne bi prihvatio zbog toga što bi tada drugost Drugoga bila iscrpljena u pojavi, a što on svakako ne želi.

No, ono što je nama u ovom kontekstu značajnije jeste to Derida od lica stvara i izvor sveta i izvor svet-losti. Kada se to poopšti i kada su sva lica posmatrana kao emiteri i/ili apsorberi, dobija se jedna indiferentna *igra* svetlosti koja svojim značajem uvek nadmašuje sama lica koja u njoj učestvuju. Značaj lica gotovo sasvim devalvira svoj položaj u odnosu sa Drugim redukovano na otvor (sveta). A otvor kao otvor sveden je na ulaz/izlaz. Zato je igra, inspirisana u osnovi levinasovskom eksplikacijom pojma traga, upravo onaj pojam koji je od strateške važnosti kako u Deridinom razmatranju. Sosirovog učenja o znaku tako i u krajnjoj tački njegove teorije razlike (la difference). Jer kao svetlosna igra ona je jednako besmislena kao i sva igra razlika koja se pojavljuje u svetu. I naravno, u svetu igre sve može biti doseguto, postati vidljivo, osim samog izvora igre. Taj izvor nije u svetu: „...razlika nije...“⁶ kaže Derida. Ona može biti sama mišljena i to jedino kao večiti uslov svake razlike i uslov njene igre. U tom smislu, ona svojom onostranošću u Deridinom misaonom sklopu zauzima glavni deo područja koje kod Levinasa pokriva pojam Drugog. Naime, obadva su „s one strane bivstvovanja“. Takođe, oba pojma započinju rad značenja; samo što dok u jednom slučaju „...nema prisutnosti pre semiologijske razlike i izvan nje...“⁷ u drugom ne bi moglo biti ni prisutnosti niti semiološke razlike pre Drugog koji ih tek omogućava. Na isti takav način, čini se, održava se paralelizam etike pra-izvorne odgovornosti naspram izvorno neizvorne igre razlika, same po sebi nesvodive samo u smislu „loše beskonačnosti“, u osnove, kalkulabilne.

Odbacujući Levinasovu tvrdnju da mišljenje bivstva predstavlja etičko nasilje, Derida pokazuje kako ono upravo „...uslovljava *poštovanje* drugog kao *ono što jeste*: drugo, „dodajući potom da se to tiče „...svih mogućih oblika bivstvovanja“, pa čak i onih koji se *po svojoj suštini* ne daju preobratiti u predmete razumevanja“.⁸ Ovde ponovo možemo osetiti kako nepriznavanje povlašćenosti relacije s Drugim ili savesti, povlači za sobom davanje prednosti mišljenju bivstva. To takođe znači neprihvatanje onog što je najorginalnije u Levinasovoj misli – učenje o relaciji licem-u-lice, tj. o prevashodstvu odnosa s Drugim. Čim se ovo učini, etika više doista ne može pretendovati na izvrsnost kakvu joj Levinas pripisuje.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid, str.29.

⁶ Derida, Žak, „Razlika“, *Pitanja*, Zagreb, 9/1970, str.748.

⁷ Ibid, str.748.

⁸ Derida, Žak, NiM, str.47.

U vezi sa istim pitanjem, pitanjem ontološkog nasilja, Derida se služi Hajdegerovom analizom fraze „es gibt“, izričito pod tim porazumevajući „...to da mišljenju pristupa ono što je suština i postojanje ili (i) da mišljenje pristupa onom što je suština i postojanje; u onome što je bivstvo koje i jedno i drugo pretpostavljaju“⁹ – jedna virtuožno precizna, simetrična propozicija i struktura. Ali, to treba primetiti, Drugi za Levinasa nipošto nije puko postojanje, ni neka zadata suština, niti suština kao takva, kao što nije ni prisutnost. Tačno je da se Drugi u relaciji sa licem „manifestuje“ u bivstvu, ali se tu ne iscrpljuje. Naprotiv, on je transcendencija u formi beskonačnosti (kao mišljenje onoga što uvek prevazilazi ono što se misli). U stvari, Derida, bivajući zainteresovan prevashodno za spoznajni (a ne etički) aspekt čitave situacije, na svaki način utire tragove izvesne imeprijalnosti koja izbija u ovom puštanju-nekoga (ili nečega) – da bude. Konačno, a u vezi sa ovim, Levinas relaciji s Drugim nipošto ne pripisuje simetričnost kao što to čini Derida. Štaviše, još pre *Totaliteta*... taj odnos je obeležen temeljnom asimetrijom.¹⁰ To je smisao njegovog iskaza da je etička relacija, odnos licem-u-lice, pre svega odnos „počev od Ja“. Za Deridu, naprotiv, sama asimetrija je već nasilje.¹¹ S druge strane, ta asimetrija kod Levinasa često je preneglašena, naročito kada praktikuje tzv. „etički govor“, u terminima koji odišu teškim osećajem „talaštva“, krivicom i ranjenošću. Ima doista nečeg surovo istinitog u Deridinoj oceni da on pred sobom vidi čoveka „pognute glave“.¹²

Jedno od mesta gde se najjasnije oseća dubina spora između Levinasa i Deride („hijazam“ kako ovaj prvi kaže u ovom kratkom odgovoru na „Ogled...“), jeste Deridin zaključak da „...etičko–metefizika transcendencija već pretpostavlja ontološku transcendenciju“.¹³ Međutim, kada se postavlja pitanje transcendencije, sve naravno u vezi s pitanjem bivstva, Levinasova razmišljanja mnogo bliskije saobraćaju sa Huserlovim no s Hajdegerovim istraživanjima. U tom pogledu, Levinas autoritativno osporava mogućnost ontološke, u stvari, eminentno spoznajne transcendencije. Ona je neizvodiva. Ovakav zaključak navodi ga na osporavanje ukupne filozofske tradicije i posegne za etičkom transcendencijom. Već rano uviđanje ove nemogućnosti pokretaće ga na razvoj učenja o tragu prema jednoj Plotinovoj zamisli, zatim na proučavanje ideje beskonačnosti na Dekartovom tragu i konačno na put Platonovog dobra „s one strane bivstva (suštine)“. Kada je u pitanju pojmovno–perceptivni moment, moment saznanja, i razlike, Levinas ni malo ne osporava da on dovršava u bivstvu. On inače ističe da se njegovi i Deridini analitički tokovi u dobroj meri kreću istim tokom, s tim da dekonstrukciji, koju ovaj sprovodi, ostaje da dekonstruiše i sam glagol „biti“.¹⁴ Levinas, dakle, ne samo što se ne odriče upotrebe glagola „biti“ nego upravo priznaje svu

⁹ Ibid.

¹⁰ Levinas, Emanuel, „Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja“, Jasen, Nikšić, 1999, str. 238.

¹¹ Derida, Žak, NiM, str. 39.

¹² Ibid, str. 47.

¹³ Ibid, str. 95.

¹⁴ Ibid, str. 127.

njegovu snagu“, dakle, snagu bivstva, no zašavši iza pitanja zašto nešto, ne-što, a ne naprotiv ni-šta, on ide zapravo iza suprotnosti bivstva i ne-bivstva i pita: otkud uopšte Ja koje bi to pitalo? U pitanju je, dakle samo pitanje pitanja. I njegov stav oko toga je jasan: „Temeljno iskustvo koje je *pretpostavljeno* samim objektivnim iskustvom jeste – iskustvo Drugog“. ¹⁵ Naravno, na nivou radi se o pretpostavci. U etičkom registru to je „jedno-za drugo“ odgovornosti. To je taman toliko kao i da je rečeno kako Ja svoj „anarhičan“ izvor nalazi u transcendenciji Drugoga. Premda se to ovde ne može dokazivati, podsećam na to da je Drugi opšti uslov samog govora. Ili: Drugi je nužan pre samoidentiteta, znači, transcendentan, ili je Ja solus ipse. Ali drugost Drugog o kojoj je ovde reč ne pada više u bivstvo. Jedini trag njegove drugosti pojavljuje se u licu, licu bez naličija, ili s naličjem koje je sam Drugi „s one strane“. Pitanje koga su se svojedobno dotakli i filozofi analitičke provinijencije, naime pitanje kako je to biti Drugi, postavljeno iz saznanje perspektive, ostaje ne samo neodgonetljivo već i imoralno. Zato je pristup drugosti i to ne kao njeno dosezanje već kao stupanje u blizinu s njom, moguć jedino kao etička transcendencija, odnosno dobrota. Tu težnju koja ne teži svom ispunjenju ili teži ali s one strane svake potrebe, Levinas je u „Totalitetu i beskonačnom“ opisao kao želju. Ona nema ničeg zaedničkog s onim „pustanjem-da-se-bude“ koje arbitrira nad onim što jeste. Ne čini se, stoga, da je Derida u potpunosti uspeo da odbaci Levinasove optužbe vezane za „neutralizaciju“ i „asimilaciju“, tj. nasilje bivstva nad bivstvujućim.

Zapravo, Derida nije ni tvrdio da je mišljenje bivstva nenasilno. Čisto nenasilje i čisto nasilje su isto, pokazuje se u „Ogledu...“. Praznimajući jednu Levinasovu optužbu, on s jedne strane, tvrdi da čisto nasilje, tj. odnos između bića bez lica, još nije nasilje, i ono je stoga čisto nenasilje. ¹⁶ Ako bismo Deridu ovde držali za reč maramo primetiti da za Levinasa „odnos između bića bez lica“ i nije odnos s Drugim upravo zato jer nije odnos licem-u-lice. Tipični primeri takvog odnosa jesu svakako ili spletki, retorika uopšte, a oni bi se teško zaista mogli preobratiti u nenasilje. Sa druge strane, kada kaže da je „čisto nenasilje, neodnošenje istog prema drugom (u smislu u kome ga razumeva Levinas) ustvari čisto nasilje“, ¹⁷ Derida kao da smeta ovo „ne-odnošenje“ i „skrivenost“ Drugog, njegova izvučenost iz bivstva i stajanje izvan svake moguće relacije, nemogućnost da ga se dosegne, tj. njegova „eks-cendencija“. Ali šta biva sa Drugim kada mu sasvim osporimo transcendentnu osnovu? U kojoj meri je on tada Drugi, ako se setimo Levinasove odredbe po kojoj je on ono što istovremeno ulazi u relaciju i stoji izvan nje. Nije li to nasilje? Samo, ne nalaže Derida nenasilje bivstva. On zna da je bivstvo uostalom „...bez nasilja... ništa“ i da izvorno čini nasilje jedino samom sebi, a sve zato „da se obuzda najgore nasilje... ono čutanja“. ¹⁸ Zanimljivo je ovde primetiti da i za Deridu i za Levinasa govor kao takav predstavlja

¹⁵ Ibid, str. 120.

¹⁶ Derida, Žak, NiM, str. 104.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid, str. 61.

nasilje. Za Deridu je govor „...izvorno nasilan“.¹⁹ I dok njemu to nimalo ne remeti koncepciju, štaviše, ovaj drugi će, verujem dobrim delom pokretnut ovakvim primedbama, u *Drukčijem od bivstva...* detaljno razviti razliku između izricanja (le dire) i rečenog (le dit) da bi izvukao nenasilni moemnat govora koji izražava odnos s licem. Ipak, možemo se pitati, šta nije nasilje, ako je to već govor? Ali tada ako je nasilje sve, onda zaista nasilje nije više ništa. Nema sumnje da ovakvi stanovi učvršćuju Levinasa u sudu da je, kako u tradiciji tako i danas, svaka transcendencija, pa i božija, sistematski proterivana iz filozofije, ili pak u njoj razlagana samo da bi bila asimilovana u bivstvu. Ta operaciju: „Ne ostaviti ništa da se vuče! Ništa ne izgubiti! Sačuvati sve u vlasništvu!“ (Je li ona slučajno totalitarna?) Levinas je vezuje za sami projekat evropskog mišljenja.²⁰ (...)

(...)Evo još jednog mesta suprotstavljanja: Levinas Isto shvata kao perceptivno–pojmovno polje i aparaturu stavljenju na raspolaganje jednom Ja, preko koje mu se Drugi daje i u kojoj se sve, bivajući rastvoreno, asimiluje. Derida, pak, kao u faznom pomaku, misli suprotno, „u korist istog, Istog koje nije identično i koje ne zatvara drugog – koje bi trebalo da je samo bivstvo“. Samo Levinas i ne podrazumeva identično pod Istim: solipsistička priroda ontologije i sastoji se u tome da uvek izriče objektivitet koji, slučajno valda, uvek štiti jedan egoitet. Zbog toga se bivstvu i upućuje prigovor da vrši nasilje neutralizacije Drugog služeći kao opšti ekvivalent, element u kojem se svaka drugost redukuje. U tom slučaju optužnica se preoblikuje: „...pravo ime te sklonosti mišljenja prama Drugom... jeste *empirizam*.“²¹ Empirizam koji je oličenje „...odustajanja od pojma, od a priori govora i njegovih transcendentalnih horizonata...“²², gde spada skepticizam, historicizam, psihologizam, itd., misao koja se, uz sve to, lažno predstavlja kao filozofija“. Ovakve optužbe upućene Levinasu, smatra Derida, osuđuju ga na zabranu govora, na ćutanje čim Drugoga kao beskonačnost učini izvorom govora. U tom slučaju, odluka o započinjanju filozofskog govora protivorečila bi samoj sebi i iz samog korena osporavala bi „doslednost njegovog logosa ne dopuštajući da njime bude propitivana“. Na ovom mestu, Derida prepoznaje „saučesništvo između empirizma i metafizike...“²³, kakvo već Kant i posebno Šeling uočavaju, a kome je Levinas nekritički podlegao izvrćući empirizam u metafiziku. Ako uz to prihvatimo da egološki život (samo Ja), čiji je opšti oblik živa sadašnjost, predstavlja apsolutnu formu iskustva, takav zaključak se čini neizbežan, pošto je živa sadašnjost uvek „izvorno i zauvek nasilje“. Konačno, Levinasova metafizika pretpostavlja transcendentalnu fenomenologiju.

Očito je da su ova temeljna propitivanja navela Levinasa na još jedno preispitivanje sopstvene pozicije. Skepticizmu će, u *Drukčijem od bivstva...* biti posvećen jedan paragraf po kome se on po samom svom pojmu (sumnja) upreže

¹⁹ Ibid, str. 60.

²⁰ Ibid, str. 126.

²¹ Ibid, str. 109.

²² Ibid.

²³ Ibid.

u kritički aspekt filozofije. S druge strane, plauzibilno deluje Deridin prekor Levinasu u vezi sa neistoričnošću ili „transistoričnošću“, jer on na taj način doista zabranjuje istoriji da bude vrelo smisla za samo iskustvo. Da li on, međutim, odstaje i od pojma? Tačna je svakako tvrdnja da se od a priori govora odustaje, ali jedino stoga da bi se uznemirila spontanost samoidentiteta pitanjem „Otkud Ja?“. Samo pitanje, moralo je, sledstveno tome, voditi pitanju „Otkud pitanje?“, tj „otkud govor?“ i time je govorni a priori prekršen. Ali, nenasilni poziv i iskustvo par excellence u svom primarnom vidu pada zapravo pre govora i omogućava time govor i značenje. To prvo iskustvo sabranosti, to zbiranje u Ja, jeste prva razlika, razlika Ja spram odvajanja Drugog koje otvara polje razlike čineći znak od samog sebe. Ono, kako se događa pre zaposedanja jezika, nema čime da se zadrži u sećanju i zato zauvek ostaje an-arhično. I dalje, baš stoga što omogućava psihu, ne može biti odbačeno kao psihologizam. Prema tome, ono što se dešava u „pra-izvornom“ izricanju ne može biti saznajna nego etička hipostaza kao način prihvatanja Drugog. Cena ulaska u govor koju smo svi platili pre no što smo saznali sami za sebe bila bi tako etička transcendencija, jer jedino ona omogućava proboj ka spoljašnjosti. Da li je drukčije uopšte moguće? Zato imati svesti znači za Levinasa ne samo imati vremena već pre svega imati savesti. Savest, ili heteronomija, biće dakle potrebna da bi se moglo sebe naći isporučenim sistemom znakova od koga je prisustvo sačinjeno. Sam znak, kao uvek odgođeno prisustvo, postao je moguć tek pošto je učinjena etička supstitucija u prvobitnoj relaciji sa beskonačnošću, čije se prisustvo, ali ne kao predstave, evocira u svakoj relaciji licem-u-lice. Tražiti međutim, se to nedostajuće prisustvo pozitivno izrekne, bio bi način da mu ostane veran, vrteći se „u krugu bivstva i ništavila – krajnjih pojmova ali istog stepena...“²⁴ i da ga se uništi kao Drugog. U tom slučaju, dobija se zaista na čistoći pojmova, tj. njihovoj oslobođenosti od ontičkih prizvuka, ali su oni kao usput, oslobođeni od „...alternative istinskog i lažnog“²⁵. Alternativa koja ovde preostaje: poštovanje bivstva ili poštovanje Drugog? Ovim dovršavam liniju razlika između Deride i Levinasa kada je u pitanju „ontološko nasilje“, proisteklu na osnovu različitog određivanja prema pitanju povlašćenosti relacije s Drugim u odnosu na relaciju sa ma kojim drugim. (...) Mislim da se, ako se nešto slično sprovede u pogledu transcendentnog nasilja i nasilja svetlosti, može pokazati da je Levinas Deridu inspirisao u tom smislu da mu je, uprkos kritici, poslužio kao transformacioni model u odnosu prema Hegelu, Huserlu i Hajdegeru.

²⁴ Ibid, str. 129.

²⁵ Ibid, str. 125.

DERRIDA WITH LEVINAS: THE COMMENTARY OF AN ESSAY

Summary

This text is a part of a broader examination that considers Derrida's relation to Levinas in his early works. It is particularly focused on "Violence and Metaphysics- an essay on the thought of Emmanuel Levinas". In the text that I present here I investigate the so-called ontological violence. The main point I claim is that Derrida's argumentation against Levinas, in spite of its deconstructive\destructive effects, still remains in the manner which was described by Levinas as an empirical nature of western thought. Besides that, I am showing some indications for posing that there is functional parallelism between Levinas' *doublet* face\Other and Derrida's being*differance*. Furthermore, I believe that if we consider all three kinds of violence and other Derrida's texts, which were written those years, it might be shown that the theory of the Other was used as the transforming model toward the theory of *differance*. The pattern for this can be seen in Derrida's degradation of meaning of "face" related to the rank which that concept has for Levinas. So, all this testifies about mutual positive influence, maybe for both of them, at least Levinas remains as his fourth inspiration after 3H (Hegel, Husserl, and Heidegger).

Kritika čistog gostoprimstva

Oba kantovska pojma iz naslova teksta imaju upravo kantovski smisao: „kritika“ je ispitivanje uslova mogućnosti; „čisto“ znači nezavisno od iskustva. Gostoprimstvo, naravno, nije pojam po kojem se prepoznaje Kant, ali bi se i on mogao čitati iz kantovske perspektive: u tekstu iz 1797. godine *O tobožnjem pravu da se laže iz čovekoljublja* (Kant 1974), Kant, mislilac kosmopolitizma pa time, posledično, i čistog gostoprimstva, postavlja sledeće pitanje: da li treba slagati ubice koje me, na pragu moje kuće, pitaju da li se onaj koga oni žele da ubiju nalazi u kući? Sa sebi svojstvenom ljupkošću on odgovara „ne“: čak se ni ubica ne sme lagati uprkos tome što je, našoj istinoljubivosti zahvaljući, gost izložen riziku od smrti. Bolje je, dakle, prekršiti pravila gostoprimstva nego obavezu da se bude istinoljubiv bez izuzetka, budući da je bezuslovna istinoljubivost najviši moralni nalog, izraz najvišeg poštovanja i drugog i društvenog odnosa. Ali koji se zakon gostoprimstva ruši u Kantovom primeru i zbog čega?

Nema kulture, ili društvene veze bez principa gostoprimstva. Ovaj princip nalaže prihvatanje bez rezerve i bez računa, neograničeno izlaganje došljaku.¹ Ali neka kulturna, ili jezička zajednica, porodica, nacija, ne mogu a da ne suspenduju, da ne stave u zagrada, odnosno da ne izdaju taj princip apsolutnog gostoprimstva, kako bi zaštitili svoju kuću, ono *chez-moi*, ono kod sebe, ono vlastito, svoje vlasništvo od neograničenog dolaska drugog. Otud uslovi koji poklon preobražavaju u ugovor, a otvorenost u sporazum ljubaznosti, otud prava i dužnosti, granice, pasoši i vrata, otud imigracioni zakoni (Derrida 2001 a: 273). Da bih u kuću primio koga želim moram biti gazda mesta koje nazivam svojim boravištem, svojom kućom, domom, moram biti gospodar onoga „kod sebe“, moram, dakle, imati suverenu vlast: „ne postoji gostoprimstvo u klasičnom smislu bez suvereniteta sopstva nad onim ‘kod sebe’ (*chez-soi*)“ (Derrida 1997: 53, 2002: 26). No, upravo taj suverenitet otvara paradoks gostoprimstva. Već u svome pojmu gostoprimstvo je bezuslovno, ali kao takvo ono je aporetično: kada kao domaćin kažete gostu, koji prekoračuje prag vaše kuće, da se oseća kao u svojoj kući, da

¹ Antropološka literatura, naravno, pokazuje da nijedno društvo nije poznavalo, niti poznaje, bezuslovno gostoprimstvo. Međutim, valja imati u vidu da se ovde razmatra *pojam* gostoprimstva u koji je bezuslovnost upisana uprkos tome što empirijska evidencija to ne potvrđuje, te napetost između *principa bezuslovnosti* i *empirijske uslov(lje)nosti*.

se, drugim rečima, oseća (i ponaša) kao domaćin, kada mu, dakle, ponudite bezuslovno gostoprimstvo, vi to ne mislite *baš* tako, ne mislite doslovno jer bi se, u suprotnom, kada biste *zaista* ponudili bezuslovno gostoprimstvo, istoga časa izgubila razlika između vas kao domaćina i gosta kao pridošlice: oboje biste bili i domaćin i gost, domaćin kao gost i gost kao domaćin (na francuskom *hôte* znači, istovremeno, i gost i domaćin; *hôtesse* je domaćica, ali i gošća), odmah bi dva suvereniteta polagala pravo na isti prostor, a od takve situacije podeljenog suvereniteta (koji je, inače, po svome pojmu nedeljiv) do sukoba deli nas korak. Na vrata nam, u ovom izvođenju – vidimo to, predviđamo to, znamo to – već kuca neprijatelj, gost kao neprijatelj, stranac kao neprijatelj, drugi kao neprijatelj, prijatelj kao neprijatelj i neprijatelj kao najbolji prijatelj (upor. Derida 2001 b: naročito poglavlja 5 i 6).

U svom *Rečniku indoevropskih ustanova* Benvenist nudi sledeću etimologiju reči gost, odnosno pojma gostoprimstvo: u Homerovo je doba reč *xénos* (ξένος) ukazivala na odnose koji počivaju na sporazumu, što znači na precizno utvrđenim obavezama koje se protežu i na potomstvo. *Xenia* (ξενία) je institucija koja obuhvata razmenu darova među dvema stranama u sporazumu, s ciljem da se tim sporazumom vežu i potomci (Benvenist 2002: 60). U međuvremenu se dimenzija sporazuma gubi i prevladava značenje „stranac“, „nesunarodnik“. Do sličnog pomaka dolazi i u latinskom *hostis* koje se nalazi u korenu francuske reči za gostoprimstvo, *hospitalité*, italijanske *ospitalita*, engleske *hospitality*, ili srpske *gostoprimstvo*. *Hostis* odgovara gotskom *gasts*, kao i staroslovenskom *gosti*, a označava onoga koji moj dar nadoknađuje uzdarjem, uzvratnim darom, tako da *hostis* uvek ima uzajamno značenje. Kada rodovsko društvo prerasta u narod i kada se odnosi među rodovima i pojedincima poništavaju, ali razlike ostaju, semantičkim pomakom reč *hostis* dobija značenje neprijatelj. Zato latinski stvara novu reč, složenicu *hospes*, koja u sebi nosi oblik *-pot*, što služi kao oznaka za lični identitet, ali u tome *pot* prepoznajemo i *potest*, moć, *despotes* gospodar, domaćin. Doslovno, *hospes* znači „gospodar gosta“ (Benvenist 2002: 55)

Bezuslovno gostoprimstvo, dakle, jednim preokretom u samome pojmu, dekonstruiše sebe samo, ono napada domaćinski suverenitet, ukida suverenitet koji vi imate kao domaćin i to ne samo na „teritoriji“ svoje kuće, već i suverenitet koji proizlazi iz statusa domaćina kao takvog. A opet, samo domaćin, samo suveren može da ponudi čisto gostoprimstvo. U porodičnoj zajednici, navodi Benvenist, domaćin poseduje najviši stepen ličnosti: grčko *despotes*, kao i latinsko *dominus*, označavaju onoga koji najviše od svih oličava porodičnu zajednicu. Ne bez razloga Derida bira baš pojam gostoprimstva za još jedan dekonstruktivni postupak: u istom gestu, gestu poziva na bezuslovno gostoprimstvo, gostoprimstvo je i „kod sebe“ (*chez-moi*) i „izvan sebe“ (*au dehors de moi*). Ne može ga biti ako ne postoji ovo „kod sebe“ kao momenat domaćinskog identiteta, suvereniteta, ako ne postoji suveren koji će došljaka ponuditi gostoprimstvo, ali bezuslovno gostoprimstvo ukida domaćina kao suverenog gospodara onoga „kod sebe“.

„Zakon gostoprimstva, formalni zakon koji upravlja opštim pojmom gostoprimstva, pojavljuje se kao paradoksalni zakon, zakon koji se može izokrenuti, odnosno zakon koji izokreće. (...) Drugim rečima, apsolutno gostoprimstvo zahteva da otvorim moju kuću, moje kod-mene, i da dam ne samo strancu (koji ima ime, društveni status stranca itd.), već i apsolutnom drugom, nepoznatom, anonimnom, da mu *dam mesto*, da mu *dam priliku*, da mu dopustim da dođe, da stigne, da ima mesta, da se dogodi, da se održi na mestu koje mu nudim, a da od njega ne zahtevam uzajamnost (uvod u sporazum) pa čak ni ime. Zakon apsolutnog gostoprimstva nalaže prekid sa gostoprimstvom prava, sa zakonom, odnosno pravdom kao pravom“ (Derrida 1997: 29, 2002: 15).

Zadržimo se, na trenutak, na ovom odlomku. Gostoprimstvo je upisano u *običajnosti*, u onom Hegelovom *Sittlichkeit*, što znači da se ono već nalazi u mreži nekakvih pravila, propisa, zakona (upor. Hegel 1989: 338 [§ 211]). Utoliko se govori o pravu na gostoprimstvu, o *zakonima* koji obavezuju kuću, lozu, porodičnu ili etičku skupinu koja prima drugu porodičnu ili etičku skupinu. *Xénos*, stranac, kod Grka je imao pravno regulisan status. Zato kada određuje *xénos* Benvenist polazi od *xénia*, on upisuje *xénos* u *xénia*, u sporazum sa nekakvom zajednicom. Stranac, dakle, ne postoji pre, ili izvan *xénia*, izvan sporazuma, izvan unapred upisanog statusa. Stranac je onaj koji će se, na vašem pragu, legitimisati, koji će reći odakle dolazi, koji će vam, ako ga pitate za ime (a pitaćete ga jer ste dobar domaćin, jer ste ljubazni), reći svoje ime, reći će ko je, pružiće vam, ako baš zahtevate, identifikacioni papir. Njegovo ime garant je njegovog identiteta. Stranac je već pravni subjekt, on ima pravo na gostoprimstvo, pravo upisano u pravni, ili običajnosni poredak. Tražeći gostoprimstvo on domaćina priznaje kao subjekta i pravi sporazum sa njim zahtevajući, istovremeno, i priznanje sopstvenog subjektiviteta (pravnog i političkog),

Apsolutni drugi, međutim, nije stranac, on nema ime, bez identiteta je, bez subjektiviteta, bez papira koji bi potvrdio njegov identitet i on gostoprimstvo ne traži na osnovu statusa koji je već upisan u pravni poredak i čiji bi on bio deo, već na osnovu principa bezuslovnog gostoprimstva. Pitanje apsolutnog drugog nije pitanje prava, nego pitanje pitanja. Čisto gostoprimstvo sastoji se u dočeku došljaka pre postavljanja uslova, pre nego što saznamo ko je i odakle je, čak i pre nego što ga išta pitamo. Ali čisto gostoprimstvo pretpostavlja i da se došljaku obratimo kao nesvodivoj pojedinačnosti koja još nije postala individualnost. Dobri običaji nalažu nam da ga pitamo za ime. Gostoprimstvo je obraćanje drugome, napor da, kada ga pitamo za ime, to ne postane „uslov“ policijske istrage, još jedan dosije. Zakon se gostoprimstva (bezuslovno gostoprimstvo, princip gostoprimstva) kao bezuslovni zakon suočava sa zakonima gostoprimstva koji su upisani u običajnosni i pravni poredak. Zakoni gostoprimstva, zapravo, obeležavaju granice moći i prava, oni ograničavaju bezuslovno gostoprimstvo, oni ograničavaju zakon koji nalaže da se pridošlici ponudi bezuslovni doček, zato što je bezuslovno gostoprimstvo uvek rizično: nikada unapred ne znamo ko nam kuca na vrata. Otud ta dva režima gostoprimstva: bezuslovno gostoprimstvo

koje nalaže otvaranje vrata bez ikakvih uslova i uslovno gostoprimstvo koje nas štiti od nedobronamernog gosta. Uračunati, dakle, rizik bezuslovnog gostoprimstva, ali ne zatvarati vrata neizračunljivom, to jest došljaku i strancu: eto dvostrukog zakona gostoprimstva (Derrida 2001 a: 274), eto neodlučnosti (*indécidibilité*) u srcu teških odluka koje se, u ovom trenutku i na ovom mestu, sada, sa najvećom hitnošću, zahtevaju od nas, Evropljana.

U ovom trenutku na svetu ima 200 miliona ljudi koji nisu tamo gde su se rodili i koji su izmešteni iz raznih razloga, u najvećem broju slučajeva nasilno. Među njima ima stranaca, ali i apsolutnih drugih, onih koji ne žele da se identifikuju ni na koji način, jer ako to urade izlažu se riziku uvođenja u dosijee ili riziku reekstradicije. U ogromnom broju slučajeva ti ljudi ne govore jezik zemlje u kojoj su potražili utočište i u kojoj očekuju rešavanje svoga statusa. Samo da podsetim: izbeglica je stranac, osoba kojoj je priznat status po važećem zakonodavstvu jedne zemlje i koja, kao takva, uživa određena prava. Izbeglica je, dakle, stranac. Azilant takođe. Ali takozvani *sans-papier*, kako ih je nazvala Hana Arent, ljudi bez papira, bez dokumenata, ne uživaju nikakav status. Oni su tek ljudi, a biti čovekom, danas, a ne građaninom, nije vrednost s kojom valja računati.

Na teritoriji Srbije i Crne Gore u ovom trenutku živi oko 600 hiljada, kako se to kaže, interno raseljenih lica, što Srbiju i Crnu Goru čini zemljom sa najvećim brojem izbeglica po glavi stanovika. Oni govore jezik zemlje na čijoj su teritoriji potražili utočište, te zato nemaju ni status stranca, ni status apsolutnog drugog. Oni su kažnjeni time što govore jezik domaćina. Diskriminacija domicilnog stanovništva, ali i države, prema toj grupaciji ljudi dostiže čudovišne razmere. Na delu su najdublji zakoni negostoprimstva. No, s druge strane, procenjuje se da je broj izbeglica i veći, ali upravo zahvaljujući primerima čistog gostoprimstva, oni ne ulaze u statistiku.

Na kraju, vratimo se Kantu. Odbijajući svako pravo da se laže, svako pravo da se nešto prikriva ili da se sačuva za sebe, odbijajući mogućnost da se odbije nalog istinoljubivosti, Kant stavlja u drugi, podređeni plan svako pravo na unutrašnje mesto, na ono „kod sebe“, čime direktno ukida razliku između privatnog i javnog, pa time i mogućnost čistog gostoprimstva: ako nema onoga „kod sebe“ nema ni mesta koje se pridošlici može ponuditi kao utočište, pribežište, boravište. Bez onoga „kod sebe“ nema ni gosta, ni gostoprimstva, a u tom bi se slučaju porušila i čitava Kantova konstrukcija ljudskosti. U tom malom tekstu Kant je neoprezno okrunio temelj na kojem i sam stoji.

Literatura

Benvenist, Emil (2002): *Rečnik indoevropskih ustanova*, Sremski Karlovc, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića (prevod sa francuskog Aleksandar Loma)

- Derrida, Jacques et Dufourmantelle, Anne (1997): *De l'hospitalité*, Paris: Calmann-Lévy
- Derrida, Jacques (2001 a): *Papier Machine*, Paris: Galilée
- Derida, Žak (2001 b): *Politike prijateljstva*, Beograd: Beogradski krug (sa francuskog preveo Ivan Milenković)
- Derida, Žak (2002): *Kosmopolitike*, Beograd: Stubovi kulture (prevod sa francuskog Sanja i Petar Bojanić)
- Hegel, Wilhelm Fridrih (1989): *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo: Svijetlost (sa nemačkog preveo Danko Grlić)
- Kant, Imanuel (1974): *Um i sloboda*, Beograd, Mladost

CRITIQUE DE L'HOSPITALITÉ PURE

Résumé

Dans ce texte l'auteur souligne la tension qui régné entre, d'un coté, principe de l'hospitalité inconditionnelle qui impose d'ouvrir la porte à chaque nouveau venu, à tout étranger, qui vient de n'importe où et, de l'autre coté, l'hospitalité conditionnelle qui se manifeste dans toutes les lois de l'hospitalité. Cette tension est directement visible dans le statut juridique et politique des réfugiés et des personnes sans-papiers et indirectement elle touche les concepts politiques traditionnels, il y a peu de temps presque intouchables, comme c'est la souveraineté, l'appartenance ethnique où un Etat-nation. Dans ce sens l'auteur fait la différence entre un étranger et un réfugié, en montrant que bien que le réfugié est toujours un étranger, l'étranger n'est pas toujours un réfugié, en tenant compte de la différence de leur status juridique et politiques, c'est à dire en ayant en vu les lois d'(in)hospitalité.

Niko živ ne može vršiti dekonstrukciju¹

Ka Deridinoj epistemologiji fantomskog

Moglo bi se govoriti o blizini, o neusporedivoj blizini dekonstrukcije i fenomenologije. Iz te blizine je proistekla i možda prva jasna svijest o zadaći „kritike metafizike.“ Deridino rano čitanje Huserla je ovoj zadaći pružilo već sasvim određene formulacije i ciljeve, koji kasnije, pa ni u najvećoj udaljenosti od fenomenološkog teksta, neće više biti dovedeni u pitanje. Moglo bi se zaključiti, na osnovu već sasvim bogate arhive, da će dekonstrukcija stalno čuvati svoju blizinu fenomenologiji, njenu trajnu prisutnost, koliko god se udaljavala od metafizike. Ili upravo tim više...

Moglo bi se ustvrditi da fenomenološka filozofija stoji na kraju metafizike. Huserl je o tome gajio duboke nade. Derida će ostati pri tom uvjerenju, ali, da tako kažemo, ponajprije zahvaljujući Huserlovim neostvarenim nadama. Huserl je vjerovao u mogućnost zaključivanja metafizičke povijesti, u pojavu njene posljednje, transcendentalno-fenomenološke forme: najstrože znanstvene istine kao forme konačnog samoostvarenja metafizike. Za Deridu ova filozofija, upravo kada se obznani njen neuspjeh pred zadaćom ponovnog i konačnog utemeljenja metafizike, doista *dolazi* na kraju *izvjesne* povijesti bitka, one povijesti u kojoj je bitak bio shvaćen kao *prisutnost*, polazeći od prisutnosti, iz najveće blizine, iz sadašnjosti...

Derida već od svojih prvih radova preuzima Hajdegerovu zadaću „kritike metafizike.“ Preuzimanje ove zadaće pretpostavlja ukazivanje na *zatvaranje* (*clôture*) metafizike, na dolaženje do kraja njene Povijesti i dovršenje njenog Znanja. Odavno se već mišljenje trudi oko „prevladavanju metafizike.“ Možda već i ovo prevladavanje ima svoju povijest. Najprije je vidimo kao noviju povijest mišljenja u kojoj Hajdeger i Derida igraju važnu ulogu. Ali tu bi povijest možda bilo beskrajno teško napisati. Sa Hajdegerom uviđamo da se zadaća prevladavanja nameće u času *tehnikom* i tehničkim poretom „prevladane metafizike.“ U doba tehnike – a „ime ‘tehnika,’ napominje Hajdeger, ovdje je shvaćeno tako suštinski da se u

¹ Ovaj tekst predstavlja deo veće celine.

svom značenju poklapa sa naslovom 'dovršena metafizika'² – nastupa mišljenja koje „se više ne zadovoljava s metafizikom.“³ Pred „dovršenom metafizikom“ u kojoj novi „planetarni način mišljenja“ iskazuje svoj prezir prema filozofiji, ovo mišljenje više ne može biti filozofsko, ono traži „jedan drugi početak“...⁴

Ovaj drugi početak rani Derida vidi u smrti, ali nipošto ne u apsolutnoj smrti. Upravo ovu apsolutnu smrt, koja se ni po čemu ne razlikuje od apsolutnog života, poništava i onemogućava „konačna smrt,“ smrt koja može okončati i sam „beskonačni apsolut.“ Postoji izvjestan moment u povijesti metafizika kada je takva smrt napokon postala moguća. Takav moment obilježava kraj metafizike, ili mogućnost njenog kraja, ili početak njenog okončavanja...

Moglo bi se reći da ono što metafiziku drži u „preposljednjoj etapi“ jeste „život.“ Volja za moći se ne može još ukazati kao volja za voljom utoliko što se život shvaća kao sam bitak, čime se mišljenje još održava u režimu koji je slijep za ontološku diferenciju. Dakle, „život“ je ono što metafiziku još uopće održava „na životu.“ Ali filozofija života je i posljednja filozofija, jer ona posao filozofije prepušta psihologiji koja je umješnija u „stvarima života.“ Sama metafizika je ta koja psihologiju namješta na mjesto filozofije (psihologija na mjestu filozofije se predstavlja kao antropologija), jer njoj je samoj još stalo, životno stalo, do toga da volju za volju pokaže kao stvar „ljudske volje.“⁵ Sada razabiremo smisao Hajdegerovog odlučnog stava da „postavši antropologijom, sama filozofija propada zbog metafizike.“⁶

„Život“ bi, dakle, mogao biti ime za nemoć da se misli iz suštine metafizike. Ovo sudbonosno okretanje mišljenja prema životu kao prema samom bitku Hajdeger opisuje kao gubitak koji iznutra pogađa samo mišljenje: ono sada gubi „strogost i brižljivost pojmova i spokoj povijenog razmišljanja/osmišljavanja (geschichtlichen Besinnung).“⁷ Pitanje koje on tim povodom postavlja glasi:

„Kako je došlo do toga da je Ničeova metafizika, pozivajući sa na 'život' ('das Leben'), dovela do prezira mišljenja?“⁸

Huserl se još može predstaviti kao „posljednji metafizičar“ upravo po svom pokušaju da filozofiju „podigne iz pepela.“ Povezujući ga sa Hegelom u istoj stvari mišljenja, postavljajući ga na najviše filozofsko mjesto, Hajdeger će

² Martin Heidegger, „Überwindung der Metaphysik“ u: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1978, str. 76.

³ Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1992, str. 9.

⁴ Martin Heidegger, „Überwindung der Metaphysik“, str. 79.

⁵ „Time što je ponekad volja personificirana u pojedinim 'ljudima od volje,' nastaje dojam kao da je volja za voljom nešto što isijava iz ovih osoba. Stvara se uvjerenje da je ljudska volja izvor volje za voljom, dok je ustvari volja za voljom ta koja hoće čovjeka, a da on nije u stanju da iskusi tu volju.“ *Ibid.*, str. 84.

⁶ *Ibid.*, str. 85.

⁷ *Ibid.*, str. 77.

⁸ *Ibid.*

Huserla najprije predstaviti kao mislioca koji ponovo osigurava povratak „ka samoj stvari“ kroz suprotstavljavanje vladajućem ne-više-filozofskom mišljenju u njegovim glavnim oblicima: psihologizmu i historicizmu.

Međutim, Huserlova obnova filozofije, obnova koja se može predstaviti u uzornoj blizini Hegelu,⁹ ostaje u duhu vremena, u onom duhu koji upravo određuje metafizika kroz svoje najveće mislioce. Huserlova kritika vladajućeg mišljenja je provedena u ime *Filozofije kao stroge znanosti*. Ova znanost kroz svoju izgradnju otkriva svoju povijesnu suštinu: transcendentalna fenomenologija je skroz-naskroz povijesna znanost. A njeno zasnivanje, kao obnova metafizike-filozofije-znanosti, nije ništa drugo nego *obnova života*, istinskog života kao života duha. Ova obnova je moguće i ostaje zauvijek moguća, zato što je život duha vječni život. O tome govori figura Feniksa koja se pojavljuje u posljednjim riječima Bečkog predavanja:

„...iz pepela velikog umora uskrsnut će Feniks novog unutarnjeg života (*Lebensinnerlichkeit*) i oduhovljenosti (*Vergeistigung*), kao zalag velike i daleke ljudske budućnosti: jer jedino je duh besmrtn.“¹⁰

Postoji, dakle, izvjestan sasvim određen nalog koji Hajdeger predaje Deridi u času kada se ovaj odlučuje da Huserla promišlja iz suštine metafizike i u njemu gleda posljednjeg metafizičara. U *Glasi i fenomenu*, već sasvim rano na putu *dekonstrukcije*, suština metafizike se pokušava dokučiti iz same suštine transcendentalne fenomenologije. Hajdegerov nalog otprilike glasi: ko god da bude imenovan „posljednjim metafizičarem“ taj mora moći imati i druga imena; on mora biti predstavljen tako da se dopusti da i neki drugi mislioci mogu biti nazvani „posljednjima.“ Uvaživši taj nalog, Derida mora moći umjesto Huserl reći Hegel, Marks, Niče. Budućnost, vidjeli smo, ostaje otvorena i za još neka imena. Derida ga je možda već naveo: Derida? Ova imena se sva sabiru i mijenjaju oko jedne iste stvari mišljenja, oko povlaštene stvari savremene metafizike: subjektivnosti subjekta. Pritom se posljednja stvar mišljenja, određenje onog što ona uistinu jeste, konstituira kroz razlike, kroz one razlike u kojima se veliki mislioci razlikuju u istoj stvari svog mišljenja. Vlastita imena mislilaca, prema tome, čuvaju svoju posebnost samo kroz razlike „glavnih pojmova“ njihovog mišljenja. Onih pojmova koji nam o njima najviše kazuju: duh, povijest, život, volja, otuđenje, znanost... Međutim, u času kada se metafizičko mišljenje „sabire oko svojih krajnjih mogućnosti,“ razlika ovih pojmova se upisuje u identitet same zajedničke stvari mišljenja. Ovaj se pokazuje definiran u svim mogućim, dakle, naizgled potpuno proizvoljnim pravcima njihovog međusobnog ukrštanja. Navedimo ona dijadna, najkraća sparivanja: povijest duha, duhovna znanost, znanstvena povijest, znanost života, životna volja, otuđena znanost, razotuđeni život, itd. Čini se da nikada prije kao u ovom *posljednjem sabiranju* nije bilo lakše i jednostavnije

⁹ „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens,“ str. 69.

¹⁰ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Haag, 1954, str. 348.

odrediti suštinu jednog mišljenja iz „duha i slova“ drugog mišljenja. Svaki spor se pokazuje kao „spor iz ljubavi“ zahvaljujući ovoj nečuvenoj bliskosti u kojoj se savremeni mislioci počinju tiskati oko same stvari mišljenja.

Može li nam Hajdegerov nalog o stalno otvorenoj i već uvijek iskorištenoj mogućnosti unutarnje metamorfoze „posljednjeg metafizičara“ pomoći u čitanju Deridnog teksta tamo gdje je on, kako se čini, ponajviše isključiv, možda čak i naivan, pa u svom odgonetanju suštine metafizike slijedi gotovo samo Huserla? Možemo li, ubacujući, makar potajno, druge mislioce posljednjeg četvorstva na mjestu koje zauzima Huserl u *Glasi i fenomenu*, iščitati nešto što inače ostaje neprimijećeno? Čini nam se da smo se dovoljno zadržali kod Hajdegera, stalno imajući u vidu Deridino započinjanje, da naše pitanje *koliko Derida slijedi Hajdegera* može dobiti i manje očekivanu formulaciju: Kako se u njegovoj interpretaciji Huserlovog mišljenja oputa pojavljuju Hegel i Niče, ako već ne i Marks?

Možda ništa tako kao pojavljivanje Hegela na kraju *Glasi i fenomena* ne ukazuje na zavidnu zrelost i samosvijest dekonstrukcije u njenoj ranoj dobi „gramatološkog otvaranja“ kroz fenomenologiju.¹¹ Kroz Hegela se pokušava ponovo odrediti suština metafizike dokučena sa Huserlom, usprkos njemu samome. Analiza „procesa“ dovršenje metafizike u Huserlovoj fenomenologiji, koje se pokušalo razabrati iz jednog jedinog mjesta, mjesta i njenog početka i kraja, zahtijevala je uvođenje Hegela. Takvo mjesto, nedokučivo prije sabiranja metafizike oko svojih krajnjih mogućnosti, pokazalo sa kao *mogućnost prisutnosti*. Sva metafizika, i preko svoje savremenosti nazad do svojih početaka, može od sada potpasti pod jedno, ili *gotovo* jedno, određenje. Metafizika je *metafizika prisutnosti*. Ipak, nije li to određenje koje se doseže kao posljednje upravo zato što se kao „posljednji metafizičar“ uzima Huserl. To je prigovor s kojim računa Derida kada na kraju uvodi Hegela. Nije li Hegel onaj „posljednji metafizičar“ pred kojim bi najteže bilo predložiti takvo određenje suštine metafizike? Nije li takvo određenje Deridi mogao sugerirati samo mislilac *zorne datosti*, a ne nipošto mislilac *spekulativnog kretanja*?

Međutim, Deridin Huserl se pokazuje kao mislilac koji se drži u otvorenosti Hegelovog povijesnog mišljenja, u onom smislu u kojem dekonstrukcija može vidjeti suštinu metafizike apsolutnog duha kao rad *razlike* (tamo gdje je Hegel mislio da govori o radu Pojma). Naime, rad razlike ostaje djelatatan kod Huserla u samom određenju prisutnosti kao prisutnosti. Huserlove analize, prije svega one posvećene vremenovanju i konstituciji drugoga, nas uvjeravaju da on „nikad nije *izveo* razliku iz punoće neke parusije, iz pune prisutnosti neke pozitivne beskonačnosti.“¹²

¹¹ Cf. o tome Ugo Vlaisavljević, „Husserl's Legacy in Derrida's Grammatological Opening,“ *Analecta Husserliana*, Volume XXXVI, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1991, str.101-117.

¹² Jacques Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris, 1967, str. 114.

Ako se u brižljivom čitanju Huserla pokazalo da kod njega najviše dolazi do izražaja „dijakritički rad razlike u konstituciji smisla i znaka,“¹³ onda je određenje suštine cjelokupne metafizike zapada iz suštine njegove metafizike transcendentale subjektivnosti najmanje izloženo prigovoru zbog nekritičkog zapadanja u pretpovijesnu filozofiju. Upravo fenomenološke deskripcije, ondje gdje pokazuju svoju najveću prodornost i tananost, nedvosmisleno pokazuju da je prisutnost već oduvijek, jer *de facto* nikada nije mogla biti postignuta i očuvana kao puna prisutnost, odlagana u beskonačnost. Zadržavanje i čuvanje prisutnosti, koje je samo *de jure* uspijevalo u njegovoj čistoj formi, od samo početka je prisutnost uvodilo u kretanje posredovanja, u putanje obnove smisla, u metaforičko kretanje jezika, u beskonačno odloženo ponovno zaposjedanje prikriveno *idealnom formom ponavljanja* identičnog, itd. Prisutnost je od početka bila upisan u povijest. Daleko prije nego što je ova povijest došlo do svog pojma u „povijesnom dobu.“ Prisutnost nije ništa drugo nego povijest prisutnosti, kao što je i povijest, sa svoje strane, uvijek bila povijest prisutnosti. Samo mišljenje razlike, ono kojem se pomalaju ograde metafizike, može obznaniti ovu duboku i neraskidivi srodnost prisutnosti i povijesti:

„Povijest prisutnosti jeste zatvorena, jer ‘povijest’ nije nikad htjela reći ništa drugo do ovo: prezentaciju (*Gegenwärtigung*) bitka, proizvodnju i pribiranje bića u prisutnosti, kao znanje i vladanje.“¹⁴

Pa ipak, razlika je trebala povijest, njen najviši razvoj u Hegela, da bi se ukazala kao neodrediva (slobodna od svakog određenja) i beskonačna. S obzirom na mogućnost oslobađanja razlike, fenomenologija dolazi, i prije i poslije hegelovske filozofije. Kod Huserla se razlika još ne može pokazati kao beskonačna, jer se kod njega beskonačnost pojavljuje samo kao negativna. Fenomenologija svoju najvišu stvarnost, matematsku idealnost, ustvari ne može da zasnuje, zato što Ideja, ono što sačinjava idealnost idealnog, ne podliježe „principu principa“ fenomenologije. Pokazalo se da je „fenomenološko određenje same Ideje radikalno nemoguće“¹⁵ i da fenomenologija mora postaviti u svoj temelj ono što nikako ne može *tematizirati*. Huserlovo određenje beskonačnosti ostaje oslonjeno jedino na „praznu,“ „operativnu,“ „regulativnu“ ideju, na Ideju u Kantovom smislu. Derida je pokušao pokazati da sva fenomenološka promišljanja idealnosti nikad ne premašuju ovo određenje. S jedne strane, ovaj nedostatak „pune prisutnosti pozitivne beskonačnosti“ je Huserlu olakšao da „u jednom dubljem smislu uvidi i prizna“¹⁶ rad razlike. S druge strane, u horizontu negativne, apstraktne i besadržajne beskonačnosti, „neodređenost i beskonačnost rAzlike“ (*l'indéfinité de la différence*) se nije mogla pojaviti *kao takva*. Prednost Hegela je ovdje nedvosmislena. Derida primjećuje da „bi Hegelova kritika Kanta

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, str. 115.

¹⁵ Jacques Derrida, *L'origine de la géométrie, de Husserl* (Introduction et traduction), P.U.F., Paris, 1974, str. 155.

¹⁶ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, str. 114.

bez sumnje vrijedila i za Huserla.¹⁷ U konstituciji Idealnosti kod Hegela „beskonačna rAzlika“ je raskrivena i već djeluje kao takva. Glavna pretpostavka za to je Hegelov uvid u *konačnost* Bitka kao *smrtnost* ljudske egzistencije. Zato je Kojčve i mogao ustvrditi da je „Hegelova filozofija, u posljednjoj analizi, *filozofija smrti*.“¹⁸ Pa ipak, beskonačna rAzlika još nije sasvim oslobođena i djelatna. Njeno vlastito mjesto ostaje Idealnost upravo utoliko ukoliko smrt, „u odnosu na koju se proizvodi,“ ostaje *smrt uopće*. Hegel još ne može misliti konačnost u radikalnom smislu, kao odnos spram „moje smrti.“ Za idealnost pozitivne beskonačnosti ovaj odnos ostaje nedokučiv, jer joj se pojavljuje kao „akcident konačne empiričnosti.“¹⁹ A samo s ovom radikalnom konačnošću kakvu donosi moja vlastita smrt rAzlika može da se uistinu pojavi. Ova konačnost je radikalna, jer ne može da se dijalektički posreduje, da se upiše u Povijest. Ona se pojavljuje kao *aporija* koja sprečava kretanje suprotnosti:

„Pojavljivanje beskonačne rAzlike je i samo konačno. Stoga rAzlika koja nije ništa izvan ovog odnosa postaje konačnost života kao suštinski odnos prema sebi kao prema svojoj smrti. *Beskonačna rAzlika je konačna*. Ne možemo je dakle više misliti kroz suprotnost konačnosti i beskonačnosti, odsutnosti i prisutnosti, poricanja i potvrđivanja.“²⁰

Moja vlastita smrt zaustavlja Povijest i potresa Prisutnost. Dekonstrukcija je pokušaj da se ona uvede u mišljenje. Ako je predstavimo kroz vlastitu smrt, dekonstrukcija se pokazuje kao najteža zadaća mišljenja. U stvari sve teškoće „kritike metafizike,“ koje je Derida nakon Hajdegera neprekidno uvećavao, mogu se predstaviti kao teškoće govora o vlastitoj smrti. Možda je najvažnije reći da taj govor više ne može računati na neku povijest, jer iskazuje njeno dokončavanje. Možda ništa manje važno nije naglasiti da se pritom više ne može računati na neko znanje, jer je riječ o tome što mu na svaki način izmiče. Derida uvodi Hegela na kraju *Glasa i fenomena* da bi ukazao da mišljenje rAzlike više ne može računati niti na Povijest niti na Znanje.²¹

Međutim, možda je ipak najvažnije naglasiti da svoju vlastitu smrt, glavni ulog dekonstrukcije, više niko živ ne može uvesti u mišljenje. Ta nemogućnost se čini najvećom. Možda se zato i najmanje spominje. Sam Derida je krajnje uzdržano i oprezno o njoj govorio. Moglo bi se reći da u recepciji njegovog djela postoji skandalozna šutnja o tome. A ova nemogućnost je od samog početka, od prvih čitanja Huserla, uvrštena u samo određenje metafizike koje će biti putokaz kroz sva kasnija propitivanja filozofskog naslijeđa. U određenju suštine me-

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Alexandre Kojčve, *Kako čitati Hegela*, preveo Anđelko Habazin, „Veselin Masleša“ – „Svjetlost,“ Sarajevo, 1990, str. 519.

¹⁹ *La voix et le phénomène*, str. 114.

²⁰ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, str. 114.

²¹ O mogućnosti pisanja povijesti strukturalizma, ukazivanja rAzlike, Derida je upravo pisao kao o aporiji pisanja povijesti „zaključivanja povijesti.“ Cf. o tome Jacques Derrida, „Force et signification“ u: *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris, 1967, str. 9 i dalje.

tafizike, počevši od Huserlovog pojma „žive sadašnjosti“ (*lebendige Gegenwart*), kao *metafizike prisutnosti*, radilo se o *Životu*. Koliko je ozbiljno uzet Deridin zaključak da se u „živoj sadašnjosti“ radi o „pojmu koji je nerastavljiv na subjekt i atribut?“²² Metafizika se stoga kod njega, upravo kao metafizika prisutnosti, shvaća kao *metafizika života*, „apsolutnog života.“ Za takav život metafizike će Derida primijetiti da je isto što i „apsolutna smrt.“ U mojoj vlastitoj smrti se upravo radio tome da se dokončaju i život i smrt, život/smrt. Pisanje, neprekidno upisivanje mene samog u označitelje, podvrgavanje radu rAzlike, ne odlažu moju smrt i ne priprema me za nju kao za neki konačni kraj moje egzistencije nego me neprekidno usmrćuje – ali me usmrćuje rađajući me, jer svoj život dugujem označiteljskom ulančavanju – istovremeno odlažući i moj puni život i moju konačnu smrt.

Niko živ se više ne može baviti dekonstrukcijom, jer niko živ na kraju krajeva nije nikada ni govorio. Pred tragom i pismom, pred pisanim tragom, metafizika je gajila iluziju o životu, ili o smrti, svejedno. Usprkos ovoj iluziji treba reći da niko ko je ikad govorio nije nikad umro. Trebalo bi napokon sasvim ozbiljno uzeti gospodina Valdemara koji se pojavljuje kao utvara u *Glasu i fenomenu*, u odlučnim momentima izlaganja. Ne da bi se čula neka neobična priča o „ni životu ni smrti“ nego da bi se napokon čula „obična priča o jeziku.“²³

Upravo gospodin Valdemar nam može pomoći da shvatimo da Derida nije govorio o smrti autora onako kako će to kasnije učiniti Rolan Bart.²⁴ Govoreći o piščevoj smrti i iščezavanju predmeta, Derida želi uzdrmati fenomenološko uvjerenje o punoj životnoj prisutnosti. Ali nipošto mu nije stalo pothraniti istovjetnu iluziju o punoj smrtnoj odsutnosti. Već od tada će biti otvoren registar *fantomskog* u kojem ponajprije treba tražiti specifičnu epistemologiju dekonstrukcije. Od tada će mišljenje neumorno slijediti *utvare*, ravnajući se prema pokretnim sjenama: prema onom što nije ni živo ni mrtvo ili, radije, što je i živo i mrtvo. Deridinim riječima:

„Iskaz ‘ja sam živ’ nosi sa sobom moje biti-mrtav i njegova mogućnost zahtijeva mogućnost da sam mrtav – i obrnuto. Nije to neka Poova neobična priča nego obična priča jezika.“²⁵

²² *La voix et le phénomène*, str. 111.

²³ *Ibid.*, str. 108.

²⁴ Roland Barthes; „La mort de l’auteur“ u: *Le bruissement de la langue*, Editions du Seuil, Paris, 1984, str. 61-67.

²⁵ *La voix et le phénomène*, str. 108.

NO MAN ALIVE CAN DO DECONSTRUCTION

Summary

Already in his earliest writings on Husserl, Derrida came to believe that the essence of Western thought lies in its will to secure a lasting presence of things. His determination of metaphysics as a metaphysics of presence has become very known and abundantly interpreted. However, there is a scandalous silence concerning his complementary determination of metaphysics as a metaphysics of life. As for all history of philosophy, and most evidently at its end in Husserl, the presence meant a vivid presence, a full presence of Life to itself. So the famous critique of metaphysics has to be, not in a second place, a critique of the philosophy of Life. How much seriously have we taken Derrida's early insight that "the living present", that ultimate ground of phenomenology, which is in turn characterized as "the most modern, critical and vigilant form of metaphysics," is "a concept that cannot be broken down into a subject and an attribute?" To take a clear hold on this issue is to see in deconstruction a thought that tries to introduce into philosophy not death in general but "my own death." In comparison with the metaphysics, its proper register is neither life nor death. Deconstruction turns out to be a thought that is not afraid of being haunted by specters and phantoms.

Filozofeme i aporije tranzicione pravde

Reći ću nešto o odgovoru i odgovaranju na ono što često smatramo da zavređuje najviše osude, barem što se tiče političkog, a moguće i van njega. Govoriću, naime, o odgovoru na formu masovnih ubistava, planiranih i sistematskih, koji su rezultat pokušaja da se naudi čitavom kolektivu, ili pak da se taj kolektiv uništi. Ti su zločini – jer ovde je, naravno, reč o zločinima – svoje protokolarno ime dobili u pravnom terminu „zločin protiv čovečnosti“ u Nirnbergu 1945. godine (i 1948. godine u Konvenciji o genocidu). Događaj imenovanja, po sebi i za sebe, inauguracioni je odgovor, u njemu se artikuliše suština zločina koji su uslovljeni ratom, ili/i obratno, logika koja uslovljava sam rat. Kao takvo, samo imenovanje stvara pozornicu za čitav spektar odgovora unutar i van pravnog područja, i otvara horizonte koje tek treba naznačiti i razmotriti.¹

Podrazumeva se, dakle, da pitanje odgovora na zločine koji su počinjeni u želji da se povredi i uništi kolektiv, na ovom mestu i u ovo vreme, i dalje zahteva pitanje odgovornosti, u strogom smislu te reči, da bi se uopšte krenulo dalje.² Međutim, ja se ovde neću baviti specifičnom odgovornošću vezanom za nedavnu prošlost i za zemlju i političku zajednicu koja više ne postoji u svim svojim potencijalno kriminalnim, etičkim, političkim ili metafizičkim dimenzijama i sa svim ličnim i kolektivnim raznolikostima. (O njoj je mnogo rečeno, mada bi ispravnije bilo govoriti o potiskivanju tog diskursa, a ne o njegovom usvajanju jer je on u Srbiji još uvek na marginama javnosti.) Mislim da se u vremenu neospornog povećanja informacija i interesa za događanja u svim regionima sveta, te novonastale međuzavisnosti država i spremnosti građana za 'globalni' angažman na prostorno udaljenim lokacijama postavlja jedno novo pitanje. Da li je kroz proces globalizacije, to jest „mondijalizacije“, kako to Derida više voli da kaže, potreba da se reaguje na manifestacije radikalnog ili „neoprostivog“ zla u poslednjih

¹ Ili, Deridinin rečima, „Tamo [u Nirnbergu] se zbio 'performativni' događaj čiji je domet još uvek teško rastumačiti“, „On Forgiveness“ u *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, (London: 2001), str. 29.

² O odnosu odgovaranja, s jedne, i odgovornosti, kao naročite vrste odgovaranja, s druge strane, Derida kaže sledeće: „Odgovornost se sastoji... od *odgovaranja*, dakle od davanja odgovora drugome, pred drugim i pred zakonom, a ako je moguće i javno, odgovaranja za sebe, svoje namere, ciljeve, i za ime onoga koga smatramo odgovornim“, up, *The Gift of Death* (Chicago: 1995), str. 26.

petnaestak godina prekoračila sve granice države i zajednice? Da li živimo u specifičnom istorijskom trenutku u kojem diktat stiže od zahteva da se reaguje, nezavisno od stepena naše porodične, kulturne ili istorijske povezanosti sa žrtvama, počiniocima ili pogođenim zajednicama? Ukoliko je to slučaj, da li to podrazumeva i rađanje određenih obaveza u obliku među-nacionalne, trans-nacionalne, ili „univerzalne“ odgovornosti, kako je Hana Arent na jednom mestu nagovestila? I ako takva odgovornost postoji, kako se može tematizovati unutar opšte ekonomije beskonačne odgovornosti? Šta bi takva odgovornost obuhvatala u okvirima sadašnje konstelacije odnosa u svetu? Da li bi takva odgovornost, na primer, zahtevala da se načelno pruži podrška Međunarodnom krivičnom sudu, ako ne i domaćim i *ad hoc* međunarodnim suđenjima za zločine protiv čovečnosti?

Ovde naravno nemamo odgovore na ova pitanja, ali ćemo pokušati da naznačimo neke od preduslova obraćanja ovom problemu, koji provizorno možemo da nazovemo problemom 'globalnog odgovora'.

Međunarodne institucije kao filozofemi

Pokušavajući da odgovor problematizujem, držaću se naročite vrste odgovora, naime filozofskog odgovora, i njegovog, koliko potencijalno jedinstvenih doprinosa, toliko i ograničenja. Verujem da rad Žaka Deride dobro ilustruje značaj filozofskog angažmana u pitanjima odgovora i odgovaranja u vremenu u kome živimo.³ Ovde ćemo se shodno držati nekih njegovih uvida u domenu koji je devedesetih godina prošlog veka postao poznat kao „tranziciona pravda“ a koji se zasniva na pojmu opraštanja.

Derida je u obraćanju UNESCO-u 1991. godine ocrtao istorijsko i normativno mesto filozofske intervencije u kosmopolitskim projektima dvadesetog veka, to jest, preciznije rečeno, u najavama i anticipacijama institucionalnih manifestacija kosmopolitičkog, i prava na filozofiju, upisanih u kasnije nastalim institucijama kao što je i sam UNESCO. Preko čuvenog Kantovog teksta iz 1784. godine⁴ Derida je ukazao na ulogu, zadatak i na tome zasnovanu odgovornost koju filozofija ima u odnosu na međunarodne institucije:

„... Može se reći da Kantov [tekst] najavljuje, što će reći predviđa, unapred predočava i propisuje određeni broj međunarodnih institucija koje su nastale tek u ovom veku, a većim delom posle Drugog svetskog rata. Te institucije su već

³ Ovo uverenje je ojačano ličnim susretom sa Deridom kao studenta na njegovom kursu „Justice, Perjury and Forgiveness“ na New School for Social Research u Njujorku. U jesen 1999. godine, posle završetka rata na Kosovu, Derida mi je povodom mog rada o proceni odgovornosti savetovao da se ne usredsredim na pojmovnu, normativnu ili analizu političkih uslova. Umesto toga, savetovao je da problemu priđem kao neko ko je direktno pogođen ili zainteresovan. Na taj način bih se uključio u aktivno prepoznavanje konflikta i onoga što je učinjeno u ime i unutar relevantnih političkih zajednica, što bi bilo i otvaranje za moguće ponovno približavanje preko nastalog jaza što bi, uveravao me je, imalo filozofski značaj.

⁴ Up. „Idea of a Universal History from a Cosmopolitan Point of View“ in *Political Writings*, ed. H. S. Reiss, (Cambridge: 1991).

filozofemi, kao što je filozofem i ideja međunarodnog zakona i prava koje one žele da učine operativnim. One su filozofski činovi i arhivi, filozofska proizvodnja i filozofski proizvodi, i to ne samo zato što se pojmovima koji ih legitimišu može pripisati filozofska istorija... [već i zato] što takve institucije podrazumevaju zajedničku kulturu i zajednički filozofski jezik... Sve države koje poštuju propise tih međunarodnih institucija predane su tome da, u principu i filozofski, priznaju i na delotvoran način operacionalizuju nešto nalik filozofiji, kao i izvesnu filozofiju prava i zakona, ljudskih prava, univerzalne istorije itd.⁵

Tako je Kantova filozofska produkcija pružila bazu za niz artikulacija koje su oblikovale jedan određeni pojam transnacionalnih institucija. Stoga će zasnivanje, razvoj i delovanje tog međunarodnog projekta, kao i njegove emanacije u obliku obavezujućih međudržavnih ugovora, beleg tog nasleđa nositi u vidu filozofskog jezika koji neprekidno evoluira (i, ispostavlja se, teži da uključi što veći broj kulturnih formi); filozofskog jezika koji neminovno vrši uticaj na sve njihove potpisnike. Derida kaže da to važi ne samo za UNESCO, koji se bavi humanitarnim radom, već pre svega, za celokupni sistem Ujedinjenih nacija i sve njene agencije, kao i za neke pridružene međunarodne institucije koje nisu deo UN. Njegovo prizivanje filozofije prava i zakona sugerise da su zadatak filozofije i njena odgovornost izraženi naročito tamo gde su međunarodni pravni i drugi odgovori i intervencije usmereni protiv najozbiljnijih kršenja tih prava. To dalje govori da razvoj međunarodnih institucija krivičnog prava, od Nirnberškog suda do Međunarodnog krivičnog suda, nosi obeležje, i da su te institucije u dobroj meri produkt, filozofskog.

Inter-nacionalna pravda i njeni jeretici

Šta je onda neposredan filozofski zadatak s obzirom da se očigledno radi o nezavršenom projektu, projektu koji u najmanju ruku čeka potpis i retifikaciju Rimskog Statuta od strane nekih od najmoćnijih država i nuklearnih sila poput SAD, Kine, Indije i Izraela? Drugim rečima, postoji li filozofski uvid na osnovu kojeg bi se mogli strukturisati mehanizmi izgradnje takvih institucija i na osnovu kojeg bi čitav taj, od samog početka delom filozofski projekt mogao da dobije veći legitimitet?

U svojoj nepokolebljivoj podršci principima Nirnberga, Karl Jaspers je, čini se, prvi razumeo da je do željene promene nemoguće doći bez pojma globalne javne odgovornosti.⁶ Danas izgleda izvesno da briga za bezbednost, koliko god

⁵ „Of the Humanities and the Philosophical Discipline: The Right to Philosophy from the Cosmopolitical Point of View,” in *SURFACES*, Vol. IV, 310 Folio 1 (Montreal: 1994), str. 2.

⁶ Prosuđujući o Nirnberškom procesu sa filozofskog stanovišta zajednice koja se našla pod ispitivačkom lupom, Jaspers je položio svoju nadu u „nepokolebljivo strpljenje aktivne odgovornosti“ generacija koje tek dolaze: „Za sam ovaj mir, zagaranovan pravom na osnovu volje velikih sila koje mu se same podvrgavaju, potrebna je jedna druga pretpostavka. Bezbednost i prevazilaženje straha ne mogu biti jedini motivi iz kojih taj mir može nići. On se u staranju za slobodu mora stalno restituisati ponovnom odvažnošću. Trajno ostvarivanje tog mira pretpostavlja duhovno-moralan život visokog ranga i velikog dostojanstva. To bi istovremeno predstavljalo njegovu osnovu i njegov smisao“, *Pitanje krivice*, (Beograd: 1999), str. 104.

bila ozbiljna, nije sama po sebi bila dovoljan razlog da države nadležnost nad suđenjima za ratne zločine prepuste nekom međunarodnom telu, posle 9/11, Iračkog rata, Guantanamo Beja, Bešlana, Abu Grejba i Darfura. Ako se odrekemo nade da o transnacionalnoj pravdi mogu da odlučuju samo nacionalni predstavnici, ako im se da dovoljno vremena i podsticaja, onda se moramo okrenuti globalnoj javnosti i sazrevanju, unutar tih javnosti, imaginarnog koje se tiče pravičnog svetskog poretka. Kao ni za ostale demokratske procese, tako ni za uspostavljanje internacionalne pravde ne možemo očekivati da će iznići samo iz vizije i intervencije „od gore“. Međutim, za govor o intervenciji „od dole“, potreban nam je novi jezik koji će artikulirati težnje, po svom karakteru globalne a ne inter-nacionalne (ukoliko ove druge ostaju u okviru parametara pregovaranja o nacionalnim interesima) i više okrenute prevodilačkom radu između političkih zajednica koje čine svetsko stanovništvo. Strogo govoreći, filozofski zadatak koji je informisan Deridinom filozofijom je upravo taj rad na stvaranju zajedničkog jezika, koji je istovremeno i odgovor na pristrasnost državnih aktera, i jeres u odnosu na zvaničnu *doxa*.

„Pojam odgovornosti je jedan od onih neobičnih pojmova koji hrane misao, ali se ne predaju tematizaciji“, kaže Derida.⁷ Drugim rečima, tematizacija odgovornosti i znanje o tome šta odgovornost znači, nikada nisu potpuno adekvatni, ni sami po sebi, a ni s obzirom na neke specifične okolnosti. Pojam odgovornosti počiva na aporiji, na dvostrukom zahtevu da se istovremeno objasni i znanje koje je implicirano u svakom činu odgovornosti i odluka koja je pri tom donesena. Ali kako ova dva momenta nisu izomorfna, već heterogena i nesvodiva jedan na drugi, javlja se aporija koja definiše tradicionalne rasprave o tome predmetu: „Ako kažemo da se odgovorna odluka mora doneti na temelju znanja onda, čini se, definišemo uslov mogućnosti odgovornosti (ne može se doneti odgovorna odluka bez nauke ili svesti, bez znanja šta se čini, iz kojih razloga, u pogledu čega i pod kojim uslovima), u isto vreme kada definišemo uslov nemogućnosti te iste odgovornosti (ukoliko se donošenje odluke prenese na *znanje koje se zadovoljava sleđenjem i razvijanjem*, onda to više nije odgovorna odluka, već je samo tehnička upotreba kognitivnog aparata, jednostavna mehanicistička upotreba teoreme) (moj kurziv)“.⁸ Dakle, svođenje odgovornosti na kognitivnu operaciju usvajanja i logične obrade znanja, isto je što i poricanje elementa slobode, inače podrazumevanog u procesu donošenja odluke. U nedostatku odgovarajuće tematizacije odgovornosti, i s obzirom na nesvodivu heterogenost teorijskog i praktičkog, aktiviranje odgovornosti će morati da bude nezavisno od znanja i „uvek će zauzimati mesto pre i s one strane svakog teorijskog ili tematskog određenja“.

Tako dolazimo do drugog momenta koji izniče iz uvida oblikovanog od strane filozofije istorije. S obzirom na to da odgovorno postupanje, precizno govoreći, nikada nije adekvatno uslovljeno usvojenim znanjem, faktičkim ili normativ-

⁷ *The Gift of Death* (Chicago: 1995), p. 27.

⁸ *The Gift of Death* (Chicago: 1995), p. 24.

nim, hipotetičkim ili kategoričkim, stoga dakle ni zvaničnim niti običajnim, ono uvek podrazumeva izvesnu meru razlike, nesklada i otpora. Istorijski posmatrano, ono je dakle uvek povezano za jeres, „odvajanjem od doktrine, razlikom od zvanične i javno proklamovane doktrine i institucionalne zajednice koja se njome rukovodi, i razlikom unutar same te doktrine“. Tako je jeres „suštinski uslov odgovornosti“, nasuprot 'modernom' pojmu odgovornosti u kojem odluka subjekta počiva na „znanju koje se zadovoljava sleđenjem i razvijanjem“.

Bilo bi teško opovrgnuti tvrdnju da je većina obelodanjenih izjava u kojima se tokom prošlog veka, usred radikalnog zla, prizivala odgovornost za to radikalno zlo, uvek bili jeretički činovi. Međutim, ukoliko je jezik ratnog doba – govor mržnje koji poziva na povređivanje nekog kolektiva u ime vlastite zajednice, to jest u ime odbrane svoje zajednice – i dalje karakteriše svako ratovanje i predstavlja jedan od uslova zločine protiv čovečnosti, onda imperativ da se odgovori jeste čin jeresi protiv onoga što se smatra za srž te zajednice, protiv onoga što se percipira kao fizički opstanak te zajednice i protiv opstanka njenog imena. Specifična odgovornost je tako povezana sa „moralnom srećom“, sa okolnostima u kojima je „sve dovedeno u pitanje“, i predstavlja svima nametnuti imperativ da se usred pojedinačnog ili uzajamnog pokušaja povređivanja drugog kolektiva prihvatimo teškog zadatka jeresi. Primer možemo naći u jeretičkoj intervenciji Hane Arent u vezi sa ulogom Jevrejskih saveta i prirodom nacističkih zločina u *Ajhmanu u Jerusalimu*, intervencijom koja i danas, i u Izraelu i drugde, izaziva kontroverze. Slično tome, odgovorni postupci u odnosu na transformaciju globalnih pravnih institucija koje su nastale na osnovu filozofske kosmopolitike moraju biti disidentski i predstavljati alternativu spram bavljenja bezbednosnim problemima i drugim interesima nacionalne države. Stalnom opiranju mora odgovarati novi jezik, u isti mah i jeretički i konstitutivan za poredak koji prevazilazi uslovljenost suvereniteta i teži ka безусловnom.

Odgovorne transakcije

Upravo je ovaj momenat безусловnog onaj jedinstveno filozofski sprovednik koji podstiče imaginarno demokratije koja treba da dođe i neumitno usmerava jeresi međurodne pravde. Ipak, on nužno komunicira i interveniše unutar samog političkog procesa koji zahteva delovanje u oblasti zasićenoj uslovnosti-ma. Tako smo u donošenju odluke o intervenciji rastrzani između dva kontradiktorna zahteva: napraviti iskorak u безусловno, na onu stranu političkih interesa i proračuna, ili pak uslov(lje)nim sporazumom pragmatično odgovoriti na postojeće društvene uslove. Ova aporija za Deridu obeležava momenat u kome se rađa odgovornost, kao „najteži momenat“ koji naziva „zakonom odgovorne transakcije“.⁹ Iz tog „zakona“ nije moguće nešto jednostavno dedukovati zato što će

⁹ „Rastrgnut' sam (između 'hiperboličke' etičke vizije oprostaja, čistog oprostaja, i stvarnosti društva koja je na delu u pragmatičkom procesu pomirenja). Ali nemam ni moći, ni želje, ni potrebe da odlučim. Ova dva pola se ne mogu svesti jedan na drugi. Da bi se politika, ili barem

kontekstualne razlike biti onaj jezičak na vagi koji će odlučiti o ravnoteži dva pola. Različitim političkim zajednicama u različitim istorijskim trenucima postaviće se različiti izazovi odgovornosti. U svakom trenutku situacija se mora iznova procenjivati prema konkretnim okolnostima. Nikakvo znanje ovde ne može da bude garant da je transakcija između suprotstavljenih zahteva bila odgovorna: „Čovek nikada nije siguran da je njegov izbor pravičan; on to nikada ne zna, niti će znati na osnovu onoga što se naziva znanjem... To je više nego teško; to je beskrajno neprijatno. To je noć“.¹⁰

Odluka o odgovornosti na međunarodnom planu u odnosu na naznačene zločine u pokušaju kolektivne povrede ili uništenja nosi sa sobom neizbežan rizik. On se sastoji u odgovornoj transakciji između potrebe da se deluje sada i ovde kroz međunarodni pravni sistem koji je doveden u pitanje pragmatikom državnih interesa, i potrebe da se ne ustukne pred suverenosti i sili koje instrumentalizuju međunarodne institucije što nas često ostavlja bez odgovora pred licem radikalnog zla.¹¹ Svaki put ova transakcija će biti složena, ali nas ne oslobađa odgovornosti, pre svega filozofske, da mislimo o poretku u kome će obaveza da delujemo u podršku međunarodnim institucijama naći svoje mesto na način na koji smo sada pozvani da odgovorimo na zločin kroz domaće institucije.

ono što sam upravo nazvao 'pragmatičkim procesima', preusmerili u cilju izmene zakona... neophodno je pozvati se na '„hiperboličku“ etičku viziju oprostaja'. Iako nisam siguran u reči 'vizija' i 'etički' u ovom slučaju, hajde da ipak kažemo da samo ta kruta nužda može da usmeri istoriju zakonâ i evoluciju zakona. Samo ona može da ovde, sada, u neophodnosti i žurbi, bez čekanja, potakne na odgovor i odgovornosti," „On Forgiveness,“ str. 51.

¹⁰ „On Forgiveness,“ str. 56.

¹¹ Up. „Ono što se čini jedinstvenim i novim danas je *projekat* koji stavlja Države, ili bar čelnike država bar po titulu (Pinoče), ili čak postojeće čelnike država (Milošević) pred univerzalne vlasti...Naravno, još dugo će biti mnoštvo nejasnoća i zbog njih ćemo morati da budemo dvostruko oprezni. Još smo daleko od preduzimanja akcije i pokretanja tih projekata pošto međunarodno pravo još uvek isuviše zavisi od suverenih i moćnih nacionalnih država. Štaviše, kada neko pokrene akciju u ime univerzalnih ljudskih prava, ili pak protiv 'zločina protiv čovečnosti', on to često čini iz nekih interesa, uzimajući u obzir složene i ponekad i kontradiktorne strategije, čini to zahvaljujući milosti države koja je ne samo ljubomorna na svoju suverenost, već i dominira međunarodnom scenom, koja je prisiljena da interveniše pre ovde nego tamo, recimo pre na Kosovu nego u Čečeniji, da se ograničim samo na poslednje primere, itd, i da isključim, naravno, svaku mogućnost mešanja u svoje unutrašnje stvari“.

PHILOSOPHEMES AND APORIES OF TRANSITIONAL JUSTICE

Summary

With a synergy between UN agencies, governments and global civil society sector that managed to build a number of international institutions of criminal justice in the 1990s and the challenges to this commitment in the 2000s, in this paper we ask about sustainability and viable mechanisms to support the work of international courts. Do we in present conditions have a general responsibility to support these institutions even as by-standers to distant conflicts, as opposed to specific responsibilities to our political communities that are protagonists in conflict? We address this question through an examination of Jacques Derrida's texts that discuss transitional justice issues including the concepts of forgiveness, responsibility, cosmopolitanism and its relation to international institutions. The effort to create a new language of solidarity of global publics in support of international justice, as a sole mechanism securing sustainability of its institutions, following Derrida, will have to seek a significant role for the exercise of philosophy in this project.

Evropa: „mi“ i drugi

Biti i ostati strankinja

Danas, kada su veliki poduhvati ucrtavanja mapa i fiksiranja granica bar na kratko okončani, kad Evropa *jeste* – kao da je oduvek bila tu; treba li *danas* pitati kada i gde ona počinje? Ako se počeci vezuju uz i za patronime, prva imena koja legitimizuju čitavo vlastito potomstvo, u korenu Evrope nalazi se jedan „matronimijski“ raskorak. Evropa je žena, možda nimfa, možda princeza (tamnoputa?) Feničanka: svakako, silovana žena. Odnosna na plećima jednoga bika, da začne čitavu (zapadnu) civilizaciju. Pošav u potragu za izgubljenom sestrom, njena braća, takođe tamnopusi Feničani, sobom su doneli imena pojedinim delovima Helade. Evropi, koja inače nikada nije nađena, u deo je zapalo da imenuje varvarske zemlje.

Mit o Evropi je priča o kolonizaciji i rađanju sveta koji ume da piše: mit o osnivačkom nasilju – silovanju – koje za posledicu ima opismenjavanje, konzervirajuće nasilje. To nasilno ostavljanje otiska, pečata, imena koje je Evropa, izrasla iz ovoga mita – paradoksalno, sasvim bela, sasvim muška, sasvim pismena – Evropa koja se istura i natura,¹ zahteva izvesnu „iterabilnost [koja] čini da poreklo mora izvorno da se ponavlja i da se menja da bi važno kao poreklo, odnosno da bi se očuvalo“.²

To je, dakle, ona Evropa u kojoj i zbog koje „još uvek ne postoji demokratija koja bi bila dostojna tog imena“;³ u kojoj je isturenost Jednog ili zaturala drugog, ili ga činila samo manje ili više uspešnom imitacijom Istoga. To je ona Evropa koja je neprestano generisala svoje Druge: kartografskim ubeležavanjem njihove

¹ „Ona se istura kao prethodnica i nikada neće prestati da se natura drugome: da bi podstakla, zavela, proizvela, povela, širila, negovala, volela ili silovala, volela je i da siluje, kolonizuje, i sama se kolonizovala“. Videti Žak Derida, *Drugi pravac*, prev. Svetlana Stojanović, Lapis, Beograd, 1995, str. 27.

² Žak Derida, *Sila zakona*, prev. Milorad Belančić, Svetovi, Novi Sad, 1995, str. 69. I dalje, „taj zakon iterabilnosti koji čini da osnivačko nasilje uvek biva reprezentovano i to u nekom konzervatorskom nasilju gde se uvek ponavlja tradicija vlastitog porekla i gde se, sve u svemu, samo čuva izvesno utemeljenje koje je, najpre, određeno da bude ponovljeno, sačuvano i ponovno ustanovljeno“, str. 88.

³ Ibid, str. 74.

izopačenosti (Azija, Afrika), odstranjivanjem, takoreći, svog bolesnog mesa u kažnjeničke kolonije, uz blagoslov da se tamošnji živalj *a priori* liši prava na život (Australija, Severna Amerika), simboličkim postavljanjem granica između pismene Evrope koja ima pravo i dužnost da siluje, i svake druge „Evrope“ koja se bar geografski našla s one strane orijenta (Istočna Evropa, ruska regija do Urala, rumelijska Turska).

Ali ti drugi nikada nisu definisani u svojoj zbilji: njihova se drugost proizvodi i reprodukuje tako da u drugom „drugog zapravo nikada nema, već je tu uvek ono isto: manje, veće ili jednako meni“. ⁴ To kvantitativno mišljenje koje serijalno proizvodi „drugo od istoga“, okončava, ni manje ni više, konačnim rešenjem, birokratskim arhiviranjem podataka o životu i živih tela, koja su *manje ili ništa* od istoga. Ovaj čin najzad dovodi do pada prvotnosti koncepcije čoveka i građanina – namesto ovih kategorija, političku stvarnost današnje Evrope (sveta, uostalom) definišu neki drugi pojmovi – neki drugi *životi* – životi izbeglica, ⁵ azilanata, rečju, autsajdera.

Međutim – a to nije ništa manje „široko lice“ ⁶ isturene Evrope – ove su kategorije (čovek i građanin), od Hobsa, od Francuske revolucije, tek prividno važile, samo u meri u kojoj je taj „čovek“ bio muškarac i u meri u kojoj je „građanin“ mogao biti brat. Nema politike sa ženama, ženske politike, ničega – „*Noch ist der Weib nicht der Freundschaft fähig*“, ponavlja Zaratustra evropski politički mit. ⁷ Jednako tako, kada se Evropljanin (njegova „belost“ je uključena u pojam) obraća crncu, iako ih njihov rod predodređuje za bratstvo, tu bratstvu mesta nema: Evropljanin se „ponaša kao odrasla osoba koja se obraća detetu... uz odsustvo (svake) želje, nedostatak (svakog) interesovanja, ravnodušnost, s tim automatskim manirom klasifikovanja, zatočenja, primitivizovanja, decivilizovanja“ ⁸ crne pridošlice. Crni brat je nemogući brat, baš kao što žena ni s najboljom voljom ne može doseći obzorja bratstva. To su *odsutna* lica, pored niza drugih, – odsutna samo naizgled, tobože – te sablasti koje pohode Evropu, onu koja je već ovde, koja je „volela i da siluje, kolonizuje“, i koja se, *upravo zbog njih*, „i sama kolonizovala“. To je Evropa u kojoj je demokratija zapravo „izobličjenje prava i pravnog nasilja“, ⁹ Evropa koja je hinila demokratiju – jednakost sviju, *isokefaliju* – Evropa u kojoj su glave bile jednake, samo zato što je puno glava izostalo iz tog stroja, ili zato što se na mnogim glavama *stajalo* da bi se ta „jednakost glava/glavnih“ dostigla.

⁴ Luce Irigaray, *Democracy Begins Between Two*, prev. Kirsteen Anderson, The Athlone Press, London, 2000, str. 125.

⁵ Đorđo Agamben, „Mi, izbeglice“.

⁶ Evropa u prevodu znači, pored ostalog, „širokog lica“. Videti Robert Grevs, *Grčki mitovi*, prev. Gordana Mitrović-Omčikus, Nolit, Beograd, 1991, str. 171-174.

⁷ Žak Derida, *Politike prijateljstva*, prev. Ivan Milenković, Beogradski krug, Beograd, 2001, str. 421.

⁸ Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, prev. Charles Lam Markmann, Pluto Press, London, 1986, str. 31, 32.

⁹ Derida, *Sila zakona*, str. 74.

Evropa „koja tek treba da dođe, koja sebe još traži – u (‘geografskoj’) Evropi i drugde“,¹⁰ jeste, prema tome, ona ista Evropa koja odavno nije ni sasvim bela, ni sasvim muška, ni sasvim pismena. Ta Evropa oduvek je bila tu, kao vlastita konstitutivna spoljašnjost.¹¹ Dekonstruisati paradoks iterabilnosti, ponovnog upisivanja nasilja koje ga uvek iznova opravdava tobožnjim temeljima i počecima, upravo znači prihvatiti odgovornost – odgovoriti vlastitim rubovima i pomaći se, da bi se njima ostavio prostor u kojem će se njihov odgovor čuti.

Evropa koja tek treba da dođe (kao i demokratija koja je obećanje demokratije) jeste ono „što sebe traži ili se obećava danas... ono je današnjica jedne Evrope čije granice, pa čak ni ime nisu dati, jer Evropa je samo *paleonimijski* naziv. Ako se danas išta zbiva“, veli Derida, „ja verujem da se zbiva tu, u činu pamćenja koje zahteva izneveravanje poretka glavnice i ostaje verno drugoj glavi i drugom od glave“.¹²

Evropa koja dolazi

„Ni monopol, ni osipanje, dakle“

U današnjem društvu (društvu koje sebi više nikada ne bi moglo da priušti privilegiju konstruisanja hobsovske distopije poznate pod imenom „prirodno stanje“) što s mukom nastoji da održi kriterijume čovečnosti i merila građanstva – jer se broj glasova u međuvremenu umnožio toliko da se nad njima više ne može sprovesti efikasna kontrola – stari, repetitivni model „čoveka i građanina (čoveka i građanina, čoveka i građanina... *ad infinitum*)“ može da ponudi samo privremena i pseudorešenja. Reč je, naravno, o multi-kulturalizmu, transnacionalizmu, globalizmu (mondijalizmu, kako kažu Francuzi), svim tim raznim -izmima kojima operiše savremena politička teorija, često optužena da joj u toj teoriji nedostaje upravo ono političko.

Danas se svo političko usmerava na razrešenje nerazrešive formule „mi i drugi“. Jer drugi je sada nesumnjivo tu. I premda je stranac – već samim tim što je drugi, samim tim što nastoji da se uklopi, što ga uklapamo/ju u model „čovek i građanin“ u kojem za drugog mesta i nema – drugi je ovde i tu namerava i da ostane, poništavajući tim činom, tom željom svoj status stranca. Kako ga uklopiti? Kako se zbratimiti s nemogućom braćom?

Asimilacija je najbezbolnije bolno rešenje: dobrodošlica se pruža svakome ko je spreman da se odrekne sadržaja i postane „čovek“, ta univerzalno primenljiva, šuplja forma, koja je stolecima unazad dopuštala i pravdala svaki oblik represije nad svima koji su *manje ili ništa* od istoga, od ljudskoga. Pored toga,

¹⁰ Žak Derida, „Ja sam u ratu sa samim sobom“, razgovor sa Žanom Birnbaumom, prev. Marija Kilibarda, emitovano na III Programu Radio Beograda 24. 11. 2004.

¹¹ Džudit Batler, *Tela koja nešto znače*, prev. Slavica Miletić, Samizdat B92, Beograd, 2001, str. 15 i na drugim mestima.

¹² Derida, *Drugi pravac*, str. 19.

asimilacija omogućuje „čovjeku i građaninu“ da zaboravi vlastiti zaborav, da zaboravi koga je uvek unapred isključivao i koga je kao zazornog, nevidljivog, odbačenog, *s pravom* poništavao – pojmom ili hladnim cevima.

Bolnije bi rešenje bilo pustiti drugog da sa sobom donese svoju drugost, da njome paradira okolo, da „nas“ njome zasipa, da „u nama“ budi remboovsku psihotičnu sablast koja „nam“ iz potaje i bezobzirno došaptava *Je est un autre*.¹³ Zakon većine (demokratije kao starog evropskog projekta, „ostvarene demokratije“) čuva „nas“, srećom, od konačne najezde i opsade „naših“ bedema, čineći od drugog samo drugorazrednog građanina i skoro-pa-čovjeka, koji će uvek biti i ostati samo glas drugog.

Takav zakon-monopol zapravo predstavlja ono što Derida naziva proračunom, čijem poretku odluka – a samim tim i odgovornost – ne pripada, niti mu ikada može pripadati.¹⁴ Naprotiv, „prodor novog i jedinstvo sa drugim danas se... mora anticipirati kao nepredvidivo, kao nešto što se ne može anticipirati, uraklijiti, identifikovati, ukratko, kao nešto o čemu još nemamo pamćenje“. ¹⁵ S drugim, takoreći, nema druge do da se uvek, svaki put, započinje iz neke neodlučive pozicije, pozicije u koju zaborav nije uvek već upisan i iz koje je svaki proračun, svako sprovođenje izvesnog – ma kako povoljnog – programa unapred isključeno. Ta je pozicija gotovo ili sasvim nemoguća. Kako se izmestiti – ako „smo“ u tu poziciju ikada i bili smešteni – iz „čovjeka i građanina“? Kako zaista biti odgovoran (prema drugome, ko god on ili ona bili)? „Preduslov takve stvari kao što je odgovornost svakako je *iskustvo mogućnosti nemogućeg*: treba proći kroz *iskušenje aporije* i odatle pronaći jedino *moguće otkriće, ono nemoguće*“. ¹⁶

To nemoguće iskustvo, o kojem govori Derida, jeste iskustvo *pregovaranja*. Pregovaranje „upućuje na kretanje (aktivno i pasivno), koje se sastoji u odgađanju, preko zadržke, zastupanja, odlaganja, povraćaja, obilaska, kašnjenja, stavljanja u priču“. ¹⁷ To je iskustvo aporetično upravo stoga što svako ili-ili pretvara u ni-ni u jednom dvostrukom gestu koji onemogućuje da se poredak ikada uspostavi na čvrstim temeljima, da se razlika ikada internira u neku samoprisutnost. ¹⁸ To je, naime, upravo dvostruki gest dekonstrukcije u kojem se poredak hijerarhije (ja/drugi) preokreće, čime se pokazuje da je „struktura suprotnosti struktura sukoba i podređivanja“¹⁹ (ja protiv drugog, ja nad drugim), da bi se u

¹³ Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*, prev. Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York, 1991, str. 13.

¹⁴ Derida, *Sila zakona*, str. 37.

¹⁵ Derida, *Drugi pravac*, str. 14.

¹⁶ Ibid, str. 23.

¹⁷ Žak Derida, *Razgovori*, prev. Vladimir Milisavljević, Književna zajednica i Oktoih, Novi Sad, 1993, str. 10. Ono o čemu Derida ovde *zapravo* govori jeste *différance* (rAzlika). Ta unutrašnja veza rAzlike i pregovora ne govori samo o kontinuitetu dekonstrukcije (namerno se ustežem da je označim kao metodu ili projekt) u Deridinom delu, već pokazuje i to da je dekonstrukcija uvek već politička.

¹⁸ Derida, *Razgovori*, str. 41.

¹⁹ Ibid, str. 39.

igri razmaka između mene i drugog, u prostoru našeg ulanačavanja, otvorio prostor „pozitivnog premeštanja, prestupanja“.²⁰

Drugi je, dakle, sada nesumnjivo tu. Monopol nad drugim, pod kakvim god izgovorom, može obećati samo reprodukciju nasilja, silovanje radi opismenjanja, demokratiju kao izobličjenje prava. No, puko preokretanje poretka, puštanje drugog u telo čoveka i građanina, odakle smo „mi“ prethodno ispražnjeni, samo je naličje istog monopola. „Ni monopol, ni osipanje, dakle“.²¹ Pregovaranje nije opterećeno paradoksom iterabilnosti, obnovom osnivajućeg u konzervirajućem nasilju. Pregovaranje nikada ne može biti silovanje, ako je obostrano, uzajamno, ako je dvostruki gest. Niti siluje, dakle, niti opismenjuje, već otvara jedan (doduše, uvek već otvoren) prostor i drži ga bezuslovno otvorenim,²² zahtevajući da se pamćenje ostavi u pričuvi, da se odloži, da bi inventivnost, spremnost da se uhvati u koštac s tom aporijom, moglo da dođe do reči. Jedino u situaciji koja nagoni na izumevanje „nekog novog načina prevođenja u kojem prevod neće ići samo u jednom od dva smera“,²³ dakle, u situaciji koja zdravom razumu (onom istom koji je osmislio jednu još „nemogućniju“ situaciju – situaciju u kojoj svako sa svakim ugovara izlazak iz prirodnog stanja) bar deluje nemoguće, odgovor se može čuti – odgovor kao odgovaranje za sebe, drugome i pred drugim.²⁴

„Nema inkompatibilnosti, nema neprevodivosti“.²⁵ Nema ni *konačnih rešenja*. Pregovaranje je proces koji se ne zaustavlja, proces koji stalno nailazi na nemoguće, koji je uvek u otvorenom, proces koji ni „nas“ ni „druge“ zapravo nikada ne stavlja u okoštale, odlučive pozicije iz kojih se jednom za svagda može govoriti i delati. Zbog toga je odgovornost tako zastrašujuća, gotovo sablasno zastrašujuća: ne toliko zbog svojih konsekvenci, koliko zbog te strašne spoznaje da ona nikada ne prestaje, da se od nje nikada ne možemo ni na kratko udaljiti da bi smo je promišljali, zaboravljali ili je naprosto prepustili nekom drugom. I, ako bi model „čoveka i građanina“ trebalo da opstane, a on nesumnjivo ima svojih vrednosti,²⁶ možda bi model *ugovora*, koji identitet čoveka „pretvara“ u identitet građanina, trebalo preinačiti u „model“ pregovora, koji se opire identitetima i uvek nastoji da otvara i zadrži neke uvek nove i uvek bitne razlike.

²⁰ Ibid, str. 61. Dvostruki gest predstavlja Deridino najdoslednije određenje dekonstrukcije i, iako u kontekstu iz kojega je ovde preuzet ne upućuje na etičko-politički pojam pregovaranja, njemu zapravo sasvim odgovara.

²¹ Derida, *Drugi pravac*, str. 23.

²² Derida, „Politika i prijateljstvo“, prev. Adriana Zaharijević, *III program*, br. 117-118, I-II-2003, str. 477.

²³ Ibid, str. 480.

²⁴ Derida, *Politike prijateljstva*, str. 377-380.

²⁵ Derida, *Razgovori*, str. 143.

²⁶ Derida „nas“ stalno podseća na univerzalne vrednosti evropske baštine, iste one koje dekonstrukcija (i sama proizvod tog nasleđa) izvrće i dovodi u pitanje, na taj način potcrtavajući afirmativnost dekonstrukcije nasuprot njenoj pogrešno shvaćenoj razornosti. Balansirati ovim imperativima, najzad, upravo i jeste nekakvo pozitivno određenje dekonstrukcije koja se stalno opire određenju („Na izvestan način, ona nije ništa“. Videti Žak Derida, „Šta je dekonstrukcija?“, prev. Milorad Belančić, emitovano na III Programu Radio Beograda sredinom novembra 2004.)

Post scriptum

Najzad, ovaj je tekst takođe jedna vrsta pregovora. Nije Derida jedini koji s teškoćom izgovara „Mi, Evropljani“. Naime, svuda u tekstu ta je zamenica obeležena znakovima navoda. I to nije slučajno. Kada *ja* proglašavam sopstvenu pripadnost ovom „mi“, ovom „mi, Evropljani“, moj je iskaz dvostruko sumnjiv. To *ja* je „*ja*“ u telu žene, u telu nemogućeg brata u svetu u kojem se bratstvo još uvek upinje da opstane kao univerzalni model. S druge strane, to je *ja* evropsko u meri u kojoj su Balkan, Istočna, Centralno-Istočna Evropa, Državna Zajednica Srbija i Crna Gora, *etc.* deo Evrope, simbolički ili geografski, uz stalni usklik da u Evropu tek treba ući, da joj se treba tek približiti, da joj treba težiti. Ti znakovi navoda kod svakog „mi“, utoliko treba da naznače i nekakav otklon od „nas, Evropljana“, raskorak i odlaganje, kao i potrebu da se neprestano pregovora sa i o „nama, Evropljanima“.

EUROPE: “WE” AND OTHERS

Summary

This paper questions the paradox of hospitality from within, by interrogating the phrase *We, the Europeans*. By employing the metaphor of mythical raped, putatively black Europe, it introduces the concept of foundational/conservative violence, as a means to initiate and maintain the European production of otherness. Whereas previously the conception of the other was mapped and fabricated for colonizing purposes by those who possessed the power to “civilize”, nowadays all the others tend to slip out of their imposed image, trying to imbricate themselves in the genuinely European – male and white – model of “man and citizen”. In contrast to available patterns of assimilation of and indifference towards the others, I propose Derridian concept of negotiation as a way of dealing with the other. Negotiation displaces and uproots the horizons of the possible, since it advocates neither monopoly nor dissipation. The paper ultimately endeavors to present itself as a kind of “double-binded” negotiation, as having been written by a dubious European and a woman.

Dekonstrukcija i normativnost¹

Porazgovarajmo o tzv. „problemu normativnosti“. Ovaj se u poslednje dve-tri decenije pretvorio gotovo u modni trend, u „mainstream“ temu, u predmet toliko sveprisutan da je nagnao stručnjake da obrazuju disciplinu što bi mu samim svojim nazivom potvrdila dignitet i dominaciju. Tako smo, ne sasvim iznenada, zatečeni postojanjem još jedne u pozamašnom skupu filozofskih grana – tzv. „filozofijom normativnosti“ (up. Broome, 2004: 28). Tu se, međutim, ne radi o nekakvoj zasnivačkoj, autonomnoj, homogenoj teoriji, budući da ova i sama ishodi iz ukrštanja srodnih ili međuzavisnih disciplina kao što su etika, filozofija prava, deontička logika, epistemologija, semantika. Onaj ko bi pozeleo da se pozabavi tom filozofijom, upušta se u istraživačko polje bez jasnih obrisa, a sa mnogostrukim računanjima u pogledu ključnih pitanja što su njoj izrazito svojstveni, pa samim tim i u pogledu već ponuđenih odgovora na ta-i-takva pitanja. No, ni izdaleka mi nije cilj da naznačim nekakve „osnovne crte filozofije normativnosti“. To je izazovan zadatak, ali ne sada i ne ovde.

Sažetosti radi, reći ću, najpre, da normativnosti „ima“, s one strane i nezavisno od dobro poznate, vazda otrcane i trivijalne, ali ipak večno aktuelne i važne tematike *jaza* između onoga što jeste i onog što treba. Dakle, normativnosti „ima“, normativnost „postoji“, pa se otuda njena merodavnost nekako utapa u merodavnost onoga što jeste. Moglo bi se reći da realnost onoga što jeste, u izvesnom smislu, nije merodavnija od realnosti onog čega ili još nema ili ga ima u nedovoljnoj meri, ali bi trebalo da ga bude u „punini bića“. Makar nije merodavnija za filozofe, jer to bi signaliziralo njihovo odustajanje, što je teško zamisliti, od težnje da onome što govore ili tvrde udahnu snagu obaveznosti, utisnu pečat autoriteta, nečega što treba slediti kao kodifikovano uputstvo, model za oponašanje. Jer, autentična atmosfera filozofskih tekstova jeste preskriptivna atmosfera, čak i onda kada se nešto tek i samo „opisuje“. Neutralnost je iluzija, ukoliko se pod njom podrazumeva nešto drugo i drugačije od osnovnog *imperativa* visoko-naučnog pogleda. Upravo se tu, unutar nauka koje ciljaju tome da nateraju

¹ Članak je rađen u okviru naučnoistraživačkog projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, pod nazivom *Mogućnost primene modernih filozofsko-političkih paradigmi na transformaciju društva u Srbiji/Jugoslaviji*, koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije (br. 2156).

svet da se verno ogleda u njihovom jeziku, može uočiti stapanje i ponovno razdvajanje i razlikovanje – dabome, preko sumnji ili daljih pitanja – tih dveju osnovnih vrsta merodavnosti. Tako se u jednom dahu kaže ili misli:

- (1) X jeste (deskripcija);
- (2) Istina je, ili ispravno je reći, da X(deskripcija/preskripcija);
- (3) Treba govoriti ono što je istinito ili ispravno, tj. X (preskripcija);
- (4) Da li je X istinito, ispravno, obavezno i/ili obavezujuće?

Prethodne opaske mogu nam biti od pomoći kad se suočimo s onim što Derida kazuje o problemu o kojem je reč. Jedan od njegovih beskonačnih iskaza krajnje je neočekivan i zapanjujući, i nema sumnje da ćemo ga u kontekstu ovog izlaganja odmah i lako prepoznati. U svom razgovoru sa Fransoa Evaldom, on najpre negira da postoji nešto poput pozitivno određene deridijanske filozofije, a na intervjuerovo pitanje: „ima li normativnosti u onome što Derida piše?“, on sasvim odlučno odgovara: „Ima, naravno, samo toga i ima. No ako me implicitno pitate da li je ono što ja kažem normativno u uobičajenom smislu reči, biće mi teže da vam odgovorim“ (Derida, 1993: 128). Izvucimo, bez okolišenja, moguće neposredne implikacije iz navedenih iskaza. Pre svega, nema datosti, nema date, oivičene, oblikovane, obrazovane, konstitutisane filozofije Žaka Deride. Nema nikakvih Žakovih hipoteza koje Žak ne bi već narednog trenutka i sâm odbacio. Nema bića, prisustva, kontura, čvrstog jezgra te filozofije, a ako se pomisli (ako tumači pomisle) da stvari ne stoje baš tako – eto zablude (privida). Ali, čega onda ima? Ničeg drugog do klasične suprotnosti bića – postajanja – i to u vidu zadatosti, u vidu normativnosti, u vidu traga i traganja. Jedino toga ima, i ničeg više. Doduše, to nije „normativno u uobičajenom smislu reči“, a ono uobičajeno normativno mogla bi nedvosmisleno biti tek neka pozitivno određena, takva-i-takva norma, odnosno taj-i-taj imperativ ili propis. U tom smislu, između onoga što određeno jeste i onog što određeno treba da bude nema nikakve razlike – obe vrste merodavnosti pripadaju istoj vrsti okoštalošći podložne i zloupotrebive realnosti (pogrešnog tumačenja). Ukratko, ono do čega je Deridi najviše stalo jeste postajanje-normativnim koje se nikada neće ostvariti ili materijalizovati u obliku te-i-te norme, tj. norme kao bića.

„Teško mi je da vam odgovorim šta normativno znači u neuobičajenom smislu“, stavljamo Deridu u usta, „isto onako kao što mi je teško da vam odgovorim šta je dekonstrukcija, uprkos tome što joj neprekidno pribegavam“. Na jednom mestu (Derida, 1993: 134), on će reći da dekonstrukcija nije tehnika, nije metoda, nije naučna kritika, iako može proizvesti kanoniku istih, može joj se za tren dozvoliti da u didaktičke svrhe bude zarobljena u biće pravila. Suštinu dekonstrukcije lakše je shvatiti kroz njena negativna određenja. Ona najčešće nije ono što joj pripisuju da jeste, tj. nije samo to. No, Derida je sasvim svestan toga da negacija već predstavlja nekakvu determinaciju, nekakvo zbabljanje pojma dekonstrukcije, njegovo savijanje ka trajnoj poučivosti. Otuda, nema značajnih

razlika između negativnih i pozitivnih određenja kao takvih – oba se rukovode logikom rubriciranja i opisivosti. Ako je tako, onda se u iste didaktičke svrhe, istom vrstom logike, može ponuditi i pozitivno određenje dekonstrukcije, reći šta ona jeste a ne samo ono što ona nije. I Derida se doista opredeljuje za jedno takvo određenje: „Dekonstrukcija je pravda“ (Derida, 1995: 22). Nije slučajno što ova određujuća reč jeste skroz-naskroz deontički pojam, pojam isključivo normativnog kapaciteta i naboja. Pravda je onoliko normativna koliko je to Deridi potrebno. Ona svagda izmiče sistemima pravnog pozitiviteta, prevazilazi ih i koriguje, ona će tek doći, nikad je nema u dovoljnoj meri, a opet, za njom se najviše žudi, svi imaju „osećaj pravde“, ona je zaslužna za uspostavljanje i održavanje svakog, ma i najdubioznijeg, najnestabilnijeg i najnepravednijeg društvenog poretka. Samu po sebi, nju nije moguće ni kritikovati ni dekonstruisati, jer je uvek nešto više ili manje od kritičkih i dekonstruktivističkih učinaka (up. Derida, 1995: 22-23; 1993: 149-150; Žižek, 2004: 37). Ona je konstruktibilna, ali ne i dekonstruktibilna. Njeni su tragovi svugde, ali joj tela nema nigde. „Ako pravde uopšte ima“ (to su Deridine reči), ona je više propisiva nego što je opisiva. A „ako dekonstrukcije uopšte ima“ (to su takođe Deridine reči), ona *mora, treba* biti nalik na pravdu, ona *jeste* pravda. Dakle, između pravde kao bića i pravde kao norme nema razlike, ali tek na način postajanja bića pravde i postajanja pravde-norme. Tamo, pak, gde je ona određena, bilo negativno ili pozitivno, razlike ima na način nečeg čega ima premalo, a treba ga biti u izobilju. Isto važi i za dekonstrukciju. Dekonstrukcija je više zadata nego data, ona je normativna u traženom, neobičajenom smislu sve dok postaje normativnom, i samo u takvom postajanju ona zadobija nekakvo biće koje ne prestaje da iz časa u čas postaje nešto drugo od onog što je postalo.

Poznavaoци Delezove misli mogli bi da kažu: „Ali, mi ovde ne govorimo o Delezu; pobrkali ste dva potpuno različita filozofa; delezovskim terminima tumačite Deridu i to deluje odviše proizvoljno“. Međutim, nema nikakvog brkanja. Sve dok teži tome da dekonstrukciju objašnjava procesualistički, Derida je bliži Delezu nego što to možda želi.

Naposletku, dozvoljeno je pomisliti sledeće: dekonstrukcija je normativna, odnosno dekonstrukcija je normativnost na način postajanja-normativnim. Preciznije, normativnost je imanentna dekonstrukciji, kao njen uslov mogućnosti koji se opire deridijanskim i kvazideridijanskim analizama. I zaista, Derida se nikada nije poduhvatio dekonstrukcije normativnosti, ili bar njene genealogije u ničeanskom ili fukoovskom smislu. A kako ne postoji filozofija Žaka Deride, tako nema ni njegove filozofije normativnosti. Ima samo normativnosti, i ničeg više. I, dabome, nije je moguće kritikovati.

Međutim, jedan kritički put ipak ostaje otvoren. Da bismo to ilustrovali, pribegnimo ovde već navodenoj formalizaciji:

- (1) Dekonstrukcija je normativna;
- (2) Istina je, ili ispravno je reći, da dekonstrukcija jeste normativna;

(3) Treba govoriti ono što je istinito ili ispravno, tj. da je dekonstrukcija normativna;

(4) Da li je dekonstrukcija normativna?

Poslednja propozicija je u literaturi poznata pod imenom „argument otvorenog pitanja“, kao smisljeno ne-tautološko pitanje koje nam daje za pravo da Derridu provizornu definiciju – ili, tačnije, njegovo implicitno određenje – dovedemo u sumnju. Tako bi neki anti-derridijanac mogao da kaže: „Dekonstrukcija nije normativna ni u jednom smislu, ni na šta me ne obavezuje, samo vam se priviđa da je drugačije“.

Literatura

Broome, John (2004): „Reasons“, u: *Reason and Value: Essays on the Moral Philosophy of Joseph Raz* (eds. R. Jay Wallace, Michael Smith, Samuel Scheffler, and Philip Pettit, Oxford: Oxford University Press), pp. 28-55.

Derida, Žak (1993): *Razgovori* (Književna zajednica: Novi Sad).

Derida, Žak (1995): *Sila zakona: mistični temelj autoriteta* (Svetovi: Novi Sad).

Žižek, Slavoj (2004): *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences* (Routledge: New York and London).

DECONSTRUCTION AND NORMATIVITY

Summary

The author re-examines so-called “normativity problem” in the light of some Derrida’s provisional definitions of the concept of deconstruction. Alleged unbreakable connection between the elementary Derridian conception and the concept of normativity here is criticized with help of “open question argument”.

Sila zakona protiv sile neprava

Žak Derida: Sila zakona i Mistični temelj autoriteta

„Možda“ uvek treba da bude jedno možda za pravdu

Žak Derida

Sila u osnovi prava i neprava

Polazeći od Paskala kao jednog od izvora razumevanja „mističnog temelja autoriteta“, Derida već na samom početku svoje studije „Sila zakona“¹ apostrofi- ra *s i l u* kao konstitutivni sastojak, a samim tim i kao liniju po kojoj dekonstrukcija rašiva pojam prava. Time sila biva ograničena i omeđena, smeštena u pravo, kao pojam nižeg stepena opštosti od njega, ali i kao *conditio sine qua non* samo- ga prava i pravilnog razumevanja. Paskal kaže: „pravda bez sile je nemoćna (drugim rečima, pravda nije pravda, ona nije obavljena ako nema silu, jedna nemoćna pravda nije pravda, nije u pravom smislu), sila bez pravde je tiranska. Pravda bez sile je kontradiktorna, jer uvek postoje zli; sila bez pravde je za osu- du. Treba dakle staviti zajedno pravdu i silu; i tako tumačiti da ono što je praved- no bude jako ili ono što je jako da bude pravedno“.

O sili prava i sili u pravu Derida govori kao o kvalitativno i temporalno različ- itom fenomenu prinude i nasilja. On razlikuje *osnivačko nasilje* koje izmiče društve- nom i pravnom kontinuitetu i koje vremenski traje u zavisnosti od količine i vrste nasilja koje koriste društvene snage razarajući dotadašnje pravo. Prostori dejstva *osnivačkog nasilja* rezervišu dve vrste društvenih promena: rat i revoluciju. Ratom agresor ili pobednik spoljašnjim *osnivačkim nasiljem* zasniva novi poredak, a revo- lucijom prevratnik unutrašnjim *osnivačkim nasiljem* zasniva novi pravni poredak. Nasuprot ovom nasilju odnosno u njegovom nastavku, Derida uočava *konzervira- juće nasilje* koje služi očuvanju, osiguranju i održavanju zasnovanog poretka. Ovo kasnije nasilje temporalno zavisi pretežno od toga da li će se razlupati u ravni dina- mičkog, odnosno reformskog diskursa ili će koristiti silu statike². I jedno i drugo

¹ Žak Derida, *Sila zakona – Mistični temelj autoriteta*, Svetovi, Novi Sad, 1995.

² ibid, strana 49, „Postoji, najpre, distinkcija između dva nasilja prava, dva nasilja koja se tiču prava: osnivačkog nasilja, onog koje ustanovljuje i postavlja pravo i konzervirajućeg nasilja, onog koje održava, potvrđuje, osigurava trajnost i primenljivost prava“

nasilje deduciraju *nepravo*, *osnivačko nasilje*, kao apsolutno *nepravo* prema postojećem³ poretku, odnosno *konzervirajuće nasilje* prema sebi samom.

O pravu se sve zna ili toliko je znanja o pravu ukršteno na horizontu njegovog tumačenja i razumevanja, da svaka sledeća rečenica o njemu više doprinosi zbruci i zatamnjenju negoli novom otkriću. O *nepravu* kao protivpravnosti, kao o negaciji pravnosti, kao o tački dodira sile prava i sile neprava, kao o sistemu antisistemu ili nagoveštaju unutrašnje destrukcije, govorilo se manje jer se fenomen *neprava* implicirao i konzumirao pojmom prava uopšte. *Nepravo* kao protivpravnost stoji u opoziciji pravnosti kao bitnoj odlici prava preostaloj od i preko sile koja ga zasniva i konzervira, kao i u opoziciji samoj sadržini pozitivne norme, kao delikt koji iznova podseća i opominje⁴. Tako *nepravo*, odnosno protivpravnost kao njegov formalni vid izbijaju u prvi plan svake analize koja računa na uspešnu dekonstrukciju.

Nepravo i protivpravnost

Nepravo se kao termin razumeva i koristi u više nivoa označavanja brojnih stanja vezanih za različit materijalni sadržaj. Već je markirano *osnivačko nasilje* prava kao izvesno *nepravo*⁵, ali se neretko ista oznaka koristi i kada se govori o nepostojanju konkretnog pravnog rešenja ili pravnoj praznini⁶, kao i kada se govori o protivpravnom ponašanju u materijalnom smislu tj. o konkretnom deliktu⁷,

³ ibid, strana 56, „Osnivanje svih država događa se u jednoj situaciji koju je, na taj način, moguće nazvati revolucionarnom. Ona inauguriše jedno novo pravo, i to uvek čini nasiljem, *Uvek* ovde znači: čak i ako se ne događaju ti spektakularni genocidi, progoni i deportacije, koji tako često prate osnivanje nekih država, bilo da su one velike ili male, stare ili moderne, blizu ili daleko od nas“

⁴ ibid, strana 53 „Zadivljujuća fascinacija koju je nad narodom izvršila „figura velikog kriminalca“ ovako se objašnjava: nije reč o nekom ko je počinio zločin i spram koga se, onda, oseća trajno divljenje; to je neko ko, prkoseći zakonu *ogoljuje nasilje samog pravnog poretka*“

⁵ ibid, strana 57, „Ono prekida sa etabliranim pravom da bi, onda zasnovalo neko drugo. Taj momenat suspenzije, ta *epokhe*, utemeljujući ili revolucionarni momenat prava jeste u samom pravu instanca *ne-prava*. Ali, takođe, to je čitava istorija prava. *Taj momenat je uvek smešten, ali nikada nije smešten u nekoj prisutnosti*“

⁶ „Ako treba da se istražuje *ne-pravo*, logično bi bilo nadovezati se, pre svega, na *Ne*, na prazninu, na odsustvo, ostavljajući za kasnije brigu za pronalaženje onoga što treba da dođe na mestu prava“, Jean Carbonnier, „Le non-droit: precautions introductives“, u zborniku *L'Hypothese du non-droit*, XXX seminaire 21-23 oct. 1977, Liege, 1978, p.11, takođe od istog autora, „Fleksibilno pravo“, 1979, L.G.D.J., Paris, strana 21, „Kada govorimo o *ne-pravu*, podrazumevamo *ne* apsolutnu prazninu prava, već primetno opadanje, manje ili veće, pravnog pritiska (la pression juridique)“, i dalje strana 24 „pravne praznine jesu nužnost higijene društva. Tome u prilog govori da mi i danas imamo kalendar prava. Nedelje, praznici, noći, zima, nisu u potpunosti pravni. To su momenti kada društveni poredak opada, a što se tiče države, intervalno *ne-prava*“

⁷ „Time što pravna nauka delikt, koji je u naivnom, prednaučnom mišljenju prikazan kao negacija prava, kao *ne-pravo*, pretumačuje u uslov prava, ona obavlja sličan proces kao teologija u odnosu na problem teodocije, to jest problem zla u svetu koji je stvorio svedobri i svemoćni

kao i kada se pojedinom pravnom sistemu pripisuju atributi negacije aktuelnih dostignutih civilizacijskih vrednosti drugih sistema u okruženju. Takođe za pozitivni pravni poredak, karakter *neprava* ima svako pojedinačno oprečno ponašanje važećim pravnim normama kao i *nepravo* sistematizovano i normirano ponašanje, koje se kao anti-sistem ostvaruje izvan mehanizma kontrole aktuelnog poretka⁸.

Sve pravne pojave izričito su društvene pojave i izvan socijalnog konteksta nije moguće uspostaviti nikakav realni pravni okvir. Međutim, sve društvene pojave nisu u isto vreme pravne pojave i kada su normirane i sistematizovane u određeni socijalni poredak stvari, kao što je pravo takođe. Proizilazi da između društvenih pojava koje su pravne i drugih društvenih pojava koje to nisu postoji granični specifikum koji se može formalno i materijalno iskazati i na kojem se zasniva kasnije, totalitet pravnog života naspram društvenog života uopšte⁹. Ta granična posebnost pravne u odnosu na druge društvene norme koja preostaje preko *sile je pravno st.* Ona u sebi označava i nosi posebnost pravne norme u odnosu na sve druge društvene norme koje joj konkurišu ili sa kojima zajedno uređuje ukupni društveni život zajednice. *Pravnost* pravu i pravnoj normi daje objektivni karakter budući da ona proizilazi iz društvenog kao opšteg; ona je zasnovana van kvaliteta pojedinačne volje i psihe bilo kog subjekta zajednice o njenom značenju. Tako na najsumarniji način dolazimo do zaključka da je za *pravnost* bitna okolnost upravo društvena zainteresovanost da brine o poštovanju tog specifikuma na različite načine: da se ona ostvaruje, kakvi će se postupci voditi radi utvrđenja njenog nepoštovanja, kao i kakav će se ishod prikazati nakon događaja koji je dovodi u pitanje. U svakoj od ovih faza društvenog interesovanja za *pravnost* kao posebnost prava, moguće je i realno i idealno izvesti brojne

Bog. Pošto se sve što jeste mora pojmiti kao hteno od Boga, nastaje pitanje: Kako se može pojmiti zlo kao nešto što je hteo dobri Bog? Odgovor jedne konsekventno monoteističke teologije jeste: tako što se zlo shvata kao neophodan uslov za ostvarenje dobra. Pretpostavka da zlo nije delo Boga, nego da je upereno protiv Boga, da je delo đavola, nespojiva je s monoteističkom hipotezom, pošto uključuje u sebe predstavu o nekom protivbogu, o nekom *Ne-Bogu*“, Hans Kelzen, *Čista teorija prava*, Gutenbergova galaksija, Beograd, 2000. godina, strana 99.

⁸ „Ne-pravo (*non-droit*), ako bi trebalo da damo pravo određenje, jeste odsustvo prava u izvesnom broju odnosa između ljudi gde bi pravo trebalo da bude prisutno. To nije, naravno, anti-pravo (*l'anti-droit*), nepravedno pravo (*le droit injuste*), koje je jedan pozitivan fenomen. To nije isto tako, pod-pravo (*le sous-droit*), ono koje pronalazimo unutar sub-kulture kod određenih grupa (folklorno pravo). Ne-pravo, nasuprot, odlikuje se negacijom ... Vrsta upotrebe ne-prava je data (od strane zakonodavca) u pravu na azil, u različitim oblicima koji se pojavljuju tokom istorije...“, Jean Carbonnier: „Le droit entre le droit et le non-droit“, Population, INED, n° 3, 1992, p. 17. Videti takođe J. Carbonnier, *L'hypothèse du non-droit*, u časopisu *Archives de Philosophie du Droit*, 8, 1963

⁹ „Pitaćemo se zbog koje osobine pravna pravila mogu biti izdvojena iz skupa pravila društvenog ponašanja. Ova hipotetička osobina je nazvana *pravno st.* . . . Problem pravnosti se stvarno postavlja počev od momenta kada se shvata jedna druga vrsta normi čije poštovanje ili nepoštovanje *nije više*, kao za moral (ili religiju), *stvar strogo zatvorena u psihu individue, već je svakako, kao za pravo, stvar društva*“, Žan Karbonije, *Pravna Sociologija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, S. Karlovci i CID Titograd, 1992. godine, strana 141, 142

modifikacije njenog pojma (kao ostvarene ili potencijalne), iz kojih izvire *nepravo*. Suština *pravnosti* shvaćena kao deo (preostao od *sile*) društvenog odnosa regulisanog pravom i organizovanog u pravni poredak, višestruko se ispoljava počev od normativne inicijative pa sve do izvršenja sankcije. Međutim, za pravilno razumevanje odnosa dela i celine, kao prethodno pitanje, treba razrešiti odnos mogućnosti aktiviranja *sile* prava od ostvarenja *pravnosti* van nasilja *neprava*¹⁰. Jedna mogućnost je razumevanje tog odnosa u pravcu izjednačavanja značaja i važnosti rečenih atributa prava. Najpre, dobrovoljno poštovanje *pravnosti* nikako ne bi moglo biti shvaćeno kao apsolutni strah od sankcije (*sile* prava), obzirom na interiorizovane društvene vrednosti koje se u najvećem broju slučajeva poštuju kao korisne (*sila* socijalne utilitarnosti) i prihvatljive za najveći broj članova zajednice. Takođe, prekršaji sami po sebi jednako govore o *pravnosti* kao i sam tretman koji će dobiti u zavisnosti da li će biti otkriveni, odnosno ako budu otkriveni, kako će ishod koji se njihovim povodom začinje, vodi i završava, konkretno izgledati¹¹. Ako, dakle, prihvatimo *pravnost* kao jednako bitnu karakteristiku prava kao što je to i *sila*, i koja pravo jednako razlikuje od drugih društvenih pojava, i ako sve njene atribute u pozitivnom i negativnom smislu shvatimo kao ravnopravne u postupku razumevanja, možemo reći da sve što je *protiv pravnosti*, odnosno što je protivpravno, staje u pojam *neprava*¹². Sve što je protivno pozitivnom pravu neke zajednice bez obzira na način vršenja ili ispoljavanja tog protivljenja, predstavlja *nepravo* prema aktuelnom pravu. Zbir svih povreda, zloupotreba, zaustavljanja redovnog pravnog saobraćaja, destrukcije pravnog poretka svih nivoa, razumevamo kao *nepravo*. *Nepravo* predstavlja opšti okvir protivpravnosti shvaćene kao uslova postojanja delikta svih vrsta. Delikta nema bez protivpravnosti. Protivpravnost se određuje i zasniva kao negacija *pravnosti* (osnove za razlikovanje pravnih pojava od ostalih društvenih pojava), a *nepravo* kao skup svih protivpravnih akata i stanja koji u jednom poretku remete izgled i funkciju pozitivnog

¹⁰ Žak Derida, *ibid*, strana 55, „Država strahuje od utemeljujućeg nasilja, odnosno od onog koje je u strahu da opravda, da legitimiše ili preobrazi pravne odnose i na taj način, dakle, da se predstavi kao ono što ima izvesno pravo na pravo. To nasilje, na taj način, već unapred pripada poretku jednog prava koje treba da se transformiše ili utemelji, čak i ako je ono u stanju da povredi naše osećanje pravednosti. Samo takvo nasilje priziva i čini mogućim jednu „kritiku nasilja“ koja određuje ovo kao nešto drugo od prirodnog praktikovanja sile. Da bi jedna kritika nasilja, odnosno jedna interpretativna i važna ocena nasilja bila moguća, najpre bi se morao priznati smisao jednom nasilju koje nije nikakav *nesrećni slučaj* koji pravo dolazi spolja. *Ono što preči pravu jeste nešto što već pripada pravu, pravu na pravo, na poreklo prava.*“

¹¹ „Oni koji shvataju pravo samo kroz njegovu sankciju ne mjere uvijek inherentnu dvosmislenost njihovog kriterija. Zaista, tvrditi da je jedno pravilo pravno, ako prekršeno pokreće neki mehanizam pritiska koji pomaže da ga navede na izvršenje – to znači implicite priznati da ono može biti prekršeno (i čak da prinuda može sasvim lepo da izostane po izvršenju prekršaja). *Mogućnost prekršaja postaje tako mnogo značajnija od mogućnosti prinude*, i izazov koji prekršilac upućuje pravilu javlja se kao *odlučujući momenat u mehanizmu prava*“, Žan Karbonije, *ibid*, strana 156

¹² „Protupravnost se javlja kao antipod pravu. Protupravnost je kvalitet koji ponašanju daje *karakter neprava*. Protupravnost je tako obilježje svakog delikta“, Franjo Bačić, *Krivično pravo*, 1986., PFZ, strana 189

prava. Ako je pravo sistem društvenih odnosa uređenih pravnom normom koju odlikuje *pravnost* (isto koliko i *sila*), onda je *nepravo* sistem protivpravnih akata unutar normirane stvarnosti koji nastaje negacijom i destrukcijom *pravnosti*. Tako se posredstvom *nepravda* pravnom odnosu oduzima njegov ključni element koji ga određuje u odnosu na druge društvene pojave i sisteme normi. Kao što se pravo ne može razumeti isključivo kroz *silu*¹³ i kada ona obezbeđuje *pravnost*, tako se ni *nepravo* ne može evidentirati kao pojava tek kada ga stvori *sila* većeg intenziteta od one sadržane u pozitivnopravnoj garanciji *konzervirajućeg nasilja*.

Nepravo nastaje unutar jednog pozitivno pravnog poretka kao njegov unutrašnji fenomen iako se njegov izgled, kao i krajnja konsekvenca koja se sastoji u obaranju postojećeg poretka shvaćena kao *osnivačko nasilje*, mogu učiniti samostalnim, spoljašnjim ili paralelnim fenomenom ili sistemom suprotstavljenom aktuelnom pravu. Čak i da proizvede svoju logički krajnju konsekvencu i da obori poredak unutar kojeg je izraslo, *nepravo* po sebi postaje pravo za sebe i okvir za sledeće *nepravo* kojem se sada suprotstavlja *konzervirajuće nasilje*. Definicija *nepravda* koja se koristi u ovom radu spada u red negativnih definicija koje pojam određuju prema onome što on nije. Takva metodološka opcija je na neki način iznuđena, u povodu *nepravda*, obzirom na njegovu neoriginarnost i apsolutnu izvedenost iz *pravnosti* pravnog sistema unutar koga se začinje. Naime, protivpravnost¹⁴ koja zasniva *nepravo*, ne postoji kao deo samostalne pravne strukture, istovremeno i paralelno sa sistemom prava kome konkuriše. Tako dakle, priroda samog *nepravda* biva derivirana iz *pravnosti* pravnog sistema, odlikom koju povreda mora nužno sadržati u sebi da bi bila uočena kao takva. Ta implicitna čestica povrede je protivpravnost najšire shvaćena kao povreda pravnog poretka. Njena dalja konkretizacija i eksplikacija razvija se utvrđivanjem konkretne povrede pojedine odredbe norme sadržane u propisu, zatim kroz analizu eventualnih izuzetaka koji isključuju protivpravnost, da bi se njena, uslovno rečeno, „atomska razgradnja“ završila u zahtevu *nulla poena sine lege nullum crimen sine lege*. Tako kumulirana protivpravnost najavljuje postojanje delikta. Upravo ta „pozitivno – negativna“ veza uspostavljena zavisnošću *nepravda* od prava, *nepravo* iz sveta idealnih pojava uvodi u svet pravne realnosti preko pojma protivpravnosti, formalizujući prisustvo *nepravda*¹⁵. *Pravnost* iz domena

¹³ Žak Derida, ibid, strana 54-55 „Nasilje nije spoljašnje pravnom poretku. Ono se, u suštini, ne sastoji u vršenju vlastite moći ili brutalnoj sili da bi se dobio ovaj ili onaj rezultat, već u pretnji ili uništenju jednog datog pravnog poretka i, u ovom slučaju, državno-pravnog poretka koji je upravo morao da se usaglasi s tim pravom na nasilje“

¹⁴ „Protivpravnost definišemo kao elemenat genusa *nepravda*, formalno kao protivnost izvesnom pravnom propisu, normi, u obliku napada na izvesno pravno dobro (kao na život i imovinu kod krivičnog i privatnog *nepravda*), a materijalno kao protivnost pravnoj normi u obliku napada na izvesnu individualnu ili kolektivnu potrebu postojanja države“, Toma Živanović, *Sistem sintetičke pravne filozofije Sintetička filozofija prava I*, Službeni list SRJ, 1997., strana 402

¹⁵ Toma Živanović, ibid, strana 400 „*Nepravo* je pre svega jedan prirodan, realan fenomen, naime jedan događaj u spoljnjem svetu sastoji se iz ljudske radnje ili tačnije dela. Ali je ono u isto vreme jedan fenomen u svetu pravnih fenomena, pojava s duhovnim realitetom, sastoji se

društvenog interesa kao sadržine prava, izrasta u formalni okvir pravno obavezujuće postavke normiranih društvenih odnosa. Sledstveno tome, *nepravo* koje ga poriče, negira, osporava, relativizuje ili dovodi na bilo koji način u pitanje, mora na prvom mestu biti razumevano unutar tog formalnog okvira zasnivanja i teze i antiteze. I *pravnosti* i protivpravnosti. Ono što je postavljeno kao formalni okvir, kao individualizovana i eksplicirana *pravnost*, onoga trenutka kada bude povređeno, ostvareni vid povrede formalizuje i situira u polje formalne pravne percepcije u istoj onoj meri u kojoj je formom garantovala, sada već narušenu, stabilnost zaštićene vrednosti. *Nepravo*, dakle, kao akt jedne protivpravnosti, zahvaljujući njoj, dobija svoj formalni izraz. Formalna struktura pretpostavlja proceduru. Procedura odluku, dakle, materiju.

Odluka neodlučivog

Deridin put dekonstrukcije vodi preko tri aporije: epohe pravila, napasti neodlučivog i prešnosti koja zaprečuje vidokrug znanja.

Imati moć odlučivanja istovremeno znači i dobitak priznanja ulaska u svet subjektivnosti koje se zasniva u biću izvan linije pozitivnog, ali ne i *a priori* kontra matrice socijalne aktuelnosti. Onaj koji odlučuje mora biti slobodan i odgovoran za svoje delanje kao i za svoje ponašanje koje jedino tako može garantovati zre- lu misao i odluku. Međutim, odgovornost za tu vrstu slobode i samostalnosti je podeljena između sistema koji pojedinca stvara kao svoj integralni deo, odgaja- jući ga za službu u pozitivnoj zbilji i samoga pojedinca koji sistem mora razoriti da bi ga interiorizovao u tački relativnog saglasja socijalne funkcionalnosti i sopstve- nog identiteta oslobođenog subjekta. Tako svaka odluka, bila ona pravedna ili ne, mora nužno slediti neko pravilo ili nekakav propis¹⁶ ali tako da to pravilo pred- stavlja samo okvir za sopstveno ukidanje i ponovno uspostavljanje kroz odluku koja ga ostvaruje kao pravičnost ili nepravičnost. Postojanje prethodnog pravila garantuje pravnu sigurnost, ukida voluntarizam i arbitrarnost i obezbeđuje zako- nitost kroz postupak, ali tako da primena tog pravila ne znači pravni automatizam i mehaničku jednoobraznost i unifikat¹⁷, da sudija ne bi postao „računska maši- na“. Prva Deridina aporija (u svoj svojoj paradoksalnosti i kontradiktornosti), kao

se, posmatrano kao čisto pravni fenomen, u napadu na pravne norme (na carstvo pravnih normi)“

¹⁶ Žak Derida, *ibid*, strana 35, 36, „Da bi bila pravedna, recimo, odluka nekog sudije, ona ne samo što mora da sledi neko pravno pravilo, ili neki opšti zakon, već mora i da ga preuzme, odobri, potvrdi njegovu vrednost jednim činom *iznova utemeljujućeg tumačenja*, kao da konačno, zakon nije već ranije postojao, kao da ga je sam sudija izmišljao u svakom pojedinač- nom slučaju“

¹⁷ *ibid*, strana 35,36, „Ukratko, da bi jedna odluka bila pravedna i odgovorna, potrebno je da ona u svom vlastitom momentu, ako takav postoji, u isti mah bude po pravilu i bez pravila, da čuva i da destruiira, suspenduje zakon, kako bi mogla da ga u svakom posebnom slučaju, po- novo izmišlja, da ga ponovo-opravnava, iznova smišlja bar kroz reafirmaciju ili novu i slobodnu potvrdu njegovog načela“

nerazrešiva zahtevna potencija odloženog, u karakterologiju pozitivnog poretka kroz redosled pojedinačnih odluka kao aktualne surrogate pravičnosti uvodi legitimnost, a kao simulaciju pravde legalnost.

U sukobu imperativa odlučivanja sa najmanje alternativnim potencijalom razrešivosti, neodlučivost postaje glavna potencija odluke koja kapitalizuje suštinu i proizvodi supstrat dispozitiva¹⁸. Iskušenje neodlučivog čini svaku odgovornu odluku otvorenom ali ne i proizvoljnom, čini je podložnom dekonstrukciji njene oslonjenosti na oročenu izvesnost koja uverava u ispravnost konkretne odluke naspram života rešenja koje se razvija kao korisna socijalna alternativa. Neodlučivost zapitkuje čitav poredak da li je neka odluka zaista i ikada doneta i tako trajno održava njen momenat, momenat njene privremenosti kroz koju se razrešava neodlučivost u trenutak egzistencije njene meritornosti koju joj taj isti poredak priznaje.

Derida se obraća Kjerkegoru koji kaže da je trenutak odluke ludost. On mu daje za pravo dodajući joj fascinaciju prekomernog prekoračenja interpretacije razboritosti i strpljivosti znanja, koja kada bi i bila bezgranična, garantovala bi da odluka bude strukturalno konačna, ma koliko kasno da stigne u poredak, u sistem¹⁹.

U konceptu dekonstrukcije pravde koja nije pravo koja je postala kretanje dekonstrukcije na delu i u pravu i u istoriji prava, kao i u političkoj istoriji i istoriji uopšte, razumevanjem i razgradnjom pojmova *sile i pravnosti*, kao činilaca prava, *nepravda*, protivpravnosti i napokon pravde, uvedeni smo u svet i stvarnost jednog novog prava i jedne nove filozofije koja od nas očekuje odgovore nudeći samo pitanja, aporije i zatamnjenja. Izlazeći u susret takvom izazovu, Derida se nametnuo kao rodonačelnik jednog novog razumevanja sistema i poretka odnosa u kojima pravo više nije samo okvir i više nije samo normirani društveni odnos već otvoreni prostor artikulacije i dekonstrukcije istovremeno.

¹⁸ ibid, strana 38, „Jedna odluka koja ne bi iskusila neodlučivo ne bi bila slobodna odluka, bila bi samo programska primena ili odvijanje jednog proračunljivog procesa. Ona bi možda bila legalna, ali ne bi bila pravedna“

¹⁹ ibid, strana 43, „Zbog te prešnosti i te strukturalne hitnosti pravde, ova nema (regulativni ili mesijanski) horizont očekivanja. Ali, već time, ona ima *možda* upravo na-dolazak koga strogo razlikujem od budućnosti koja uvek može ponovo da proizvede sadašnjost. Uvek ostaje da pravda *nadođe*; ona ima da, ona jeste na-dolazak, sama ravan onih događanja koja su nesvodivo nastajuća. Ona će to uvek biti, to nadolaženje, i uvek je bila. *Možda* je to tako zato što pravda, ukoliko nije samo pravni ili politički koncept, jeste otvoreni nadolazak, prebražaj, prerada ili novo ustanovljenje prava i politike“

FORCE OF LAW AGAINST THE FORCE OF UNRIGHTNESS

Summary

For Derrida, the force is a constitutive factor of the law and violence is its phenomenological aspect. As force is not legitimate in the field of subject's activity, it subsists only in field of generality as condition and reason in the same time, and closes the circle "against" and the circle of "negation" of the non-justice of the essence of sovereign violence.

Deridine sablasti: pogled vizira

Uradiću ono što je za mene u ovom trenutku jedino moguće. Govoriću, ili možda preciznije, pisaću, opisaću, izvesne pomake, ili „pukotine“, ako je to uopšte moguće, u Deridinoj poziciji o sablastima (*die Gespensten*). Sam Derida citira početak „Manifesta komunističke partije“, ono poznato mesto, ili rečenicu, na kome se koristi ova reč: *die Gespenst*, „Ein Gespenst geht um Europa, das Gespenst des Kommunismus“. Iako bi za svrhu ovog komentara, dakle, tako ću nazvati ovaj svoj zadatak, u povodu Deridine smrti – komentarom a ne tekstom – prikladniji izraz bio *Erscheinung* a ne *Gespenst*, pošto se Derida u „Marksovima sablastima“, možda najviše u prvom predavanju pod naslovom „Marksovi nalaži“, pita ili trudi oko pitanja: Da li je moguća fenomenologija sablasti, ili utvare, pošto su to sinonimi i pošto se utvara i duh veoma razlikuju, kako veli Derida. Ne, dakle, fenomenologija duha, nego upravo fenomenologija utvare. To bi, možda, bio taj „Hegel posle Deride“, što je, kao što znate, naslov poznatog zbornika, ali ovde nije reč o Hegelu, nego o Marksu i njegovim „nalozima“, o „Marksu koji je više nego drugi živeo u posećivanju sablasti“. (Žak Derida: „Marksove sablasti“, prevod Spasoje Čuzulan, „Službeni list SCG“, „Beograd, 2004.“, str. 117). Na istom mestu Derida „društveni način utvarnosti, njegov originalni stil“, naziva, imajući u vidu njeno ponavljanje, „učestalost posećivanja“. Ali, to je samo jedno od mogućih određenja. U svakom slučaju, svoj rad na fenomenologiji sablasnog, Derida će uporediti sa fenomenološkom eskamotažom. Ova reč „eskamotaža“ je pod znacima navoda, i to s pravom, „eskamotaža“. Kasnije ću se na to vratiti i to proveriti, sada predstavljam svoj prvi nacrt, kako ga ne bih zaboravio. Mislim da je očigledno reč o mogućnosti jedne fenomenologije sablasnog koja izgleda računa na izvesnu korekciju uvida o samoj mogućnosti fenomenologije iz „Glasa i fenomena“, koji kao što je poznato, stoji na početku Deridinoг puta, kao i propitivanje ranog Huserlovog ogleда „O poreklu geometrije“. U „Glas i fenomen“ Derida dolazi do otklona transcidentalnog na osnovu otkrića izvornog fonocentrizma svesti. Iluzija o transcendentnom počiva na ovom primatu glasa i svesti. Da li je to još uvek isti koncept, ovaj iz „Glasa i fenomena“ i ovaj iz „Marksovih sablasti“? Gde su pukotine u ovom konceptu, eto to je pitanje ovog kratkog komentara, pošto on ne može biti drugo nego komentar. Spada li fenomenologija sablasti u mogućnost same fenomenologije, ili je ona pre dovodi

u pitanje, samo sa druge strane. Sa koje strane, ako se nalog duha, koji nije isto što i utvara, ponovo poziva na glas, ili temelji na ovom glasu, koji je moćniji od viđenja, jer u principu nije moguće uskladiti govor i viđenje.“ Prepušteni smo njegovom glasu“, kaže na jednom mestu Derida, misleći na duh Hamletovog oca. Jer mi, od toga polazi Derida, „moramo naučiti da živimo (kako da naučimo da živimo?), naučiti da živimo sa fantomima, onako kako je to pitanje, ili problem, recimo, postavio Marks. Zato se može reći da je ovde reč, da je ovde reč o Deridi, ili o vaspitanju, nekoj vrsti dekonstruktivne pedagogije, ili *paideie*. Ako se to može reći. A ne samo o fenomenologiji, ili transcendentnom prividu. Jer, iako duh i utvara nisu isto, svi nalozi o životu (o tome je reč u ovom teškom tekstu, bez žanrovske određenosti), dolaze od duha, čijem smo glasu prepušteni, onome ko kaže a ne samo onome ko vidi iza vizira a nije viđen. I to je neka vrsta „nadživota“, ovaj život sa duhovima, utvarama i sablastima, koji treba da naučimo da živimo. Iako taj nauk, nije znanje, nauka, nego pisanje, iz kojeg se vidi da ova fenomenološka „eskmotaža“ dovodi u pitanje ne samo status znanja nego i status Drugog, jer pisati znači naučiti ovaj nadživot, ne kao znanje, nego kao pisanje sa Drugim, živeti, odnosno, pisati sa drugim. Iako, na prvi pogled, zbunjuje privilegovani status ovoga Glasa, koji dolazi iza vizira, više je nego jasno da jedino fenomenologija sablasti, koja je zato moćnija, koja dovodi u sumnju semantiku, ontologiju, psihoanalizu i filozofiju (Isto, str. 19), jedino ona transcendirira granice same fenomenologije, i iz oblasti znanja, ili nauke prelazi u pisanje, ili nadživot. O ovom prelazu, ili nalogu, a pisanje je reč. Jednom prelazu koji za Huserla jednostavno nije bio moguć i koji je zato granica same fenomenologije, kako je to već otkriveno u „Glas i fenomen“. Odakle dolaze ovi nalozi? To je osnovno pitanje za onoga, onu, ili one koji treba da nauče da žive sa fantomima, da nauče kako da žive. Upravo zato ovo pitanje o utvari postavljamo kao pitanje o životu, pre svake ontologizacije, ili semantizacije. I zato je utvarologija moćnija od ontologije, ili drugim rečima, ona je poreklo fenomenologije. „Marksove sablasti“ su ogled o poreklu fenomenologije iz utvarologije koja je tajna (*Geheimnis*) fenomenologije. Zato je Deridina utvarologija, samo razvijanje pozicije koja je izborna u „Glasu i fenomenu“. Ali gde je tajna utvarologije, odnosno, samog nadživota kao veštine življenja sa Drugima, ako ta veština već ne postoji I ne može se naći u onome što obično nazivamo životom? Da bi odgovorio na ovo pitanje Derida se vraća Hajdegeru i pita: šta znači vreme i istorija jedne aveti? Postoji li neka sadašnjost jedne aveti? Uostalom, on sam nikada nije krio svoj dug Hajdegerovom imagu. I tako se, najzad, naziru konture jedne etike, koja nije ograničena fenomenologijom, semantikom, psihoanalizom, ili samom filozofijom. Zato ovaj nacrt spada u ono što nazivam postifilozofijom, o kojoj pišem na drugom mestu. Odakle dolaze ovi nalozi za jedan „nadživot“ u skladu sa pravdom? Sadašnje vreme je izglobljeno, ispalo iz zgloba, što se može pročitati još kod Šekspira. Zato je ovde Marks veliki čitač Šekspira. Marks sa Šekspikom. I sada skraćujem, jer idem prema kraju. Nalozi za jedan nadživot dolaze iz jedne izvorne performativnosti, nesvodivog viška jedne razdvojenosti, ili anahronije, iz

onog što će Hajdeger nazvati *Un-Fuge*. „Wie soll das Je-Weilige, das in der Un-Fuge west, fuge geben konen? Kann es geben, was est nicht hat?“ (Šta znači ovde dati? Kako ono što je prelazno, što se razvija u razdvojenosti, može da da sastavljanje? Može li se dati ono što se nema?) To je samo prevod koji pokazuje da se u ovoj „etici“ koja nije nauka, i nije znanje, nego pisanje ispituje ovaj odnos dekonstrukcije sa mogućnošću pravde iz ovog *Un-Fuge*, koja nije ontologija, nije fenomenologija, semantika, psihoanaliza, ili filozofija, nego jedna post-filozofska „etika“, ili možda i postekonomija. Ova postetika ima tri stupnja: prvi je rad žalosti, a svi smo bili u tom radu, koji kako kaže Derida „ontologizuje ostatke“, što je naravno nemogući rad, ali to onaj u žalosti nije u stanju da vidi, drugi je jezik (uzgred, kada sam ja pisao o sablastima, gotovo istovremeno kada i Derida, verovao sam da one spadaju u jezik). Prema Deridi postoji i treći stupanj: „stvar deluje“, kaže on, odgovarajući na pitanje: Kuda ide marksizam? Jer, treba da postoji razvitak, prekid, itd. Treba izaći iz žalosti. I to je nalog.

E sada treba sklopiti ovaj mozaik, imajući na umu da Derida ovde čita „Kapital“ i „Nemačku ideologiju“, nastoji, kako to stoji u fusnoti br. 43, da reafirmiše Marksovo nasleđe, usaglašavajući ga i dovodeći ga u vezu sa jednim mišljenjem o utvarnom. (str. 158) Pre svega, potrebno je korigovati utisak da se fenomenologija sablasti može izjednačiti sa tzv. Fenomenološkom „eskamotažom“. Jer prva dolazi iz noeme, koja nije neki izdvojeni deo, ili elemenat, tako da je svaka fenomenologija, pa i ona duha, fenomenološkog pregiba između pojave i bića. (To važi i za Štirnera, ali i za samog Marksa). Dakle, Derida brani sablasti, i to je dobro, to je jako dobro, od Marksovog egzorcizma, iako i samog Marksa brani od savremenog egzorcizma, od Marksa koji razdvaja upotrebnu i tržišnu vrednost, i koji sablažnjavanje, ili misticizam ograničava na robu, ili robin lik. Moramo naučiti da živimo sa sablastima. Pokušajmo, posle toliko glosa, veli Derida, da rizikujemo jedno „bezazleno“ čitanje. Hantologiju ili utvarologiju nije moguće egzorcizovati čak ni na Marksov način. Potrebno je zato ukazati na ovaj Marksov gest egzorcizma. Jer je ontologija postala hantologija. Potrebno je egzorcizovati ne zato da bi se lovile sablasti, nego da bi im se dalo za pravo. Jer, i time završavam, (str. 184.) „čim ima proizvodnje ima i fetišizma: idealizacije, osamostaljenja, i automatizacije, dematerijalizacije i utvarnog ovaploćenja, rada žalosti koji je koekstenzivan svakom radu, itd. Marks veruje da se ta koekstenzivnost mora ograničiti na robnu proizvodnju. To je, po našem mišljenju, gest egzorcizma o čemu smo ranije govorili i povodom čega naše pitanje ovde ostavljamo još otvorenim“.

Ako nije moguće, osim nasilno, ukloniti onaj fenomenološki pregib između pojave i bića, ovoj fenomenologiji sablasti treba, najzad, dati za pravo. Eto, to je osnovni nalog, među drugima, ne preživljavanja nego upravo nadživljavanja koje računa sa sablastima. Egzorcovati Marksa, ili egzorcovati Deridu? Sada kada je umro?

DERRIDA'S SPECTRES: HIS POINTING OUT

Summary

The aim of this paper is to propose an answer to the question of possibility of a Phenomenology of spectral.

Mislim, dakle, mislim drugo

Deridina poetika gostoprimstva

„Da bi to znanje bilo istinito i da bi znalo ono što zna, potrebno je ne-znanje... Jer, neko moguće koje bi bilo samo moguće (ne i nemoguće) neko sigurno i izvesno, unapred prihvatljivo moguće, bilo bi loše moguće, moguće bez budućnosti, jedno moguće *već ostavljeno po strani*, ako se tako može reći, osuđeno na život. To bi bio neki program, neka uzročnost, neko razvijanje, neko odvijanje bez događaja... Dovedi do, činiti, preobražavati, proizvoditi, to je važno.“¹

Jednu od osnovnih pretpostavki filozofije Žaka Deride (Jacques Derrida), kao i *dekonstrukcije* kao načina mišljenja koje se dovodi u vezu sa njegovim radom, predstavlja pokušaj da se misli u paradoksima, u aporijama, da se simultano misle kontradiktorne tvrdnje, i da se na taj način samo mišljenje 'otvori' za ono *drugo*, mišljenju strano, nemoguće, za budućnost, ali i za politiku. Ipak, pokušaj ovakvog načina mišljenja u sebi uvek već nosi opasnost da, s jedne strane, bude upotrebljen tako da se zdravorazumska, racionalna misao (isključujuća, prisvajajuća, totalitarna) ponovo afirmiše prisvajajući svoje sopstvene granice, ili, s druge strane, da bude proglašen za teorijski nerelevantan, žanrovski neprikladan, ili čak apolitičan način mišljenja. U tom smislu, sličnu sudbinu ima i svaki pokušaj da se pojmovi ponovo definišu i promisle, kao i svako stremljenje ka promeni, dakle, otvaranje mogućnosti za neko nemoguće, za neku neodlučivost, neizvesnost i nestabilnost – za neko ne-znanje. Tu nesigurnost i neizvesnost, to približavanje nekog *događaja*, možemo nazvati *drugim*, prisustvom *drugog* koje uvek već podrazumeva rizik i koje nas razdire u samom srcu našeg „ja“, onog koje misli, koje pretenduje na to da zna i da poznaje zakon (mišljenja). Kada nešto u potpunosti *znamo* ukidamo mogućnost promene; potrebno je, dakle, da ne znamo, da rizikujemo, kao i da nekakva odluka o odgovoru i odgovornosti u odnosu na drugog prethodi našem „ja“ da bi se promena zaista dogodila.

Takva jedna odluka, ili kako je Derida imenuje — „pasivna odluka“ – predstavlja, dakle, uslov događanja, uslov promene, i uslov politike; ona je uvek prisutna i to strukturno, kao neka *druga* odluka, kao razdiruća odluka nekog *drugog*. Taj drugi u meni jeste *apsolutni drugi*, *apsolut* koji odlučuje o meni u meni.

¹ Žak Derida, *Politika prijateljstva*, Beogradski krug, Beograd, 2001. str. 68.

„Da li bi trebalo,“ pita se Derida „uprkos tome da zamislimo neku „pasivnu“ odluku, na neki način, i bez slobode, upravo bez određene slobode? Bez te aktivnosti, i bez pasivnosti koje se tu sparuju? Ali ipak, ne bez odgovornosti? Da li bi trebalo pokazati se gostoljubivim za samo nemoguće, naime, ono što zdrav razum svake filozofije može samo da isključi kao ludilo, ili ne-smisao, naime, pasivnu odluku, izvorno aficiranu odluku?“²

Teorijska razmatranja Žaka Deride predstavljaju jedan od najboljih primera drugačijeg, ne-kanonskog razumevanja pojma politike i političkog. Njegovo isticanje značaja pojma gostoprimstva (u odnosu na *drugog*) za samo mišljenje, pitanje o političkom čini ne samo mogućim, već i nužnim aspektom *svakog* teorijskog promišljanja. Ili, rečeno drugačije, pritom se pozivajući na sokratovsku tradiciju stranca o kojoj govori i Derida – to novo i drugačije razumevanje pojma političkog pretpostavlja stranca kao onog koji pitanje o političkom (kao i uostalom svako drugo pitanje) čini zapravo mogućim: „Pitanje koje stranac postavlja otvarajući ovu veliku raspravu i bitku nije ništa manje nego političko, pitanje čoveka kao političkog bića. Pitanje o političkom je pitanje koje se ovde postavlja kao pitanje koje nam dolazi od drugog, od stranca. Ako je pitanje o političkom jedno od temeljnih političkih pitanja – iako postavljeno još kod Sokrata – ono je novo pitanje, jer ga nam je naznačio drugi, ponavljani, uporni upad njegovog pitanja. I to je ono što nam daje instrukciju da odgovorimo.“³

Drugi je, dakle, onaj koji postavlja prvo pitanje, ili onaj kome upućujem prvo pitanje; drugi je onaj kome se obraćam. U knjizi *Of Hospitality, Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*, Derida nas podseća na neka važna mesta u istoriji filozofije koja se odnose na ovu temu: „U mnogim Platonovim dijalozima, upravo je stranac onaj koji postavlja pitanja. U *Sofistu*, na primer, stranac postavlja pitanje koje problematizuje Parmenidovu tezu, *logos* i paternističku tvrdnju da ‘ono što jeste jeste i ono što nije nije’. Stranac: Da bismo se odbranili, mi nužno moramo da dovedemo u pitanje tezu (logon) našeg oca Parmenida, i prinudno uspostavimo to da ne-biće nekako jeste, i da biće, nasuprot, na neki način nije.“⁴ Ovo je zastrašujuće pitanje, revolucionarna hipoteza stranca. „Kao i svako oceubistvo, i ovo se dešava u okviru porodice: stranac može da bude oceubica jedino kada je u nekom smislu unutar porodice. Stranac vidi i predviđa sebe, on unapred zna da je doveden u pitanjem očinskim i razumskim autoritetom zakona logosa.“⁵

Takođe, Derida navodi i Sokratov primer, gde on u svojoj odbrani tvrdi da je stranac u odnosu na jezik suda.⁶ On mora da zatraži gostoprimstvo u jeziku koji

² Ibid, str. 120.

³ Jacques Derrida, *Of Hospitality, Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*, Stanford University Press, Stanford, California 2000, str. 66. (sa engleskog prevela Jelisaveta Blagojević)

⁴ Ibid, str. 5. (sa engleskog prevela Jelisaveta Blagojević)

⁵ Ibid, str. 11. (sa engleskog prevela Jelisaveta Blagojević)

⁶ vidi, Platon, *Dijalozi Odbrana Sokratova i smrt*, Kultura, 1970.

po definiciji nije njegov, koji mu je nametnut od strane gospodara kuće, domaćina, kralja, autoriteta, nacije, države, oca, itd. Ovo od njega zahteva da bude preveden na njihov jezik, da se njegova misao prevodi na jezik koji mu nije svojstven. Ovo takođe navodi na još jedan aspekt ponovnog postavljanja pitanja o gostoprimstvu: „Da li smemo da očekujemo od stranca da nas razume, da govori naš jezik, u svakom smislu te reči, u svim njenim mogućim ekstenzijama, pre nego što smo u stanju da mu poželimo dobrodošlicu u našoj zemlji? Jer ako on uvek već razume naš jezik, da li je stranac uopšte stranac?“⁷

Stranac, apsolutni drugi, jeste onaj koji u svojoj anonimnosti i svojoj pojedinačnosti raskida svaki odnos za zakonom i dužnošću; apsolutni drugi zahteva apsolutno gostoprimstvo, a to podrazumeva zahtev da se otvore vrata sopstvenog doma, *oikosa* – onog *ipse*, i da se nepoznatom drugom ponudi, ma ko on bio, *mesto*, da mu se omogući da dođe i da zauzme mesto koje mu je ponuđeno, a da mu se, pritom, ne traži ništa zauzvrat, niti da se uspostavlja bilo kakav reciprocitet.

Takav jedan odnos prema drugom bi, dakle, paradoksalno, u sebi morao istovremeno da sadrži i isključivanje i uključivanje, i transcendenciju i pripadnost, i apsolutnu spoljašnjost nekog i nečeg nepoznatog i stranog, kao i intimnost onog familijarnog i bliskog, dakle, razdaljinu i bliskost istovremeno.

Ko je, dakle, taj drugi koji je istovremeno i stranac i ono što nam je najbliže, i „ja“ i „drugi“? U kontekstu promišljanja Hajdegerove filozofije ali i u duhu Hajdegerovog jezika, Derida nudi sledeći odgovor: „[N]ema oblik. Nema pol. Nema ime. On nije muškarac, nije žena, nije ni jastvo, ni „ja“, ni subjekt, niti neka osoba. On je neko drugo *Dasein* koje svako *Dasein* nosi, kroz glas, glas koji čuje, *pri sebi* (*bei sich trägt*), ne u sebi, u uhu, u „unutrašnjem uhu“, unutar neke subjektivne unutrašnjosti, niti iz daljine, isuviše daleko od uha (jer se takođe ne može čuti iz daleka, u nekom spoljašnjem prostoru, odnosno u nekoj transcendenciji), već u svojoj okolini, na razdaljini koja nije ni apsolutna – apsolutno beskrajna – niti ništavna u apsolutnoj blizini nekog vlasništva, te, dakle, ni određiva prema nekoj jedinici objektivne mere u svetu. Taj domet glasa, to biti-u-domašaju-glasa... čini da je neko druge vrste.“⁸

U svojoj knjizi *Politike prijateljstva*⁹ Derida razlikuje tri moguća načina da se *odgovori* (drugom) i da se, shodno tome, *bude odgovoran*: kaže se da neko 'odgovara za...' da neko 'odgovara kome ili čemu...', i da neko 'odgovara pred...'. Međutim, ovi načini da se odgovori i da se bude odgovoran, smatra Derida, nisu bez komplikacije; naime, iako se možda čini da je neki originalni način da se bude odgovoran taj da mi odgovaramo za sebe, za ono što jesmo, govorimo ili

⁷ Jacques Derrida, *Of Hospitality*, Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond, Stanford University Press, Stanford, California 2000, str. 16-7. (sa engleskog prevela Jelisaveta Blagojević)

⁸ Žak Derida, *Politika prijateljstva*, Beogradski krug, Beograd, 2001. str. 465.

⁹ Ibid.

činimo, mi ipak, pokazuje Derida, najpre odgovaramo drugome, i ta dimenzija odgovaranja kao odgovaranja kome ili čemu izvornija je od drugih: „S jedne strane, odgovaramo za sebe i u sopstveno ime, odgovorni smo samo pred pitanjem, zahtevom, traženjem objašnjenja, „instancom“, odnosno „insistiranjem drugog.“ S druge strane, vlastito koje struktura „odgovaranje-za-sebe“, u sebi samom je za drugoga, bilo da ga je drugi izabrao (ime koje mi je dato pri rođenju, koje nikada nisam izabrao i koje me uvodi u prostor zakona), bilo da, na neki način, ono implicira drugog u samom činu nazivanja, u njegovom poreklu, njegovoj svrhovitosti i upotrebi... Takođe i 'odgovarati pred', podrazumeva zapravo drugog i odgovor/nost (prema) drugom, jer 'odgovarati pred', kako to pokazuje Derida, „izgleda da... modelizuje „odgovaranje kome ili čemu. Odgovara se pred drugim zato što se najpre odgovara drugom. Izraz „pred“ označava institucionalnu instancu drugosti.“¹⁰

Ako prihvatimo Deridinu tvrdnju da je „vlastito koje struktura „odgovaranje-za-sebe“, u sebi samom za drugoga“ šta to onda znači za Dekartov *cogito*, ili, šire shvaćeno, za moderni subjekt? Na ovaj način interpretirana kartezijanska maksima mogla bi da glasi: „mislim, dakle mislim drugo: mislim, dakle potrebno mi je drugo da bih mislio“.¹¹

Ovako shvaćena mogućnost mišljenja uvodi drugog i drugost kao ono što je konstitutivni momenat samog mišljenja; u srcu mišljenja nalazimo drugog, jer mišljenje zahteva drugog, poziva drugog i odgovara drugom. Iz ovoga sledi da mogućnost da se misli mišljenje uvek već podrazumeva mogućnost da se misli mišljenje političkog, kao onoga što mišljenje o istom zapravo pretvara u mišljenje o drugom ili u mišljenje drugog. Pre svakog organizovanog *socijusa*, pre svake *politeia*, pre svake određene 'vladavine', pre svakog 'zakona', tvrdi Derida, postoji drugi, kome odgovaramo i pred kim smo odgovorni.

Pokušaćemo da napravimo razliku između dva moguća načina razumevanja figure drugog i drugosti: prvi od njih se odnosi na figuru drugog onako kako je poznaje i razumeva moderna filozofija koja je utemeljena na dijalektičkoj logici odnosa između sopstva (jednog) i drugog, odnosno onog različitog, (kao što je to slučaj, na primer u Hegelovoj filozofiji) gde se drugi uvek već pojavljuje kao 'gost' u okviru domaćinske logike sopstva; drugi mogući način interpretiranja i razumevanje drugog i drugosti dolazi nam iz tradicije savremene kontinentalne filozofije (francuske), u kojoj se interesovanje za pojam drugog ne samo uvećava, već se i pozicija drugosti u odnosu na sopstvo dekonstruiše i radikalno iznova definiše. Ovo ponovno definisanje i razumevanje figure drugog i drugosti rezultira u nizu promišljanja predstavnika i predstavnica ove filozofske škole mišljenja (među kojima su, da navedemo samo neke od njih: Emanuel Levinas, Moris Blanšo, Žak Derida, Julija Kristeva, Helen Siksu, Žan Lik Nansi, itd.) a koji, idu u pravcu razumevanja figure drugog u smislu 'domaćina' sopstvu shvaće-

¹⁰ Ibid, str. 380.

¹¹ Ibid, str. 340.

nog kao jednog i jedinstvenog. Dakle, ako nastojimo da pratimo ovu razliku u shvatanju pojma drugog, a tako i različite politike razlike koje, kao posledica proističu iz shvatanja dve različite filozofske škole mišljenja – govorićemo o drugom i/ili u smislu drugog kao domaćina i/ili u smislu drugog kao gosta.

Sa jedne strane, Dekartovo učenje o prvoj meditaciji koje predstavlja primer modernog filozofskog učenja koje je utemeljeno na isključenju drugog upravo u smislu razumevanja drugog kao gosta kome prethodi neki domaćin – neko „ja“ i koje s obzirom na to da može da posvedoči da misli ono što govori i da predstavlja „ja“ koje prati sve moje predstave – takođe može prisvojiti i pitanje drugog kao sopstveno pitanje, tj. pitanje sopstva. Ovaj stav radikalno ukida ideju o drugom koje prethodi sopstvu, koje pitanjem koje upućuje konstituiše sopstvo i nikako obratno – već podrazumeva to da svako 'ja' uvek već odgovara na poziv drugog; dakle, po Dekartu, s obzirom da mogu da prisvojim sopstvenu misao i da o njoj posvedočim, 'ja' takođe mogu da prisvojim i pitanje i poziv drugog.

Paradoks ovako shvaćene subjektivnosti leži u tome da je subjektivitet istovremeno unutar i izvan poretka (zakona) koji ga konstituiše. Ako je subjekt, shvaćen kao samosvest, kao samo-afektivna i samo-reflektivna struktura, onda je koncept znanja, i implementiranost tog znanja u svaki pojedinačni momenat subjektivnosti, ono što je čini mogućom. Nema subjekta bez znanja o sopstvenoj subjektivnosti; sve ono što ostaje izvan (drugi u njegovoj drugosti) procesa konstituisanja subjekta kao znanja, a tako i kao zakona, ovom suverenom „ja“ daje moć da u odnosu na zakonitost sopstvenog konstituisanja proglašava stanja izuzetka, i na taj način, paradoksalno, suspenduje validnosti samog poretka koji ga konstituiše; na taj način se ispostavlja to da, sa jedne strane i sam subjekt stoji izvan poretka kojim je konstituisan a da mu, ipak, sa druge strane pripada, jer upravo od njega zavisi da li će ovo konstituisanje u potpunosti biti suspendovano. Ovaj paradoks je, dakle, moguće formulisati i na sledeći način: 'zakon je izvan sebe' ili „ja“, domaćin, subjekt, gospodar ili suveren, koji sam izvan poretka i izvan zakona, tvrdim da nema ničeg izvan zakona.

S druge strane, Deridina poetika gostorimstva govori o onome što unutar filozofskog načina mišljenja ne pripada poretku *dana*, dakle, onog vidljivog, saznatljivog i logičnog, već predstavlja pokušaj da se ponovo afirmiše jedna poetika *noći*,¹² reč je o pokušaju da se približimo tišini oko koje je svaki diskurs uređen i koja je, na taj način, izražena kroz figuru noći, uvek već upisana u jezik, u poredak dana – dakle u logiku, saznanje i mišljenje. Ono što Derida u ovom slučaju čini jeste pravljenje kontura jedne nemoguće, nedozvoljene, i modernom subjektu strane kartografije bliskosti i blizine; bliskosti koja se više ne razumeva kao suprotnost nečega što dolazi spolja, dakle, kao suprotnosti nečega što nam se pojavljuje kao drugi i drugost kao stranac, ili napokon kao gost, a

¹² vidi, Jacques Derrida, *Of Hospitality, Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*, Stanford University Press, Stanford, California 2000, str. 2. (prevod sa engleskog: Jelisaveta Blagojević)

koju to spoljašnje okružuje, već o bliskosti shvaćenoj kao onome što je „blisko bliskome“ – o tom nepodnošljivom vrtlogu intimnosti.

Latinski termin *hostis* (gost, ali takođe i neprijatelj) ukazuje na jednu takvu poetiku gostoprimstva u kojoj Derida Kantovom pacifikujućem razumu suprotstavlja ideju subjekta kao taoca svog *ipse*, sopstvene subjektivnosti, gde ovaj samo-proklamovani gospodar čeka na svog gosta, ali takođe i na neprijatelja kao na oslobodioca, kao na svog emancipatora. Ovaj gospodar je talac i svog mesta i svoje moći, i to mu zauvek onemogućava zatvaranje samog sebe u svoj sopstveni mir – mir domaćina, onog ko je uvek već kod kuće, u svom *oikosu*. Na ovakav način interpretirana pozicija subjekta, ispostavlja se kao pozicija u kojoj je subjekt zapravo uvek već gost.

„Ponuditi gostoprimstvo“ – pita se Derida – „zar to ne znači poći od izvesne egzistencije smeštenosti, ili to pre podrazumeva polaženje od izvesne dislokacije, nemogućnost skloništa, beskućništva, iz koje se autentičnost gostoprimstva pojavljuje i otvara? Možda jedino onaj koji podnosi iskustvo toga da mu je oduzeta kuća može da ponudi gostoprimstvo? Pitanje „gde“ ukazuje na to da prvo pitanje nije pitanje subjekta kao „ipse“, već radikalnije, ono o samom kretanju pitanja iz koga se subjekt uopšte pojavljuje. Ono prevodi nemogućnost da neko poseduje svoju sopstvenu zemlju, zato što se ovo pitanje okreće upravo onom mestu sa koga je neko mogao da misli i da bude siguran da može da govori. Ono postavlja pitanje početka, ili nemogućnosti početka, ili neposvedočenog porekla tamo gde bi logos trebalo da je upisan... Gostoprimstvo nam daje taj ambivalentni odnos prema mestu. Kao da mesto o kome je reč kada govorimo o gostoprimstvu jeste mesto koje originalno ne pripada ni domaćinu ni gostu već gestu na osnovu kojeg jedan od njih poželi dobrodošlicu onom drugom.¹³

Analizirajući odnos prema drugom i logiku zajednice kao jedan od najznačajnijih momenata u promišljanju politike i političkog, Deridina zapažanja se kreću u pravcu da uobičajeno shvatanje zajednice u sebi nužno nosi neprijateljski odgovor upućen drugom; u tom smislu, njegov se pojam gostoprimstva odnosi na apsolutnu dobrodošlicu, koja ipak podrazumeva i izvesnu *moć* onoga ko može poželeti dobrodošlicu (koja proizilazi iz pretpostavke gospodarenja logikom i premisama identiteta pojedinca ili zajednice iz koje se strancu želi gostoprimstvo) u odnosu na stranca, odnosno drugog. Dakle, sledi da pojam gostoprimstva kao svoj nužni momenat nosi klicu svoje sopstvene dekonstrukcije i subverzije. Iz toga sledi da je, dakle, apsolutno gostoprimstvo nemoguće, iako nužno, i da paradoksalnost ovog pojma vrši, ako tako mogu da kažem, izvestan pritisak na granice onoga što se zna, pomerajući ih s one strane saznatljivog, u pravcu onoga što se ne može anticipirati niti kontrolisati.

U tom smislu, Deridino preokretanje Dekartove maksime ‘mislim, dakle postojim’, koja se nalazi u samom temelju modernog mišljenja, u maksimu ‘mislim, dakle, mislim drugo’ – maksimu jezičkog, ontološkog, epistemološkog, etičkog,

¹³ Ibid, str. 56.

ekonomskog, ali i svakog drugog beskućništva i dislokacije – koja ukazuje na nužnost paradoksalnog gesta gostoprimstva, dakle gostoprimstva za samo nemoguće – otvara mogućnost jednog novog i drugačijeg razumevanja *politike i političkog*, u kome (s one strane saznatljivog, dakle u budućem koje nije moguće niti anticipirati niti ga kontrolisati) dovesti do, činiti, preobražavati i proizvoditi predstavlja njegovo suštinsko određenje.

I THINK, THEREFORE, I THINK THE OTHER

Summary

This paper addresses Jacques Derrida's concept of *hospitality* as a critical one for his non-canonical understanding of the political. As a concept that is political *par excellence*, hospitality and/or the paradoxical gesture of welcoming the other opens up a space for different and diverse, unknown and unexpected guest, for the *other*, aporetically understood as impossible and unpredictable future to come, that cuts across, destabilizes and deconstructs all rational, established and safe ways of thinking and doing.

Arhigrafija: arhiv i pamćenje kod Freuda i Derride¹

... *préférer la vie et surtout la survie...*

Jacques Derrida

Zapamti: pamćenje nije moguće bez arhiva!

Zapamti: pamćenje je moguće jedino bez arhiva!

Bilo kakvo razmišljanje o arhivu i arhivizaciji trebalo bi da bude razoružano pred jednim ovakvim nemogućim nalogom. A ovaj nalog, propisuje i prožima čitavo naše mišljenje, pisanje, tradiciju, religiju i kulturu.

Arhiv Prošloga, Arhiv Budućega

Arhivska groznica Jacquesa Derride započinje upravo skrećući pažnju na ovu aporiju arhiva. Reč *arkhe*, napominje autor na početku svoje knjige, imenuje u isto vreme zahtev za pamćenjem, sakupljanje i držanje, odnosno početak institucije arhiviranja. Ova aporija u startu cepa komemorativni stav u dva nepomirljiva zahteva ili zadataka, zapravo dva simptoma, koje Derrida imenuje sa Arhivska groznica (*Archive Fever, Mal d'archive*). Poput zadatka prevodioca, na način na koji ga je osmislio Walter Benjamin (a kao što ćemo videti, prevođenje i arhiviranje idu ruku pod ruku, oni su dva oblika pri-spajanja/pri-secanja (*re-membering*), arhivirajućeg delovanja), ovaj zadatak obeležava ujedno i zahtev i zapovest za arhiviranjem, kao i nužnost da se od toga zadatka (nemački: *Aufgabe, Aufgeben*, označava i zadatak, i istovremeno odustajanje od zadatka) odustane, da se suoči sa nemogućim pritiskom zaborava arhiva u nameri da se desi pamćenje.

Bilo koja arhivirajuća praksa najavljuje svoju sopstvenu želju za jedinstvenim, pojedinačnim, nedeljivim prostorom i pamćenjem. Za arhiviranjem, kao što

¹ Tekst je izvorno napisan na engleskom jeziku. Prevod Vesne Andrić, autor je pregledao i dodatno doterao.

se to kaže na engleskom „*jednog i jedinog*“ (*the one and only*). Ovo „jedno“ (*one*) jeste arhivska ljubomora sopstvenog pamćenja, arhivske zapovesti i naloga, kako bi se pamtilo njegovo ime, njegovo mesto i njegov zakon. Nema arhiva bez ovog ljubomornog i samo-zaštićujućeg poretka. To je njegov prvi (poredak stvari je ipak u ovom slučaju krajnje neizvestan) prevashodni podsticaj. Mogli bismo da kažemo, jezikom psihoanalize, da je to njegov primarni nagon, kome ne nedostaje nasilje i koji nije lišen nagona za smrt. Možda je to nagon za smrt kao takav: nalog da pamtimo, da registrujemo i ahiviramo, samo jedno, jedno i jedino. Jedino jedno. Derrida beleži tri odredbe ovog nagona za arhiviranjem: on je an-arhičan, anarhivičan i arhivioličan (*an-archic, anarchivic, archivioličic*). Na jedan vrlo sažimajući, ekonomičan način, što je odlika njegovog pisanja, Jacques Derrida skreće pažnju na mogućnost da ova primordijalna ljubomora arhiva od samog svog početka poseduje sposobnost da izbriše bilo kakav arhivirajući trag, čak i trag svog sopstvenog arhiviranja. Pamćenje je u tom smislu omogućeno i istovremeno potisnuto sopstvenim imperativom ili arhiviranjem. Jacques Derrida izvodi posledice pomenutog aspekta arhiva do aporetičkih i krajnjih granica, zaključkom da „arhivska groznica“, u njenim najnasilnijim posledicama i mogućnostima, „naginje ka krajnjem zlu“ (*Archive Fever: A Freudian Impression*, str. 20).

Sasvim bi bilo opravdano pitati se zašto, zašto bi jedna takva nemoguća aporija trebalo da bude prvi podsticaj bilo kakvog arhiviranja i zašto bi ona trebalo da bude povezana sa onim što je Freud nazvao nagonom smrti? Naprosto zato što bez ovoga naloga za jednim, prvog otiska jednog pojedinačnog događaja i njegovog beleženja, nikakav arhiv, niti otisak pamćenja, niti tragovi, ne bi mogli da budu mogući. Ali ono što čini beleženje i arhiviranje mogućim, u isti mah ugrožava arhiv od samoga početka. Ovaj nagon, Derridinim rečima, „*radi na uništenju arhiva*: pod uslovom da potiskuje i briše druge, ali isto tako *briše* i ‘vlastite’ tragove – koji onda ubuduće ne mogu da budu nazvani vlastitima“ (*Archive Fever*, p. 10). Govoreći Freudovim terminima („Freudov otisak“ je i podnaslov Derridine knjige), arhiv ne bi mogao da bude moguć bez početnog pritiska, *Verdrängung*, na mestu njegovog sopstvenog izvođenja ili proizvođenja. Načelo arhiviranja je u službi nagona smrti.

Pa opet, sa druge strane, moglo bi se s pravom tvrditi, sasvim potkrepljeno iskustvom: mi već posedujemo postojeće arhive, arhivi se svakodnevno prave, zaveštavaju, otvaraju i inaugurišu svaki dan, arhivi zaista uspevaju da prežive. Mi čak posedujemo „*Jacques Derrida Archive*“ na Kalifornijskom univerzitetu u Irvajnu, univerzitetu na kome radim i gde sam ja, pisac ovih redova, u nekoliko navrata služio kao *archon*, kao čuvar arhiva. Dakle, ja mogu da potvrdim, čak iako neko dekonstruiše logiku arhiva, neko kao što je to Jacques Derrida, da je arhiv moguć, da je u dobrom stanju, živ i na mestu. „*Jacques Derrida Archive*“ preživljava uprkos dekonstrukciji arhiva Jacques-a Derrida-e. To je mesto u neprestanoj de-konstrukciji.

Ovo preživljavanje arhiva, uopšte odnos između arhiviranja i preživljavanja mogao bi da bude jednako presudan i za funkcionisanje arhiva. Slično, opet,

Benjaminovom pojmu prevođenja, arhiv može da bude sagledan kao mesto svoga sopstvenoga preživljavanja, kao mesto koje postoji u odgađanju svoga sopstvenoga preživljenja. To je omogućeno arhivskim protiv-pritiskom. Podsetimo, arhiv ne bi mogao da postoji bez početnog naloga za pamćenjem, bez potiskivanja, represije (*repression*, pritiskanja) koja je arhiviolitična i anarhivična. I još, nalog za arhiviranjem simultano otiskuje (*impresses*), pravi otisak (*impression*) ili po-tiskuje (*suppression*) (Freudov, *Unterdrückung*) na materijalu podloge arhiva, na njegovom toposu, boravištu, na njegovoj *psyche* ili na njegovoj kulturi. Putem ovog arhi-nasilja, on ostavlja sopstveni trag, on je „po-tisnut (*suppressed*) i izmešten u jedno drugačije delovanje“ (*Archive Fever*, str. 28). A ovaj otisak, trag koji pronalazi oslonac na mestu i podlozi dobrodošlice, na toposu koji je prirodan upisivanju, jamči ponavljanje, preživljenje i prevođenje arhiva. Rečju: otvara arhiv budućnosti. Pamćenje, iznedreno potiskivanjem (*suppression*) je moguće pod uslovom da se zaboravi i izloži izvornom pritisku na (*repression*) arhiv. Potisnuti (*suppressed*) tragovi ne pripadaju početnom, ljubomornom pamćenju jednog, već su oznake drugosti (oni su drugo-arhiva), ovi tragovi ne pripadaju „vlastitom“ arhiva. Oni su tragovi ili simptomi izvornog potiskivanja (*repression*, pritiskanja) koje ih ostavlja „za sobom“. Ovaj upisani otisak na podlozi, koji bismo mogli da nazovemo zaboravljenim pamćenjem arhiva, upućuje na opkladu i na bezuslovno otvaranje u odnosu na budućnost: upravo ideja arhiva zavisi od ovoga otiska. Na jednom drugom mestu Jacques Derrida imenuje ovo otvaranje, ne sa rečju „budućnost“ (koja bi implicirala budućnost kao buduće prisustvo, odnosno metafizičku koncepciju vremenitosti), već nadolaženje, *à-venir*: otvorenost kroz koju jedan arhiv može primiti neočekivano, neprogramirano, nenajavljeno, ne-prisutno i ne-prihvatljivo. Nikakvo prethodno znanje o arhivu ne može nas pripremiti za to otvaranje prema nepoznatom, njegovom prihvatanju i dobrodošlici. Ova otvorenost potiskuje arhiv pred budućom, nadolazećom aktualizacijom. Nad ovom strukturalnom, beskonačnom i, načelno, neprekinutom mogućnošću arhiva da prihvati nove kontekstualizacije, da pozdravi, prihvati i upiše, niti jedan arhiv, niti jedan zakon ili otac ili čuvar arhiva, možda čak ni Bog, nema kontrolu niti poseduje moć.

Mi posedujemo, na taj način, dve sile koje konstituišu arhivirajući otisak i koje se međusobno isključuju. Jedna od njih pripada onome što je Freud nazvao potiskivanje (*repression*, pritiskanje), zapisivanje same smrti, dok sa druge strane postoji otvorenost koja jeste obećanje, otvorenost ka budućnosti, koja, kao trag njenog sopstvenog preživljenja pretpostavlja, zahteva ili zapoveda prenošenje ili prevođenje. „U isti mah ... uslovljenosti arhiviranja impliciraju... sve vrste aporija koje pokreću obećanje ili budućnost, u istoj meri u kojoj zapisuju prošlo“ (*Archive Fever*, str. 29).

Pepeo i Budućnost Arhiva

U zaključnom poglavlju *Arhivske groznice*, Derridina knjiga se vrti u krug i, takoreći, nanovo započinje. Sama knjiga organizovana je oko nekoliko poglavlja:

„Exergue“ (uvodni citat, epigraf), „Preamble“ (uvodnik, preambula), „Foreword“ (predgovor), „Theses“ (teze) i „Postscript“ (postscriptum). Ona samu sebe udaljava u odnosu na bilo kakav istinski trenutak samo-arhiviranja, jer predstavlja nemogući arhiv koji tek započinje, ili stiže isuviše kasno, ali koji nikada nije *prisutan kao takav*. Trebalo bi ovo shvatiti kao retoričku ili sintagmatičku ilustraciju višeznačne, raznorodne i višestruke logike koja je na delu u Freudovom o Derridinom razumevanju arhiviranja. Na samom kraju knjige, na mestu na kome knjiga ponovo, u izvesnom smislu, započinje, Derrida nas vodi u Pompeju i privodi Freudovoj analizi Jensenove *Gradive*. Na tom mestu se mladi arheolog obraća utvari žene i bdi nad otiskom koji je u pepelu ostavila podnevna utvara (*Mittagsgespenst*). Kada arheolog razmišlja nad otiskom i pismom koje je utvara neposredno načinila u pepelu, u tom trenutku otvara se arhiviranje budućega i budućnost arhiva.

Na samom kraju teksta *Mojsije i monoteizam* i u predvečerje Šoe (*Shoah*), Freud nas podseća da izvorno nasilje (*archiviolence*), neizdvojivo iz jevrejskog jednobojstva, poseduje sposobnost da se umnožava tokom istorije i na telu izabranog naroda putem arhiviranja (*archivization*). Jevrejski narod je ubio boga ali to nije priznao. „Na taj način su oni (Jevreji), da tako kažem, natovarili na svoja pleća, tragičnu krivicu. Zbog toga su strašno patili i tokom istorije su proganjani.“ (*Moses and Monotheism*, str. 176). A nešto malo ranije, govoreći o otporu onih koji su „loše hristijanizovani“ prema samom Hrišćanstvu, Freud kaže: „Mržnja prema Jevrejstvu jeste u suštini mržnja prema Hrišćanstvu i nije začuđujuće da nemačka nacional-socijalistička revolucija, upravo usled bliske veza između dve jednobojzačke religije, izražava jasan otpor u odnosu na njih obe.“ (*Moses and Monotheism*, str. 117). (To što je Yosef Haim Yerushalmi, na kraju svoje knjige o Freudu mogao da napiše da Freud – 1939 godine (!) – „nije mogao da savim anticipira strahote rata“ i „uništenje trećine Jevrejskog naroda“ (*Judaism Terminable and Interminable*, str. 98) svedoči o Yerushalmijevom nedostatku razumevanja anticipatorske snage psihoanalize i njenih izvanrednih ostvarenja i uvida. Ukoliko je Freudov *Mojsije* po bilo čemu značajan, onda se taj značaj tiče nastojanja da se razume, interpretira i, bez bilo kakvog ulepšavanja, anticipira ono što je Freud video bolje od bilo koga drugoga. Ova Freudova knjiga nam jednako dopušta, bolje nego bilo koje tadašnje ili dosadašnje istorijsko istraživanje ili istorijska procena, da razmišljamo i da prorađujemo (*work through*) nasilne posledice ovog strašnog događaja i njegovog razarajućeg arhiva. Ovog događaja ali i tolikih mnogih drugih.

Jacques Derrida je uobličio ovu putanju Freudove misli u *Arhivskoj groznici* precizirajući da ukoliko je Freud zaista patio od arhivske groznice, onda je to upravo stoga što je on, ili njegovo otkriće, „imalo udela u arhivskoj groznici ili neredu koji danas iskušavamo, ono se to tiče kako najblažih simptoma *tako i ogromnih žrtvenih tragedija i Holokausta naše moderne istorije* i historiografije“ (*Archive Fever: A Freudian Impression*, str. 90, moj kurziv). Na taj način, tumači Derrida, psihoanaliza je proizvela verovatno svoj najdublji uvid dopuštajući nam

da objasnimo „zašto anarhivirano (*anarchiving*) uništenje pripada procesu arhiviranja i proizvodi stvar koju svodi ponekad do pepela i sa onu stranu pepela“ (*Archive Fever*, str. 94). Freudovi uvidi u prirodu arhiva nam dopuštaju da shvatimo ono što se zbilo kao najstrašniji događaj u jevrejskoj istoriji. *Psihoanaliza je uvek, od samog početka, već bila mišljenje ovog strašnog događaja*. Ovaj događaj je nadasve povezan sa modernizmom koji počinje sa jednobozjem, sa tehnološkom sposobnošću arhiviranja koja omogućava da se istorija tehnički reprodukuje, i sa logikom žrtvovanja Jevrejskog „drugog“, aktiviranom u nacional-socijalističkom režimu. (Posle Prvog svetskog rata Freud se okrenuo proučavanju traume, smrti, veštačkih i utvarnih udova, nagona za smrti, za masovnim uništenjem; taj je rad isto tako anticipirao Freudove pozne spise o pepelu i izvornom, arhivnom nasilju u sledećem ratu). Freudovi uvidi o prirodi arhiva sapripadaju promišljanju modernizma upravo kao i mišljenje Waltera Benjamina. Oni se tiču mogućnosti beskonačnog umnožavanja i tehničke reproduktivnosti potiskivanja (*repression*) i uništavanja koji su na delu u okviru modernog arhiva, čiji je izraziti primer kompjuter, najsofisticiranija mašina arhiviranja. Kao što je poznato, prvi kompjuter, IBM-ova mašina *Hollerith*, po prvi put je upotrebljena, u velikoj meri, prilikom sistematskog arhiviranja evropskog Jevrejstva zaključno sa arhiviranjem spiskova koncentracionih logora. Freud je dobro razumeo, možda bolje nego bilo ko drugi, zašto jedan takav događaj, umnožavajući istovremeno arhive, može da proizvede, jednakom bezgraničnom snagom, njihovo potpuno brisanje. Prepuštajući isključivo pepelu da svedoči u odsustvu strašnog događaja. Ono strašno koje ih je proizvelo preostaje, ali preostaje u vidu aporije: kao pepeo, kao *neizbrisivi* trag, koji odlazi u dimu i istovremeno biva zauvek *izbrisan*.

Mal d'archive, à-venir...

Pa ipak, pa ipak, postoji budućnost arhiva, možda, i postoji, možda, arhiv budućnosti. I ova nada bi jednako pripadala Freudovom pojmu arhiva koji, dok proizvodi svoje sopstveno brisanje u ime jednog i istog, jednako prepušta sebe u tragovima koji nose u sebi obećanje budućnosti. Ovi arhigrafički (*archigraphic*) tragovi otvaraju arhiv za Drugoga, za pamćenje drugog i za svakog drugog drugoga. Paradoksalno, ova nada bi mogla takođe da pripada arhivskoj mašini zvanoj kompjuter. Sposobnosti da se proizvodi najgore, takođe pripada obećanje budućnosti. Kritičar *Arhivske groznice* je zabeležio da „podloga pepela nije udaljena od kompjuterske tehnologije. Ono što je uzrok pepela jeste vatra, varnica, kao elektricitet, koji „pali“ silikonsku podlogu“. Ova elektronska sposobnost pisanja po pepelu, obavlja se brže nego u bilo kojem drugom mediju. „Pulsirajući kao otkucaj srca, ona može nagovestiti da preti zlo, da je neko u opasnosti, da život treba da bude spašen. Elektronska pošta odabira [*electronic mail elects*]“ (*Memory Becomes Electra*, str. 798). Korišćenje kompjuterskog čipa, silikonskog, peščanog čipa, pisanje na kvarcnom kompjuterskom ekranu, vraća nas nazad u Egipat, u pustinju, i svaki put ostavljamo nešto u pamćenju. Svaki čin kompjuterskog arhiviranja je isto tako i etički čin, čin prolaska kroz pustinju

gde nema nikakve sigurnosti. Arhiviranje je čin sa kojim peščana pustinja dolazi da nas, kao utvara, progoni. Ono što na-dolazi, što je *à-venir* ili arhiviranje, bilo bi obeleženo ovim prelaskom i vodilo bi kroz *Silicon Valley*, Silikonsku dolinu, kroz Egipat i kroz pustinju.

Te dve nerazlučive mogućnosti arhiviranja (koje otvaraju *prostor političke i etičke odluke između opustošenja i zaštite*), kaže Derrida, „progone arhiv od njegovih početaka“ (*Archive Fever*, str. 100). Preostali trag u pepelu u Pompeji koga je zabeležio arheolog, ili trag preostao na svetlucajućem silikonu, kvarcu, na ekranu koga je spržila vatra, pripadaju redu utvarnog. Ovi tragovi, podeljeni od samoga početka, progone arhiv i arhiviranje, od početka do kraja. Bez kraja, beskonačno, oni otvaraju arhiv za ono što na-dolazi, *à-venir*, oni daju nadu i obećavaju povratak.

Sačuvaj. Štampaj. (Save. Print.)

Literatura

Derrida, Jacques. *Archive Fever: A Freudian Impression*. Prevod Eric Prenowitz. Chicago: Chicago University Press, 1995.

Freud, Sigmund. *Moses and Monotheism*. Prevod Katherine Jones. New York: Vintage Books, 1967.

Lawlor, Leonard. „Memory Becomes Electra“, recenzija Jacques Derrida, *Archive Fever*, u *The Review of Politics*, Volume 60, Number 4, Fall 1998, 796-798.

Yerushalmi, Yosef Haim. *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*. New Haven: Yale University Press, 1991.

ARCHIGRAPHIA: ARCHIVE AND MEMORY IN FREUD AND DERRIDA

Summary

Jacques Derrida's *Archive Fever* starts with the aporia of the archive. The word *arkhe*, he recalls at the beginning of his book, names at the same time the command to remember, to archive, protect and keep, and the commencement of an institution of archivization which leads to forgetting.

This aporia therefore splits from the outset the commemorative gesture into two irreconcilable demands or tasks, the symptoms in fact, to which Derrida gives the name of *Archive Fever (Mal d'archive)*.

Utopija razlike

Na početku „Bića i vremena“¹ Hajdeger upućuje na fenomenologiju kao na mogućnost da se ponovo promisli pitanje bića. Fenomenologija nam sugerirše da biće nije u svetu, već da može samo da se pojavi i to kao pitanje o smislu sopstvenog života. Pitanje o biću postaje time pitanje o smislu. Fenomenologija je time mogla da bude početak destrukcije tradicije i začetak neke nove kulture. To se, međutim, nije dogodilo. Ona je, na osnovu prisustva ideje subjekta, ostala i dalje u okviru tradicije koju nastoji da kritikuje. Pitanje o biću je time i dalje ostalo skriveno. Ono će se ponovo pojaviti tek sa hermeneutikom koja se, umesto o subjektu, pita o autentičnosti samog individuumu. Zato je osnovno pitanje „Bića i vremena“, kako će nas podsetiti Gadamer², ne kako biće može biti interpretirano, već kako je razumevanje, kao razumevanje sopstvene autentičnosti, samo biće. Razumevanje je uslov otvaranja prema pitanju o biću, tj. prema ontologiji. Ono nas izdvaja iz ontičkog sveta i upućuje ka novom, autentičnom, različitom. Ovde se začinje Hajdegerov projekat ontološke razlike.

Ostalo je, međutim, otvoreno pitanje, da li se ontološka razlika otvorila i prema Drugom. Za Huserla je pitanje Drugog bio ozbiljan problem u „Kartezijanskim meditacijama“, a kod Hajdegera će ono ostati samo „obećanje“, koje on, kako će to primetiti Habermas, nikad neće ispuniti. Hajdegerova filozofija nije filozofija Drugog. Izgleda da njome dominira specifičan egoizam, možda evropski. Postoji otuda, po Levinasu, čitava geopolitika kod Hajdegera. Još je Huserl, govoreći o krizi humanosti, upućivao na Evropu kao na alternativu. Mogli bismo se danas upitati da li je govor o veličini Evrope samo skrivanje njenog mediokriteta. Ono što je, u svakom slučaju, očigledno je isključivost njene tradicije, tj. filozofska nemogućnost odnosno autizam za pitanje Drugog. Zar se pojam Evrope i nije začeo, kako sugeriršu neke istorijske interpretacije, u krstaškim ratovima, u okviru militantnog identiteta, a ne u okviru pitanja o Drugom i razlici?

Otuda nam je razumljivo nepoverenje koje Derida ima prema Hajdegeru. Destrukcija metafizike je i dalje otvoren projekat, koji se, drugim rečima, nije dovršio Hajdegerovom hermeneutikom. Potreban je novi projekat, novo razumevanje

¹ Upor. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, §7, Frankfurt, 1977.

² Gadamer, H.G., „Zur Problematik des Selbstverständnisses“, u: *Kleine Schriften I*, Tübingen, 1967, str. 74

ovoga puta nereifikovane ontološke razlike koju će Derida artikulirati u projektu dekonstrukcije. Diskusija se začinje u Deridinoj konfrontaciji sa Husserlom u knjizi „Glas i fenomen“. Tu je pitanje, izgleda, još uvek akademsko, naime pitanje o uslovima sinteze transcendentale svesti. Kako nam je poznato, ovo pitanje Kant i Husserl ne dovode u vezu sa jezikom. Utoliko Derida želi da pokaže da jezik nije nešto naknadno, što stiže kasno, kako to misli filozofska tradicija, već je u središtu pitanja o strukturi svesti. Reč je o ideji da je transcendentno nezamislivo bez jezika. Jezički znaci upućuju na predmete koji su odsutni. Za svest je neophodna sinteza, a sinteza zahteva znake, zahteva da nešto zauzme mesto odsutnih predmeta. Utoliko je jezik uslov sinteze u svesti. Time je svest uvek odnos sa nečim drugim, sa jezikom. Svest je protkana razlikom i utoliko ne možemo više da govorimo o konstitutivnoj subjektivnosti.³ Ono što postoji su znaci, bolje reći tragovi, kako ne bismo očekivali da će sada jezik da zauzme novo transcendentno mesto. Ovde se time i začinje Deridin projekat gramatologije. Subjektivnost i ostala privilegovana mesta tradicionalnog mišljenja moraju da budu dekonstruisana. Metafizika, koja misli Identitet, ili metafizika prisutnosti⁴, mora se prevladati mišljenjem razlike. Ova specifična emancipacija ili afirmacija znaka⁵, ne upućuje na hermeneutiku. Hajdegerova hermeneutika, naime, još uvek afirmiše privilegovana mesta iz kojih se artikuliše autentičnost. U tom smislu sam i pomenuo reifikaciju ontološke razlike. Hajdegerova razlika, mogli bi smo reći, još uvek nije utopijska. To još uvek nije dinamična razlika koja proizvodi razliku. Čini se da, time, i sam Hajdeger još uvek ostaje u horizontu moderne metafizike. Otuda destrukciju metafizike zamenjuje dekonstrukcija.

Vidimo da projekat dekonstrukcije dovodi u vezu jezik i metafiziku. Veza jezika i metafizike je eksplicitna. Jezik je, najpre, uvek bio marginalizovan u odnosu na pitanja bića i saznanja. Na tom putu stižemo, vidimo, sve do Husserla.

Ono što Derida nastoji da pokaže je da i sama priroda jezika upućuje na metafiziku. Sam jezik ima metafizičku strukturu, Ovde Derida, na početku knjige o gramatologiji rekonstruiše samu prirodu znaka.⁶ Analiza počinje sa Sosiom i razlikom koju ovaj, govoreći o prirodi znaka, čini između označitelja i označenog. Označeno je pojam koga treba artikulirati i označitelj je način kako to može da se uradi, koristeći, npr. pismo ili glas. Filozofija je inače uvek afirmisala primat označenog. To ćemo uočiti i kod Hegela. Hegelovu filozofiju neki od interpretatora⁷ nazivaju i rekonstrukcijom hrišćanske tajne večere u kojoj se pojavljuju hleb i vino. To su dva označitelja duhovnog. Ali kakva? Hleb ćemo pojesti, a vino popiti. Znači označitelji su prolazni, oni samo upućuju na označeno. Nijedan označitelj ne može da zauzme mesto označenog. Ono što se u svetu dešava su

³ Upor. Derrida, J., *La voix et le phénomène*, Paris, 1967, str. 94.

⁴ Upor. Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris, 1967, str. 41.

⁵ Upor. Caputo, J., *Radical Hermeneutics*, Bloomington, 1987, str. 140.

⁶ Ibid. str. 15-42.

⁷ Upor., Barnett, S., *Eating my God*, u: Barnett, S., (prir.) *Hegel after Derrida*, New York, 1998, str. 131-145.

primeri prolaznih označitelja označenog koje dominira, kao grčki logos, hrišćanski bog, hegelovski duh... I u ovom kontekstu će i Hegel, kao i hrišćanstvo govoriti o svetu kao nedostatku, o linearnoj strukturi metafizike u kojoj smisao dolazi iz budućnosti.

Označitelji su, drugim rečima, uvek imali da artikulišu ono što je dominiralo interesom filozofije, bilo da je to bilo pitanje o biću ili saznanju. Iz pomenutih uvida o odnosu svesti i jezika Derida će zaključiti da je označeno, identično, uvek upućeno na označitelja. Identično i ovde ne može da se misli bez razlike. U okviru samog označenog Derida će takođe napraviti istorijsku i metafizičku rekonstrukciju. Filozofija je, naime, artikulisala primat glasa koji je, izgleda, bliži duhovnom. A glas zapravo samo reprodukuje linearnu perspektivu vremena u metafizici. Glas je linearan, u njemu ne možemo da se vratimo unazad. Naša kultura je kultura jezika i time metafizike. Jednom rečju, u okviru marginalizacije jezika i označitelja dešava se još jedna prećutna marginalizacija pisma.

Jasne su, time, i konsekvencije za diskusiju oko hermeneutike, koje su postale eksplicitne osamdesetih godina.⁸ Derida ne traži alternativu u hermeneutici, razmišljajući recimo o pluralizmu interpretacija, tj. o polisemiji. U hermeneutici su još uvek prećutno prisutni temelji, bilo da je to Hajdegerov *Dasein* ili Gadamerov dijalog. Na taj način, temelji asimiluju razliku i hermeneutika ostaje u okviru metafizike. Spekulativna priroda jezika, o kojoj govori Gadamer, još uvek čuva hegeljansko nasleđe. Ona pokazuje volju Istog da se realizuje u Drugom. Zato je Derida i nazvao Gadamerovu hermeneutiku metafizikom volje.⁹ Umesto o polisemiji, Derida govori o nemogućnosti da se smisao kontroliše, tj. diseminaciji koja ovde samo zamenjuje temu razlike. Međutim, za razliku od Habermasove kritike Gadamera koja ide u pravcu jezika, tj. jezičke pragmatike, Derida će temu pisma nastojati da oslobodi od vezanosti za jezik. Priroda jezika je, vidimo, metafizička. Utoliko je alternativa utopijska. Ne postoji, naime, mesto, privilegovani prostor iz koga se alternativa artikulise. Možda je reč o projektu nemogućeg. O nekom novom, hajdegerovski mišljenom događaju, van jezika i performativa. Jezik ostaje u horizontu mogućeg.¹⁰ Dekonstrukcija je, da ponovimo, projekat nemogućeg gde se pojavljuje Drugo. Ostaje nam da u to verujemo, ali ne uz podršku neke od postojećih religija. Dekonstrukcija je religija bez religije, religija koja dovodi u pitanje svoje metafizičko nasleđe. Da li će, usput rečeno, hrišćanstvo ikada uspeti da se suoči sa sopstvenom metafizikom?

Iz svega prethodno pomenutog ne sledi da filozofiju treba identifikovati sa literaturom. Habermas će reći da su Deridine intencije semiotičke a ne jezičko pragmatičke.¹¹ Mislim da je to pogrešno. Suočavajući se sa Huserlom i afirmišući

⁸ Upor., Michelfelder, D., Palmer, R., (prir.) *Dialogue & Deconstruction, The Gadamer-Derrida Encounter*, New York, 1989.

⁹ Upor., Derrida, J., „Bonnes volontes de puissance“, u: *Revue International de Philosophie*, Paris, 1984, str. 341-344.

¹⁰ Upor. Derrida, J., *Die unbedingte Universität*, Frankfurt, 2001, str. 73.

¹¹ Upor. Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1988, # 7.

pojam znaka, i suočavajući se sa Hajdegerom i kritikujući hermeneutiku, Derida, vidimo, ne želi da afirmiše neku novu lingvističku poziciju, pragmatičku ili semiotičku. Bio bi to povratak nekoj novoj formi identiteta u filozofiji. U tom smislu Derida samo sledi Ničeove poruke o jeziku. Ono što se nalazi u jeziku samo su metafore, a ne i same stvari. Misлити identitet između jezika i stvari samo je nova forma fetišizma. Jezik nema boju stvari na koje upućuje. Jezik je bez boje. Utoliko predstavlja bezbojnu mitologiju evropskog mišljenja.¹²

Ali, sve što je pomenuto još uvek ne znači da je filozofija samo novela. Ne postoji ništa izvan teksta – ove Deridine reči su pogrešno interpretirane kao specifično odsustvo referencije. Derida ne negira referenciju, već samo želi da dovede u pitanje semantiku tradicionalne metafizike prisutnosti. U okviru polemike sa Serlom, Derida ponavlja da ne želi da kaže da je sve, uključujući zakone, ustav, deklaraciju o ljudskim pravima, samo novela i fikcija. On samo želi da kaže da sve ovo nisu nikakvi prirodni identiteti i da potiču iz iste perspektive iz koje se artikulišu i same fikcije iz novela.¹³

Nadam se da se ova afirmacija razlike neće razumeti kao nova forma autizma u filozofiji, gde posle monologa modernog subjekta imamo monolog nekog, recimo, postmodernog individuuma. Afirmišući razliku Deridina filozofija upućuje na Novo. Time izlazi iz pustinje metafizičkog mišljenja u kojoj Novo ne može da se pojavi zbog ponavljanja dominantnih struktura. Na tom putu će Derida, radikalizujući Levinasa, stići i do pitanja etike i politike. Neki njegovi interpretatori će, međutim, utvrditi da nas Derida ostavlja bez kritičkih subjekata, bez akcije, bez diskusije. Njegova revolucija, ili bolje reći, konzervativizam, odvija se samo u tekstu.¹⁴

Derida navodno ne kritikuje kapitalizam, već metafiziku. Ali, zar kapitalizam nije nova forma metafizike? Zar se u procesu otčaravanja modernog sveta i sve veće transparentije, ne kriju novi fetišizmi i novi identiteti? Zar ekonomija nije postala nova, transparentna metafizika? I zar, s druge strane, od Frojda nismo naučili da otuđenje nije samo u proizvodnji, već u jeziku, tj. u okviru same konstitucije smisla? Izgleda da su i proizvodnja i jezik, kao uslovi konstitucije sveta, i dalje u okviru metafizike. Utoliko je projekat njene destrukcije i dalje aktuelan. Time dekonstrukcija artikuliše politiku ontološke razlike. Reč je o demokratiji, koja će se, i pored svoje nemogućnosti, možda ipak pojaviti.

¹² Upor., Derrida, J., „La mythologie blanche“, u: *Marges de la philosophie*, Paris, 1972, str. 247-325.

¹³ Upor. Derrida, J., *Limited Inc.*, Paris, 1990, str. 243

¹⁴ Upor., Krauss, D., *Die Politik der Dekonstruktion*, Frankfurt, 2001, str. 401.

AN UTOPIA OF DIFFERENCE

Summary

Derrida's deconstruction can be regarded as a radical consequence of the question of ontological difference. According to him, Heideggerian project is still related to the specific hermeneutic reification. The new Derridian difference also has important ethical and political consequences. It is the framework within which it is possible to think democracy beyond metaphysics.

Žak Derida, Robert Muzil: putevi s one strane stvarnog

Usuđujemo se na mali eksperiment: pratićemo tragove razlike između *možda* i *moгуće*. Tu ćemo razliku, naime, upotrebiti kao sredstvo u pokušaju razgraničenja dva „pogleda na svet“, za ovu priliku oličena u muzilovskom „osećaju/čulu za moguće *IMöglichkeitssinn*“¹ i Deridinom „možda“.² Ishod će, naravno, biti pitanje o smerovima u kojima se može misliti o preklapanju i pretakanju, postojećem ili budućem, tih pogleda na svet.

Možda, možda. „Možda je ono nemoguće jedina moguća šansa za nekakvu novinu, za neku novu filozofiju novine“ (Derida, 2001: 75), kaže Derida, na očekivano paradoksalan način, izazivajući i varirajući klišeizirane obrte. Ali, onda nastavlja: „Možda, možda to *možda* uistinu imenuje tu šansu“ (ibid.). „Tu šansu“, tu moguću šansu ćemo zanemariti da bismo poslušali Deridino premeštanje akcenta na izraz „možda“, da bismo videli šta njemu govori to *možda* koje više nije samo oznaka modaliteta već modalitet koji označava nešto od velike važnosti.

U *možda* se možda nalaze tajni putevi ka neuhvatljivim zonama višesmišlenosti koju Derida želi da raskrije. Ono nebivajuće u sadašnjem trenutku biva u tom *možda* koje je tu jer ga samo to *možda* dovodi u njemu nepripadajući sadašnji trenutak. A pritom ga ne uvlači u izvesnost, već ga uspešno vodi kroz opasno podvodno stenje očekivanja i priželjkivanja koje proizvodi učinke, ne izlaže ga posledičnosti i odlučnosti/odlučivosti, jednim trzajem ga upućuje u otvorenost za Drugo. Da bi nešto bilo *možda*, ono mora biti neodlučeno. Mora izmicati odlučnosti da se donese odluka jer posledica odluke je više i drugačije od onoga što je (tek) *možda*. S njim i u njemu se ne računa ni na šta, ne računamo se ni mi sami. Drugim rečima, izmestiti iz subjektivnosti/identiteta sa sobom koji/a prebiva u nekom „horizontu“ (mogućnosti) i otvoriti se za ono što Derida naziva *dogadžajem*.

¹ Pozivamo se na čuveni četvrti odeljak iz: Musil (1952), pod naslovom „Wenn es Wirklichkeitssinn gibt, muß es auch Möglichkeitssinn geben“ (s. 16-18).

² Pre svega imajući u vidu razmatranja u okviru Derida (2001) i „*Perhaps or Maybe*, an Discussion with Alexander Garcia Duettmann, ICA London, March 8, 1996“, internet: www.hydra.umn.edu/derrida/radio.html

Tim uzmicanjem od određenosti onim što jeste, bila to punina kauzalnih određenja ili pretpostavki koje dovode do volje ili odluke, *možda* postaje modalitet neodredivog, neočekivanog, nesigurnog i neizvesnog, *ničega o čemu bi se sada nešto moglo reći* a da se ne obesmisli njegovo *možda*. Uvek i stalno smo nepripremljeni za to što *možda* sa sobom nosi, izloženi smo njegovom nepretpostavljuvomu sadržaju, u opasnosti smo. Iznenađenje *događaja* ne sme ništa isključiti ili zakočiti, pa ni prevrednovanje i preokretanje u vlastitu suprotnost, zapadanje u ekstreme, to jest i *radikalno zlo*, kako će u tom kontekstu Derida pomenuti.

Deridino *možda* je fino pletivo vremenskih dimenzija, otvaranja, slobode i vrtoglavice pred onim što je neznano, nagovešteno, ali *možda* i ne, nadolazeće ili izmičuće, ali i pred vlastitim slutnjama i čežnjama, koje istovremeno i stavljamo van snage da bi se zbililo ono neočekivano, ali isto tako i raspinjemo, širimo u nedogled i osnažujemo do granice pucanja da bismo u sadašnjem i prošlom, pa i onom dolazećem, jasnije uočili praznine, zareze, ispuste, pukotine svake vrste.

Možda, kao ono što „ostaje“ da bude, da se dogodi (*remains to come*),³ pripada apsolutnom, savršenom, ispunjenom obliku (up. ibid. s. 70-71), ili da kažemo, pojmu. Recimo pojmu demokratije. Kada govorimo o „demokratiji *to come*“, demokratija je uvek s obzirom na ono što (još) nije a trebalo bi, ili bi pak mogla da bude. Ona je određena nedostatkom koji je prisutan koliko i mnogo toga drugog što ne nedostaje, nedostatkom koji bi nekada/nekako mogao da bude izbrisan – o čemu i govori trebanje izraženo u frazi *to come*, ali i neizvesnost *možda* koje nastupa jednakom snagom. To nagovešteno popunjavanje i kretanje, s druge strane, svojim nagoveštajem istovremeno i odmah pokreće i ispunjava „demokratiju koja jeste“.

Dolaženje i ispunjavajući nagoveštaji dolaženja na različite načine mogu se ticati različitih pojmova, ali za mišljenje je ipak najvažniji upravo preobražaj modaliteta u predmet iskustva.

„Ono što će *možda* doći, to nije samo ovo ili ono, to je, naposljetku, mišljenje toga *možda*, samog *možda*. Onaj koji stiže *možda* će stići, jer se u to nikada ne može biti siguran zbog toga što se radi o stizanju, ali bi onaj koji stiže takođe bio samo to *možda*, nečuveno iskustvo, potpuno novo iskustvo tog *možda*. Nečuveno, potpuno novo, samo iskustvo koje se nijedan metafizičar još nije usudio da promišlja“ (ibid. s. 65).⁴

³ Ova Deridina fraza na engleskom nosi i dodatnu zanimljivu igru reči – bukvalno prevedena znači „ono što ostaje da dođe/bude“, te tako na jedinstven način spaja reči „ostati“ i „doći“.

⁴ Na ovom mestu ćemo ubaciti, bez najave i objave, citat iz jednog drugog jezika. Cilj nam je da jednim bljeskom iz drugog ugla osvetlimo istu stvar, da dovedemo u pitanje jedan idiom, to jest, preciznije rečeno, da razvejemo često prisutnu sumnju da „stvari“ i problemi o kojima ovde govorimo postoje samo u jednom idiomu (ili čak proizlaze iz tog idioma).

U uvodnom delu predavanja/knjižice *Rosa sa Bermuda (O nekolikim režimima uobrazilje)*, Peter Sloterdajk, ređajući slike, kaže: „Danas se zaista svako ko želi vežbati veštinu bivanja savremenikom lako može uveriti da se uz pomoć uobičajenih antiteza ni u logici ni u ontologiji ne

Muzilovo moguće. „Ali ako postoji osećaj/čulo za stvarnost /*Wirklichkeits-sinn*/, a niko ne sumnja u to da je postojanje opravdano, onda mora postojati i nešto što bi se moglo nazvati osećajem/čulom za mogućnost /*Möglichkeitssinn*!“ (Musil, 1952: 16)

U najzgnusnutijoj analizi ove teme Derida govori o *možda* (*peut-être, vielleicht, perhaps/maybe*) a ne o mogućem (*möglich*), dok pak Muzil u pomenutom poglavlju nijednom ne koristi reč *možda*. Ako bismo to iskoristili/zloupotrebili za ovaj eksperiment, onda bismo rekli da je to stoga što Muzilovo moguće/mogućnost još govori o vezanosti za stvarno, za ono što jeste (prisutno). Vezanosti, najpre, u smislu „inverzije“ – „Kada se [čoveku s osećajem/čulom za mogućno] objasni da je onako kako jeste, tad on pomisli: pa, moglo je isto tako *lebensogut*/ da bude i drugačije“ (ibid.). U odnosu na stvarnost, čovek mogućnosti izložen je žalu za onim što nije bilo, za propuštenim, slučajno preskočenim, zanemarenim, i za njega ono što nije bilo nije manje važno od onoga što jeste.

Lako se pravi i naredni, logični korak u tom smeru, lako se dodaje moralna dimenzija: „Vidimo da posledice... mogu biti značajne, jer se, nažalost, njima [ljudima mogućnosti] često čini da je loše ono što izaziva divljenje, da je dopušteno ono što se inače zabranjuje, ili su pak prema svemu tome ravnodušni“

stiže daleko. Samo se osvrnite po savremenoj kulturi i naćicete obilje dokaza o razvitku više-vrednosne logike. Ljubitelji jasnih odnosa veruju da je ovaj svet već odavno neizlečivo bolestan, on njima izgleda kao da su ga napale gljivice koje nagrizaju jasne oblike. I najzvišnije pojmovne protivrečnosti su danas amorfne, zlo ispod stola hvata dobro za nogu, a dobro se ne brani, duša flertuje sa mašinom, duh je pozvan na bilateralne pregovore sa materijom, priroda i istorija su se odavno složile oko osnovnih pitanja, najsnažnije dihotomije plivaju uokolo u razblaženom stanju, svuda se oseća duh velike koalicije, sve vibrira od stiskanja ruku koje se više ne mogu razdvojiti... Ne uspeva nam orijentacija prema neprijatelju, ostajemo sami sa višeznačnošću, zbunjeni...U klimi napredujuće de-polarizacije loše se piše čak i onim klasičnim antitezama koje su, poput antiteze moći i duha, intelektualcima ranije služile kao orijentiri – sve su one sada istrošene i odbačene. Osećamo koliko su primitivne te figure iz doba koje prethodi dobu složenosti, iako u prvi mah zapravo nemamo na raspolaganju nešto što bi moglo da ih zameni. Kao fundamentalista nam deluje čak i onaj ko još uvek smatra da je fantazija pojam suprotstavljen stvarnosti. Već odavno slutimo da je fundamentalizam, pre svega, i nakon svega, stvar logike, i da je sve ono što naružujemo nazivajući ga fundamentalizmom, zapravo samo dvo-vrednost koja se živi – mi u fenomenu fundamentalizma mrzimo vlastitu nesposobnost da binarnom gnevu suprotstavimo jednu višu logiku, jednu logiku kojom ne vladamo, ali za koju, tome uprkos, moramo pretpostaviti da se razvija u uporištima aktuelne filozofije tehnike i teorije kulture. Mi živimo u sumraku logike... ali novo mišljenje još nije zadobilo ni konture, niti autoritet, sasvim je očigledno da se sa svakom misli upetljavamo u antitefičke primitivizme pa stoga svaki naš teorijski poduhvat prati osećaj nelagodje. Još se mora čekati na logiku složenosti. Neka buduća istorija ideja će svakako jednog dana rezimirati našu epohu i obraditi nas potpuno muzeološki. Vispreni kuratori kasnog 21. veka će postaviti veliku izložbu pod nazivom *Binarno* i sa njom gostovati u Parizu, Tokiju, Čikagu i Sidneju; na njoj će najveći deo onoga što danas ispunjava naše glave biti predstavljeno kao poluarhaični folklorni konflikt. Pored prikaza onoga što mi danas mislimo prolaziće školska odeljenja i kikatoti se, to su bili oni koji su verovali u suprotstavljenost činjenica i mogućnosti, i u jaz između pozitivnog i fantastičnog“ (Sloterdijk, 2001: 9-11).

(ibid.). Lagan je, takođe, i pristup s druge strane: „Mogući doživljaj, to jest moguća istina... imaju u sebi nešto božansko, neku vatru, zalet, stvaralačku volju i svesni utopizam koji ne zazire od stvarnosti, već se prema njoj odnosi kao prema zadatku i izumu“ (ibid.), jer „... zbirno gledano, ili u proseku, iste mogućnosti se ponavljaju sve dok ne dođe neko kome neka stvarna stvar ne znači više od one koja je samo u mislima. Tek će on novim mogućnostima dati smisao i određenje, on je taj koji će ih probuditi“ (ibid, s. 17).

Vežanost za stvarnost, dakle. Ako zanemarimo „subjektivnu“ perspektivu iz koje Muzil piše, to jest njegovo smeštanje u centar „čoveka“ koji ima ili nema specijalnu nadarenost za „moguće“ (kao što smo zanemarili to što je u Deridnom tekstu pogled, kroz Ničea, uprt ka „novim filozofima“ koji će misliti to opasno *možda*), onda lakše zapažamo samo tu drugu dimenziju u odnosu na stvarnost. Koliko god Muzil u svom pisanju inače želeo da rastegne i učini poroznim granice između „psihičke“ i „fizičke“ stvarnosti, koliko god fizičke predmete „rastapao“ u čulnosti (u maniru Ernsta Maha), kod njega je stvarnost omeđena tako da ono „nestvarno“, bez ikakve dvojbe, ne samo da ostaje s one strane, već je i nesumnjivo Drugo koje, kako smo videli iz zgusnutog pasaža s početka romana, stoji u prepoznatljivim, razigranim odnosima s „prvim“; nikada se zaista ne gubi iz vida interes postojećeg, sadašnjeg ili budućeg postojećeg, treba dodati, nikada se *moguće* ne može osloboditi toga da svoj *preduslov*, pozitivan ili negativan (odnosno, omogućavajući ili onemogućavajući), ima u onome što je *nešto više od (puko) mogućeg* – u stvarnom, dakle. I obrnuto, naravno – „magline, uobraženja, sanjarije i konjunktivi“ (ibid. s. 16), u čijoj je mreži „čovjek mogućnosti“ zapleten, daju značenje i ispunjenje realnom koje se, sa svoje strane, neprekidno odnosi prema onome što će biti, što je bilo, trebalo da bude, itd.

I još jednom Muzilovim rečima, koje nam svojim preciziranjem vraćaju pogled ka tački s koje smo krenuli: „njegove ideje, ukoliko nisu samo dokona intelektualna igrarija, nisu ništa drugo do još nerođene stvarnosti, i stoga on u nekom smislu prirodno poseduje i čulo/osećaj za stvarnost; ali taj je njegov osećaj zapravo osećaj za moguće stvarnosti, i stoga on mnogo sporije stiže do cilja nego mnogi koji poseduju osećaj za stvarne mogućnosti“ (ibid. s. 17). Važna razlika između „stvarnih mogućnosti“ i „mogućih stvarnosti“ uvodi hijerarhiju koja samo učvršćuje odnos stvarnog i nestvarnog, i govori o različitim varijantama *mogućeg* – o *mogućem* koje je, da tako kažemo, blizu tome da se ostvari, i o *mogućima* koji, takoreći, pripadaju predstavama paralelnih svetova i dimenzija. Ta važna razlika nam nagoveštava kako se sve mogu granati modaliteti (još) nepostojećeg (i nema sumnje da je Muzil upravo na to ciljao pišući tu rečenicu), ali nam istovremeno i otvara perspektivu drugačijeg čitanja; naime, „stvarne mogućnosti“ su, *možda*, i mogućnosti *u* stvarnosti (u različitim mogućim čitanjima toga „u“), mogućnosti koje u stvarnosti postoje zajedno sa stvarnim, dok je „moguća stvarnost“, *možda*, i razjedena i nesigurna stvarnost, a ne samo stvarnost koja to još nije.

Na ovaj način čitajući Muzila dolazimo do pitanja da li bi u traganju za novim putevima *moгуćег* vredelo posegnuti za vrtoglavim deridijanskim *možda*. Treba li tom *moгуćем* još i *možda* koje je i nemoguće, i koje ume da se hrani na toj svojoj nemogućnosti?

Dakako da treba. Čini se da potvrđan odgovor dobijamo svaki put kada se prihvatimo eksperimenta ovakve prirode. Osovinski pojmovi (ili pak slike, ili obrti) mogu poslužiti tome da se preko njih razotkrije, odnosno otvori neki jaz između „pogledâ na svet“; nekada će taj jaz biti takav da ćemo se usuditi na skok u formulaciji i na upotrebu izraza „moderno“ (u ovom slučaju reč je o Muzilu; uz napomenu da verovatno nema mnogo spora oko povezivanja njegovog imena i ovog pojma) i „postmoderno“ (Derida; uprkos spornosti, ipak, u ovakvom kontekstu opravdana povezanost, čini nam se). Međutim, ne radi se o alternativama, a raskriveni ili rastvoreni jaz govori o nesrećnom i nepoželjnom stanju, on upravo kaže na čemu treba raditi. Ne nekakvo hegelijansko mirenje i sintetisanje, jer ove su stvari previše krhke i nedorečene da bi mogle podneti takve operacije; stalo nam je do širenja, obogaćivanja i ispitivanja novog/novim, u kojem će nam od pomoći biti uviđanje/forsiranje međa i razlika između „pogleda na svet“ i mišljenja.

Deridino *moгуće* više ne bi bila muzilovska, „moderna“ i dihotomična vizura, već bi ono moralo u sebe uvući, na primer, pitanje na koji način – s onu stranu okvira omeđenih nadom, utopizmom, aktivizmom i kauzalnošću – iz (ne)stvarnog izniče buduće, višesmisleno i dinamično sadašnje, kao i nepostojeće i prisutno prošlo. Ili, da kažemo, ono što slika Sloterdajk.

Literatura

- Derida, Žak (2001), *Politike prijateljstva*, prevod: Ivan Milenković, Beogradski krug, Beograd
- Derida, Žak (2002), *Kosmopolitike*, prevod: Sanja i Petar Bojanić, Stubovi kulture, Beograd
- Musil, Robert (1952), *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt, Hamburg
- Sloterdijk, Peter (2001), *Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft*, Suhrkamp, Frankfurt a/M.

JACQUES DERRIDA, ROBERT MUSIL:
DIFFERENT APPROACHES TO THE REALM BEYOND REALITY

Summary

Author initially attempts to differentiate 'modern' and 'postmodern' stance by emphasizing the subtle distinction between Derrida's notion of *peut-être* (*maybe*) and Robert Musil's concept of *Möglichkeit* (*possible*). These two notions are similar but nevertheless they can exemplify two different approaches to the realm beyond Reality: derridian 'maybe' refers to the openness of things, to surprise and 'event', whereas 'possibility' remains, by means of causality, motivation, utopism, etc., tied to existing reality. In the conclusion author suggests that 'contemporary times' – illustrated by Sloterdijk's picturesque portrait of polyvalent logics – demand 'maybeness' that encompass and surpass musilian contemplation on unreal, but possible things.

Contents/Sommaire

<i>Petar Bojanić</i>	Introduction	9
<i>Sreten Ugričić</i>	Welcome Speech	11
<i>Žak Derida</i>	Fragments	13
<i>Novica Milić</i>	A of Deconstruction: <i>La différance</i> , Writing, Derrida and „We”	29
<i>Ivan Mladenović</i>	The Death of an Author: The Beginning of Communication	37
<i>Jovica Aćin</i>	Reading of the Unreadable. Derrida Would Bear Witness for Celan	45
<i>Aleksandra Mančić</i>	Suicide by Translation. On Derrida's <i>Truth in Painting</i>	51
<i>Jovan Čekić</i>	YesYes Gramophone (on Invasions of Reality or on <i>The Galaxy of Events</i>)	59
<i>Radoman Kordić</i>	Jacques Derrida with Jacques Lacan	67
<i>Sanja M. Bojanić</i>	La transfusion	73
<i>Miško Šuvaković</i>	The Hybrid Questions about the Deconstruction of Art	81
<i>Ljiljana Blagojević</i>	The Deconstructivist Architecture <i>n'existe pas</i>	89
<i>Ana Vujanović</i>	The Signature of Derrida on the Performative of the Contemporary Performance	97
<i>Aleksandar Bošković</i>	Derrida's Criticism of Saussure's Concept of Linguistic Sign	105
<i>Vesna Mikić</i>	Music and Deconstruction – Few Possible Sketches	113
<i>Milorad Belančić</i>	Derrida <i>apres</i> Derrida	119
<i>Zoran Janković</i>	Aimer la mort comme une soeur. Mourir ensemble: l'autobiographie et le deuil	125
<i>Branko Romčević</i>	Graft Levinas	133
<i>Alpar Lošonc</i>	À <i>Propos</i> : Marx – in the Blast of Deconstructive Reading	139
<i>Predrag Krstić</i>	Conservatism, Deconstruction, University	147
<i>Borislav Mikulić</i>	What is It Philosophers Die for?	155
<i>Petar Bojanić</i>	<i>In-Statuere</i> of the Institution of Philosophy	161
<i>Boris Bratina</i>	Derrida with Levinas: The Comentary of an Essay	169
<i>Ivan Milenković</i>	Critique de l'hospitalité pure	177
<i>Ugo Vlasisavljević</i>	No Man Alive Can Do Deconstruction	183
<i>Đorđe Đorđević</i>	Philosophemes and Apories of Transitional Justice	191

<i>Adriana Zaharijević</i>	Europe: "We" and Others	199
<i>Aleksandar Dobrijević</i>	Deconstruction and Normativity	205
<i>Đorđe D. Sibinović</i>	Force of Law Against the Force of Unrightness	209
<i>Nenad Daković</i>	Derrida's Spectres: His Pointing Out	217
<i>Jelisaveta Blagojević</i>	I Think, Therefore, I Think the Other	221
<i>Dragan Kujundžić</i>	Archigraphia: Archive and Memory in Freud and Derrida	229
<i>Miroslav Milović</i>	An Utopia of Differance	235
<i>Aleksandra Kostić</i>	Jacques Derrida, Robert Musil: Different Approaches to the Realm Beyond Reality	241

GLAS I PISMO

Žak Derida u odjecima

Priredio

Petar Bojanić

Izdavač

Institut za filozofiju i društvenu teoriju

Narodnog fronta 45, Beograd

Za izdavača

Stjepan Gredelj, direktor Instituta za filozofiju i društvenu teoriju

Likovni urednik

Aida Spasić

Grafička obrada teksta

Sanja Tasić

Tiraž: 500 primeraka

Štampa: „Filip Višnjić“, Beograd

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

14 Дерида Ж. (082)
141.78(082)

Glas i pismo : Žak Derida u odjecima /
[priredio Petar Bojanić]. - Beograd :
Institut za filozofiju i društvenu teoriju,
2005 (Beograd : "Filip Višnjić"). - 250
str. ; 24 cm. - (Biblioteka Disput)

"Zbornik radova sa naučnog skupa 'Glas i
pismo: Žak Derida u odjecima', održanog u
organizaciji Instituta za filozofiju i
društvenu teoriju i Narodne Biblioteke Srbije
u Beogradu, 8-9. decembra 2004. godine." -->
prelim. str. - Tiraž 500. - Str. 9-10: Uvod
/ Petar Bojanić. - Summary uz svaki rad. -
Sadrži i: Fragmenti : peti period iz teksta
Obrezoispovedanja / Žak Derida.

ISBN 86-82417-11-1

а) Дерида, Жак (1930-2004) - Зборници б)
Деконструкција - Зборници
COBISS.SR-ID 122324236