



ŽENSKÉ STUDIJE

ŽENSKÉ STUDIJE

ČASOPIS ZA FEMINISTIČKU TEORIJU

CENTAR ZA ŽENSKÉ STUDIJE
BEOGRAD

YU ISSN 0354-6942

UDK - 396

BROJ 11/12, 2000

ŽENSKÉ STUDIJE

Časopis za feminističku teoriju
broj 11/12, 2000

Izdavač

Ženske studije i komunikacija
Centar za ženske studije

Glavna urednica

Branka Arsić

Urednice

Jasmina Lukić
(zamenica glavne urednice)
Zorica Mršević
Žarana Papić
Tatjana Rosić-Ilić

Dizajn

Jovan Čekić

Slog i prelom

Bobana Macanović

Lektura i korektura

Dušan Đorđević Mileusnić

Štampa

Čigoja štampa
Beograd, Studentski trg 15

Tiraž

500 primeraka

Izlazi tri puta godišnje

Adresa redakcije

Kralja Milana 34/1, Beograd
tel./faks 011/3613916, 011/657808
e-mail: zenskestudie@sezampro.yu



ŽENSKÉ STUDIJE

Objavljivanje ovog broja pomogli su
Fond za otvoreno društvo i
Heinrich Böll fondacija

Sadržaj

- Tema broja II
DEKONSTRUKCIJA I FEMINIZAM
priređila Branka Arsić
- Žak Derida
141 **Koreografije**
- Žak Derida
160 **Glasovi II**
- Žak Derida
174 **Polna razlika, ontološka razlika - Geschlecht I**
- Žak Derida
194 **Hajdegerova ruka - Geschlecht II**
- Pegi Kamuf
230 **Dekonstrukcija i feminizam: ponavljanje**
- Elizabet Gros
255 **Ontologija i dvosmislenost**
- Pegi Kamuf
285 **Iskustvo dekonstrukcije**
- Zorica Mršević
307 **Ka feminističkoj jurisprudenciji**
- Anđelka Milić
330 **Sintija Kokbarn, „Prostor između nas“**
- 342 **Beleške o autorkama/autorima**
- Miglena Nikolčina
5 **Ljubavni trouglovi i intelektualni parovi**
- Biljana Dojčinović Nešić
23 **O ženama i književnosti na početku veka**
- Tema broja I
ANTROPOLOGIJA RAZLIKA – RADA IVEKOVIĆ
priređile
Jasmina Lukić i Branka Arsić
- 37 **Politike feminizma**
Razgovor sa Radom Iveković
- Rada Iveković
50 **Moje audicije**
- Nadežda Čačinović
64 **O asimetričnosti**
- Biljana Kašić
68 **Subjekt u ženi**
- Branka Arsić
77 **Opscenost čednosti**
- Vesna Bogojević
100 **Čemu služe predgovori?**

Contents

- Miglana Nikolchina,
5 **Love Triangles and
Intellectual Couples**
- Biljana Dojčinović Nešić
23 **On Women and
Literature at the Beginning
of the Century**
- Focus of the issue I
**ANTHROPOLOGY OF
DIFFERENCES -
RADA IVEKOVIĆ**
Prepared by
Jasmina Lukić & Branka Arsić
- 37 **Politics of Feminism**
Interview with Rada Iveković
- Rada Iveković
50 **My auditions**
- Nadežda Čačinovič
64 **On asymmetricality**
- Biljana Kašić
68 **Subject in Woman**
- Branka Arsić
77 **Obscenity of Chastity**
- Vesna Bogojevič
100 **What do the Prefaces
actually do?**

Focus of the issue II
**DECONSTRUCTION AND
FEMINISM**
prepared by Branka Arsić

- Jacques Derrida
141 **Choreographies**
- Jacques Derrida
160 **Voices II**
- Jacques Derrida
174 **Différence sexuelle, dif-
férence ontologique -
Geschlecht I**
- Jacques Derrida
194 **La main de Heidegger -
Geschlecht II**
- Peggy Kamuf
230 **Deconstruction and
feminism: A repetition**
- Elizabeth Grosz
255 **Ontology and
Equivocation**
- Peggy Kamuf
285 **The Experience of
Deconstruction**
- Zorica Mršević
307 **Towards Feminist
Jurisprudence**
- Andelka Milić
330 **Cynthia Cockburn, "The
Space between us"**
- 342 **Notes on Contributors**

ŽENSKE STUDIJE 11/12
BIBLID 0354-6942:5(2000)11/12:p. 5-22

UDK: 886.7:396
Originalni naučni rad
Original scientific paper

Miglana Nikolčina

Ljubavni trouglovi i intelektualni parovi

Apstrakt: U ovom tekstu autorka pokušava da pokaže kako su specifični mehanizmi utrougljivanja i sparivanja odredili bugarsku književnu istoriju. Upravo je ova kombinacija truglova i intelektualnih parova očuvala mušku dominaciju uprkos zahtevima koje je postavljalo žensko pisanje. Autorka pokazuje kako su dve pesnikinje imale određeni značaj u subvertovanju tih mehanizama putem određenih strategija.

Ključne reči: utrougljivanje, sparivanje, ime majke

Strategije i kontrastrategije

U ovom eseju, pokušaću da uputim na dva narativna mehanizma koji opstaju u bugarskoj književnoj istoriji, u meri u kojoj se oni bave ženama, kao i dvema ženama-autorkama – Dorom Gabe (Dora Gabe, 1886-1983) i Elisavetom Bagrianom (Elisaveta Bagriana, 1893-1990), koje su iz ovih mehanizama uspele da se probiju. Nisam sigurna u kojoj meri se prvi od ovih mehanizama – naime, izvesna vrsta utrougljivanja – pojavljuje u drugim kulturnim okolnostima; što se tiče ovog drugog, međutim, uobičajeno je i rašireno da on nastavlja da obrazuje erotizovane strukture moći čak i u feminističkom pisanju. Ono što mene zaokuplja, otuda, jeste izvesna erotizacija pisanja koja očuvava mušku figuru gospodara/učitelja i ženu-spisateljicu kao učenicu/sledbenicu (fenomen „autoriteta“ čije su različite aspekte u književnosti studirali Gilbert i Gubar, 1984), ili da to kažemo mnogo dramatičnijim terminima, koje Mišel Le Def (Michele Le Doeuff) primenjuje na inte-

lektualne parove u filozofiji, kao odnos um(muško)/telo(žensko), (Le Doeuff, 1989): dok je ova vrsta erotizacije veoma vidljiva kada je poduprta biografijom (Hajdeger/Arent, Sartr/Bovoar), ona veoma često ostaje neispitana kada pretpostavlja čisto tekstualno i intelektualno uplitanje ljubavi. Naravno, sama ova podela između biografija, s jedne strane, i narativa intelektualne privrženosti, s druge strane, jeste ono što hoću da preispitam, usredsređujući se na poriv koji oblikuje biografije i zapravo ih proširuje. Međutim, to ne znači da sam odustala od pitanja o stupnju na kome se ovakva vrsta sparivanja događa: bilo da je to, u okviru opšte plime koja zahvata sve nas, rad biografa, komentatora, ili, pak, smog ženskog pisanja zaljubljenog u ovaj poseban način. Budući da smo u mogućnosti da razlikujemo, pruža nam se prilika, s jedne strane, da otkrijemo da su izvesni lakanovski, fukoovski, delezovski i deridijanski feminizmi obrazovani istim teorijsko-ljubavnim strukturama nasuprot svim prostornim, vremenskim ili polnim neslaganjima dok, s druge strane, možemo, na posletku, da saznamo o nekim ženama koje su bile prisiljene na intelektualno sparivanje bez vlastite krivice. Ovaj potonji slučaj žena prisiljenih na intelektualno sparivanje, kao i pitanje strategija u cilju njegovog prevazilaženja, jeste ono što ću pokušati da ilustrujem. Takođe se nadam da ću moći da pokažem mnogo širi problem koji je prisutan: isprepleteni efekat utrougljivanja i sparivanja koji prenosi unutrašnje i ljubavne detalje u književnu istoriju nije, na posletku, poveren traču, nego teži da osigura dominaciju „velike naracije“ muške (književne) istorije nad uplivom ženskih imena.

Žensko vreme u bugarskoj književnoj istoriji

Opiranje ovim mehanizmima preko brojnih strategija, bio je samo jedan od vidova kojima su se Gabe i Bagriana subverzivno bavile muškim naracijama u književnoj istoriji. Iako nisu prve žene spisateljice u novoj nezavisnoj Bugarskoj (izvesno, ne prve koje su bile članice Bugarskog udruženja pisaca, što su obe postale 1924. godine, upravo u trenutku kada se Elisaveta Bagriana upustila u jednu od velikih ljubavi u svom životu, sa mužem Dore Gabe), njihovo značajno dostignuće je u tome što su utemeljile bugarsku žensku književnost kao istovremeno preplitanje dve vremenske dimenzije. S jedne strane, ona učestvuje u sledu škola, stilova, i manifesta, eksperimentisanju sa formama i idejama, veličanju odnosno neveličanju države u formi koju ona može ili ne može da shvati, u sledu, između ostalog, ovog ili onog književnog prisvajanja ženskosti – to jest, ona učestvuje u „muškoj“ istoriji knji-

ževnih događaja u njihovom tradicionalnom teleološkom poretku. U ovoj istoriji, žene-spisateljice često su pripadale izvesnim književnim klubovima dok u druge nikad nisu zalazile; održavale su odnose i govorile su sa određenim piscima dok sa drugima pak nisu; ukratko, one su bile prisutne u izvesnim „krugovima“, iako ponekad na prilično nejasan način. Kao što ću pokazati, sama dugovečnost Gabeove i Bagriane remetila je ovaj književni poredak – njihovi životi koji su od njih učinili „perjanice svih generacije“ (Gabe), koji su obuhvatili tako mnogo književnih „epoha“ da su, htele-ne htele, počele da funkcionišu kao večnost čija je pokretna slika vremena predoređena. Što nas vodi direktno na problem „monumentalnog ženskog vremena“, o kom problemu raspravlja Julija Kristeva (Kristeva, 1995). To je vreme ogromnih ciklusa, sporih ali dubokih promena, trans-kulturnih i trans-civilizacijskih srodnosti, vreme ironijske distance u odnosu na kratko-proživljene strasti, uključujući političke strasti i krvave tragedije kojih je vreme ove dve spisateljice bilo prepuno – kružno, paradoksalno vreme, o čijem pojavljivanju u Bagrianinom radu, (mnogo specifičnije) kao „poradanju majke“, raspravljam na drugom mestu (Nikolchina, 1994). U okviru ovog sporog, ali moćnog okretanja univerzuma, četiri različite strategije za ponovno prisvajanje „ženskosti“ od strane žena-spisateljica, kruže u kontinuitetu, u bugarskoj književnosti, iako ih je zvanična istorijska naracija izvrtala i često poricala smo njihovo postojanje: „večno ženski“ tip (o tome su u velikoj meri govorile Gabe i Bagriana), „muška identifikacija“, tip koji ima tendenciju da zamišlja ženskost kao breme ili komplikaciju, naročito ako je u vezi sa smelošću pisanja („bolno je biti žena“ – kao što je to rekla Blaga Dimitrova, a ipak se divila ženama koje nisu smatrale da je to tako teško, na odlučujući način je doprinela uspehu projekta Gabeove i Bagriane), „nad-žena“, tip koji je činio sve i imao sve a da to i ne pomene, i „feministkinja-kritičarka“, tip koji stalno iznova vraća diskusiju na nerešena pitanja razlike i (ne)jednakosti. Dora Gabe i Elisaveta Bagriana uspostavile su istoriju ženske književnosti kao autonomnu pojavu u zoni preklapanja ove dve temporalnosti. U okviru ove zone one su se bavile problemima porekla, tradicije, nasleđa, ženskim povezivanjem, jezikom i budućnošću sa radosnom lakoćom, koja je, moram priznati, zadivljujuća. Poreklo ovog divljenja, međutim, možda je mnogo više u vezi sa mojim metodološkim pristupom nego sa Dorom Gabe i Elisavetom Bagrianom. Stoga, ovo metodološki pokrenuto divljenje traži izvesno dodatno objašnjenje. Ukoliko metodologiju ostavimo po strani, svoj pristup bugarskoj književnoj istoriji uobličila sam usredsređujući se na borbu Virdžinije

Vulf sa (muškom) književnom tradicijom i na Kristevino proučavanja (muškog) jezika koji je uzdrman majkom, tako moćnom da mora neprestano da bude odbacivana izvan granica govornog. (Nicolchina, 1997). Ova drama koja se iskristalisala u Kristevinom pojmu ubistva majke, ima svoje literarno uobličjenje u nečemu što može biti imenovano kao sindrom *jeune nee*, po naslovu knjige koju su Helen Siksu i Katrin Kleman objavile 1975. godine, a koja je prevedena na engleski pod naslovom *Novorođena žena*. „Tražim se kroz vekove, ali se nigde ne nalazim“, tvrdi Siksu u *Novorođenoj ženi*, (Cixous, 1986: 75). U svom uvodu za knjigu *Novorođena žena*, Sandra Gilbert (Sandra Gilbert) primećuje da to što „Siksu stalno ponavlja stavove koji su usvojeni ranije, u Engleskoj i Americi, deluje skoro jezovito“ (Cixous, 1986: xvi). Pa ipak, jezovito neprestano ponavljanje kojem pribegava Siksu, čini se da, a da to i ne pominje, ponavlja stavove usvojene ranije, takođe u Francuskoj – na primer, od strane, tada još žive, Simon de Bovoar, koja je 1949. godine, u *Drugom polu* (Beauvoir, 1993: xliii) napisala, i svojim vrlo teorijskim stavom pokazala da žene „nemaju ni prošlost, ni istoriju“. S druge strane, kao što primeri iz gore pomenutog uvoda same Gilbertove pokazuju, jezovitost se primenjuje takođe i na engleske i američke autore. Pre Virdžinije Vulf, koja se na početku dvadesetog veka pitala zašto ne postoji tradicija majki, Elizabet Baret Brauning (Elizabeth Barret Browning) je sredinom devetnaestog veka, s tugom zabeležila, „svuda tragam za bakama, ali ih nigde ne pronalazim“. Na početku devetnaestog veka neprestano ponavljana objava usamljenosti roda, dobila je čak glas sme jezovitosti: „Kada sam pogledao okolo, niti sam čuo niti sam video ikog sebi sličnog“ (Shelly, 1969: 120). Frankenštajn, monstrum Meri Šeli, koji nema majku, jedinstveni i neutažni ubica, izašao je iz mašte kćeri čije je rođenje doslovno ubilo majku, čini se da ponavlja reči same majke, ne neke druge žene, već Meri Vulstonkraft, koja se potvrdila kao majka feminizma, koja je 1787. godine, sebe opisala kao „prvu nove vrste“ (Wollstonecraft, 1979: 164). Dve stotine godina usamljenosti! Nakon što je čitavog života nastojala da prevaziđe ovo odsustvo majke u književnosti, Vulfova se u svom kasnom, nedovršenom radu, konačno okreće „smrti autora“. Za nju je to značilo, – autora koji „nije različit od (svoje) knjige“ (Silver, 1979: 385). Jasno, ovaj zaokret ka anonimnosti ponudio je istorijsku perspektivu koja je ograničila autorstvo u okviru njegovih legitimnih granica. Međutim, preostaje pitanje o tome da li bi se prema potonjem izboru Vulfove, onom o bezimenom poreklu, o otkriću materinskog nasleđa preko anonimnosti i tišine, trebalo odnositi kao pre-

ma jednom delu samoubilačke teleologije iza koje ćemo zauvek čitati priču o njenoj smrti. Da li je pokušaj Vulfove da postavi umetnost u genealogiju anonimnosti i tišine, znak samo-obmanjujućeg pokreta prema poništenju, napuštanja simboličkog pridržavanja za život? Da li se zavesa na kraju romana „Između činova“ – knjige o autorki koja nije različita od svog rada – podiže spram ničega: „spram neimenljivog, ludila, smrti?“ (Ferrer, 1990: 106).

Produktivno, kakvo ja verujem da jeste, ne mogu da izbegnem a da to ovde ne pomenem, moje metodološko uobličavanje strategija Gabeove i Bagriane, s obzirom na bugarsku književnu istoriju, u velikoj meri je paradoksalno. Prema onome što je za Vulfov u bilo tako teško i bolno, i za šta je ona pronašla neku vrstu rešenja (*solution*) na pragu, ako mi je dopuštena ova igra reči, nestanka (*dissolution*), (iako je njeno samoubistvo kompenzovano u *perpetuum mobile* romana *Između činova*, koji je njen poslednji roman), bugarske književne matrijarhinje su se odnosile sa nekom mirnom nonšalancijom – ne samo s one strane samoubistva, već, u stvari, sa odrešitošću njihove egzemplarne dugovečnosti, koja je postala dimenzija njihovog nasleđa. Njihovo okretanje prema anonimnosti – prema folkloru, prema „tamnočkoj babi“, „majci zemlji, rodu po krvi“, – izvedeno je veoma pažljivo. Tako Elisaveta Bagriana sebe postavlja, bez ikakvih tragova agonije, na mesto verne disidentkinje od prababi bez lica, bez portreta i bez drugih poruka osim uzburkavanja vlastite divlje krvi („Potomak“). Poverenje u to da je majka, anonimno ili na neki drugi način, uvek sa njima, na njihovoj strani, veoma je važan aspekt u pisanju Dore Gabe i Elisavete Bagriane. Slično njima, sa ove tačke gledišta, njihova čudesna kćerka, Julia Kristeva, smešta svoje pisanje između „večne“ i „svete“ materinske figure (na ovo ću se vratiti). Ono što se kod Kristeve pojavljuje kao nužnost za ubistvom majke – to znači, kao moć užasa, abjekcija, melanholija, ludilo, crne lava, i mučna smrt, za Gabeovu i Bagrianu jeste otvaranje, s one strane reči, prvobitnog bljeska, bljeska kreativnosti sa bespredmetnom zaljubljenošću. Nirvana ženskog libida, ekstatično spajanje sa majkom, na taj način, čini se, predstavlja tajnu avanturizma ove dve žene i njihove hrabrosti u stvarima ljubavi i pisanja. „Ulog je sa nama“ – pisala je Bagriana u svojoj pesmi iz rane faze, „Amazon“. „Ne plašim se ničega“ – stalno je pisala Dora Gabe. – „Ja ne znam šta je strah“. Kristeva bi verovatno smatrala, – što i ja činim, zapravo, – da su užas i ekstaza, spajanje i mučna smrt, dve strane istog novčića. Ipak, čini se da je važno, koje strane. Obuzdavajući narativ, „Mi smo plesačice po vatri koje nikad nisu opekale svoja stopala“, piše Bagriana u pesmi koju

je posvetila Dori Gabe („Nestinarki“); a potom nastavlja da objašnjava da ovo čudo nema nikakve veze sa onim što znamo o takvim plesačicama (one su zaista postojale u nekim delovima Bugarske i zvane su *nestinarki*), već to ima veze sa činjenicom da su dve, avanturama sklone prijateljice, igrale iznad vatre. One su bile potpuno divlje i neobuzdane kao i sme *nestinarki*, za koje se govorilo da bi poludele ako bi ih nešto sprečilo da učestvuju u ritualima sa vatrom, koji su se održavali svake godine (klasični bugarski balet je zasnovan na toj priči). Stoga, ono što je dve spisateljice učinilo sličnim sa ekstatičnim plesačicama, jeste to, da se niko nije usudio da ospori njihovo pravo da igraju po vatri; ono što ih je učinilo različitim, međutim, bilo je to što... one nisu dodirivale vatru. Ovo nam govori mnogo o Bagrianinom stavu prema brojnim odlikama koje su, kako nju samu tako i Doru Gabe, legitimisale kao inkarnaciju večno ženskog: biti prirodan, konačno se ispostavlja kao manipulacija (Nikochina, 1994). Međutim, u smom njihovom porivu da obuzdaju narativ (ženskosti ali takođe i književne istorije), – poriv koji želim da izdvojim u ovom eseju i koji je zajednički obema autorkama bez obzira na brojne razlike koje su između njih postojale – njima je, uprkos svim odbijanjima, nekako uspevalo i jedno i drugo: da igraju po vatri, a ipak, i iznad nje. U drugoj pesmi, Bagriana zamišlja kako kliže po praznom nebu i da svojim klizaljicama opisuju znakove Zodijaka. Dok Žanin Šasge-Smiržel (Jannine Chassuget-Smirgel) istrajava u tumačenju tog lakog klizanja kroz prazninu kao povratka na arhaičnu matricu edipovskog kompleksa (sa čim se ne bih sporila) i kao destrukciju realnosti i jednog, konačno ponovo zadobijenog, pristupa glatkom telu majke (Chassuget-Smirgel, 1989: 91), ja ne mogu a da ne primetim da su zvezde i sazvežđa yaista skloni da zasijaju, onako kako je to Bagriana ocrerala. Očigledno je da majka – ako tako hoćemo da nazovemo matricu Bagrianinog arogantnog dovođenja Zodijaka u nazočnost, – podupire ono što je, kako se čini, kreacija, umesto destrukcija realnosti. Kao što je Bagriana uverljivo izrekla u svojoj pesmi „Amazon“, 'I Persej i Andromeda će bdeti nada mnom'. I takođe, 'Ulog je sa nama'. Ovaj bezazleni interes za kosmos, ova uzvišena briga od strane Moiri, što su obe spisateljice tumačile kao moćno majčinsko uplitanje koje ih štiti od surovog, nemilosrdnog, i, u stvari, ontološki nepouzdanog Boga-Oca, postao je za Bagriana očigledan veoma rano, još dok je kao devojka, u provincijskom bugarskom gradu, ljuljajući se u baštenskoj mreži, sanjarila, zagledana u blještavu Halejevu kometu. Ovo nebesko pomaljanje zvezde, tako zbunjujuće drugim ljudima, došlo je, mislila je Bagriana, sa naročito blagonaklo-

nom porukom: ona je znala da će svuda putovati, da će dospeti visoko i da će biti slavljena pesnikinja, ali je, takođe, čini se, znala da će se one, kometa i ona, videti ponovo. Što se i dogodilo sedamdesetšest godina kasnije, kada se preko devedeset godina stara Bagriana pentrala po planinama praćena obožavanjem gomile astronoma (drugo pojavljivanje Halejeve komete bilo je mnogo bleđe i zahtevalo je mnogo energičniji poduhvat). Ratovi, revolucije, i diktatorski režimi; bolest, smrt, i razdvajanje; sukobi, sudski procesi, i teški gubici svih vrsta – „Ni jedan minut bez razdvajanja“, kao što je Gabe jednom rekla: sve je bilo tu. Štaviše, bilo je, takođe, i kolebljive krepkosti, sposobnosti da se pokrene iz destrukcije, da se ponovo rodi, oblikuje putanja njihovih zvezda. Kad je bila u svojim srednjim tridesetim godinama, nakon Prvog svetskog rata, (na pitanje o tome koliko su godina ove dve matrijarhinje prikrile, još se nije pronađen konačan odgovor), Gabe je imala period depresije: njen se brak, koji sam već pomenula, a o kome ću sad govoriti, budući da je teško opterećen literarnim značenjima, raspadao. Ovo je verovatno najsrećniji obrt u njenom životu, budući da je iz nje izašla sa predivnom knjigom proze koja se bavi uglavnom njenom majkom (*Njakoga: Long Ago*); petnaest godina kasnije, u jednoj od njenih najboljih knjiga poezije, bila je, usred jevrejskog geta u Bratislavi, pozvana kao „Rut, kraljica vekova“; nekih trideset godina kasnije, u jednoj drugoj knjizi ona javno izjavljuje da je postala „perjanica svih generacija“, a još joj je preostalo drugih dvadeset godina, tokom kojih je nastavila da piše uglavnom poeziju, uz opservacije tipa „čini mi se da sam postala besmrtna“; nastavila je, pažljivo paleći i sređujući pisma i dokumenta, da ponovo ispisuje svoju životnu priču i priču o bugarskoj književnoj istoriji. Verujem da nam je oprošteno ako zamislimo da su ove dve obesne žene uspele da izbegnu smrt. Ukratko, ono što je za Virdžiniju Vulf bilo bolno pitanje („Zašto ne postoji tradicija majki?“) nije imalo iste uznemirujuće konotacije za dve bugarske književne majke koje su svojim lagodnim samopouzdanjem tu tradiciju uspostavile. Stvarajući iz ništavila, kao što su verovala da mogu, i opažajući vreme i njihovo vlastito upisivanje u vreme na prilično monumentalan način, nikada sebe nisu iskušavale kao one koje su 'bez majke', odnosno, da su 'prve i jedine' nove vrste, iako su im manjkali slavni ženski preci, koje je Virdžinija Vulf imala, što joj nije donelo nikakvu utehu. Ipak, nakon svega rečenog i učinjenog, moj zaobilazni put, preko Virdžinije Vulf i Kristeve, do stvari bugarske ženske književnosti, čini mi se neophodnim iz perspektive komparativnosti: ovaj put možda može, nadam se, doprineti otkrivanju različitih konfiguracija

problema ženskog pisanja pod različitim literarnim okolnostima i otuda, može nas dalje tim putem odvesti mnogo fleksibilnijem pristupu pitanjima istorije i moći. U isto vreme, sledeći različite putanje, rešenja, koja su izabrale bugarske književne „majke“ u svojoj blistavoj staloznosti, ispostavlja se, nisu tako različita – ali u kojim „dubinama?“, u dubinama u kojima se nastanjuje tišina – od rešenja koja se mogu pronaći na nekom drugom mestu. Konačno, izvan razlika i sličnosti, postoji enigma zajedničke nužnosti: nužnosti pisanja da bi se razmišljalo o njegovom problematičnom po-rađanju (en-gendering), bilo u smislu koji označavaju njegov rod, bilo u smislu koji označavaju njegovu „začinjanje“. Ovim zatvaram metodološke zgrade i okrećem se naporu koji su Gabe i Bagriana uložile u podriivanje posledica utrougljivanja i sparivanja u bugarskoj književnoj istoriji.

Okcidentalizam

A ipak... opet, po strani.

Budući da je centar obično uman samo u odnosu na svoje vlastite diskurse, uključujući one koji lamentiraju nad marginalnim, nad onim što je stvoreno izvan hegemonije centra („Orientalism“), on ima tendenciju da zaboravi da je sm centar, na posletku, takođe proizvod sanjarije periferije. To je najomiljeniji, najiskonskiji, najprvobitniji proizvod periferije, koji ne postoji, naravno, samo na obodu periferije, već nekako izvan njenog horizonta. Centar – drugim rečima – jeste periferija periferije, obod sna periferije. Tako je „Zapadna evropska civilizacija“ proizvedena u Bugarskoj, na kraju XIX i na početku XX veka, kao dopuna, između ostalog, po pretpostavci veoma restriktivnim i patrijarhalnim pravilima ponašanja koja su nasleđena iz prošlosti u okviru granica muslimanskog Otomanskog carstva. Otuda se sloboda, koju Gabe i Bagriana mogu sebi da priušte, i kao žene i kao spisateljice, legitimise delom kao „večno ženska“, delom je, međutim, ona predstavljena kroz borbu, pod zastavom večne ženskosti, sa orijentalnim stereotipima roda i polnih inhibicija i, sledstveno tome, kao pozapadnjenje bugarske kulture. S obzirom na ovo, mogli bismo se pitati, prvo, nije li ono što je legitimisalo „Zapad“ oduvek već tu; i drugo, nije li takozvano pozapadnjenje – ili ćemo to zvati okcidentalizacija? – izvestan projekat koji predstavlja nešto što je već postignuto. Iluzija Zapada kao već postignutog projekta (demokratije, emancipacije, visoke kulture, seksualnih sloboda, itd.) jeste Okcident. Okcident je utopijsko sanjanje

Orijenta. Time je sve rečeno, mi smo u središtu paradoksa od kojih je najmanji taj da centar, bez obzira koliko sreće imao, ne može nikad da živi prema onome što su njegove dužnosti. Jer ako je Zapad ispred nas (nisam sigurna kome se obraćam sa ove tačke, ali da se za trenutak držimo razmede vekova u Bugarskoj, koja je srce Balkana) u ovoj ili u onoj stvari, on izvesno može samo da se tetura iza svoje bolje polovine, to znači, Okcidenta.

To što su one znale – jer su putovale i prevodile i, prema tome, bile upoznate sa tekućim stanjem stvari – nije bilo ni od kakvog značaja za Gabe i Bagriana. Ako su i bile tako hrabre, to nije bilo samo zato što ih je, kao i pesnika Tao Te Kinga, odnegovala Velika Majka, nego zato što su pretpostavljale da je ono što su one želele, u smislu ženskih pozicija u književnoj tradiciji, već postignuto na nekom drugom mestu. Na Okcidentu. To znači, u nekoj vrsti platonskog neba, u nepromenljivom carstvu ideja. Zadatak – užasan i uveseljujući, večni zadatak Orijenta – bio je da spusti ovu okcidentalističku umnost na zemaljski nivo. Jer, vreme je da se vrati romantika i da se sa sigurnošću izjavi da istinska Majka svih Ideja jeste Okcident. Kliženje po praznini, stvaranje zvezda i sazvežđa, ili, kao što je Gabe činila u svojoj kasnijoj poeziji, svedočenje o povratku jezika u transparentnu prazninu tišine, dve matrijarhinje koje su imala sreće, nikad nisu posumnjale u to da će biti sposobne da ispišu svoju vlastitu (žensku) verziju bugarske književne istorije. Zar se to već nije dogodilo negde drugde?

Utrougljivanja

Moje bavljanje ljubavnom poligamijom i sublimnim intelektualnim sparivanjima je, izvedeno je, dakle, iz mnogo šireg zanimanja. Istraživanje narativnih strategija bugarske ženske književnosti kako bi se podrio preovlađujući narativ književne filijacije, ima neskromnu ambiciju da otkrije aspekte subverzije *per se*. Naivno, ali ja sam nekad mislila da je ono što je uobličilo ljubavne trouglove u bugarskom književnom traču bilo naprosto iz straha od svođenja muškosti kao figure intelektualnog autorita na puki erotizam. To je izvesno, ovde slučaj: ljubavno utrougljivanje koje se dogodilo po cenu bezbrojnih i, barem u jednom eksplicitno iznetom slučaju, namernih ugro+avanja faktičnosti, zaista je učinilo da se spreči podriivanje muškog autoriteta na puki erotski pandan. Mnogo su veće stvari ovde u pitanju, tako da danas verujem da je preplitanje trouglova i intelektualnih parova bio vešt napor faličke književne istorije da očuva mušku dominaciju u liku stavov-

va koji su zauzeti ženskim pisanjem. Prvi od dva ljubavna trougla o kojima ću raspravljati – to znači, trouglovi na čije su raspadanje uticale Gabe i Bagriana – samovoljno isključuje jednu od njih (Gabe), tako da će samo ovo isključenje, biti moj osnovni interes. Muškarac je značajan pesnik, Pejo Javorov (Peyo Yavorov): on je imao problematičnu ljubavnu vezu sa mladom ženom iz prilično bogate porodice koja se snažno protivila ovoj vezi; mlada žena, Mina Todorova, razrešila je konflikt tako što je umrla od tuberkuloze. Javorov se potom ženi zreloom i plahom ženom, Laurom Karavelovom, udovicom i damom iz visokog društva, koja ga je manje-više naterala na brak, da bi, ubrzo potom, pred njim izvršila samoubistvo; ili ju je, pak, on ubio, – to pitanje nikad nije do kraja razjašnjeno. Potom je i on pokušao da se ubije, ali prvog puta mu to nije pošlo za rukom, onda je nedugo zatim, preduzeo bolje mere predostrožnosti i uspeo (1914. godine). Drugi trougao prave Gabe i Bagriana oko književnog kritičara i istoričara, Bojana Peneva (Boyan Penev). On je bio oženjen Dorom Gabe čija je prva knjiga, „Ljubičice“ (1908), bila slavljena kao prvi istinski ženski glas u bugarskoj književnosti. Deset godina nakon objavljivanja ove knjige – godina u kojima, beležim usput, Dora Gabe nije napisala ništa, već je provela vreme učeći poljski jezik da bi prevodila autore o kojima je njen muž, između ostalog polonist, želeo da piše – brak je počeo da se raspada. Nešto kasnije, Penev upoznaje mladu lepoticu i pesnikinju, Elisavetu Bagriana. Oni se zaljubljuju i on provodi, tako se priča, mnogo vremena u brušenju njenog talenta. Kada je njena prva knjiga, „Svetlo i večno“, objavljena 1927. godine, proglašena je, (još jednom), prvim istinskim ženskim glasom u bugarskoj književnosti. Problem sa ova dva mitska trougla koji su inspirisala generacije biografa, kritičara i romansijera, jeste pre svega u tome što su svi ovi ljudi imali bezbrojne ljubavi. Javorov je bio zaljubljujiv; Penev je bio oličenje pohote, a ni žene nisu bile sasvim domaćićki tip. Pa ipak, „Dvoje je dovoljno“, rekao je Javorovljevi prijatelj, književni kritičar koji je dobio prava na ostavštinu i koji je uništio sva pisma pogrešne žene. Dakle, veliki rad utrougljivanja je započeo, vođen je, čini se, sledećim promišljanjima koja su imala zadatak da očuvaju um/telo i učitelj/učenica, gore pomenute odnose: 1) Utougljivanje potvrđuje poligamiju kao mušku privilegiju čak i u stvarima književnosti. Otuda bi, u ovim prilično promiskuitetnim postavkama, bar u književnom miljeu, budući da je svakom od njih dato dovoljno vremena, svi završili spavajući sa svima drugima; iz ovoga se može izvesti oskudna geometrijska figura, jedan muškarac i dve žene. 2) Utougljivanje potvrđuje hijerarhiju žanra.

Kao pisac, Javorov je postavljen između dve žene koje divno pišu, ali samo privatna ljubavna pisma. Kao književni kritičar i istoričar od najvećeg značaja, Penev može da izađe na kraj sa dve „prve“ žene-pesnikinje. 3) Utougljivanje prati dalje zahteve žanra. U slučaju Javorovljevog trougla, tragedija je proizvedena kao nešto što dolikuje pesniku. Mina umire u čistom savršenstvu, uvenuli andeoski cvet, netaknuta seksualnom prljavštinom; Laura, žena strasti, umire strasnom smrću i vuče pesnika za sobom. „Kao antička tragedija“, naslov je jedne od biografija: tri glumca, puno krvi, i nadareni muškarac rascepljen između device koja nije-sa-ovoga-sveta i destruktivne, fatalne žene. Zadatak Peneva, s druge strane, u meri u kojoj je bio književni istoričar, bio je da emanira književnu istoriju. Dakle, on postaje tvorac prve „istinski ženske“ žene-pesnikinje – što mu dvaput polazi za rukom: prvo sa Dorom Gabe (njegova uloga, izdavača, pre nego intelektualnog autoriteta, najčešće je prećutkivana), a kasnije sa Elisavetom Bagrianaom kojoj je dat status „prve“, protivno svim istorijskim ili etičkim obzirima. Dopustite mi da nabrojim samo neke od upadljivih propusta koji su posledica ova dva utougljivanja: 1. Minin abortus o kome se govorkalo, i koji je verovatno izazvao njenu bolest (ako je tuberkuloza zaista bila njena bolest), ali to je, naravno, bilo u neskladu sa njenom nevinom čistotom. 2. Deca koju su i Javorov i Penev imali, a koja su izostavljena iz ove geometrije u kojoj nikakva deca osim dece uma nisu bila rođena. 3. Sve, samo ne zaboravljen, prvi muž Laure Karavelove, važan političar i Bagriana muž, otac njenog sina i visoko rangirani armijski oficir, svedeni su u književnoj mitologiji na malogradansku prepreku poeziji i ljubavi. 4. Uloga koju je Javorov, muškarac iz prvog trougla, želeo da igra, pigmalionska uloga u poetskom obrazovanju Dore Gabe, prva žena iz drugog trougla, i... 5. Ljubavna veza između njih koja je prethodila utrougljenim pričama. Vratću se na ovo. 6. Još jedan muškarac koga su Gabe i Bagriana razmenile kasnije, negde pedesetih godina: ponovo je Bagriana bila ta koja ga je ukrala od Dore Gabe i ovoga puta se uspešno udala, ali ne zadugo, čini se kao da je muškarac umro u nekom neprimetnom trenutku i nijedna od žena se nije zaista mnogo trudila da se za njega bori... I tako dalje.

Dugovečnost i udvostručavanje

Oba trougla su se uspostavila i funkcionisala do kasnih dvadesetih. Nakon nekog vremena, međutim, ovaj drugi trougao je predsta-

vljao mali problem: Penev je umro 1927. godine, beznačajnom smrću, od upale trbušne maramice i nije se razveo od Dore Gabe, tako da se, sledstveno, nikad nije oženio mladom pesnikinjom, bez obzira da li je to ozbiljno nameravao ili ne. Dve žene su oduvek bile prijateljice, koje su se takmičile, ali takođe i delile pisanje, putovanja i muškarce: sve su ovo činile gotovo do smog kraja. Nadživele su Peneva za skoro pedeset godina! Obe su imale devedesetsedam godina (po zvaničnim podacima) kada su umrle – misteriozna koincidencija njihovih žilavosti koja nam mnogo govori o njihovom odnosu. Postavićemo to ovako: bez ikakve namere sa njihove strane – odnosno, da li, zaista bez? – sama dugovečnost Dore Gabe i Elisavete Bagriane igrala ulogu u korodiranju utrougljivanja koje im je pripisala književna istorija. Budući dugo i nepovratno mrtav, Penev, čini se, nije bio figura koja je mogla da dominira uvek svežim delom ovog lirskog domaćinstva sa dve žene koje su sve više i više primerom potvrđivale ono večno žensko: „sveto“ (kao u jednoj od Bagrianinih pesama), u meri u kojoj, puno tuge, ono uvek nadživljava svoje sinove, i „večno“ (u jednoj drugoj njenoj pesmi) u meri u kojoj se ono uvek budi u naručju sledećeg muškarca kao svoja vlastita kćerka. Moja prijateljica mi je, smejući se, jednom rekla da je Dora Gabe pogrešno verovala da je znala njegovog oca još dok je nosio svoje dečачke kratke pantalone; to nije bio njegov otac, to je bio on, sin. Kao da je to uopšte bilo važno! Prema jednoj od mnogobrojnih anegdota, Gabe i Bagriana su već bile tu, da sa hlebom i solju dočekaju kana Asparuha koji je na konju stigao iz Azije i osnovao bugarsku državu 681. godine naše ere. Pored toga, postojalo je to čudo njihovog prijateljstva. Pre svega, bilo ih je dve: dve, po njihovoj vlastitoj volji i uprkos svakom mogućem suparništvu. Njihovo prijateljstvo je imalo svoje praktične aspekte u zabavi koju su doživljavale zajedno; imalo je svoje književne aspekte u nadmetanju koje je međutim bilo u vidu stalno prisutnog dijaloga. One su pisale jedna za drugu i jedna drugoj: budući da ih je bilo dve, nikad nisu mogle da se pretvaraju da su „prve nove vrste“. Sma njihova upornost da ostanu žive izvan svih razumnih očekivanja, čini se da je bila inspirisana ovim ljubavnim rivalstvom: kada se Dora Gaba konačno predala i umrla, ubrzo se pogoršalo i psihičko i intelektualno stanje Bagriane, tako da je ona provela nekoliko tužnih godina na zalasku svog života, dostižući, ipak, iste one godine kao i njena rivalka i prijateljica. Ukratko, priča o njihovom dualnom prijateljstvu bila je tako duga, tako vitalna, tako zabavna i bizarna, tako anegdotska, tako plodna i puna događaja, da je neizbežno zaklonila draž utrougljivanja; to je bila priča u kojoj su se Penev i njegovi nasled-

nici sve više i više pretvarali u nevidljivi lepak veze između ove dve žene.

Ime Majke

Dakle, postoji koincidencija – ukoliko je to, uistinu, koincidencija – od početka imamo dve „majke“: decenijama povezane nadmetanjem, ali takođe i razmenjivanjem njihove veštine, zajedničkim putovanjima i avanturama, i, bar u nekoliko slučajeva, deljenjem njihovih muškaraca. Uopšte uzev, postoji podmladak nove bugarske književnosti koji je zgradu, odnosno, sklop, njenog početka učinio mnogo vidljivijim, a breme nasleđa potpisao imenom Oca – o, kakvo olakšanje. Postoji, dalje, već pomenuta koincidencija imanja književne kćerke kakva je Blaga Dimitrova (Blaga Dimitrova): koja nije samo spisateljica, nego i biografkinja, istoričarka, takođe i sma moćna graditeljica temporalnosti. Međutim, ono što, čini se, podupire sve ove koincidencije jeste kulturna podloga koja uključuje majku (slično muzi u antici) kao nekog kome se obraćaju sve narodne pesme, bez obzira da li je govornik u tim pesmama muško ili žensko. Štaviše, ovakva podloga je, čini se, omogućila izvesnu erotizaciju dijaloga između majke i kćerke – erotizaciju koja uključuje prilično nejasno, ali bez sumnje telesno i distancirajuće umetanje muškog sina/ljubavnika, koji je zalag i zatvorenik čudne temporalnosti koja jedva da se odvaja od zaslepljujućeg svetla „večnosti“. Tako se, u jednoj od knjiga Dore Gabe, reč njene majke „uvrće u nit, kovitla“. Nit se uvija u spiralu i obrće. Uhvaćena sam u nit majčine reči – nit se zateže – trčim duž nje, da bih je uhvatila. Ovo kovitanje, okretanje i zatezanje niti „majčine reči“, da bi se uhvatila majka, potpuno je eksplicitno takođe i u Bagrianinoj poeziji, u kojoj – iako slične motive nalazimo i kod Gabeove – postaje jasno da su njeni grešni puteni impulsi izraz njene, ponekad, vernosti („Potomstvo“), ponekad, nevernosti („Za nju“), ne u odnosu na nekog drugog već u odnosu na majku. Otac-Gospodar će možda odbiti sm dar poetskog nektara, „isceđenog iz ženske i materinske ljubavi i tuge“, ali će izvesno biti „usisan“ dubinama majčinske ljubavi („Večernja molitva“). Vijugavi pokret tonjenja u majčinske grudi ili opkruživanje majke „poput vetrova“ iznova se pojavljuje kod Gabeove, stalno. U pesmi naslovljenoj „Večno“, posmatrajući mrtvo telo majke pored koje njeno prvo dete vrišti – beba devojčica u koju „je njena besmrtna krv prelivena“, moram ovo da naglasim bez komentarisanja – Elisaveta Bagriana po-

tvrdi večnost majke sledećim zagonetnim stihovima: proći će mnogo godina i vekova, kaže ona, 'I usne dvoje ljubavnika, spajajući se, šaputaće ponovo „Maria“ ili „Ana“...'. Pitanje je zašto će spojene usne ljubavnika šaputati ovo ime, koje god od ova dva imena? Ako je to ime daleke unuke u koju je besmrtna krv uneta transfuzijom, zašto ona, spajajući svoje usne sa usnama drugog, šapuće svoje vlastito ime? Koga ona ljubi? Koga priziva? Inič se da bi odgovor ove pesme mogao biti taj da, ako je „Marija“ ili „Ana“ – veća preciznost, čini se, nije potrebna – ime majke, onda, naravno, dvoje ljubavnika, spajajući svoje usne, šapuće – dotle dok je šapat u ovim uslovima uopšte moguć – ime majke. Ovaj šapat je ime majke, spajanje ljubavnika je spajanje u imenu majke, spajanje je šapat u kojem on šapuće neko drugo ime dok ona, ispostavlja se, šapuće svoje vlastito ime, koje je ime majke. Njeno okretanje prema majci je okretanje večnosti u samoj sebi, dar za majku i od majke. Izvan reči ljubavnika uvek je Ona. Dopustite da to kažem još jednom: pisanje, kako Dore Gabe, tako i Elisavete Bagriane – ali takođe i njihova velika ljubav, njihov smeli avanturizam – odnegovan je, kao u Tao Te Kingu, Velikom Majkom.

Odbijanje autoriteta

Iako je Bagriana, uprkos ljutnji Dore Gabe, činila sve što je mogla da iscrpe književni mit o svojoj velikoj ljubavi sa velikim istoričarem Bojanom Penevim, mužem Dore Gabe, obe pesnikinje su pokazale – ne samo u svom pisanju, nego takođe i u smom tretmanu svoje biografije – ogroman otpor prema hijerarhiji koja je implicirana intelektualnim sparivanjima. Bagriana je to uglavnom postigla preko onog što nije sledilo iz ogromnog narcizma koji je čuvao njeno najbolnije sećanje na sahranu Peneva u činjenici da nije obula prave čarape (to znači, crne – ova žena nije bila u žalosti!). Zaboravit na čarape *comme il faut*. Tako duboka je bila njena potresenost! „Mi smo plesačice na vatri koje nikad nisu dotakle vatru!“ Ovo nije naročito opravdano u odnosu na Gabeovu, možda, ali je tipično za Bagrianino vlastito veselo kliženje kroz život koji su obeležila dva dolaska Halajeve komete, ona nikad nije sasvim doticala zemlju, radosno upisujući znakove Zodijskoga kližući po azurnom nebu. Sa Dorom Gabe, međutim, otpor prema nametnutim hijerarhijama, pretvorio se u namernu strategiju, sporog, laganog, pa ipak nepopustljivog napora u podrivanju. Njeno pisanje koje je u toku njenog života pretrpelo nekoliko izrazitih preobražaja, praćeno je strp-

ljivim i vešt看 konstruisanjem njene biografije: tako strpljivim i vešt看, u stvari, da je odvijanje poslednje faze svog života postavila dugo nakon svoje dugo odlagane smrti. Sigurnim instinktom za takve konstrukcije (budući da je svoju lekciju naučila 1910. godine, poslednje godine života provela je uništavajući pisma, kako se žalila njena sekretarica), i nema sumnje da je, budući da je dobro uvidela pobunu protiv uspostavljenih uloga, Dora Gabe izabrala upravo epizodu sa Javorovim ne bi li se izborila sa narativima koji su joj nametnuti: izvesno najefikasniji metod kojim se kviri geometrija oba trougla. Moram da naglasim da je ovo bila veoma teška borba. U onome što sledi, insistiraću na tome da je Gabe izvela svoj odnos sa Javorovim iz nametnutog zaborava, upravo da bi ga odbacila, a preko njega i smu naraciju o ženskom sledbeničkom odnosu koji, jasno, nije mogla da podnese. Štaviše, budući da je bila udata za Peneva, nije joj bilo nimalo lakše, zapravo, ona je počela da piše tek nakon što je njihov brak počeo da se raspada: tokom njihovih srećnih godina ona je prevodila sa poljskog što verovatno nije bila tako loša ideja, ali, izvesno, to je bila ideja Peneva. Ma kakav da je bio njen život, jasno je da se u oblikovanju svoje vlastite biografije Gabe borila upravo protiv klišea ženske imelektualne zavisnosti. U memoarima koje je, u velikim vremenskim intervalima, nekoliko puta iznova pisala, ona se stalno iznova vraćala stvaranju svoje prve knjige i tome kako je Javorov nastupio kao samo-uposleni učitelj i urednik, praveći svoje grube ispravke „crvenom olovkom“. On je bio čuveni pesnik u to vreme, a ona je bila studentkinja prve godine na sofijskom Univerzitetu. Potpuno svesno, on je pokušao da sebe upiše u erotizovano sparivanje učitelj-učenica. I potpuno svesno, Dora Gabe se protiv toga pobunila. „Moja upornost jaka je kao njegova muška volja“ (Gabe, 1994 : 411). Njeno stalno ponovno ispisivanje memoara bilo je konstantno ispisivanje njene pobune protiv Javorovljeve pedagoške žestine: „Vidite, gospođice – pisao je on u svojim pismima Dori Gabe, koja pisma, za razliku od njenih pisama njemu, nisu mogla biti uništena od strane prijatelja koji je uobličavao njegovu biografiju, – neki ljudi su učitelji od trenutka rođenja... Ako govorim otvoreno, vi ćete biti zaplašeni mojim beskonačno smelim samopuzdanjem... Morate se naviči na činjenicu da vas ja smatram svojom velikom kreacijom na kojoj radim i na kojoj ću raditi dok smo oboje živi. Kad vam jednog dana ne bude bio potreban moj neposredni uticaj, u vašoj duši ćete nositi beleg moje duše, i, a do to niste želeli, služićete mojoj svrsi...“ (Gabe, 1994: 411). Njenom ocu – očito u trenutku kada učenici više nije bilo stalo da vida učitelja: „Ja sam onaj ko zna najbolje koliko je vaša kćer postigla.

Ali, njoj je još uvek potrebna moja ruka...“ (Gabe, 1994: 482). I – da dodamo malo boje ovom pedagoškom odnosu Javorova prema Dori Gabe, „Zapamtite da ja brojim minute dok je ne dobijem – maramicu sa vašim suzama...“. Kakve čudne želje, o Bože! Poslušajte sada kako želim da vas nateram da plaćete – da li ćete mi dopustiti da govorim neke besmislice? – ovako bi to bilo: stojim ispred vas, komandujem da ustanete kao vojnik i onda... vas ja pljesnem po zadnjici, nežno, naravno, kao dete, tek toliko da zaplaćete. I onda... onda vas mazim i milujem, činim da se opet smežete kao kada zasmеjete dete“ (Javorov, 1960: 225). „Ja sam bila prestravljena“, kaže Gabe: redak slučaj za ovu ženu koja je neprestano, kasnije u svom životu, ponavljala da se „ne boji ničega“ – „to je bilo kao da se tama koje se plašimo u detinjstvu, materijalizovala u nečem većem i opasnijem... Borila sam se protiv njega umesto da sam mu bila zahvalna. Plašila sam se da će ubiti ono što je pripadalo meni, moju samostalnost“. Ona je morala, kaže, da pretrpi „opasni uticaj ovog jakog muškarca i pesnika“, ona je osećala „instinktivan strah od njegovog uticaja“, koji „nas stavlja (u njenim sećanjima, Gabe je ponovo u tandemu sa drugom ženom, pesnikinjom i prijateljicom) u sukob sa njim“ (Gabe, 1994: 414). „Morale smo da mu se suprotstavimo tako da mu ne budemo podređene, već da se od prvog trenutka sukobimo sa njegovom voljom“ (Gabe, 1994: 414). „Niti jedna senka, ili imitacija“ – pisala je Gabe odnoseći se prema drugoj bugarskoj ženi-pesnikinji koja je književnom mitologijom postavljena u verovatno najbeznadežniji intelektualni par – „ali koja je opstala, celovita, uvek verna samoj sebi“ (Gabe, 1994: 439). Mlada žena, međutim, nije imala mnogo šansi sa svojom prvom knjigom. Javorov je bio urednik. Penev je ušao kao finansijer i odlučio da se knjiga objavi. Otac je otvorio tek objavljenju knjigu. „Dobro za mene!“ – rekao je. „Zašto za tebe?“, pitala je mlada pesnikinja, obeshrabreno. „Zato što sam te ja stvorio!“ Poslednji odgovor koji je Gabe uputila ovoj gomili Pigmaliona bio je odricanje od ove knjige. U stalnom suprotstavljanju Javorovu, ona kaže: „Ove pesme nisu moje, one su vaše, Gospodine“ – „Od danas ja insistiram da ove pesme nisu moje i spremna sam da ih se odreknem“ (Gabe, 1994: 481).

Ponovno potvrđivanje ljubavnika

Da još jednom pomenem, u zagradama: veliki deo zrelog rada Gabeove bio je rad sporog, strpljivog odricanja – proces vraćanja reči u intezivnu tišinu; vraćanja ljubavi u blistavu prazninu. Ona je erodirala

jezik i njegovo gospodarenje na način na koji je erodirala stavove Pigmaliona: promišljeno i nepokolebljivo. Borba sa Javorovim nastavila se još godinu dana: nakon toga, Gabe je otišla u Švajcarsku da nastavi svoje obrazovanje. Na osnovu brojnih izvora jasno je da je prezrela svog opasnog ljubavnika. Ona ovo nije komentarisala, tako da je ljubavni aspekt ovog pedagoškog odnosa ostao prigušen u njenim sećanjima: ono na čemu ona insistira jeste preziranje autoriteta. Borba sa „crvenom olovkom“ Javorova tako je potrajala tokom čitavog njenog života. Nakon smrti Gabeove, međutim, oko osamdeset godina posle ove epizode, mladi kritičar, muškarac, jedan od onih mladih muškaraca kakvi su na ovaj ili onaj način u njenoj blizini čitavog njenog života, objavio je senzacionalnu malu pesmu pod naslovom „Ženska krv“, u kojoj Gabe, na manje-više otvoren način, kaže da je Javorov bio njen prvi ljubavnik. Da je ova pesma o prvoj ljubavi dar možda poslednjoj, jeste jedna od onih stvari koje bih ja volela da zamisim o ovoj velikoj ženi. Međutim, njeno insistiranje da se pesma objavi nakon njene smrti jeste misterija koja me još uvek zaokuplja. Da li je ona pokušala da stvori najizražajniji okvir za svoju prvu ljubav? Svojom smrću? Venčavajući nasilno, koliko god je to moguće, dva mitska trougla, stvarajući... svoj vlastiti trougao? Jedna stvar je jasna: Gabe je znala da joj je neophodan ovaj posmrtni spis u obračunavanju sa autoritativnom figurom i sa (geometrijskim) figurama autoriteta. Ipak, to je ljubavna pesma. Konačno, mogla je da kaže – njegovoj senci koja se vraća, budući da je izgledalo da za nju u ovoj tački ne postoji jasna podela između živih i mrtvih – da je Javorov bio prvi koji ju je žrtvovao u ekstremnostima nežnosti i kreativnosti, „slavi i tuzi“. Međutim, on to nije postigao na osnovu poetskog uticaja, kao ni uređivanjem prezrenom „crvenom olovkom“. On je to postigao time što je postao umešan u misteriju „ženske krvi“. A krv svojim darom „paganske ljubavi“ bila je njena vlastita – kao i njeno pisanje. Uprkos Simon de Bovoar, žene godinama nisu, možda, tako lako prihvatile status drugog. Jedna od podsmešljivih definicija „socijalističkog realizma“ tokom komunističkog režima bila je „veličanje države na način koji ona može da razume“. Ukoliko je veličanje države imalo komplikovane oblike, država bi se na tome slomila. Opsežna biografija Elisavete Bagriane, koju je sačinila Blaga Dimitrova imala je ovaj efekat uprkos napetostima do kojih je ovaj ogroman rad, čija su dva toma objavljena još dok su i Gabe i Bagriana bile žive, doveo. Postavljajući sebe, u liku svih razlika, na mesto „kćerke“, Dimitrova je učvrstila stavove starijih pesnikinja i učinila ih bugarskim književnim „majkama“ (Dimitrova, 1975a; 1975b). O ovome raspravljam

detaljnije na drugom mestu (Nicolchina, 1999). Ne mogu ovde da razmatram problem jevrejstva Gabeove. Ona je bila kćerka ruskih emigranata koji su došli u Bugarsku jer su, nakon bugarske nezavisnosti 1878. godine, u Bugarskoj mogli da kupe zemlju. U citiranoj pesmi ona potvrđuje kako svoj jevrejski tako i svoj bugarski identitet (ili nijedan, ukoliko oni moraju da budu zasnovani na isključivanju) – prihvatajući rizik, koga je bila svesna, da bude odbijena na obe strane. Nevoljnost da se odrekne svog bugarskog identiteta ona motivise upravo svojom patnjom iz davnina, kao „unuke Kralja Davida“, koja ju je učinila osetljivom na patnje drugih naroda – uključujući i onaj u kome je rođena. Vredno je pomena, međutim, da je Gabe počela da eksplicitno problematizuje svoje jevrejstvo upravo ranih tridesetih godina, u vreme pojavljivanja nacizma. Ja ovo istražujem u „Buđenje jezika: Dubine Dore Gabe“ i „Genealogija tišine: značenje, interval, i žensko pismo“ (Nicolchina, 1993 i 1994b). U mnogo slučajeva sam pristupila zanimljivom sindromu prve žene koja piše ženski (Nicolchina, 1991). Dijada Dora Gabe–Elisaveta Bagriana stavila je tačku na ovaj sindrom u bugarskoj ženskoj književnoj istoriji. Ono što sledi obezbediće nam neke od okolnosti koje su dovele do ovog značajnog rezultata.

Prevela s engleskog rukopisa Tatjana Popović

Miglina Nicolchina
CEU, Budapest
Maj 1999.

Miglina Nicolchina

LOVE TRIANGLES AND INTELLECTUAL COUPLES

Summary: In this text authoress makes an attempt to demonstrate how the specific mechanisms of triangulation and coupling framed Bulgarian literary history. It is this combination of triangles and intellectual couples that preserved male domination in the face of the claims made by women's writing. The authoress shows that two women-poets had particular importance in subverting those mechanisms through a number of strategies.

Key words: triangulation, coupling, the name of the mother

Biljana Dojčnović-Nešić

O ženama i književnosti na početku veka

APSTRAKT: Analiza uvodnika „Žene i književnost“ iz 1913. godine, uz poređenje sa pojedinim elementima *Sopstvene sobe* V. Vulf i drugim feminističkim tekstovima, ukazuje na njegovu današnju aktuelnost i vrednost.

Ključne reči: feminizam, književnost, tradicija

Iako prisno vezana za zapadnu misao (najpre teoriju „ženskog pisma“ a potom sve više za tzv. angloamerički pristup), domaća feministička kritika razvija se na specifičan način, ne prateći striktno korake i faze feminističke kritike na Zapadu. Pored drugačijeg redosleda razvojnih faza¹, izrazita razlika naše kritike u odnosu na zapadnu, naročito angloameričku, jeste i doskorašnje izostajanje pogleda u feminističku prošlost koja na ovim prostorima datira od sedamdesetih godina 19. veka.²

Angloamerička feministička književna kritika odavno je kao svoje klasične tekstove istakla esejistička dela Virdžinije Vulf (Virginia Woolf) među kojima počasno mesto zauzima *Sopstvena soba*. Uz ovu

1. V. o tome tekst S. Slapšak, „Kradljivice jezika“, *ProFemina*, Beograd, 1997. br. 12, str. 151: „Feministička kritika ne samo da nije započela novim i kritičkim (subverzivnim) čitanjem prevashodno misogine muške književnosti...“, već se odmah konstituisala kao „feministička kritika ženske književnosti“.
2. Tek od sredine devedesetih godina počinje ponovno objavljivanje tekstova iz feminističke baštine u časopisu *ProFemina*, dok se prva savremena istorija ženskog pitanja u Srbiji pojavila tek 1996 - reč je o knjizi Nede Božinović, *Žensko pitanje u Srbiji u 19. i 20. veku*.

knjigu-esej, vezani su, tematski i sadržinski, kraći eseji „Žene i proza“ i „Profesije za žene“³. U ovim tekstovima V. Vulf razmatra više pitanja koja će ostati ključna u feminističkom istraživanju književnosti na angloameričkom području od kraja šezdesetih godina, a naročito u izučavanju književnosti koju su pisale žene. Njena razmatranja iz sadašnje perspektive više su od uticaja – mnogi pojmovi, sintagme, problemi, delovi rečenica iz ovih tekstova utkani su u tekstove feminističke kritike čak i bez referenci, što znači da se smatraju opštepoznatim.

Za razliku od ovako čvrste povezanosti sa nekoliko „matičnih tekstova“, naša feministička kritika je krenula od rezultata zapadne kritike, ne tražeći uzore u sopstvenoj prošlosti. Bez obzira na to da li je razlog bio „skandalozno zataškavanje“ istorije feminizma u nas⁴, činjenica da su stari tekstovi teško dostupni, snažno interesovanje za ono što se na planu feminističke teorije dešava u svetu ili nešto drugo, činjenica je da se ova situacija polako menja⁵. Iako je iluzorno sada smišljeno tražiti klasične tekst(ove) koji bi ovde imali ulogu poput tekstova V. Vulf u angloameričkoj kritici – jer je osnovni pojmovni aparat ovdašnje feminističke kritike već preuzet sa Zapada – u našoj literarnoj baštini postoje tekstovi koji su iz feminističke perspektive više od puke zanimljivosti. Bavljenje njima jeste svojevrstan dug ženama koje su mnogo pre nas mislile na način sličan našem i predstavlja učešće u procesu rekonstrukcije ženske književne prošlosti i razumevanja sopstvenih korena, bez čega nema ni potpunog proučavanja ženske književnosti na ovom tlu.

Jednu od kockica u mozaiku ženske književne tradicije u nas predstavlja i tekst „Žene i književnost“ iz 1913. godine. Objavljen je u publikaciji *Srpkinja*, štampanoj u Sarajevu u izdanju Dobrotvorne ženske zadruge iz Iriga, koja donosi biografije više od pedeset znamenitih žena, mahom književnica⁶. Tekst nije potpisan, pa se o njegovom autor-

3. *A Room of One's Own*; "Women and Fiction"; "Profesions for Women".

4. V. tekst S. Slapšak, "Julka Hlapec Đorđević: iz skandalozne istorije zataškavanja feminizma među Južnim Slovenima", *ProFemina*, Beograd, zima-proleće 1996, br. 5-6, str. 86-89.

5. V. između ostalih, i tekstove Svetlane Tomin, Dubravke Đurić i Ljubice Čorović o Julki Hlapec, odnosno Jeli Spiridonović i Dragi Dejanović (*ProFemina*, br. 5-6; 8; 13-14).

6. *Srpkinja: njezin život i rad, njezin kulturni razvitak i njezina narodna umjetnost do danas*. Uredile: srpske književnice, naklada: Dobrotvorne zadruge Srpkinja u Irigu, Štamparija Pijuković i drug, Sarajevo, 1913. Tekst se nalazi na stranama 15-22. U zagradama su brojevi strana koji se odnose na navode iz teksta "Žene i književnost".

stvu može samo nagađati, ali je sasvim izvesno da potiče iz ženskog pera.⁷

Tekst „Žene i književnost“ nije stilski izbrušen poput eseja V. Vulf i daleko je od narativnih lukavstava primenjenih u *Sopstvenoj sobi*. Autorka se takođe ne udubljuje u psihološke procese važne za pisanje niti razmatra estetske aspekte ženske književnosti, pri čemu pod „književnošću“ podrazumeva ne samo poeziju i prozu, već i kritičke, naučne i publicističke radove. Ipak, iznenađujuće je u kojoj meri ovaj relativno kratak uvodnik govori upravo o onim problemima koji su i savremenoj feminističkoj kritici važni, a to su pre svega materijalni, društveni aspekti bitni za nastanak književnog dela i očuvanje književne tradicije.

Na Zapadu je prvenstveno taj momenat u esejima Virdžinije Vulf prepoznat i uvažavan – ona pristupa odnosu žena i pisanja polazeći ne od književnosti same, već od uslova za njeno nastajanje, realnih okolnosti koje o(ne)moгуćavaju pisanje. Taj stav sumirala je kao ideju da je ženi, da bi pisala, potrebno 500 funti godišnje i sopstvena soba. Novac i mir, što oni simbolično označavaju, jesu osnovni preduslovi za svako stvaralaštvo, ali zbog nejednakih odnosa među polovima ženama češće nedostaju nego muškarcima. Angloameričke feminističke kritičarke sa kraja šezdesetih, reagujući na novokritičku usredsređenost na tekst sam, vratile su ličnost pisca na početak priče o književnim delima, ističući pri tome pol i socijalnu konstrukciju polne uloge. Materijalni uslovi o kojima V. Vulf govori postali su u tim tumačenjima elementi pojma roda (gender), osnove ovog pristupa književnosti.

Tekst „Žene i književnost“ počinje konstatacijom da se o srpskoj ženi retko piše, a kada se to čini onda je ili odviše pesimistično (autorka pominje kao primer tekst Tihomira Đorđevića⁸) ili suviše optimistič-

7. S obzirom na to da je pisan kao uvodnik u deo publikacije posvećen srpskim književnicama, najverovatnije da je autorka Jelica Belović-Bernadžikovska, urednica ovog izdanja (ostale članice uređivačkog odbora bile su Zora Prica, Maga Magazinović i Darinka Bulja). Jelena (Jelica) Belović-Bernadžikovska (1870-1946) jedna je od najzanimljivijih autorki iz prve polovine ovog veka. Poznata je pre svega po radovima o narodnim rukotvorinama, a pisala je i prozu (roman *Mlada učiteljica*) i prevodila. Govorila je devet jezika, a veliki broj radova objavila je na nemačkom.

8. Reč je o tekstu o srpskim ženama u kom naš poznati etnolog klasifikuje srpsku ženu na patrijarhalnu (seljanka) i polupatrijarhalnu (građanka i srednje obrazovana žena). Opširnija kritika ovog teksta i predavanja, verovatno iz pera iste autorke, nalazi se na 89. strani publikacije *Srpkinja*. Osnovna zamerka koju autorka upućuje tekstu profesora Đorđevića jeste to da nije govorio o ulozi muškarca u podređenom

ki, poput raznih biografija po kalendarima. Isti ovaj raskorak otkriva i naratorka *Sopstvene sobe* u svom traganju kroz literaturu o ženi („Neki mudraci drže da su one pilećeg mozga; drugi da su dublje svesti“) i čitajući prozu („Dominira životima kraljeva i osvajača, u književnosti; a zapravo je bila rob svakog momčića čiji bi joj prsten natakli roditelji“).⁹

Tekst je u celini, kako i naslov kaže, posvećen ženama od pera. U prikazivanju njihove situacije autorka polazi od pitanja ključnog za istoriju ženske književnosti – „kraj svih tih lepih darova nema u nas mnogo žena, koje mnogo na peru rade... Kraj tako velikog broja muškaraca, koji književno rade (po popisima ima ih oko 400-500), ovo je jedna pojava vredna pažnje.“ (19).

Pitanje o odsustvu žena iz književnosti ili književne istorije jedini je mogući početak razmišljanja o odnosu pola/roda i literature. V. Vulf je govorila o istoriji ženske književnosti kao punoj praznina, dugih perioda u kojima od književnica nema ni traga, dok je u novijoj feminističkoj teoriji poznat tekst Tili Olsen pod naslovom „Jedna od dvanaest: žene pisci u našem veku“, u kom ova američka spisateljica navodi i podatak da se na četiri do pet knjiga koje objave muškarci pojavi samo jedna potpisana ženskim imenom¹⁰.

Autorka teksta „Žene i književnost“ odgovor na ovo pitanje traži u nekoliko tačaka („o ovome treba govoriti iskreno i otvoreno“, str.15): u nepostojanju pravog ženskog časopisa oko kojeg bi se književnice okupljale; u nepostojanju književnih veza među ženama i nemogućnosti da ih one ravnopravno ostvare sa muškarcima; u tome što se ženski intelektualni rad ne plaća, pa otud i ne ceni i, najzad, u izolovanosti spisateljica.

Pored nekoliko časopisa koji su koncepcijski okrenuti ženi, ne postoji pravi list koji bi srpskim književnicama obezbedio odgovarajući prostor za objavljivanje radova. „Kod nas žene nemaju nijednoga lista, oko kojega bi se sve rad okupile, pa kad uzmeš taj list u ruke, da možeš reći: eto tu su srpske književnice.“ (15). Časopis „Ženski svet“, kaže autorka ovog teksta, uređuje muškarac, pa to i nije sasvim ženski

položaju žene. Autorka ocenjuje tekst kao savestan i tačan, ali deprimirajući, i duhovito zaključuje: „Da nam je, gospodin profesor, obećao, da će srpski kulturni muškarac odsele na ženi popraviti sve, što je kroz vekove grješio, nas bi bilo mnogo više, koje bi vesela i kuražna srca prionule na kulturni rad“.

9. Virdžinija Vulf, *Sopstvena soba*, prevele Slavica Stojanović i Smiljka Bogunović, u *Feminističke sveske*, Beograd, 7-8, 1997, str. 129 i 135.

10. V. Tillie Olsen, *Silences*, Delacorte Press, New York, 1978, str. 24.

list. „Žena“ je list samo jedne srpske stranke i okuplja žene čiji su muževi pripadnici te stranke, dok je list „Domaćica“ više okrenut kućnim poslovima a manje kulturi, a pored toga, i njegov urednik je muškarac. Pravi ženski list, smatra ova spisateljica, morao bi biti pod uredništvom žene i imati za saradnice samo žene, ali su mali izgledi da će to uskoro dobiti. Žene, piše dalje u ovom tekstu, rade i u drugim listovima, ali neznatno i besplatno, uglavnom za manje listove i kalendare kojima nedostaju saradnici.

Zamerka da su urednici pojedinih časopisa muškarci i te kako ima smisla iz ženske perspektive – Tili Olsen, na primer, upozorava da su takozvane „ženske pedesete“ u istoriji američke književnosti (misli se na sredinu 19. veka kada se pojavio veliki broj spisateljica) u stvari i dalje bile pod dominacijom muškaraca – izdavača, urednika i pisaca.¹¹ Slično tome, i Džejn Tomkins, u knjizi posvećenoj upravo toj eri, kaže da je mašinerija štampanja i prikazivanja, kojom se publici skreće pažnja na autora, izraz institucionalnih struktura.¹²

U tekstu iz 1913. ovaj zahtev za ženskim listom, ženskim društvom i ženskim delom posla ima u osnovi želju da se ženama obezbedi prostor da nesmetano rade i razvijaju svoje talente. Čvrstina stava i nedvosmislen način na koji je izražen zvuče smelo čak i danas – kada su nedavno pokretani novi časopisi za žensku kulturu i feminističku teoriju (koncipirani skoro potpuno u skladu sa zamišlju ove autorke – sa ženskim uredništvom i pretežno ženama saradnicama), čule su se primedbe da to znači samo dalju getoizaciju i marginalizaciju žena. Autorka teksta iz 1913. nema takve ograde – ona je sasvim svesna da je ženama potrebna povoljna klima za rad, da njihov rad mora biti plaćen i cenjen, i da su u ženskom društvu jače i vidljivije.

Pored toga što je izdavaštvo u rukama muškaraca, književne veze, neophodne za pisce oba pola, za žene su retkost. Dok se muškarci okupljaju po kafanama, za žene je to nemoguće, navodi se u tekstu „Žene i književnost“. Za njihove međusobne susrete ne samo da ne postoji prikladno mesto, već muškarci ne tretiraju žene ravnopravno u tom kontaktu. Slično je i sa korespondencijom koja je ženama, naročito u ma-

11. *Silences*, str. 60.

12. Jane Tompkins, *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction 1790-1860*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1985, str. 23. Cilj ove knjige je „ponovno definisanje književnosti i proučavanja književnosti“ tumačenjem književnih tekstova ne kao večnih i slojevitih umetničkih dela već kao pokušaja da se redefiniše društveni poredak (Introduction, p. xi).

njim mestima, neophodna. Međutim, muškarci ne samo da neće odgovoriti onda kada je to njihovoj sagovornici potrebno, nego su spremni i na „krađu“ svake vrste: „Naše žene mogu da dožive vrlo neprijatnih stvari u svom književnom dopisivanju ... Spram žene kao da je kod nas na tom polju dozvoljen svaki 'lopovluk', prosto samo za to, jer na nema gde da se tuži i da se brani i jer s njom niko ne računa kao sa jednim političko-strančarskim biračem“ (17).

Žene, ako rade, brzo prestanu, jer dožive nešto neprijatno ili rade bez ženskog društva koje im je „duševno“ jednako. Ženske zadrugе, koje su u to vreme osnivane po mnogim gradovima, mahom su bile humanitarna društva u čijem delokrugu nije bila kultura, tako da su žene ostavljane da rade „u osami duševnoj“ (18).

Bez književnih poznanstava, bez mogućnosti za zajednički rad i druženje, razdvojene ne samo fizički već i preprekama patrijarhalnog poimanja polnih uloga, književnice tog doba nisu mogle da ostvare ni minimum neophodan za književnu karijeru. Njihov rad nije bio plaćen ili je plaćan minimalno, te su one morale da se izdržavaju radeći druge poslove, trošeći se „– u radu, koji ubija prije vremena duševnu snagu i u službi, koju muškarac sa isto tako velikim obrazovanjem nebi nikada primio.“ (16). Platiti ženi za književni rad predstavljalo je, za V. Vulf, apsolutni preokret – govoreći o Afri Ben (Aphra Behn), engleskoj književnici iz 17. veka, ona kaže da činjenica da je pišući zarađivala dovoljno da preživi „ima veću vrednost od svega što je zapravo napisala“¹³. Time je zapravo spisateljska profesija otvorena za žene, jer „novac daje dostojanstvo onome što je frivolno ako nije plaćeno“.¹⁴ Zanimljivo je da autorka teksta „Žene i književnost“ gotovo istovetno definiše posebnu vrednost koju novac ima za književnice: „A zašto /književnice/ nemaju ugleda? Jer im se rad ne plaća, a novac je kralj, kojemu se danas sve klanja“ (17 – 18).

Književne veze imaju dvojako značenje. Ne samo što pomažu piscima u nastanku književnog dela, već i u sticanju i odražavanju njegove reputacije. Jedno poglavlje knjige Džejn Tomkins posvećeno je i načinu na koji se stvara reputacija klasika. Po njenom mišljenju, „kada se klasični tekstovi posmatraju ne kao neiskazivi produkti genija već kao nosioci skupa nacionalnih, socijalnih ekonomskih, institucionalnih i profesionalnih interesa, onda njihova dominacija na klasičnoj sceni iz-

13. *Sopstvena soba*, str. 148.

14. Isto, 149.

gleda manje rezultat njihovog neprikosnovenog kvaliteta a više proizvod istorijskih slučajnosti“.¹⁵ Među tim okolnostima, po Džejn Tomkins, od izuzetne važnosti su upravo književne veze. Poredeći Hotornovu (Hawthorne) i karijeru njegove jednako popularne, ali kasnije zaboravljene savremenice, Suzan Vornor (Susan B. Warner), ova autorka ilustruje koliko je pripadnost pravoj „mreži“ preduslov za dugoročan književni uspeh u kritici.¹⁶

Na početku 20. veka u Srbiji, književnice očigledno nisu mogle da učestvuju u stvaranju takve „mreže“. Zbog neprikladnih uslova, piše u tekstu „Žene i književnost“, talentovane žene propadaju i njihov rad je izgubljen za srpsku prosvetu, dok manje talentovani i manje obrazovani muškarci zauzimaju ta mesta zahvaljujući stranačkoj pripadnosti. Sve je to, kaže autorka, izneto iz perspektive ne nekoliko, već svih srpskih književnica koje su do sada objavljivale, počev od Evstatije Arsić.

Pitanje, na koje je feministička kritika dugo i detaljno odgovarala, (jedan od tih odgovora jeste i kritika ideje „klasika“ na način Džejn Tomkins) jeste – „da li je to uopšte dobro“, to jest, da li su književna dela spisateljica zaboravljana zato što su slabija od dela muškaraca ili iz nekih drugih razloga. Takvo pitanje autorka teksta „Žene i književnost“ uopšte ne postavlja. Ona ne sumnja u vrednost radova koje žene objavljuju, i naglašava isključivo važnost okolnosti u kojima žene rade. Navodeći primere Savke Subotić, Jelice Belović-Bernadžikovske, Darinke Bulje i Jelene Dimitrijević, ona pokazuje da su književnice dobro primljene kada uspeju da objave knjigu kao i da se njihovi tekstovi cene, objavljuju i dobro plaćaju u inostranstvu. „Kad daleki tuđi listovi umiju da cene rad Srpkinje, za što da Srbi Srpkinju ne pripoznaju kao ravnopravnu na polju duševnog rada?“ (17).

Završni deo teksta predstavlja svojevrsan poziv na stvaranje ženske književne tradicije. Neizbežno je prisećanje na Milicu Stojadinović Srpkinju, pesnikinju „koja je dala ime srpskoj ženi“. Reči izgovorene prilikom otkrivanja njenog spomenika, kaže se u tekstu, treba da „pročitaju sve naše žene na peru, kad im teško bude stupati preko kamenja, koje im neprijazni ljudi bacaju pod noge.“ (19). Time je Milica Stojadinović predstavljena kao prethodnica, „pramajka“, koja daje osećaj sigurnosti budućim književnicama da se nalaze u „svom prosto-

15. Jane Tompkins, p.xii.

16. Isto, str. 25.

ru“.¹⁷ Učešće u tradiciji, u književnim vezama sa prošlošću i budućnošću, preduslov je nastanka velikih dela.¹⁸ Sasvim u skladu sa tim, autorica teksta „Žene i književnost“ obećava da će delo Milice Stojadinović biti nastavljeno: „Budi spokojna, Milice, jer srpsku ženu u današnje vreme rukovodi sve više ljubav za istinu i pravdu, za dužnost i naša prava“ (19). Potom, kako i dolikuje tekstu čija je namena prvenstveno praktična a ne teorijska, sledi iscrpan spisak, „inventar“ imena srpskih književnica, rađen prema *Srpkinji* iz 1897., ali dopunjen novim imenima.¹⁹

Vrlo slično se završava i *Sopstvena soba*, obraćanjem kolektivnom ženskom duhu koji jedini može vratiti nesrećnu prethodnicu, „Šekspirovu sestru“: „... ostajem pri tome da bi ona došla kad bismo za nju radile, i da je takav rad, čak i u siromaštvu i nevidljivosti, vredan truda“.²⁰

Tekst „Žene i književnost“ u celini jasno izražava nužnost izdvajanja učešća žena od učešća muškaraca u književnosti, da bi se razlike u statusu spisateljica jasnije uočile a njihove potrebe za neophodnim uslovima ispunile. Poseban časopis, plaćen rad, stvaranje veza, rekonstrukcija i očuvanje posebne ženske književne tradicije, jesu preduslovi za razvoj književnosti među ženama. Upravo je to feministička kritika i teorija uopšte u svojim analizama na osnovu pojma roda skoro isključivo činila u prve dve decenije: izdvajala i proučavala status i do-

17. U nacrtu ženske književne tradicije Sandre Gilbert i Suzan Gubar prethodnice su „izgubljene pramajke“ koje mogu pomoći ženama da se sete svojih „izgubljenih moći“, v. Sandra M. Gilbert, Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, Yale University Press, New Haven and London, 1984, str. 59.
18. V. *Sopstvena soba*, str. 149: „Jer remek-dela nisu jednokratna i usamljenička radanja; ona su prouzročila mnogih godina zajedničkog razmišljanja, razmišljanja celih naroda, tako da izva pojedinačnog glasa stoji iskustvo mase“.
19. U fusnoti uz ovaj spisak se naglašava da su dodata imena samo onih žena koje pišu duže i istrajno, za razliku od osnovnog spiska iz 1897., sastavljenog prilično proizvoljno, kao i da su imena značajnijih književnica grafički istaknuta.
20. *Sopstvena soba*, str. 182. Šekspirova sestra (Džudit Šekspir) je lik koji je V. Vulf u ovom delu konstruisala da bi pokazala nemogućnost žena da se pesnički izraze u Elizabetansko doba: „ono što je tu istina... jeste da bi svaka žena rođena u šesnaestom veku sa velikim darom u svakom slučaju poludela, ubila se ili završila život u nekoj usamljenoj kolibi na kraju sela, poluveštica, polučarobnica, koje se plaše i kojoj se rugaju“ (Isto, str. 139). Tužna je podudarnost ovih redova sa tragičnom sudbinom Milice Stojadinović Srpkinja.

prinos žena, jer su oni vekovima bili potiskivani u navodno univerzalnim teorijama.²¹

Ovakve zahteve danas bi svakako nazvali „feminističkim“. Pitanje je, međutim, da li bi to učinile i tadašnje književnice i šta bi pod tim podrazumevale. Sama autorica kaže da se njen zahtev za priznavanjem vrednosti rada Srpkinja može postaviti „bez ikakvih daljih pretenzija feminističkih ili nadriemancipiranih“ (17). Pogrešno bi bilo, međutim, uverenje da je „feminizam“ bio isključivo negativno konotiran pojam u tom vremenu, barem među intelektualcima. Kada se *Srpkinja* pročita u celini, uočava se izvesna konfuzija u vezi sa terminima „feminizam“ i „emancipacija“, konfuzija koja uostalom postoji i danas. Tako se, na primer, u biografiji upravo Jelice Belović navodi da je na nemačkom napisala „preko 800 raznih feljtona o pitanjima feminizma i ženskog obrazovanja...“ (*Srpkinja*, str. 31), dok se za književnicu Darinku Bulja kaže da u nje „nema ama baš ništa emancipatsko, ma da je ta gospođa moderna i inteligentna“ (str.32). Ovaj nesporazum u vezi sa pojmovima rezultat je težnje da se pomire tendencije ka stvaranju modernog društva, koje su uključivale i zahtev za prava žena i poboljšanje njenog

12. U svom prikazu knjige *The Enigma of Woman*, naslovljenom „The Third Woman“ (*Diacritics /Summer 1982/*), Elizabet Berg (Elizabeth Berg) je tvrdila kako je upravo jedno ovakvo istiskivanje u čitanju Sare Kofman proizvedeno trećom ženom – koja nije ni histerična, ni narcistička. „Odbijajući da prizna polnu razliku – odbijajući kastraciju – ona se pomerila s one strane ekonomije istine kako bi potvrdila, istovremeno ili zauzvrat, i svoju muškost i svoju ženskost. ... Poput fetišiste koji uspostavlja mogućnost faličke majke, afirmativna žena potvrđuje svoju ženskost odbijajući da bude kastrirana“ (19). Ali, još uvek bi se moglo postaviti pitanje ne mora li, takođe, potvrđivanje „faličke žene“ (Bergova piše, „Falička majka – ili falička žena – nije fantazam koji treba razvejati, kao što nije ni prosto proizvod detetove imaginacije; ona je realnost žene koja je s one strane „istine“ kastracije“, Ibid.) da bude istisnuto – aktivno, strateški – na primer, jednim „generalizovanim fetišizmom“ koji Derida razmatra u *Glas*, a Sara Kofman preuzima u „Ca cloche“ (*Lectures de Derrida /Paris: Galilee, 1984/*).
13. Tendencija da se istorijski i pojmovno pomešaju različita shvatanja „subjekta“ doprinela je izvesnoj zbrci čak i u pogledu predmeta rasprave. U jednom skorašnjem pokušaju da razreši ovu zbrku Žan-Lik Nansi (Jean-Luc Nancy) je opisao rasprave o „subjektu“ kao „u najvećem broju slučajeva lažne sporove mnjenja a ne ozbiljne rasprave zasnovane na pojmovima o subjektu: rasprave tipa 'smrt subjekta – povratka objekta', u kojima subjekt postaje neka vrsta čudnog malog klovna koji može da ode i da se vrati; ili, opet, rasprave tipa 'ontologija nasuprot subjektivnosti'; i, naravno, rasprave u kojima, bez ikakve predostrožnosti, ljudi prosto povezuju ono što se podrazumeva pod subjektom u filozofiji, ono što se podrazumeva pod subjektom u psihologiji, i ono što se podrazumeva pod subjektom u psihoanalizi.

statusa, i jakih tradicionalnih predstava o ženi i ženinoj ulozi. Na feminizam u Srbiji su uticala strana kretanja, on je i u tom vremenu bio „uvezena ideologija“, ali mu je borba za nacionalno oslobođenje i težnja ka održavanju nacionalne svesti dala osoben pečat.²² Usled jakog tradicionalizma i patrijarhalnih shvatanja, feminizam nije ni uhvatio dubljeg korena u narodu: „Osim izuzetaka, ni javno mišljenje, pa ni same žene nisu mogli usvojiti revolucionarne ideje feminizma... Ipak... opšte ideje o poboljšanju položaja ženinog ušle su bile ... u javnost i zatalasale naše društvo.“²³

Otud se u tekstu „Žene i književnost“ očekuje od intelektualke da utiču na stvaranje kulture u narodu, da podignu „moralnu snagu“ naroda i da ga približe knjizi. Svojevrсна mešavina modernizacijskih težnji i tradicionalizma ogleda se u uverenju da će žensko obrazovanje doneti boljitak celom društvu – preko obrazovanih majki: „... obrazovane devojke biće obrazovane matere, pa će obrazovati decu, koja neće morati umirati nego živeti za svoj narod.“ (19). Preokrećući poruku o potrebi „umiranja za narod“, autorka ovog teksta redefiniše patrijarhalnu ideju patriotizma u viziju određenu ženskim vrednostima, čovekoljubljem i materinskom brigom: „Ne umirati, nego živiti za svoj narod, to traži naše doba... „,

I završava misao, u duhu koji se može nazvati feminističkim, emancipovanim ili, jednostavno, razumnim: „U radu je život – dozvoliti Srpkinjama da radi, to je sve što tražimo.“ (20).

21. Kasnije proširenje fokusa i na socijalnu konstrukciju muškosti izazvalo je reakcije radikalnijih feministkinja zato što se time napuštao koncept isključivog bavljenja ženskim problemima.

22. O tome v. Ljubica Marković, *Počeci feminizma u Srbiji i Vojvodini*, (reprint teksta iz 1934), *ProFemina*, Beograd, jesen 1996, br. 8, str. 209 i 210.

23. Isto, str. 210. O tom periodu Dr Dragan Subotić piše: „Tradicionalna seoska zadruga i patrijarhalnost u odnosima između polova, nisu dozvoljavali da se razmahnu modernizacijski tokovi u širem krugu žena, već se sve započinjalo i završavalo u tankom birokratskom sloju, koji mnogi danas krste srpskim građanstvom na kraju 19. i početkom 20. veka, iako je Srbija toga vremena tipično predindustrijsko agrarno društvo u kom je mesto žene u porodici i u kući“. V. „Građanske i socijalističke ideje o ženskom pitanju u Srbiji (19. i 20. vek)“, *Srbija u modernizacijskim procesima 19. i 20. veka, 2: Položaj žene kao merilo modernizacije* (naučni skup), Institut za noviju istoriju Srbije, Beograd, 1998, str. 446. Kao primer tradicionalističkog pristupa, autor navodi upravo tekst Tihomira Đorđevića o tri tipa srpske žene u kom se zahteva da žena poseduje pozitivne osobine seljanke, varoške i kulturne žene (isto). O feminizmu u Srbiji videti i knjigu Nede Božinović, *Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku*, Beograd, Devedesetčetvrt, Žene u crnom, 1996.

Napisan šesnaest godina pre *Sopstvene sobe*, u jeku istorijskih previranja i u sredini sa snažnim patrijarhalnim nasleđem, ovaj tekst danas izgleda nepravedno zaboravljen. Na samom kraju ovog veka on je i dalje aktuelan zahvaljujući svojoj angažovanosti, preciznim zapažanjima i oštroj kritici. Po otvorenosti, zahtevima koje postavlja i praktičnim idejama može još uvek biti smernica na daljem putu feminističke kritike u nas.

Biljana Dojčinović-Nešić
Centar za ženske studije, Beograd
4. januar 1999.

Biljana Dojčinović-Nešić
ON WOMEN AND LITERATURE AT THE BEGINNING OF THE CENTURY

Summary: The analysis of the introductory text „Women and Literature“ (1913), along with the comparison to some elements of V. Woolf’s *A Room of One’s Own* and other feminist critics’ texts, points to its actuality and value.

Key words: feminism, literature, tradition

Tema broja I

**ANTROPOLOGIJA RAZLIKE -
RADA IVEKOVIĆ**

**priredile
Jasmina Lukić & Branka Arsić**

Prilogom posvećenim radu feminističke filozofkinje Rade Iveković obeležavamo dvadeset godina aktivnog angažovanja feminističkih teoretičarki i feminističkih aktivistkinja u okviru drugog talasa feminizma na prostorima koji su nekada činili objedinjen kulturni prostor Jugoslavije. Ovu značajnu godišnjicu nastavićemo da obeležavamo i u narednim brojevima posebnim tematskim prilozima.

Politike feminizma

Rada Iveković, Pismeni intervju za
Ženske studije

Pitanja: *Branka Arsić*
15. 1. 1999.

Budizam, postmoderna, feminizam, teorija nacionalizma, filozofija, književnost... Najgrublje označene, to su oblasti unutar kojih si pisala. Pišući iz njih istovremeno ili sukcesivno, da li si ih nekako povezivala. Postoji li neka unutrašnja koherentnost između tvojih pisanja. Jednom rečju, može li se govoriti o nekakvom „organski celovitom“ delu Rade Iveković?

Misliš na unutarnju konsistenciju? To ne bi bio teorijski stav, već „vađenje“ na teoriju. Ako ne možete nešto pravdati teorijom, onda je praktično, *ad usum libelli*, od toga učiniti „princip“. No, koherencija koja eventualno nedostaje mom radu, nije nešto meni specifično: ako kriterije postavimo dovoljno rigorozno, koherencije gotovo uvijek nedostaje u takoreći svakom radu, bar u nekoj mjeri. S druge strane, epoha je takva da bar trpi rasutost ako je i ne podstiče. Moja je primjedba možda ipak bila manje samokritična, a više se radilo o zdravom otporu: nisam još mrtva, nije mi neka okrugla godišnjica, nisam dobila nikakvu nagradu za životno djelo (niti ću), pa da se mom radu posvećuje temat, možda je prerano za zaključivanje. Tematom se obično zaokružuje, svodi račun, daje konačna ili bar meritorna ocjena, a ja ne vidim sebe na kraju puta, niti mi se igdje žuri. I dalje radim. (Ali pritom nisam - ma

kako ovo zvučalo - u tome umišljena, ne razmišljam ni o kakvim visinama, ne priželjkujem ih, ne mislim da ću postići slavu). S druge strane, i ne sagledavam taj eventualni „kraj puta“, kao što inače možda ne možemo da mislimo vlastitu smrt. Vidim svoj rad, svoju putanju (koje uostalom smatram neobaveznim, ali svojom velikom srećom, u smislu „zgoditka“), samo kao kretanje, i u radu sam često pasionirana: otkrićem, podudarnostima, čitanjima, radošću i podsticajem tog istog rada. Veoma je ekonomično i u tom smislu proračunato - računaj uvijek bar na sebe: ali to je samo početak, jer iz sebe moramo izaći prema drugima da bismo išta uradili. Istovremeno, u mom radu i životu, kao i u svakome, ima mnogo gnjavaže, „otpora materijala“, rutine, dosade, a bogami i dosta političkog očajja (kao i političkog učenja) i ljutnje. Intelektualni rad i umjetnost, omogućuju da se čovjek od svega toga otrgne, da se istrigne iz svoje zadatosti. Na neki način, i posve iskreno, ja se svaki put zaista i iznenadim kad neko pokaže bilo kakav interes za mene. U mojoj ženskoj „kulturi“ je i to da spontano uvijek imam nepromišljeni osjećaj - s kojim se ne slažem - da sam mlađa od ostalih (a naročito od muškaraca, kolega, čak i kad su oni mlađi ili gluplji od mene), da ima neka zabuna u tome što se za mene zanimaju.

Na nekoliko mi razina izgleda neprilično da se mnome bavite, naoko paradoksalno. U tvojoj ideji da radite temat o meni brinulo me i to što mislim da apsolutno niko nema i ne može da ima pregled cjeline moga rada: toga ima toliko mnogo, i na nekoliko jezika, katkada u opšurnim publikacijama na nedostupnim idiomima, prolazila sam kroz više disciplina, u mnogima obično bila prebijeg i u svakoj ili disident ili marginalac, pa konačno imala sam i sreću i nesreću da imam nekoliko života, dijelom i na više jezika. Sve to nije ni meni samoj lako uvijek držati na okupu, a kamo li nekom drugom da stekne utisak cjeline. Moja bi, dakle, djelimična bojazan bila u tome da bi se taj vaš pregled moga rada mogao zasnivati samo na nepotpunom uvidu u materijal. S druge strane, nije rečeno da vi iz fragmenata ne biste mogle izvesti zaključke bar o općem pravcu mojih razmišljanja. Na neki način, čak ni živ autor nema šta da kaže kada ga dohvati kritika ili čitalac, on je tu objekt. Ko voli nek' izvoli. Ipak, ima neke čudne logike u tome da smrt donosi sama od sebe mogućnost sinteze, završava djelo autorice ili autora), potpisuje s njom, a možda čak u nečemu i umjesto nje. Jer taj pečat što ga daje smrt, autorica ne može udariti, osim eventualno (*et encore*) ako prestane da radi. Završeno djelo je fragment smrti, ali i mogućnost novog početka. Možda može dobro da ga pripremi, taj pečat dovršenosti, i vrlo dugo istrajavanje, ono koje daje vremena sazri-

jevanju. Nakon nestanka autorice, govorim sada generalno, ne o sebi samoj, već o svakome od nas, kockice se same od sebe slože, rašiveni rad odjednom iskaže ne samo svoju unutarnju, već dobije i svoju vanjsku koherenciju. Ono što je moglo izgledati kao princip odsustva koherencije, kao izbor fragmentarnosti i dokumentiranja svake etape rada umjesto očekivanja velikih otkrića i zaključaka, odjednom se poveže unutarnjom konsistencijom zadatom porijeklom u jednom autoru-subjektu. Odjednom se uvidi da je kroz djelo jednog čovjeka prolazila tanana unutarnja nit njenih vlastitih izbora, što djelu *a posteriori* pridaje karakter cjeline. Cijena toga je završenost, nema dalje. U mojoj stalnoj šetnji iz skromnog u neskroman stav mogu ovdje reći, potpuno ravnodušno: nikakva šteta ne bi bila kada u mom slučaju ne bi bilo dalje, a ovo, upravo, ne kažem ni najmanje iz lažne skromnosti ili nesigurnosti u samoocjenjivanju, već prije svakog suda, i u principu. Svijet ide dalje. U tome nema ničeg ni dobrog ni lošeg.

U više mahova si pisala o skoro „suštinskom izostanku“ političkog projekta iz „postmoderne“ misli. To si pisala i onda kada su tvoji radovi bili skoro potpuno zaokupljeni postmodernom. Kako danas razumevaš odnos između političkog (projekta, filozofije) i postmoderne?

Danas na to gledam bar u principu slično kao i u ovom tvom rezimeu mog davnog stava, ima od toga više od 10 godina. Nisam znala da sam već tada bila tako pametna, da se malo našalim. Ovo sa nedostatkom političkog projekta u postmodernoj i jest i nije istina, ovako izvan konteksta. Stvari su kompleksnije. U mom vlastitom radu, postmoderna mi više nije danas horizont ni preokupacija. Izgledalo je tada da postmoderna daje izraza Drugome, a mene je zanimala Indija, kolonizirane kulture, žene, razne vrste eksploatacije i isključenja, pa u tom smislu i marksizam, mada sam njemu bila manje podvrgnuta jer sam možda imala slabiji super-ego i jer se nisam uspjela ukalupiti (čak ni u mjeri u kojoj sam to možda željela: nisam bila „in“, tj., bila sam zanemariva količina u društvu naših nerežimskih marksista), nisam imala u obrazovanju „normalan“ filozofski put (pošla sam od Indije naovamo), pa me je marksizam intimidirao i privlačio, dok sam mu istovremeno kroz feminizam spoznala bar neke bitne granice. Zato sam tada imala simpatija prema postmodernoj, a još uvijek prema njoj osjećam nježnost kao prema davnjoj melodiji. Radi se o filozofima za koje danas znamo da smo kroz njih morali proći kako bismo bolje razumjeli zašto se moramo vratiti politici, *onom političkom*. A to je tako zato što filozofska

postmoderna daje raznovrsne signale u pogledu političkog, od kojeg polazi, i kojem se vraća. Ona polazi od konstatacije (koju zahvaljuje psihoanalizi) neke primarne nepravde, nesvodive razlike, nečeg u osnovi neiskazivog što prethodi jeziku i mišljenju, a u ovima se javlja kao simptom. Simptom političkog, zato što je taj *tort* ta nesvodiva razlika, bitno politički. Političko se pojavljuje unutar odnosa (i u asimetriji) sa strane nepravde, kao „dio onih koji su bez udjela“, (*la part des sans-part*, Žak Ransijer /Jacques Ranciere/), ili kao *différend* (Žan-Fransoa Liotar /Jean-François Lyotard/). Prebrzo je možda, premda donekle faktučki nije netačno, reći da ti filozofi nemaju političkog projekta – budući da su oni iz političkog potekli, a praktički ostali na ljevici. Mislim ovdje na određene francuske savremene filozofe. Problem je više što je ta misao opisala pun krug u vratila se na ishodište, ne mogavši donijeti nove odgovore na pitanja moderne. Ili bolje, nije mogla postmoderna, čiji je otklon od moderne više kozmetički nego dubinski, da riješi sve ono u čemu se moderna pokazala kao promašaj, a što je na vidjelo donijela globalizacija. Ova nam nije još bila očigledna pred deset i više godina, tek danas vidimo da je globaliziran (mondijaliziran) zapadni model moderniteta proizvevši dubok i *asimetričan unutarjni* rascjep tog sad objedinjenog svijeta. Postmoderna je ipak donijela (a u mnogim slučajevima i odnijela, ali dobro je što smo kroz to prošli) nekoliko važnih stvari u filozofiji: razgradnju metafizike subjekta, de-humaniziranje (dezentropologiziranje) filozofije koje će tek još doći filozofski na red, interes (ma koliko bio nezadovoljavajuć) za Drugo i različito, između ostalog, otvaranje prema feminističkoj teoriji (koja se fantastično razvila), skidanje filozofije s pijedestala „kraljevske nauke“, itd. Zamjerka je i izvjesne neo-moderne (recimo, Habermasa) postmodernoj, kao i američkog univerzitetskog marksizma, da tu nema (više modernog) projekta. Ali, bar francuska se postmoderna možda baš danas može vidjeti kao kritika sme moderne sa stanovišta promašaja njenog vlastitog projekta. Ne ulazim ovdje u druge aspekte, npr., šta je to kao teorija proizvelo u književnoj kritici, šta u SAD, šta kod nas ili u drugim zemljama (post-kolonijalnim i post-socijalističkim u prvom redu), u kojima se modernitet urušio i prije nego što je lokalno došao do svojih „prirodnih“, u prvom redu ekonomskih, granica, dok ih je globalno već dotakao. Modernitet je naime globaliziran, i sm taj njegov „uspjeh“ mjera je njegovog promašaja. Može se reći da je filozofska postmoderna to opisala, čak možda i malo anticipirala, pogotovo u našim zemljama, u odnosu na same događaje u kojima historijsko vrijeme sustiže realno vrijeme. Od 1989., stvari su postale jasnije. Naše zemlje

i događaji u njima od 1989., to su egzemplificirale u posebno nasilnom i munjevitom obliku, taj proces koji inače drugdje traje cijelo stoljeće. Mi smo živjeli i živimo tu kontrakciju vremena u kojem više nema uz-maka. Postmoderna je kako *opis* takve situacije u svojoj literaturi i pokušaju filozofiranja, tako i njeno *življenje*, uz tu poteškoću da je „ispeglana“ dimenzija vremena. Zato više i nemamo vremena da živimo, u doslovnom smislu.

Dogodilo se, međutim, sticajem okolnosti, da od 1992. godine (ali ne od smog početka svog boravka u Parizu) radim na univerzitetu (Vincennes Saint-Denis), i čak na samom odsjeku (filozofskom) na kojemu su radili Fuko (Foucault), Delez (Deleuze), Liotar, na kojemu i danas rade takvi filozofi kao što su Rene Šerer (René Scherer), Alan Badiju (Alain Badiou), Žak Pulen (Jacques Poulain), Zak Ransijer. Ovi eventualni srodnici, u različitim stupnjevima, postmodernista, koji su u svom radu otišli dalje, svi se bave onim što se kod nas zvalo političkom filozofijom, premda ne nazivaju to uvijek tako, kao i političkim angažmanom. Mada sam francuske filozofe i prije čitala, u mojoj me francuskoj inkarnaciji njihov rad zadužuje na nov i neočekivan način, budući da se tu u mnogome od njihovih učenja polazi da bi ih se prevazišlo, i budući da se tradicija njihovih teorija tu kritički njeguje i danas (kao i velika nostalgija za herojskim vremenima kasnih šezdesetih i ranih sedamdesetih koje ja poznajem samo preko literature). U tom smislu, ovdje ni po službenoj dužnosti ne mogu zaboraviti te filozofe.

Ipak, lično, ne vidim velike koristi (a katkada vidim štetu) od svođenja filozofskog rječnika na rječnik postmoderne filozofije, „velike priče“, „male priče“, itd., osim kada je o njoj smoj riječ, jer je to ograničavajuće i sprečava razvijanje misli izvan tog horizonta.

Kako sagledavaš svoj dug feminizmu?

Feministička teorija me je prije svega mnogo zadužila u filozofiji, u politici, u razumijevanju društva i povijesti. S njom je bilo posebno formativno i to da nas njoj niko nije učio, obrazovale smo se same, i to protiv struje. U našem balkanskom ambijentu, mi smo za ozbiljan rad u humanističkim znanostima i filozofiji stalno zbog toga trpjele izrugivanje i poniženja od strane nekompetentnijih od nas. Profesionalno, to nam nije išlo u korist, naprotiv, radile smo to na vlastitu štetu. U filozofiji, više nego išta drugo, feministička teorija mi je dala instrumente kritičnosti i opreza. Za mene je bespredmetno pitanje je li feminizam politički projekt, ideologija, „velika“ teorijska priča. Ovo po-

sljednje već i zato što ne vidim razloga da se zatvaramo u liotarovsku retoriku (i njegov formalizam), jer nas oni diskvalificiraju, a ništa nam bitno - znanstveno - ne donose: feminizam nije ni velika ni mala priča, jer je takva kategorizacija neprikladna predmetu. Ideologija? Ako je ideologija nešto čemu ne možemo umaći, onda on naravno jeste i ideologija, ali je njegova prednost pred mnogim (ideologijama) u tome što za svoju ideologičnost zna, tj., zna za mjesto subjekta u sistemu koji zastupa. Da li je politički projekt? Naravno da je i to. U tom smislu, feminizam spada u još neostvarene projekte moderniteta kao što se upisuje u njen generalni promašaj kao kritika ovog posljednjeg iz njenog okrilja: danas kao i u vrijeme Furijea (Fourriera) (pa onda i Marksa /Marx/), on može biti (ili, položaj žene može biti) mjerilo uspjeha ili domašaja moderniteta, odnosno stanja u društvu. Još nešto: ne postoji jedan feminizam, dosta je važno govoriti u množini i reći da je to cijela konstelacija političkih angažmana i projekata, kao i teorijskih napora. Feminizmi su mnogi i ne slažu se uvijek među sobom.

Jedan od mnogih sporova između feminizma i postmoderne, na to si i sama upozoravala, jeste problem desubjektivacije. Zašto se na desubjektivaciji subjekta (maskulinog) insistira upravo sada kada feministička filozofija pokušava da misli ili obrazuje žensku subjektivnost? To je pitanje koje postavlja feminizam i u kojem već odjekuje jedan odgovor. Ali, nije li ženska subjektivnost, već samom idejom samo-obrazovanja subjektivnosti u osnovi i iznova upravo onaj (maskulini) subjekt kojeg feminizam želi da podrije? To bi mogao biti postmodernistički odgovor-pitanje. Kako ti misliš ovaj problem?

Moglo bi se i tako obrnuti stvar, i logički takva formula funkcionira jednako dobro bez obzira da li je čitamo u jednom ili u obrnutom pravcu. No, takve igre „obrnj-okrenj“, nemaju mnogo smisla sa stanovišta političke i teorijske svrsishodnosti, jedino su dobre za vježbu i zbunjivanje studenata. Zašto sada desubjektivacija? I na to se može odgovoriti i sa „da“ i sa „ne“, ovisno o tome govorimo li sa stanovišta prve sheme ili sa stanovišta njenog obrtanja. Iz prve sheme (prvog konceptualnog okvira), odgovor je: ne, ne dolazi u obzir desubjektivacija. Ako pak da, onda - objasniti kontekst i definirati pojmove, jer je konceptualni okvir obrnut. Upravo je postmoderna puna takvih nepotrebnih akrobacija s konceptualnim shemama, to je dio postmoderne zabave i popularizacije filozofije. Postmoderna je inače sudjelovala u nečemu što je i smo konstitutivno za *kvalitetu* golabilazije s kojom imamo

posla, a to je popularizacija, vulgarizacija filozofije. Nešto od ovoga imalo je dobre rezultate, učinilo je filozofsku misao dostupnijom širem krugu. Ali, istovremeno, to je znatno smanjilo razinu teorijske rigoroznosti, a pogodilo je i vezu između publike i ideja one „zone koju zahvaćaju glasine“, kako kaže Rože-Pol Droa (Roger-Pol Droit). Kod nas je ovaj element dobro poznat, takoreći iz elemenata pred-moderniteta u modernitetu smom, iz *palanke*. Pitanje subjekta jeste i danas važno pitanje, bez obzira na neke od mogućih interpretacija iz okrilja postmoderne: uostalom, postmoderna sma, svojom kritikom subjekta kao instance dominacije, postavlja to pitanje, ukazujući, između ostalog zahvaljujući psihoanalizi, na to da bi možda bilo smisleno uvesti izvjesnu pomičnu ljestvicu, gradaciju, u njegovoj analizi. Subjekt nije samo taj jedan subjekt-gospodar, stvar je kompleksnija nego u gore opisanim dihotomijama. Bez obzira kako ga shvatili i u kojoj ga sferi promatrali, subjekt je nešto političko, i on je uvijek proces. Taj proces zovemo subjektivacijom. Proces može biti više ili manje poodmakao ili uspio, moguće je biti više ili manje subjektom. Kako danas, političkim jezikom ili, ako hoćeš, politički, identificiramo subjekt? U političkom smislu, subjekt je danas građanka ili građanin (*citoyen/ne*). (Pritom otklanjam vulgarno svodenje ovog pojma na kapitalizam. Ono što je u njemu odlučujuće, jeste da on stoji za individualnu odgovornost pojedinca u društvenom kontekstu.) Francuska je revolucija još pred 200 godina postavila tog subjekta i nazvala ga građaninom, a u principu (mada ne i eksplicitno) otvorila je mogućnost i za pojavu građanke. Već znamo iz iskustva da se ženska ljudska prava počinju bar pravno ostvarivati u najboljem slučaju nekih 200 godina poslije formalnog utemeljenja koje se uglavnom i poklapa sa *de facto* ostvarenim ljudskim (univerzalnim) pravima muškaraca. (Drugim riječima, ljudska prava žena kasne bar 200 godina za ljudskim pravima muškaraca.) Žene se na ovo mogu pozivati u ime univerzalnosti, iako im se kroz restriktivnu interpretaciju ove posljednje to negiralo. Opće pravo glasa, kad je proglašeno, uopće nije bilo opće, a ipak je takvim smatrano i nazivano. U Francuskoj se, za proglašenje općeg prava glasa u Francuskoj revoluciji danas više ne može reći „opće pravo glasa“, već se kaže, „opće *muško* pravo glasa“. Mi smo podučavani tako da lažnost proklamirane općosti ne percipiramo. U tu univerzalnost žene tek treba da unesu i svoju partikularnost, budući da je ona (univerzalnost) dosad historijski obojena partikularnim interesima muškaraca. To je sada naš realan i konkretan historijski posao postajanja subjektom. Neka nam se ne predlaže nikakva desubjektivacija. Ovaj historijski proces je u to-

ku, i to je historija okrenuta i otvorena prema budućnosti, prema onome što još nadolazi, što se još ostvarilo nije i čak kao scenario nije nikad isprobano. Tu ima i jedna utopijska dimenzija. Moglo bi se reći i da je jedan od elemenata promašaja moderniteta to što su žene, kao ahistorijske, kao zapečaćene prirodom, bile iz njega isključene, bile isključene iz historijske subjektivacije, iz povijesti subjektivacije. Dovoljno je okrenuti se oko sebe da bi se vidjelo, prvo, da je taj proces nedovršen, drugo, da je on u toku, da nije još propao (ova ženska subjektivacija, ili bolje reći subjektivacija žena), i da ona daje nade ljudskom rodu (i možda ne samo ljudskom), a ne samo ženama. Naravno, taj proces mora da promijeni i sm okvir, kao i pravila igre. Neće ni onaj vladajući subjekt više ostati isti. Male pomake vidimo svakodnevno, ne radi se o fatalnosti.

Naravno, žene su na neki način subjekt(i) uvijek i bile, u većoj ili manjoj mjeri. Svaka individualno jeste subjekt. Ali žene to nikad nisu bile kao grupa, kao što su to - premda nepriznato - bili muškarci (dovoljno je pogledati sastav svih predstavničkih i političkih tijela u bilo kojoj zemlji). Ali žene imaju šansu samo ako politički subjektivitet i svoj - i muškaraca - zaista utemelje na individualnom principu. Jer, on se, mada u principu utemeljen na individualnome, historijski oslanja na grupu, na zajednicu (mušku). Ovdje je jako važno razumjeti distinkciju između zajednice (*Gemeinschaft*) i društva (*Gesellschaft*). Žene, npr., nisu zajednica (jer nemaju, kao grupa, koheziju i strukturu patrijarhalne zajednice, hijerarhiju; u tom smislu, žene su slučajna grupa, gotovo kao i biciklisti). Ali obično se tvrdi baš da su one zajednica kako bi im se osporio pristup subjektivitetu. Muškarci pak *jesu* zajednica kroz svoju uzurpaciju univerzalizacije (ali u toj smo njihovoj zajednici svi i sve, uključujući i nas žene). Zajednica je patrijarhalno vertikalno ustrojena grupa s dominacijom: porodica, pleme, nacija, vjerska zajednica i slično. I sama država ima jake crte, mada ne isključive, zajednice, ali država treba i da dozvoli otvaranje javnog, političkog prostora. Žene ne mogu postati subjekti u politički relevantnom smislu dok ne izađu, dok svi ne izađemo, iz tog okvira patrijarhalne društvene strukture. Neki istraživači smatraju da smo izašli iz patrijarhata, da smo u „post-patrijarhatu“, ma šta da se time mislilo. Ne slažem se s time. Povratak zajednici, patrijarhalnoj strukturi, kroz etničke i nacionalne fiktivne identitete je upadljiv. To je na žalost i povratak pred-modernome. Važno je razumjeti da takve zajednice kao što je nacija počivaju na patrijarhalnom poretku i da ne bi bile moguće da muškarci ne vladaju ženama. Zato je partikularni interes žena univerzalan u tom smislu što

je u njihovom partikularnom interesu to da subjektivitet (u današnje vrijeme: građanstvo) izbave iz zagrljaja jedne jedine interesne grupe, time da ga otvore za sebe i za sve, a na individualnoj osnovi koja proizvodi društvenu dimenziju. Jer, pojedinci žive u društvu i građani su u onoj mjeri u kojoj se izbavljaju iz grupe, zajednice, plemena, nacije, Partije, i izlaze u javni i politički prostor, u javnu arenu, gdje se slobodno udružuju i razdružuju u interesne grupe nezavisno od porijekla. Eto, zato žene ne treba da pristanu na odustajanje od subjektivacije, kako ih se tokom povijesti uspijevalo više puta nagovoriti.

Da li izlaz iz ovog „spora“ oko problema subjektivacije tražiš u indijskoj filozofiji? Da li je feministička teorija kako je ti misliš povezana sa tvojim bavljenjem indijskom filozofijom?

Jeste, postoji veza s mojim bavljenjem indijskom filozofijom, utoliko što se indijska filozofija bavi subjektom u „negativu“, da se izrazim fotografski. Nas su evropocentrično učili kako indijska filozofija ne poznaje subjekt, i kako je to nedostatak te filozofije. Bile su mi potrebne godine rada da shvatim kako to nije tako: ta filozofija taj pojam poznaje, ali izgrađuje drugačiji konceptualni aparat u kojemu izbjegava da naglasi rascjep subjekt-objekt, i pokazuje ga samo zaobilazno, kao ono što valja izbjeći i zakrpati. To je drugi civilizacijski izbor, mada ne želim da dramatiziram ove razlike, jer uprkos mnogo nesporazuma, na objema stranama je sve ovo potpuno razumljivo. Dihotomija subjekt-objekt, (koja je, kao i druge razlike iz našeg simboličkog sistema, rađena po modelu spolne razlike), jeste prikrivena hijerarhija. Ta hijerarhija u temelju je naše društvene organizacije koja još uvijek, i duboko unutar moderniteta, počiva na zajednici koja hijerarhiju organizira (u tome i jeste neuspjeh moderniteta). Iz ove su žene uvijek isključene. U tom su smislu zanimljivi svi pokušaji izbjegavanja utemeljenja te hijerarhije, a u indijskim filozofijama takvih pokušaja ima, upravo kroz izbjegavanje rascjepa subjekt-objekt (indijska je filozofija te hijerarhije ipak izgradila, ali je našla sebi kao izgovor druge arhetipove nego što je spolni, no to je druga priča). Zanimljivo je i otkriće da se hijerarhije stvaraju, održavaju i teorijski produbljuju, kao u Indiji, i u drugačijem rasporedu bar nekih simboličkih vrijednosti, a pogotovo tamo gdje subjekta „nema“. To je, dakako, zabrinjavajući podatak, ali ni o tome neću ovdje.

Čini se da te trenutno najviše zaokuplja politička filozofija. Veliki

deo tvojih radova poslednjih godina posvećen je problemu nacionalizma, odnosu žena prema naciji, itd.

Iz prethodnoga bi trebalo da bude jasno zašto se, osim zbog političke aktuelnosti, sada bavim i političkom filozofijom, i pogotovo pitanjem nacije i slično. Svi smo na neki način prinuđeni da se time bavimo, a žene pogotovo. Nacija je magična riječ. U krajnjoj analizi, u svom radu dolazim sasvim ozbiljno do zaključka koji ću ovdje samo površno spomenuti: *nacija i nije ništa drugo nego spolna razlika sa već ugrađenom hijerarhijom, tj., sa već ugrađenim patrijarhalnim principom.* Inače, nacija je naravno fikcija (kao i rasa), ali fikcija koja funkcioniše. Ona je patrijarhalna zajednica koja žene može samo da isključuje. Ovo je analiza. Signali su, pak, mnogi, i isčitao ih je kod nas u kulturi, u literaturi, vrlo dobro Radomir Konstantinović u *Filozofiji palanke*, ne nazvavši ih istim imenima kao mi ovdje. Neke su stvari danas jasne, na žalost, retrospektivno. Recimo, to da su, nagrađene pravom glasa i izvjesnom vidljivošću, kod nas, na završetku Drugog svjetskog rata, žene ubrzo počele biti sklanjane sa javne scene (i ono malo javnog prisustva) već od početka pedesetih (ukidanje nezavisnosti AFŽ-a, ženskih organizacija, i njihovo podvrgavanje autoritetu Partije, dakle zajednice, 1952). Ubrzo iza toga počinje da se izgrađuje samoupravljanje koje ih isključuje (na način sličan goreopisanom u naciji, itd.), tj., koje ne uvažava specifičnost ženskog rada, ne registira kućni rad, ne priznaje žensko vrijeme, itd. Žene su u samoupravljanju, u „organima“, prisutne samo po nezvaničnoj kvoti i obavezi, na štetu sebe kao pojedinki (i kad se vraćaju kući još uvijek moraju obaviti i kućne poslove). Istovremeno, potiče se nacionalno (ne i nacionalističko) identifikiranje, a to znači ipak zajedničarenje. Zajednica je uvijek jača od žena uopće, kao i od pojedine žene, nameće hijerarhiju u kojoj se žene utapaju u lažnom univerzalnom, u „naciji“, i slično. Kada se pojavljuju, kako gdje, prvi nacionalistički ekscesi socijalističke Jugoslavije, tada je već autonomija ženskih organizacija potpuno ukinuta, žene su dotučene dvostrukim radom koji im je donio modernitet, vrijednosti su ultra-patrijarhalne i mačističke, i pojavljuju se, upravo tada, prve feminističke grupe, sedamdesetih godina. Nacionalistički ekscesi podvrgavaju se potom gruboj i nesrazmjernoj represiji. Dalje znamo. Sve su ove koincidencije isuviše nevjerovatne da bi bile slučajne: kako su žene uklanjane sa javne scene, nacionalisti su sve prisutniji. Oni jedni za druge ne znaju, ali su dio istog procesa. To nije takoreći niko historijski analizirao, a važno je: eto posla za Centar za ženske studije. Štaviše,

mislim da bi takav posao jedino mogao nečim novom da nas nauči kada bi bio dosljedno sproveden na ukupnom teritoriju bivše Jugoslavije. Sada imamo pak ovu situaciju: feminističke i druge ženske grupe potpuno su nespremne (kao i svi osim JNA) dočekale ovaj posljednji rat, bez teorije. Tokom prvih godina rata, međutim, feminističke grupe, tamo gdje ih ima, ubrzo se teorijski opremljuju za shvaćanje situacije i hvatanje u koštac s njom, bar na humanitarnom planu, ali i teorijski. Na Kosovu, gdje represija srpskih vlasti svakim danom sve više raste i time proizvodi oružani otpor, s općom eskalacijom nasilja, i gdje rat tek počinje, imamo zanimljivu, neočekivanu i možda, ipak, ohrabrujuću novu pojavu: rat se sprema, a dobro organizirane feminističke grupe već rade, već su na terenu, i pružaju otpor ne samo nasilju, već, u mjeri mogućeg, i patrijarhalnom zajedničarenju koje je, s druge strane, najčvršći stub njihovog oslobodilačkog nacionalizma (nacionalizma, makar i izazvanog). To su nijanse. Žene su u teškoj situaciji, po definiciji su izdajice svoga roda. One su tijelo nacije, ne članice nacije. Samo su braća članovi nacije. U jednom širokom frontu, muška nacija tolerira žene u otporu, makar i feministkinje, dok borba traje. Čim ova prestane, čim se sloboda (nacionalna nezavisnost) postigne, patrijarhalna će zajednica (osobito jaka na Kosovu, u još uvijek plemenskoj solidarnosti koja joj daje veliku koheziju) u ime nacije udariti na žene i na njihove zahtjeve za emancipacijom. Stoga je dobro i važno da žene uče i razumiju ovo (na žalost u ratu može mnogo da se nauči): da se nacija, država, pa čak i sloboda nacije, postižu preko leđa žena, da nisu za njih mišljene. Naciji je (kao i svakoj patrijarhalnoj zajednici) isključenje žena u osnovi: sve žene podređene su svim muškarcima „svog“ naroda. Ali žene same prestaju biti taj narod onoga časa kada progovore u vlastito ime. Kada kažem da je nacija zajednica, a ne društvo, onda hoću reći da nju tek treba napraviti društvom, uvođenjem dimenzije javnog prostora, rastvaranjem nacionalnih i ostalih zajednica, itd., a to ne ide smo od sebe. To je, naravno, gorka pilula, ali vrijedi proučavati joj kemijski sastav. Zajednica jeste naša realnost, ali ne smije biti naša fatalnost. Žene su uvijek prve koje, ne samo da prelaze granicu zajednice (putem razmjene žena), nego žene zajednicu razbijaju, razgrađuju, subvertiraju. Onih 200 godina će kad-tad proći.

O našoj odgovornosti mogu reći to: nismo sve ovo vidjele, vidjeli, na vrijeme, ni prepoznali kad su nam pametni ljudi na to ukazivali. Nismo znali šta je nacija. Velika je odgovornost i krivica znanstvene zajednice, a također i javnog, političkog prostora (prostora razmjene informacija, itd.) u cjelini u tome što nikada nisu obratili pažnju na ele-

mente ovakve analize kod nekih istraživačica koje su ih ipak bile započele i eventualno donekle i dogurale, i što inače nije bilo nikakvog senzibiliteta ni sluha za pitanja društvenih odnosa spolova kao ni za spolnu dimenziju društvenosti.

Kakav je odnos između mehanizama isključenja žena i mehanizama isključenja (pripadnika) druge nacije?

Tek danas je to ipak u detaljima mnogo jasnije, tek danas je zaista bjelodano svakome ko ne želi sm da ostane slijep kod očiju, da je isključenje žena paradigma ostalih isključenja, a da se nacija gradi u potpuno seksualnom znaku. Čistota nacije je čistota (muške) loze, tj., dosljedna kontrola i prisvajanje žena i rađanja. Mi smo nažalost bili potpuno začepljeno patrijarhalno društvo, u stvari, u vrlo maloj mjeri uopće društvo, a jako mnogo patrijarhalna zajednica. Tako je rat i bio moguć.

U jednom pismu iz Vetar ide na jug rekla si kako ti je ideja „iskorenjivanja“ i nomadologije oduvek bila (teorijski) zanimljiva, ali da prema toj ideji sada, kada si i sama „iskorenjena“, u emigraciji, imaš sasvim drugi odnos. Kakav?

Slučajno sam se našla u emigraciji. Bez obzira što se u Francuskoj ne osjećam izgubljeno, pa čak ni strano, realna situacija stranca donosi neke praktične egzistencijalne poteškoće, recimo, dozvola boravka, i sl. Iz te perspektive, a još više iz perspektive ratnih izbjeglica, raseljenih lica, etnički, intelektualno, spolno, i na ostale načine „očišćenih“ ljudi iz naših krajeva, u vrijeme zatvaranja zapadnih granica u času kad su se istočne otvorile, u vrijeme grubog šengenskog izbacivanja Afrikanaca „skočiranih“ usta i ruku selotejpom iz Evrope, i porasta broja sirotinje bez krova nad glavom u bezočno bogatim gradovima evrope, idealiziranje nomadizma izgleda kao rdava šala. To je, uostalom, jedna metafora, upečatljiva slika, fantastične delezeovske filozofije. Ta nomadologija nema nikakve veze ni sa čijim realnim iskustvom života, bilo kakvog, to je fiktivna realnost literature. Zato i ne volim da koristim pojmove kao nomadizam i slično. To razumijem samo kao igru. Filozofski je to irelevantno, osim možda u teoriji igara.

Kako shvataš pojavu „liderstva“ u ženskim grupama. Postoji li neka razlika između muškog i ženskog liderstva i da li bi ženske grupe trebalo da reaguju na ove pojave?

Ne vjerujem da ima filozofski relevantne razlike između liderstva unutar neke muške ili unutar neke ženske grupe. Razlika ipak ima, čak i znatnih, ali ne vjerujem da su one odlučujuće za ovo o čemu govorimo. Baš zato i mislim da liderstvo tu nije veći ni drugačiji problem nego drugdje. U miješanim grupama, pak, upadljivo su lideri uvijek muškarci a ne žene. Naravno, ne muškarci kao takvi, već muškarci kao oni koji bolje odgovaraju (sličniji su) modelu koji je povijesno prevladao, a time je povijesću i dalje podržavan. Tu se radi o pitanju subjekta, na koje se ne bih vraćala. Ipak, makar ovo: subjekt je nešto što se uvijek gradi uz neku, kakvu takvu, fizičku ili drugu silu, nasilje. To nasilje može u principu biti upućeno prema sebi, ili prema drugima (svakome bih prije savjetovala, ako nema izbora, nasilje prema sebi nego prema drugima). Ali može biti i obuzdano, obuzdavano, sublimirano, prerađeno, dekonstruirano, itd. U drugim terminima, Radomir Konstantinović je o tome mnogo pisao. Ja bih voljela da nazivam subjektom (konkretno, građaninom) onoga koji uspijeva u svojoj konstituciji da savlada i preradi tu razornu energiju i pretvori je u stvaralačku, onoga koji će u izvjesnoj mjeri malo sebe smoga iskorijeniti iz okrilja zajednice, i dakle, destabilizirati, malo se *déposéder de soi-même*, malo se opustiti, olabaviti, oslabiti. No, to ipak ne bih nazvala desubjektivacijom, zbog procesa kroz koji apsolutno mora da se prođe, i koji je potrebno vidjeti u svijetlu političkog. Zenske grupe će, kao i druge, patiti od liderstva i svega onoga što jednu grupu čini malim getom, konspirativnom sektom, zbog svega onoga što tu grupu čini nužnom zato što društvo ne trpi takve, drukčije. Zenske grupe zato imaju interes, ali to teško ide u naše ženske glave, a u muške još teže, na drugi način, interes da izađu iz kontemplacije vlastitog pupka u konspirativnim grupama i da se pojedinke iz tih grupa angažiraju što više i prema vani, radeći na stvaranju javnog prostora i društva (što je dobro i jer se time uči građanstvo) kako nikakve grupe jednog dana ne bi bile više potrebne, pa niti lideri u njima. Liderstvo nije specifičnost ženskih grupa kao takvih, čudim se da feministkinje ne umiju socijalno to locirati. To je tendencija zajednice da se u svakoj prilici, pa i tu, konstituiraju, dajući koheziju. Liderstvo je stvar svih zatvorenih grupa, npr., u sektama, malim vjerskim zajednicama i, kao što dobro znate, pogotovo u izoliranim autoritarnim državama, i sl.

Rada Iveković

Moje audicije

Za audiciju od 26. februara 1997, Univerzitet Pariz-8, Vincennes à Saint-Denis, Odeljenje za filozofiju, za mesto "Filozofska antropologija"

Odakle dolazim

Radila sam u Jugoslaviji, u uslovima koji se veoma razlikuju od vaših ovde u Francuskoj. Po obrazovanju sam indolog (jezici i filozofija, istorija i književnost), i filozof. Do drugog sam došla preko prvog, obrnutim putem. U indijskoj i uporednoj filozofiji odmah sam se zainteresovala za antropološke probleme. Komparativno, to je bila prečica prema onom političkom kako ga mi shvatamo, pošto je ovaj koncept očigledno zapadni. Prvo sam radila na indijskoj i uporednoj filozofiji, a ubrzo zatim i na francuskoj savremenoj filozofiji, i sve sam ih predavala. Našla sam se skoro odmah na margini, uz svu slobodu koju ona donosi, a ja insistiram na ovom vidu slobode. Margina je bila dvostruka, ako ne i trostruka: indijska filozofija i nije bila filozofija, (kao što to, za većinu vas, nije ni ovde, u Francuskoj), ja sam bila žena, a ni francuska moderna filozofija se nije baš zapravo smatrala filozofijom. Svojom profesijom sam se bavila nekih dvadesetak godina na odseku za filozofiju, koji me je blagonaklono tolerisao kao ekstravaganciju. Uopšte uzev, u ono se vreme filozofija zaustavljala na Frankfurtskoj skoli i smatram da je već to bilo dobro. Kao i ovde, Fukoa (Foucault) su priznali tek posle njegove smrti, a i to su učinili prvo sociolozi. Filozofija mi je, sveukupno uzev, poslužila kao tehnika otpora, da ne govorimo sada konkretnije o tome šta smo kolege iz moje grupe i ja mogli da uradimo u filozofiji, pogotovu u uporednim i istočnim filozofijama.

Ovaj otpor nije se odnosio samo na politički režim, što je za njega samog i za naše kolege trebalo da bude manje očigledno, već podjednako i na samu disciplinu. Mogu reći da sam se upravo kroz ovu praksu otpora u filozofiji i kroz nju, u političkoj filozofiji takođe ponovo sreća sa svojim zapadnim i istočnim antropologijama, čak i pre nego što sam se u tome anagažovala tekstovima.

Tek sam od 1991. počela redovnije da objavljujem na francuskom.

Moj rad

U svom prošlom radu u uporednoj filozofiji (indijska i zapadna), u političkoj filozofiji i u radu refleksije o tretmanu ženskog u filozofiji, a od nedavno, u istraživanju mehanizama nacionalizma, sazdala sam svoje oruđe prilagodivši svojim potrebama instrumente filozofske antropologije razlika, prilagođavajući ih svojim potrebama. Reč je o kritičkom pristupu koji me vodi dalje od rečene filozofije razlika. Moj rad u uporednoj filozofiji je, neočekivano, koristio mom daljem radu na filozofskoj i političkoj antropologiji, otvarajući mu jednu značajnu dimenziju. Jer taj rad je odmah bio prihvaćen i uključen u jedan pluri-kulturni i internacionalni univerzum, koji mu je koristio kao prošireni teorijski okvir.

Takođe, na planu indijske filozofije, mogla sam da zaključim kako jasno odbacivanje nekih koncepata i odsustvo nekih termina ili neprihvatanje terminologije, uopšte ne implikuje da ih ta filozofija nije poznavala ili da ih nije mogla pojmiti. Naprotiv, to svedoči o kulturnom i civilizacijskom izboru u kojem, međutim, nema ničeg nepremostivog. Mislim, na primer, na koncept razlike. To me je odvelo do onoga što sam nazvala "kritika postmodernog uma" u svojoj knjizi koja nosi isti naziv (*Orients: Critique de la raison postmoderne*, N. Blandin, Paris 1992), odnosno, do kritike orijentalizma ove misli.

S druge strane, priznavanje razlike u savremenoj zapadnoj filozofiji (čak i ako ontološki status razlike tu ostaje izuzetno neizvestan), uopšte ne podrazumeva da će ovoj biti dopušteno da se sama predstavi. Zapadni model, ženski ili drugi, koji filozofi sebi zadaju, i nadalje neće imati ničeg zajedničkog sa životnim iskustvom tog drugog (iskustvo ženskog življenja ili autoprezentacija onoga što bi se moglo nazvati Orijent). Otuda predviđeni ali nedovršeni dijalog sa onim/onom koje ovi filozofi često stavljaju pod navodnike ili izražavaju metaforom ka-

ko bi označili razliku između reprezentacije i autorepresentacije (Liotard /Lyotard/: "jevreji", Delez /Deleuze/: "postajanje životinjom, postajanje neopažljivim", itd). Ista konstatacija važi za funkcionisanje savremenog nacionalizma. I on, kao i prethodni fenomeni (žensko, Orijent, i drugi Drugi), ukazuje na reduktivnu dinamiku dihotomija. Ja sam je analizirala i kritikovala.

Ali ne treba generalizovati forme razlike. Dublja analiza ovih mehanizama pokazuje kako oni među modelima koji su u mom radu uzeti kao primer nisu identični međusobno pre svega zbog njihovog različitog istorijskog porekla (što ne dopušta esencijalizaciju). Tako, iako izgleda da se posebno isključivanje ženskog ne može datirati, mada ima svoju istoriju, iako ono sadrži elemente specifičnog uključivanja (interiorizacije), stvaranje Orijenta, pak, kao modernog Drugog izgleda da se može istorijski smestiti u XVII vek. Srodnost između ova dva tipa uključivanja/isključivanja je delimična, ali značajna. (Drugo je istovremeno isključeno i potisnuto. Može nositi negativna ili pozitivna značenja.) Što se tiče mehanizma novih savremenih nacionalizama, izgleda da njega na različite načine presecaju dva druga delovanja: mizoginija kao i isključenje drugog-istočnog jesu konstitutivni elementi nacionalizama na istoku Evrope u ovom trenutku, koji žive teže da ostanu na simbolično zapadnoj strani novog prekida/granice koja se stvara. U svom tom radu, naglašavam da je konstantno posmatranje činjenice onog političkog od izuzetno velike korektivne pomoći.

Nemoguće je razmišljati o ovim problemima a da se, ranije ili kasnije, ne dovedu u pitanje naše sopstveno poreklo i kulturni identitet, kao i kulturni identitet Evrope. Trebalo je, dakle, zainteresovati se za ono što smo mogli nazvati multikulturalizam, i za stvaranje "kulturnih studija" u društvenim naukama i u filozofiji. Takođe, trebalo se zainteresovati za predvidivi neuspeh društvenih nauka, kao i za delovanje vremena na ovu istoriju koja, na sve načine, zavisi od egzistencije ili neegzistencije i od formi javnog prostora. Da se vratim na svoju temu, Evropa se konstituše preko svojih granica prema Orijentu.

Čini se da je Evropa krajem ovog veka istovremeno i u konstrukciji, i u nemogućnosti da se konstituše. Najznačajniji modus kojim se Evropa profilise u svojoj sopstvenoj protivurečnosti (jer Evropa je otelotvorena protivurečnost), u ovom trenutku jeste modus nacionalizama, konflikata, rata i odluka koje treba doneti o njima, ali isto tako i efekata kao što je efekat Vitrola (Vitrolles), četvrtog grada u kojem je u Francuskoj na vlast došla ekstremna desnica. Jugoslovenski rat, koji me je zaista konfrontirao sa istorijom (ili sa nazadovanjem istorije)

jeste konstitutivni činilac Evrope. Zbog činjenice da je Evropa (sama po sebi) jedan *relacionalni* problem, gubimo iz vida da ta odnosnost uopšte ne podrazumeva simetriju sa drugima, naprotiv. Ova posebno, pa čak i lično suočavanje s istoričnošću i sa problemom temporaliteta je, počev od 1991., hranila moj rad u Francuskoj vezan za političku i filozofsku antropologiju. Trebalo je da počnem od nacionalizama.

U zapadnoj moderni, subjekt se u prvi mah konstituše cepanjem i razdvajanjem. Različiti istoricizmi (a nacionalizam je samo jedan njihov kontradiktorni, ako ne i nemogući oblik) teže da rekonstitušu totalitet sveta sprovodeći u isto vreme apropijaciju sveta preko dominantnog subjekta. Voluntarizam projekata sa istorizujućom dinamikom nije uspeo. Novi nacionalizmi, opet, ostaju bez pravog projekta, kolika god bila njihova pseudo-istorizujuća pretenzija: okrenuti su prema prošlosti, a ne prema budućnosti. Malo je verovatno da se od njih može očekivati više od onoga (ili samo isto ono) što su obećavali ugašeni revolucionarni voluntarizmi, pošto je svaki potonji projekat bio već unapred osuđen sa porazom utopija. Individualni, ali podjednako i istorijski subjekt, odupire se ekstremnoj racionalizaciji, ali je istovremeno delimično potčinjen (pokoren).

Kako to pokazuje savremena istorija, pozivanje na tradiciju, kako to čini nacionalizam, ne predstavlja nužno fundamentalizam. (A fundamentalizam nije nužno samo religijski.) Naprotiv, fundamentalizam može biti modernistički. Okcidentalizacija (nosilac modernizacije, ukoliko nije obrnuto) nužno povlači fragmentaciju na društvenom planu, kao što su to već pokazali indijski sociolozi M. N. Srinivas (Srinivas), Radžnji Kotari (Rajni Kothari), a zatim i drugi posle njih. Fragmentacija, koja je svakako u vezi sa fenomenom koji Indijci nazivaju "komunalizam" (oni odbijaju da ga identifikuju sa religijom ili sa nekom etničkom ili nacionalnom težnjom). Ono što ovde privlači moju pažnju i što, kako verujem, poziva na razmišljanje, jeste činjenica da smo svedoci društvene, komunitarne, nacionalne fragmentacije, koja je svuda pomalo slična. Znači li to da postizemo istu fragmentaciju polazeći od istorijski različitih pozicija? Da li nam ovo izravnavanje istorijske dimenzije, sada kada je progresivna jednolinijska temporalnost dovedena u pitanje, omogućava da uporedimo ova dva fenomena koji tako čudnovato liče?

Time sam se bavila (pitanjima vremena) u svom nedavnom radu "Psihopolitika" (*Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999), koji se odnosi na javni prostor u dve Evrope (ali sam već i ranije bila primorana da radim na vremenu na

kontrastivan način, polazeći od stare indijske filozofije i od savremene zapadne filozofije, i tu postoji logički sled). Ne spaja li se tu postmoderni um sa modernim umom, čije uostalom predstavlja tek ispunjenje? I ne pokazuje li to još jednom, na uznemirujući način, da je Zapad/Sever uspeo da *globalizuje* svoj model posredstvom diskursa moderniteta? Modernitet i postmodernitet koincidiraju upravo u ovom času istorije u kojem je izgubljena istorijska dubina i kada su postala moguća nekada zabranjena poređenja. Moglo bi se poverovati da je istorijska dimenzija bila izgubljena. Pošto je zapadni model globalizovan, upravo je unutar njega sravnjena istorijska dimenzija na kraju ovoga veka, u tome što modernizacija svuda daje manje-više iste rezultate fragmentacije, ako se tako može reći.

U mojoj antropologiji, nacionalizam i rat su granični slučajevi konstitucije zapadnog subjekta – i ta granica je manje-više dosegnuta. Subjekt se (na nivou grupa) konstituiše kao identitet pripadnosti i opozicije u konstrukciji. Identitet nije nikada dosegnut ali predstavlja proces koji je pokrenut homogenizacijom masa, i koji je uvek ugrožen. Ova se homogenizacija obavlja indukcijom straha druge grupe u sopstvenoj grupi, preteranim samo-nagrađivanjem i samo-hvalisanjem koji su u proporciji sa poniženjima koja je pretrpela ta grupa ili sa nečim imaginarnim.

U svom radu o savremenim zapadnim filozofijama (prevashodno "postmodernim" i srodnim), pokušala sam da analiziram poreklo i domet predloženih modela drugog, kao i sopstveni identitet time predložen. Čini se da je to i dalje u vezi sa jednom vrstom subjektivacije, u vezi sa pozicijom prema humanizmu i antropomorfizmu, u vezi sa jednim konceptom temporaliteta, koji je opet simptom reprezentacije univerzuma koju imamo, kao i organizacije konkretnog vremena i prostora, onog političkog, u vezi sa konceptom istorije. Filozofi se ni najmanje ne interesuju za Orijent, ali traže nove scenarije za rešavanje rascepa globalizovanog moderniteta. Ovi filozofi predlažu jednu politiku filozofije. Ta politika filozofije je prostodušno predložena subjektu koji predstavlja model Drugog (Orijent, žensko), i nevoljno ili voljno, radi na njegovom podjarmljanju. Neutralizacija, slabljenje subjekta, odbacivanje subjektivacije koje su predložili postmodernisti i srodne grupe, jasno pokazuju kako ova dezantropologizacija (ako je dopušten ovaj termin) i dehumanizacija subjekta naglašeno zadržavaju androcentrična i zapadna obeležja i to unutar deklarisanе neutralizacije i univerzalizacije. Postmodernitet kao ispunjenje moderniteta u praksi pred-

laže hijerarhiju subjektivacija umirenih relativističkim diskursom i promenama termina.

Za mene se problem ženskog postavlja kao središnji problem ne samo političke, već podjednako i filozofske antropologije. Žensko se gubi u neutralnom i opštem antropološke apstrakcije u filozofiji, i u tradiciji se generalno pominje jedino anegdotski. Treba mu vratiti njegovo mesto u filozofiji, odnosno, u istoriji subjekta. Ipak, verujem da sam dokazala u svom radu da se razlika subjekt/objekt kalkirala na razlikama polova, i jos više, na podjarmljanju žena, koje je dominantno mišljenje htelo da postavi unutar te razlike (i da ga njome opravda). Upravo ta dezistorizacija objekta (priroda, žensko, Orijent, itd.) i čini samu istoriju, koja je istorija dominantnih subjekata. Zapravo, (samo) subjekt ima istoriju. Stoga sam, u svojoj antropologiji, podjednako zainteresovana za "istoriju objekta", ali živog objekta, objekta-subjekta. Jer podela ide preko svakog od nas, i preko samog uma. Posebno sam radila na ukrštanju i susretanju polnih razlika sa takozvanim nacionalnim razlikama, pogotovu u vezi sa temama nasilja i rata, granica, konstituisanja nacionalnog identiteta, Države, i to preko subjekta i subjektivacije.

Istraživala sam isti sindrom isključivanja na različitim nivoima na kojima se pojavljivao, i to posebno ove tri manifestacije: isključenje spoljnog drugog (Orijent), unutrašnjeg drugog (žensko), političkog drugog (/druga/ nacija ili etnos). Ono se prevashodno javlja u dihotomnim pokretima (koji funkcionišu kao Klauzevicove /Clausewitz/ ratne mašine). Izgleda da je neophodno izaći iz logike funkcionisanja dihotomnih opozicija, idući prema novoj logici koju treba izumeti. Dobro i loše (suprotstavljeni) nalaze se unutar dihotomije u istom procesu kao njeni ekstremi. Istaći jedan termin opozicije znači potčiniti drugi, ali zadržati mehanizam. Dakle, logika koju treba izumeti jeste upravo ona koja neće zahtevati nijednu žrtvu. Ja to ne vidim kao laksizam, već naprotiv, kao strogost misli. Ne radi se o tome da se "drugome da reč", nego da se postavi pitanje kako mu omogućiti da se "uzdigne" do statusa ko-subjekta i kako se s njim ponovo sjediniti u jednakosti. Nužno je, i istovremeno veoma teško, izaći iz binarne logike ne odričući se pritom jedinstvenoga uma, koji je po svemu totalizujući. Drugim rečima, ne napuštamo li sam razum ovom podelom: koliko je ludila potrebno da bi se konstituisao razum, koliko zaborava za sećanje? Ovim bismo mogli najaviti čitav jedan program i politiku filozofije, kao i ono na šta filozofija poziva navodeći nas na prevođenje. Jer ukoliko ne prihvatamo da buemo prevedeni, izlažemo se opasnosti da potonemo u nasilje.

U zapadnoj konfliktnosti odnosa subjekt-objekt, što je dihotomija koja predstavlja osnovu naše percepcije sveta, postoji određeni "tragični heroizam" subjekta koji se suprotstavlja prirodi (svome objektu) u svom sopstvenom bolnom otkidanju, otkidanju iz kojeg će nastati filozofija, a takođe i estetika, pretvarajući ga u subjekt koji je "lju-dožder". Jer u toj priči uvek se zbiva nepriznato žrtvovanje. Polazeći od ove tradicije žrtvovanja, Jeys (Yeates) je mogao da napiše: "Pesnik uvek piše o svom ličnom životu, i u najboljem od svojih dela, polazeći od sopstvene tragedije, ma kakva ona bila, izgubljena ljubav, obična samoća; on nikada ne govori direktno...". Jedan od njegovih likova kaže kako "tragedija mora biti radost za čoveka koji umire".¹ Ono što izgleda kao tragedija, kao žrtvovanje samoga sebe, zapravo je žrtvovanje drugog ili trećeg, odnosno posredničke instance. Jer subjekt (ovde autor, kreator) dobija lepu nadoknadu za svoju patnju, ali *njegova* je tragedija, uopšte uzev, smrt drugog. Ovo je dobro proanalizirano u paradigmatičkom zapadnom modelu gde je *smrt Euridike prikazana kao Orfejeva tragedija* (vidi Klaus Tevelajt /Theweleit/, *Das Buch der Koenige*). Te sam mehanizme tražila kod nekih postmodernih filozofa, kao i u funkcionisanju nacionalizama i u globalnom isključivanju drugosti kao takve, uzdignutom do paradigme u ženskom. To svaki put dovodi do dualizma, gde se potvrđivanje sebe odvija kroz konstitutivno isključivanje drugog, koje je ne samo smrtonosno nego, u konačnoj analizi, i samoubilačko. Na polju nacionalizma, to se svodi na uzaludni i ludi san da rodimo sami sebe, da se rodimo i da pritom ništa ne dugujemo drugome. To zahteva stalni i beskonačni rad na pretapanju, koji je uvek tajnovit, dok su istovremeno izbrisani tragovi onoga što bismo, po svom poreklu, morali dugovati drugome. Tu postoji neka vrsta psihopolitičkog neo-liberalizma koji sebi dopuštamo, dozvoljavajući sebi unapred uživanje u onome što još uvek nemamo. Ja doista kazem uživanje, a ne prosto želja, jer ovde željeni objekt (Euridika) iščezava. Direktno se "utemeljujemo" u imaginarnoj budućnosti, zamišljenoj, koja je nacija, odnosno Jedno, identično, i tako se pozajmicom "utemeljujemo" u anticipaciji, u onome što (još) nemamo. U tome počiva nevidljivo žrtvovanje. Ovaj tip žrtvovanja su u filozofiji upražnjavali Liotar (Lyotard), kao i Habermas (filozofi kojima se iskreno divim), i

1. (U tekstu Rade Iveković navedeno prema William Butler Yeats, *Introduction generale a mon oeuvre*, preveli s engleskog J. Genet, E. Hellegouarch, S. Troadec, M. Morin i J. Briat, L'Herne, "Confidences", 1997)

obojica su želeli da ga prevazidu. Dovoljno je pogledati kako oni postiliraju, definišu i tretiraju drugost, svako na svoj drugačiji način, bilo da je to drugost ženskog ili uopšteno malih priča (za Liotara), bilo da je to drugost svega onoga što je pre-moderno, i koekstenzivno, ekstra-zapadno (kod Habermasa). Kod njih ne postoji htenje da se reprodukuje dihotomija, daleko od toga; ali njihov primer pokazuje koliko je teško, za *svakoga*, da misli ulog vlastitog bića ili svoje biće, teškoću koja postoji u mišljenju da se vodi računa intrinzično u tom mišljenju o sopstvenom materijalnom i realnom iskustvu života; ili, teškoću koja postoji da se *od stavljanja sebe u pitanje napravi* ulog mišljenja, jer upravo je u tome pitanje, koje nam se u filozofiji regularno i neizbežno vraća, kao pitanje subjekta. Kod dvojice pomenutih filozofa, koji su sigurno među najčasnijim istraživačima ove materije, imamo osećanje, i to možemo dokazati, da "spasonosni horizont" prosto izmiče, ali da ne iščezava, i da je granica drugosti uvek pomerena dalje (šta više, s novom terminologijom radi kamuflaže) dok sam mehanizam di – ili trihotomije isključenja nije bio razrušen.

Ove probleme razvila sam nedavno u radu koji sam provizorno nazvala "psihopolitika", a koji se odnosi na konstituisanje političkog subjekta u javnom prostoru u uslovima zemalja iz kojih potičem, prostora bivše Jugoslavije. Mislim da tu postoje uznemiravajuće podudarnosti sa zapadnom situacijom, sa gušenjem javnog prostora putem inflacije informacija, stvaranjem virtuelnog javnog prostora, i komercijalizacijom svega.

Šta bih radila na novom mestu imajući u vidu moj dosadašnji rad

Mislim da moje prethodno iskustvo vezano za indijsku i uporednu filozofiju nije izgubljeno ni za moja istraživanja, ni za moju nastavu. Ja sam, ovde, dvostruko ekscentrična, s jedne strane, po svom prvom obrazovanju, a s druge strane, po svom kulturnom poreklu i svojim referencama. Ovaj dvostruki pogled iskosa daje mi neke prednosti. Od dolaska u Francusku, radila sam sa nekima od vas, ali i sa drugima, a nisam prekinula saradnju ni sa svojim kolegama iz zemlje, ni sa indijskim i drugim istraživačima.

Na Univerzitetu Pariz-8, mada sam u poslednje vreme predavala na Odeljenju za filozofiju, isprva sam bila primljena na Odeljenju za ženske studije, sa kojim sam nastavila da saradujem. Isto je i sa Odeljenjem za političke studije, koje me je u više navrata pozivalo na svo-

je kolokvijume ili seminare. Moj bi rad tako mogao da nastavi da se odvija sasvim prirodno između ova tri odeljenja, sa kojima ove, 1996/97. godine, zajedno sa drugima, učestvujem na jednom DEA kursu čiji je naziv: "Demokratija, građanska prava, razlike među polovima", i gde ću imati prilog o ženskom subjektivitetu i demokratiji. Što se tiče mojih istraživanja, mislim da bih mogla korisno da povežem taj rad sa radom Međunarodnog koleža za filozofiju (College international de philosophie).

Za audiciju 1998, Univerzitet Pariz-8 (Vincennes à Saint-Denis), Odeljenje za filozofiju, mesto: "Filozofija interkulturalnog dijaloga"

Želela bih da svedočim o teškoćama koje postoje kada se prilikom mišljenja, intrinzično, u tom mišljenju samom vodi računa o svom sopstvenom materijalnom i realnom iskustvu života; ili o teškoći koja postoji kada se *stavljanje sebe u pitanje* uvede u mišljenje. Danas treba misliti polazeći od neuspeha i, možda, od poniženja poraza, ali nikada od rezignacije.

Naprotiv.

Htela bih takođe da kažem kako mi neuspeh, koji sam na početku, s jedne strane, videla kao ličnu, a s druge, kao geo-političku stvar, danas u svojoj dramatičnoj rasprostranjenosti izgleda opštiji. Zbog toga, uostalom, i govorim ovde o njemu. Lično pitanje ne bi imalo nikakvog značaja. Možemo li izbeći vladavinu neutralnog i opšte relativizacije? Mislim da možemo. Ima li, najzad, nekog smisla u modernitetu? On je vidljiv ispod jalovine i trebalo bi da izbije, ne kroz propisani, nego kroz *solidarni otpor*, istovremeno opšti i pojedinačan, ali solidaran (u odnosu na različite zahteve i stanovišta) otpor neutralizaciji i normalizaciji. Ukoliko više nema transcendentnosti u koju se možemo pouzdati, kako posebno ukazati na intrinzičnu slobodu kulture i opasnost koju ona nosi? Tu bi trebalo misliti ne samo na različita, već ponekad i antagonistička iskustva kao elemente iste realnosti, i uskladiti eventualno divergentne dimenzije i senzibilitete otpora. Ne mogu se nekažnjeno, bez opasnosti od neutralizacije, od nominacije, od relativizacije, te prema tome od redukcije, različiti zahtevi jednih upućivati drugima (na primer, zahtevi vezani za polne razlike upućivati klasnoj borbi, itd.). Nema sumnje da će politički, a verovatno i teorijski projekti budućnos-

ti koji imaju neku šansu, biti oni koji će moći da uzmu u obzir nesvodivo kulturno mnoštvo i drugo kao sadržaj, i da usvoje pluralni i promenjivi pristup i argumentaciju. Trebalo bi sagraditi mostove između različitih pobuna i otpora prema zagušujućem delovanju neutralnog, i to kroz vreme i u vremenu. To je jedini spas univerzalnog: kroz njegove neprestane popravke i dopune.

Interkulturalni dijalog u filozofiji evocira težnje da se uspostave mostovi između različitih filozofskih tradicija, na primer, između indijske i zapadne filozofije. Događalo mi se da to nazovem "civilizacijskim izborom". Interkulturalni dijalog bi podjednako mogao da bude i zahtevanje odgovora na politički izazov, izazov izlaska na pozornicu identiteta, nacionalizama, komunalizama. Ovaj neodređeni termin, koji ni u kom slučaju ne predstavlja filozofski koncept, svedoči istovremeno o slabosti filozofije i o njenoj potrebi da odgovori na isticanje razlika, na brojne zahteve za priznavanjem razlika, na pojavljivanje "malih priča", itd. Napor da se neka odrednica (poput "interkulturalnog dijaloga") pripiše nekom polju filozofije, svedoči takođe i o ograničenjima koja je sprečavaju da stigne do srži izazova. Jer fragmentacija i multiplikacija subjekata u nastajanju pojavljuje se kao druga strana univerzalizujuće (i prisvajajuće) pretenzije kraljevske nauke filozofije, ostvarene i zadovoljene u registru "ekonomije", pod imenom mondijalizacija kapitala. Mi se bez sumnje nalazimo u tom poslednjem stadijumu "realizacije" filozofije, u hiper-realnom obliku. U tom smislu, različiti predlozi unapred utvrđenih konsenzusa (sa izgovorom koji to unapred garantuje), ravnopravnog priznavanja svih regionalnih zahteva, deliberativne demokratije "utemeljene" na praznom formalizmu, imaće za efekat neutralizaciju samih razlika koje se tu slave, što od samog početka čini instituciju dijaloga nepouzdanom.

U ovim okolnostima, u igru bi trebalo da uđe inter-kulturalni dijalog, kao i intra-kulturalni dijalog, što će reći unutrašnji monolog sa samim sobom kao drugim, i trebalo bi, koliko je to god moguće, držati do svoje sopstvene kvazi-nemogućnosti, što će reći do greške, neizrečene nejednakosti, nemišljene i nevidljive, koja joj prethodi. Dijalog, naravno, pretpostavlja da su sagovornici jednaki. U našem interkulturalnom dijalogu oni to, međutim, nisu. Ovaj dijalog prikazuje raskorak, to je pozorišni dijalog.

On omogućuje sagledavanje tela paradoksa, nesvodivu nejednakost. A to se može popraviti samo tako što će se ona učiniti vidljivom i izrecivom.

Ja sam od onih koji su izgubili jedan rat, rat protiv nacionalizama. Dolazim iz zemlje u kojoj je aparthejd utemeljen kao načelo, pod pritiskom lokalnih ubilačkih ludila, a s "međunarodnom zajednicom" kao jemcem. Dolazim iz jedne, a možda i iz više sukcesivnih semantičkih ruševina. Intimno, ali i profesionalno, bila sam suočena sa porazom i sa opštim rušenjem smisla, koje sam morala da preuzmem. Morala sam da radim iznutra na *toj stvari*, počev od gubitka smisla, do gubitka tekuće vrednosti i značenja jezika, počev od potresanja zajedničkog prostora, javnog prostora, političkog prostora, mentalnog prostora. Na tome insistiram i to naglašavam, jer verujem da je to nešto što je značajno i tiče se čitavog filozofskog sveta, a ne samo nas drugih, davljenika, koji smo imali sumnjivu povlasticu da to proživimo na egzistencijalnom planu. Morala sam da se izrazim *iznutra*, iz ovog kolebanja smisla i značenja, mada sam već radila, u filozofiji, na iz-središtenju, na promena značenja smisla i jezika, na trans-kulturaciji, i kada sam sebe (čak i pre nego što sam došla u Francusku) već situirala u prevodenju.

Mi naravno, zahvaljujući Liotaru, znamo da je kraj velikim pričama, i da je poslednja bila ona od ž68, i znamo iz iskustva da je polje slobodno za razne male priče bez velikih pretenzija i bez univerzalizujuće snage, koje su utoliko više ubitačne. I pre no što se to znalo, radila sam na "malim pričama", pošto sam se bavila azijskim filozofijama, posebno indijskom, kao i uporednim filozofijama. Tada sam otkrila da se rad u tradiciji drugačijoj od svoje sopstvene ne podrazumeva sam po sebi, već da se filozofija, što je začuđujuće, bavila veoma malo, ili se nimalo nije bavila, ovim metodološkim problemom, ovom neobičnošću, ovim raskorakom. Otkrila sam takođe i da filozofija to ne može uraditi ukoliko se temeljno ne dovede u pitanje kao disciplina. Ovim bezizlaznim zadatkom (koji se pojavjuje kao neki orijentalizam u filozofiji) bavila sam se nekoliko godina, i on me i danas interesuje. Kao i mnogi, radila sam na figurama isključenja, i na figurama drugosti.

Ali drugi predstavlja povratak, ponekad u violentnom obliku, totaliteta rastrzanog *osobito* (ali ne i isključivo) projektom moderniteta. Tu bi, pre svega, trebalo videti monoteistički projekt, u središtu kojeg se jos smeštamo, sve do pretpostavljene laičnosti kapitala. Bog drugog, isključenog, vraća se i zahteva priznavanje nepriznate žrtve, nekoć smirivan simboličnom žrtvom (Hristosa, jarca pomirenja, itd.). Drugosti kao sto su rasne, nacionalne ili etničke, fundamentalističke, integrističke, one koje su otvoreno polno određene i one za koje se misli da su prirodne (iako su samo esencijalizovane), vraćaju se iz osnove svog progonstva kroz apstraktnu neutralnost univerzalnog. Odatle takođe

proizilaze određena ponašanja, kulturne prakse, osećanja, dispozicije, stilovi, mišljenja, i oni se pokazuju u "središtu" kapitala. Ako je bog (apsolut) tako podeljen (na boga drugih, i sopstvenog boga; na oca-sopstvene-nacije, dobrog, i na oca-druge-nacije, lošeg oca), čime se i dalje zagovara neturalnost, lažna, u nacionalističkim diskursima, njegov ekvivalent na planu ekonomije (odnosno, njegova druga verzija), kapital, i dalje uspeva da, u javnom prostoru koji potpuno kontroliše, zadrži privid neutralnosti i prisvajanje univerzalnosti. Univerzalizacija (na primer, mondijalizacija zapadnog modela moderniteta) se nameće sa svojom neizrečenom i naglašeno polno obeleženom hijerarhijom koju u sebi nosi. Generalizovana polna obeleženost svih struktura mišljenja, institucija, javnog prostora kao i njegovog blizanca, mentalnog prostora, počiva na prethodnom prećutnom konsenzusu o hijerarhiji rodova. Ova univerzalizacija, koja istovremeno predstavlja i prožimanje polnim vrednostima i, dakle, hijerarhizovanje, premda to nije nužno precizirati, baca dve senke: senku stranog, drugog, čija je jedna od emblematskih figura žena. Univerzalizmu globalizacije (u velikoj priči) odgovara "psihološki" ili kulturni pod-razvoj, koji se može ispoljiti kao odstupanje na planu identiteta, pozivanjem na religiju, itd. Različiti integrizmi, komunalizmi i nacionalizmi, zapravo su *osigurani* pozivanjem na univerzalno mondijalizacije liberalnog kapitalizma.

Tako je rod, ili žensko u filozofiji, čime sam se bavila, manje subjekt (tema) samo po sebi, već je pre figura, otisak jedne hijerarhije inherentne *svakoj* strukturi i/ili instituciji. Isključenje ženskog manje me interesuje kao takvo, a mnogo više kao model i opravdanje svih ostalih isključivanja. To podjednako znači da je polno određivanje organizatorsko i strukturirajuće, isto kao što je i ono samo generalizovano. Baveći se kritikom filozofije razlika u jednom od svojih radova mogla sam da dokažem, nadam se, da u tom smislu isključenje ženskog nije samo jedno od mogućih isključenja, već da ih ono sve organizuje u ime neutralne, ili pre, neutralizujuće univerzalnosti. Odavde treba izvesti zaključke o praktičnoj i teorijskoj solidarnosti različitih tipova isključenja. Neutralnost (koja želi da bude i naučna) opravdava hijerarhije. U domenu neutralnog univerzalnog, to je privilegija dominantnog (jedinog koje se može univerzalizovati) koje se održava. Njemu naročito prete (više od drugih pokreta) pokreti žena koji ga dovode u pitanje u obliku onoga što nazivamo patrijarhat.

U jednoj od svojih knjiga kritikovala sam ono što filozofija razlika nije u stanju da misli, što će reći, njeno sopstveno "mesto" refleksije. Bila je reč o subjektu.

Ova kritika, mada oparavdana, danas mi izgleda nedovoljna. Kritika subjekta, te instance dominacije, nije učinila da on nestane. Ili, još određenije, ona nije oslabila institucije koje ga odražavaju i u kojima se on reprodukuje. Samo odsustvo (koncepta) subjekta čak omogućava održavanje sistema dominacije, isključivanja. Tako u Indiji postoje kaste (i odgovarajuća teorija) i klase, mada filozofija tu izbegava da izgradi metafiziku subjekta. Postoji podređenost žena i polno razdvajanje, kao i polna podela rada čak i tamo gde konceptualizacija rodova čini granice između polova simbolično i teorijski mnogo propustljivijima. Androcentrizam postoji čak i tamo gde nema posebnog antropocentrizma u odnosu prema drugim oblicima života. Šta sve to znači? Bez ikakve sumnje, između ostalog, da se nepojmljivost i nemogućnost promišljanja svaki put pokazuju u različitim oblicima, *utemeljujući i strukturisujući* samu refleksiju i institucije, a da pri tom ostaju nevidljive. Ali ni modernost ni post-modernost nisu uspele da eliminišu ili oslabe institucije potvrđene u određenim kritikama. Naprotiv, institucije postaju još promenljivije, one se preobražavaju, prilagođavaju, pokorne funkcionisanju baze koju možemo nazvati kapitalističkom. Mondijalizacija ili globalizacija predstavlja više ekonomsku viziju, ali će upravo ta, ekonomska dimenzija, učiniti da funkcioniše ostalo, kultura. I kada se kultura danas pojavi pred nama sa žestinom nacionalističkih zahteva, etničkog priznavanja, u svakom slučaju s jezikom prividno čisto kulturnim, treba uvideti da je tu reč o povratnom delovanju svrgnutog univerzalnog i fragmentiranog totaliteta, o atomizaciji koju je podržala univerzalizujuća pretenzija (zapadnog) moderniteta. Postmodernitet, kao ispunjenje moderniteta, predlaže praksu hijerarhije subjektivacija pacifikovanu relativističkim diskursom i terminološkim promenama.

Trebalo je dakle zainteresovati se za ono što se moglo nazvati multikulturalizmom kao drugim licem mondijalizacije, i za nastajanje "kulturnih studija" u humanističkim naukama i u filozofiji. Trebalo je, takođe, suočiti se sa najavljenim neuspehom društvenih nauka, kao i sa delovanjem vremena u ovoj istoriji koja, na svaki način, zavisi od postojanja ili nepostojanja formi javnog prostora (i institucija). Da se vratim na svoj predmet, Evropa se zapravo konstituiše svojim granicama prema Orijentu. U tome smo SVI u pitanju. Ne čini se da je nasilje ono (apsolutno), kao što um nije drugo sopstvenog odsustva, naprotiv. Nasilje upravo kulturom može biti opravdano. Pogledajmo radije kako je javni prostor uređen kao mentalni prostor, čiji je komplementarni registar drugi, i gde spoljašnji drugi i unutrašnji drugi korespondiraju. Postoji epistemološka koherentnost po kojoj jednom tipu znanja, ko-

munikacije, javnog prostora, itd., korespondira jedan tip društva, i po kojoj je grad strukturisan kao duša, da govorimo platonovskim terminima (pošto se ova korespondencija pojavljuje kod Platona. Ja inače ne volim i, uopšteno uzev, ne koristim ovaj termin).

Prilika da se u Francuskoj iznova počne od nule, može se doživeti kao privilegija. Što se mene tiče, ja sam odabrala da tako shvatim privremenu i nestalnu situaciju, egzil.

Biti sticajem okolnosti upućen u predsoblje početnika, i tu zatočen, situacija je koja se može i uspešno upotrebiti. U tome vidim njenu prednost. Ona dopušta sintezu, i omogućava ponovljene poglede unazad, koji bi nam možda umakli, a koje ja iznova pokušavam i ovom prilikom.

Rada Iveković
Univerzitet Pariz-8, Pariz
April 1999.

Nadežda Čačinović

O asimetričnosti

Ovo nije pokušaj da se opsežno i raznoliko djela Rade Iveković svede na jednu riječ, jedan motiv; jest, međutim, pokušaj da se što jasnije opiše posebnost njezinog iskaza, njezinog djelovanja. Jamačno ima i drugih mogućnosti da se Radine knjige i njezin aktivni život učine preglednima, primjerice kronologijski, od knjige do knjige ili na neki kontekstualni način, na primjer u feminističkoj teoriji ili u dijalogu sa suvremenim filozofijama. Mogla bi se, vjerojatno mimo autoričinih nakana, napraviti i neka žanrovska klasifikacija na fiktionalne, autobiografske, indologijske, filozofijske, polemičke tekstove.

Ja ovde pričam priču o Radi. Ne mislim da time izbjegavam teorijsku analizu. Rada je postala Radom, Rada postaje Radom. Najprije odrastanjem, što god to bilo, nekom obiteljskom pričom. Te su pojedinosti značajne za svakoga od nas, no, da bismo govorili o onome što je urađeno mi ih ne moramo poznavati i imenovati: osim kada bismo bili dosljedni deterministi. Ovako nam je važno znati da je područje odrastanja poslijeratna Jugoslavija, zvanično socijalistička i da je Rada Iveković, odrastajući, imala prilike upoznati i izvanevropske kulture. Došavši do kritičkoga stava (pred-teorijski, ono što se može nazvati svijetšću o okolini), osnovna su iskustva morala biti socijalistički projekt, teleologijsko shvaćanje svijeta i granice toga stava (od jednostavnih poteškoća do ugrađene hipokrizije), pa preispitivanje eurocentričnosti i, naravno, asimetričnost koju uočava svaka dobra učenica: veliki neraspaz između muških i ženskih likova u cjelokupnom znanju i kulturi što ga valja svladati. Većina se dobrih učenica pragmatički snalazi u zadanim okvirima. Rada Iveković, međutim, neprestano kruži oko tih rano uočenih rascijepa, prikrivenih nepravdi i nejasnoća. Kako ih se unatoč najboljim kritičkim namjerama ne bi trivijaliziralo i tako osta-

vilo da i dalje djeluju, valjalo je izraditi istančani rječnik, valjalo se suočiti sa složenim teorijama.

Pišući ovaj tekst više sam ili manje nasumce izvukla dvije knjige iz pripremljene gomile: *Pregled indijske filozofije*, objavljen 1981., u Zagrebu, i *Le sexe de la philosophie* ("Essai sur Jean-Francois Lyotard et le féminin"), Paris, 1997. Knjige se veoma razlikuju, no i jedna i druga mogu biti isključivo proizvod Rade Iveković. Više od šest stotina stranica obuhvatnog pregleda nije nereflektirano obavljanje posredničkog posla: od uvodno citiranog shvaćanja ne-suvremene kritičke dimenzije filologije do stalne borbe protiv tada još neimenovanog "orijentalizma" u odnosu spram indijske filozofije u kojoj se prividno veliko poštovanje prema tamošnjoj "spritualnosti" pokazuje kao osnova za odbacivanje svakog ravnopravnog dijaloga, kao osnova za minorizaciju i folklorizaciju. Rada Iveković će kasnije pisati o Rušdiju (Rushdie) i Saidu (Said) i Sloterdajkovim (Sloterdijk) izletima u izvan-evropsko; u tekstu "Choice of civilisation and epistemological coherence", iz 1997., asimetrija se pojavljuje u podnaslovu ("Kulturna asimetrija: indijska filozofija i zapadne filozofije. Razmišljanje o komparativnoj filozofiji"). "Naša neslavna interkulturalna asimetrija uvijek podupire odnos gospodara i podanika, koji se potvrđuje i nastavlja i mimo želje gospodara/gospodarice da se odrekne dominantne pozicije". Kako nije moguće uspostaviti spasonosni okvir nove univerzalizujuće utopije mora se raditi u asimetriji i posredstvom asimetrije, na "teži način", korak po korak. U ovom tekstu Rada Iveković izlaže mogući dijalog ili barem uspoređivanje između uloge subjekta u postmodernoj, poststrukturalističkoj filozofiji i indijske filozofije. Subjekt je doveden u pitanje, govori se o pluralitetu subjekata, konstituira se tzv. "Drugi" kao ko-subjekt. U indijskoj filozofiji nema subjektiviranja pa ni objektiviranja, podređivanja. Postoji podređivanje imanentnosti, vremenu, životu. Precizno, potanko preispitivanje razlika u shvaćanju slobode, sreće, itd., napori prevođenja moraju nas odvesti dalje od pukog moralnog stava "političke korektnosti" i uvažavanja drugoga.

Knjige Rade Iveković tematski kruže oko osnovnog paradoksa postmoderne, poststrukturalističke filozofije, a ujedno taj paradoks i utjelovljuju. Argumentacija izlaže nemogućnost strogog nizanja argumentata u pravcu jednoznačnih zaključaka kao poopćive osnove za djelovanje. Ona je aktivist koja neprestano relativizira svoju poziciju, ona predlaže zaključke o tome zašto valja sumnjati zaključivanje. To stvara napetost, to je već spomenuta priča, a u ovoj zgodi asimetrija nas posebno zanima kada se radi o spolu filozofije, pa tako i *Spolu filozofi-*

je. Mogli bismo i ovdje nabrojati različite strategije prokazivanja asimetričnosti i različite načine polemiziranja, od polemike sa starijim kolegom oko toga da li je uopće dopustivo zadržavati se, primjerice, na Kantovim (Kant) ženomrzačkim opaskama kada je veličina i značenje toga filozofa negdje drugdje. Mnogo godina kasnije, u *Spolu filozofije*, izvođenje je mnogo složenije. Riječ je o Liotaru (Lyotard) i njegovoj interpretaciji Kanta, u stalnoj usporedbi sa Sarom Kofman (Sarah Kofmann) (Liotar ne uzimlje u obzir *Le respect des femmes*, knjigu Sare Kofman o Kantu i Rusou (Rousseau)), tu je Lis Irigaraj (Luce Irigaray), niz dodatnih interpretacija, a sve je dio složene intencije da se (to je moj izraz) Liotar ipak "prizemlji". Pojednostavljeno rečeno, Liotar izlaže proturječne i neuhvatljive načine na koje je spolna razlika povod mišljenja, ugrađena u mišljenje, nesvladani predmet mišljenja. Rada Iveković (opet pojednostavljujem) smatra da i Liotar, htio to ili ne, osnažuje diskurz dualizma koji utemeljuje monističku mušku zadnju riječ. Misle muškarci, i onda izlažu ograničenja ugrađena u univerzalnost mišljenja i kada abdiciraju kao subjekti. Možda je to upravo trenutak ponovnog isključivanja žena kao subjekta govorenja. U trenutku kada su na domaku sudjelovanja u govorenju, na domaku simboličkog samodefiniranja, kada se čini da muška pozicija nije više jedina moguća pozicija govorenja, čitav nam niz uglednih filozofa objašnjava iluzornost subjektivizacije. (Kratki ekskurz: Radina knjiga o Liotaru dovršena je prije tiskanja njegove biografije Malroa (Malraux) *Signe Malraux*; uloga "žena" izložena u odgovarajućim poglavljima anegdotalnim materijalom sjajno ilustrira nereflektirana ograničenja Liotarove pozicije). No Liotar je nezaobilazan za Radu Iveković. *Le Differend*, da spomenemo samo tu knjigu, govori o nemogućnosti da se kognitivnim frazama ustanovi da li je netko (neka) žrtva.

Nije lako opisati teroijsku strategiju Rade Iveković. Iskustvo asimetričnosti, pogotovu u osnovnom obliku nepravde, zahtijeva zadržavanje poopćive predstave o pravednosti. Rada-aktivistkinja smatra da su utopije diskreditirane, Rada-filozofkinja smatra da su se raspale velike pripovijesti. Smrt čovjeka, kraj povijesti, dekonstruiranje metafizike, pregrube su natuknice za diferencirano pisanje što je predmet ovog teksta; no u toj su formulaciji izazvale djelomičnu suzdržanost feminističkih teoretičarki, zbog toga što ugrožavaju borbu za autonomiju, odgovornost, refleksivnost, ukratko, emancipaciju. Kao i u procjeni mogućeg dijaloga zapadne i indijske filozofije neravnopravni položaj, asimetrija, po Radinom se mišljenju ne može izravnati promatranjem s nekog izvanjskog neutralnog motrišta. "Postajanje ženom" teorijski je

formulirano i u filozofiji napisanoj muškom rukom. No nije moguće naprosto zamisliti komunikacijsku zajednicu proizvođača pojmova koji svi polaze od svoje kontekstualiziranosti i utjelovljenosti. Ovako ili onako moramo razumjeti kako dolaze do samorazumijevanja mimo te određenosti.

Možda sprazumijevanje i nije prava riječ, nije "cilj" pojmovne proizvodnje koja je na djelu kod Rade Iveković. Kao i u čitanju Liotara, ženski alteritet kod Deleza izaziva kritiku. Nomadska misao, rizomatska misao, "postajanje ženom", za Radu Iveković su svakako poticajne formulacije, ali uvijek se ponovno javlja pitanje podrijetla, konkretne danosti "Drugoga". Diferenciranje valja diferencirati. Društveni projekt feminizma ima konkretne zadanosti. Proces proizvodnja značenja i proces ispravljanja nepravde principijelno su nezavršivi. A Rada će se Iveković, znamo to, sve dublje i dublje uplitati i u jedan i u drugi i u stalno promišljanje njihove povezanosti. Uvid u asimetričnost, u to da žene nisu simbolički samodefinirane, pretvoren je u trajni imperativ suprotstavljanja.

Nadežda Čačinović
Filozofski fakultet, Zagreb
Ženski studiji, Zagreb
Jun 1999.

Biljana Kašić

Subjekt u ženi (bilježenja)*

* o generaciji, građanima i građankama

Prema javnom priznanju, gotovo samoironijski, Rada Iveković pripada „generaciji odraslih maloljetnika“ (Iveković R.: „Žene, politika, mir“, u *Žene i politika mira*, 1997: 97) u bivšoj Jugoslaviji, koji se nisu uspjeli konstituirati u politički subjekt. A razlozi tomu su, prema njenom navođenju, odsustvo epistemološke paradigme, odsustvo javnog prostora i komunikacije. „Slika vlastitog (ne)udjela u javnom“ zbila se naknadno, u vremenu kada su potrošene mogućnosti (one zbiljske i one simboličke) zvonile ratničkim strašilima, a rascjep slike dogodio se znatno ranije – u političkoj projekciji generacije partizanskih roditelja. Oni su jednu generaciju gotovo doslovno smatrali „zalogom“ njihove projektivne socijalističke imaginacije, dakle zalogom-žrtvom, te je stoga sam naraštaj, kako autorica veli, morao biti „učinjen povijesno neodgovornim, politički epi-subjekt tamo gdje su oni bili politički subjekt“ (Nav. djel., 98).

Taj gotovo posve jednostavan uvid nipošto ne vodi ka poziciji onog „ukopanog subjekta“ koji bi tražio u najmanju ruku ispriku za svoju „obnevidjelost“ ili nemoć, već upravo suprotno.

Spore, gotovo kornjačaste 1968. godine, pojavila se sumnja u „Veliku istinu“ i sumnja prema svakoj istini, sumnja koja se već „buni-

* Knjiga Rade Iveković *Sporost/oporost* u vremenu svog pojavljivanja (Zora, Zagreb 1988) prošla je nekako uz, bez velikih odjeka i kritičkih referenci, ostajući u čekaonici novog pro/iz/čitavanja. Ja sam ju u ovom eseju koristila kao orijentaciju u snalaženju oko Radinog opusa/rada, „provjeravajući“ njena iskustvena i misaona uporišta.

la“ u djetinjnoj slutnji, odnosu spram političkohijerarhijske prohodnosti omladinskih rukovodilaca, spram ideologijskih rituala socijalističkog poretka, spram diskurzivnih poruka očeva socijalizma.¹

Ne samo da se slike nisu podudarale već sve što se zbivalo u jednom „spljoštenom“ vremenu (izraz Rade I.), nije imalo uporišta u osobnom iskustvu stanovnica i stanovnika jedne zemlje kao što ni za njega „nije bilo ni riječi ni načina da se ono formulira (...) da se artikulira“ (Intervju s Radom Iveković, „Bili smo generacija pseudo subjekata!“; *Arkzin*, 1996: 3). Vrijeme biva formatirano odsustvom slika drukčijeg iskustva i od generacijski drugih. Iskaz koji je autorica dala u kontekstu osobnog bilježenja sredinom osamdesetih :

„Građani su uvijek u apartheidu, svi građani“, jer „Država je i dalje tvrdava, sve više tvrdava“ (Iveković, R.; *Sporost/oporost*, 1988: 111), iako je poopćiv, dodiruje kako smisao pozicije pseudo-subjekta u spomenutom kontekstu, no još više, i tek naizgled neočekivano, anticipira vrijeme tvrdavastih država.

Vrijeme prijelaza u devedesete vrijeme je prekida komunikacije, novih država, vrijeme rata. Vrijeme novih stereotipa i metaforičkih slika. Vrijeme odsustva autoreprezentacije onih koji su drugi i drukčiji. Pitanje u kojoj su mjeri građani bivšeg jugoslavenskog prostora – zatvorenic/zatvorenice svojih kulturnih sredina i svojih kultura, odnosno projekcija negdašnjih i novostvorenih država, to ponavljajuće pitanje općeg, odgonetava se u slučaju Rade Iveković posve transparentno. Uvijek kao mogućnost vlastitog izbora u lociranju/mapiranju. Pitanje koje je filozofkinja Marta Nusbaum (Martha C. Nussbaum) postavila kao pitanje kozmopolitskog građanina/građanke, pitanje je i iskoračivanja i onog doslovnog prelaženja: zemljopisnog, ideologijskog /istok-zapad-sjever-jug/, simboličkog, prelaženja koje predmnijeva i kritičnost i odgovornost. Promjena mjesta osigurava često jasnija motrišta, bar kad je Rada Iveković posrijedi.

* o ženama kao subjektu

Pitanje ženskog subjekta nema u sebi filozofijskoprigovaračkog nagovaranja. Kao što falologocentrični subjekt zapadnoevropskog mi-

1. Svoje članstvo u Komunističkoj Partiji nigdje ne objašnjava, ne detaljizira, tek u knjizi *Sporost/oporost* (nav. dj., 44) naznačuje metaforom „komičnog prolaza“, govoreći o tomu kako je trebalo poznavati kôd, pomičući time „biografsku“ činjenicu u diskurs funkcionalnog pristupa.

šljenja ne može ni teorijski ni etički izdržati „umišljeno pravo“ predstavljanja čovječanstva na temelju pretpostavljive univerzalnosti, tako se ne može previdjeti spolna razlika, koja, prema riječima Rade Iveković, prethodi svakoj drugoj (i onoj klasnoj, i onoj nacionalnoj/nacionalističkoj). Iako svjesna da se upravo model spolne razlike koristi za dokazivanje istinitosti svih drugih razlika i hijerarhija (Intervju s Radom Iveković, „Bili smo generacija...“, *Arkzin*, 1996: 7), o čemu je u više navrata pisala, pripovijedala, poučavala, ona ga dekodira u ime konstitucije žena kao subjekta. Iz perspektive suvremenosti koju karakterizira otvorenost i procesualnost subjekta, uz sve opreke, ona raspoznaje priliku za žene da sebe artikuliraju kao grupni subjekt. „Tek kad u jednakoj mjeri steknemo i izborimo mogućnost predstavljanja sebe i druge (kako isto tako i različito; kako vlastiti spol tako i drugi) moći će se govoriti o moći univerzaliziranja.“ (Iveković R., „Žene, politika, mir“, nav. dj., 1996: 95)

Govoreći u posve znakovitom mi-diskursu, autorica govori o izronjenom značenju konstitucije i njenih mogućnosti. Time se status pitanja iz kojih govori ženski identitet o moći i moćnom, a glase: čija je teorija, čija je kultura, tko ima monopol nad znanjem, tko monopolizira subjekt, izmještava iz patrijarhalnog okvira i otvara za novo upisivanje.

Znatizelja o pretraživanju po osobnom ženskom identificiranju dopire u vrijeme odrastanja. Individualni generacijski otpor roditeljima, kako ona posve jednostavno izriče u knjizi predlošku *Sporost/oporost*, predstavljao je otpor „(...) društvenim normama koje su oni za mene predstavljali, a taj je od samog početka bio nabijen i elementom ženskog opiranja muški uređenom društvu i državi“ (Iveković, R.; *Sporost/oporost*, 1988: 45).

* o izboru: odsustvo/prisustvo

Prijeteći svijet novih binarnosti, onih ratničkih i nacional/ističkih, svijet unmoženih i udvojenih podjela, pojavio se iskustveno u metafori vještice/vještica devedesetidruge.² Rada Iveković proglašena je jednom od njih. Gotovo deset godina nakon izlaganja svitka *Zarolan životom ili Rola(da) življenja* u kombiniranoj tehnici slikarice Nives Ka-

2. Optužnicu protiv „pet vještica“ – „žena što rade protiv Hrvatske“, sročio je 1992. godine Globusov ekspertni tim.

vurić Kurtović (1983), koji je očuđujuće oslikao otvorene prostore zbiivanja s pupkovinom i placentom, zadani okvir nove državnosti zahtijeva odabir po liniji one hijerahije koju Rada smatra posljednjom u nizu no iznimno seksualiziranom; hijerahije po nacionalno/nacionalističkom. Okvir je pripravljen za discipliniranje onih koji/koje ne pristaju na „uvrnuto stanje“, onih drugih i drukčijih, onih odsutnih u homogenizaciji. Pri-strano govorenje koje je pojačalo glasove bezglasnosti sljedbenika/sljedbenica usmjerilo se na žene. Autoričinom brojalicom: Jagoda Buić, Mira Furlan, pet vještica: Jelena Lovrić, Slavenka Drakulić, Vesna Kesić, Dubravka Ugrešić i Rada Iveković, te Jasna Tkalec. Mizoginost, antifeminizam, mačizam, sastavnice su poretka koji uključuje/isključuje, u mjeri u kojoj je rat vrijeme u kojem nema ni malo prostora za toleriranje drukčijeg mišljenja. (Intervju s Radom Iveković, „Mi smo generacija bez imena i bez povijesti“, *Arkzin*, 1993: 5).

Identifikacije su uspostavljene, identifikacije iz kojih nisu bile izuzete ni žene. Prema autoričnim riječima, razlika ipak postoji, ona je „(...) u konstrukciji tog identiteta, jer se ta žena mora identificirati s Ocem nacije, tj., s drugim spolom, ona ne odgovara potpuno modelu, ona je nesavršena imitacija (...)“. (Intervju s Radom Iveković, „Bili smo generacija...“, 1996: 7).

Umjesto ritualno zaustavljenih, ostrašćeno/ukrućenih identitetskih pozicija, a koje su uvijek pozicije fronte, osobni odabir Rada Iveković vidi u kulturalnim vrijednostima mirovnih i ženskih civilnih inicijativa, čineći sama hodove premošćivanja rascjepa, onog nacionalnog, graničnog, zemljopisnog. Balkan je mjesto brdičastih premošćivanja, arhetipski ključ za ucrtavanja i metamorfoze, pobjednička prohodavanja. Mirovne ženske grupe, one zagrebačke i beogradske, one sarajevske i kosovske i niz drugih, kreirale su u vremenu devedesetih žensku kulturu otpora. Odabirući nepristajanje, ona je surađivala s mnogima od njih. Učiteljica, razgovarateljica, podržavateljica. Žensko kontekstualiziranje. Renoom četiri, 25. listopada 1998., Rada Iveković uputila se iz Pariza prema Zagrebu na međunarodnu konferenciju *Žene i politika mira*.

* o feminizmu

„Za mene je feminizam pokušaj jedne alternativne kulture, i istovremeno jedan politički i misaoni angažman. Ono čime se inače bavim (ne zato što me to posebno veseli, već zato što to treba napraviti) jest problematiziranje pitanja žene u filozofiji općenito“, jasno je ranih os-

amdesetih odgovorila na pitanje o feminizmu u *Republici* (Rada Iveković, *Republika*, 1983: 242). Radilo se o prvom primjerku književnog časopisa koji je u cijelosti posvećen „ženskom pismu“, postmodernom označitelju ženskog subjekta u književnosti.

Od sredine sedamdesetih godina, od vremena kada se počelo graditi prvo relevantno feminističko teorijsko iskustvo na jugoslavenskom prostoru (od 45-godine)³, u neobičnom trokutnom četverokutu Zagreb-Sarajevo-Beograd-Ljubljana, Rada Iveković bila je jedna od najznačajnijih inicijatorica i promicateljica.

Njeno javno oglašavanje bilo je otpočetak teorijski artikulirano, ono koje se izmiče svakoj jednoznačnosti, nesvodivo na ideologijsku frazeologiju, komunicirajuće. Smatrajući feminizam izborom zbog kojeg se treba izložiti, ali i oko čega treba obaviti zahtijevan pretpostavni posao, radila je istodobno i na javnom promoviranju feminističkih motrišta, i na ženskom okupljanju i na sustavnom teorijskom radu. Ovo potonje bilo je u doslovnom smislu jedan osebujan pothvat koji se sastojao u obimnom prevođenju raznorodnog feminističkog štiva (od klasične feminističke literature do suvremenih filozofijskih tekstova, napose francuskih), u novim ispisima o feminističkim pitanjima i feminizmu općenito, u arhiviranju različitih materijala o ženskoj tematici, novinskih tekstova, izložbenih kataloga, izrezaka iz inozemnog i domaćeg tiska. Dragocjeno „žensko blago“ kojeg je uporno sakupljala u svom stanu nagovijestalo je izvjesnost sadržaja oko subjekta, a ujedno i stalnost vlastitog statusa u naporu oko istog. Ponekad se to doslovice pretakalo u dramatski splet neobične unutarnje veze, ponekad se razabiralo unutar onog što je ona, u spomenutom intervjuu u *Republici*, nazvala potrebom odnosno gotovo dužnošću oko osobnog udjela u feminizmu. Tako je Rada Iveković bila volonterka na prvom SOS telefonu u Zagrebu za žene i djecu žrtve obiteljskog nasilja potkraj osamdesetih, pridružujući se grupi feminističkih aktivistkinja koje zagovaraju nuždu feminističkog angažmana kao legitimacije osobnog feminističkog izbora. Iz istih razloga, a radilo se o njoj bližem, teorijskom iskustvu, ona priređuje tematski broj časopisa *Marksizam u svetu – Studije o ženi i ženski pokret* (Iveković, R., „Studije o ženi...“, *Marksizam u svetu*,

3. Rada Iveković kao jedna od sudionica međunarodnog ženskog feminističkog susreta *Drug-ca – žena. Novi pristup?*, održanog u Beogradu 1978. godine, smatra taj čin javnim početkom djelovanja feminističkog kruga u tadašnjoj Jugoslaviji (Iveković, R.: „Pravo na razliku?...“, *Ženske studije*, 1996: 7).

1981).⁴ Prelistavajući ponovno iscrpni uvodnik Rade Iveković kojeg sam u nekoliko navrata fotokopirala polaznicama Centra za ženske studije u Zagrebu⁵, naišla sam unutar uvodničarskog zapisa Studije o ženi i ženski pokret, bolje, Geneze pitanja, naizgled usputno, na jedan udarni „detalj“: „Središnja je tema ženskih studija i ženskog pokreta, konstantno, pitanje slobode, što je i osnovno pitanje svake filozofije“ (Iveković, R.; „Studije o ženi i ženski pokret“, nav. čas., 1981: 7).

Ta zbiljska i simbolička nosivost onog što je uvijek iskoračivanje preko zaključanih viđenja o životnim i društvenim preobrazbama i fiksiranih, gotovo trivijalnosudbonosnih spolno/rodni uloga⁶ zvoni poput obaveze i smisla osobnog angažmana.

Upornost, strpljivost, angažiranost. Kao jedna od inicijatorica sekcije „Žena i društvo“, Sociološkog društva Hrvatske, 1979. godine radi na okupljanju žena oko feminističke paradigme. Žene i psihoanaliza, „žensko pismo“, žene kao subjekt u filozofiji, žene u jeziku, sport i žene, nasilje, ženski odnos spram tijela, sve se to zbiva unutar recepcije „filozofijske ljevice“ i u opreci s njom. Načelo simpatije i blagonaklonosti spram referentnih feminističkih okupljanja nije bilo dostatno za promjenu motrišta kod mnogih intelektualaca. Ukrućeno mišljenje ne zna za otklon i ne misli o sebi kao svjedoku i prenositelju mizoginosti. Paradigma službene politike skupila se oko sintagmi „antimarksizma“ i „antikomunizma“.⁷ Okupljanja su bila različita. Kućna, salonska, jav-

4. Tematski broj *Marksizma u svetu* (8/9, 1981) sadrži, kao što Rada Iveković u svom uvodniku naglašava, teorijska promišljanja koja se mogu označiti neofeminističkim (u objašnjenju autorice, radi se o novijim ženskim pokretima – koji datiraju od šezdesetih godina). Časopis sadrži, među ostalim, prijevodne tekstove najrelevantnijih autorica suvremenog feminizma kao primjerice Šeile Roubotam (Sheila Rowbotham), Rozari Manieri (Rosarie Manieri), Julie Kristeve (Julia Kristeva), Džuliet Mičel (Juliet Mitchell), Lis Irigaraj (Luce Irigaray), Ide Magli (Ida Magli) i dr. Radi se o simboličkom početku onoga što se nazivlje „Women’s Studies“, a što autorica prevodi kao „ženske studije“ i/li „studije o ženama“ (Iveković, R., nav. tekst, 1981: 5).

5. Centar za ženske studije u Zagrebu, mjesto je p(r)oučavanja/prenošenja/komuniciranja znanja o ženskoj tematici, rodu/spolu, ženskim studijama. Rada Iveković je od samih početaka, od 1995. godine u statusu voditeljice kolegija: Ženski subjekt u filozofiji, odnosno Javna scena po spolu/rodu.

6. „Voljela bih da u mom svijetu bude nekog mog reda, koji razumijem, a ne da mi se događaji nameću, ne da mi on organizira vrijeme svojom neočekivanošću“ (Iveković, R., odjeljak „Otac“, nav. dj., 1988: 71).

7. U prvom intervjuu Arkinu Rada Iveković govori o optužbama koje su stizale s državnog vrha (primjerice, od strane Vladimira Bakarića), a ticale su se upravo op-

na, medijska, okupljanja oko pisanja i susretanja, okupljanja oko prevođenja, izricanja, vježbanja, ohrabrivanja. Vrijeme preokretanja i vrijeme novih kornjača. Uzbudjenje u podudarnosti. Na ljetnom seminaru „Filozofija i studije o ženi“, kojeg Rada Iveković pokreće, održanom 1983. godine i još poneke, razgovaralo se o tekstovima Julie Kristeve (Julia Kristeva), Lis Irigaraj (Luce Irigaray) ..., razmjenjivala su se znanja, učilo se u začudnim rasponima.

Ono što je ostalo nejasnim, ticalo se nerazpoznatljivosti iskustvenih znanja. Generacijske „tišine“ bivale su udubinama diskontinuiteta. Teško je slijediti razloge o neukorijenjenosti, one povijesne, one ženske. Teškoće su podjednako u prepoznavanju kao i u premošćavanju. Rada Iveković, desetak godina kasnije, pri govoru o tomu, kao razloge navodi kako ženski odnos spram vlastitog iskustva kao nevažnog, pojedinačnog i individualnog tako i nehistorijsko trajanje u kojemu nema uvida/upisa/obnove nekih znanja. Ženskih znanja i/li znanja o ženskosti. „Svaka generacija feministkinja je uvijek mislila da je prva...“ (Iveković, R., „Bili smo generacija“, nav. dj.). Trebalo je rekonstruirati žensku povijest i pristup povijesnom. Trebalo je raskriti povijest feministkinja i majki feministkinja (op., Rada je u nekoliko navrata otkrila njeno usputno „priznanje“) koju su one zatomile, ostavile na margini.

* vrijeme

Polu-rečenicom „Moja majko, moja kćeri“, u knjizi *Sporost/oporost* (1988:66), obraća se autorica svojoj majci, obraća se autorica ženi, podsjećajući na isti tijek vremena, na onu unutarnju povezanost koja upisuje Kristevino žensko genealogijsko sjećanje i cikličko kretanje. Ucertane su mogućnosti obnove znanja o ženskosti, čije se vrijeme i mjesto nalaze drugdje.

Ako je vrijeme mjerljivo po objavi i učinku, po svom uzavrelom hodu ka središtu, žensko vrijeme, poput svih označitelja drugosti (žena kao Drugo, orijent kao Drugo), o kojima Rada piše tada i u više navrata danas, obujmljuje paradoksičnost ženskog iskustva i raspukline trajanja/proticanja. Kreativno vrijeme ženskih napora. Unatrag, ponovno, unedogled. Treba se ponovno „boriti“ za ženska prava, podsjeća Rada, za onaj tip postignuća koje su žene u socijalizmu već dosegle. Ponovno.

tužbi za antimarksizam, odnosno „uvoz“ buržoaske ideologije sa zapada (nav. intervju, 1993:6).

* o jeziku

Začeci ženskog kontekstualiziranja su u jeziku. Smjestiti se unutar prostora jezika znači preuzeti rizik vlastitog oglašavanja. Pukotina-sto vrijeme jezika.

Jezik je upisivanje, smještavanje, glasanje, označavanje, ucrtavanje, oblikovanje, stvaranje sebe, stvaranje o sebi, moć. Jezik je, prema autorici, od samog početka prevođenje. „Prevodimo iz unutarnje dimenzije u vanjsku i obrnuto, prevod je ono između u čemu se žene tako dobro utjelovljuju: između pojedinca i vrste, između pokoljenja, između muškarca i žene, mjesto susreta istovremeno nužnosti i nemogućnosti izricanja“ (Iveković, R., nav. dj., 1988: 138). Autorica je odabrala biti izricateljicom i zapisničarkom života i žene u svojoj majci Dragi i mnogih drugih žena.

Ona je nekako sve vrijeme svjedokinja ženskih previranja i preobrazbi. To što živi „izvan“, izgovorivim više postaju ženske bliskosti i kontinuiteti.

Biljana Kašić

Centar za ženske studije, Zagreb

Jun 1999.

Literatura:

Iveković, Rada: *Sporost/oporost*, Zora, Zagreb 1988.

Iveković, Rada, „Studije o ženi i ženski pokret“, *Marksizam u svetu*, br.8/9, Beograd, 1981.

Iveković, Rada, „Julia Kristeva: Druga scena psihoanalize“, u Julia Kristeva: *Moći užasa*, Naprijed, Zagreb 1989.

Iveković, Rada, „Pravo na razliku? Paritet, kvote, da ili ne? Naputak o metodi“, *Ženske studije*, 5/6, 1996, Centar za ženske studije Beograd.

Iveković, Rada, „Žene, politika, mir“, *Žene i politika mira, Prilozi ženskoj kulturi otpora*, Centar za ženske studije, Zagreb 1997.

„Mi smo generacija bez imena i bez povijesti“, Intervju s Radom Iveković, *Arkzin*, 1993, br.5.

„Bili smo generacija pseudo subjekata!“, Razgovor s Radom Iveković, *Arkzin*, 1996, br.84.

Branka Arsić

Opscenost čednosti

APSTRAKT: U ovom tekstu autorka, raspravljajući status (žen-skog) tela u prosvetiteljskoj filozofiji, s posebnim osvrtom na gledišta Meri Vulstonkraft, pokazuje da je radikalna konsekvencija čednosti, kao cilja obrazovanja žene kao moralnog subjekta, upravo opscenost, ilustrujući to na primeru teksta „Mudroslovna Tereza“, najpopularnijeg pornografskog štiva 18. veka.

Ključne reči: telo, čednost, opscenost, pornografija

U svojoj *Istoriji francuskog društva za vreme revolucije*, Edmon i Žil de Gonkur o Francuskoj revoluciji govore kao o uzbuđenju, afekciji izuzetnog intenziteta, koja je, prolazeći kroz salone, budoare, ulice, kafee, krevete, oltare, dvor, izdavačke kuće, pozorišta, hotele, bez razlike aficirala tela svih podanika Luja XVI. Revolucija se, naravno, najpre najavila onako kako se uzbuđenje najavljuje: proizvela je drhtaje, dala je „brigama i težnjama *prethodne* drhtaje“ koji dolaze pre velikog uzbuđenja, orgastičkog zadovoljstva, ili smrti; (što bi sve mogla da budu imena za revoluciju), drhtaje izazvane postupnim iznošenjem novih prosvetiteljskih ideja, onih koje su nagnale tela da se drugačije ponašaju, da usvoje drugačije težnje, da brinu druge brige, sve dok ih nije konačno zavela, nagnavši ih da joj se potpuno prepuste. Sva podanička tela bila su zavedena ovim drhtajima koji su obećavali vrhunac uzbuđenja, jedan klimaks koji za učinak ima potpuni preobrat: revoluciju. U tom pogledu, u pogledu zavedenosti uzbuđenjem, između tela nije bilo nikakve razlike. Ali, naravno, jedno i „isto“ obećanje zavodilo je tela na različite načine - između različito aficiranih tela uspostavila se nesvodiva razlika. *Revolucija*, taj imaginarni konstrukt proizve-

den samim telima i njihovim željama, sada je proizvodila tela, uvlačeći ih u nesamerljivo različite procese subjektivacije. Međutim, ma koliko difuzno bilo njeno kretanje, ono se, u osnovi, ipak odvijalo kretanjem koje je ispisivalo dve ose, iscrtavajući obrise jedne temeljne podele iz koje će se tek rasejavati sve ostale, sve druge, sve različite razlike. Zavodljivo kretanje ove Revolucije, te žene svih žena, idealne žene, udvajalo se prateći temeljnu udvojenost između tela, razliku između tela koja je, na to upućuju braća Gonkur - bila pre svega polna razlika. Muškarce je ova imaginarna žena zavodila igrom međusobnog oslovljavanja. Muškarci su se jezikom, u jeziku, pismom, tekstom, govorom, obraćali ovoj ženi. Oni su sa njom, o njoj, govorili tako reći *u njoj*: u Parlamentu ili u klubu Revolucije. Tamo, u nju, u simboličko mesto koje su za nju obrazovali, pokušavajući da pristupe njenoj nedostupnosti, u telu kojim su je otelovili, porađajući ono što ih je porodilo, jednom vrstom ludog kauzalnog odnosa, odnosili su svoje predstave, tamo su izricali svoje govore, tamo su predavali svoje predloge zakona, pokušavajući da ozakone ovu „nezakonitu“ ženu, i svoj odnos sa njom. Ozakonjujući je u njoj samoj, unosili su svoj jezik u nju, u njen „klub“, u njoj su pričali o njoj, razmenjivali svoje govore, uzbuđujući se ovim govorima o velikom uzbuđenju, drhteći od užitka izazvanog govorom o onome što je u njima izazvalo drhtaj užitka.

S druge strane, žene se nisu *obraćale* Revoluciji, one nisu razgovarale sa Revolucijom kao žena sa ženom, jer su zidom kluba Revolucije bile odvojene od revolucije. Žene su dakle, sedele u salonima, u sobama svojih kuća, čekajući muškarce da se vrate sa ovog randevua, koji im je zakazala Revolucija, i da im prepričaju razgovor sa Revolucijom, sve ono što su oni njoj rekli, sve ono što je ona imala da im kaže, sve taktike koje su oni upotreбили kako bi je zaveli, sve manevre je ona upotrebila kako bi ih zavela: „Još večeras hoću da mi izgovorite svoj predlog skupštini, hoću iste vaše gestove, isti vaš glas“, govorile su, po svedočenju braće Gonkur, žene muškarcima koji su se vratili iz Skupštine ili iz Kluba Revolucije. Još večeras, dakle, odmah i neodložno, hoću da znam sve o tebi i o njoj, sve pokrete kojima ste se dodirivali, sve što ste rekli jedno drugom, sva vaša šaputanja i vaše tajne, zato što to u meni izaziva drhtanje, uzbuđenje, zato što u tome uživam. Sve se odvija kao u jednoj vrsti zavodljivog trougla, u kojem se žena zaljubljuje u ljubavnicu svoga muža, gledajući u sliku koja je njega zavela i koju joj on pokazuje, slušajući o pokretima kojima ga je ova ljubavnica dodirivala, a o kojima joj on priča, koji su njega zaveli a koji sada uzbuđuju i nju, toliko intenzivno da će ona, na posletku, i

sama zavedena, početi da se bori za ovu ljubavnicu, za to da se njen status „ozakoni“. Žene su se *zaljubile* u Revoluciju, u dubokoj ćutnji, *slušajući* govor Revolucije koji im je bio prepričan, do detalja, bez izostavljanja i prećutkivanja, u jednoj vrsti opscenosti koja je sve iznosila na videlo i koja ih je zavodila.

Ali, ova zaljubljenost aficirala je žene na različite načine, subjektivirala ih je u različite subjekte, ili, isto je, objektivirala ih je u različite objekte, činila da se, podržavajući Revoluciju, ponašaju različito, da njihova tela zauzmu različita mesta u „uzbuđenom društvenom telu“, da funkcionišu na različite načine, jednom rečju, proizvela ih je u nesvodivo različita tela. U skladu sa jedim popisom ovih razlika koji nude braća Gonkur, žene, zahvaćene ovim uzbuđenjem, mogle bi se podeliti na one kojima se muškarci više ne udvaraju, na pomodarke, one koje se žrtvuju, koje u „potpunom žrtvenom preobražaju svoga ja“ ulažu svoj život kako bi spasile život revolucionara, one koje, poput Marije Evrar, služe održavanju kuće, i tome da „legnu u postelju“ sa muškarcem ali u koje se revolucionari ne zaljubljuju, one koje počinju da liče na muškarce, seoske devojke koje nose zastavu, one koje „izgledaju tako kao da imaju neku ulogu ili zadatak, pre nego osećanja“, na prostitutke koje patriotski pružaju svoje usluge ne naplaćujući ih, i prostitutke koje nepatriotski podižu cene svojim uslugama, glumice i komedijantkinje, one koje se zaljubljuju samo u vojnike i policajce, one koje prate „ustavnu modu“ i one koje nabavljaju haljine od „tankog indijskog cica“, na one koje ležu u „rodoljubive postelje“ bez perjanica, i one koje ležu u postelje „federacije“, sastavljene od četiri stuba... sa gvozdenim sekirama i granama koje drže nebo“, one za koje ljubav nije više laka šala, i one za koje je ljubav raskalašnost, na žene iz naroda koje se sa žarom i besom bacaju u revoluciju, „radeći kao roblje, skpavajući od gladi“, na piljarice koje su čule novi jezik revolucije i usvojile ga, na one koje su, govor revolucije, onako kako im je prenesen, podržavale nožem i puškom, „gonile napred milicije“, na one koje su se zaklele da nikada neće uzeti za muža aristokratu, i one koje nisu dale takvu zakletvu, na one koje su se proglasile prijateljicama Revolucije i osnovala svoje prijateljsko udruženje, Društvo prijateljica ustava... ovaj popis je, bez sumnje, beskrajan.

Ako se ova katalogizacija opire svakoj katalogizaciji, ako se tela njome popisana ne mogu katalogizovati u skladu sa nekim moralnim, trgovinskim, političkim ili seksualnim načelom, koje bi na jedinstven način obuhvatalo izvestan skup tela unutar društvenog tela, čineći od njih jedan „sloj“ u ovom društvenom telu, ako su, dakle, građanke

sklone i uzdržanom ponašanju i razvratu, ako prate revolucionarnu modu i hoće da se udaju za aristokratu, ako je, drugim rečima, sada uzdržano ono što je do revolucije bio koliko-toliko koherentan društveni sloj, zaposednut sličnim moralnim, političkim nalozima ili željama, onda je to upravo zato što revolucija dovodi do promene u odnosima između tela, do promene zahteva upućenih telima, zahteva koja tela jedna drugima upućuju. Revolucija menja cenu tela. Radi se o trenutku radikalne promene tržišne i upotrebne vrednosti tela. Revolucija je, tako, temeljan obrat u položajima tela, ona je borba između tela, za tela, za postizanje određene vrednosti određenih tela. Kada ova destabilizacija bude ustanovila i stabilizovala novi društveni raspored tela, cenovnik tela izgledaće ovako: najnižu cenu imaju na smrt bolesna tela (pre nego što je ovaj cenovnik ustanovljen, Ruso apsolutno odbacuje mogućnost obrazovanja bolesne dece, a nedugo pošto je ustanovljen, Meri Vulstonkraft na telesnu slabost i bolest gleda sa odvratnošću i gadenjem). Skoro podjednako nisku cenu imaju tela beskućnika i uličnih prostitutki. Njihova cena je toliko niska da ih po svaku cenu treba odstraniti iz društvenog tela. Nešto višu cenu postižu zdrava tela radnika/radnica i seljanki/seljaka. Cena tela aristokrata ostaće jedno vreme nestabilna. Neka od ovih tela biće u potpunosti povučena sa tržišta, napravom za brzo regulisanje tržišne cene tela, poznatijom pod imenom „giljotina“, a ostala će se boriti da u novom rasporedu postignu za sebe što je moguće višu cenu. Nema sumnje, buržoaska tela biće u prilici da sebe počaste najvišim cenama i da u jednom kretanju samopotvrđivanja vlastite cene postanu potpuno predata sebi, svom zdravlju, svojoj higijeni, svom obrazovanju, i svojim načinima ponašanja. Naravno, različita pojedinačna „buržoaska“ tela zauzimaće, unutar tela buržoazije, dakle, i unutar društvenog tela, različite položaje, i imaće različite funkcije. Pojaviće se nove figure, nastupiće nova lica, proizvedena upravo mehanizmom seksualnosti, koja je, „prvobitno, istorijski, buržoaska“ (Fuko, 1978, 106), kao što je, takođe, i sama proizvedena buržoaskim „staranjem o sebi“, kao efekat procesa subjektivacije buržoaskog tela.

Jedno od mnogih novih lica koja su istovremeno i efekat mehanizma seksualnosti i njegov pokretač, jedno od lica koja su se na sceni seksualnosti pojavila zajedno sa decom kao „predgraničnim“ seksualnim bićima, sa adolescentima koji masturbiraju, i sa onima koji pribegavaju „nastranim“ seksualnim zadovoljstvima, jeste lice dokone žene: „Ne treba zaboraviti da je ličnost koju je mehanizam seksualnosti naj-

pre zaposeo, jedna od prvih koje su bile žseksualizovane' bila baš ždokona žena'...“ (Fuko, 1978, 106).

Dokona žena je međutim, isprva Francuskinja, zaljubljena u Revoluciju, izmenjena revolucijom - izum i efekat Francuske revolucije, jednog preobrata koji je omogućio da u Francuskoj tela obuzme „neka vrsta sentimentalne požude“ (Vulstonkraft, 1994, 33). To je žena koja, u skladu sa uvidima Meri Vulstonkraft, poseduje „opaku pronicljivost, ispravno nazvanu *finesse*“ (Vulstonkraft, 1994, 33), to je žena bez „lične uzdržljivosti“, što znači bez tajne, bez ičega što bi u njoj ostalo skriveno. Ova žena bez „rezerve“, i upravo zato što nije rezervisana, nema nikakvo poštovanje prema „svetoj čistoći“, ona je bez „delikatnosti“ (francuske žene skoro preziru delikatnost), bez čednosti, žena koja na „onu pažnju ka pristojnosti, koju divljaci nagoniski poštuju, gleda kao na *prenemaganje*“. Toj ženi, seksualizovanoj i zaposednutoj seksualnošću, toj *razvratnoj* ženi srednje klase, obraća se Meri Vulstonkraft, o njoj govori i za nju traži prava - iznad svih pravo na čistoću i ličnu suzdržanost, pravo na skromnost i čednost, pravo na delikatnost, pravo na tajnu. Aristokratkinje, ovde, u ovom obraćanju, u ovom traženju prava, nisu oslovljene, ili su, tačnije, oslovljene kao one koje uopšte ne treba oslovljavati: „Možda su seme lažne ugladenosti, nemorala i taštine uvek sejale one iz više klase“ (Vulstonkraft, 1994, 29). Tela aristokratskih žena, da ostanemo pri istoj faličkoj slici, nisu ovde mišljena kao njiva u koju je zasejano seme nemorala. Naprotiv, one su (doduše uz jedno „možda“) mišljene kao samo to seme koje sebe razvejava, kao sušti nemoral, otelotvorenje laži i taštine. One, te žene, *jesu laž*, u tome je njihova istina, one su po vlastitoj prirodi obmana, one su po prirodi neprirodne. Iz tog razloga za ove koje su otelotvorenje razvrata samog, nikakva prava ne treba tražiti. Kao što, takođe, nikakva prava ne treba tražiti ni za žene lumpenproletarijata, za *ulične prostitutke* koje su preplavile grad London i grad Pariz, čineći od grada kužno mesto svakojakih poroka: „Ali te uboge, neuke bednice, *nisu ni imale čednost* koju su mogle da izgube kad su se predale besramlju, jer čednost je vrlina a ne svojstvo... da je čednost bila žrtvovana strasti ostavila bi u duhu bar neki trag zbog kojeg bismo mogli da poštujuemo tu veliku ruševinu“ (Vulstonkraft, 1994, 159). Ali, nikakvog takvog otiska nema, u njihovom duhu nema nikakvog traga, traga gubitka ili propasti. Nema tragova ružiranja. Jedini trag je, naravno, odsustvo svakog traga, i upravo nas ovaj trag navodi da tvrdimo, da se nikakva žrtva neke izvorne ili prave prirode ovde nije dogodila, da ulične prostitutke jesu, po prirodi razvratne i bedne, puke ruševine ne-

dostojne poštovanja i, razume se, prava da ožive ove tragove, da se vrate čednosti i delikatnosti. One uopšte i ne mogu da se vrate nekom izvoru, nekoj izvornoj čednosti, zato što nikada i nisu bile na tom izvoru, kao što nikada ne mogu ni da pristignu, ni da se „uzdignu“ do tog izvora, jer da bi se do izvora došlo, makar i prvi put, potrebno je da se na njemu već bilo - prispevanje je uvek vraćanje, devičanski „prvi put“ je uvek ponavljanje. Tako se pomalja jedna temeljna ili strukturna sličnost: razdvojene nesavladivim razdaljinama unutar društvenog tela, ulične prostitutke i aristokratkinje imaju, zapravo, istu prirodu. Po prirodi one su razvratne, njihova istina je laž, njihova iskrenost je licemerje, njihova vrlina je besramlje. Jedina razlika između ovih tela, jeste topološke ili geografske prirode. Radi se o različitim mestima koja u gradu zauzima razvrat: salon i ulica.

Stvari, međutim, stoje neuporedivo, dakle, sasvim drugačije, sa ženama srednje klase. Ako su prepuštene užitku i razvratu, besramlju i nemoralu, ako su sklone raznim „finesama“, kao što jesu, onda to nije zato što su po prirodi takve, što su po prirodi razvratne i tašte. Naprotiv, to je zato što po prirodi nisu takve, nego su sasvim drugačije. Njihova priroda nije neprirodna, dakle licemerna i besramna, nakazna i monstruoza, kakva je priroda aristokratkinja i prostitutki. Njihova priroda je „prirodna“, što znači vrla i čedna, nevina i smerna, delikatna i iskrena. Pa ipak, i ove smerne i delikatne žene, prepuštaju se telesnom užitku i razvratu. One su „začarane“, zaposednute seksualnošću kao zlim demonom, koji ih uvek iznova obmanjuje, odvođeći ih od njihove prirode u neprirodnost. Ovoj neprirodnosti one su žrtvovalе svoju prirodu. Usled ove žrtve, usled ovog nasilja, one nisu tek puke ruševine nedostojne svakog poštovanja, obrnuto, one su dostojne poštovanja, za njih treba tražiti pravo na čednost... I zato, „posebnu pažnju poklanjam ženama koje pripadaju srednjoj klasi jer se čini da su one u najprirodnijem stanju“ (Vulstonkraft, 1994, 29), jer se čini, tako izgleda, da još jedino one pokazuju znake čednosti, tragove svoje izgubljene divne i prirodne prirode, jer se, naime, čini, a upravo na osnovu ovih tragova, da jedino one, samo one, mogu da povrata svoje prirodno stanje, koje su, takođe, jedino one izgubile. A zato što su samo i jedino one pogođene ovim strašnim gubitkom, gubitkom vlastite prirode, one, ove žene srednje klase, jesu najugroženije.

Kriterijum ugroženosti, međutim, nije stepen siromaštva, izloženosti bolesti, nasilju ili teškom fizičkom radu. Naprotiv, ove žene nisu siromašne, staraju se o sebi, o svome zdravlju, i, „istina je da su im hrana i odeća obezbeđene i da za njih ne moraju ni da kopaju ni da pre-

du“ (Vulstonkraft, 1994, 85). Otuda se njihovo stanje ugroženosti ne pomalja iz ovog sveta nemanja i nedostataka, nego, naprotiv, iz jednog predela obilja i zdravlja, iz predela viška imanjanja, iz sveta bogatstva, iz jednog lepršavog sveta ispunjenog različitim „finesama“, iz sveta koji je ustrojen tako da se u njemu može još samo uživati. Svet u kojem one žive je svet užitka, i upravo je užitak ono što ih ugrožava. One su najugroženije zato što su najizloženije užitku. „U skladu sa današnjim ustrojstvom društva, uživanje je posao ženinog života“ (Vulstonkraft, 1994, 84). Što se žene tiče, što se tiče žene iz srednje klase, njeno društvo, njeno srednje ili osrednje društvo, ustrojeno je kao ustrojstvo užitka, kao ustrojstvo koje proizvodi užitak. U ovom ustrojstvu žene uživaju, ili, obrnuto, ovim ustrojstvom one su nagnane na ugodnu proizvodnju užitka. U ovom svetu žene su ostavljene u neradu, u dokonosti, koja ih nagoni da „rade“ jedino uživanje, uživajući u ovom radu: „*they have nothing to do but to plume themselves*“. Dokone, one su smeštene usred užitka koji proizvodi užitak, one su u samom središtu ove „samo-refleksije“, samo-produkcije užitka: proizvedene i ustrojene užitkom, one proizvode ono što ih proizvodi i ustrojava - užitak. Naravno, sav užas njihove ugodne situacije, jeste u tome što „uživanje (*jouir*) ima to fundamentalno svojstvo da je ono, u krajnjem, telo jedne osobe koje uživa deo tela drugog“, ili, telo jednog koje uživa deo tela drugog (Lacan, 1998, 6). Na stvari je, dakle, jedno stanje stvari koje žene nagoni da svojim telom rade na drugom telu, uživajući u ovom radu, uživajući u drugom telu. Na stvari je jedna opšta mešavina tela, njihovo spajanje i razilaženje, njihovo međusobno dodirivanje i prljanje. Na stvari je čist razvrat i čista prljavština, besramnost i nemoral. Žene su postavljene u središte ovog razvratnog užasa, postajući tako samo mesto razvrata, otpora koji se pruža skromnosti i čednosti. Ali, ova zaposednutost „prirodne“ čednosti prljavim telesnim užitkom, nije samo efekat određenog društvenog ustrojstva. Pre i nezavisno od svakog društvenog ustrojstva, koje ženi nameće posao uživanja, sama priroda žene, (ovde je, dakle, na stvari fantazam o prirodi neposredovanoj društvenim), jeste, u skladu sa vlastitom prirodom, dakle, u skladu sa sobom, po sebi, ustrojena tako da žena uvek iznova „pobeduje“ svoju izvornu čednost i zapada u telesni užitak. Ova „najprirodnija“ žena ima prirodu kojom savladava samu svoju prirodu, ona ima prirodu koja je, po prirodi čednu, vodi direktno u razvrat. Pre nego što joj društveno ustrojstvo nametne užitak, ustrojstvo njene vlastite prirode će joj, takođe, radom nametanja i borbe, nametnuti put u čulna zadovoljstva, omogućavajući time rad društvenog ustrojstva kao rad užitka. Ovde će nas

zanimati upravo ova priroda, i to nezavisno od društvenog ustrojstva u koji je postavljena i koji je podupire. Kakva je, dakle, ova „prirodna“ priroda žene, koja su osnovna, suštinska svojstva ove prirode koja se kreće, „živi“, diše, „radi“ i uživa, pre svakog društvenog ustrojstva, u jednom zlatnom dobu neposrednosti ženske prirode?

Pre svega, žena je po prirodi - slaba. „Da je žena po prirodi slaba... to je po mom mišljenju, jasno“ (Vulstonkraft, 1994, 81). Ova priroda nije samo slaba, nego je i čednija od muške, i s pravom joj se, po prirodi, pripisuje skromnost i uzdržanost (*modesty*), koja je dete već postojeće čednosti: „Kao pol, žene su čednije od muškaraca (*as a sex, women are more chaste than men*). I, kako je uzdržanost posledica čednosti možda im se ta vrlina s pravom pripisuje (Vulstonkraft, 1994, 161). Šta je, dakle, sasvim jasno? Sasvim je jasno da je žena po prirodi čedna a da je ova čedna priroda, slaba. Slabost čednosti koja je ženska priroda, znači da ova prirodnost nema moć da sebe očuva, da sebe kontroliše, da nad sobom vrši neprekidni nadzor, da, takođe, nema moć da se odupire moći, koja je moć razvrata, da nema moć da se o sebi stara i tako sebe uvek iznova *proizvodi* u moralnu prirodu. Po prirodi moralna priroda nema moć da se uspostavi u moralnu prirodu. Budući da nema moć samo-očuvanja, ova čedna priroda je osuđena na neprirodnost, ona je osuđena na to da je, kao slabu, pokori razvrat. Po svojoj prirodi, ova prirodnost je osuđena na protiv-prirodnost.

Osim ovog osnovnog svojstva ženske prirode koje je temeljan razlog mogućnosti njenog zapadanja u protiv-prirodnost, postoji još jedno svojstvo, sa slabošću toliko tesno povezano, da ga je, u izvesnom smislu, teško od nje razlučiti. Jer, osim toga što je po prirodi slaba, žena je, takođe, po prirodi lenja. „Kao *pol*, žene su obično indolentne, i sve ih navodi da takve i budu“ (Vulstonkraft, 1994, 166). Ovde treba uočiti ključnu razliku između dva određenja ženskih osnovnih odlika. Jedno određenje kaže da su žene „po prirodi“ slabe, drugo određenje određuje da su žene kao pol, po prirodi svoga pola, lenje, nemarne, indolentne. Igrajući, očigledno, na dvosmislenost reči pol, ovo određenje upućuje na temeljnu *nezainteresovanost* pola, na lenjost tela ili organa. Ženski polni organ nema nikakve preferencije i nikakve vlastite interese koje bi ostvario vlastitom aktivnošću. Ovaj organ je zato lenj, pasivan, po vlastitoj prirodi nesklon radu uživanja, po prirodi nesklon mešanju s drugim telima, po prirodi nesklon razvratu, dakle, po prirodi čedan. Otuda su, zahvaljujući prirodnoj lenjosti svoga pola, i „kao pol, žene čednije od muškaraca“. Po prirodi svoga pola, žene imaju polni organ koji je lenj, koji nije delatan, koji je, da tako kažemo, protiv-prirodan.

Ali, ova protiv-prirodnost pola zapravo proizvodi samu prirodnost ženske prirode - njenu prirodnu čednost. Protiv-prirodnost, lenjost, ovde se pokazuje kao uslov mogućnosti prirodnosti - vrline i čednosti.

I upravo tu, na ovom mestu, u tački harmoničnog preseka indiferečnosti pola i čednosti, pojavljuju se još tri bitne odlike ženske prirode, koje od ove prirode čine jednu ludu prirodu, onu koja je istovremeno, po prirodi, i prirodna i neprirodna, čedna i ne-čedna, pasivna i aktivna. Istovremenim radom svih ovih suštinskih, prirodnih odlika, žena će biti ispostavljena kao poprište imanentnih protivrečnosti, kao rascepljen pol, kao podela koja će ovu ženu, na posletku „unervoziti“, načiniti je nervoznom i, bez sumnje, histeričnom ženom.

Jer, osim što je čedna i lenja, žena je, po svojoj prirodi osećajna i osetljiva, ona je, po prirodi, sklona intenzivnim strastima i afektima. Da je žena samo čedna i lenja, slabost ove čednosti ne bi, nužno, bila mana, utoliko što je ništa imanentno ovoj prirodi, iznutra, ne bi ugrožavalo. Ovako, ženska priroda je ugrožena iznutra, njena pasivna čednost ugrožena je njenom osećajnošću koja je, po svojoj prirodi aktivna i delatna. Osećajnost je delatna zato što ima svoje interese i svoju ekonomiju. Ona je efekat želje koja želi vlastito zadovoljenje podsticanjem želje drugog, ona je želja koja želi da postane želja drugog. Otuda je osećajnost *aktivan rad* na izazivanju želje drugog, delatnost zavodenja drugog, *moć* da se uobliči želja drugog, što znači, sam drugi. Ali, ova aktivnost, ovaj rad i ova moć, odvijaju se telom, posredovanjem tela, i teže telu. Osećajnost se uvek „otelotvoruje“ u užitku koji je, takođe, uvek, užitak tela. Nužan efekat osećajnosti jeste telesni užitak, osećajnost je najkraći, direktan put ka telesnom užitku. O tome svedoči ljubav. Bez sumnje, ljubav „u izvesnoj meri osećaju svi ljudi“, ali ova mera nije ista za svakog, ona je, drugim rečima, u slučaju žena, prekomerna, bezrezervna, ekscesna, jer žene su po prirodi, po prirodi svoje intenzivne osećajnosti, sklonije burnoj, silovitoj, zaslepljenoj ljubavi. Ljubav je, dakle, silovito osećanje koje želi drugog i čiji je cilj, otuda, *podsticanje osećanja* drugog (Vulstonkraft, 1994, 64). Naravno, ljubav je i sama podstaknuta, slučajnim susretom sa drugim telom. Ona otuda, nije stvar slobodnog izbora, u ljubavi slučaj (*chance*), slučajni susret zauzima mesto razuma (*reason*) (Vulstonkraft, 1994, 57), što znači da je ljubav proizvod koji *aktivno proizvodi* ono što ga je proizvelo, jer „strasti podstiču akciju“ (Vulstonkraft, 1994, 57) i podstaknute su akcijom. Kada se ljubav dogodi, kada telo zaposedne ovako silovit osećaj, kada se telo prepusti radu na podsticanju drugog tela, tada nastupa „*putena osećajna zaljubljenost*“, što znači, grozničavo, ne-

razborito, neuravnoteženo traganje za drugim – ljubav je jedna vrsta groznice, jedna vrsta oboljenja. Ovo oboljenje se privodi zdravlju, a to znači smirivanju u zadobijenom užitku, samo posredovanjem puti, samo susretom između tela. „Cilj“ ljubavi je to „lično i trenutno zadovoljstvo“ koje se postiže isključivo razmenjivanjem dodira između tela. Ljubav hoće telesni užitak. Ljubav uvek hoće samo telo, i uvek se odvija kroz tela, ona odbacuje duh, a to znači umerenost, ozbiljnost i razboritost, kako bi se usidрила u telo nesputano umerenošću razuma. Odbacujući umerenosti i razboritost, ljubav se pojavljuje u svojoj prirodi animaliteta: ljubav je životinjski apetit, animalna glad koja se, kakav je već slučaj sa svakom vrstom gladi, ne hrani sobom, nego drugim, telom drugog opsednutim podjednako životinjskim nagonom. Usredsređena samo na samu sebe, ljubav nestaje. Da bi uopšte postojala, ljubavi je potreban drugi kao animalitet: „Ljubav shvaćena kao životinjski nagon, ne može se dugo hraniti sama sobom a da ne ispari“. Unoseći u telo ovu hranu, koja je telo drugog, ljubav prlja telo; zato je ljubav „sramotna i neplemenita“ strast. Zaljubljena osoba je prljava. I, naravno, zaljubljena osoba nikada nije čedna.

Osim intenzivne osećajnosti, žensku čednu prirodu savladuje još jedno svojstvo ove prirode, svojstvo koje, u potpunoj harmoniji sa osećajnošću, a u disharmoniji sa čednošću, radi protiv čednosti - uobrazilja. Uobrazilja unosi dodatnu živost u i inače živu osećajnost, ona sliku ljubavi premazuje blještavim bojama, zavodeći oko, navodeći žensku prirodu da sanja obmanljivi san nastanjen lelujavim sanjarijama, u kojima se tela spajaju u beskonačnom užitku, budeći, tako, u telima, sva „niža osećanja i želje“ (*meaner affections and desires*), budeći u telima animalan apetit. Otuda je i sama uobrazilja jedna vrsta animalnog apetita, koja se hrani isključivo uvek živim telima. Uobrazilja ne zna za neživa tela, ona živi isključivo od živih tela, što znači ili od tela koja su živa „po sebi“, nezavisno od nje, ili od tela kojima je, u njihovom mrtvilu, ona udahnila život i porodila ih. U dosadnoj stvarnosti dokone žene, uobrazilja, dakle, može i da „stvari“ tela, „prodorna mašta može udahnuti život bestelesnim formama, i čvrstinu lelujavim sanjarijama, u koje duh prirodno upada kada mu se stvarnost učini dosadnom“ (Vulstonkraft, 1994, 105), i tada, kada se ovo dogodi, kada i bestelesne forme dobiju telo, kada i živo i neživo oživi u razularenosti jednog života i njegovog uživanja, tada ova zaposednuta i obmanuta žena zapada u ludovanje, sa „muškarcima koji su pali ispod dostojanstva razumnih bića“. Uobrazilja na taj način pobeđuje čednu prirodu žene, i u ženi proizvodi jednu temeljnu obmanu: ona ženu obmanjuje da

je sreća materijalna, da sreću može da vidi i da dodirne, da sreću može da vidi kao telo drugog, i da je dodirne kao telo drugog. Žena, opsednuta ovom obmanom, prepušta se gledanju i dodirivanju, izmičući tako, zauvek, sreći, jer „sreća nije materijalna, ona se ne može videti ili dodirnuti“.

Osećajnost i uobrazilja, međutim, nisu jedine moći koje, po prirodi, žensku prirodu skreću sa puta čednosti. Treća suštinska odlika koja podriva čednost i delikatnost ženske prirode jeste - odsustvo distanciranosti. Žena se, po prirodi, ne pokorava načelu udaljenosti od drugog, žena, po prirodi, izneverava načelo subjektivacije u skladu s kojim se subjekt može uspostaviti u vlastitoj subjektivnosti samo povučenošću u sebe, usredsređivanjem na vlastitu unutrašnjost, zatvorenu, neposredovanu drugim, unutrašnjošću drugog. Ako se žena usredsređuje na vlastitu unutrašnjost onda je to samo zato da bi ovu unutrašnjost učinila spoljašnjom, ako se žena okreće sebi, onda je to samo zato da bi sebe prenela ili saopštila drugom: muškarcu, detetu, životinji ili drugoj ženi. „Kažimo istinu: žene su, uglavnom, međusobno suviše otvorene, što vodi onoj preteranoj prisnosti...“ (Vulstonkraft, 1994, 164) koja prekoračuje granice pristojnosti, koja savladava distanciranost i ženu smešta u intimnost sa drugim, dovodi je u opasnu blizinu drugog, opasnu zato što u ovoj blizini iščezava granica koja čuva povučenu i tajnovitu unutrašnjost. U preteranoj otvorenosti, žena iznosi sebe drugom na videlo, žena se pokazuje, ili se iskazuje, ne ostavljajući u sebi, za sebe, nikakvu unutrašnjost nevidljivu drugom, nikakvu tajnu, koja bi činila samo jezgro njene subjektivnosti. Tamo gde bi moralo biti tajne, nema nikakve tajne, tamo gde bi morala da postoji unutrašnjost nedostupna svakoj spoljašnjosti, nema nikakve unutrašnjosti: sve je izručeno, sve je predato, sve je ispričano. „Tamo gde bi morala da vlada tišina, prepričavaju se tajne“. Tamo gde je tišina nužan uslov usredsređenosti na sebe i samo-uspostavljanja u subjekta, tamo se ta tišina izneverava, jednom bukom jezika, žive reči, jednog govora koji odaje svaku tajnu i desubjektivira svaku subjektivnost. Ali tamo gde nema subjektivnosti, tajne i nedostupne unutrašnjosti, tamo preostaje samo još gola, „sirova“, divlja priroda, samo još životinjska priroda. Jer, životinje nemaju tajnu i ne znaju da čuvaju tajnu. Tajna je izum jedne subjektivnosti, uslov mogućnosti svake subjektivnosti. Odsustvo tajne je prisustvo životinje, odsustvo tajne najavljuje prirodu zveri. Zato je prepričavanje tajne, to otvaranje bez rezerve, određeno kao „divljačka zloupotreba“ moći da se bude čovek, koji je subjekt: „Tamo gde bi morala da vlada tišina, prepričavaju se tajne; na divljački način se zloupotrebljava ono

poštovanje čistoće... kako može *prefinjena žena* pokazati onaj deo životinjske ekonomije, koji je tako odvratan?“ (Vulstonkraft, 1994, 164). Za razliku od muškarca koji takođe ima moć govora ali ne odaje tajne, koji, dakle, iako ima jezik, drži jezik za zubima, čuvajući tajnu u jednoj samo-distanciranosti koja ga subjektivira, žene ne znaju za tajnu, ne znaju za ćutnju i tišinu. Ovo odsustvo tajne je upravo životinjska ekonomija koja ne računa na vlastitu unutrašnjost, koja ne računa na sebe, dakle, jedna ekonomija bez ekonomije, bez rezerve, koja bez ustezanja, kao i sve što je bez rezerve, sve iznosi na videlo. Zato su žene odvratne.

Vidimo kako se jasno iscrta linija rascepa u samom „središtu“ ženske prirode: čednost je izručena razvratnom telesnom užitku imanentnom osećajnosti koja je imanentna ženskoj prirodi, slabost je izručena moći koja je uvek i iznova pokorava, prefinjena i delikatna priroda izručena je animalnoj i divljoj delatnosti, lenjost i indolentnost izručene su jednoj aktivnosti: „Kao pol, žene su obično lenje, i sve ih navodi da takve i budu. Ne zaboravljam iznenadne nastupe *aktivnosti*, koji su *plod osećajnosti*“ (Vulstonkraft, 1994, 166), ne zaboravljam, drugim rečima, da su žene pasivne i, takođe, aktivne, da imaju pasivan pol i aktivnu osećajnost, koja će, međutim, i sam pol, snagom svoje aktivnosti, prisiliti (jer osećajnost je, a pre svih, ljubavna strast, silovita i burna, ona je vrsta nasilja) na aktivnost, na poništenje sebi imanentne pasivnosti. Ali, ono što se ne zaboravlja, trebalo bi, zapravo, zaboraviti, jer ti nastupi aktivnosti, poput nastupa ludila, „ti uzleti osećanja samo povećavaju zlo“, vode u telesni užitak i besramlje. Ne radi se, dakle, o tome da je žena apsolutna slabost i apsolutna pasivnost. Radi se o tome da je ona, rascepljena između jedne pasivnosti i jedne aktivnosti, i, još tačnije, između jedne „dobre“, čedne pasivnosti i „loše“, razvratne aktivnosti.

Zato je neophodno izvršiti jednu revoluciju. Nakon one velike Revolucije, koja nas je sve zavela i koja je učinila da je „u Francuskoj znanje nesumnjivo raširenije nego u bilo kom drugom delu sveta“, sada je potrebno izvršiti revoluciju prirode, revoluciju u naravima, koja će, sa svoje strane, revolucionisati tela: „Vreme je da se izvede revolucija u ženskim naravima...“ (Vulstonkraft, 1994, 73). I meta i cilj i sredstvo ove revolucije su jasni. Meta je ženska narav, onakva kakva jeste, rascepljena, od sebe razdvojena, čista snaga samoponištenja čistote. Cilj je fantazmatski, i takođe je jasan: proizvodnja preobrata u ovoj prirodi, poništenje svakog rascepa, uspostavljanje harmonije i jedinstva, apsolutnog pada u sebe bez ikakve podeljenosti, apsolutne istosti sa sobom; - cilj je, drugim rečima, idiotski: načiniti od žene sebi jednaku,

sa sobom istovetnu prirodu - idiota. I sredstvo je takođe jasno: kao što se velika Revolucija dogodila prethodnim drhtajima, prethodnim obrazovanjem društvenog tela rasejavanjem prosvetiteljskih ideja, svuda po ovom telu, tako i revolucija ženske prirode treba da se osigura, ovoga puta, ne „opštim“, nego individualnim obrazovanjem.

Obrazovanje, kao što je poznato, vodi (*educate*) i pravi, odnosno gradi ili zida (*Bildung*). Ono, drugim rečima, treba da izvrši dvostruku ulogu: ono individuu treba da vodi ka određenom cilju, ali, istovremeno, ono individui treba da osigura sredstvo kojim sama sebe može da vodi. Unutar ovog dvostrukog smisla obrazovanja, Meri Vulstonkraft precizira prirodu obrazovanja upravo kao ono što ima dvostruki smisao: „Pod individualnim obrazovanjem, pošto smisao te reči nije precizno definisan, podrazumevam takvu brigu o detetu koja će postupno izoštriti čula, *uobličiti* narav, *usmeriti* strasti kad počnu da previru i pokrenuti zamajac razuma pre nego što telo dostigne zrelost tako da čovek može samo da nastavi, a ne tek da započne, značajan posao mišljenja i rasuđivanja“ (Vulstonkraft, 1994, 47). Obrazovanje je, istovremeno i ono što uobličava i ono što usmerava uobličenosć da se dalje uobličava. Ono će uobličiti narav izoštravanjem čula, i usmeriti strasti u skladu sa ovom uobličenosću, učiniti da se strasti podvrgnu jednoj uobličenosći, jednom poretku i jednom zakonu, koji nalaže obuzdavanje strasti. Ali, neophodno je osigurati oruđe kojim će se ova uobličenosć uobličavati i kada telo dostigne zrelost. Neophodno je osigurati oruđe koje će imati moć da zrelost tela, „burne strasti“, čije je zauzdavanje počelo, unapred, pre zrelosti, nastavi da zauzdava, moć koja će moći da obuzda i savlada sklonost tela ka telesnom užitku; neophodno je, drugim rečima, obrazovati i posedovati razum. Razum je, tako, i posledica i uslov mogućnosti obrazovanja: on je učinak obrazovanja koji će obrazovanog nastaviti dalje da obrazuje. Razum, međutim, ovde nije mišljen kao moć mišljenja i rasuđivanja o bilo čemu, o svemu, nego pre svega, iznad svega, kao moć rasuđivanja o strastima, kao sila aktivnosti suzbijanja strasti. Razum je ona moć, ona „aktivnost naprezanja“, kako kaže Meri Vulstonkraft, koja će stati na stranu slabosti, na stranu čednosti, i stupiti u borbu sa zlom i lošom delatnosću strasti. Ali, da bi ova borba imala ikakve izgleda na uspeh, na uspeh razuma, potrebno je pokrenuti zamajac razuma *pre* nego što se pokrene zamajac strasti. Razumu treba dati taktičku prednost, razum treba da se uspostavi kao neka vrsta zasede na koju će naići strasti. Razum treba obrazovati kao moć obrazovanja, treba ga ovladati da

obrazuje, pre pojave onoga što treba da obrazuje i uobličava. Tako će se radom mišljenja i rasuđivanja, koje razumno rasuđuje o strastima, o strastima misliti da su grešne, o telesnom užitku će se rasuđivati da je nemoralan i animalan. Zamajac razuma zaustaviće zamajac strasti. Ovo zaustavljanje dogodiće se procesom oblikovanja, postupcima obrazovanja, koji i nisu drugo do rad zaustavljanja - postupak negacije. Jer, zamajac razuma treba da *oblikuje* srce, samo središte, sam fokus strasti, uživanja ili ljubavi: „U skladu s tim, mislim da je najsavršenije obrazovanje takvo vežbanje pameti koje je sračunato na to da na najbolji način ojača telo i oblikuje srce“ (Vulstonkraft, 1994, 48). Najsavršenije obrazovanje ima za cilj oblikovanje srca, obrazovanje srca, a ne pameti, ono je vežba koju „pamet“ vežba na srcu, kako bi uvežbala srce, kako bi „opametila“ srce, učinila da srce postane mesto apsolutne čednosti, odsustvo svake osećajnosti, dakle, da postane srce koje je odsustvo srca. Cilj ovog obrazovanja je savršeno srce, a savršeno srce je srce koje nema srce: u savršenom srcu, u samom središtu ovog srca, intervencijom savršenog obrazovanja, pojaviće se zev, rupa, provalija, praznina. Najsavršenije obrazovanje je, dakle, prvo i pre svega, *negacija srca*, koja će nastaviti da se sprovodi, koja će, zamajcem razuma, nastaviti da negira, ono što je već izvrgla radu negacije. Obrazovanje je, otuda, jedna vrsta hirurške intervencije: ono sprovodi ovu strašnu negaciju srca, ono prodire u srce, u samu unutrašnjost jedne unutrašnjosti, u središte tajnovite unutrašnjosti čulnosti, čiju je tajnu ova unutrašnjost i inače bila spremna da otkrije. Obrazovanje ulazi u samo središte života srca, ili u samo središte života, tamo gde život živi, diše, uzdiše, iz kojeg priča i odaje svoje tajne. Jer, „jer, srce nije samo neosetljiva figura središta ili tajne unutrašnjosti“, kako bi to mogli da zamišljaju pedagozi, filozofi koji su uvek pedagozi, nego je srce, takođe, uvek, „osetljivo srce, ritam, disanje, puls krvi, krvavo srce ili srce koje krvari...“ (Derrida, 1993, 131). Prodreti u srce, razumom, otuda znači zaustaviti ovaj ritam, ovo disanje, kretanje čulnosti, osjetljivosti i osećajnosti. Prodreti u srce, uvek krvavo, znači da razum, ovim prodiranjem mora da okrvavi svoje ruke, i da učini da srce prokrvari sve dok potpuno ne iskrvari. Na šta je, dakle, sračunato ovo savršeno obrazovanje? Ono je sračunato na jedan račun koji će poništiti svaki račun, ono hoće odsustvo strasti, usmrćivanje srca. Kada srce potpuno iskrvari, kada u njemu više ne bude preostala ni kap krvi, nikakva mrlja od krvi, tada će srce postati apsolutno čisto srce, čedno srce. Čednost je efekat ovog krvavljenja, ona je dete, čisto dete razuma, čisto dete negacije, dakle, usmrćivanja osećajnosti: „ali čednost, to dete razuma, ne

može dugo opstati uz osećajnost“. Čednost može biti čedna, čista, samo ukoliko je bezosećajna, a može biti bezosećajna samo ukoliko joj je žrtvovana sva osećajnost, celo srce, bez ostatka, *bez rezerve*, do poslednje kapi krvi. Samo tada, samo pod uslovom ove bezuslovne i potpune negacije, ostvarena je čednost, proizvedena je vrlina. Jer, vrlina je proizvod, „vrlina je dostignuće i to dostignuće za koje se mora žrtvovati uživanje“ (Vulstonkraft, 1994, 84). Vrlina je efekat jedne žrtve, čednost je postignuće jednog usmrćivanja, jednog probadanja srca: čednost je čistota zadobijena krvlju, i okupana u krvi. Samo tada, samo po cenu ove krvi, obrazovanje postaje savršeno, savršeno ostvaruje svoj cilj. Jer, cilj obrazovanja nije znanje, nego čednost. Ili, još tačnije: čednost je vrhovno, najviše znanje zadobijeno savršenim obrazovanjem. Razum, otuda, ovde ne služi produkciji i samo-produkciji subjekta znanja, nego produkciji i samo-produkciji moralnog subjekta. Subjekta samo-kontrole, uzdržanog subjekta, koji, na posletku, u svojoj apsolutnoj moći, više ne bi imao šta da kontroliše, jer u savršeno čistom stanju, u apsolutnom odsustvu užitka, ne preostaje više ništa što bi se moglo žrtvovati i što bi se moglo kontrolisati. I tada, u ovom stanju, tek tada, samo pod ovim uslovima, žena postaje moralni subjekt, jedan subjekt koji više nije rascepljen, koji nije razdvojen u sebi, u samom središtu svoje prirode.

Nema sumnje: poništenjem ove imanentne razdvojenosti, unutrašnjeg rascepa ženske prirode, poništena je sama ženska priroda. Poništenjem onoga što je bilo suštinska odlika ženske prirode, negacijom osećajnosti, žena se, obrazovanjem, koje je ovde mišljeno kao produkcija moralnog subjekta, ispostavlja kao samo odsustvo žene. Žrtvujući užitak zahtevu čednosti, žena, ovom žrtvom, zaboravlja da je žena...: „kada bi im bilo dozvoljeno da više razviju svoj razum, žene se ne bi uvek setile da su žene“ (Vulstonkraft, 1994, 160), a kada bi im bilo dozvoljeno da najviše razviju svoj razum, kada bi postale apsolutno čedne, žene bi potpuno zaboravile da su žene, nikada se više toga ne bi setile. Ovo odsustvo sećanja, ovaj potpuni zaborav žene da je žena, efekat je „savršenog obrazovanja“, ili, isto je, savršenog odsustva užitka. Potpuno odsustvo užitka nije, međutim, ništa drugo do potpuno odsustvo živog tela, jer „mi ne znamo šta znači biti živ osim na osnovu činjenice da je telo nešto što se uživa“. Telo koje ne uživa, telo bez svoje uživajuće supstancije, nije živo, nego je jedno skroz-naskroz mrtvo telo. Žena koja je dosegla do čednosti, koja je postigla vrlinu, ta žena i može da zaboravi na to da je žena, upravo zato što je ovaj zaborav efekat smrti tela, svih njegovih organa, kako srca tako i polnih organa -

smrt samog pola. Negacija srca ispostavlja se kao negacija pola. Žena koja je postala čedna, otuda je žena bez tela, mrtva žena, usmrćeni život, život smrti, žena sa telom koje se ne vidi u ogledalu - avet. Čedan svet je svet utvara, duhova, aveti, mrtvački belih, čistih tela, bez krvi, tela čije je srce iskrvarilo. Savršena žena, žena koja je postala savršena savršenim obrazovanjem jeste utvara, bez tela, bez užitka, ona nema srce, ona u sebi nema više ničeg animalnog, ona više nije životinja, ona je čista i ona ne govori. Ona, dakle, ima tajnu. Žrtvovanjem srca, stečena je tajna.

Neki račun je, dakle, ipak napravljen: manjak užitka je višak tajne, apsolutno iščezavanje užitka jeste prisustvo apsolutne tajne. Ali, to nije sve. Ovim „poravnanjem“ račun neće biti zatvoren. Na ovom računu pojaviće se jedan višak, neka vrsta kapitala ili kamate. Jer, pored apsolutne tajne žena će steći pravo na pristup u prostor svete ljubavi. Njeno avetinjsko telo, sada, kada je čisto, može da postane tačka u vidnom polju Boga. Božiji pogled, pogled same čednosti i istine, čedne istine i istine čednosti, konačno, na posletku, nakon svih ubistava i smrti, ugledaće ovu čednu avet. Tek kada je ostala bez tela, tek kada joj je srce iskrvarilo, kada se očistila i kada se na mestu, na kojem je nekada postojalo krvavo srce, pojavi devičanska belina jedne praznine, tada, i samo tada, žena, sa ovim srcem bez srca, prinosi svoje srce pogledu Boga, i tada i samo tada, Božji pogled se spušta na ovo srce koje više ne kuca. „Njegov pogled je usmeren ka srcu“ (Vulstonkraft, 1994, 166), već pripremljenom za njegov pogled, već oblikovanom po njegovoj želji, već potčinjenom njegovom zahtevu, već očišćenom za njegovo čisto viđenje, koje se, međutim, nikada neće videti, jer Bog, u skladu sa vlastitom božanskom prirodom, sebe ne odaje pogledu. Vidimo kako se u samom središtu ove „kardiologije“ pomalja jedna temeljna asimetrija: ona koja je usmrtila telo, i žrtvovala užitak, koja je očistila srce samo da bi se „Njegov“ pogled usmerio ka njenom srcu; ona, ovako gledana, nikada neće videti onoga koji je gleda. Pitanje kardiologije tako se pokazuje kao jedan, *par excellence* oftalmološki problem. Jer, taj koji je gleda i koji je vidi, taj je po odredbi, nevidljiv i nedostupan. Ono što ona traži nikada neće biti nađeno, nikada neće biti viđeno, i naravno, nikada neće biti dodirnuto: „S poštovanjem sam svoje oči i srce podigla k Njemu koji živi za vjeki vjekov“, tražeći, ovako čista i mrtva, *dozvolu* da ga traži, jednim traženjem u kojem ga nikada neće naći, nikada videti, tražeći *dozvolu*, dakle, da nikada ne nađe ono što traži, nudeći sebe kao uvek već nađenu, prozirniju, apsolutno vidljivu, potpuno raskrivenu, otkrivenu, nagu, bez tajne i vela. On, kome

se ova avet ponudila ostaje uvek, zauvek, s druge strane, s one strane, nedostupan i nevidljiv, izmaknut, distanciran, *suzdržan*, taktičan, nesklon ekscesu vlastitog razotkrivanja - skriven.

Asimetrija ove ekonomije, koja će biti nazvana „svetom ljubavlju“, pokazuje, na ovaj način, svoju opscenu prirodu: jer ova čedna avet žrtvovala je svoj užitak, dala je svoje srce, i sada, pred Božjim pogledom, otkriva svoju čednost, dakle, raskriva sve svoje tajne, skida sa sebe veo po veo, obnažena, ne prestaje da ga doziva, u istrajnoj prekomernosti ona ga poziva da je vidi, u jednom ekscesu obnaživanja ona hoće, ona mu daje da je prozre, u skoro dirljivoj neumerenosti ona insistira na tome da joj se on obrati, u apsolutnom odsustvu takta ona mu se nudi, njemu, koji, međutim, nikada ne gubi takt, koji je takt sam, koji nikada ne izlazi iz takta, koji ostaje suzdržan, sklonjen, prekriven velom, obučen, za nju zauvek nedostižan - nedodirljiv. Čednost se obnažuje, skida se u nekoj vrsti striptiza skromnosti i uzdržanosti (*modesty*) pred njoj nevidljivim, voajerskim okom Boga. Zahvaćena jednom životinjskom ekonomijom, ova čednost se, bez rezerve, i bez tajne, prepušta apetitu koji hoće da je Bog konačno vidi. Prisustvujemo jednom *nastupu* čednosti, jednoj *sceni* koju priređuje razularena čednost, prisustvujemo ekscesnoj opscenosti ove scene - na stvari je čednost dovedena do svojih krajnjih, radikalnih konsekvenci.

To, da se opscenost ispostavlja kao radikalna konsekvencija čednosti, to, drugim rečima, znači da je ova scena koju će inscenirati apsolutna čednost, zapravo jedna *pornografska* scena, i da tekst *Odbrana prava žene* pripada pornografskom žanru. Jer, pornografija nije „pisana ili vizuelna prezentacija, u realističkoj formi, nekog genitalnog ili seksualnog ponašanja, praćena namernim kršenjem postojećih i široko prihvaćenih moralnih i društvenih tabua“, nego je pornografija upravo izvođenje krajnjih konsekvenci jednog stava, jednog ponašanja ili jednog pisma. Svako pismo koje želi „do kraja da izvede svoje vlastite implikacije“, koje „tendira ka praktičnom iscrpljivanju svojih teorijskih mogućnosti“, jeste pornografsko (otuda pornografski žanr po sebi ne postoji, on je imanentan svakom literarnom žanru koji ima ovu želju, i, otuda, posebno filozofiji), kao što je, takođe, i svako ponašanje koje iscrpljuje svoje krajnje konsekvence, jedno pornografsko ponašanje, opsceno, netaktično i ekscesno. To, otuda, takođe važi i za čedno ponašanje - dovedeno do svojih krajnjih implikacija čedno ponašanje postaje pornografsko. Savršeni moralni subjekt, subjekt proizveden „savršenim obrazovanjem“, nije ništa drugo do opsceni, pornografski subjekt. Istina moralnog subjekta Meri Vulstonkraft, otelotvorenje

ovog moralnog subjekta, otuda, nije niko drugi do Tereza filozofkinja, glavna junakinja istoimenog pornografskog spisa napisanog 1748. godine, spisa koji se „nalazi među deset najbolje prodvanih knjiga u Darntonovoj kategoriji pornografije“.

Tereza filozofkinja oslikana je, oslikala je samu sebe sasvim u skladu sa opisom ženske prirode koji je ponudila Meri Vulstonkraft. Mnogo pre nego što je njeno telo dostiglo zrelost, onda kada je bila prepuštena staranju svoje „nežne majke“, potpuno zaokupljene brigom o Terezinom zdravlju i vaspitanju, Tereza se nalazila u „prirodnom“ ženskom stanju, stanju temeljne rasepljenosti ove prirode. Ona je bila nevina i čedna, i imala je samo nevine i čedne misli. Pa ipak, ovako nevina, počela je da mršavi. Njena nežna majka, zabrinuta za Terezino zdravlje, preduzima svakonočno bdenje nad krevetom svoje ćerke i zaprepašćena opaža da Tereza, u jednom času počinje da drhti, da se pomera, da ispušta krike. Skida platu sa Terezinog tela i utvrđuje da Tereza u snu, naravno, masturbira. Na majčine grdnje, kaže Tereza, „odgovorila sam joj plačući da ne znam čime sam je mogla razljutiti, da ne znam što mi je htela kazati izrazima: dodir, pohota, smrtni greh kojima se poslužila“ (*Mudroslovna Tereza*, 1988, 35). Neuverena i sumnjičava majka nastavlja svoja noćna osmatranja sve dok „konačno, nakon nekoliko noći pažljivog posmatranja, nije više sumnjala da me je snaga moje strasti *silila* da *radim* u snu, ono što služi za olakšanje tolikim jadnim bogomoljkama na javi“ (*Mudroslovna Tereza*, 1988, 35). Terezina priroda je, dakle, apsolutno ženska, u onom smislu koji je toj prirodi dala Meri Vulstonkraft. Ona je pasivna, nevina i čedna, ali je njena čednost, takođe, slaba i neotporna: ona biva porobljena i zaposednuta snagom svoje vlastite strasti koja je, protiv nje same, protiv njenog znanja, bez njenog znanja, *prisiljava da radi*. U samom središtu ove ženske prirode, u njenom prirodnom središtu, onom koje postoji i tokom sna, koje nije posredovano radom rasuđivanja i mišljenja, postoji, pored pasivne i slabe čednosti, sila strasti, snaga jedne aktivnosti koja je aktivnost čulnog uživanja, i koja uvek, svake noći, pobeđuje slabu čednost, troši je, iscrpljuje je, nagoni je da mršavi. Kao da je pažljivo proučila tekst Meri Vulstonkraft. Terezina majka odlučuje da Terezi da najbolje, savršeno obrazovanje, odlučuje da Terezu oslobodi demona u telu i demona tela, da je okrene putu razuma i omogući joj jedno uspostavljanje kojim će se samo-uspostaviti u moralnog subjekta. Tereza je, drugim rečima, u samostanu u kojem ide putem razuma, ka prosvetljenju kojim će je razum obasjati, razvijajući u njoj iskrenu ljubav prema Bogu, i želju da mu služi svim *srcem*. Srce

kojim Tereza služi Bogu, jeste srce koje sada, na ovom putu Terezinog obrazovanja, podnosi ili trpi rad razuma, srce koje, prestaje da bude srce, srce koje polako počinje da krvari, da bleđi, da usporava ritam svoga kretanja, koje usporava brzinu cirkulacije krvi, srce koje, jednom rečju, budući da samo umire, obznanjuje početak smrti tela. Okrenuta u čistoj čednosti Bogu, kojeg ljubi iskrenom ljubavlju, kojem se daje i otkriva, Tereza prestaje da bude telo. Do svoje dvadeset i treće godine, Tereza je, radom razuma i čednosti, već postala bliska kosturu: „S dvadeset tri godine majka me je povukla iz samostana gde sam boravila, skoro pred smrt. Čitav organizam je malaksao, put mi je bila žuta, usne blede, sličila sam živom kosturu. Na posletku, pobožnost će me naterati na samoubilačke misli“ (*Mudroslovna Tereza*, 1988, 43). Sveta ljubav je, dakle, smrt užitka, smrt užitka koja proizvodi, koja jeste smrt života. Usne počinju da blede, jer u njima više nema krvi, koža počinje da žuti, postaje nalik vosku, mrtvoj rasprostrtoj stvari, nalik koži leša, organizam je malaksao, nema u njemu kretanja životnih duhova, ništa u njega ne ubrizgava krv, zato što je srce umireno, zato što je razum već okrvavio svoje ruke, zato što je bela plaha čednosti umrljana krvlju srca. Efekat ovog uobličavanja užitka i strasti, učinak ovog dobrog obrazovanja jeste *kostur*. Telo koje je postalo kostur svedoči o dvostrukom kretanju obrazovanja. S jedne strane, ono svedoči o umrtvljivanju užitka i ruiniranju života, uvek prljavog, ono svedoči o tome da je aktivnost strasti pobeđena silom razuma i njegovog deteta, čednosti. Ali, kostur, takođe, svedoči i o tome, da je ova čedna osoba, ovaj moralni subjekt, u samostanu u kojem je boravio, dajući se pogledu boga, obavio jedan apsolutno netaktičan, neukusan, ekscesan, razobručen, suludi striptiz u kojem se skidao i skidao, skidajući napokon i svoju kožu, vadeći svoje organe, sa osnovnim ciljem da skine sve, da izvadi sve, da pokaže sve pogledu Boga, da, bez ikakve mere, otkrije sve tajne, poništavajući svaku intimnost sa sobom, potpuno i ludački zaposednut svetom ljubavlju sa ovom božanskom utvarom, nevidljivom i nečujnom. Kostur je, dakle, istina jednog savršenog obrazovanja, kao što je, takođe i istina ove neprirodne ženske prirode. Žena koja ne bi bila rasepljena, mogla bi da bude samo živa smrt. Žena koja ne bi bila imanentno podvojena, ne bi postojala kao žena, žena koja ne bi bila rasepljena na slabost čednosti i moć strasti koja će uvek pobediti čednost, ne bi postojala ni kao život, kao živo telo, ona bi postojala kao živ kostur, kao živa smrt, kao veselje jedne katastrofe, kao sveta i čedna radost jednog ubijanja - čedni i osmehnuti andeo jednog zločina. Ali, ovo iscrpljivanje tela, ovo činjenje živog tela kosturom,

još uvek nije „savršen“ zločin, ono još uvek nije efekat „savršenog“ obrazovanja. Obrazovanje će postati savršeno u onom času u kojem bude *prisililo* ovaj živi kostur na samoubistvo, dakle, na apsolutnu, čistu smrt, smrt bez ostatka, smrt koja je smrt smrti. Sveta ljubav nagoni na otkrivanje poslednje tajne: na usmrćivanje živog kostura, na potpuno samo-poništenje, u kojem će žena konačno, zauvek i apsolutno, zaboraviti da je žena. To je opscena, divljačka i animalna istina jednog savršenog obrazovanja, to je do svojih krajnjih konsekvenci dovedena strategija čednosti - čednost se pojavljuje u svojoj pornografskoj prirodi, kao bestelesni, beživotni užitak u savršenom zločinu, u zločinu koji ubija život, i koji zatim, ubija ubijanje, usmrćuje smrt, brišući time svaki trag zločina, i svaki trag ovog traga: radi se o jednom zločinu koji može da računa na potpuno poništenje prirode i na apsolutni zaborav svog vlastitog zlog čina. Zločin koji nikada nije pošao za rukom nijednom Sadovom „sadisti“, ostvaruje se u čednosti jednog savršenog obrazovanja, i njegovom silom apsolutne negacije. I upravo u ovoj tački, ovim uvidom, koji će je, u jednom nagonu samoodržanja, ponovo okrenuti telu i užitku, Tereza prestaje da bude opscena, a čitav ovaj navodno „pornografski“ tekst prestaje da funkcioniše kao pornografski tekst. Drugačije rečeno, „Tereza filozofkinja“ je pornografski tekst samo u onom svom delu u kojem opisuje Terezin boravak u samostanu, i njeno čedno i krajnje opsceno pokazivanje Bogu. Od trenutka Terezenog izlaska iz samostana, nestaje svaka „pornografija“. Spašena i oporavljena, a od smrti je spašavaju drugi, ona je došla do stupnja u kojem više ne bi mogla samu sebe da spase od samoubistva, Tereza dolazi do uvida koji će je uspostaviti u filozofkinju, do uvida da je usmrćivanje strasti koje treba da proizvede moralnog subjekta slepa mrlja samog moralnog subjekta, tačka njegovog neznanja, razotkrivanja njegovog slepila. Ono što razum ne vidi, ono što previđa obrazovanje usmereno „svetog ljubavi“, jeste upravo temeljna nemogućnost prevladavanja užitka, temeljna nemogućnost usmrćivanja života. Život je nemoguće usmrtniti upravo zato što on uvek već vlada razumom kao snagom smrti. Život je nemoguće usmrtniti upravo zato što je on afirmacija koja prethodi svakoj podeli na afirmaciju i negaciju, afirmacija koja će, snagom svog rada potvrđivati potvrđivanje ili negiranje. Ne postoji, otuda, čista negacija, devičanski rad smrti - svaki čisti rad smrti, ili rad čiste smrti, samo je efekat jedne afirmacije koja mu uvek već prethodi. Razum je, drugim rečima, uvek već obuzet strastima, razum je samo puka funkcija apetita, aparat želje. Razum i slobodna volja, „imaju stupanj snage i deluju samo onoliko koliki je stupanj snage

strasti i apetita što vas podstiče“ (*Mudroslovna Tereza*, 1988, 40). Moć delovanja razuma nikad se ne rasprostire dalje od moći delovanja apetita i želje. Obrnuto, želja uvek ide dalje od razuma, i kretanje razuma određeno je, uvek već, kretanjem želje. Razum je efekat želje. To, međutim, ne znači, da Tereza filozofkinja poziva na iracionalizam nasuprot racionalizmu, ili na opscenost želje, na čulni užitak doveden do svojih krajnjih konsekvenci, a to znači dotle da više ne uračunava nikakve konsekvence. Jer, to da je razum efekat želje znači da želja produkuje razum kao vlastiti izum, kao vlastitu dosetku, kao jednu vrstu vica želje, koji za želju treba da obavi određeni posao. Razum je u funkciji jednog potčinjenog koji prima nalog, kojem se isporučuje jedan neodložan zahtev: zahtev da predloži i da kaže, da prenese poruku. Razum je ovde u funkciji jednog dvogleda: on treba, sa daljine, pre nego što je želja zaposela svoj objekt, da saopšti želji kakve će efekte susret sa ovim objektom imati po telo kroz koje želja kola. On treba da saopšti da li se telu spremaju katastrofalni, ruširajući, loši, ili pak radosni, srećni, dobri susreti sa drugim telom: „Svatko može po sebi videti da razum služi samo da čoveku dade do znanja koliki je stupanj želje koju on ima da učini ili da izbegne te i te stvari, kombinovano sa užitkom ili nelagodnom što mu se trebaju vratiti“ (*Mudroslovna Tereza*, 1988, 40-41). Dakle, razum treba za želju da obavi jedan proračun, i da joj ispostavi jedan račun: susret sa određenim telom doneće želji, u liku neke kamate, toliku i toliku količinu užitka; i obrnuto, susret sa određenim telom, doneće želji u liku jednog računa u „minusu“, toliko i toliko nelagode. U tom smislu, razum je neka vrsta dispozitiva želje, aparatura dvogledanja koje će želju učiniti moćnijom. Ali, razum nema nikakvu drugu funkciju, on ne radi ništa osim što pravi ove obračune, on se nikada ne uzdiže iznad posla računovođe. Ili, drugačije, na osnovu svojih obračuna, razum nikada ne donosi odluke. Odluku uvek i jedino donose strasti i želje: „Od ovog znanja koje se postiže razumom proizlazi i ono što nazivamo *voljom* i *odlukom*. Ali ova volja i ova odluka su tako savršeno podvrgnute stupnju strasti ili želje koja vas pokreće“ (*Mudroslovna Tereza*, 1988, 41). Svaka odluka je odluka strasti, svaka volja je zaposednuta strastima, i svako razumsko znanje je u službi strasti; razum je podvrgnut strastima, on *trpi* strasti, on je aficiran strastima, on je potpuno prožet strastima, on sam je jedna strast. Razum je strast čija je strast upravo strast. Razum je toliko strasno predat strastima, da on misli samo na strast i samo o strasti: on, dakle, nije slobodan da misli o bilo čemu drugom: „treba svakako zaključiti da nismo slobodni misliti na takav i takav način“. Jedina slobod-

da je sloboda apetita i želje da žele. I ova sloboda, određuje, propisuje, nalaže jedan način mišljenja, način rasuđivanja, ona određuje volju i donosi odluku. Iz tog razloga, razum nikada ne može da savlada želju, nikada ne može da pobedi strasti: nemoguće je da uzrok može da poništi svoju posledicu, a još je manje moguće da „neslobodna posledica“ može da poništi „slobodan uzrok“ (*Mudroslovna Tereza*, 1988, 42). To je ono što previda ideja savršenog obrazovanja, ideja apsolutne čednosti. I upravo zahvaljujući ovom previdanju, upravo zahvaljujući tome što gradi na jednoj nemogućnosti, ova ideja mora da završi u snu o smrti, u snu o ubistvu, u snevanju o jednom zločinu, koji je krajnja, poslednja konsekvencija apsolutne čednosti i apsolutno čistog razuma - njihova pornografska konsekvencija. Ali upravo ono što tekst o čednosti i suzbijanju užitka čini pornografskim, upravo ta prekomernost, to prevršenje, upravo to nedostaje u govoru koji izgovara Tereza filozofkinja.

U ovom najpopularnijem pornografskom štitu 18. veka, zapravo nema pornografije. Jer Terezin govor nije samo razobličavanje čednosti kao rada smrti, kao rada na ubijanju i usmrćivanju, i otuda kao jednog, apsolutno „nemoralnog“ postupka odnošenja prema samom sebi, nego je ovo razobličavanje, istovremeno, i uobličavanje jednog moralnog subjekta. Ko je, dakle, u skladu sa Terezinom filozofijom, moralni subjekt? Moralni subjekt je telo čija želja *pazi na sebe*, telo čija želja, koristeći se obaveštenjima razuma, izbegava loše susrete, izbegava ono što će telu doneti nelagodu, i okreće telo ka srećnim susretima, ka „kombinacijama“ koje donose radost, ugodnost, prijatnost, uživanje u telu drugog. Kriterijum moralnosti ovde nije količina uživanja, niti nerazumljiva razlika između pristojnog i nepristojnog. Kriterijum moralnosti je „dobro“ uživanje, dakle, smanjenje iznosa nelagode, i povećanje iznosa ugone. Apsolutno moralni subjekt, neki samo pretpostavljeni apsolutno moralni subjekt, otuda bi bilo telo koje sebi uspeva da priredi samo radosne susrete, samo ugodnost bez nelagode. Upravo ovaj kriterijum će od želje uspostaviti jednu „taktičnu“ želju. U svojoj taktici, želja bi uspevala da se struktura samo tako da želi objekte koji su dobri po nju, uspevala bi da telu organizuje samo radosne susrete, a to znači, susrete sa drugim telima za koje je, taj susret, takođe radostan, uspostavljajući tako jednu ekonomiju koja se udaljava od animalne, ekonomiju recipročnosti. A unutar ovakve ekonomije, čak i gubljenje takta, „izlaženje“ iz takta, nikada ne može biti netaktično, jer je uzajamno. Unutar ovakve ekonomije ne postoji opscenost. Tu je

nemoguće organizovati pornografsku scenu, šta god da se događalo između organa različitih tela.

Literatura

Derrida, Jacques, „Le toucher“, *Paragraph*, vol. 16, no. 2. July, 1993

Fuko, Mišel, *Volja za znanjem, Istorija seksualnosti I*, Beograd, 1978, (prev. Jelena Stakić).

Lacan, Jacques, *On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge*, New York, 1998

Anonim., *Mudroslovna Tereza*, Split, 1988, (prev. Z. Filippi)

Vulstonkraft, Meri, *Odbrana prava žene*, Beograd, 1994 (prev. R. Mastilović, – na određenim mestima prevod je unekoliko modifikovan).

Branka Arsić

Filozofski fakultet, Beograd

CEU, Budapest

Centar za ženske studije, Beograd

Jun 1999.

Branka Arsić

OBSCENITY OF CHASTITY

Summary: In this article, the authoress, discussing the status of (female) body in the philosophy of Enlightenment, dealing especially with views of Mary Wollstonecraft, argues that the radical consequence of chastity or modesty, as the goal of education of woman as moral subject, is exactly the obscenity, illustrating this with the most popular pornographic text of the 18th century, „Therese the Philosopher“.

Key words: body, chastity, obscenity, pornography

Vesna Bogojević

Čemu služe predgovori?

Funkcija i transformacija autorskih predgovora u romanu XVIII veka

Apstrakt: Autorka u eseju govori o funkciji autorskih predgovora i promeni njihove uloge u romanu doba Prosvetiteljstva. Osnovna ideja – transformacija značenja predgovora – polazi od promenjene narativne perspektive (i naracije), koje se u drugoj polovini XVIII veka usmeravaju ka sebi, dok se predgovori pojavljuju kao linija razgraničenja između fikcije i realnosti.

Ključne reči: predgovor, auto-referencijalnost, verodostojnost

I

Piščev predgovor

Ali čemu, zapravo, služe predgovori?

Žak Derida

II

Prvi uvod

Servantes kaže: „Ako me je i stalo nešto truda da je [tj., knjigu] sačinim, nijedan mi se ne čini da je bio veći od truda da načinim ovaj predgovor. Mnogo puta latih se pera da ga napišem, i mnogo puta os-

tavih ga jer nisam znao šta da napišem“.¹ Više od dva veka kasnije, u pismu Madam Hanskoj, Balzak priznaje: „Tih dvadeset šest strana [predgovora] zadalo mi je više muke nego čitavo delo“.² Servantes se u predgovoru žali na predgovor; Balzak u pismu jadikuje nad mukom zbog predgovora.

Iako su im i ton i poruka isti, ove dve izjave se prilično razlikuju. Prvo, po svojoj prirodi i funkciji: jedna je **element periteksta**, znači: nerazdvojni deo romana; druga predstavlja **epitekst** koji, s obzirom da ga Balzak nije objavio u sklopu dela, ne smatramo relevantnim ni za razumevanje ni za ocenjivanje romana na koji se odnosi. Zato iz perspektive književne teorije one nemaju dodirnih tačaka. Zatim, razlikuju se još po vremenu u kojem nastaju: razdvojene periodom od dva stoleća, one na prvi pogled deluju nespojivo. Ali upravo ta vremenska dimenzija, taj temporalni usek, figurira kao prelaz od jedne do druge. Naime, između Servantesa i Balzaka „ispredio se“ XVIII vek koji razgoreva pitanje i pojavu autorskih predgovora.

Drugi uvod

Na početku *Don Kihota* Servantes kaže: „[...] mislim na predgovor koji treba da načinim za pripovest o Don Kihotu, pa mi to *zadaje toliko glavobolje* da sam naumio da ga ne pišem, pa da ni slavna dela toga plemenitog viteza *ne puštam u svet*“.³ Zar je predgovor toliko važan?⁴ Ili Servantes preteruje? U obzir uzimam i jedno i drugo, ali to, svejedno, ne menja činjenicu da se predgovor već na početku XVII veka ustoličio kao književna konvencija.

S druge strane, u XIX veku autorski predgovor se „troši“, pa je i

1. Servantes, *Don Kihot*, prevod: Đorđe Popović, Veselin Masleša, Sarajevo, 1988, str.14.

2. Balzak, pismo Mme Hanskoj od 13. jula 1842; navodi: Gerard Genette, u: *Paratexts, Thresholds of Interpretation*, Cambridge University Press, 1997, p.230. Ženetovo delo je u originalu pisano na francuskom (*Seuils*, Paris, 1987.), no ja koristim prevod na engleski (Jane E. Lewin); prevod svih citata iz Ženetove studije na srpski su moji.

3. Servantes, *Don Kihot*, str. 14. Kurziv je moj.

4. Predgovor će ili biti napisan, ili delo neće biti objavljeno!

njegova funkcija razobličena: iako nije više konvencija, predgovor i dalje „zadaje muke“.⁵

A tu, između njih, književnost prosvetiteljske epohe, i XVIII veka uopšte, obiluje najrazličitijim peritekstualnim elementima; još uvek je prisutan onaj „formulaičan stil kojim pisac naglašava kakvu mu obavezu predstavlja sastavljanje predgovora, s tim što sada peritekst – gledano i iz književne i iz vanknjiževne perspektive – ima donekle ozbiljniju funkciju, drugačiju od one koju čitamo kod Servantesa ili u romanima XIX veka.

Pre(d)istorija

Treba imati u vidu da su se predgovori javili mnogo pre *Don Kihota* ili Balzaka. Pogledajmo, na primer, početak *Jevandelja po Luki*: pisac istupa napred i, obraćajući se „čestitom Teofilu“, objašnjava zašto se poduhvatio ovog zadatka: „Budući da mnogi počеше opisivati događaje koji se ispuniše među nama, kao što nam predaše koji isprva sami vidješe i sluge riječi biše: *namislih i ja, ispitavši sve od početka*, po redu, pisati tebi, čestiti Teofile, da poznaš temelj onijeh riječi kojima si se naučio“.⁶ Pisac je, dakle, *ispitao sve od početka*, i tek onda seo da piše. Videćemo da sličnim formulacijama pribegavaju i pisci XVIII veka. Posveta Teofilu samo je deo književne konvencije onog doba, i ne treba biti odviše pronicljiv da se shvati kako se Luka ovde obraća upravo čitaocima, odnosno slušaocima.

Otkrivenje Jovanovo možda je još bolji primer, jer pored neke vrste arhi-predgovora sadrži i uvod. Time su ova dva elementa oštro odeljena, i ne može biti zabune: „Ja Jovan, koji sam i brat vaš i drug u nevolji, i u carstvu i u trpljenju Isusa Hrista, *bijah na ostrvu koje se zove Patam*, za riječ Božiju i za *svjedočanstvo* Isusa Hrista“.⁷

Dalje, književnost stare Grčke i starog Rima takode poznaje predgovore. Homerovo i Vergilijevo zazivanje Muza i nekoliko stihova koji prate invokaciju, nisu ništa drugo do *obrazloženje* i *nagoveštaj teme*

5. Čini mi se da Balzak nije imao razloga da preteruje (kao, možda, Servantes). Već je rečeno: ta izjava stoji u privatnom pismu, ne saopštava se „nama“, publici, i zato nije „javna tužbalica“ kao kod Servantesa.

6. *Sveto jevandelje po Luci*, 1.4. prevod: Vuk Stefanović Karadžić. (Svi kurzivi u okviru ovog i citata koji slede su moji.)

7. *Otkrivenje svetoga Jovana Bogoslova*, 1.9. prevod: Vuk Stefanović Karadžić.

dela (Ahilejev gnev, Odisejev povratak, osnivanje Rimskog carstva). Na početku svoje *Istorije*, Herodot objašnjava *ko piše i zašto*: „Ovo je pregled istorije Herodota Halikarnašanina, koji je napisan *radi toga da se vremenom ne bi umanjio značaj onoga što je čovečanstvo stvorilo* [...] i zato *da bi objasnio zašto* je između Helena i varvara dolazilo do ratova“.⁸ Slično je i sa Tukididovom *Istorijom Peloponeskog rata*: „Događaje prije toga i još starije *bijaše nemoguće jasno ispitati poradi starine*, ali prema znacima kojima mogu povjerovati, dok promatram najstarije vrijeme, držim da ti događaji nisu bili veliki ni po ratovima ni po ostalom“.⁹ Na početku ovog predgovora Tukidid o sebi govori u trećem licu (konvencija), da bi u navedenoj rečenici istupio pred čitaoce i saopštio im kako je opis događaja u delu *verodostojan*, zato što se nisu odigrali „u starini“, i zato što im je *on sam prisustvovao*.

U Aristofanovim *Žabama* postoje dva uvoda, prozni i metrički, ali njih ne treba uvrstiti u „predgovore“, pogotovo ne autorske. (U idealno učitanoj slučaja možemo ih posmatrati kao peritekstualni uvod koji piše izdavač komedije.) Isto je i sa prolozima grčkih drama (kao onaj u *Aharnjanima* ili Euripidov u *Hipolitu*), iako Ženet smatra da Ksantijin monolog na početku *Osa* i prolozi Plautovih i Terencijevih komedija predstavljaju „nagoveštaj jednog od najumetničnijih oblika modernog predgovora: akterijski predgovor“.¹⁰

Zadržaću se još malo na antičkoj književnosti. Grčki ljubavni roman, poznat i kao roman druge sofistike ili erotski roman, pruža nam nekoliko primera verovatno najranijih (pravih, romanesknih) autorskih predgovora. Na početku svog dela *Zgode Hereja i Kaliroje*, Hariton se predstavlja čitaocima i saopštava im *predmet* priče. Longo to čini na malo drugačiji način: kroz jednu dinamičku ekfrazu („jedno slikarsko delo, istoriju ljubavi“) i uz pomoć tumača, „*opisah sve događaje u četiri knjige, kao zavetni poklon* Erotu, Nimfama i Panu, a svim ljudima kao *prijatan spis*, koji će bolesna da isceli, a žalosna da uteši, u onome koji je ljubio da izazove uspomene, a onog koji još nije ljubio da pouči. [...] A nama neka bog da snage da *trezveno* opisujemo ljubav“.¹¹ Time je sve rečeno: i čime je pisac *podstaknut* na pisanje (umet-

8. Herodot, *Istorija*, prevod: Milan Arsenić, Matica srpska, Novi Sad, 1980, str. 7.

9. Tukidid, *Povijest Peloponeskog rata*, prevod: Stjepan Telar, Dereta, Beograd, 1991, str. 13.

10. Genette, nav. delo, p. 166.

11. Longo, *Dafnid i Hloja*, prevod: Miloš N. Đurić, Izdavački zavod „Jugoslavija“, 1967, str. 3.

ničkim delom), i kome je delo *posvetio* (bogovima), kome *namenio* (ljudima), koja je *korist dela* (da isceli, da uteši, da evocira uspomene, da pouči) i, konačno, *kako je sve opisao* (trezveno = verodostojno). Ženet ovde ističe i piščevu želju da se takmiči s umetničkim delom koje mu je poslužilo kao inspiracija.

Nešto slično predgovoru predstavlja i problematični incipit Apulejevog *Zlatnog magarca*, gde pored *žanrovske odrednice*, pripovedač oslovljava samog čitaoca, a onda nabroja *šta sve sadrži* priča koja sledi, kakvog je *stila* i kakav *efekat* će proizvesti: „U ovoj milezijskoj priči ispričaću ti svakojake događaje i *tvoje ću uši na najprijatniji način golicati*, naravno ako ne smatraš nedostojnim da baciš pogled na egipatski papirus napisan *zabavnim* nilskim perom: *videćeš sa čuđenjem* kako se ljudska bića pretvaraju u druga i kako se posle naizmenično vraćaju u svoj prvobitni lik“.¹²

U srednjovekovnim epovima „predgovora“ ili uopšte nema, ili su – ako ih ima – lakonski, jer se po ugledu na antičke epopeje, ova dela otvaraju *in medias res*; zazivanje paganskih Muza, naravno, ne dolazi u obzir!

U XIV veku poznat je Bokačov predgovor *Dekameronu*, gde su ukratko naznačeni *razlozi* za pisanje i čitanje ove knjige (pomoć, uteha, koristan savet i uživanje), kao i *kome je delo namenjeno* (ljupkim gospama). Istina, mnogo je zanimljiviji piščev pogovor, jer predstavlja neku vrstu odbrane od nasrtljive i oštre kritike (s ovim ćemo se itekako sretati u romanima XVIII veka!), odbranu u koju je utkana i Bokačova „poetika“.

U doba raskalašnog XVI veka, istupa Rable na početku *Gargantue i Pantagruela* sa svojom „detronizujućom“¹³ posvetom *Čitaocima* (koja je, ustvari, jedna veলেখপনা parodija visokoparnog, kvazi-eruditskog stila), i jednim drskim predgovorom koji kao da nema nikakvog poštovanja prema dotadašnjoj književnoj tradiciji: „Slavne ispičuture i vi, vrli pritežaoci svakojakih gospodskih bolesti, – jer vama i nikome drugom *posvećeni su* spisi moji – [...] *zašto ne biste imali poverenja* i u ovu moju novu i veselu pisaniju“.¹⁴ Ali, hamletovski „there’s the rub“ upravo je iskazan kroz ovu veselu parodiju, jer se njom implicitno i

12. Apulej, *Zlatni magarac*, prevod: Albin Vilhar, Dereta, Beograd, 1991, str. 19.

13. Termin preuzimam od Bahtina.

14. Fransoa Rable, *Gargantua i Pantagruel*, prevod: Stanislav Vinaver, Prosveta, Beograd, 1959, str. 51.

kroz porugu izražava neka vrsta zahvalnosti dotadašnjoj književnoj tradiciji.

Kod Šekspira, u *Romeu i Juliji*, nalazimo jedan kratak prolog koji izgovara hor obraćajući se gledaocima. Data je *tema drame*, a poslednja tri stiha podsećaju na Terencijeve prologe kojima se gledaoci pozivaju da previde moguće greške i da budu strpljivi; ova tragedija nije ništa drugo do „[...] the two hour’s traffic of our stage; / The which if you with patient ears attend, / What here shall miss, our toil shall strive to mend“.

Umetnuti Predgovor

„**Ali čemu, zapravo, služe predgovori?**“ Pitanje zvuči toliko jednostavno da – kao i većina jednostavnih stvari – traži zamršene odgovore. Za početak, zadovoljićemo se Ženetovim uopštavanjima: „Funkcija predgovora je da *osigura ispravno čitanje teksta*. Ovu frazu možemo raščlaniti na dve radnje, od kojih prva omogućava – ali ni u kom slučaju ne garantuje – postojanje druge (ili: prva radnja je neophodan ali ne i dovoljan uslov za drugu). Te dve radnje čine *da se knjiga pročita i da se knjiga pročita ispravno*“.¹⁵

III

U antičkom mitu Narcis se, ugledavši odraz svoga lica na površini vode, zaljubio u sebe. U romanesknom zrcalu ogledaju se i prikazani svjetovi, ali i roman sam.

Krešimir Nemeć

U svojoj istoriji roman je na gotovo svim nivoima doživeo transformacije. Ako bismo jednu od dimenzija te razvojne putanje predstavili grafički, ona bi podsećala na dijagram u kojem se najviše i najniže tačke – bez vrednosnih konotacija! – podudaraju na nivou autorovog odnosa prema čitaocu. Ukratko, piščev „kontakt“ s publikom, kontakt koji se očitava kroz autorove upadice, napomene, predgovor, pogovor ili posvete, neprekidno je varirao u svojoj „dinamičnosti“ i učes-

15. Genette, nav. delo, p. 197.

talosti.¹⁶ Jer, „roman je u biti dualističan žanr: on najeksplicitnije iskazuje napetost na liniji umjetnost-život, fikcija-stvarnost, priča-diskurs, mimesis-semiosis“.¹⁷ Tom dijalektičkom igrom, kombinovanom s tendencijom ka samosvesti koja ujedno predstavlja i njegovu najvažniju diferencijalnu karakteristiku, roman se odredio kao „narcis među književnim žanrovima“. Zato bi ovde, verovatno, najbolje pristajao termin „autoreferencijalnost“. Ipak, da li zbog svoje višeznačnosti, ili možda postmodernističkog prizvuka, čini mi se da je – za ovaj kontekst – sigurnije ne zalaziti u to pitanje.¹⁸ A nemam nameru ni da se ovde petljam u raspre s teoretičarima. Zato ću se, bez podrobnijeg obrazloženja, poslužiti jednim dramskim terminom, toliko prisutnim u teoriji staroatičke i rimske komedije: **razbijanje iluzije**. Time označavam mesto u tekstu na kojem pisac/pripovedač/ implicitni autor „izlazi“ iz dela, istupa napred i, kao u Aristofanovim parabazama ili Terencijevim prolozima, obraća se publici direktno, skrećući pažnju sa same priče¹⁹ na ono što ima da nam kaže.

Kad sam tako odredila termin, vraćam se na početak prethodnog pasusa. Uzimajući u obzir same začetke romana, naglašavam kako se ovo razbijanje romaneskne iluzije javljalo i gubilo u gotovo pravilnim vremenskim razmacima. Ali, pošto nas ovde ne zanimaju ni Longo, ni Apulej, ni Rable, ostavimo ih po strani i posmatrajmo početak „modernog romana“.

Servantesov *Don Kihot* spada u tip koji Štancl naziva „auktorijskim romanom“, čija bitna osobina „leži u tome što on [auktorijski pripovedač] kao posrednik u priči stoji takoreći na pragu između fiktivnog sveta romana, s jedne, i autorove i čitaocve stvarnosti, s druge strane“.²⁰ Takvog pripovedača zapažamo kroz njegove upadice, komentare, objašnjenja i uplitanja, koji ne doprinose razvoju same radnje i koji postoje zato „da se između čitaoca i pripovedača uspostavi prisani kontakt, što je, sa svoje strane, pretpostavka da se čitalac prepusti pripove-

16. Zanimljivo je da književna teorija, a ni istorija, nisu našle za shodno da ispitaju ovaj fenomen. Još je čudnije da ne postoji ni terminologija kojom bismo ga označili.

17. Zbornik radova: *Inertekstualnost & autoreferencijalnost*, Zagreb, 1993, pogl. Krešimir Nemeć, „Autoreferencijalnost i romaneskna samosvijest“, str. 117.

18. Na koje ću ipak morati da se vratim nešto kasnije u tekstu.

19. „Priča“ – *recit* – ovde je uzeta u ženetovskom smislu.

20. Franc K. Štancl, *Tipične forme romana*, Književna zajednica Novog Sada, 1987, str. 30.

dačevom nevidljivom vođstvu“.²¹ Ali i pored ovakvog pripovedača, u *Don Kihotu* se javlja predgovor!²² Znači: peritekstualni element koji *prethodi* samoj priči o vitezu od Manče. Taj predgovor sastavlja pisac dela, i to – s obzirom da naziremo (čak i po cenu uplitanja u ozloglašeni biografizam) neke aluzije na piščev život – najverovatnije Servantes glavom. Upravo zato što taj tekstualni isečak – koji sasvim neopravdano izdvajam iz pripovesti o vitezu – nema neposredne veze sa pričom o glavnom liku, smatram ga otelovljenim razbijanjem iluzije. „Cijela fikcija postoji kao riječi na papiru koje su u osnovi realne, ali postoji i u svijesti poput svjetova stvorenih tim riječima. [...] Simboliku odnosa u tekstu, koji je istodobno i realnost i fikcija, proces i produkt, prezentacija i autoprezentacija, najbolje izražavaju likovi Don Quijotea i Sancha Panse. Prvi se može smatrati ocem metafikcionalnosti zbog opsjednutosti samim sobom, imaginacijom, literaturom, knjigom, drugi je reprezentant mimetičkog modelativnog principa zbog opsjednutosti realnošću, empirijom i zbog vjere u usmenu kulturu“.²³

U drugoj polovini XVII veka nastaje *Princeza de Klev*, u kojoj nema govora o tekstualnoj ili autorskoj samosvesti, „autoreferencijalnosti“. Francuski kritičari onog doba, među njima i du Plezire, zalažu se za „sažeto pričanje objektivističkog tipa“.

Dalje: preskačem XVIII vek, i sad sam u XIX gde su predgovori mnogo „razuđeniji“, labaviji i ređi. Ipak, u XIX veku se način prikazivanja (što za sobom neminovno povlači autoreferencijalnost, narativnu perspektivu, fokalizaciju i stepen razbijanja iluzije) račva na dve strane: romantično-ironično i objektivno, dramsko. Ovaj prvi način „hotimično uvećava ulogu pripovedačevu, uživa u narušavanju svake moguće iluzije čitaoca da pred sobom ima „život“, a ne „umetnost“, naglašava da je knjiga pisana književnost“.²⁴ Drugi se čvršće drži „usmeravane tačke gledišta“, odnosno poetičkog stava da iluzija treba da ostane netaknuta, kompaktnija, čvršća. S jedne strane, dakle, stoje pisci koji slede Sternov pripovedni postupak stalnog narušavanja iluzije

21. *Ibid.*, str. 38.

22. „Cijeli se roman, naime, gradi na kontrapunktu: iluziji je suprotstavljena stvarnost, umjetnosti priroda, istini laž, ludilo razumu. Genijalnost je Cervantesove umjetnosti u vještini kojom je pokazao da su granice među spomenutim opozicijskim parovima nesigurne i uvjetne“. (*Intertekstualnost & autoreferencijalnost*, str. 118.)

23. *Ibid.*, str. 119.

24. Velek i Voren, *Teorija književnosti*, Nolit, Beograd, 1991, str. 261.

(Gogolj), a s druge čitamo one koji izbegavaju „izvirivanje“ iz teksta, i uglavnom se drže *neprekinutog pričanja priče*, takozvanog – bestrasnog pripovedanja (Flober).

Štancel se onda s pravom pita: „Kakvu funkciju imaju oni delovi romana koji ne pripovedaju priču, ne doprinose direktno razvoju radnje? Jesu li oni legitimni elementi romana ili narušavaju povezanost pripovedanja a time i čitaočevu iluziju?“²⁵ Mislim da odgovor donekle nalazimo u peritekstu romana XVIII veka. Vratimo se, zato, dva stoleća unazad. U epohi u kojoj „sve stvari prestaju biti same po sebi razumljive“²⁶, roman – jedini književni rod koji se odupire dugoj vladavini normativnih poetika i krutih klasicističkih pravila – postaje omiljeno štivo. Ipak, to zanemarivanje stava zvanične kritike (koja, ako ćemo pravo, gotovo uvek zakasni da prepozna kvalitetnu novinu, i u svojoj zatvorenosti prebrzo osuđuje originalnost) nije prošlo bez bučnih posledica. Zbog svoje nepostojanosti, razvodnjene strukture i poetičke neodređenosti²⁷; zbog prezrivo stava prema stereotipu i „opštem“²⁸; zbog težnje ka realističnosti i raskida sa „staromodnim romanima-romansama“²⁹; zbog sumnjive verodostojnosti i nedostatka moralne pouke, roman se smatra nelegitimnim i odviše slabim da parira istoriografiji i već „proverenim“ literarnim formama. Izgledalo je da će zahtev za verodostojnošću okrnjiti slobodnu fikciju i redukovati je na poluproizvod od male umetničke vrednosti. Međutim, ta poetička strogost postala je jači podsticaj za dalji razvoj romana. Jer, kada je mesto

25. Štancel, nav. delo, str. 117.

26. Viktor Žmegač, *Povjesna poetika romana*, Grafički zavod Hrvatske, 1987, str. 49.

27. „The poverty of the novel's formal conventions would seem to be the price it must pay for its realism“. (Ian Watt, *The Rise of the Novel*, University of California Press, 1967, p.13.)

28. Ovde, naravno, nije reč o onoj staroj opoziciji „opšte-pojedinačno“, koju nalazimo u IX poglavlju Aristotelove *Poetike*. Jan Vot će nam to mnogo bolje objasniti: „The plots of classical and renaissance epics were based on past history or fable, and the merits of the author's treatment were judged largely according to a view of literary decorum derived from the accepted models in the genre. This literary traditionalism was first and most fully challenged by the novel, whose primary criterion was truth to individual experience“. (Watt, nav. delo, p. 13. Kurziv je moj.) Ovde je, znači, reč o realističnosti *individualnog doživljaja* a ne samo(g) događaja! Upravo je tu razlika koju tražim.

29. Kod Jana Vota stoji samo „old-fashioned romances“, ali naš jezik nema tako istančanu književno-teorijsku terminologiju koja pravi razliku između „romance“ i „novel“.

nekog žanra u književnosti neodređeno, kada ono sa svakim novim delom mora da prolazi kroz proces redefinisanja – tada je i artifičijalnost pojačana, istaknutija. Setite se, uostalom, briljantne ideje Jurija Tinjanova o evoluciji književnosti: „Svako sakaćenje, svaka 'greška', svaka 'nepravilnost' normativne poetike jeste potencijalno novi konstruktivni princip“.³⁰ (Naravno, to je lako reći sa vremenske distance od dva veka...) Valjda baš zbog tog nemilog položaja – kada je primoran da se „dovija“ –, upravo u veku u kojem postaje najpopularniji, roman prolazi kroz nekoliko formalnih faza. Dogodilo se da u staroj književnoj atmosferi a pred novim zahtevima i težnjama, na površinu isplivavaju posve nove (ili izmenjene stare) forme: **memoarski**³¹ i **epistolarni ro-**

30. Jurij Tinjanov i Roman Jakobson, *Poetika ruskog formalizma*, str. 277.

31. **Memoarski roman** bio je poznat i ranije, u doba klasicizma, kada je, uronjen u istorijsku tematiku, opisivao živote stvarnih i slavni ličnosti. Čak se i pisci ovih memoara predstavljaju kao istorijske ličnosti bliske „velikanima“ (D'Artanjan, recimo) i, sklanjajući se u stranu, ustupaju mesto važnim personama ili događajima. Zato to i nisu memoari u onom tipičnom osamnaestovekovnom smislu; lik ne pripoveda o *sebi*, njegov život je samo podloga, pozadina ili izgovor za priču, lik je, dakle, neka vrsta svedoka, pa zato „autobiografska forma nije dovoljno iskorišćena“ (Milica Vinaver-Ković, *Narativni postupci u Didroovim romanima*, Matica srpska, Novi Sad, 1997, str. 25n). Početkom XVIII veka taj običaj se menja. Izgleda da čitalačku publiku više ne zanimaju ni *res publica* ni nedostižni velikani; traži se nešto manje pompezno, blisko „običnom čoveku“, znači, prosečni likovi koji nas vode kroz društvo i istorijske epohe, otkrivajući „pozadinu zbivanja, igru sudbine, sukobe interesa, lične strasti koje stoje iza krupnih političkih odluka“ (Vinaver-Ković, str. 27). Tako, posle 1725. godine, nastaju tzv., **realistični memoarski romani**, kakve pišu Lesaž, Prevo, Marivo. Pripovedanje je ovde u prvom licu, introspektivno ali i retrospektivno, što će reći hronološki, „od početka do kraja“, nasuprot precioznim romanima koji po ugledu na epopeju i klasicistička pravila kreću *in medias res*. Tako se stiče utisak realističnosti, donekle i verodostojnosti. Ipak, ta realističnost postavlja i izvesne prepreke: da bi se izbegle neverovatnosti i nedoslednosti, pripovedačevo pamćenje mora da bude izvrsno. A u stvarnom životu ovo je retko kad slučaj. Zato su se autori memoara dosetili raznih „smicalica“ i trikova, najčešće u vidu „rupa“ u sećanju, ili nemogućnosti da se u vremenu pripovedanja dovrše ostale epizode pripovedanog vremena. Ovim dolazimo do važne odlike memoarskih romana: razdvojenosti vremena (fiktivnog) pisanja od vremena događanja. Retrospektivno pripovedanje dozvoljava dva načina: pisac se s jedne strane može postaviti kao sveznajući pripovedač, ubacujući anticipacije, naknadne komentare i zaključke; ili, pak, može od čitaoca skrivati pojedine momente važne za dalji tok događaja, i, držeći nas u neizvesnosti, davati delu jači utisak verodostojnosti. Najpozantiji memoarski romani XVIII veka: Lesažov *Žil Blas*, Prevoova *Manon Lesko*, Defoova *Mol Flanders* (i *Robinzon Kruso*), Marivoov *Seljak skorjevič*.

man.³² Ove dve romaneskne forme samo su najkrupnije i najzapaženije, ali ne i jedine. I one same su se vremenom „deformisale“ i dovele do jedne zanimljive hibridne među-forme: **pismo-memoari**.³³

Vidimo, dakle, da nam se roman u jednom vrlo kratkom vremenskom periodu – samo u prvoj polovini XVIII veka – pokazao u nekoliko svojih mena. Kako se onda dogodilo da Servantesova genijalno samosvesna parodija srednjovekovnih viteških romana promakne gotovo neprimećena kod savremenika, a da samo nepunih sto godina kasnije taj isti književni žanr pređe tako duboko evolutivno putešestvije koje će svoj trag urezati i u romanesknom stvaralaštvu dva naredna veka? Objašnjenje treba tražiti u imperativima epohe, ne samo onim književno-formalnim, već i filozofskim, a to će reći sveukupno intelektualnim. U XVIII veku, u doba prosvetiteljstva i genijalnih umova Didroa, Voltera, Rusoa, u vremenu kada *ratio* postaje zahtev i kada rđaju zavodljive priče o čudima; kada se misteriji i nedoslednostima podsmevaju; kada izmišljanje postaje „Laž“ – upravo roman, žanr kojim je zbog nemogućnosti preciznog određenja lako manipulirati, postaje forma koja ne toleriše „čistu fikciju“, već u svemu traži „a grain of truth“.

32. **Epistolarni roman** je, kao i memoarski, poznat još iz doba klasicizma. *Pisma Eloize i Abelara* iz XII veka, prevedena su i štampana u Francuskoj u XVII veku, i njihova popularnost među čitalačkom publikom svedoči o popularnosti ovog žanra uopšte. Evo jedne definicije epistolarnog romana: „[to je] fragmentarna narativna forma koja sjedinjuje više (do nekoliko stotina) odvojenih narativnih iskaza poteklih od jedne ili više narativnih instanci upućenih jednom ili više naratera“ (Vinaver-Ković, str. 35). Na procvat ove romaneskne forme uticao je jedan od najvažnijih zahteva u XVIII veku: zahtev za verodostojnošću. Kako smo već videli, u memoarskim romanima je postojanje dva daleka i oštro odeljena vremenska plana – vreme pripovedanja i pripovedano vreme – donekle narušavalo verodostojnost dela. U epistolarnim romanima ta bojazan je, ukoliko uopšte postoji, ublažena „približavanjem“ ovih planova: u pismu se uvek govori o onome što je neposredno prethodilo činu pisanja pisma, ili preciznije, „pripovedačevu Ja skoro da se podudara s junakovim Ja, i naracija je objektivna u smislu vernosti ličnom doživljaju“ (Vinaver-Ković, str. 38). Ovde, dakle, nema ni anticipacije ni upozoravanja. Zato su epistolarni romani mnogo življi, dinamičniji, „stvarniji“. Najznačajniji epistolarni romani XVIII veka sigurno su Lakloove *Opasne veze* i Rusoova *Nova Eloiza*.

33 S pravom ponavljam reči Milice Vinaver-Ković: ovo je ipak bila jedna „hibridna forma“. Naime, **pismo-memoari** „sjedinjuju pozitivne, a zaobilaze negativne strane epistolarnog i memoarskog romana. Pripovedač-ica se slobodno obraća svom korespondentu usred pripovedanja prošlih događaja, upušta se u digresije i tako na manje stereotipan način povezuje prošlost i sadašnjost“ (Vinaver-Ković, str 41-42). Najpoznatiji romani ove forme u XVIII veku su: Marivoov *Marijanin život* i Didrova *Redovnica*.

To zrnce istine biće u XVIII veku otelovljeno kroz narušavanje sumnjive iluzije. S one druge, literarne strane, odgovor leži u ortodoksnosti i stegama ondašnje kritike, u kojima se čuju slabiji, ali još uvek autoritativni odjeci klasicističkih normativnih poetika. Na prvom mestu to je *zahtev za verodostojnošću*, kojim se tražila spona između nekada popularne historiografije³⁴ i već rođene – ali zvanično nepriznate – „puke fikcije“. Roman je trebalo da naglasi nekakvu stvarnosnu potporu na koju bi se fikcija oslonila.³⁵ Eto prilike da autor, krijući se iza lik(ov)a ili neke treće osobe, ipak napiše delo, a da ono ne bude odbaceno zbog „izmišljotine“, neistinitosti.

IV

... To znači da pisac želi da dâ do znanja čitaocu da fabula, priča nije gola konstrukcija, nije pusta izmišljotina nego da je zasnovana na nekakvim vražijim činjenicama, na nekakvim svedočanstvima, na nekakvim dokumentima.

Danilo Kiš

(Dovde je sve prilično jasno.) Ipak, šta *zaista* predstavlja ta famozna verodostojnost: istinu?, realistično prikazivanje?, preslikanu stvarnost? Još je Platon u II knjizi *Države* počeo da tumara ovim lavirintom.

„– A postoje dve vrste govora: istiniti i lažni.

– Tako je.

– [...] Zar ne znaš da deci najpre kazujemo mitove? Oni su, tako reći, sama laž, ali sadrže i istine. [...] Čini se, dakle, da najpre moramo nazirati mitotvorce, i da treba odvojiti ono što su dobro

34. Pod „istoriografijom“ se misli na romane koji pričaju izmišljenu priču, ali sa istorijskim ličnostima i stvarnim istorijskim događajima.

35. I sama reč „romanesque“, kako primećuje Žmegač (nav. delo, str. 34), označavala je nešto preterano, nestvarno, neobično. Ovakav stav prema romanu vidimo i u Marivoovom *Marijaninom životu*, kada pripovedačica kaže svojoj prijateljici kojoj piše: „Vi ste u zabludi, u čistoj zabludi. Stoga što ste mesto jedne istinite istorije verovali da čitate roman, zaboravili ste da vam pričam svoj život“. Opreka „roman-život“ stalno je prisutna u delima XVIII veka.

sročili, a što nisu – odbaciti. [...] Hesiod i Homer su sastavljali lažne mitove, pričali ih ljudima, a pričaju ih i sada. [...] Niko ne treba da laže kako su Protej i Tetida menjali svoj oblik. [...] Bog se uvek mora prikazati onakvim kakav jeste, pa bilo da se o njemu govori u epu ili u tragediji. [...] Kad neko govori o bogovima, ljućićemo se na njega i nećemo mu dati hor da svoje delo pokaže“.³⁶

Tako bi Platon rešio problem „laži“ u pesništvu. Srećom, njegov učenik je imao nešto više sluha za književnost. U IX poglavlju svoje *Poetike*, Aristotel preciznije postavlja problem istinitosnog statusa pesništva:

„Nije pjesnikov posao da pripovjeda o stvarnim događajima nego o onome što bi se moglo očekivati da će se dogoditi po vjerojatnosti ili nužnosti. [...] Zato je pjesništvo filozofskije od povjesti i treba ga shvatiti ozbiljnije od nje“.³⁷

Ova poetička polemika nastavila se i kasnije, i išla je naporedo s razvojem književnosti.³⁸ Tako je problem „istinitosti“ vremenom evoluirao u problem „verodostojnosti“, pred kojim stojimo u XVIII veku. U svojoj raspravi iz 1683. godine, onaj isti du Plezire zalaže se za roman „koji će prekinuti sa šablonima opulentnog baroknog romana, dakle s baroknom adaptacijom antičkog romana Heliodorova tipa. Du Plaisir pledira za roman [...] bez pripovjedalačkih komentara i digresija, za pričanje o zbivanjima „ovdje i sada“, koji nam u nekoj koncentriranoj radnji pokazuju predjele ljudske psihe. [...] Želi li imponirati svojom dubinom i snagom a ne opsegom i brojem likova, [roman] mora postati takoreći komorna književna vrsta, utemeljena na principu posebne književne redukcije, poput Racineovih tragedija. I što je glavno: on se mora držati načela uvjerljivosti koju postiže vjerodostojnošću – „vraisemblance“ je autorov termin, posuđen iz klasicističke poetike drame“.³⁹ Time su, čini mi se, bili uslovljeni ne samo oblik, stil, mesto

36. Platon, *Država*, 377a-383c; prevod: Miloš N. Đurić (BIGZ, 1983, str. 57-65).

37. Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, 1451 a35-1451 b5; prevod: Zdeslav Dukat (August Cesarec, Zagreb, 1983, str. 24)

38. Pogledajte Rableove potpuno izmišljene (lažne?) navode i citate iz Platona, Aristotela... Kao i u svemu ostalom kod njega, i ovde čitamo čistu (rableovsku) parodiju i otpor prema ukotvljenoj konvenciji.

39. Žmegač, nav. delo, str. 38

radnje, izbor likova i fokalizacija u romanu, nego i naglašenija uloga periteksta. Pre svega mislim na predgovore.

Najvažniji imanentni aspekt jednog predgovora jeste njegov autor/ sastavljač/ pošiljalac, odnosno odgovor na pitanje: Ko piše predgovor? „Određivanje pošiljaoca je zapetljana stvar. Prvo, zato što postoji veliki broj tipova pisaca predgovora (stvarnih ili nekakvih drugačijih); i drugo, zato što su neke od situacija koje se ovim dobijaju – složene, što će reći: dvoznačne ili neodređene“.⁴⁰ I stvarno, mi uvek polazimo od tačnog ali donekle pojednostavljenog uverenja da predgovor piše ili sam autor romana, ili neka osoba sa strane. To uopšte nije sporno! Ali, da bismo razumeli jedno delo, neophodno je da prvo izađemo iz te „vanknjiževne sfere realnosti“⁴¹ i da zakoračimo u fiktionalni svet romana. Tek kada na taj način osmotrimo problem autorskih predgovora – dakle, onih koje je sasvim izvesno napisao (realni) autor datog romana a ne (realni) kritičar, izdavač, prevodilac ili redaktor dela – onda se pitanje „Ko piše predgovor?“, smešta u posve drugačiju perspektivu. Mene ovde zanima navedeni/navodni pisac predgovora, to jest onaj čije je ime autor romana stavio ispod teksta predgovora. To može biti:

1. sam autor dela (stvarni ili onaj navedeni) – **autografski predgovor**⁴²
2. jedan od likova iz dela – **aktorijalni predgovor**
3. neka treća osoba – **alografski predgovor**

Svi oni – i autor, i lik, i treća osoba – mogu biti stvarni ili fiktivni, pa su prema tome i predgovori:

- a) **autentični** – piše ih stvarna osoba,
- b) **fiktivni** – piše ih neka nepostojeća, izmišljena osoba,
- c) **apokrifski** – piše ih osoba za koju se pogrešno tvrdi da je stvarna.

40. Genette, nav. delo, p. 178.

41 To jest, sfere u kojoj mi sebe vidimo kako sedimo u fotelji, u rukama držimo jednu knjigu (u materijalnom smislu) čiji je autor, recimo, Filding, i čitamo predgovor koji je napisao Borivoje Nedić, inače prevodilac *Toma Džonsa*.

42 Njega ne treba mešati s „autorskim“, jer ovaj potonji termin označava *sve vrste predgovora* koji potiču od pisca dela.

Kada se ukrste ove dve kategorije – uloga pisca predgovora u odnosu na tekst, i njegov udeo u „stvarnosti“, upravljanje prema stvarnosti – dobijamo devet tipova predgovora. Radi lakšeg snalaženja i razumevanja njihove funkcije, predstavicu ih na tabeli.⁴³

upravljanje	1. autografski autographic	2. aktorijalni actorialallo (auto)	3. alografski graphic
a) autentični authentic	Filding <i>Tom Džons</i>	biografije ili dnevnici	Dušan Milačić <i>Seljak skorojević</i>
b) fiktivni fictive	„Pisac memoara“ <i>Manon Lesko</i>	Žil Blas <i>Žil Blas</i>	Redaktor <i>Opasne veze</i>
c) apokrifski apocryphal	nema primera	nema primera	Grim <i>Redovnica</i>

Kako vidimo, predgovora ima raznih. Ne samo po tipovima (na tabeli), nego i po „stepenu ozbiljnosti“ kojim nas uveravaju u verodostojnost priče. U *Robinzonu Krusou*, Defo to radi vrlo jednostavno, direktno, bez uvijanja i bez dvosmislica. U tom **fiktivno-alografskom predgovoru**, Defo se prurušava u izdavača knjige, koji prilično skrušenim stilom i kao da se izvinjava (što će „ovom pričom zadužiti svet“), pokušava da nas uveri kako delo svojom poukom, ozbiljnošću i istinitošću zaslužuje svu moguću pažnju.

Peritekst *Mol Flanders* mnogo je komplikovaniji. U podnaslovu dela stoji: „Written from her own memorandums“. Zatim uz pripove-

43. Razume se, i tabela i klasifikacija su preuzeti od Ženeta, s tim što su primeri za svaki tip predgovora moji, smešteni u okvir i kontekst romana XVIII veka. Ženet, kako i sam priznaje, daje prilično sumnjive primere za apokrifске predgovore, jednostavno zato što ih u književnosti još uvek nema. Ali, nije baš sasvim u pravu: Milica Vinaver-Ković naglašava da je „Predgovor-Aneks“ u Didrovojoj *Redovnici*, u stvari apokrifsko-alografski tip. O tome će biti reči kasnije, kada dodemo do Didroa.

dača i **fiktivno-alografski predgovor**, Defo čini sve da se sakrije, i reč prepušta „redatoru dela“. Počinje *Predgovor*:

U poslednje vreme svet se toliko *zabavlja čitanjem priča i romana* da će povest jedne osobe teško primiti *kao istinitu* ako se njeno ime i drugi podaci o njoj drže u tajnosti. [...] *Ovde se zamišlja da sam pisac piše svoju sopstvenu povest*, i u samom početku svog izlaganja iznosi razloge sa kojih smatra da *treba da prikrije svoje ime*, pa posle toga nema potrebe da se o tome ma šta više kaže.⁴⁴

Priče i romani su, dakle, izmišljotine koje samo zabavljaju. Ali ne treba sumnjati u istinitost priče o Mol, prosto zato što ona nije obična „priča ili roman“, već „povest jedne osobe“! I nećemo, kao u drugim „pričama i romanima“ saznati baš sve podatke o glavnoj junakinji, jer ona hoće da prikrije svoje ime! (Mol je samo pseudonim pod kojim je znaju po londonskim zatvorima.) Ovim iskazima Defo već u predgovoru stvara jedan prilično živ i uverljiv lik koji ne samo da ima svoje želje i zahteve, nego i postavlja *uslove* za objavljivanje svojih memoara. (Ipak, obratite pažnju na rečenicu iz navoda: „ovde se *zamišlja* da...“. Ako treba da zamislimo kako pisac sam piše svoju povest, onda cela konstrukcija predgovora kao peritekstualnog elementa koji insistira na verodostojnosti – propada već na početku.)

Tačno je da je *prvobitna priča* ovde zaodnuta u nove reči, i da je nešto malo *izmenjen stil* zloglasne gospođe o kojoj se ovde govori; naročito, svoju povest ona ovde priča rečima smernijim nego što ju je prvi put ispričala, jer *prvobitni primerak spisa koji nam je došao do ruku* više liči na onaj jezik koji se još uvek čuje u Njugejtu nego što dolikuje usrdnoj pokajnici, kakvom se ona docnije prikazivala. Pero koje je bilo uposleno oko *doterivanja* njene priče, i dalo joj njen *sadašnji oblik*, imalo je velike muke dok ju je zaodnulo u ruho da se bez zazora sme pokazati.

„Prvobitni primerak spisa“, „sadašnji oblik“? Rogobatni jezik i grub, prostački stil? Tako znači: „zloglasna gospođa“ je *malo drugačije* pripovedala o svom životu? Defo nas navodi na zaključak da je u

44. Daniel Defo, *Mol Flanders*, prevod: Borivoje Nedić, Rad, Beograd, 1964. Svi dalji citati iz romana *Mol Flanders* uzeti su iz ovog izdanja (*Piščev predgovor*, str. 3-7).

stvaranje dela umešana još jedna osoba – nakakav redaktor, koji je *izmenio* „prvobitnu priču“. Time se čitalac neprimetno i mnogo suptlnije nego u *Robinzonu* uživa u fiktivni diskurs teksta na koji ga navodi mnoštvo podataka. (Formalni stil informacije ima moć da prevari primaoca. Kvantitet je, takođe, deo te prevare.)

Pisac je na golemoj mucu da sve to uvije tako čisto da ne da povoda zamerkama – naročito od strane *zloradih čitalaca* – i da mu ljudi do ne upišu u greh i obrnu na njegovu štetu.

O kom „pisacu“ je ovde reč? Zar nije Mol Flanders pripovedač, pa samim tim i pisac sopstvenih memoara? Očigledno, redaktor je sebi dao oduška i više slobode nego što je dozvoljeno. Ali, kako sam veli, za to ima razlog: odbrana od „zloradih čitalaca“ odnosno – kritike. Da bi se izbegle neprijatnosti „sasvim su *izostavljeni* neki porodični događaji iz njenog života, koji se bez zazora ne bi mogli ispričati, a neki drugi veoma su *skraćeni*. [...] *Pouka*, nadamo se, biće povod da čitalac ostane ozbiljan čak i onda kad priča može izazvati drukčija čuvstva. [...] Priča je usmerena ka *moralnim i religioznim vrednostima*. [...] Nadamo se da će se čitaocima više svideti *primena* negoli pripovetka, i *svrha* piščeva više negoli životopis osobe o kojoj je ovde reč“.

Moralna pouka, pokajnički stil pripovedanja, iskrenost i istinitost – sve su ovo elementi koje nam predočava i izdavač *Robinzona*. Ipak, predgovor *Mol Flanders* razlikuje se od onog prethodnog. Ne samo po dužini (mada ni to nije nevažno), već i po sadržaju, tonu i poruci. Izdavač *Robinzona* zvuči šablonski. On je, u stvari, čista konvencija. Redaktor je u ovom drugom primeru mnogo upečatljiviji i plastičniji. A samim priznanjem da je u „originalnom tekstu“ nešto izmenjeno, Defo nas neprimetno uvlači u lavirint svog fikcionalnog sveta. Iako *sve vreme znamo* da nije bilo nikakve prvobitne verzije priče, da ništa nije izostavljeno (jer bi prethodno moralo da bude napisano! u stvarnosti!), štaviše, da zloglasna gospođa uopšte ne postoji, da, samim tim, ne postoji ni ovaj redaktor, mi bismo ipak više voleli da pročitamo onu „originalnu“ pripovest sa svim stilskim greškama i nepravilnostima! Naravno, Defo nas nikada neće ubediti da je Mol *stvarno* nekada sedela u kancelariji jedne izdavačke kuće u Londonu, i pričala svoju „povest“. Ali Redaktorov tekst čini da se, bar za trenutak, uživimo u predgovor, a samim tim i u fikciju dela. U *Robinzonu* toga nema.

Prvi pravi predgovor romanu u XVIII veku nalazimo u *Žil Blasu*. Pored toga što ovaj pikarski roman predstavlja neku vrstu prekretnice u razvoju romana doba prosvetiteljstva⁴⁵, treba se osvrnuti i na dva njegova predgovora, odnosno na zanimljivu situaciju koja se stvara kada ih ukrstimo.

Kako u naslovu prvog predgovora stoji „Piščeva izjava“, a u drugom „Žil Blas čitaocu“, i kako znamo da su tipični pikarski romani uvek napisani u prvom licu – znači, sam lik pripoveda o svom životu – izgleda neobično što Lesaž pravi distinkciju između „pisca“ i „lika“. Jer, prema jednoj površnoj (i nepotpunoj) definiciji pikarskog romana, ove dve (ili, tačnije rečeno – tri) narativne instance trebalo bi da su istovetne (pisac = lik = pripovedač). Pitanje je, zapravo, ko piše *Piščevu izjavu*: je li to autentični ili fiktivni autor dela? Prva mogućnost znači da je ovo **autentično-autografski predgovor**; u drugom slučaju on je **fiktivno(-autografsko)-aktorijalni**⁴⁶. Razlika je velika, a Lesaž nam ne dozvoljava da dodemo do definitivnog odgovora... Na osnovu poznavanja prirode autorskih predgovora u XVIII veku pre ćemo se opredeliti za ovu drugu varijantu u kojoj bi fikcija ostala „čvršća“⁴⁷, a iluzija verodostojnosti postojanja: čovek piše povest svog života, i tu za romaneskno stvaralaštvo XVIII veka nema ničeg neobičnog. Ipak, među ovim predgovorima nema nikakve tematske veze⁴⁸: jedan govori o *načinu na koji treba čitati delo*, drugi o *koristi priče koja sledi*. Zatim, autor *Piščeve izjave* zvuči daleko, dok nam se Žil Blas obraća direktno sa „čitaoc“ i „čuj, prijatelju“. Treće, jedan izlaže neku vrstu „postupka“⁴⁹ („Nisam uvek tačno prikazivao španske naravi.“), znači nešto što postoji realno u našem svetu, a drugi priča priču u priči, što je zapravo – metadijegetički narativni nivo, po pravilu veoma daleko od nas. I najzad, u čitanju samog dela opažamo da tu postoje dva glasa: jedan koji

45. Setite se slike „grananja“ u Kišovom *Času anatomije*.

46. O ovom „hibridnom“ tipu biće reči kasnije, u vezi s Prevoovim romanom *Manon Lesko*, gde je situacija vrlo slična.

47. Reč namerno stoji pod navodnicima: iluzija je čvršća samo ako postoji predgovor. A predgovor gotovo uvek u romanu XVIII veka predstavlja preitekst kojim se ta iluzija – razbija. Videćemo to kasnije.

48. U kasnijim delima – *Guliverovim putovanjima*, *Opasnim vezama* – dva (ili više) predgovora pišu različiti „pošiljaoci“, ali se oni gotovo uvek tiču isog predmeta – dokazivanja ili odricanja verodostojnosti, s tim što pošiljaoci mogu stajati na posve različitim pozicijama.

49 Ne u formalističkom smislu reči.

pripoveda u prvom licu i drugi koji „izgovara“ podnaslove u trećem licu. Taj drugi glas je, u stvari, istovetan s glasom autora *Piščeve izjave*. Znači, to nije Žil. Ali, na kog se „pisca“, onda, misli? Vejn But bi verovatno predložio „implicitnog autora“. Zvuči logično. Ipak, ostaje još jedna mogućnost: Lesaž, himself. I on je, valjda, nekakav „pisac“! Ko god da je (a to nećemo otkriti, pošto predgovor nije potpisan), dolazimo do Lesažovog nepremostivog paradoksa, koji kao da kaže: Ja, Žil Blas, pišem svoju istoriju, ali nisam pisac te istorije. Ili, obrnuto: Ja, pisac istorije Žila Blasa, pišem o sebi, ali nisam taj Žil Blas. I jedno i drugo zvuči blesavo. Lesaž nas zbunjuje isto kao i Defo u *Mol Flanders*.

1726. godine, objavljena su *Guliverova putovanja*. Ova genijalna Sviftova satira, višeznačna i neodvojiva od engleske stvarnosti onog doba, s alegoričnom, aluzivnom, metaforičnom pozadinom, sigurno je jedno od najprovokativnijih dela XVIII veka. Ali, toj i takvoj „stvarnosnoj“ dimenziji nije mesto u ovom radu. Meni je, u stvari, zanimljiva činjenica da ovo delo ima čak tri predgovora: *Advertisement, A Letter from Capt. Gulliver, to his Cousin Sympson* i *The Publisher to the Reader*. Kad bolje pogledamo, čini se da je samo ovaj poslednji – pravi predgovor. Ostali su, kako im i naslovi kažu, zasebni elementi periteksta. Ali samo formalno. Kao i u prethodna dva slučaja, i ovde postoje oni koncentrični krugovi: autentična stvarnost, i u njoj – fiktivna stvarnost. Iz perspektive „fiktivne stvarnosti“, *Advertisement* predstavlja urednikovo saopštenje, ali ujedno i urednikovu pohvalu baš tom izdanju, koje je bolje od nekog drugog, jer je *verno originalnom rukopisu Lemjuela Gulivera*. To potvrđuje i sam naslov, kao jezička smicalica: „advertisement“ može da znači ili „objava“/, „(pr)oglas“, ili „reklama“. U fiktivnoj stvarnosti, ovo je jedan **autentično-alografski peritekst**, dok je u autentičnoj stvarnosti to **fiktivno-alografski predgovor**. Opažamo naizmenična ukrštanja na relaciji „fiktivno-realno“. *Guliverovo pismo* na nivou fiktivne stvarnosti predstavlja **privatni epitekst**, odnosno deo privatne prepiske između Gulivera i Ričarda Simpsona, dok u realnoj stvarnosti ovo pismo ima funkciju **fiktivno-aktorijalnog/alografskog predgovora**.

Neko bi zaista pomislio da *Objavu*, koja stoji prva po redu, i *Guliverovo pismo rođaku Simpsonu* ne treba računati u predgovore, prosto zato što ih ni Svift nije tako naslovio. Greška! Nije važno šta autor bira da nazove predgovorom. Pored toga, Svift nije bio toliko glup da nas prepusti beznačajnim nedoumicama: tekst koji on u okviru ured-

nikove „objave“ zove „Mr Sympson's letter to Capt. Gulliver“, na drugom mestu je naslovljen kao „The Publisher to the Reader“ i potpisan „Ričard Simpson“. Situacija koju je Svift ovim stvorio mnogo je kompleksnija: *Advertisement* predstavlja predgovor *Guliverovom pismu*, a oba ova teksta u stvari su predgovor(i) pravom predgovoru: bez njih nećemo razumeti Simpsonova objašnjenja i pravdanja.

Kao i u slučaju *Mol Flanders*, ovde je štošta izostavljeno, a ponešto, vidimo, i ubačeno. Ali, čitaočeva reakcija na ta dva „saopštenja“ nije ista, jer Svift zbunjuje: posle svih upozorenja, ostaje da se zapitamo: šta, zapravo, imamo pred sobom? Je li to „prava“ ili „izmenjena“ priča Lemjuela Gulivera? „Originalni rukopisi“, „prepiši originala“, „interpolacije“, „izostavljanja“ – čemu ovaj lavirant? Očigledno je: u mreži izmišljotina i istine, Svift gradi vrtoglavu iluziju stvarnosti. Tri teksta koja prethode Guliverovom pripovedanju ne mogu jedan bez drugog; ali pri tom oni uopšte ne funkcionišu kao immanentni deo priče: ti predgovori dolaze kao „ukras“ u romanu.

1731. godine, objavljena je *Manon Lesko*, kao sedmi deo obimnog romana *Beleške jednog otmenog čoveka koji se povukao iz sveta*. Obično se tvrdi kako ovaj nastavak nema nikakve veze s prethodnih šest knjiga. Nije baš sasvim tako. U *Predgovoru* stoji: „Mada sam mogao da u svoje *Memoare* unesem doživljaje viteza de Grijea, činilo mi se da bi čitalac, pošto oni s *Memoarima* nemaju neku nužnu vezu, našao više zadovoljstva da ih vidi odvojeno“.⁵⁰ Upravo je tu veza! Jednom rečenicom Prevo gradi intertekstualnu sponu, vezu između dela koja na nivou sižea nisu uopšte povezana. Za nas je u ovoj prilici značajna samo ta rečenica *Predgovora*, jer se na nju nastavlja početak romana. Onaj „otmeni čovek“, koji u prethodnih šest delova pripoveda *o svom životu*, ovde postaje pripovedač koji u „prepletenoj fabuli“⁵¹, pripoveda *o životu nekog drugog*. Tako se formiraju koncentrični krugovi narativnih instanci, u kojima su de Grijeovi memoari tek trećestepeni, odnosno – metadijegetički narativni nivo. Predgovor *Manon Lesko* ne samo da ulančava svih sedam delova Prevoovog velikog romana, nego nas upoznaje i sa naratorovim glasom.

U celoj priči je najzanimljivije to da se *Predgovor* prostire i izvan

50. Prevo, *Manon Lesko*, prevod: Branislav Miljković, Savremena administracija, Beograd, str. 19. Svi navodi iz romana *Manon Lesko*, preuzeti su iz ovog izdanja. Kurziv je svugde moj.

51. Termin je Aristotelov.

granica koje mu je Prevo odredio, što će reći – zadire u sam tekst „glavne priče“, čime i sam postaje „glavna priča“⁵². Prvi deo *Manon Lesko* počinje nekom vrstom uvoda, kojim nas onaj glas iz *Predgovora* upoznaje sa okolnostima kada je sreo mladog viteza. U sred de Grijeove priče, odnosno na kraju Prvog dela romana, taj se glas bez ikakvog za priču relevantnog razloga ponovo javlja da nam saopšti kako je mladić govorio „više od jednog sata“, i kako je zbog toga trebalo da predahnu uz večeru. Ovom upadicom Prevo „veštački“ stvara osećaj verodostojnog prikaza događaja. Ipak, okvir priče ostaje okrnjen. Glas kojim delo počinje, glas koji se oglašava negde u sredini priče, ne postoji na kraju romana. Mladić završava svoju povest, i tu je ujedno i kraj knjige.

Pred početak de Grijeove priče, odnosno – na kraju „uvoda“ (koji možemo označiti i kao „Drugi predgovor“), pripovedač kaže:

Dužan sam da ovde *obavestim čitaoca* da sam njegovu [de Grijeovu] istoriju pisao skoro odmah pošto sam je čuo i da zato može biti uveren da *ništa nije tačnije i vernije od ovog pričanja*.

„Tačno“, „verno“, „istinito“ – sve su to pridevi kojima se opskrbljuje formulaičan stil jednog predgovora. Upozorenja, pozivanja na činjenice, obraćanje čitaocima – i to je sastavni deo periteksta. Po čemu se, onda, početak *Manon Lesko* razlikuje od **fiktivno(-autografsko)-aktorijalnog Predgovora**? Očigledno – ni po čemu... Ili možda samo po tome što ovaj problematični (anti)incipit ima čak i više elemenata jednog „tipičnog predgovora“ nego sam *Predgovor pisca* „*Memoara jednog otmenog čoveka*“.

Tako, vidimo da ovde nije problem odrediti autora predgovora. Ali, kao i kod Lesaža, teško je odrediti kom tipu pripada. Pošto je pisac *Predgovora* istovremeno i pripovedač i lik u romanu, dobijamo šemu kao i u *Žilu Blasu*:

autor Predgovora =
= pripovedač na prvom dijegetičkom nivou =
= fiktivni autor memoara =
= jedan od likova u delu

52. „Glavna priča“ je ovde život viteza de Grijea.

što, u stvari, znači da je *Predgovor* ili **fiktivno-autografskog** ili **fiktivno-aktorijalnog** tipa. Zato sam ovu situaciju u analizi *Žila Blas*a nazvala „hibridnom“, i označila je kao **fiktivno(-autografsko)-aktorijalni tip**.

V

Uslov neprekidne dinamike izaziva evoluciju, jer se svaki dinamički sistem obavezno automatizuje i dijalektički izdvaja u suprotni konstruktivni princip.

Jurij Tinjanov

Izabrala sam ova poslednja četiri primera da pokažem kako su već na samom početku svoje „moderne istorije“ predgovori počeli da zagorčavaju život kritičarima. Ipak, treba imati u vidu da su to „komplikovaniji slučajevi“. Nisu svi predgovori takvi. Naprotiv, većina njih je u prvoj polovini XVIII veka izgledala vrlo jednostavno (poput onog u *Robinzonu Krusou*) i, zbog svoje dosadne formulaičnosti, gotovo nezanimljivo kad ih uporedimo sa *Guliverom* ili *Manon Lesko*. Ubrzo se predgovori „automatizuju“, pretvaraju u neizbežni refren, dosadan i neproduktivan. Česta eksploatacija istih motiva i načina, iste tehnike, sličnog stila i diskursa, učinila ih je „nekrofilskom konvencijom“ koja se ponavlja i, doslovno, premešta iz jednog dela u drugo. Ukotvljeni u uvek isti šablon, njihova se funkcija izlizala, okamenila, izgubila na težini. Nije ni čudo! Prva polovina XVIII veka iznedrila je u Francuskoj nekoliko stotina memoarskih i epistolarnih romana.⁵³ Megalomanska književna produkcija nije izbegla procesu „okoštavanja“, zasićenja i zatvaranja u kliše. Traženje novog načina izraza oduvek se u istoriji umetnosti (a samim tim i u književnosti) odražavalo na promene unutar forme ili forme same.

Za jasniji prikaz transformacije predgovora u drugoj polovini XVIII veka, biće nam od koristi formalistička ideja o automatizaciji književnosti i oneobičavanju, koja sasvim zgodno pristaje ovom kontekstu.

Kada kažem da su se predgovori „trans-formisali“, ne mislim da

53. Vidi: Ian Watt, *The Rise of the Novel*, chapter II: „The Reading Public and the Rise of the Novel“.

im se promenio oblik, već *funkcija*. Ali, i ovo treba shvatiti uslovno. „Ako se dogovorimo da je evolucija promena odnosa članova sistema, tj., promena funkcija i formalnih elemenata, evolucija postaje „smenjivanje“ sistema. Ta smenjivanja ne predstavljaju naglu i potpunu obnovu i zamenu formalnih elemenata, ali predstavljaju *novu funkciju tih formalnih elemenata*“.⁵⁴

Tako je i sa predgovorima. Oni se i dalje kreću u istim onim sferama koje dokazuju verodostojnost, istinitost i tačno prikazivanje, s tim što je nit koja razdvaja realnost od fikcije sada mnogo suptilnija. Njihova funkcija ostaje ista, ali to više nije ni „poverujte-u-istinitost-moje-priče“, ni „verodostojnost-radi-verodostojnosti“, već igra autora sa čitaocima, igra na granici između istine i izmišljotine. Jer, „suština nove konstrukcije može se nalaziti upravo u novom načinu korišćenja starih postupaka, i u njihovom novom konstruktivnom značenju“.⁵⁵ Pored toga, kaže Tinjanov, „ima epoha kad se obnaženi postupak, kao i svaki drugi, automatizuje, i onda prirodno izaziva dijalektički zahtev za suprotnim postupkom“.⁵⁶ Tinjanov insistira na „mirnoj smeni“, „nasledivanju“. Tu mu se suprotstavlja Medvedev koji traži „borbu“, klijujući nemir: „Dijalektička negacija rađa se i sazreva u krilu onoga što se negira. Sama pojava nužno priprema sopstvenu negaciju, rađa je iz sebe“.⁵⁷ U ovom našem kontekstu, to bi moglo da se kaže i ovako: ako su se predgovori u drugoj polovini XVIII veka promenili, prema Medvedevu ta je promena pripremljena još na samom početku „evolucije predgovora“.⁵⁸ U Tinjanovljevoj interpretaciji ta „promena“ teče lagano, i završava se mirnom smenom, „mirnom predajom dužnosti“ kada se za to steknu uslovi – imanentno-književni, dakako.

Parodijski elementi su prvi „materijalni momenti“ koji pokazuju da je jedna književna forma postala zrela za transformaciju. Oni su prelazna faza, međuprostor u kojem se ostvaruje promena. Parodija nije izravna negacija prethodnog. Ona ne zaboravlja formu koju parodira. „Parodija je književno živa onoliko koliko je živo ono što se njome

parodira“⁵⁹ Zato parodija predgovora u drugoj polovini XVIII veka živi u tim istim predgovorima, sa svim elementima koje oni tradicionalno poseduju. Jedino je perspektiva izmenjena. „Bitna odlika parodije je stvaranje i razaranje, otkrivanje i skrivanje fiktionalne iluzije“.⁶⁰

S druge strane, parodija je materijalizacija književne samosvesti; njom se naglašava artifičijelna priroda teksta; ona je porod metateksta, artikulacija autoreferencijalnosti. Potreba da roman izađe iz stanja *status quo*-a, da oživi okamenjenu formu, morala je da se javi baš u formi parodije, oštrog ali latentnog izvrtanja konvencionalne inercije. Jer, parodija nije ništa drugo do šokantno buđenje, reanimacija. Na toj parodijskoj razini funkcionišu predgovori druge polovine XVIII veka.

Burno ili mirno, predgovori su u drugoj polovini XVIII veka postali zreli za promenu. Ipak, ovde treba biti oprezan: nije to bila *njihova evolucija ka savršenijem*; nisu se predgovori „popeli“ na viši nivo (viši – u odnosu na *Robinzona*). Oni jesu postali komplikovaniji, ali bilo bi besmisleno reći da su, recimo, Rusoovi predgovori „bolji“ samo zato što nas od njihove vrtoglave sadržine hvata mučnina.⁶¹

Ako su u početku insistirali na nedvosmislenom prihvatanju „istine“ u priči, sada formula periteksta – ukoliko se o njoj uopšte može govoriti – glasi: „Ovo jeste istinita priča, ali vi u nju ne morate verovati, pošto možda i nije istinita“.

U *Opasnim vezama* tu „formulu“ čitamo razloženu na dva **fiktivno-alografska periteksta**: *Izdavačevu izjavu* i *Redaktorov predgovor*. Dok prvi odriče verodostojnost, Redaktor o tom predmetu ćuti. Uporednim čitanjem zapažamo da se neke od izjava ipak tematski i motivski poklapaju, kao da svojim oprečnim diskursom jedna drugu dopunjuju.

Izdavač: Smatramo da treba obavestiti publiku da i pored naslova ovog dela i onoga što o njemu kaže redaktor u svom Predgovoru,

54. Tinjanov-Jakobson, nav. delo, str. 299.

55. Ibid., str. 272.

56. Ibid., str. 274. (n.)

57. P.N. Medvedev, *Formalni metod u nauci o književnosti*, Nolit, Beograd, 1976, str. 248.

58. Ovo pomalo podseća na pitanje: šta je starije – kokoška ili jaje? Ako nema promene, nema ni evolucije; ako nema evolucije, znači da ni do poromene nije moglo doći. U slučaju predgovora, evolucija je uvek jednaka promeni!

59. Tinjanov-Jakobson, nav. delo, str. 291.

60. *Intertekstualnost & autoreferencijalnost*, pogl. Krešimir Nemeč, „Autoreferencijalnost i romaneskna samosvijest“, str. 116.

61. Ovo je toliko logično da mi podrobnije objašnjenje izgleda nepotrebno: zar ne uzimamo uvek u obzir i vreme *kada* je delo nastalo? Ne možemo tvrditi da je Hariton „lošiji“ od Gogolja zato što ne poznaje sve romaneskne trikove i postupke XIX veka.

mi ne jemčimo za istinitost ove zbirke i čak imamo jakih razloga da je smatramo za običan roman.⁶²

Redaktor: Ovo delo, ili bolje reći *ova zbirka*, koja će se publici možda i ovakva učiniti suviše debela, sadrži samo najmanji broj pisama koja su sačinjavala čitavu onu *prepisku* iz koje su izvađena.

Sukob dve različite izjave koje dolaze od dveju različitih instanci, tvori onu zamršenu situaciju gde smo samo mi, čitaoci, postavljeni u nesrećnu poziciju da odgonetamo. Ali dok se Izdavač upinje da nas uveri kako je zbirka jedan „običan roman“, Redaktor čak ni ne pominje takvu mogućnost; on nije ni u kakvoj dilemi. Tu je Lakloova veština kojom se kroz eksplicitno nametanje jedne ideje, neprimetno provlači druga, i time prećutno sugerise njena tačnost.

Izdavač: Čini nam se uz to da je pisac, kako izgleda, ipak tražio da dočara istinu, *ali ju je sam uništio, i to vrlo nevešto*, dobom u koje je stavio događaje koje iznosi.

Redaktor: Primetili su mi kako *žele da pokažu sama pisma a ne samo delo napisano prema tim pismima*, a bilo bi i *protivno verovatnoći i protivno istini* kad bi svih osam do deset ličnosti, koje su sudelovale u ovoj prepisci, pisale podjednako pravilno.

Izdavač zaključuje nasumice, dok se Redaktor ne samo sreo sa „osobama koje su došle do te prepiske“, nego je sa njima i razgovarao, pregovarao, savetovao se. On ih, dakle, poznaje. Time Laklo, kao i Defo u *Mol Flanders*, već u *Predgovoru* stvara upečatljivo dinamične likove svog dela.

Izdavač: Naše je mišljenje, dakle, da su se događaji izneti u ovom delu, *ako su u osnovi istiniti*, mogli dogoditi samo na nekom drugom mestu i u drugim vremenima; i mi mnogo osuđujemo *pisca*.

Redaktor: Treba takođe da upozorim da sam *izostavio ili izmenio sva imena lica koja se pominju u ovim pismima*; a ako bi se među

onima koje sam stavio na njihovo mesto našlo neko koje pripada nekome, to je samo *moja greška* kojoj ne treba pridavati nikakav značaj.

„Sinoptičko čitanje“ ovih **fiktivno-alografskih predgovora** oda je utisak direktne svađe između Izdavača i Redaktora dela. Tiču ih se ista pitanja, ali oni stoje na oprečnim pozicijama, ne samo u sferi verodostojnosti, nego i po pitanju stilskih i etičkih kategorija. *Izdavačeva izjava* prethodi *Redaktorovom predgovoru*, ali samo u grafičkom prikazu. U stvarnosti (onoj fiktivnoj, naravno), Izdavač svojim tekstom, zapravo, *odgovara* Redктору; ovaj drugi zvuči kao da samo naslućuje Izdavačeve primedbe, ali za njih ne zna. Kao i u *Guliveru*, ispada da je prvi tekst (kontradiktorni) predovor drugom. Sve ostalo ostavljeno je nama da prosudimo...

Ovakva sloboda koju autori daju čitaocima, jedna je od karakteristika predgovora u drugoj polovini XVIII veka. Za pisce poput Lakloa, kategorije „istinitog“, „tačnog“, „vernog“ nisu više poetički imperativ.

Još jasniji primer te „čitalačke slobode“ nalazimo u Rusoovoj *Novoj Eloizi*:

N: Ako mislite da ste dali korisnu knjigu, u dobar čas; ali, zaboga, nemojte je objavljivati pod svojim imenom.

R: *Ja sam izdavač ove knjige* i nazvat ću se njenim izdavačem.

N: Šta! Na nju ćete staviti svoje ime? Svoje pravo ime? *Jean-Jacques Rousseau*, sa svim pismenima?

R: *Jean-Jacques Rousseau*, sa svim pismenima.

N: Jeste li pametni? Što će ljudi reći o vama?

R: Neka kažu što hoće. Stavljam svoje ime na naslovnu stranu ne da je prisvojim, nego da za nju odgovaram.⁶³

Dileme, za sada, nema: Ruso je izdavač, njegov sagovornik prihvata. Ipak, glavna reč se u dijalogu vodi *o piscu dela*. „N“ insistira na otkrivanju autora; njegove sumnje kreću se u širokom rasponu – od Rusoa kao izdavača stvarne zbirke pisama, do Rusoa kao autora fiktiv-

63. Žan Žak Ruso, *Julija ili Nova Eloiza*, prevod: Ivan Čarebica, Logos, Split, 1984, *Predgovor*, str. 7-27. Izvodi su kompilirani fragmentarno samo iz onih delova *Prvog* i *Drugog predgovora* koji se tiču zabune oko „autorstva“ dela. Svi navodi preuzeti su iz ovog izdanja. Kurziv je moj.

62. Laklo, *Opasne veze*, Prosveta, Beograd, 1965, str. 7-9. Svi ostali navodi iz *Predgovora* romana *Opasne veze* preuzeti su iz ovog izdanja. Kurziv je moj.

ne prepiske. Te sumnje su ujedno i naše, jer „čitalac voli da zna da li je 'sve tako bilo' kako ste vi to opisali, da li ste menjali nešto od stvarnog zbivanja, a samo retki znaju (a to, valjda, više i nisu čitaoci u običnom značenju te reči) da 'sve to' i ne postoji, da 'sve to' i nije nikada postojalo (ne bar tako kao što je u delu opisano) nigde osim u delu samom“.⁶⁴ Tako ispada da se „zamišljeni dijalog“, u stvari, vodi između Rusoa i nas, čitalaca. A pošto smo i Ruso i mi stvarne ličnosti, situacija je tim komplikovanija: fiktivni razgovor između stvarnih ličnosti!?

N: Moj sud zavisi o onome što ćete mi sad odgovoriti. Je li ova prepiska stvarna ili izmišljena?

R: Ne vidim zašto je to važno. [...] Iako nosim samo naslov izdavača, *sam sam radio na ovoj knjizi i neću da to tajim. Jesam li uradio sve i je li izmišljotina cijela prepiska? Otmjeni svijete, što ti je stalo? Tebi je zacijelo izmišljotina!* [...] Pretpostavite najgore: *moja* Julija...

N: O, samo da je postojala!

R: Šta onda?

N: Ali jamačno je izmišljena.

R: Pa uzmite da je tako.

N: U tom slučaju ne znam ništa odvratnije: ova zbirka pisama nisu pisma; ovaj roman nije roman. [...] Ako je sve to samo izmišljotina, vi ste napisali lošu knjigu; ali recite da su ove dvije žene stvarno postojale, pa ću ovu zbirku čitati svake godine do kraja života.

R: Eh, što je to važno da su postojale? Uzalud biste ih tražili na zemlji; *nema ih više*.

N: Nema ih više? Dakle su bile?

R: Ovaj zaključak je uvijetan: *ako su i bile, više ih nema*. [...] Želite da budemo uvijek dosljedni; sumnjam da je to moguće čovjeku; ali mu je moguće uvijek biti iskren: to ću ja nastojati da budem.

N: Zašto onda, kad vas pitam *jeste li pisac ovih pisama*, vi zaobilazite moje pitanja?

R: Baš zato što *neću da izreknem laž*. [...] *Kako se usudujete postaviti pitanje koje sami morate riješiti?*

Ovako izgleda Rusoova dijaloška igra s čitaocima: dvosmislice, podrazumevanja, zagonetni ton. Ništa konkretno nije rečeno o verodostojnosti. Ništa eksplicitno o „autorstvu“. Sve navodi na zabunu i sumnju. Jedino što nam se u celoj stvari čini jasnim, jeste podatak da je Ruso, ako ništa drugo, bar pisac predgovora. Da li?

N: Svakog će čovjeka zanimati isto što i mene. Zato, ako objavite ovo djelo, kažite javnosti ono što ste kazali meni. Učinite i više: *napišite ovaj razgovor mjesto svakog predgovora*. [...] Samo vam savjetujem da *zamjenite uloge*.

R: A bi li to bilo u skladu s karakterom koji ste prije u mene pohvalili?

N: Ne, ali ja sam vam samo *postavio zamku: pustite sve kako jest*.

Dok isprva nije bilo jasno jedino ko je pisac dela, sada nije jasno ni ko sastavlja predgovor. Na početku sve deluje jednostavnije: Ruso se prurušava u izdavača fiktivne/autentične zbirke pisama, što upućuje na **fiktivno-** odnosno **autentično-alografski tip**. Sada, kada su uloge *možda* zamenjene, „N“ može biti sve ono što je u početku važilo za Rusoa. A i ne mora, jer nam je „postavljena zamka“. U svakom slučaju, ono drugo pitanje – pitanje „autorstva“ – postavljeno kao zagonetka u oba predgovora, ostaje da se odgonetne. Naravno, kao i uvek u ovakvim „nedefinisanim“ situacijama, konačnog odgovora – nema.

Iz perspektive periteksta ovo delo je izuzetno složeno. Pored dva predgovora i jedne napomene *Drugom predgovoru*, u ovom epistolarnom romanu nalazimo čak 147 autorskih napomena⁶⁵! Sve to zajedno, stavlja nas u težak položaj gde treba razlučiti ko je ko u romanu. Naime, *Prvi predgovor*⁶⁶ sastoji se od proznog sažetka teksta *Drugog predgovora*, u kojem se kroz dijalošku formu Ruso raspravlja sa nekim „N“. Ta dva predgovora odeljena su *Napomenom idućem* [*Drugom*] *predgovoru*, u kojoj nam Ruso prvi put postavlja zamku: *Drugi predgovor* je nazvan „zamišljeni dijalog ili razgovor“. Ali, u tom zamišlje-

63. Ne računajući jednu napomenu u *Drugom predgovoru*. Ženetovu klasifikaciju predgovora primenjujem i na napomene. Tako su sve koje dolaze od Rusoa – autorske, a s obzirom da se Ruso u delu predstavlja kao izdavač, većina njih je fiktivno-alografskog tipa. Pitanje, doduše, nije tako jednostavno, pa ću se njim više baviti kasnije.

66. Ruso ga naslovljava samo *Predgovor*, ali ću ga ja, radi lakšeg snalaženja, nazivati „prvim“.

64. Danilo Kiš, *Čas anatomije*, Svjetlost, Sarajevo, 1990, str. 110.

nom razgovoru, učesnik je – kao izdavač – i Žan Žak Ruso, istorijski identifikovana ličnost čije ime – u ulozi autora – stoji i pored naslova dela... U jednoj napomeni X pismu četvrte knjige *Nove Eloize*, Ruso kaže:

U pismu g. d'Alembertu o kazalištu prepisao sam bio ovaj i neke druge ulomke; ali kako sam tada tek *pripremao ovo izdanje*, smatrao sam da moram čekati da se ono pojavi i da onda spomenem što sam odatle izvadio.⁶⁷

Neko „Ja“ koje poznaje d'Alamberta i koje se s njim dopisivalo o pozorištu, predstavlja se ovde kao izdavač *Nove Eloize*. U kontekstu romana, prepiska između (stvarnog) Rusoa i (stvarnog) d'Alamberta označava epitekstualni dodatak, koji *stvarno postoji*. To „Ja“ iz napomene može biti samo Ruso. Ali, koji Ruso? Stvarni ili fiktivni? Jer, ako je „stvarni“, onda nije i izdavač romana, pošto znamo da je on samo autor. Ako je reč o „fiktivnom Rusou“, onda on ne može biti i autor, jer je autor jedna realna instanca koja opstojava u našem realnom svetu. Problem, bar privremeno, rešavam uvođenjem još jednog Rusoa: Ruso (realni autor romana) i „Ruso“ (fiktivni izdavač i sastavljač predgovora).

Nešto od Rusoove lukavštine moguće je dešifrovati kroz njegove **fiktivno-alografske**, odnosno **autentično-autografske napomene**⁶⁸ u delu. Njih ima, već je rečeno, 147; i nije slučajno što ih je tako mnogo. Svaka ima posebnu grupu kojoj pripada⁶⁹:

1. **informativne** – u kojima „Ruso“ objašnjava nejasnoće
2. **kontemplativne** – u kojima „Ruso“, u vidu samostalnog komentara, samo razmišlja, podstaknut nekom rečenicom iz pisma
3. **komplementarne** – u kojima „Ruso“ dopunjuje izjave svojih likova, radi jasnoće
4. **kontrarne** – u kojima se „Ruso“, doslovno, raspravlja sa likovima.

67. Ruso, nav. delo, str. 71. (II tom)

68. Tip varira u zavisnosti od pisca dela.

69. Klasifikacija je ovog puta moja.

Sve one zajedno otkrivaju Rusoov veliki udeo u romanu: ne samo kao realnog autora, nego i kao fiktivnog izdavača, odnosno – jednog od učesnika u prepisci. Njegovo učešće je s te fiktionalne strane dvojako. Prvo, Ruso *preko ovih napomena*, doslovno, komunicira sa svojim likovima kao da *oni nisu fikcija*, ili *kao da je on sam fikcija*. A drugo, „Ruso“ se *zbog tih napomena* postavlja u ambivalentni položaj: izdavača, ali i jednog od likova u delu.

Kada bolje pogledamo, svi likovi imaju vlastita imena.⁷⁰ Svi, osim Julijinog ljubavnika. Sve vreme njega predstavljaju kao „Ljubavnika“, a tek u XI pismu trećeg dela romana on dobija nekakve maglovite inicijale „S. P.“. Zagonetku će razrešiti V pismo Četvrte knjige u kojem na početku gospođa d'Orbe uzvikuje: „Dobro došli! Stotinu puta dobro došli, dragi Saint-Preuxe; jer ja želim da vam ostane ovo ime, bar u našem krugu“.⁷¹ To ime (a pre će biti pseudonim) ostaje i u *našem*, čitalačkom krugu, pošto nam se do kraja romana ne saopštava pravo ime Sen-Prea. Stvar je pomalo sumnjiva: mladić je, pored Julije, glavni lik u romanu. Cela se priča plete oko njih dvoje. Čudno je da nas autor ne udostojava pravog imena. Jer zašto bi, recimo, Klarin muž, koji se jedva pominje (i to samo uzgredno) imao pravo ime, a glavni lik – samo nadimak, u stvari, pseudonim? Očigledno, Ruso nešto krije...

U svim napomenama „Ruso“ uspostavlja prislan odnos sa likovima. To se naročito vidi u kontrarnom i komplementarnom tipu. Kada u XI pismu drugog dela romana Julija kaže:

Žarka ljubav, nadahnuvši te svim uzvišenim osjećajima kojih je ona majka, dala ti je plemenitost ideja i oštrinu uma,

„Ruso“ komentariše:

Oštrina uma nerazdvojiva od ljubavi?! Dobra Julijo, oštrina uma ne blista u vašoj ljubavi.⁷²

Ili, kada u XXVII pismu Drugog dela Julija piše:

Nije li doista čudno da, govoreći o ženama neke zemlje, pametan

70. Ne računam Julijinu majku, jer je ona nebitna.

71. Ruso, nav. delo, str. 29. (II tom)

72. Ibid., str. 272. (I tom)

čovjek zaboravi ono što se odnosi na kućne brige i odgoj djece?

„Ruso“ ironično negoduje:

A zašto ne bi zaboravio? Zar ga se tiču te brige?(3)

Ovakvo to izgleda u V pismu Šestog dela:

Istu večer mislimo leći na počinak u Morgesu, a sutradan u Lausanni.*

(* Kako to? Lausanne nije na obali jezera; od luke do grada ima pola milje i to veoma lošeg puta, a osim toga treba pretpostaviti da sav taj lijepi raspored neće omesti vjetar!)⁷⁴

Ima napomena koje zvuče mnogo ličnije nego što bismo očekivali od jednog običnog izdavača. U III pismu četvrtog dela Sen-Pre piše:

Niste li vi ona ista Klara, koje se udostojala voljeti me već od prve mladosti i koja me mora još više voljeti danas, kad joj sve dugujem.

„Ruso“ tada dobacuje:

A što duguje njoj koja je uzrokovala nesreće njegovog života? Nesretno zapitkivalo! Duguje joj čast, vrlinu, mir one koju ljubi: duguje joj sve.⁷⁵

Ovde čitamo dva glasa koja se prepiru o jednoj ličnoj stvari. Pri tom ne mislim doslovno na dve odeljene „narrativne instance“. Ne, u kontekstu čitavog romana, ova napomena – kao i još nekoliko drugih, uglavnom kontemplativnog tipa – deluje kao da dolazi od *jedne osobe koja samu sebe ispituje* pošto je od vremena događanja⁷⁶ protekao neki period. Prvi glas koji se pita – *šta joj duguje?* – zvuči kao „mladi lju-

bavnik“, još uvek ogorčen zbog izgubljene ljubavi; dok drugi glas, onaj koji odgovara – *duguje joj sve!* – baš naprotiv, zvuči kao rasuđivanje za kakvo smo sposobni tek kad prođe neko vreme i kad trag bolnog iskustva izbledi. Ovakvu opasku nije mogao da napravi nikakav „Ruso“. Odnosno – *mogao je*, ali samo kao nešto više od „izdavača“.

Evo još boljeg primera:

Sjetite se onih vremena sreće i nevinosti kad je ona tako živa i slatka vatra kojom smo gorjeli pročišćavala sve naše osjećaje, kad nam je njezin sveti žar* činio stidljivost dražom a poštenje milijim.

(* Sveti žar! Julijo, ah, Julijo, kakva je to riječ u ustima žene!)⁷⁷

Teško je zamisliti jednog nezainteresovanog, profesionalnog izdavača kako na ovakav način i ovakvim energičnim tonom dopunjuje opaske likova. Njegovi su komentari mnogo više od čisto informativnih ili referencijalnih fusnota. On se sa svima prepire. I u svakoj napomeni čitamo snažan lični pečat, kao da osoba koja „komentariše“ – još uvek ili ponovo – proživljava to o čemu se govori.

Kada uzmemo u obzir i ono što se kaže u XIII pismu drugog dela, slika postaje nešto jasnija. Tu, naime, saznajemo da je Sen-Pre odlučio da „kad više ne mogu primati tvoje usmene savjete, *saberem u zbirku sva pisma što si mi ih pisala*. Papir se malo-pomalo troši; i prije nego se rastrgaju, *želim ih sva prepisati u bijelu knjigu* koju sam baš za to izabrao. *Mislim na budućnost*. Po mom mišljenju bit će to *prva ljubavna pisma prema kojima će se uvesti ovaj običaj*“.⁷⁸

Zagonetni ton u *Predgovoru*, napomene lične prirode, sakupljanje pisama, negodovanja i izlivi emocija – sve to zajedno upućuje na jedan možda radikalniji, ali dovoljno osnovan zaključak: da su Sen-Pre i izdavač zbirke jedna ista osoba; to jest: da Sen-Pre posle Julijine smrti objavljuje njihovu prepisku. Tako dolazimo do sledećeg niza:

„Ruso“ = izdavač = Sen-Pre

73. Ibid., str. 359. (I tom)

74. Ibid., str. 293. (II tom)

75. Ibid., str. 27. (II tom)

76. U epistolarnom romanu je teško govoriti o „pripovedanom vremenu“. Zato ovde stoji „vreme događanja“.

77. Ruso, nav. delo, str. 424. (II tom)

78. Ibid., str. 281. (I tom)

Ona dilema iz *Predgovora* u kojoj je „Ruso“ sam radio na knjizi, počinje da stvara mnoštvo koncentričnih krugova fikcije: fiktivni „Ruso“ izdaje fiktivnu zbirku fiktivne prepiske između fiktivnih likova... Takav „Ruso“, naravno!, jeste fikcija. Ali, gde je pravi Ruso⁷⁹, onaj stvarni prijatelj stvarnog d'Alamberta, iz stvarne prepiske o pozorištu? I on se pojavljuje u napomenama. Ali, on u njima predstavlja fiktivnog izdavača. Kako je moguće izjednačiti „Rusoa“ i Rusoa? Kako je moguće izjednačiti fikciju i stvarnost? To su dva odeljena sveta; dodir između njih stvaramo samo mi, čitaoci.

Ovakvim postupkom Ruso čitav roman uvlači u svet realnog, jer je obrnuto nemoguće. Ili ćemo uzeti da su i d'Alamber, i Žan Žak Ruso, pa na kraju krajeva – i mi sami, jedna obična spisateljska imaginacija (u šta je teže poverovati); ili ćemo prihvatiti obrnuti put: da je prepiska verodostojna, da su i Sen-Pre, i Julija, i izdavačev sagovornik „N“, i mi i cela priča o ljubavnicima jedan stvarni događaj koji se te-i-te godine odigrao u toj-i-toj zemlji, među tim-i-tim ljudima. Sve, naravno, „realno“! U priči je, u stvari, sve realno, osim priče same.

Protivno spekulacijama s početka priče o predgovoru *Novoj Eloizi*, sada, posle ovog dugog putešestvija po sferama fikcije i realnog, dolazimo do paradoksalnog zaključka da je ovo jedan „običan“, ali nikako tipičan **autentično-autografski predgovor**, koji opstojava na osnovama **fiktivno-aktorijalno-alografskog tipa**.

VI

Teško čoveku stvaralačkog duha koji prekorači brane koje su običaji i vreme postavili proizvodima umetnosti, i koji pod noge baca protokol i njegove obrasce! Proteći će dugi niz godina pre nego što taj čovek dobije ono što mu po pravdi pripada.

Deni Didro

Didroova *Redovnica* nema predgovor. Bar ne onaj tipični, kakav

79. Možda ne bi bilo loše da u celu zbrku upetljam i jedan vanknjiževni podatak, prema kojem je Ruso bio smrtno zaljubljen u gospodu d'Houdetot, ljubavnicu svog najboljeg prijatelja. Mnogi delovi *Nove Eloize* aludiraju na tu vezu, i zato predstavljaju jednu kriptu-autobiografiju.

nalazimo u većini enciklopedijskih definicija ovog peritekstualnog elementa. Predgovor ovom romanu stoji na kraju.

1760. godine, Didro je završio svoju *Redovnicu*, ali je nije objavio sve do 1780. U međuvremenu, 1770. godine, u časopisu *Književna prepiska*, izlazi Grimov *Predgovor* Didroovom romanu. Znači, deset godina pre nego je delo uopšte došlo do publike. Već taj „vanknjiževni“ podatak postavlja *Redovnicu* u sferu mistifikacija. Zašto bi neko pisao predgovor knjizi koja neće biti objavljena još čitavu narednu deceniju?

Taj glasoviti *Predgovor* dugo nije smatran Didroovim, i sve do pedesetih godina ovog veka roman je štampan bez njega. Genetičkim istraživanjima teksta utvrđeno je da je u nekim delovima sam Didro radio na *Predgovoru*, ispravljajući prvobitni Grimov tekst. Otada su se teoretičari malo uozbiljili.

Cela priča *Redovnice* je vrlo jednostavna: neka nesrećna žena koju su primorali na život u manastiru, posle bekstva iz samostana piše jedno dugo pismo markizu Kroamaru, tražeći od njega pomoć i zaštitu. Ništa čudno, savršeni materijal za formu patetičnih pisma-memoara. Petljanija nastaje kad saznamo da je markiz Kroamar stvarna, postojeća ličnost, vrlo blizak prijatelj Didroa i Grima.

Centralna ličnost „Memoara“ je sestra Suzana, koja piše svoju nesrećnu povest. Ipak, kraj njene priče ne nalazimo u samom delu, nego baš u *Predgovoru*, koji u tom slučaju dobija status epiloga. U njemu se nastavlja Suzanin život, ali ne kroz neometanu naraciju u prvom licu kao do tada, već u epistolarnoj formi. Naime, *Predgovor* na početku sadrži jedan prozni deo (pisan u prvom licu, s tim što to više nije Redovničin glas) s komentarima; na kraju – piščevo obraćanje čitaocima, naslovljeno kao *Pitanje književnicima*; i između njih nekoliko pisama koja jedni drugima pišu Suzana, markiz i izvesna gospođa Maden. Od svih „učesnika“ prepiske, samo je Suzana deo fikcije; gđa Maden je deo našeg sveta vanromaneskne stvarnosti, ali njena pisma su fiktionalna: sastavlja ih Didro! (Kroamar iz Normandije piše za sebe.) Tako, od dve realne osobe, jedna *samo postoji*, i njeno učešće ne ide dalje od toga. U dijegezi pripovedačevog iskaza, gđa Maden je stvarna ličnost, a fiktionalna u dijegezi prepiske.⁸⁰ Što se tiče markiza, on je tek posebna priča. Dok čitamo Suzanine memoare u kojima se ona obraća Kroamaru, mi markizev lik, kao i Suzanin, doživljavamo kao fiktionalan. U *Predgovoru* se perspektiva menja. Pošto je Kroamar prijatelj stvarnog Didroa i stvarnog Grima (pošto *znamo* da je postojao), i pošto se sa njima dopisuje u *Predgovoru*, logično je da ćemo ga sada posmatrati kao stvarnog. Taj njegov prelazak iz fiktionalne u vanromanesknu stvar-

nost čini da i Suzanin fikcionalni status postane neodrživ. A ako Suzana nije samo „lik“ u romanu, ako ona *možda* postoji, onda i cela njena priča postaje istinita!⁸¹ „Roman se od početka deklarira kao fikcija, da bi na kraju, delimičnim **preklapanjem elemenata romanesknog i vanromanesknog sveta**, nametnuo čitaocu osećanje da je i više od toga, gotovo sam život“.⁸² Takvim preskakanjem iz jednog u drugi svet, preplitanjem realnosti i fikcije, izmišljotine i stvarnih događaja, Didro stvara prilično jak utisak verodostojnosti iako ne progovara ni jednu jedinu reč o istinitosnom statusu Suzaninih/svojih memoara.

*Predgovor prethodnoga dela, preuzet iz Književne prepiske g. Grima, godine 1760.*⁸³, počinje ovim rečima:

Redovnica gospodina de la Harpa probudila je moju već deset godina uspavanu savjest, sjetivši me strašne zavjere kojoj sam bio duša u dogovoru s Diderotom i još dvojicom ili trojicom sličnih nevaljalaca, naših prijatelja.⁸⁴

Ovde se, dakle, izdvaja neko „Ja“, koje je Didroov prijatelj i koje je sa njim kovalo nekakvu „strašnu zaveru“. Prvo lice, uz vlastito ime u naslovu, navodi na zaključak da je „g. Grim“ pisac *Predgovora*, i da on, kao upućena strana, pripoveda o nastanku fiktivnih memoara fiktivne Suzane Simonin. On *nije* autor memoara; on je svedok, „neko treći“, stvarna osoba koja piše jedan samostalan tekst, (bar grafički) nezavisan od Didroovog romana. Zato ovaj Grimov tekst predstavlja, u stvari, jedan **autentično-alografski epitekst**. Kada je predgovor pripojen *Redovnici*, Grim postaje autor **autentično-alografskog periteksta**, u kojem je sve vreme reč o obmani markiza Kroamara, stvarnoj obmani

koju preko „Memoara“ gradi Didroova fikcija... Situacija je originalna, simpatična i na prvi pogled jednostavna.

Ali kada je utvrđeno da se i sam Didro pozabavio ovim peritekstom, da ga je prerađivao i konačno uobličio, *Predgovor* je dobio *status fikcije*. I to kakve! Grim više nije autentični već fiktivni autor. Grim, u stvari, uopšte nije nikakav „autor“. Autor je Didro, koji Grimu (namerno) pogrešno pripisuje autorstvo *Predgovora*! Tako ovaj peritekstualni element sada spada u onaj nemogući tip, za koji čak ni Ženet, tvorac famozne klasifikacije, ne daje primer: **apokrifsko-alografski**.

Grim je pripovedač u *Predgovoru*. Kako sam kaže, on je „prijatelj g. Didroa“, i prijatelj „šarmantnog markiza Kroamara“, stvarnih, istorijski identifikovanih ličnosti. Kao i Didro, kao i gđa Maden, kao i markiz Kroamar, i Grim je deo vanromanesknog sveta, zbog čega njegov iskaz stoji na prvostepenom narativnom nivou. On govori „sa strane“. Sve ostale narativne instance u *Predgovoru* stoje ispod njega, znači: na drugostepenom nivou. Prepisku između stvarnog Kroamara, fikcionalne Suzane, i „polu-fikcionalne“ gđe Maden, odnosno: prepisku između stvarnog markiza i stvarnog Didroa, uzimamo isprva kao autentičnu (što ona, u stvari, i jeste). Ali, kad se kasnije otkrilo da je Didro bio sastavljač *Predgovora*, javilo se pitanje: koji Didro živi u tom predgovoru – stvarni ili fiktivni? Kao i u slučaju *Nove Eloize*, i ovde postoje dva Didroa: Didro (autor romana) i g. Didro (učesnik u prepisci, predstavljen kao „moj prijatelj g. Didro“).

Ali, u *Predgovoru* postoji jedna epizoda za koju se naknadnim istraživanjima utvrdilo da ju je dopisao sam Didro.

Jednoga dana kada je sav bio zaokupljen tim poslom, posjetio ga je gospodin d'Alainville, jedan od naših zajedničkih prijatelja, i našao ga utonula u bol i lica orošenog suzama.

– Što vam je? – zapita ga gospodin d'Alainville; – kako izgledate!
– Evo, što mi je – odgovori mu gospodin Diderot. – Rastužujem se pričom koju pišem.⁸⁵

Znači, „tek u epilogu shvatamo da je to priča u priči. Naime, prvostepeni pripovedač („pisac“ *Predgovora*) prikazuje protagonistu svoje priče (romaneskni lik Didroa) kako pripoveda sopstvenu, drugostepenu priču („Memoare“).⁸⁶ Didro, dakle, stvara još jednog „Didroa“, *fiktivnog autora* fiktivnih „Memoara“! Tako dobijamo onaj

85. Ibid., str. 441.

80. Milica Vinaver-Ković, nav. delo, str. 77.

81. Za francusku publiku onog doba ovakav način posmatranja i nije bio tako nemoguć, jer se neposredno pre nastanka Didroovog romana zaista dogodilo da je neka redovnica pobjegla iz manastira. Događaj je potresao ceo Pariz i poslužio Didrou i njegovim prijateljima kao inspiracija za vrlo originalnu ideju.

82. Milica Vinaver-Ković, nav. delo, str. 69.

83. Ovo je pun naziv *Predgovora-Aneksa* (kako se još zove, jer je naknadno pripojen romanu). Vidimo da u naslovu stoji 1760. godina, što je u suprotnosti sa istorijskim podatkom, prema kojem je Grim ovaj predgovor objavio deset godina kasnije, 1770. Naravno, ta izmena potiče od Didroa.

84. Deni Didro, *Redovnica*, prevod: Ana Smokvina, Naprijed, Zagreb, 1963, str. 439.

vrtohlavi niz u kojem stvarni Didro daje reč „Grimu“, pripovedaču *Predgovora* romana, a taj „Grim“ onda pripoveda o svom prijatelju „g. Didrou“ koji se rastužuje nad pričom koju on, fiktivni Didro, sastavlja! „*Predgovor-Aneks* u romanu navodno piše stvarni Grim, da bi predstavio stvarno napisan roman stvarnog Didroa o stvarnom slučaju jedne redovnice, roman nastao iz stvarne prepiske namenjene obmanjivanju stvarnog markiza. Sve oko romana stvarno postoji i prikazano je kao autentično, izuzev „Memoara“ koji su označeni kao roman ili kao *priča koju pišem*“.⁸⁷

*Pitanje književnicima*⁸⁸

Pošto bi proveo jutro sastavljajući dobro napisana, dobro smišljena, vrlo patetična i vrlo romantična pisma⁸⁹, gospodin Diderot upotrebljavao je čitave dane da ih kvari izbacujući iz njih, po savjetu svoje žene i svojih drugova u lupeštvu, sve ono što je bilo izvanredno i pretjerano i što se protivilo krajnjoj jednostavnosti i potpunoj vjerojatnosti. Da je tko pokupio na ulici ona prva pisma, rekao bi: „To je lijepo, vrlo lijepo...“, a da je tko pokupio ona druga, rekao bi: „To je prava istina...“.

Koja su od tih pisama dobra? Ona koja bi možda izazvala divljenje, ili ona koja su morala pobuditi iluziju istinitosti?

Ovom završnom rečenicom *Predgovora*, Didro preskače čitavih dvesto godina, i ulazi u romanesknu poetiku XX veka. Iz nje čitamo onu zbunjujuću autoreferencijalnost – koju je Stern efektno nagovestio – gde stvaralac koji prikazuje sebe u činu stvaranja fikcije i sam postaje fikcija. Čujemo odjeke genijalne Kišove metafore:

Posmatrao sam u detinjstvu neke mađioničare, koji su me držali, koji su držali publiku svojim mađioničarskim trikovima u začaranom svetu nečeg natprirodnog, i svojim su nas hokus-pokusima, svojim abrakadabrama dovodili do ushićenja, do nekog metafizič-

86. Milica Vinaver-Ković, nav. delo, str. 72.

87. Ibid., str. 68.

88 Ovo je završnica predgovora u *Redovnici*. (nav. delo, str. 463.)

89 Misli se, naravno, na sastavljanje pisama koja markizu Kroamaru pišu Suzana i gospoda Maden.

kog drhtaja koji provejava iz svega što imadaše u tome privid onozemaljskog, demonskog, čudesnog. Kakvo razočaranje kad na kraju, kada je taj čudotvorac, čovek u dosluhu sa silama mraka, okrenuo leđa publici i pokazao nam naličje svoje veštine, jednostavne trikove, lopticu na nadlanici, nož koji se uvlači u korice, kavez sa duplim dnom! Zašto mi je – govorio sam tada sebi – zašto mi je to učinio, zašto me je raz-očarao! Daleko od toga da sam bio srećan što mi je otkrio svoje tajne! Vrativši se kući, pokušao sam da učinim pomoću loptice neku od tih majstorija koje nam je pokazao, da ponovim te jednostavne zahvate, i shvatih, posle dugih i napornih vežbi, da ne samo što ja to neću moći nikada da izvedem nego i da je taj drugi deo mađioničareve tačke, to pokazivanje naličja igre, ta tobožnja demistifikacija, da je i *to* bio deo majstorije.⁹⁰

VII

Piščev pogovor

Ali čemu, zapravo, služe predgovori?

Žak Derida

BIBLIOGRAFIJA

Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, Wordsworth Classic, 1990.

Daniel Defo, *Mol Flanders*, prevod: Borivoje Nedić, Rad, Beograd, 1964.

Laklo, *Opasne veze*, Prosveta, Beograd, 1956.

Lesaj, *Žil Blas*, Prosveta, Beograd, 1955.

Jonathan Swift, *Gulliver's Travels*, Wordsworth Classic, 1992.

Žan Žak Ruso, *Julija ili Nova Eloiza*, prevod: Ivan Čarebica, Logos, Split, 1984.

Deni Didro, *Redovnica*, prevod: Ana Smokvina, Naprijed, Zagreb, 196.

Servantes, *Don Kihot*, prevod: Đorđe Popović, Veselin Masleša, Sarajevo, 1988.

90. Danilo Kiš, *Čas anatomije*, str. 109.

Gerard Genette, *Paratexts: Thresholds of Interpretation*, Cambridge University Press, 1997.

Milica Vinaver-Ković, *Narativni postupci u Didroovim romanima*, Matica srpska, Novi Sad, 1997.

Franc K. Štancl, *Tipične forme romana*, Književna zajednica Novog Sada, 1987.

Viktor Žmegač, *Povjesna poetika romana*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1987.

Rene Velek i Ostin Voren, *Teorija književnosti*, Nolit, Beograd, 1991.

Ian Watt, *The Rise of the Novel*, University of California Press, 1967.

Zbornik radova *Intertekstualnost & autoreferencijalnost*, Filozofski fakultet, Zagreb, 1993.

Jurij Tijanov i Roman Jakobson, *Poetika ruskog formalizma*

Pavel Medvedev, *Formalni metod u nauci o književnosti*, Nolit, Beograd, 1976.

Platon, *Država*, BIGZ, 1983.

Aristotel, *O pjesničkom umijeću*, August Cesares, Zagreb, 1983.

Danilo Kiš, *Čas anatomije*, Svjetlost, Sarajevo, 1990.

Vesna Bogojević

Beograd

Novembar 1999.

Vesna Bogojević

WHAT DO THE PREFACES ACTUALLY DO?

Summary: The paper deals with the function of authorial prefaces and the change of their role within the novel of the Enlightenment period. The main idea of the article – transformation of the prefaces' meaning – emerges from the altered narrative perspective (and narrative), which in the second part of eighteenth century became more self-centered, while prefaces appeared as a line of separation, a distinguishing line between fiction and reality.

Key Words: preface, self-referentiality, trustworthiness.

Tema broja II

DEKONSTRUKCIJA I FEMINIZAM

priređila
Branka Arsić

Temat koji se ovde objavljuje pod naslovom Dekonstrukcija i feminizam, zamišljen je kao pokušaj skiciranja složenog odnosa između Deridine filozofije i nekih savremenih feminističkih filozofija. Uticaj dekonstrukcije na feminizam bio je i još uvek jeste takav da su se mnogi feministički teorijski pravci formirali pod neposrednim uticajem nekih Deridih teza. Tekstovi koji se pojavljuju u ovom tematu oslikavaju taj uticaj kao i dvosmislen odnos koji postoji između "dekonstruktivističkog" feminizma i nekih drugih feminističkih strujanja. Ovaj temat ne bi mogao da bude objavljen bez podrške Pegi Kamuf i Elizabet Gros, kao i bez pomoći Beogradske grupe za dekonstrukciju.

Žak Derida

Koreografije

P.: Ema Goldman (Emma Goldman), neopredeljena feministkinja s kraja devetnaestog veka, jednom je o feminističkom pokretu rekla: „Ako ne mogu da plešem, ne želim da učestvujem u vašoj revoluciji“. Žak Derida (Jacques Derrida), pisali ste o problemu žene i o tome šta konstituiše „žensko“. U tekstu posvećenom Niču (Nietzsche), stilu i ženi, *Spurs*, pisali ste da je „žensko, uistinu, ono što istina (istina?) ne sateruje u tesnac“. Ali ste upozorili da jedan ovakav stav „ne bi trebalo... prebrzo pogrešno razumeti kao tvrdnju o ženskoj ženskosti, o ženskoj seksualnosti, ili o bilo kojem od onih drugih esencijalizujućih fetiša koji možda još uvek muče dogmatskog filozofa, impotentnog umetnika ili neiskusnog zavodnika koji nikako da izmakne svojim budalastim nadama u osvajanje“.¹

Kada preuzimate Hajdegerovo (Heidegger) čitanje Ničea, čini se da u igru uvodite pitanje da li polna razlika jeste ili nije „regionalno pitanje unutar jednog većeg poretka koji bi je prvo podredio domenu opšte ontologije, zatim domenu fundamentalne ontologije i konačno pitanju istine (čije?) njenog bivstvovanja“. Na taj način vi preispitujete status argumenta i, istovremeno, pitanje smo. Ali, ukoliko u ovoj instanci

* Prepiska sa Kristi V. MekDonald (Christie V. McDonald) objavljena je u *Diacritics* 12, no. 2 (Summer 1982). Bila je praćena sledećom napomenom: „Tekst koji sledi rezultat je prepiske koja se odvijala tokom jeseni 1981. godine. Žak Derida je svoje odgovore pisao na francuskom, a zatim sam ih ja prevodila na engleski. Trebalo bi napomenuti da pitanja koja slede nisam postavljala u ime bilo koje posebne feminističke grupe ili ideologije. Pa ipak, mnogo toga dugujem kontinuiranim razgovorima o problemu 'Žene' i 'Žena' sa, između ostalih, A. Žarden (A. Jardine), K. Levesk (C. Levesque), N. Miler (N. Miller), N. Šor (N. Schor), i posebno Dž. MekDonald (J. McDonald)“.

1. *Spurs*, str. 43

pitanje polne razlike nije regionalno pitanje (u smislu sporednog), ukoliko, štaviše, „ono možda više uopšte i nije pitanje“,² kao što to sugerirate, kako biste onda opisali „mesto žene“?

J. D.: Da li ću moći da pišem improvizujući svoje odgovore tokom smog pisanja? To bi bilo nešto mnogo vrednije, zar ne? Jedan intervju koji bi bio isuviše unapred promišljan ne bi ovde bio ni od kakvog interesa. Ne vidim osobitu svrhu jednog takvog poduhvata, njegov pravi cilj. On bi bio beskrajan tako da se, obzirom na ova pitanja – koja su isuviše teška – ne bih usudio ni da počnem. Za jedan takav proračunat predumišljaj postoje drugi tekstovi, druge prilike. Zaigrajmo na iznenađenje. To će biti naš doprinos plesu: on bi trebalo da se dogodi samo jednom, da ne postane težak, i da nikada ne zaroni isuviše duboko; iznad svega, on ne bi trebalo da zaostaje ili da se vuče za svojim vremenom. Mi, stoga, nećemo ostaviti dovoljno vremena da se vratimo na ono što je iza nas da bismo to pažljivo osmotrili. Preko toga ćemo samo preći pogledom.

Bila je dobra ideja započeti navodom, navodom feministkinje s kraja devetnaestog veka, dovoljno neopredeljenom da feminističkom pokretu postavi pitanje o njegovim pitanjima i uslovima. Već, već znak života, jedan znak plesa.

Možemo preispitati ponavljanje. Da li se matrica onoga što će biti budućnost feminizma već može naći ovde, na kraju poslednjeg veka? Osmehujete se, bez sumnje, kao što to činim i ja, na spomen reči matrica. Iskoristimo još malo ovu figuru preuzetu iz anatomije ili štamparstva, kako bismo pitali nije li već u devetnaestom veku bio uspostavljen program, ili mesto stvaranja svih onih konfiguracija kojima će se posvetiti feministička borba druge polovine dvadesetog veka i koje će zatim razviti. Ovde upućujem na njihovu pojavu na svim nivoima – socio-političkih zahteva, savezništava sa drugim snagama, alternative koju nudi kompromis ili različiti radikalizmi, strategije diskursa, različiti oblici pisanja, teorije ili književnosti, itd. Često smo u iskušenju da o ovom programu mislimo u smislu svega onoga što je u njemu beskrajno i iscrpljujuće (i da putem zaključivanja dođemo do mirovanja jedne proste kombinatorne sheme). Da, on je iscrpljen (zato što se uvek oslanja na isti fond mogućnosti) i zamoren sledećim ponavljanjem.

To je tek jedan od paradoksa. Razvoj postojeće borbe (ili borbi) ni-

2. *Ibid.*, str. 89.

je izuzetan samo zbog svog kvantitativnog širenja u Evropi – zbog svog progressa, i mša koje se polako pokreću – nego takode, a to je, verujem, mnogo važnija pojava, i zbog svog širenja izvan Evrope. A jedan ovakav progres donosi sa sobom nove vrste istorijskog istraživanja, drugačije oblike čitanja, otkriće novih korpusa materijala koji su do sada bili nepriznati ili pogrešno shvaćeni; što znači da su bili krajnje prikriveni ili marginalizovani. Istorija različitih „feminizama“ je, naravno, često bila prošlost „prenesena u čutnji“. I tu se sad nalazi jedan paradoks: nakon što su omogućili ponovno buđenje ove učutkane prošlosti, nakon što su ponovo prisvojili prethodno prigušenu istoriju, feministički pokreti će možda morati da odustanu od jedne isuviše jednostavne vrste progresivizma u proceni ove istorije. Ova vrsta progresivizma često se shvata kao njihova aksiomatska osnova: neizbežna ili, radije, suštinska pretpostavka (*dans les luttes*, kako kažemo na francuskom) onoga što bismo mogli nazvati ideološkim konsenzusom feministkinja, možda, takode, njihovim „dogmatizmom“ ili onim za šta je vaša „neopredeljena feministkinja“ posumnjala da je njihova tromost. U pitanju je slika jednog kontinuirano ubrzanog „oslobađanja“ koje bi istovremeno bilo isprekidano odredivim fazama i rukovođeno najvišim mislivim *telosom*, istinom polne razlike i ženskosti, itd. I iako nema nikakve sumnje da postoji ovaj teatar u kojem se izvodi napredak feminističkih borbi, on je ipak relativno kratka i novija sekvenca u „ekstremno-zapadnoj“ istoriji. Svakako, niti bi bilo politički ispravno, niti bi, u svakom slučaju, bilo moguće zanemariti ili odbaciti jedno ovakvo shvatanje „oslobađanja“. Međutim, kreditirati ovu predstavu progressa i sve poveriti njoj, značilo bi prepustiti se jednoj kobnoj mistifikaciji: sve bi se urušilo, sve bi uteklo, potonulo u ovu istu homogenizovanu, sterilizovanu reku istorije čovečanstva. Ova istorija nosi sa sobom drevni san o ponovnom prisvajanju „oslobađanju“, autonomiji, ovladavanju, ukratko čitav *cortege* metafizike i *techné*. Naznake ovog ponavljanja su sve brojnije. Spekularni obrat muške „subjektivnosti“, čak i u svom izrazito samo-kritičnom obliku – to jest, u obliku u kojem je on nervozno ljubomorani i na sebe i na svoje „vlastite“ objekte – verovatno predstavlja samo jednu nužnu fazu. Pa ipak, on još uvek pripada istom programu, programu o čijoj smo iscrpljenosti upravo govorili. Istina je da to važi za čitavu našu kulturu, našu sholastiku, i svuda, ili skoro svuda, gde vlada ovaj program postoje nevolje.

Još uvek nisam počeo da odgovoram na vaše pitanje, ali ću, ako mi oprostite, pokušati polako da mu se približim. Bilo je neophodno podsetiti na činjenicu da bi ova „učutkana prošlost“ (kao ono što je pre-

neseno u ćutnji) još uvek mogla da čuva neka iznenađenja, nalik na ples vaše „neopredeljene feministkinje“.

P.: Da, i u tom pogledu priznavanje paradoksa upućuje na to da ukoliko feminizmi devetnaestog veka i poznog dvadesetog veka nalikuju jedan drugom, onda je to manje usled njihove istorijske matrice, a više usled onih svojstava koja ih određuju. Istina je, taj program je već bio postavljen.³ O tome svedoči ponovna pojava stavova veoma sličnih anarhističkim, i to posebno u feminističkom pokretu Sjedinjenih Država tokom šezdesetih godina. Ali, Ema Goldman nije bila ispred ili iza svog vremena. Divila se Ničeju kao „pobunjeniku i inovatoru“, i proklamovala je da „revolucija nije ništa drugo do misao sprovedena u delo“. Bila je aktivistkinja, ali nije mogla da podrži one forme organizovanog feminizma koje su se usredsređivale na puko pobijanje institucionalizacije nejednakosti žena. Njen je stav bio mnogo radikalniji – njen stav je pozivao na restrukturiranje društva kao celine. Ukoliko je odbijala da glasa, na primer, onda je to bilo zato što je smatrala da se iza standardnih formi političkog delovanja nalazi prisila. Kao anarhistkinja-feministkinja nije pravila nikakvu trgovinu sa statičnošću.

Ž.D.: Možda žena i nema istoriju, i to ne zbog nekog pojma „većnog ženskog“, nego zato što bi ona sasvim sama mogla da se odupre izvesnoj istoriji i istupi iz izvesne istorije (upravo zato da bi mogla da pleše) u koju je u načelu upisana revolucija ili, u najmanju ruku „pojam“ revolucije. To je istorija kontinuiranog progressa, uprkos revolucionarnim prekidima – orijentisana, u slučaju feminističkog pokreta, ka ponovnom prisvajanju ženske vlastite suštine, njene vlastite specifične razlike, orijentisana, ukoliko, ka pojmu ženske „istine“. Već se vaša „neopredeljena feministkinja“ pokazala spremnom da prekine sa najovlašćenijom, najdogmatičnijom formom konsenzusa, onom koja tvrdi (i to je njen najozbiljniji vid) da govori u ime revolucije i istorije. Možda je ona mislila na jednu potpuno drugačiju istoriju: na jednu istoriju paradoksalnih zakona i ne-dijalektičkih diskontinuiteta, jednu istoriju apsolutno heterogenih područja, nesvodivih pojedinačnosti, nečuvjenih i neproračunljivih polnih razlika; istoriju žena koje su – još pre mnogo vekova – „otišle dalje“, istupajući sa svojim usamljenim plesom, ili ko-

3. 26. avgusta, 1970. godine, grupa žena, koje su sebe nazivale 'Brigadom Eme Goldman', umarširala je u njujoršku Petu aveniju, zajedno sa mnogim drugim feministkinjama, uzvikujući: "Ema je to rekla 1910. Sada ćemo mi to ponoviti".

je danas izumevaju polne idiome držeći se na dobroj udaljenosti od glavnog trga feminističke aktivnosti, uz jednu vrstu rezerve koja ih nužno ne sprečava da podrže pokret ili čak, da ga, povremeno, militantno zastupaju.

Ali ja samo spekuliram. Bilo bi bolje da se vratim na vaše pitanje. Nakon što smo prošli nekoliko zaobilaznica ili stupnjeva, vi se pitate kako bih ja opisao ono što se zove „mesto žene“; ako ne grešim, izraz upućuje na „u kući“ ili „u kuhinji“. Iskreno rečeno, ne znam. Verujem da ja uopšte ne bih opisivao to mesto. U stvari, bio bih oprezan u pogledu jednog takvog opisa. Zar se ne plašite da bismo se, nakon što smo jednom krenuli putem ove topografije, neizbežno ponovo našli „u kući“ ili „u kuhinji“? Ili u kućnom pritvoru, *assignation a residence*, kao što to kažu na Francuskom kaznenom jeziku, a što bi se svodilo na istu stvar? Zašto mora da postoji mesto za ženu? I zašto samo jedno, jedino, potpuno suštinsko mesto?

Ovo pitanje mogli biste ironično da prevedete tako što biste rekli da u skladu sa mojim shvatanjem *nema nikakvog mesta za ženu*. To je čak bilo jasno rečeno tokom kolokvijuma u Seriziju, 1972., posvećenog Ničeju, u predavanju na koje i vi upućujete, naslovljenom *Spurs*. Nema nikakve sumnje da je rizično reći kako nema nikakvog mesta za ženu, ali ova ideja nije anti-feministička, daleko od toga; istina je, ona nije ni feministička. Ali mi se čini da je ona, na svoj način, podjednako verna i izvesnoj tvrdnji o ženama i onome što je najafirmativnije, onome što „pleše“, kako to kaže neopredeljena feministkinja, u izmeštanju žena. Zar ne bismo mogli, Ničeovim jezikom, da kažemo da postoji jedan „reaktivan“ feminizam, i da izvesna istorijska nužnost često čini da upravo ova forma feminizma vlada u savremenim organizovanim borbama? Niče se ruga ovoj vrsti „reaktivnog“ feminizma, a ne ženi ili ženama. Možda protiv ovog feminizma ne bi trebalo da se borimo frontalno – u jednom takvom potezu ulog bi bili drugačiji interesi – koliko bi trebalo da pokušamo da ga sprečimo da zauzme čitav teren. I zašto bismo onda požurili da odgovaramo na *topološko* pitanje (koje je *to mesto žene /quelle est la place de la femme/*)? Ili na jedno *ekonomsko* pitanje (jer se ono svodi na *oikos* kao kuću, *maison, chez-soi*, na zakon vlastitog/pravog mesta, itd., u zaokupljenosti ženskim mestom)? Zašto bi nova „ideja“ žene ili novi korak koji ona preduzima, nužno bila podređena hitnosti ove topo-ekonomske brige (koja je, istina je, suštinski i neiskorenjivo filozofska)? Ovaj korak obrazuje korak samo pod uslovom da dovodi u pitanje izvesnu ideju *locusa* i mesta (čitavu istoriju Zapada i njegove metafizike) i da pleše na drugačiji način. To

je veoma retko, ako ne i nemoguće, i pokazuje se samo u obliku slučaja koji je najteže predvideti i koji je najneviniji. Najneviniji od svih plesova izmakao bi iz *assignation a residence*, pobegao bi iz onih prebivališta koja se nalaze pod nadzorom; ples menja mesto i, iznad svega, menja *mesta*. U brazdi koju ostavlja, ova mesta se više ne mogu prepoznati. Radosna uznemirenost koju izazivaju izvesni ženski pokreti, a posebno neke žene, sa sobom je uistinu donela mogućnost jednog rizičnog nemira na određenim mestima našeg malog evropskog prostora (ne govorim o dalekosežnijoj pobuni na putu ka svetskom prevratu). Da li ćemo, dakle, početi iznova da pravimo mape, topografije, itd., da distribuiramo polne lične karte?

Najozbiljniji vid teškoće jeste neophodnost usklađivanja plesa i njegovog tempa sa „revolucijom“. Atopija ili ludilo plesa – to malo sreće – takođe bi moglo da ugrozi političke šanse feminizma i da posluži kao alibi za napuštanje organizovanih, strpljivih, marljivih „feminističkih“ borbi, posebno kada je dovedeno u dodir sa onim oblicima otpora koje pokret plesa ne može da rasprši, iako ples nije sinonim ni za nemoć, ni za krhkost. Neću insistirati na ovome, ali vi zasigurno možete da vidite vrstu nemoguće i nužne nagodbe na koju aludiram: aludiram na neprekidno, svakodnevno pregovaranje – individualno ili ne – ponekad mikroskopsko, ponekad ispresecano kockanjem, nalik na poker; uvek lišeno sigurnosti, kako u privatnom životu, tako i u institucijama. Svaki muškarac i svaka žena moraju da isporuče svoju vlastitu pojedinačnost, onaj neprevodivi činilac svog života i svoje smrti.

Niče pravi jednu scenu pred ženama, posebno feministkinjama – jedan spektakl koji je nadodređen, podeljen, prividno protivrečan. Upravo je to ono što me je zanimalo; ova scena me je zanimala zbog svih paradigmi koje izlaže i umnožava, i u onoj meri u kojoj se često bori, ponekad pleše, ali uvek rizikuje u jednom istorijskom prostoru čija se suštinska svojstva, svojstva matrice, u Evropi od tada možda nisu promenila (mislim posebno na Evropu, i u tome je možda sva razlika, iako ne možemo da odvojimo feminizam u svetu od izvesne temeljne evropeizacije svetske kulture; to je jedan ogroman problem koji ovde moram da ostavim po strani). U *Mamuzama (Spurs)* sam pokušao da formalizujem kretanja i tipične momente ove scene koju Niče stvara u nizu šarolikih i raznolikih tekstova. To sam učinio samo do izvesne granice, one koju sam takođe naznačio, i na kojoj odluka da se sprovede formalizacija ne uspeva iz razloga koji su apsolutno strukturalni. Budući da ova tipična svojstva jesu i moraju biti nestabilna, ponekad protivrečna i, konačno „neodlučiva“, svaki prekid u kretanju čitanja umi-

rio bi se u jednom protiv-značenju, u *značenju* koje je protiv-značenje. Ovo protiv-značenje može biti manje ili više naivno ili samodopadljivo. Moguće je navesti bezbrojne primere ovog protiv-značenja. U najpovršnijim slučajevima, ovo pojednostavljivanje se vraća na izolovanje Ničeovih nasilnih anti-feminističkih iskaza (usmerenih pre svega protiv reaktivnog, spekularnog feminizma kao figure, kako dogmatškog filozofa tako i izvesnog odnosa muškarca prema istini), izvlačeći ih (i možda ih na taj način pripisujući meni, što je od malog značaja) iz kretanja i sistema koje ja pokušavam da rekonstituišem. Neki su ponekad reagovali još površnije, nesposobni da vide bilo šta s one strane granice faličkih formi projektovanih u tekstu; počevši od stila, mamuze ili kišobrana, oni ne uzimaju u obzir ono što sam rekao o razlici između stila i pisanja odnosno biseksualnoj komplikaciji koja se događa između ovih i drugih oblika. U načelu govoreći, to se uopšte ne može shvatiti kao čitanje, a ja ću čak ići toliko daleko da kažem da zarobiti tekst u izvesnoj poziciji, zaustavljajući se tako na tezi, značenju ili istini, znači *ne čitati* sintaksu i puntuaciju date rečenice. Ova greška hermeneutike, ovo pogrešno shvatanje hermeneutike – to je ono što bi poslednja poruka onog „zaboravio sam svoj kišobran“, trebalo da dovede u pitanje. Ali ostavimo to. Istinosna vrednost (tj., Žena kao najviša alegorija istine u zapadnom diskursu) i njen korelativ, Ženskost (suština ili istina Žene), ovde su da bi umirili takva hermeneutička strahovanja. To su mesta koja bi trebalo prepoznati, u najmanju ruku, naime, ukoliko smo zainteresovani da to učinimo; ona su temelji, ili sidrišta, zapadne racionalnosti (onoga što sam nazvao „falocentričnom“ /saučesništvom između Zapadne metafizike i shvatanja muške prvosti/). Jedno ovakvo priznavanje ne bi trebalo, ni od istinosne vrednosti, ni od ženskosti, da načini jedan objekt znanja (ulog su norme znanja i znanje kao norma); a još manje bi trebalo od njih da načini neko mesto koje bi moglo da nastani, dom. Ono bi, naprotiv, trebalo da omogući izumevanje jednog drugačijeg upisa, veoma starog i veoma novog, jedno izmeštanje tela i mesta, što je sasvim druga stvar.

Podsećate na izraz „esencijalizujući fetiši“ (istina, ženskost, esencijalnost žene i ženska seksualnost kao fetiši). Teško je ovde tek tako improvizovati. Ali, ukazaću na to da možemo izbeći zamku tako što ćemo biti precizni u pogledu pojma fetišizma i konteksta na koji upućujemo, makar i samo zato da bismo ga istisnuli. (Uzimam slobodu da u vezi sa ovim problemom aludiram na rasprave o fetišizmu i ženskoj seksualnosti date u *Spurs*, *Glas* ili *La carte postale*, posebno u *Le facteur de la verite*.) Druga zamka je više političke prirode i može se

izbeći samo uzimanjem u obzir *stvarnih* uslova u kojima se ženske borbe razvijaju na svim frontovima (ekonomskom, ideološkom, političkom). Ovi uslovi često zahtevaju očuvanje (tokom dužih ili kraćih faza) metafizičkih pretpostavki koje će morati (za koje se već zna da će morati) da budu dovedene u pitanje u nekoj kasnijoj fazi – ili na nekom drugom mestu – zato što one pripadaju dominantnom sistemu koji se dekonstruiše na *praktičnom* nivou. Ova mnoštvenost mesta, momenata, formi ili sila, ne znači uvek da ustupamo mesto bilo empirizmu bilo protivrečnosti. Ali, kako možemo da dišemo bez jedne ovakve punktuacije i bez mnoštva ritmova i koraka? Kako možemo da plešemo, možda bi rekla vaša „neopredeljena feministkinja“?

P.: Time se otvara put ka važnom pitanju koje ne bi trebalo prevideti, iako ovde nemamo dovoljno prostora da ga makar i u obrisima razvijemo: komplikovan odnos praktične politike prema onim vrstama analize koje smo razmatrali (posebno „dekonstruktivne“ analize koja je implicitno prisutna u vašoj raspravi). Spomenuli ste, u jednom sasvim drugačijem kontekstu⁴, da ovaj odnos ne može biti prosto preveden u suprotnost između empirijskog i ne-empirijskog. Kako da izađemo na kraj sa međusobnim odnosom ovih sila i nužnosti u kontekstu ženskih borbi, to je svakako ono što bi, nekom drugom prilikom, trebalo temeljnije istražiti. Ali, okrenimo se Hajdegerovoj ontologiji.

Ž.D.: Da bih odgovorio na vaše pitanje o Hajdegeru, a da pri tome nisam u mogućnosti da ovde dam pregled putopisa čitanja sprovedenog u *Mamuzama*, koje je jasno podeljeno na dva momenta, moram da se ograničim samo na jedan vid informacije, ili, pre, na jedno otvoreno pitanje. Pitanje polazi, da tako kažem, od kraja; ono polazi od tačke u kojoj misao o daru i misao o „prisvajanju“ remete autoritet pitanja „šta jeste“, subordinaciju regionalnih ontologija jednoj fundamentalnoj ontologiji, a da pri tome ne preokreću prosto poredak ontologije. Krećem se isuviše brzo, ali kako bih ovde uopšte mogao drugačije? Iz ove tačke, koja nije tačka, pitamo se da li ova izuzetno teška, možda čak i nemoguća ideja o daru, još uvek može da potvrdi neki suštinski odnos prema polnoj razlici. Pitamo se da li polna razlika, ženskost na primer – bez obzira na to koliko nesvodiva mogla biti – ne ostaje izvedena iz pitanja o određištva dara ili mišljenja o daru, ili njima podređena (kažem „mišljenje“, zato što se ne može reći filozofija, teorija, logika, struktura,

4. Upor., Rodolphe Gasche, „The Internal Border“, i odgovor Žaka Deride u *The Ear of the Other*.

scena ili bilo šta drugo; kada više ne možemo da upotrebimo bilo koju reč ove vrste, kada više ne možemo da kažemo skoro ništa drugo, kažemo „mišljenje“, ali moglo bi se pokazati da je i to, takođe, preterano). Ne znam. Moramo li da mislimo „razliku“ „pre“ polne razlike, ili je moramo izvesti „iz“ nje? Ima li ovo pitanje, ako ne neko značenje (ovde se nalazimo kod porekla značenja, a poreklo ne može da „ima značenje“), onda u najmanju ruku jednu mogućnost da otvori nešto, bilo šta, ma koliko ne-primereno se to moglo učiniti?

P.: Dovodite u pitanje temelj ženskog protesta, naime, subordinaciju žene muškarcu. Pokušaću ovde da opišem pravac kretanja vašeg argumenta, a zatim ću ga prokomentarisati.

Novi smisao pisma (*écriture*) s kojim se povezuje termin dekonstrukcija, proizašao je iz detaljnih čitanja koja ste sprovedeli na tako različitim tekstovima kakvi su tekstovi Platona, Rusoa (Rousseau), Mallarme (Mallarme) i drugih. U tom novom smislu tradicionalno binarno sparivanje (kao u slučaju suprotnosti duha i materije, muškarca i žene) više ne funkcioniše na osnovu privilegije date prvom terminu u odnosu na drugi. U nizu intervju objavljenih 1972. g., pod naslovom *Positions*, govorili ste o programu koji bi se sastojao od dve faze (faza je ovde shvaćena kao strukturalni, a ne kao hronološki termin), koji je neophodan za čin dekonstrukcije.

U prvoj fazi dogodio bi se preokret u kojem bi protivstavljeni termini zamenili mesta. Tako bi žena, kao prethodno podređen termin, mogla da postane dominantan termin u odnosu na muškarca. Pa ipak, budući da bi jedna ovakva shema preokreta mogla samo da ponovi tradicionalnu shemu (u kojoj se uvek rekonstituiše hijerarhija dualiteta), ona ne bi mogla sama da izazove nikakvu značajnu promenu. Promena bi se pojavila tek u „drugoj“ i radikalnijoj fazi dekonstrukcije u kojoj bi se, istovremeno, kovao „drugi“ pojam. Motiv razlike, koja nije ni prost „pojam“ ni puka „reč“, doneo nam je danas već poznatu konstelaciju sledećih termina: trag, kalem, *pharmakon*, i drugih. Dva od termina koje ste uveli, polno su označena, i u svom kolokvijalnom značenju, odnose se na žensko telo: *hymen* (čija je logika razvijena u „Double Session“⁵) i *dvostruka invaginacija* (koja je osnovni motiv u „Living On/Borderlines“).

Uzmimo samo termin himen, u koji je uključen ili kojim se produžava termin *coitus*, od kojeg himen i zadobija svoje dvostruko znače-

5. U *Dissemination*.

nje: 1) „membranozni nabor tkiva koje delimično ili potpuno zatvara spoljašnji vaginalni otvor“ /od grčke reči za membranu/ i 2) brak /iz grčke mitologije; bog braka/. U prvom smislu, himen je ono što štiti devičanstvo, i nalazi se ispred materice. To znači, on se nalazi između unutrašnjosti i spoljašnjosti žene, između želje i njenog ispunjenja. Želja (muška) sanja o tome da nasilno prodre kroz himen, da ga probije (konzumacija u drugom smislu ovog pojma); pa ipak, ukoliko se to dogodi, himen više ne postoji.

Iako rasprostranjena igra etimologijama (u kojima su, kroz preobličavanja i prekomerne upotrebe tokom istorije, iscrtane nesvesne motivacije) proizvodi istiskivanje ovih termina, ona, čini se, takođe predstavlja problem za one koji bi hteli da odrede šta je to što je specifično žensko. To se ne događa toliko zbog toga što su ovi termini bilo potcenjeni, bilo precenjeni kao oni koji označavaju delove ženskog tela. Radije, radi se o tome da u ekonomiji kretanja pisma, koja je uvek neuhvatljiva, zapravo nikada ne možemo da odlučimo da li određeni termin podrazumeva saučesništvo sa postojećom ideologijom ili se pak od nje odvaja. Možda je to stoga što, kako Adam kaže za Evu u satiri Marka Tvena (Mark Twain) *Dnevnik Adama i Eve (The Diary of Adam and Eve)*, ne samo što „novo stvorenje sve... imenuje“, jer „izgleda kao stvar“, nego je – i to je središte problema – „njen duh neuređen /ili je, ako hoćete, ničeanski/ – sve ga odaje“.

U tom smislu, prisećam se 182. napomene iz „Double Session“ koja se odnosi na istiskivanje pisma, na njegovu transformaciju i generalizaciju. Navodite primer hirurga koji je, nakon što je čuo za teškoću s kojom se sam Frojd (Freud) suočio kada je hteo da prizna postojanje muške hysterije, uskliknuo: „Ali, dragi moj kolega, kako možete da tvrdite takav apsurd? *Hystera* znači materica. Dakle, kako bi muškarac mogao da bude histeričan?“

Kako možemo da promenimo predstavu o ženi? Možemo li da se pomerimo od logike rebra u kojoj je žena supruga („Ona je bila nazvana Ženom zato što je bila načinjena od muškarca“ – Postanje 2:23), ka materici unutar koje logike je ona majka – („muškarac je rođen od žene“ – Jov 14:1), a da pri tome ne pretrpimo suštinski gubitak? Da li, po vašem mišljenju, imamo na raspolaganju početak druge faze, neki „novi“ pojam žene?

Ž.D.: Ne, ne verujem da imamo neki takav pojam, ukoliko je uopšte moguće *imati jednu takvu stvar*, ili ukoliko jedna takva stvar može da postoji ili da ponudi obećanje svog postojanja. Ja lično nisam siguran da osećam nedostatak takvog pojma. Pre nego što zadobijemo

neki novi, da li smo sigurni da smo imali stari? Ja bih, međutim, radije preispitao reč „pojam“ (koncept) i „konceptija“ i to u njihovom odnosu prema svakoj suštini koja se u strogom ili pravom smislu može identifikovati. To bi nas vratilo na prethodna pitanja. Pojam pojma, zajedno sa čitavim sistemom koji ga prati, pripada preskriptivnom poretku. Upravo u taj poredak problematika žene i problematika razlike, kao polne razlike, treba da unese razdor. Štaviše, nisam siguran da „faza dva“ označava neki rascep u odnosu na „fazu jedan“, rascep čija bi forma bila jedan rez duž neke nevidljive linije. Nema nikakve sumnje da odnos između ove dve faze ima drugačiju strukturu. Govorio sam o dve različite faze samo zbog jasnosti, ali, odnos jedne faze prema drugoj manje je označen pojmovnim određenjima (tj., gde neki novi pojam dolazi nakon nekog arhaičnog), a više transformacijom ili opštom deformacijom logike; takve transformacije ili deformacije označavaju „logički“ element ili samo okruženje i to, na primer, kretanjem s one strane „pozicionog“ (razlika određena kao opozicija, bilo dijalektički, bilo nedijalektički). Ovo kretanje ima značajne posledice po raspravu koju ovde vodimo, čak i ukoliko su moje formulacije očigledno apstraktne i skoro bestelesne. Mogli bismo, čini mi se, da pokažemo ovo: kada je polna razlika određena *suprotnošću* u dijalektičkom smislu (u skladu sa hegelijanskim kretanjem spekulativne dijalektike koje ostaje tako moćno čak i izvan Hegelovog teksta), stiče se utisak da pojačavamo „rat između polova“; ali time ubrzavamo kraj, koji nastupa sa pobedom koju odnosi muški pol. Određenje polne razlike kroz suprotnost određeno je, označeno je, u istini, za istinu; to se događa kako bi se izbrisala polna razlika. Dijalektička suprotnost neutralizuje odnosno prevladava razliku. Međutim, mi u stvari osiguravamo falocentričnu moć, a u skladu sa jednom obmanljivom operacijom koja uvek mora da se pojavi pod krinkom neutralizacije. To su danas već dobro poznati paradoksi. A jedan ovakav falocentrizam ukrašava sebe, danas kao i nekad, ovde kao i tamo, jednim dodatkom: izvesnom vrstom feminizma. U istom smislu, falocentrizam i homoseksualnost mogu da idu ruku pod ruku, da tako kažem, a ove termine, bilo da se radi o ženskoj ili o muškoj homoseksualnosti, uzimam u veoma širokom i radikalnom smislu.

A šta ako su „supruga“ i „majka“ – a čini se da ste vi uvereni da možete da ih razdvojite – figure ove homoseksualne dijalektike? Sada upućujem na vaše pitanje o „reprezentaciji“ žene i o tome kakav bi se gubitak mogao pojaviti u prelasku od muškog rebra na žensku utrobu, u prelasku od supruge, kako kažete, na majku. Zašto je neophodno bi-

rati i zašto samo između ove dve mogućnosti, ova dva „mesta“, pod uslovom da zaista možemo da ih razdvojimo?

P.: Ironija moje inicijalne upotrebe klišeja „žensko mesto“ koje je, u skladu sa starim shvatanjem, bilo praćeno onim „u kući“ ili „u kuhinji“, ostavlja čitav jedan svet za druga mesta sa istom namenom. A što se tiče „mesta“ žene u *Postanju*, i *Jovu*, kao rebra (supruga) ili žene (majka), ovde se radi o temeljnijim funkcionalnim razlikama. Pa ipak, izabrati jednu, između ove dve tradicionalne uloge, podrazumeva gubitak druge. S pravom primećujete da jedan ovakav izbor nije neophodan; ovde bi mogla da se pojavi jukstapozicija, supstitucija ili neka druga moguća kombinacija. Ali ovi biblijski tekstovi nisu frivolni u svom sagledavanju funkcionalne distinkcije koja je, takođe, omeđila „mesto žene“ u zapadnoj kulturi.

Ž. D.: Budući da već navodite *Postanje*, želeo bih da ovde uputim na čudesno čitanje *Postanja* koje je predložio Levinas (Levinas) a da pri tome nije bio sasvim jasan da li ga preuzima kao svoje vlastito, ili mu se posvećuje kao onome što ima aktualan status „komentara“.⁶

6. Žak Derida ovde upućuje na tekst "Ovde sam u ovom trenutku ovog dela". On ovde tumači posebno dva Levinasova teksta ("Le judaïsme et le féminin" u *Difficile liberté* i "Et Dieu crea la femme" u *Du sacré au saint*). Da bih ovaj deo diskusije učinila jasnijim, prevodim sledeći odlomak iz Deridinog teksta u kojem on citira Levinasa i zatim tumači taj deo Levinasovog teksta: "Smisao ženskog razjasniče se ukoliko za polazište uzmemo ljudsku suštinu, *Ischa* što dolazi nakon *Isch*: to ne znači da žensko dolazi nakon muškog, nego da podela – dihotomija – između muškog i ženskog dolazi nakon ljudskog. ... S one strane ličnog odnosa koji se ustanovljava između ova dva bića koja su proizašla iz činova stvaranja, partikularnost žene je sekundarna stvar. Nije žena ta koja je sekundarna, nego odnos prema ženi kao ženi ne pripada primordijalnom ljudskom planu. Primarni su zadaci koje ostvaruje muškarac kao ljudsko biće, i žena kao ljudsko biće. ... U svakom od ovih redova koje sada tumačimo glavni problem se sastoji u pomirenju ljudskosti muškaraca i žena sa hipotezom o duhovnosti muškog, pri čemu žena nije korelativ ove duhovnosti nego njen dodatak; ženska osobitost ili razlika polova koju ona obznanjuje nije izravno situirana na visinu suprotnosti koja konstituiše Duh. Jedno smelo pitanje: Kako jednakost polova proizlazi iz onoga što je vlasništvo muškog? ... Ovde mora da postoji razlika koja ne bi ugrozila jednakost, polnu razliku; i, dakle, mora da postoji izvesna pre-eminencija muškarca budući da žena dolazi kasnije i da je kao žena izvestan dodatak ljudskom. Sada razumemo lekciju: Ljudskost se ne može misliti počevši od dva posve različita načela. Mora da postoji izvesna istost koja je zajednička ovim drugima: žena je nastala od muškarca, ali je došla nakon njega: sama ženskost žene nalazi se u ovoj izvornoj naknadnosti (aprecoup)". ("I Bog stvori ženu"). Derida zatim nastavlja svoje tumačenje: "Čudna logika, ova logika "smelog" pitanja. Bilo bi neophodno komentarisati svaki korak

Naravno, postojala bi izvesna sekundarnost žene, Iša. Muškarac, Iš, nastajao bi prvi; on bi bio broj jedan; on bi bio na početku. Sekundarnost se, međutim, ne bi odnosila na ženu ili na ženskost, nego na *podelu* između muškog i ženskog. Nije ženska seksualnost ono što bi dolazilo kao drugo, nego je to odnos prema polnoj razlici. U poreklu, s ove strane svake polne oznake, i, stoga, s one strane svake polne oznake, postojalo je čovečanstvo uopšte, i to je ono što je važno. Tako bi se mogla spasiti mogućnost etike, ukoliko se pretpostavlja da etika znači taj odnos prema drugom kao drugom, koji ne uzima u obzir nikakva druga određenja ili posebno polne karakteristike. Kakva bi to bila etika kada bi pripadanje jednom ili drugom polu postalo njen zakon ili privilegija? Šta bi se dogodilo kada bi univerzalnost moralnih zakona bila oblikovana po polovima ili ograničena u skladu sa polovima? Šta ukoliko njihova univerzalnost ne bi bila bezuslovna, uprkos tome što ne bi postojao nekakav specifično polni uslov?

Kakve god bile snaga, zavodljivost ili neophodnost ovog čitanja, zar ono ipak ne rizikuje obnavljanje – u ime etike kao onoga čemu se ništa ne može prigovoriti – jedne klasične interpretacije, i time obogaćivanje onoga što bih nazvao njenim oklopom, na način koji je zasigurno i prefinjen i uzvišen? Još jednom, klasična interpretacija daje mušku polnu oznaku onome što je predstavljeno bilo kao neutralna izvornost bilo, u najmanju ruku, kao ono što prethodi svakoj polnoj oznaci i što joj je nadređeno. Levinas uistinu oseća činilac rizika koji je uključen u brisanje polne razlike. On, stoga, potvrđuje polnu razliku: ljudsko uopšte ostaje polno biće. Ali, tako izgleda, on to može da učini samo uspostavljujući (diferencirajući) seksualnost ispod ljudskosti koja sebe održava na nivou Duha. To znači, on istovremeno, i to je ono što je važno, muškom (*le masculin*) daje vlast i postavlja ga na početak

i utvrditi da svaki put sekundarni status polne razlike označava sekundarni status ženskog (ali zašto je to tako?), i da je inicijalni status pre-različitog svaki put označen ovom muškošću koja bi, međutim, trebalo da dođe tek naknadno, poput svake druge polne oznake. To je ono što bi bilo neophodno prokomentarisati, ali ja bih radije, pozivajući se na protokol, naglasio sledeće: Levinas ovde komentariše sebe, i kaže da komentariše; mora se uzeti u obzir da ovaj diskurs nije doslovno diskurs Emanuela Levinasa. Iznoseći ovaj diskurs, on kaže da *upravo u ovom trenutku* on komentariše 'učene' ('redovi koje komentarišemo u ovom trenutku', i nešto kasnije: 'Ja se ovde ne stavljam ni na čiju stranu; danas komentarišem'). Ali distanca koju osigurava komentar nije neutralna. Ono što on komentariše u skladu je sa čitavom mrežom tvrdnji koje su njegove, ili koje pripadaju njemu, koji je 'on'" (str. 41-42).

(*arche*), kao ono čija je vrednost jednaka Duhu. Ovaj gest nosi sa sobom jednu od najzanimljivijih protivrečnosti; on se ponavljao, recimo, još od „Adama i Eve“ i istrajavao je – u analognom obliku – sve do „moderniteta“, uprkos svim razlikama u stilu i tretmanu. Zar to nije svojstvo „matrice“, kao što smo ranije rekli? ili „patrice“ ako tako više volite, ali to se svodi na istu stvar, zar ne? Zar ne mislite da kretanje frojdovskog mišljenja ponavlja ovu „logiku“, kakva god bila složenost njegovog puta i kakvi god bili njegovi retorički zapleti? Nije li to, takođe, rizik kojem se izlaže i Hajdeger? Možda bi, radije, trebalo da kažemo – rizik koji je *izbegnut*, zato što je falogocentizam osiguranje od povratka onog rizika koji je izazivao strah kao rizik koji od svih rizika najviše agonizuje. Budući da sam imenovao Hajdegera u jednom kontekstu u kojem je upućivanje na njega retko, ako ne čak i čudno, zeleo bih da se na tome zadržim za trenutak, ukoliko ne marite što ću istovremeno biti i preopširan i prekratak.

Čini se da Hajdeger skoro nikada ne govori o seksualnosti ili o polnoj razlici. I čini se da on skoro nikada ne govori o psihoanalizi, s izuzetkom povremenih negativnih aluzija. To nije ni nemar, ni propust. Pauze koje dolaze iz njegovog ćutanja o ovim pitanjima punktuiraju ili kreiraju razmake jednog moćnog diskursa. Moglo bi se tvrditi da je jedna od snaga ovog diskursa (iako se krećem prebrzo i krajnje shematizujem), u sledećem: on započinje poričući sebi sve prihvaćene forme sigurnosti, sve sedimentirane pretpostavke klasične ontologije, antropologije, prirodnih ili humanističkih nauka, sve dok ne dođe s ove strane takvih suprotnosti kakve su one između subjekta/objekta, svesnog/nesvesnog, duha/tela, i mnoge druge, takođe. Egzistencijalna analitika *Dasein*-a otvara put, da tako kažem, koji vodi ka pitanju bivstvovanja; *Dasein* nije ni ljudsko bivstvovanje (misao na koju je ranije uputio Levinas), ni subjekt, ni svest, ni sopstvo (bilo svesno, bilo nesvesno). To su sve određenja koja su izvedena iz *Dasein* i pojavljuju se nakon njega. Sad – i tu sam želeo da stignem nakon ovog nedopustivog ubrzanja – tokom kursa koji je održao 1928., Hajdeger, do izvesne mere, opravdava to što je o pitanju seksualnosti⁷ ćutao u *Sein und Zeit*-u. U jednom paragrafu iz ovog kursa posvećenog „Problemu *Sein und Zeit*-a“, Hajdeger nas podseća da analitika *Dasein*-a nije ni neka antropolo-

7. M. Heidegger, „Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz“, prir. K. Held, u *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1978), 26: 171.

gija, ni etika, ni metafizika. U odnosu na bilo koju definiciju, poziciju ili procenu ovih oblasti, *Dasein* je *neutralno*. Hajdeger na tome insistira i jasno tvrdi ovu izvornu i suštinsku „neutralnost“ *Dasein*-a: „Ova neutralnost takođe znači da *Dasein* ne pripada nijednom od dva pola. Ali, ova bespolnost (*Geschlechtlosigkeit*) nije indiferentnost praznog oduzimanja vrednosti, poništavajući negativitet nekog indiferentnog ontičkog ništavila. U svojoj neutralnosti, *Dasein* nije indiferentno svako i niko (*Niemand und Jeder*), nego je izvorni pozitivitet i moć bivanja ili suštine, *Mächtigkeit des Wesens*“. Trebalo bi vrlo pažljivo pročitati analizu koja sledi; to ću pokušati da učinim drugom prilikom uzimajući u obzir jedan od njegovih kasnijih tekstova.⁸ Analiza naglašava pozitivan karakter, kao što je rečeno, ove izvorne i moćne bespolne neutralnosti koja nije *niti-niti* (*Weder-noch*) ontičke apstrakcije. Ona je izvorna i ontološka. Preciznije, bespolnost na ovoj instanci ne označava odsustvo seksualnosti – mogli bismo je nazvati nagonom, željom ili čak libidom – nego odsustvo bilo kakve oznake koja pripada jednom od dva pola. Ne radi se o tome da *Dasein* ontički ili ontološki ne pripada nekom polu; ne radi se o tome da je ono lišeno seksualnosti; radi se o tome da *Dasein* kao *Dasein* sa sobom ne nosi oznaku ove suprotnosti (ili alternative) između dva pola. U onoj meri u kojoj se ove oznake mogu protivstaviti i u kojoj su binarne, one nisu egzistencijalne strukture. I u tom smislu, one ne aludiraju na neku prvobitnu ili potonju biseksualnost. Jedna takva aluzija opet bi zapala u anatomska, biološka ili antropološka određenja. A u strukturama i u „moći“ koje mu pripadaju, *Dasein* bi „prethodio“ ovim određenjima. Reč „prethoditi“ stavljam u znakove navoda zato što ona nema nikakvo doslovno, hronološko, istorijsko ili logičko značenje. Dakle, počevši od 1928. godine, analitika *Dasein*-a je bila misao o ontološkoj razlici i ponavljanje pitanja o bivstvovanju; ona je otvorila problematiku koja je sve pojmove tradicionalne zapadne filozofije potčinila radikalnim objašnjenjima i tumačenjima. To nam daje neku ideju o tome kakvi su ulogi bili uključeni u ovu neutralizaciju koja je odstupala od ovostranosti polne razlike i njene binarne oznake, ako ne i ovostranosti seksualnosti sme. To bi bio naslov jednog ogromnog problema kojeg u ovom kontekstu mogu samo da imenujem: ontološka razlika i polna razlika.

A budući da je vaše pitanje evociralo „motiv razlike“, rekao bih

8. Upor. „*Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference*“ i „*Geschlecht II: Heidegger's Hand*“.

da se on pokrenuo, istiskivanjem, u blizini ovog veoma maglovitog područja. U ovoj zoni se, takođe, tragalo za prelaskom iz ontološke razlike u polnu razliku; to je možda prelazak koji više ne može biti mišljen, punktuiran ili otvoren u skladu sa ovim polaritetima na koje već neko vreme upućujemo (izvorno/izvedeno, ontološko/ontičko, ontologija/antropologija, misao o bivstvovanju/metafizika ili etika, itd.). Konstelacija termina koje ste naveli mogla bi, *možda* (jer, u ovim stvarima nikada se ništa ne uzima „zdravo za gotovo“ ili kao zajemčeno), da bude shvaćena kao jedna vrsta transformacije ili deformacije prostora; jedna takva transformacija težila bi ka tome da se rasprostire s one strane ovih polova i da ih ponovo upiše u sebe. Neki od ovih termina, „himen“ ili „invaginacija“, rekli ste, „u svom najrasprostranjenijem smislu odnose se na žensko telo...“. Da li ste sigurni? Zahvalan sam vam što ste upotrebili jednu ovako pažljivu formulaciju. Naravno, nije mi promaklo značenje ovih reči u njihovom „najrasprostranjenijem smislu“, i naglasak koji sam stavio na re-seksualizaciju filozofskog ili teorijskog diskursa, koji je bio isuviše „neutralizujući“ u ovom smislu, bio je diktiran baš ovim rezervama koje sam upravo spomenuo, a koje se odnose na strategiju neutralizacije (bilo da je ona namerna ili ne). Ova re-seksualizacija mora se učiniti bez bilo koje vrste popustljivosti i, iznad svega, bez regresije u odnosu na ono što bi moglo da opravda, kao što smo videli, procedure – ili neophodne korake – Levinasa ili Hajdegera, na primer. Budući da je to rečeno, „himen“ i „invaginacija“, u najmanju ruku u kontekstu u koji su ove reči uvedene, više ne označavaju prosto figure za žensko telo. One to više ne čine, naravno, pod pretpostavkom da zasigurno znamo šta žensko ili muško telo jeste, i pod pretpostavkom da je u ovoj instanci, anatomija poslednje utočište. Ono što ostaje neodlučivo ne odnosi se samo na liniju rascepa između dva pola, ali se odnosi i na nju. Kao što se sećate, jedno takvo kretanje ne okreće se ni rečima, ni pojmovima. A ono što od jezika preostaje u njemu ne može se apstrahovati od „performativnosti“ (koja obeležava i obeležena je) koja nas ovde interesuje, počevši od – to su primeri koje ste vi izabrali – tekstova Malarmea i Blanšoa, i uz rad čitanja ili pisanja koji je uputio na njih i na koje su oni, sa svoje strane, uputili. Mogli bismo, sasvim tačno, da kažemo da himen *ne postoji*. Sve što konstituiše vrednost egzistencije strano je „himenu“. A ukoliko bi i bilo himena – ne kažem ukoliko bi himen postojao – vrednost posedovanja ne bi mu se mogla pripisati iz razloga koje sam naglasio u tekstovima na koje upućujete. I kako onda *egzistenciju* himena možemo s pravom da pripišemo ženi? To ne znači da je himen utoliko više di-

stingvirajuće svojstvo muškarca ili, takođe, ljudskog bića. Isto bih rekao za termin „invaginacija“ koji je, štaviše, uvek bio nanovo upisivan u rasep, onaj koji je dvostruko nabran, podvostručen, izokrenut,⁹ itd. Polazeći od ovoga, nije li u kretanju ovog termina teško prepoznati „reprezentaciju žene“? Štaviše, ne znam da li budućnost treba poveriti promeni reprezentacije. Kao i sva pitanja o kojima ovde raspravljamo, i ovo pitanje, posebno kada se postavi kao pitanje o reprezentaciji, izgleda, istovremeno, i kao ono koje je isuviše staro i kao ono koje tek treba da se rodi: kao neka vrsta starog pergamenta preko kojeg se svaki put prelazi, ispunjenog hijeroglifima a još uvek devičanskog, onoliko koliko je to poreklo, koliko je to rano jutro na Istoku sa kojeg dolazi. A vi znate da reč za pergament (*parchment*) ne dolazi tek od bilo kog „puta“ koji vodi od Pergamusa u Aziji. Ne znam kako ćete prevesti ovu poslednju rečenicu.

P: To je problem. U modernoj engleskoj upotrebi reč koja se koristi za pergament više ne obuhvata smisao francuskog *parchemin*, na putu ili putem, kao što je to bio slučaj sa srednje-engleskim *perchement* ili *parchemin*. *American Heritage Dictionary* na ovaj način izvodi etimologiju: „Partski (koža) od *pergamina*, pergamen od grčkog *pergamene*, od *Pergamēnos*, ili *Pergamun*, od *Pergamon*...“. Lemprijerov *Klasični rečnik* kaže dalje da je grad Pergamus osnovao Filaterus, jedan evnuh, i da je pergament bio nazvan *charta pergamena*.

Ž.D.: Rečnik Littré, koji daje francusku etimologiju, za pojavu „pergamene“ ili „Pergamine“ čini odgovornim rat. Pergament je, dakle, proizvod rata: počeli smo da pišemo na telima i kožama životinja zato što je papirus postao veoma redak. Tu se takođe kaže da je, povremeno, pergamen bio pripreman od kože mrtvorodenih jagnjadi. A po Pliniju, Eumenej, kralj Pergamusa, iz ljubomore se okrenuo pergamentu. Njegov suparnik, Ptolomej, kralj Egipta, bio je toliko ponosan na svoju biblioteku u kojoj je imao samo knjige pisane na papiru. Bilo je neophodno pronaći nova tela pisanja ili za pisanje.

P: Htela bih da se vratim na pismo plesa, na koreografiju koju ste bili spomenuli. Ukoliko novi „pojam“ žene još uvek nemamo zato što radikalizacija problema ide s one strane „mišljenja“ ili pojama, kakve

9. To je, između ostalog, aluzija na odeljke koji se odnose na takozvani argument o *gaine* (“sheath”) u *Glas*, na preobrate *gaine* i *vagina*, posebno 211 i 226. Štaviše, reč “invaginacija” uvek se postavlja u sintaksu izraza “dvostruka shizmatična invaginacija granica” u “Living On/Borderlines” i “The Law of Genre” (u *Glyph* 7).

su onda naše šanse da, kako vi kažete, „mislimo 'razliku', ne toliko pre polne razlike nego 'oduzimajući' je od“ nje? Šta biste rekli, kakve su naše šanse i „ko“ smo mi polno?

Ž.D.: Kad god sam se približavao ovoj osenčenoj oblasti, uvek mi se činilo da je neophodno podeliti sm glas kako bi se reklo ono što je dato mišljenju ili govoru. Nijedan monološki diskurs – a pod tim ovde podrazumevam mono-polni diskurs – ne može jednim glasom, jednim tonom, da dominira ovim polu-osvetljenim prostorom, čak i ukoliko se „ponudeni diskurs“ zatim potpisuje polno označenom patronimijom. Stoga sam, ograničicu se na jednu pretpostavku, umesto da predlažem neki primer, uvek osećao neophodnost postojanja hora, koreografskog teksta sa više-polnim potpisima. Uvek sam osećao da legitimnost neutralnog, prividno najmanje sumnjiva polna neutralnost „falocentrične ili ginocentrične“ vladavine (prečutno) preti da učini nepokretnim, da kolonijalizuje, zaustavi ili unilateralizuje, na prefinjen ili uzvišen način, ono što, bez sumnje, ostaje nesvodivo asimetrično.¹⁰ Još direktnije: nema sumnje da je izvesna asimetrija istovremeno i zakon polne razlike i zakon odnosa prema drugom uopšte (to kažem nasuprot izvesnoj vrsti nasilja u jeziku „demokratskog“ plitkoumlja, u svakom slučaju nasuprot izvesnoj ideologiji demokratije), a ipak, asimetrija na koju ja upućujem, sa svoje strane nije simetrična (što može izgledati apsurdno), nego je dvostruko unilateralno neumerena, poput neke vrste recipročne, uzajamne i učtive prekomernosti. Ova dvostruka asimetrija možda ide s one strane poznatih ili kôdiranih oznaka, s one strane gramatike i pravopisa, recimo (metaforički) s one strane seksualnosti. Time se, zapravo, oživljava sledeće pitanje: šta ako bismo dosegli, šta ako bismo ovde pristupili (jer do toga se ne dolazi kao do određene lokacije) jednoj oblasti odnosa prema drugom u kojoj kôd polnih oznaka više ne bi bio diskriminativan? Takav odnos ne bi bio a-seksualan, daleko od toga, ali bi bio seksualan na drugačiji način: s one strane binarne razlike koja vlada prikladnošću svih kôdova, s one strane opozicije muško/žensko, takođe i s one strane biseksualnosti, s one strane homoseksualnosti i heteroseksualnosti, što se svodi na istu stvar. Budući da sanjam o tome da se sačuva šansa koju ova pitanja nude, želeo bih da verujem u mnoštvenost polno označenih glasova. Želeo bih da verujem u mase, u ovaj neodređeni broj izmešanih glasova, u ove pokretne

10. Aluzija na "Pas", u *The Truth in Painting*, na "At This Very Moment in This Work Here I Am", i na *Cinders*.

ne-identifikovane polne oznake čija koreografija može da nosi, podeli, umnoži telo svake „individue“, bilo da je klasifikujemo kao muškarca ili kao ženu, u skladu sa kriterijumima uobičajene upotrebe. Naravno, nije nemoguće da ova želja za polnošću (seksualnošću) bez broja i dalje nastavi da nas štiti, poput sna, od neke neodređene sudbine koja sve u životu zaziđuje u broj 2. A ako bi ovo nemilosrdno zatvaranje trebalo da želju zaustavi na ovom zidu suprotnosti, mi bismo se borili uzalud: uvek bi postojala samo dva pola, nijedan više, nijedan manje. Ne-ka tragedija ostavila bi ovaj neobičan osećaj, zapravo kontingentan, da moramo da potvrdjemo i da moramo da naučimo da volimo, umesto što sanjamo o neizbrojivom. Da, možda; zašto ne? Ali, odakle bi dolazio „san“ o neizbrojivom, ukoliko je to zaista san? Zar sm san ne dokazuje da ono o čemu sanja mora postojati kako bi moglo da proizvede san? A tada, takođe, pitam vas, koja bi vrsta plesa tu postojala, ili, da li bi uopšte postojala, ukoliko se polovi ne bi razmenjivali u skladu sa ritmovima koji se u velikoj meri menjaju? Međutim, u jednom krajnje strogom smislu, nije dovoljna ni samo *razmena*, jer bi preostala želja da se izmakne smoj kombinatorici, da se izmisle neproračunljive koreografije.

Sa engleskog prevela Branka Arsić

(Jacques Derrida, „Choreographies“, *Points... Interviews, 1974-1994*, prir. Elisabeth Weber, prev. Peggy Kamuf i drugi, Stanford: California, Stanford University Press, 1995, str. 89-108)

Žak Derida

Glasovi II

Cassis, 31. Oktobar, 1982

Dragi Žak Derida –

U jednom intervjuu koji ste nedavno dali, u raspravi o polnoj razlici, dopustili ste sebi da vas ponese san o različitom odnosu prema drugom, drugima, i pišete:

Ova dvostruka asimetrija možda ide s one strane poznatih ili kodiranih oznaka, s one strane gramatike i pravopisa, da li ćemo reći (metaforički), seksualnosti. Time se, uistinu, oživljava sledeće pitanje: šta ukoliko bismo dosegli, šta ukoliko bismo se ovde približili (jer do toga se ne dolazi onako kako bi se došlo do određene lokacije) oblasti jednog odnosa prema drugom u kojoj kôd polnih oznaka više ne bi bio diskriminativan? Ovaj odnos ne bi bio a-seksualan, daleko od toga, ali bi bio seksualan na drugačiji način: s one strane binarne razlike koja vlada pristojnošću svih kôdova, s one strane suprotnosti muško-žensko, takođe i s one strane biseksualnosti, s one strane homoseksualnosti i heteroseksualnosti, što se svodi na istu stvar. Sanjajući o spašavanju šanse koju nudi ovo pitanje želeo bih da verujem u mnoštvenost polno označenih glasova. Želeo bih da verujem u mase, u neodredljiv broj izmešanih glasova, u tu pokretljivost ne-identifikovanih polnih oznaka čija koreografija može da nosi, podeli, umnoži telo svake 'individuē', bilo da je klasifikovana kao 'muškarac' ili kao 'žena', a u skladu sa kriterijumom opšte upotrebe. Naravno, nije nemoguće da nas želja za seksualnošću bez broja još uvek štiti, poput sna, od neizbežne sudbine koja sve u životu zaziđuje u broj 2. A ako bi ovo nemilosrdno zatvaranje trebalo da zaustavi želju na granicama suprotnosti, onda bismo se borili uzalud: u tom slučaju mogla bi da postoje samo dva pola, nijedan više, nijedan manje. Tragedija bi ostavila ovaj neobičan osećaj, sluča-

jan uostalom, da moramo da potvrđujemo ljubav i da učimo da volimo umesto što sanjamo o neizbrojivom. Da, možda; zašto da ne? Ali, odakle bi dolazio san o neizbrojivom, ukoliko je to uopšte san? Nije li sam san dokaz da ono što se sanja mora da postoji, kako bi o njemu uopšte moglo da se sanja?¹

Gde se ovi glasovi presecaju? U kojoj oblasti koja se ne može sveći na precizno mesto? O kakvim vrstama glasova se radi? Da li su oni „prisajedinjeni“ nekim određenim tačkama? Da li su to glasovi ljudi koji se mogu identifikovati ili se ti glasovi ne mogu identifikovati? Da li su to glasovi mnoštva „muškaraca“ i „žena“ koje nosimo u sebi, oca, majke, sina, ćerke, o kojima se, naravno, mora misliti izvan njihove društvene uloge, i nekog drugog *njega* ili *nje*, poznatih ili nepoznatih, sa kojima smo u dijalogu, koji u svakom od nas vode dijalog. Da li se ovaj dijalog događa uvek sa drugim, sa drugim drugog ili o drugima krećući se ka istiskivanju onoga što zovete broj 2, ili je on, pak, učinak toga? – Da li su ovi glasovi povezani sa pulzijama? Da li bi se njihova mnoštvenost ograničila ukoliko bismo zastupali pretpostavku o razlici, o razlikama u libidinalnim ekonomijama koje bi se, usled nedostatka bolje reči, odredile tradicionalnim pridevima „muško“, „žensko“ – pridevima koje bismo, na posletku, mogli da zamenimo drugim kvalifikatorima, na primer pridevima za boju. Ove dve ekonomije bile bi određene na sledeći način: muško bi bilo označeno oznakama rezerve, zadržavanja, ponovnog prisvajanja, organizacije, centralizacije, a žensko oznakama izlivanja, obilja, trošenja, odnosom prema manjku koji bi češće bio pozitivan nego negativan. Ovi kvalifikatori ne bi, na neki isključiv način, upućivali na jedan ili drugi pol, ali danas, usled kulturnih i političkih razloga, postoji tendencija da se libidinalna ekonomija, za koju se kaže da je ženska, mnogo jednostavnije pronade u ženi, pre svega zato što se muškarac, ukoliko ne prihvata falički ugovor za svoj ulazak u društvo, izlaže riziku poništenja, smrti i kastracije.

Kako se ova mnoštvenost glasova koja preseca pojedinačno biće upisuje na nivo umetničkih praksi? Kako se može pisati tako da ne preostane nikakvo Ja koje bi trijumfovalo i koje bi se potpisivalo svojim vlastitim imenom? Da li bi organizacija umetničke „knjige“ bila modifikovana ovim glasovima? Ne bi više bilo moguće zatvoriti ih u „knjigu“ i u tekst, budući da bi talas glasova bio nošen različitim ritmovima,

1. Prepiska sa Verenom Andermat Konli (Verena Andermatt Conley) objavljena je u bilingvalnom izdanju u *boundary 2* (Winter 1984).

tonovima, dahovima, u stalnoj plimi i oseci. Ovi glasovi ne bi bili zatvoreni u neki sistem ili logiku, niti u neku teoriju, a ipak bi modifikovali diskurs koji vi birate, diskurs filozofije, koji je tako snažno obeležen kao muški.

Ali još uvek se batrgamo u starom, u falocentričnim binarnim podelama ili u njihovim različitim preokretima. Skoro da je ukupnost svega što je napisano zasnovana na fantazmi kastracije, što je problem kome se u mnogim svojim tekstovima i smi obraćate i kojeg istiskujete. Kako bi ovi množveni glasovi o kojima sanjate izmestili ove fantazme? Kakav odnos bi mogao da postoji između množvenih glasova, zakona (kastracije) i umetničkog upisa?

Govorite o neumoljivoj sudbini broja 2, i priželjkujete asimetriju u svakom odnosu prema drugom, nasuprot „demokratskoj jednakosti“. Figura 2, u našoj kulturi, to znači 1+1, ili radije 1 protiv 1. Ne bi li bilo moguće da se ovom broju približimo na drugi način, polazeći od „ženske“ granice, misleći žensko kao dvostruko (metaforički), kao nastanjivo, kao biće koje istovremeno može da sadržava i da bude sadržano, u jednom beskrajnom procesu rađanja, i otuda kao biće koje može da misli drugog, da oseća a ne samo da vidi drugog i da ima odnos prema drugom (drugima) koji bi bio drugačiji od odnosa koji ima „muškarac“. „Ženi“, ovoga puta polno označenoj, stvari se događaju iz unutrašnjosti, na primer dete, dok se „muškarcu“ one uvek događaju iz spoljašnjosti. „Žena“ bi, dakle, imala odnos prema unutrašnjosti i spoljašnjosti (i drugima) koji bi bio različit od odnosa koji ima „muškarac“. Ovo dvostruko žensko ženskih glasova moglo bi da uvede asimetriju u svaki odnos koji se ne bi vraćao na zatvorenu binarnu suprotnost nego bi dopustio da drugi uđe i izađe u jednoj beskonačnoj igri. To ne znači zapasti u zamke biologije, zato što je telo, u svakom slučaju, šifrovano telo, a mi ovde pokušavamo da postavimo pitanje o tragovima ovih libidinalnih ekonomija u umetničkim praksama.

Ne želeći da vas budim iz vašeg sna o množvenosti glasova – kojima bi, naravno, trebalo dodati glasove tmbra, ritma, tona, itd., – moglo bi se reći kako bi ovi kvalifikatori o kojima sam vam govorila, „muško“, „žensko“, u krajnjoj instanci trebalo da iščeznu. Tada „muškarac“ više ne bi potiskivao svoju libidinalnu ekonomiju za koju se kaže da je „ženska“. Ali daleko smo od toga, i u ovim vremenima transformacije koja svako biće okreće njenoj ili njegovoj pojedinačnosti u svakodnevnom naporu preispitivanja, ugovaranja, itd., radije nego pukog zaobilazanja ili odbacivanja „ženskosti“ kao muškog konstrukta, zar ne bi

trebalo, u najmanju ruku, da damo šansu ženi da iskaže sebe, da sebe napiše sa *svoje* granice, pre nego što stupimo u ono s one strane?

U vašim tekstovima ima na milijarde boja i mnogo tonalnih varijacija. Vi klizite od jedne „muškije“ pozicije ka poziciji 2+n i s one strane...? Da li vas je ženski glas u vama, izvan vas, naveo na pomake u strategiji, od kavaljera u mamuzama do snevača množvenosti koje ne bi bile kôdirane brojem dva, na to da odlutate od muške pozicije? Sve se to, naravno, događa tako da vi nikada ne preuzimate žensku poziciju koju, u svakom slučaju, i ne možete da zauzmete. Da li je moguće izbeći govorenje sa vlastite granice? Posebno u jednom organizovanom društvu? – Uprkos ovoj množvenosti glasova, ne trijumfuje li uvek potpis polno označenog tela? Pa ipak, zar ne bi izmeštanje koje bi se kretalo ka drugom, ka različitim polnim (seksualnim) odnosima, na nivou mišljenja sebe zatvorilo u sistem, u već pripravljen odgovor, recept; njega bi trebalo sprovesti množvenim glasovima, u uvek-promenljivom dijalogu, čak i ukoliko danas, iz političkih razloga, izvestan binarizam između muškog i ženskog, kojeg bi trebalo istisnuti (i koji sebe istiskuje), još uvek nije sasvim odsutan...

V

25. decembar, 1982.

Draga Verena,

Kako su teška vaša pitanja, i kako su neophodna ali nemoguća! Pokušaću da odgovorim na vaše pismo, ali zar ne bi bilo bolje *govoriti* o svemu ovome? I govoriti našim glasom, našim glasovima, budući da je, sve u svemu, upravo to taj problem koji ste izabrali za nas?

Počecu preuzimajući vaše reči. Oprostite mi ukoliko, isuviše često, neću samo preuzimati vaše reči nego ću vas i držati za vašu reč (i kako ćete ovo prevesti? I zašto ste, u ovoj razmeni, vi smi prevodilac? Ostavljam pitanje po strani). Ako vas držim za reč, to nije zato da bih vas mučio ili okrivljavao, nego, obrnuto, da bih vas bolje čuo, da bih vam odgovorio, da bih izbegao da se izgubim (rizik i iskušenje su veliki) i da bih ostao veran vašem slovu. I tako peuzimam vašu reč: da, gde se ti glasovi „presecaju“? To je veoma teško reći, upravo ovde, u ovoj našoj razmeni. Ali ja ne znam da li to pitanje treba da bude postavljeno. Ne znam da li ovi glasovi moraju da *prođu kroz* neki prostor, *preko* nekog prostora, ili da uđu u neki prostor koji bi postojao pre njih, koji bi njima vladao, graničio ih ili podržavao. A čak i ukoliko bi im dopus-

tio da prođu, jedan takav prostor još uvek bi im pretio mogućim potčinjavanjem svom zakonu.

Bez sumnje, to je neizbežno. Da bismo mislili ovu fatalnost, da bismo je mislili drugačije, možda ne bi trebalo previše da se oslanjamo na imena koja se obično pripisuju ovom „prostoru“. To možda i nije prostor, neko mesto, ili čak ni „oblast“, nego čudna sila izmeštanja. Čak i ukoliko, kao što kažete, ove „oblasti“ ne mogu biti svedene na precizno mesto, ipak još uvek preostaje rizik prepuštanja ovom topološkom nalogu koji vi, istovremeno, odbacujete. Ne radi se o tome da je on kao takav opasan, ili da bi se mogao izbeći. Ali se često prevodi u jezik krcat zbrkanim pretpostavkama koje su ispunjene sloganima. Da li mi ovde imamo posla sa „oblastima“ tela? Ali šta mi to mislimo u ime „tela“ kada želimo da tu reč uklonimo iz čitavog sistema suprotnosti koji je određuje? Kada pokušavamo da mislimo ili slušamo glas bez ikakvih pretpostavki, bilo filozofskih, bilo „objektivne“ nauke, ili svakodnevnog jezika, kada pokušavamo da govorimo ili da čujemo glas koji ne upućuje na neko fiksirano mesto u jednoj objektivnoj topologiji i bez bilo kakvih „prisajedinjavanja“ (još jednom, preuzimam vašu reč). Glas se odvaja, to je način na koji se on „prisajedinjava“. U svakom slučaju, ukoliko postoji bar jedno „mesto“ na kojem figura veze (prisajedinjavanja-odvajanja, vezivanja-razvezivanja) više ne nudi ni najmanju sigurnost, onda je to zasigurno atopijski glas, ovo ludilo glasa.

Umesto da poštom razmenjujemo argumente, trebalo bi ovo da slušamo-prikazujemo na način pesme. Glasovna operacija o kojoj govorim je, takođe, i opera.

Danas nam neke tehničke naprave nude priliku da budemo svedoci ovog prikazivanja: telefon, radio, ploča, itd. U načelu, telefon je scena „odvajanja“ o kojem sam upravo razgovarao sa vama. Glas se može odvojiti od tela, od prvog trenutka on može prestati da pripada telu. On upravo tako ostavlja tragove, on je trag, razmicanje, pisanje, ali nije ni prosto prisustvo, ni disperzija značenja. On je deo tela ali zato što preseca telo, zato što ga se lišava, on ne zadržava skoro ništa od tela, on dolazi sa drugog mesta i ide na drugo mesto, i tako, u prolazu, on ovom telu može da da mesto ali ne zavisi od njega, to jest, na primer, ne zavisi od njega ukoliko je „njegovo vlastito mesto“ polno određeno. „Polno određeno“ ovde treba razumeti u skladu sa dominantnim kriterijumom. Glas može da izda telo kome je posuđen, on može da učini da telo progovori iz stomaka kao da telo nije više ništa drugo do glumac ili dvojnjak nekog drugog glasa, glasa drugog, čak i neke neizbrojive, ne-

proračunljive polifonije. Glas može da porodi – tu smo, dakle, *voilà* – drugo telo.

Ali zašto tako naširoko govorimo o glasovima kada je naš predmet polna razlika?

Možda zato što tamo gde postoji glas, polna razlika postaje neodlučiva. Polazeći od ovog „tamo“ gde je glas, moći ćemo da govorimo o onome što se nije čulo – veoma starom i veoma novom – samo ukoliko se vratimo, *revenons* kako mi to kažemo na francuskom (ali kako ćete ovo prevesti na svoj jezik? Vidite, u prevodu sa jednog jezika na drugi, ili sa jednog pola na drugi, za mene se radi o istoj stvari: i jedan i drugi su veoma jednostavni i nemogući na bilo koji strog način, i stoga prepušteni slučaju. To je, u stvari, jedina prilika, prilika *oeuvre*), ukoliko se *povučemo* iz svega onoga što su znanje i filozofija morali da uzmu zdravo za gotovo misleći o glasu. Ni fizika, ni fonetika, ni lingvistika, ni psihoanaliza, ni filozofija, ne uče nas uopšte ničemu o ovoj suštini glasa. One je samo podrazumevaju, one konstruišu „gramatiku“ (ne samo onu koja razlikuje aktivne, pasivne ili srednje glasove da bi fiksirala lokalne identitete, tela ili duše, subjekte, „sopstva“) – ili polove koji idu u paru, dvoje po dvoje. Ove gramatike nautičkog nadziranja mogle bi se otkriti svuda – u društvenim, političkim, ekonomskim, pravnim, polnim, logičkim ili lingvističkim registrima. Pregledati ili nadgledati ovu lađu, u najmanju ruku u skladu sa onim što govore pomorski leksikoni, znači zahtevati deklaraciju identiteta ili pripadnosti; sve u svemu, to znači zaustaviti da bi se postavilo pitanje: pod kojom zastavom plovite? Od tada pa nadalje glas, glasovi ili glasovne razlike, svuda će biti podređeni sistemu opozicija dosuđenih mašineriji; polifonija koja vibrira u svakoj boji zvuka doznačena je jednoj od oznaka istog i veoma ograničenog binarnog kôda.

Da bismo se izložili isprepletenoj polifoniji koja se nabira u svakom glasu, morali bismo, možda, da se vratimo glasovnoj *razlici* koja se odupire svakoj *opoziciji* i koja nije izvedena ni iz čega drugog: ona nikome ne pripada, ona nosi razmak i ne dopušta da joj se doznači ikakav prostor. Kao organ ili kao moć označavanja, ona ne može ostati na raspolaganju ni nekoj osobi ili sopstvu, ni svesti ili nesvesnom, bilo jednog, bilo drugog pola. Za to nije dovoljna čak ni biseksualnost. Ona ne „izražava“ ni neku zajednicu, ukoliko pod tim podrazumevamo totalitet subjekata, jedno „mi“, skup *ega*, muškaraca ili žena („mi muškarci“, „mi žene“). Ovo pismo glasa ništa ne predstavlja, ono nije predstavnik nekog „nagona“, „reči“ ili neke „stvari“. Ovaj glas dopušta se-

bi da se čuje, i on govori drugačije, pazeći na sve ove nasilne doznake, kojih uvek ima još.

Doznake (*assignments*): u svom jeziku, u svom idiomu, ova reč zvuči tako da podseća na *assignation a residence* (kućni pritvor), na pravne doznake, ili, da kažem to malo stidljivije, a u skladu sa jednim lukavstvom kojeg je možda još teže prevesti, na režim označavanja, kao da „doznačiti“ znači doznačiti subjektu, *zakonu znaka*, označitelja ili označenog.

Uprkos izvesnom prividu, ovo ne bi trebalo da dovede do neke vrste hipostaze GLASA: anonimnog i aseksualnog, koji ne dolazi niotkuda. Pod uslovom da ovo dobro čujemo. Obrnuto, upravo brutalnost doznava umnožava hipostaze kako bi se protivstavila glasovnoj razlici, kako bi izokrenula razliku u opoziciju, u jednu opoziciju bez množvenosti, kojoj nedostaje unutrašnji razmak, ili na kojoj se zasniva sma homogenost dijalektike.

Ja ne znam od čega je načinjena ova glasovna razlika (boje zvuka, tona, akcenta?), a ne znam čak ni da li ona mora biti „oslobođena“. U svojoj široko rasprostranjenoj upotrebi, rečnik oslobađanja još uvek pripada takozvanom političkom registru kojim dominiraju vrednosti „osobe“, „sopstva“, čak i „tela“, kao referencijalnog identiteta: onoga što mora da nam bude najbliže, pretpostavljamo, kao naše najličnije vlasništvo, onoga što moramo da možemo da zadržimo za nas sme, nedodirnuti i slobodno (jer, kaže se, „moje telo pripada meni“, poput „moje želje“, itd.). Danas se često kaže „telo“ sa istim stepenom lakovernosti ili dogmatizma, u najboljem slučaju sa istom verom, kao što se nekada govorilo ili kao što se nekada upotrebljavala reč „duša“ – a ispada da je to ista stvar, ili da se svodi skoro na istu stvar.

Zašto se ne oslobodimo upravo samog ovog „oslobađanja“? Zašto naše uši ne usmerimo ka jednom pozivu koji je upućen i pobuđen *iznad svega drugog*, iznad i s one strane svega što kao „mukarac“ ili „žena“ kaže „ja“, moje „telo“, ili moj pol? Zašto svoje uši ne usmerimo ka drugom kad govori nekom „kome“, „čemu“, ovom „ko“ kojem još uvek nije doznačen neki identitet ili, na primer, budući da o tome treba da govorimo, bilo jedan bilo drugi pol?

Zasigurno, i već mi to iznova govorite, ovo što sam upravo predložio može nas zavesti kako bi nas imobilisalo. Ovo „iznad svega drugog“ nosi rizik neutralizacije. Potrebno je, dakle, da to imamo na umu, da veoma pazimo da to ne čujemo kao neku neodređenu, praznu, negativnu budnost, ili kao neku vrstu apstraktnog *a priori*. Ja radije mislim na pobunjeničku snagu afirmacije. Uprkos svim prividima, demobili-

zacija dolazi od sistema binarnih doznaka. Najzad, njihov poredak je taj koji mnogo ubedljivije neutralizuje: ne polnu Razliku, sa velikim R koja je uvek određena kao dualitet i koju oni – ovi sistemi – uvlače u dijalektiku, nego polne razlike u množini. To bi se moglo pokazati, kao što sam to pokušao, na primer u *Glas*. Za to bi bilo potrebno više vremena, pažnje i za najsitnije detalje, hiljadu protokola, i zasigurno nešto mnogo veće od pisma.

Da bih govorio, u pismu, o ovoj neizbrojivoj seksualnosti u otvorenim nizovima, odlučujem se da govorim, kao što to i vi činite, o „bojama“ glasa. A i tada bi još uvek bilo više polova nego boja.

Ali neko, ko bi bio odveć spreman da nas drži za reč, mogao bi, mrmrlajući, staviti primedbu na *boje*. Moj bože, pa vi govorite svojim šeširovom, ne mogu da verujem svojim *očima*, to je mamac kojim nas zavedite, naravno, hoćete da, poput gutača zmija, progutamo sve (*Vere*na, kako nameravate da prevedete *couleuvre a avaler*?). Zar ne biste radije pokušali da ovim spektrumima, ovim varijacijama, koje više ne bi bile čak ni varijacije na temu (ovo sve još uvek govori primedba), ublažite pritiske ovog 1-2, fatalnosti koja će nastaviti da bdije nad vašom bučnom pijankom, ili nad vašim razuzdanim poricanjem?

Bez ikakve sumnje, to je ono što bih odgovorio. Ni jednog trenutka ne sumnjam u to da je ovo nadgledanje neumorno i da završava tako što sve nadodređuje.

Da, da, ali – zar nije dovoljno *misлити* ovaj zakon koji je sm Zakon, da bismo imali, ne dokaz o njemu, nego dragocenu objavu njegovih granica i njegove sterilnosti obzirom na ono što u meni želi i što ovu *misao* drži budnom? Jednu objavu koja je suštinski ugrožena i izložena riziku, jednu objavu neverovatnog, koje, obzirom na sve ovo, želeći u meni, možda više nije čak ni *moja* želja. Ovde više ne možemo da budemo sigurni ni u smu reč *želja*. Dovoljno je setiti se onoga što bi mi, s one strane fatalnosti 1-2, pružilo zadovoljstvo, dovoljno je setiti se radosti boja; na smoj granici ove distribucije, ove sudbine bivanja *podeljenim* u skladu sa zakonom (*nomos, moira*), u času njegove pobe, njegovog poraza. Smo iskustvo ove granice je radost veća od moje radosti, ona prevazilazi kako mene, tako i moj pol, ona je uzvišena, ali bez sublimacije. Ukoliko postoji uzvišeno, ono postoji tamo gde više ne bi mogla da postoji sublimacija, *n'est-ce pas*. A da bi postojalo uzvišeno, polna razlika više ne sme da bude podređena dijalektici.

Tu je ono što je objavljeno kada pišem, na primer *ovo*, čak i ukoliko je to pogrešno. Krajnje jednostavno, kada *pišem to* i ono što je time proizvedeno, jeste ekstaza koja se nalazi u mišljenju nemogućeg, kako

bi se nemoguće moglo voleti. Čak i ukoliko je, dakle, ono što pišem pogrešno, činjenica da ja to pišem, da ja to pevam takvim i takvim glasom, da mislim da želim ono što ne mogu znati, nemoguće, to je ono što svedoči, upravo ovde, ako tako hoćete, o tome da se kroz lažnost mora objaviti ono što je upisano kao „lažno“ nasuprot „istinitom“...

To je, sada, za mene, istina polne razlike. Ne znam kako nameravate da prevedete *c'est ca pour moi, maintenant, la verite de la difference sexuelle*. I da li treba prevoditi i ono što iz jezika dolazi kroz polnu razliku? Pitanje.

Kada kažem „za mene“ to se onda, zasigurno, ne vraća meni. Radi se, ipak, o jedinstvenom pisanju, idiomu razlike koja se ne može oponašati i koja se ne može svesti na tip.

Pisanje jedinstvenog glasa. Tip, zato što ovde postoji upis, *typtein*, boja glasa i timpan, ali bez tipa, što znači, bez modela, bez preskriptivne forme, tip bez „tipa“ i bez stereotipa. Zašto se u kolokvijalnom Francuskom za „momka“ kaže „tip“? Da li tu postoji neki odnos?

Pišem ovde bez ikakvog brisanja, ne ispravljajući se, sanjani oblik svoje želje. Dakle, vi dodirujete, danas, nešto od moje istine, od mene, u pitanju je stil kao što su, do nedavno, običavali da kažu. Stil ne pripada meni, on se ne vraća meni, on čini da ja dođem sebi od drugog. Recimo da je to polna razlika mene. Pitam vas: šta sa svim ovim može da se uradi na drugom jeziku?

30. decembar. Na ovaj dan, pre godinu dana, bio sam u zatvoru, u Pragu. Tokom dvanaest sati ispitivanja u carinskom uredu i policijskoj stanici, a zatim i u samom zatvoru, susretao sam, prirodno, samo muškarce. Zatvor će uvek biti poslednje mesto za mešanje polova. Ali, između ostalog, ja sam mislio i o ovome: mislio sam na jedine dve žene koje sam susreo tokom ovog iskustva, jedna je bila prevodilac (zvanični prevodilac tokom ispitivanja), a druga je bila zatvorska medicinska sestra. A što se tiče žene koja je bila carinski službenik i koju sam prvo ugledao, njeno mesto zauzeo je jedan carinik i to kada je na mene došao red i kada je trebalo da stave u pogon – kako bi me „uhvatili“ – zatrašujući scenario „trgovine drogom“. Muškarac, ogroman tip momka, pojavio se odnekud iza zavese, poput *deus ex machina*, upravo u trenutku u kome sam pristizao.

Još uvek vas sledim, zar ne, i od boja prelazim na ono što vi govorite, s najboljim motivima na svetu, o „kulturnim i političkim“ razlozima koji bi nas naveli da naznačimo dve ekonomije. Čini se kako se, u

stvari, ova logika ne može pobiti. Ali plašim se da, prefinjenije nego ikada, ponovo sklapamo jednu ubistvenu zamku: *isti* sistem, a više nismo sigurni ni da li je izokrenut. Više se ne bi radilo o opoziciji između jedne i druge oznake, nego o *određujućoj*, muškoj oznaci, koja bi bila oznaka pod uslovom da ostane na palubi, unutar svoje vlastite granice; i jednoj ne-oznaci, oznaci koja nije označena na izvestan način, ženskoj: onoj koja se izliva, koja je rasipnička, velikodušna, koja je obilje i koja potvrđuje preko i s one strane svih granica.

Ovom asimetrijom one se izlažu riziku (ali, kako ćete prevesti ovo *ils* a da prevodom ne neutralizujete njegov maskulini momenat) da odavde, još jednom, izvedu argument na osnovu kojeg bi se opet potvrdilo veliko falogocentrično bratstvo: opet uzdizanje žene, jedne žene toliko izvorne da još uvek nije označena, koja je izvor svake 'formacije', velikodušne i preplavljujuće poput Majke Prirode, Majke Zemlje, neodređenog temelja koji neprekidno daje, gubi i potvrđuje, bez ikakve razmene, bez ugovora...

To bi još uvek bilo previše, a ipak premalo. Zaista je užasno što u svom diskursu još uvek moramo da računamo, što još uvek moramo da prihvatamo pravila jedne beskrajne strategije, i to upravo u onom trenutku u kojem bismo voleli da položimo svoje oružje, *u kojem volimo samo polažući svoje oružje*.

I tako, govorite o 'kulturnim i političkim razlozima', itd. Verujem da znam šta pod time podrazumevate, verujem da samo dajete koncesiju, vreme ove neophodne transakcije koja se obavlja sa istorijskim okolnostima i stvarnim stanjem trenutnih odnosa snaga. Ali u tom slučaju nije dovoljno biti samo oprezan. Radije bih rekao da danas najveća opreznost nalaže jednu nenaoružanu, neproračunljivu smelost, smelost koja ne računa, koja ne uspeva da izračuna svoju vlastitu slobodu sa svojim beskonačno malim razlikama, u skladu sa idiomima 'duše i tela', marginama, prstenovima i oznakama, nerazaznatljivim varijacijama koje se pojavljuju svakog trenutka, promenama koje se javljaju između kultura i jezika, javnog i privatnog, dana i noći, a zatim i prelascima godišnjih doba jedno u drugo, izumevanjem mitova, umetnosti i religija, beskrajnom moći fikcije, pesništva, i ironije, nikada ne uspevajući da se zaustavi, čak ne ni u tački jedne optužbe: relativizam, empirizam, bilo šta! Oni nam možda (možda) pružaju priliku – što mora da ostane neizračunljivo – da izvitoperimo 'ugovor' falocentričkog terora na koji ste se upravo pozvali. *Mora da preostane nešto što bi se moglo želeti*. Danas bih se, najradije, zaustavio ovde, kod ove rečenice za koju nisam siguran da je sasvim razumljiva ali koja, uveren

sam, ostaje neprevodiva. Ali, upravo ono što ostaje neprevodivo, kada se kao takvo pojavi, a što ja volim da pišem, čini da preostaje nešto što bi se moglo želeti i omogućava nam da mislimo. I to pre pitanja koja ste mi postavili a koja moraju biti moje jedino pravilo...

Januar, 1983. ... Zašto i dalje želite da 'ženskim' nazovete ono što izmiče ugovoru, a 'muškim' ono što se podvodi pod ugovor? Muško i žensko nisu subjekti nego učinci jednog takvog ugovora, subjekti proizvedeni zakonom ovog ugovora koji, uzgred rečeno, nije jedan, u bilo kom strogom smislu reči. Otuda možda i njegova moć, jer on nikada nije potpisan u nekoj uobičajenoj formi – stoga se on uvek mora pretpostavljati – ali, otuda, takođe, i njegova nekonzistentnost. Muško i žensko nisu čak ni suprotstavljene i, možda, ugovorne strane, nego su, tačnije, delovi jedne pseudo-celine određene simbolom (*symbolon*) ove ugovorne fikcije.

Uistinu, čak i logiku vaše tautologije (citiram vas: Ove dve ekonomije bile bi određene na sledeći način: muško bi bilo označeno oznakama rezerve, zadržavanja, ponovnog prisvajanja, organizacije, centralizacije, a žensko oznakama izlivanja, obilja, trošenja, odnosom prema manjku koji bi češće bio pozitivan nego negativan. Ovi kvalifikatori ne bi, na neki isključiv način, upućivali na jedan ili drugi pol, ali danas, usled kulturnih i političkih razloga, postoji tendencija da se libidinalna ekonomija, za koju se kaže da je ženska, mnogo jednostavnije pronađe u ženi, pre svega zato što se muškarac, ukoliko ne prihvata falički ugovor za svoj ulazak u društvo, izlaže riziku poništenja, smrti i kastracije), ove čudne tautologije, uspevam da pratim samo s velikim poteškoćama. O kakvoj to 'ženi' govorite? Ukoliko se pozivate na neke statističke procene onda bi protokol i kriterijum bili krajnje nesigurni: šta to znači 'češće pozitivan'? O kojoj grupi žena se ovde radi? Gde? Kada? U kojoj meri? Iz razloga strukturalnih mogućnosti (identifikacija, interiorizacija, preokret, podređivanje, metonimijsko prisvajanje, spekulizacija, itd.), mi smo isto toliko malo uvereni u ovu ekonomiju koju nazivate 'ženskom' u onome što se zove 'žena', koliko i u ono što nazivate 'muškom' ekonomijom u onome što se naziva 'muškarcem'. Imena 'žene' i 'muškarca', koja u svakodnevnom jeziku zadržavaju svoj autoritet samo pod znacima navoda, i dalje označavaju sve ono čime 'anatomska sudbina' vlada u njihovo ime. Ovo traženje utočišta u anatomiji još uvek dominira 'modernim diskursom', mislim, diskursom koji je još uvek na smrt preplašen psihoanalizom. To sam

pokušao da pokažem na drugom mestu i to ne mogu da pokažem ovde. Falocentrizam ostaje androcentrizam, a falus se svodi na penis. Uprkos toliko mnogim prefinjenim i sofisticiranim osporavanjima, takozvana atomska razlika polova i dalje tvori zakon, a na njegovoj tiraniji zasnivaju se mnoge dogme i toliko mnogo neznanja! 'Anatomska' stvar o kojoj govorimo svedena je na svoju krajnje sumarnu pojavnost.

Manje i više anatomije! To je ono što nam je danas potrebno. *Manje*: vrlo dobro znamo zašto i dobro ste učinili što ste se pozvali na 'zamke' biologije ili navodnog objektiviteta anatomije – da, telo je 'šifrovano telo'. *Više*: saznajne discipline, koje i dalje mogu samo da zamuckuju suočene sa ovim šifrovanim telom, više nisu ono što su bile u trenutku kada je bila uspostavljena ova aksiomatika psihoanalize. One se menjaju veoma, veoma brzo. Čak i ukoliko se ne radi o tome da se na njima 'obrazuje' diskurs o polnoj razlici, bez istiskivanja i reinterpretacije, ipak, kakav bi to opskurantizam bio kada bismo ignorisali tekuće i buduće mutacije!

Ukratko, vidite, poput nesvesnog – nesvesnog koje jesam i kojeg sledim – ja ne želim da odustanem od bilo čega.

1. Ni od onoga što sam upravo rekao o polnoj razlici (2+n, s one strane falogocentrizma, s one strane opozicione dijalektike, s one strane psihoanalitičke filozofije kada ona ponavlja ovaj falogocentrizam).
2. Ni od ponovnog razmatranja onoga šta 'psihoanaliza' jeste – drugim rečima, i u ovom slučaju, ne osvrćući se iza sebe.
3. Ni od pažljivog otvaranja (nasuprot onome što se događa u 'svetu' psihoanalize) prema svim novim oblicima znanja o telu, o 'biologiji', ne smatrajući da su takozvana atomska pitanja 'zatvorena'...

Januar, 1983. Već sam isuviše opširan, ovo pismo se razvlači, tako da ću ubrzati stvari, što je samo drugi način da kažem kako ću biti mnogo više aforističan i mnogo manje demonstrativan.

Nisam toliko siguran, u najmanju ruku ne toliko koliko ste, po svemu sudeći, vi sigurni, da sam odabrao 'filozofski diskurs koji je izuzetno snažno obeležen kao muški'. Želeo bih da vam na svaku od ovih reči uzvratim rečju, imajući u ruci tekstove, ali što se tiče mojih prvih eseja, u celini gledano ono što se vidi na prvi pogled dokazuje da ste vi

u pravu. Ali, šta ukoliko sam ja ovde tragao za jednom (dugoročnom) strategijom? Odmah možete da mi uzvratite istom merom...

Ne znam da li ovi 'mnoštveni glasovi' istiskuju 'fantazme'. Uvek sam imao teškoća da pod imenom fantazma mislim nešto što bi bilo strogo ili stabilno, ukoliko je to potrebno učiniti. Ali, da – mislim da bih u vezi s tim mogao da kažem bar ovo: čak i ukoliko reč u svom antičkom korenu upućuje na pravac kretanja svetlosti, vidljivosti, slike, pojave, ipak ova stvar ne može da prođe bez glasa. Rekao bih: nijedan fantazam bez mogućnosti glasa. Dakle: kako je moguće da ovi glasovi ne 'istiskuju' fantazme? Jedno otvoreno pitanje. Ali, možda ste želeli da sugerirate kako ženski glasovi koji prolaze kroz potpisano pisanje ili kroz telo muškarca ili obrnuto, nisu *ništa drugo* do fantazmi u istiskivanju, čak možda fantomi (ali, to je ipak nešto drugo). ... U bilo kom tekstu u kome su se glasovi žena čuli kao takvi, da li sam ikada *omogućio* da žene govore? I koje? One koje su u meni ili one koje su izvan mene? Šta ovde znači *mene*? Ili, da li sam im *dopustio* da govore? Osim ukoliko, s one strane 'omogućavanja' i 'dopuštanja' (što su već dve veoma različite stvari) one uopšte nisu ni tražile moje mišljenje, dopuštajući mi, ili omogućavajući mi da sam govorim, zadržavajući inicijativu za sebe. ... Ali, ko su ove *one*?

Vaše pitanje o 'umetničkom upisu': isuviše teško. I ja bih, takođe i zauzvrat, morao da postavim isto toliko pitanja. Zašto bih ja morao da budem taj koji bi odgovarao na pitanja koja mu se postavljaju 'o ženi'? Šta, u ovom kontekstu, podrazumevate pod 'umetničkim upisom'? U poslednje vreme mnogo se govorilo o 'ženskom pismu': zar ne bi trebalo da insistiramo na činjenici da je upisivanje, na primer gest utiskivanja forme (*eidos*, *typos*) u materiju (tipografija), često bilo povezivano sa muškom moći? Da tvrdimo kako se moć ne može sprovesti bez hiljadu lukavstava, opreznih protokola, osujećivanja manevara reaproprijacije. Kako ćemo izaći na kraj sa svim tim? Sa mišljenjem traga koje ne bi bilo oštećeno ovom interpretacijom 'tipa' i potpisa? Kako da pregovaramo sa falogocentričnom aksiomatikom koja je toliko dugo vladala, i to na jedan unutrašnji način, pojmom umetnosti i klasiifikacijom umetnosti?

'Nastanjiva', žena, kažete. Ukoliko se ne preduzmu neke druge mere opreza ovo bi se lako moglo *pripitomiti* tako da odgovara toj istoj vladajućoj logici. Nije li on, 'on', oduvek želeo da žena u stvari bude

nastanjiva, da prijanja uz vrednosti nastanjivanja, srca, privatnog života, unutrašnjeg, itd.? Stara simbolika žene kao 'kuće'. ... I da li je ovo 'moći sadržavati' isto što i 'moći misliti drugog'? Neki bi voleli da tvrde upravo suprotno.

'... žensku poziciju koju, u svakom slučaju, i ne možete da zauzmete...'

Tako vi kažete

amitie

Žak Derida

Sa engleskog prevela Branka Arsić

(Jacques Derrida, „Voices II“, *Points... Interviews, 1974 – 1994*, prir. Elisabeth Weber, Stanford: Stanford University Press, str.156-170)

Žak Derida

Polna razlika, ontološka razlika (*Geschlecht I*)¹

Rubenu Berezdivinu

O polu, da, to lako zapažamo, Hajdeger o polu govori što je manje moguće, a možda to nikada nije ni činio. Možda on nikada ništa nije ni rekao, pod tim nazivom, pod nazivima koji su nam poznati, o „polnom odnosu“, o „polnoj razlici“, odnosno o „muškarcu-i-ženi“. To ćutanje, dakle, lako zapažamo. Kao i da je zapažanje o tome pomalo olako. Ono bi se zadovoljilo sa nekoliko naznaka i zaključilo bi da se „sve događa kao da...“. Tako bismo bez muke, ali ne i bez rizika, zatvorili dosije: sve se događa kao da, čitajući Hajdegera, nije bilo polne razlike i ničega što se tiče muškarca, odnosno žene, ničega za pitanje ili za su-

1. Kao i esej koji sledi, „Hajdegerova ruka (*Geschlecht II*)“, i ovaj (najpre objavljen u časopisu *Cahier de l'Herne* koji je posvećen Hajdegeru, i koji je uređivao Mišel Har /Michel Harr/ 1983.), zadovoljava se time da skicira, na jedva preliminarnan način, jedno nadolazeće tumačenje kojim bih želeo da situiram *Geschlecht* na putu Hajdegerovog mišljenja. Na njegovom putu pisanja takođe, a utiskivanje, upisivanje, obeleženo rečju *Geschlecht* neće tu biti slučajno. Tu reč ću ostaviti na njenom jeziku zbog razloga koji bi morali da se nametnu tokom samog čitanja. Radi se upravo o „*Geschlecht*“ (o reči za pol, rasu, porodicu, generaciju, lozu, vrstu, rod) a ne o *Geschlecht*-u: nećemo tako lako preskočiti prema samoj stvari (*Geschlecht*) beleg reči („*Geschlecht*“) u kojoj će, mnogo kasnije, Hajdeger obeležiti otisak udarca ili lupanja (*Schlag*). On će to učiniti u tekstu o kojem nećemo ovde govoriti, ali prema kojem će se ovo čitanje kretati, kojim je ono već namagnetisano: „Die Sprache im Gedicht, Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht“ (1953, u *Unterwegs zur Sprache*, 1959, p. 36). Prevod Žan Bofre /Jean Beaufret/, u *Acheminement vers la parole*, 1976: „La Parole dans l'élément du poème, Situation de Dict de Georg Trakl“.

mnju, kao da nije bilo ničega što je dostojno pitanja, *fragwürdig*. Ako bismo nastavili, sve se događa kao da polna razlika nije bila na visini ontološke razlike: kratko, ona je toliko zanemarljiva u odnosu na pitanje o smislu bića koliko i ma koja druga razlika, ma koja određena distinkcija, ma koji ontički predikat. Zanemarljiva, razume se, za *mišljenje*, čak i ako za nauku ili filozofiju ona to nije. Ali čak i ukoliko se *Dasein* otvara prema pitanju bivstvovanja, čak i ukoliko ima odnos prema bivstvovanju, čak i u toj referenci *Dasein* ne bi bio polno određen. Diskurs o polnosti bi, tako, bio prepušten naukama, ili filozofijama života, antropologiji, sociologiji, biologiji, možda čak religiji ili moralu.

Polna razlika ne bi bila na visini ontološke razlike, kazali smo, čuli smo kako kazujemo. Uzalud je što znamo da o visini ne bi moglo biti pitanja: iako mišljenje razlike ne dovodi ni do kakve visine, ćutanju o visini uzvušenost ipak ne nedostaje. Možemo to ćutanje čak smatrati oholim, arogantnim, provokativnim u veku u kojem polnost – zajedničko mesto svih brbljanja – postaje moneta u opticaju filozofskih i naučnih „znanja“, neizbežni *Kampffplatz* etik i politik. No, od Hajdegera ni reči! Mogli bismo da primetimo kako je ta scena tvrdoglavog ćutanja, koje se nalazi u samom središtu konverzacije, u neprekidnom i rastresenom brujanju razgovora, odigrana u velikom stilu. U sebi samoj ta tišina ima vrednost buđenja (ali o čemu se govori oko te tišine?) i zaspavanja: ko, u stvari, oko nje i upravo pre nje, nije uzrokovan polnošću kao takvom i, ako se tako može reći, pod tim imenom? Svi filozofi od Platona do Ničea, kojima je polnost bila nepresušna tema, bili su uzrokovani njome. Kant, Hegel, Huserl sačuvali su joj makar jedno mesto, dotakli su je makar jednom rečju u svojoj antropologiji ili filozofiji prirode – a, zapravo, svuda.

Nije li nepromišljeno oslanjati se na Hajdegerovo prividno ćutanje? Da li bi činjenično stanje bilo poremećeno u svojoj lepoj filološkoj sigurnosti kada bi neka mašina za čitanje, pročešljavajući celokupnog Hajdegera, u nekom poznatom ili nekom neobjavljenom pasusu mogla da istera stvar i divljač na čistinu? Da li bi bilo potrebno misliti na programiranje te mašine, misliti, na to misliti i znati da se to čini? No, šta bismo tom mašinom tražili? Kojim se rečima poveriti? Samo imenicama? I kojoj vidljivoj ili nevidljivoj sintaksi? Kratko, u kojim ćete znacima umeti da prepoznate da on govori ili čuti o onome što vi mirno nazivate polnom razlikom? Šta mislite kada kažete „polna razlika“, ili šta mislite kroz te reči?

Da bi se tako impresivna tišina danas dala označiti, da bi se pojavila kao takva, označena i označavajuća, čime bismo se zadovoljili u

većini slučajeva? Bez sumnje ovim: Hajdeger nikada ništa nije rekao o polnosti pod tim imenom, na mestima gde bi ga najučenija i najbolje opremljena „modernost“ odvažno sačekala sa svojim naoružanjem od „sve-je-polno-i-sve-je-politika-i-uzajamno“ (primetite usput da se reč „politika“ veoma retko upotrebljava, kod Hajdegera možda uopšte, što nije beznačajna stvar). Čak i pre statistike, dakle, spor izgleda rešen. Imali bismo dobrih razloga da poverujemo kako će statistika ovde da potvrdi presudu: o tome što mi tako mirno nazivamo polnošću Hajdeger je ćutao. Tranzitivna i značajna tišina (on je prećutao pol) koja pripada, kako on to kaže o izvesnom *Schweigen* („hier in der transitiven Bedeutung gesagt“), putu neke reči koji izgleda prekinut. Ali koja su mesta toga prekida? Gde tišina izaziva govor? I koji su oblici, koji su odredljivi obrisi tog ne-kazanog?

Možemo da se opkladimo da se ništa ne zaustavlja na tim mestima koje bi strele pomenutog naoružanja obeležile u naznačenoj tački: izostavljanje, potiskivanje, poricanje, odbijanje, čak nemišljenje.

Ne bi li potom, ako bi opklada bila izgubljena, trag te tišine zasluživao obrat? On ne prećutkuje bilo šta, ta tišina ne dolazi niotkud. Ali zbog čega opklada? Zato što je potrebno, pre nego što bilo šta kažemo o „polnosti“ – to ćemo potvrditi – prizvati sreću, kocku, sudbinu.

Neka ovo čitanje, onda, bude takozvano „moderno“ čitanje, istraživanje ukrašeno psihoanalizom, ispitivanje koje se poziva na čitavu antropološku kulturu. Šta ono traži? Gde ono traži? Gde ono veruje da će dočekati barem neki znak, neku aluziju, ma koliko ona eliptična bila, neko upućivanje od strane polnosti, polnog odnosa, polne razlike? Najpre u *Sein und Zeit*. Nije li egzistencijalna analitika *Dasein*-a, upravo zato što je bila dovoljno blizu fundamentalnoj antropologiji, izazvala toliko dvosmislenosti, odnosno zabluda o tobožnjoj „ljudskoj realnosti“, kako se *Dasein* prevodio u Francuskoj? No, čak i u analizama bivstvovanja-u-svetu kao bivstvovanja-sa-drugim, brige u njoj samoj i kao „*Fürsorge*“, uzalud bi se tražio, čini se, znak nekog diskursa o želji i polnosti. Iz toga bi se mogla izvući ova posledica: polna razlika nije suštinsko obeležje, ona ne pripada egzistencijalnoj strukturi *Dasein*-a. Tu-bivstvovanje, bivstvovanje *tu*, to *tu* bivstvovanja kao takvo ne nosi nikakvo polno obeležje. Isto je, dakle, i sa čitanjem smisla bića, pošto – *Sein und Zeit* to jasno kaže (§ 2) – *Dasein* ostaje, za takvo jedno čitanje, egzemplarno bivstvujuće. Čak i ako baš hoćemo da dopustimo da svaka referenca na polnost nije izbrisana ili da ostaje implicirana, to bi bilo samo u onoj meri u kojoj, među mnogim drugim, takva referenca pretpostavlja vrlo opšte strukture (*In-der-Welt Sein als Mit-und*

Selbstsein, Räumlichkeit, Befindlichkeit, Rede, Sprache, Geworfenheit, Sorge, Zeitlichkeit, Sein zum Tode). Ali ona nikada nije neizbežna nit vodilja za povlašćeni pristup tim strukturama.

Spor se čini rešenim, kazali smo. A ipak! *Und dennoch!* (Taj re-torički obrat Hajdeger koristi mnogo češće nego što bismo poverovali: a ipak! znak uzvika, novi red.)

A ipak, stvar je bila tako malo, ili tako loše shvaćena da je Hajdeger odmah morao da je objašnjava. On je to morao da radi na margini *Sein und Zeita*, ako se marginom može nazvati jedan letnji kurs na univerzitetu Marburg/Lahn 1928. godine.² On tu podseća na nekoliko „vo-dećih principa“ o „Problemu transcencije i problemu *Sein und Zeit*“ (§ 10). Egzistencijalna analitika *Dasein*-a može da se dogodi samo u perspektivi fundamentalne ontologije. Zbog toga tu nije reč ni o „antropologiji“ ni o „etici“. Takva jedna analitika je samo „pripremna“, a „metafizika *Dasein*-a“ još nije „u središtu“ poduhvata, što jasno dopušta da se pomisli kako je ona ipak u njegovom programu.

Upravo ću putem *imenice Dasein* ovde da uvedem pitanje polne razlike.

Zbog čega imenovati *Dasein*, bivstvujuće koje obrazuje temu te analitike? Zbog čega *Dasein* daje svoj „naziv“ toj tematici? U *Sein und Zeit* Hajdeger je opravdao izbor tog „egzemplarnog bivstvujućeg“ kako bi čitao smisao bića. „Na kom bivstvujućem smisao bića mora da bude pročitano...?“³ U poslednjoj instanci, odgovor vodi do „načina bivstvovanja nekog određenog bivstvujućeg, onog bivstvujućeg koje smo mi, mi koji pitamo, mi sami“. Ako izbor tog egzemplarnog bivstvujućeg u njegovoj „privilegiji“ čini na taj način objekt opravdavanja (ma šta o tome mislili i bilo koja da je njegova aksiomatika), izgleda da Hajdeger, zauzvrat, bar u tom pasusu, postupa po dekretu kada je reč o tome da *imenuje* to egzemplarno bivstvujuće, da mu jedanput za svagda da terminološku odrednicu: „To bivstvujuće koje smo mi sami i koje, među drugim stvarima, raspolaže u svom biću i moći da postavlja pitanja (*die Seinsmöglichkeit des Fragens*), to bivstvujuće mi nazivamo tu-bivstvovanjem“ (mi ga zahvatamo, zadržavamo, shvatamo „terminološki“ kao tu-bivstvovanje, *fassen wir terminologisch als Da-*

2. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, Band 26.

3. Upor: *Bitak i vrijeme*, Zagreb 1985, prevod: Hrvoje Šarinić. Citate smo prevodili s francuskog kako bismo zadržali specifičnost Deridina čitanja, odnosno prevodenja. – *Prim. prev.*

sein). Taj „terminološki“ izbor svoje duboko opravdanje pronalazi bez sumnje u čitavom poduhvatu i u čitavoj knjizi kroz objašnjenje nekog *tu* i nekog *tu-bivstvovanja* kojem nijedna (gotovo nijedna) druga predodređenost ne bi mogla da zapoveda. Ali to ne otklanja, u toj uvodnoj tvrdnji, u toj objavi imena, njegov presudni, sirov i eliptičan privid. Naprotiv, u *Kursu* iz Marburga, naziv *Dasein* – njegov smisao kao i njegovo ime – još je strpljivije određen, objašnjen, procenjen. No, prva crta koju Hajdeger podvlači jeste *neutralnost*. Prvi vodeći princip: „Za bivstvjuće koje uspostavlja temu ove analitike ne biramo naziv „čovjek“ (*Mensch*) nego neutralni naziv 'das Dasein'“.

Pojam neutralnosti se, najpre, čini veoma opštim. Reč je o svode-nju ili o oduzimanju, putem te neutralnosti, svake antropološke, etičke ili metafizičke predodređenosti, da bi se sačuvala samo jedna vrsta odnosa prema sebi, ogoljenog odnosa prema bivstvovanju svog bivstvjućeg. To je minimalan odnos prema sebi kao odnos prema biću, odnos koji bivstvjuće koje smo mi sami, kao oni koji postavljaju pitanja, održavamo sa samima sobom i sa svojom sopstvenom suštinom. Taj odnos prema sebi nije odnos prema nekom „ja“, naravno, niti prema nekoj individui. *Dasein* označava bivstvjuće koje, „u jednom određenom smislu“, nije ravnodušno prema sopstvenoj suštini, odnosno koje nije ravnodušno prema sopstvenom biću. Neutralnost je, dakle, na prvom mestu neutralizacija svega što nije ogoljena crta tog odnosa prema sebi, tog interesa za sopstveno biće u najširem smislu reči „interes“. Interes implicira interes ili pred-razumevajuću otvorenost za smisao bivstvovanja i za pitanja koja se tu ređaju. A ipak!

A ipak, objašnjenje te neutralnosti krenuće skokom, bez prelaza, i od sledećeg čvora (drugog vodećeg principa), prema *polnoj* neutralnosti i čak prema određenoj *bespolnosti* (*Geschlechtslosigkeit*) *tu-bivstvovanja*. Skok je iznenađujući. Ako je Hajdeger hteo da d primere, među određenjima koja udaljuju od analitike *Dasein*-a, naročito među antropološkim crtama koje treba neutralisati, izbor je bio toliki da mu je bilo teško da se odluči. No, on počinje, da bi se time ograničio, polnošću, preciznije polnom razlikom. Ona, dakle, zadržava prednost i izgleda da se uzdiže do prvog reda, sledeći iskaze po logici njihovog ulančavanja, po logici te „faktičke konkrekcije“ da analitika *Dasein*-a mora da *započne* neutralisanjem. Ako je neutralnost naziva „*Dasein*“ suštinska, to je upravo stoga što tumačenje tog bivstvjućeg – koje smo *mi* – mora da bude uvedeno *pre* i *izvan* konkretnosti tog tipa. Prvi primer „konkretnosti“ bi, dakle, bila pripadnost jednom od polova. Hajdeger ne sumnja da ih je dva: „Ta neutralnost znači *takođe* (podvukao,

Ž.D.) da *Dasein* nije nijedan od dva pola (*keines von beiden Geschlechtern ist*).“

Mnogo kasnije, u svakom slučaju trideset godine posle, reč „*Geschlecht*“ će da preuzme na sebe čitavo svoje višeznačno bogatstvo: pol, rod, porodica, loza, rasa, potomstvo, generacija. Praveći nezamenljive prolaze, što će reći nepristupačne tekućem prevodu, Hajdeger će kroz lavirintske, zavodljive, uznemirujuće puteve u jeziku da sledi otisak često zatvorenih staza. Još uvek zatvorenih, ovde sa dva. Dva, to može da broji, čini se, samo polove, ono što se naziva polovima.

Podvukao sam reč „*takođe*“ („ta neutralnost znači *takođe*...“). Kroz svoje mesto u logičkom i retoričkom lancu, to „*takođe*“ podseća da među mnogim značenjima neutralnosti Hajdeger procenjuje da nije nužno započeti polnom neutralnošću – zbog toga on kaže „*takođe*“ – nego ipak, *odmah posle jedinog* opšteg značenja koje je dotad označio u tom pasusu, naime *ljudskog* obeležja, nazivom „*Mensch*“ za temu analitike. Upravo jedinim koji je on isključivao, odnosno neutralizovao do tada. Tu dakle postoji neka vrsta hitanja ili ubrzanja koje ne bi smelo da bude neutralno ili ravnodušno: među svim crtama čovekove čovečnosti, koje su tako neutralizovane, sa antropologijom, etikom ili metafizikom, prva na koju misli reč neutralnost, prva na koju Hajdeger u svakom slučaju misli, jeste polnost. Poticaj ne dolazi samo iz gramatike, to se razume po sebi. Preći sa *Mensch*, odnosno *Mann*, na *Dasein*, znači preći sa muškog na neutralno, preći upravo na izvesnu neutralnost mišljenja, odnosno govorenja *Dasein* i onoga *Da* tog *Sein*, počev od transcendencije koja je *das Sein* („*Sein ist das Transcedens schlechthin*“, *Sein und Zeit*, p. 38)⁴; uz to takva neutralnost drži do negeneričkog i ne-specifičnog karaktera bivstvovanja: „Bivstvovanje kao fundamentalna tema filozofije nije rod (*keine Gattung*) nekog bivstvjućeg...“ (*isto*). Još jedanput, iako polna neutralnost ne može da bude bez odnosa sa govorenjem, sa rečju i jezikom, ne bismo smeli da je svedemo na gramatiku. Hajdeger tu neutralnost više označava, nego što je opisuje, kao egzistencijalnu strukturu *Dasein*-a. Ali zbog čega on na jednom sa tolikom gorljivošću insistira na tome? Dok o tome u *Sein und Zeit* nije rekao ništa, *bespolnost* (*Geschlechtslosigkeit*) ovde figurira u prvom redu crta koje treba navesti kada se podseća na neutralnost *Dasein*-a, ili pre, naziva „*Dasein*“. Zbog čega?

Možemo da pomislimo na prvi razlog. Sama reč *Neutralität* (*ne-*

4. Upor. str. 42 srpskohrvatskog prevoda. – *Prim. prev.*

uter) upućuje na neku binarnost. Ako je *Dasein* neutralan i ako nije čovek (*Mensch*), prva posledica koja se iz toga može izvesti jeste da se on ne potčinjava binarnoj podeli na koju se najspontanije pomisli u tom slučaju, naime, na „polnu razliku“. Ako „tu-bivstvovanje“ ne znači „čovek“, ono *a fortiori* ne označava ni „muškarca“ ni „ženu“. Ali ako je posledica tako bliska zdravom razumu, zašto podsećati na nju? A naročito, zbog čega bismo imali toliko teškoća da se, u nastavku *Kursa*, oslobodimo jedne tako jasne i prihvatljive stvari. Da li bi trebalo pomisliti kako se polna razlika ne da tako jednostavno odbiti od svega onoga što analitika *Dasein*-a može i mora da neutrališe: metafiziku, etiku i naročito antropologiju, odnosno druge oblasti ontičkog znanja, biologiju ili zoologiju na primer? Treba li sumnjati da polna razlika ne može da se svede na antropološku ili etičku temu?

Hajdegerovo oprezno insistiranje navodi, u svakom slučaju, na pomisao kako stvari nisu jasne same po sebi. Kada smo jedanput neutralizovali antropologiju (fundamentalnu ili ne) i pokazali da ona nije mogla da podstakne pitanje bivstvovanja, ili da bude podsticajna kao takva, kada smo jedanput ukazali na to da se *Dasein* ne svodi ni na ljudsko biće, ni na ja, ni na svest odnosno nesvest, niti na subjekt odnosno individuu, čak ne ni na *animal rationale*, moglo bi se pomisliti da pitanje polne razlike nije imalo nikakve šanse da bude istog ranga kao pitanje smisla bivstvovanja, odnosno ontološke razlike, i da njegovo odsustvo, čak, ne zaslužuje nikakav povlašćen tretman. No, neosporno je da se događa upravo suprotno. Tek što je Hajdeger ukazao na neutralnost *Dasein*-a, a već mora da precizira: neutralnost, *takođe*, i kada je reč o polnoj razlici. Možda je on tada odgovarao na manje ili više eksplicitna, naivna, odnosno jasna pitanja koja su mu postavljali čitaoci, studenti, kolege, još uvek se zadržavajući – hteli oni to ili ne – u antropološkom prostoru: šta je sa polnim životom vašeg *Dasein*-a? I pošto je odgovorio na prvi udar tog pitanja, diskvalifikujući ga, pošto je ukazao na bespolnost nekog tu-bivstvovanja koje nije *anthropos*, Hajdeger želi da krene u susret drugom pitanju i, možda, novom cilju. Upravo će se tu uvećati teškoće.

Bilo da se radi o neutralnosti ili bespolnosti (*Neutralität, Geschlechtslosigkeit*), reči snažno naglašavaju negativnost koja očigledno ide protiv onoga što Hajdeger hoće tako da označi. Ovde nije reč o lingvističkim ili gramatičkim znacima na površini nekog smisla koji bi ostao netaknut. Kroz tako očigledno negativne predikate može se iščitati ono što Hajdeger ne okleva da nazove „pozitivitet“ (*Positivität*), bogatstvo, pa čak, ovde u jednom veoma opterećenom kôdu, i „moć“

(*Mächtigkeit*). Ta preciznost navodi na pomisao da bez-polna neutralnost ne čini bespolnim, naprotiv; ona ne razvija svoju *ontološku* negativnost prema *samoj polnosti* (koju bi radije oslobodila), nego prema znacima razlike; striktnije: prema *polnoj dvojnosti*. *Geschlechtslosigkeit* postoji samo tamo gde ima „dva“; bespolnost bi se određivala kao takva samo u onoj meri u kojoj bi polnost odmah podrazumevala binarnost, odnosno polnu podelu. „Ali ta bespolnost nije indiferentnost prazne ništavnosti (*die Indifferenz des leeren Nichtigen*), slaba negativnost nekog ontički indiferentnog ništavila. U svojoj neutralnosti *Dasein* nije bilo kakva indiferentnost, nego je izvorni pozitivitet (*ursprüngliche Positivität*) i moć bića (ili suštine, *Mächtigkeit des Wesens*)“.

Ako, kao takav, *Dasein* ne pripada ni jednom od dva pola, to ne znači da je bivstvujeće, koje on jeste, lišeno pola. Naprotiv, ovde se može misliti na predifrencijalnu, ili radije pre-dvojni polnost, što ne znači nužno i unitarnu, homogenu i bez razlike, kao što ćemo to moći da potvrdimo kasnije. Počev od te polnosti koja je izvornija od dijade, možemo pokušati da na njenom izvoru promišljamo „pozitivitet“ i „moć“ za koje se Hajdeger dobro čuva da ih ne nazove „polnim“, bez sumnje iz straha da tu ponovo ne uvede binarnu logiku koju antropologija i metafizika uvek dodeljuju pojmu polnosti. Ali ovde je upravo reč o pozitivnom i moćnom izvoru svake moguće „polnosti“. *Geschlechtslosigkeit* ne bi bila negativnija od *aletheia*. Podsećamo na ono što Hajdeger kaže o „*Würdigung*“ des „*Positives*“ im „*privativen*“ *Wesen der Aletheia* (*Platons Lehre von der Wahrheit, in fine*).

Od tada, nastavak *Kursa* započinje jedno naročito kretanje. Tu je vrlo teško izdvojiti temu polne razlike. Pokušao bih to ovako da protumačim: nekom vrstom čudnog i nužnog premeštanja, upravo sama polna podela upućuje na negativnost, a neutralizacija je *ujedno* učinak te negativnosti i brisanje kojem mišljenje mora da se potčini kako bi dopustilo da se pojavi izvorni pozitivitet. Daleko od toga da konstituiše neki pozitivitet koji bi bespolna neutralnost *Dasein*-a poništila, polna binarnost bi sama bila odgovorna – ili bi pre pripadala određenju koje je i samo odgovorno – za tu negativizaciju. Da bismo brzo radikalizovali ili formalizovali smisao tog kretanja, pre nego što ga strpljivije ocertamo, mogli bismo da predložimo sledeću shemu: upravo sama polna razlika *kao binarnost*, upravo diskriminatorna pripadnost jednom ili drugom polu, usmerava prema negativnosti ili određuje negativnost za koju, onda, treba položiti račun. Idući još dalje, mogli bismo čak da povežemo tako određenu polnu razliku (jedan prema dva), negativnost i određenu „nemoć“. Vraćajući se na izvornost *Dasein*-a, tog *Dasein*-a

za koji se kaže da je polno neutralan, mogli bismo da zahvatimo „izvorni pozitivitet“ i „moć“. Drugim rečima, uprkos prividu, bespolnost i neutralnost, koje se najpre, u analitici *Dasein*-a, moraju sačuvati od binarnog polnog obeležja, zapravo su na istoj strani, na strani *te* polne razlike – binarne – iako bismo mogli da poverujemo kako su jednostavno suprotstavljene. Da li bi ovo bilo isuviše nasilno tumačenje?

Tri podparagrafa, odnosno tri sledeća čvora (3, 4 i 5) razvijaju motive neutralnosti, pozitiviteta i izvorne moći, same izvornosti, bez izričitog pozivanja na polnu razliku. „Moć“ postaje moć porekla (*Ursprung, Urquell*). Hajdeger, uostalom, nikada neće direktno povezati predikat „polno“ sa rečju „moć“, jer „polno“ ostaje uvek lako povezano sa čitavim sistemom polne razlike za koju se, bez velikog rizika greške, može kazati da je neodvojiva od čitave antropologije i čitave metafizike. Još bolje: pridev „polno“ (*polan, polna, geschlechtlich*) nikada nije upotrebljen, barem koliko ja znam, već samo imenice *Geschlecht* ili *Geschlechtlichkeit*: to nije nevažno, jer te imenice mogu lakše da šire zračenje prema drugim semantičkim zonama. Nešto kasnije ćemo pratiti druge puteve mišljenja.

Ali i da o njima ne govorimo direktno, ta tri podparagrafa pripremaju povratak na tematiku *Geschlechtlichkeit*. Oni brišu najpre sve znake negativnosti koji su povezani sa rečju neutralnost. Neutralnost nema prazninu apstrakcije, ona odvodi do „moći porekla“ koja u sebi nosi unutrašnju mogućnost čovečnosti u njenoj konkretnoj faktičnosti. *Dasein*, u svojoj neutralnosti, ne sme da se brka sa onim što egzistira. *Dasein* egzistira, zacemento, samo u svojoj faktičkoj konkretnosti, ali sama ta egzistencija ima svoj prvobitni izvor (*Urquell*) i svoju unutrašnju mogućnost u *Dasein*-u kao neutralnom. Analitika tog porekla ne bavi se samim egzistirajućim. Upravo zato što im prethodi, takva jedna analitika ne može da se pomeša sa nekom filozofijom egzistencije, nekom mudročju (koja bi mogla da se uspostavi samo u „strukтури metafizike“), proricanjem ili nekakvom propovedi koja poučava o ovakvoj ili onakvoj „viziji sveta“. To, dakle, nipošto nije neka „filozofija života“. Što znači da bi neki diskurs o polnosti, koji bi bio tog reda (mudrost, znanje, metafizika, filozofija života ili egzistencije), nedostajao svim zahtevima analitike *Dasein*-a, u samoj njenoj neutralnosti. No, da li se ikada predstavio neki diskurs o polnosti koji nije pripadao nijednom od tih registara?

Potrebno je podsetiti da polnost nije pomenuta ni u tom poslednjem paragrafu, niti u paragrafu koji će obrađivati (videćemo to) izvesnu „usamljenost“ *Dasein*-a. Ali jeste u jednom paragrafu iz *Vom*

Wesen des Grundes (iste godine, 1928.) koji razvija isti argument. Reč se nalazi između navodnika, u jednoj umetnutoj rečenici. Logika *a fortiori* tu malo podiže ton. Jer, najzad, ako je istina da polnost mora da bude neutralizovana „tim pre“, kako kaže prevod Anrija Korbena (Henry Corbin), ili *a fortiori, erst recht*, zašto insistirati na tome? Gde bi bio rizik od nerazumevanja? Izuzev ako stvar zaista ne ide sama po sebi i ukoliko ne dolazi do rizika da se pomeša pitanje polne razlike sa pitanjem bivstvovanja i ontološke razlike? U tom kontekstu radi se o određivanju sopstva *Dasein*-a, njegovog *Selbstheit*, njegovog bitivsoj. *Dasein* egzistira samo sa svrhom-prema-sebi (*dessein-de-soi*), ako se može reći (*umwillen seiner*), ali to ne znači ni za-sebe svesti, ni egoizam, ni solipsizam. Upravo počev od *Selbstheit*, alternativa između „egoizma“ i „altruizma“ ima neku šansu da iskrsne i da se pojavi, pa i neka razlika između „ja-bića“ i „ti-bića“ (*Ichsein/Dusein*). Uvek pretpostavljeno, sopstvo je, dakle, takode „neutralno“ prema jastvo-biću i tistvo-biću, „i tim pre prema „polnosti““ (*und erst recht etwa gegen die „Geschlechtlichkeit“ neutral*). Kretanje tog *a fortiori* je logički besprekorno samo pod jednim uslovom: bilo bi potrebno da pomenuta „polnost“ (između navodnika) bude siguran predikat svega što je učinjeno mogućim putem sopstva, ili počev od njega – ovde, na primer, struktur „jastva“ i „tistva“ – ali što ne pripada, kao „polnost“, strukturi sopstva, nekog sopstva koje još ne bi bilo određeno ni kao ljudsko biće, ja ili ti, svesni ili nesvesni subjekt, muškarac ili žena. Ali, iako Hajdeger insistira i podvlači („tim pre“), sumnja nastavlja da pritiska: a šta ako je „polnost“ već obeležila najizvorniji *Selbstheit*, ako je to bila ontološka struktura sopstva, ako je to *Da Dasein*-a već bilo „polno“ i ako je polna razlika već bila obeležena u otvorenosti prema pitanju smisla bivstvovanja i prema ontološkoj razlici i ako je, pošto se ne odvija sama od sebe, neutralizacija bila nasilna operacija? Iza tog „tim pre“, „tim više“, može da se krije neko „tim manje“.5 U svakom slučaju, navodnici uvek označavaju neku vrstu privođenja (*la citation*). Tekući smisao reči „polnost“ pre se „navodi“ nego što se „koristi“, reklo bi se u jeziku *speech act theory*; ona je pozvana da se pojavi, okrivljena je ako ne i optužena. Naročito je potrebno zaštititi analitiku *Dasein*-a pred rizicima antropologije, psihoanalize, odnosno biologije. Ali možda jedan prolaz ostaje otvoren za druge reči ili za drugu upotrebu i drugo čitanje

5. Rečenica se može prevesti i ovako: *A plus forte raison*, „tim pre“, „tim više“, krije u sebi neki slab razlog, *une raison plus faible*. – *Prim. prev.*

reči *Geschlecht*, ako ne i reči „polnost“. Možda će se neki drugi „pol“, ili pre neki drugi *Geschlecht* upisati u sopstvo ili će poremetiti poredak svih izvođenja, na primer izvođenja izvornijeg *Selbstheit*, koje čini mogućim pojavljivanje *ega* i tistva. Ostavimo ovo pitanje po strani.

Ako je ta neutralizacija implicirana u svakoj ontološkoj analizi *Dasein*-a, to ne znači da je „*Dasein* u čoveku“, kako često kaže Hajdeger, neka „ego-ična“ singularnost, ili neka „ontički izolovana individua“. Odlazak u neutralnost ne dovodi do izolacije ili do poostvrljenja (*Isolierung*) čoveka, do njegove faktičke i egzistencijalne usamljenosti. A ipak, odlazak u neutralnost znači upravo – to Hajdeger jasno beleži – nekakvu izvornu izolaciju čoveka: ne, zapravo, u smislu faktičke egzistencije, „kao da je biće koje filozofira u centru sveta“, nego kao „metafizička izolacija čoveka“. Upravo analiza te izolacije dovodi do ponovnog pojavljivanja teme polne razlike i do dvojne podele u *Geschlechtlichkeit*. U središtu te nove analize vrlo fina diferencijacija određenog rečnika već najavljuje probleme prevodenja koji će se za nas samo uvećavati. Nikada neće biti moguće da te probleme smatramo akcidentalnima, ili drugorazrednima. U odredjenom trenutku moći ćemo čak da uočimo da su mišljenje *Geschlecht*-a i mišljenje prevodjenja u suštini isti. Ovde leksički roj sabira (ili roji) niz „disocijacija“, „distrakcija“, „diseminacija“, „divizija“, „dispersija“. Ovo bi *dis-* onda trebalo prevoditi, ali to ne ide bez transfera i premeštanja, sa *zer-* (odnosno *raz-*) u *Zerstreuung* (rasejavanje), *Zerstreuungheit* (rasparčavanje), *Zerstörung* (razdvajanje), *Zersplitterung* (raspodela), *Zerspaltung* (rasutost). Unutrašnja i dodatna granica još više deli tu leksiku: *dis-*, *zer-* i *raz-* ponekad imaju negativni, ali ponekad i neutralan, odnosno ne-negativan smisao (oklevam da ovde kažem pozitivan ili potvrđan).

Pokušajmo da pročitamo, prevedemo i protumačimo najdoslovnije. *Dasein* uopšte skriva, zaklanja u sebi unutrašnju mogućnost neke faktičke rasutosti ili rasejavanja (*faktische Zerstreuung*) u telesnosti (*Leiblichkeit*) i „time u polnosti“ (*und damit in die Geschlechtlichkeit*). Sva telesnost je seksualizovana i *Dasein* nije bez telesnosti. Ulančavanje koje predlaže Hajdeger čini se veoma jasnim: rasipajuće mnoštvo najpre ne drži do polnosti telesnosti; upravo sama telesnost, pût, *Leiblichkeit*, izvorno povlači *Dasein* u rasutost i *time* u polnu razliku. To „time“ (*damit*) je istaknuto u nekoliko kratkih razmaka, kao da je *Dasein* moralo da ima, ili da bude *a priori* (kao njegova „unutrašnja mogućnost“) jednoga tela koje *se smatra* seksualizovanim, ili označenim polnom podelom.

I tu Hajdeger insistira podsećajući da – ne više neutralnost nego – rasutost (kao i sva značenja u *dis-*, *zer-* ili *raz-*) ne sme da se širi na negativan način. Metafizička „neutralnost“ izolovanog čoveka kao *Dasein*-a nije prazna ontička apstrakcija, ona nije neko „ni-ni“, već ono konkretno u poreklu, ono „još ne“ faktičkog rasejavanja, razdvajanja, bivanja-razdvojenim ili faktičke razdvojenosti: ovde *faktische Zerstreuungheit*, a ne *Zerstreuung*. To razdvojeno bivstvovanje, raz-vezano, ili razdružljivo (jer to ide zajedno sa „izolovanjem“ čoveka kao *Dasein*-a) nije pad ili nesreća, propast koja se iznenada dogodila. Upravo ga izvorna struktura *Dasein*-a izlaže, sa telom, *dakle* sa polnom razlikom, mnoštvom i razvezivanjem, tim dvama značenjima koja, ma koliko ujedinjena, u analizi rasejavanja (*Zerstreuungheit* ili *Zerstreuung*) ostaju različita. Dodeljen telu, *Dasein* je, u svojoj faktičnosti, odvojeno, podložno rasipanju i rasparčavanju (*zersplittert*) i samim tim (*ineins damit*) uvek razjedinjeno, neusaglašeno, rascepano, razdeljeno (*zweispältig*) polnošću, okrenuto nekom određenom polu (*in eine bestimmte Geschlechtlichkeit*). Te reči neusumnjivo imaju najpre negativan odjek: rasutost, rasparčanost, raspodela, razdvajanje, *Zersplitterung*, *Zerspaltung*, baš kao i *Zerstörung* (rušenje, uništavanje), precizira Hajdeger; taj se odjek vezuje za negativne pojmove, s ontičke tačke gledišta. To odmah povlači obezvređujuće značenje. „Ali ovde se radi o sasvim drugoj stvari“. O čemu? O onome što obeležava nabor nekog „umnožavanja“. Karakterističan znak (*Kennzeichnung*) u kojem se prepoznaje takvo jedno umnožavanje, možemo da pročitamo u usamljenosti i faktičkoj pojedinačnosti *Dasein*-a. Hajdeger razlikuje to umnožavanje (*Mannigfaltigung*) od proste mnoštvenosti (*Mannigfaltigkeit*), od raznovrsnosti. Takođe je potrebno izbeći predstavu nekog velikog izvornog bića čija bi se jednostavnost odmah rasula (*zerspaltet*) u više pojedinačnosti. Pre se radi o rasvetljavanju unutrašnje mogućnosti tog umnožavanja za koje telesnost *Dasein*-a predstavlja „činilac organizacije“. U tom slučaju mnoštvenost nije prosta formalna pluralnost određenja i određenosti (*Bestimmtheiten*), ona pripada samom biću. „Izvorna rasejanost“ (*ursprüngliche Streuung*) već pripada bivstvovanju *Dasein*-a uopšte, „prema njegovom metafizički neutralnom pojmu“. Ta izvorna rasejanost (*Streuung*) s jedne tačke gledišta postaje potpuno određena *rasutost* (*Zerstreuung*): teškoća prevodenja koje me primorava da ovde pomalo proizvoljno napravim razliku između rasejavanja i rasipanja kako bih konvencionalno obeležio tananu crtu koja razlikuje *Streuung* i *Zerstreuung*. Ova druga je intenzivno određenje one prve. Ona određuje strukturu izvorne mogućnosti, rasejavanje (*Streuung*),

prema svim značenjima *Zerstruung*-a (rasejavanje, rasipanje, razbacivanje, rasturanje, raspuštanje, razdvajanje). Reč „*Streuung*“ se pojavljuje, čini se, samo jedanput, kako bi označila tu izvornu mogućnost, tu rasejanost, ako se može reći. Potom, uvek bi upravo *Zerstreuung* dodavala – ali to nije tako prosto – obeležje određenja i negacije kada nas Hajdeger, trenutak ranije, ne bi upozoravao na tu vrednost negativnosti. Ipak, čak i da ono nije potpuno legitimno, teško je izbeći izvesno zaagađenje negativnošću, odnosno etičko-religioznim asocijacijama koje bi tu rasutost povezale sa padom ili sa kvarenjem čiste izvorne mogućnosti (*Streuung*) koja se, izgleda, na taj način izlaže dodatnom zaokretu. Biće potrebno, takođe, osvetliti mogućnost, ili fatalnost tog kvarenja. Na to ćemo doći kasnije.

Nekoliko naznaka te rasutosti (*Zerstreuung*). Ponajpre, *Dasein* se nikada ne odnosi na *jedan* objekt, samo na jedan objekt. Ako to i čini, onda je to uvek na apstraktan ili uzdržan način prema drugim bivstvujućima koja se sa-pojavljaju uvek u isto vreme. To se umnožavanje ne događa zbog činjenice da postoji pluralnost objekata, nego se, zapravo, događa obrnuto. Upravo izvorno rasejana struktura, rasutost *Dasein*-a, čini mogućim tu mnoštvenost. Isto je i sa odnosom *Dasein*-a prema sebi: ono je rasuto, što je saobrazno „strukтури istoričnosti u najširem smislu“, u meri u kojoj se *Dasein* događa kao *Erstreckung*, reč čije je prevodenje takođe opasno. Reč „ekstenzija“ bi se isuviše lako vezala za „*extensio*“, za ono što *Sein und Zeit* tumači kao „fundamentalno ontološko određenje sveta“ kod Dekarta (§ 18). Ovde se radi o sasvim drugoj stvari. *Erstreckung* označava rastojanje koje, „pre“ određenja prostora in *extensio*, rasteže ili isteže tu-bivstvovanje, to *tu* bivstvovanja *između* rođenja i smrti. Kao suštinska dimenzija *Dasein*-a, *Erstreckung* otvara ono *između* koje ga jednovremeno odnosi i prema njegovom rođenju i prema smrti, kretanja kojom *se rasteže* i širi samo to *između* rođenja i smrti, budući da rođenje i smrt smisao dobijaju samo od te kretanje u intervalu. *Dasein* se u tome smislu izlaže i to samo-izlaganje pripada ontološkoj strukturi njegove istoričnosti: „*Die spezifische Bewegtheit des erstreckten Sicherstreckens nennen wir das Geschehen des Daseins*“ (§ 72).⁶ Peto poglavlje *Sein und Zeit* precizno dovodi u odnos tu napetost u intervalu i rasutost (*Zerstreuung*) (naročito § 75, p. 390). *Između* rođenja i smrti, rastojanje toga *između* ozna-

6. Specifičnu protegnutost protegnutog sebe-protezanja nazivamo događanje tubića (*Bitak i vrijeme*, srpskohrvatski prevod) – *Prim. prev.*

čava ujedno razmak i odnos, ali odnos prema nekoj vrsti narastanja napregnutosti. To „između-dvoje“ kao *odnos (Bezug)* koji je u *vezi* i sa rođenjem i sa smrću, pripada samom bivstvovanju *Dasein*-a, „pre“ svakog biološkog određenja, na primer (*Im Sein des Dasein liegt schon das „Zwischen“ mit Bezug auf Geburt und Tod*, p. 374). Odnos koji se tako drži-između, među-rasprostire u raz-maku, preko raz-maka, ili kroz raz-mak između života i smrti, sam se održava *sa* rasipanjem, razdvajanjem, razvezivanjem (*Zerstreuung, Unzusammenhang*, itd., up. p. 390, na primer). Taj se odnos, to između, *ne bi dogodio* bez rasipanja, razdvajanja, razvezivanja. Ali tumačiti ih kao negativne sile značilo bi ubrzati tumačenje, dijalektizovati ga, na primer.

Erstreckung je, dakle, jedna od određenih mogućnosti suštinske rasutosti (*Zerstreuung*). To „između“ ne bi bilo moguće bez rasutosti, ali ono formira samo jednu od njenih strukturnih zavisnosti, naime, vremenitost i istoričnost. Druga zavisnost, druga mogućnost – u uskoj vezi, i suštinska – izvorne rasutosti: originalna prostornost *Dasein*-a, njegova *Räumlichkeit*. Prostorna ili prostiruća rasutost pokazuje se, na primer, u jeziku. Svaki jezik je određen najpre prostornim značenjima (*Raumbedeutungen*).⁷ Fenomen tih spacijalizujućih metafora nipošto nije slučajna, odnosno dostupan je retoričkom pojmu „metafore“. To nije spoljašnja fatalnost. Njena suštinska nesvodivost ne može da bude osvetljena izvan egzistencijalne analitike *Dasein*-a, izvan njene rasutosti, istoričnosti i prostornosti. Potrebno je, dakle, otud izvući posledice, naročito za sam jezik egzistencijalne analitike: sve reči kojima se služi Hajdeger takođe nužno upućuju na te *Raumbedeutungen*, na početak sa rečju *Zerstreuung* (rasejavanje, rasipanje, rasturanje) koja ipak imenuje poreklo rastojanja u trenutku u kojem se ono, kao jezik, potčinjava svome zakonu.

„Transcendentalna rasutost“ – upravo je tako Hajdeger još naziva – pripada, dakle, suštini *Dasein*-a u njegovoj neutralnosti. Suština „metafizike“ je precizirana u *Kursu* koji se u to vreme pokazuje pre svega kao metafizička ontologija *Dasein*-a, čija bi analitika bila samo fraza, bez sumnje prethodna. O tome je potrebno povesti računa kako bi se situiralo ono što je ovde nazvano polnom razlikom. Transcendentalna rasutost je mogućnost svakog razdvajanja i svakog rasparčavanja (*Zersplitterung, Zerspaltung*) u veštačkoj egzistenciji. Ona sama je „utemeljena“ u tom izvornom karakteru *Dasein*-a koji Hajdeger onda

7. Upor. takođe, *Sein und Zeit*, p. 166.

naziva *Geworfenheit*. Potrebno je biti strpljiv sa tom reči, zaštititi je od tolikih tekućih upotreba, tumačenja i prevoda (derelikcija, na primer, biti bačen). To je potrebno učiniti za slučaj da tumačenje polne razlike – što će uskoro da usledi – zadržava u sebi nešto od te *Geworfenheit* i nešto od, u njoj „utemeljene“, transcendentalne rasutosti. Nema rasejanosti koja ne pretpostavlja tu „bačenost“, ono *Da Dasein*-a kao bačenost. Bačenost „pre“ svih načina bačenosti koji bi je odredili, projekt, subjekt, objekt, abjekt (odvratnost, rejekt (odbacivanje), trajekt, dejekcija (izlučevina)⁸; bačenost koju *Dasein* ne bi umelo da učini svojom u nekom projektu, u smislu u kojem bi *se sam bacio* kao subjekt-gospodar bacanja. *Dasein* je *geworfen*: to znači da je on bačen pre svakog svog projekta, ali to biti-bačen još nije *potčinjeno* alternativni aktivnosti i pasivnosti koja i dalje isuviše zavisi od para subjekt-objekt, pa dakle i od njihove opozicije, moglo bi se reći od njihovog prigovora. Protumačiti to biti-bačen kao pasivnost, može da ga ponovo upiše u pozniju problematiku subjekt(iv)nosti (aktivnu ili pasivnu). Šta znači „baciti“ pre svih tih sintaksi i biti-bačen čak i pre slike pada, bio on platonistički ili hrišćanski? Postoji biti-bačen *Dasein*-a čak i „pre“ nego što bi se *pojavilo*, drugim rečima, ne bi se dogodilo za njega, tu, nekakvo mišljenje bacanja koje se vraća na operaciju, aktivnost, inicijativu. To biti-bačen *Dasein*-a nije bacanje u prostor, u već-tu nekog prostornog elementa. Izvorna prostornost *Dasein*-a drži do bacanja.

Upravo se u toj tački može ponovo pojaviti tema polne razlike. Rasejana bačenost tu-bića (još uvek shvaćenog u svojoj neutralnosti) naročito se pokazuje u tome da je „*Dasein Mitsein* sa *Dasein*“. Kao i uvek u tom kontekstu, prvi Hajdegerov gest je poziv na poredak implikacija: polna razlika, ili pripadnost rodu, moraju da budu osvetljeni počev od bivstvovanja-sa, drugim rečima od rasejane bačenosti, a ne obratno. Bivstvovanje-sa ne pojavljuje se iz neke veštačke veze, „ono se ne objašnjava počev od nekog tobože izvornog generičkog bića“, od bića čija bi telesnost bila podeljena s obzirom na polnu razliku (*geschlechtlich gespaltenen leiblichen Wesen*). Obratno, izvesni podsticaj generičkog sabiranja (*dieses gattungshafte Zusammenstreben*), jedinstvo rodova (njihovo ujedinjenje, njihovo približavanje, *Einigung*) ima kao „metafizičku pretpostavku“ rasejanost *Dasein*-a kao takvog, i *time Mitsein*-a.

To „*mit*“ *Mitsein*-a jeste egzistencijal, ne kategorijal, a isto je i sa prilozima za mesto (upor. *Sein und Zeit*, § 26). Ono što Hajdeger ovde

8. Derida ovde igra na *jeter*, baciti, odnosno latinsko *jactare, jacere*. – Prim. prev.

naziva temeljnim metafizičkim karakterom *Dasein*-a ne d se izvesti iz neke generičke organizacije ili iz neke zajednice živih bića kao takvih.

Zbog čega je to pitanje *poretka* važno za „situaciju“ polne razlike? Zahvaljujući opreznom izvođenju koje, kada na njega dođe red, za nas postaje problem, Hajdeger barem može da ponovo upiše temu polnosti, na strog način, u ontološko ispitivanje i u egzistencijalnu analitiku.

Polnu razliku valja promišljati čim se više ne polaže na zajedničku *doxa*, ili na bio-antropološku nauku, budući da su i jedna i druga oslonjene na metafizičku pre-interpretaciju. Ali koja je cena te opreznosti? Ne udaljuje li se polnost od svih izvornih struktura, od izvođenja iz njih, od proisticanja iz njih, u svakom slučaju potvrđujući tako najtradicionalnije filozofeme, ponavljajući ih snagom nove strogosti? Nije li to proisticanje započelo neutralizacijom od koje se s mukom odbijala negativnost? I ta neutralizacija, ne vodi li ona još do ontološke, ili „transcendentalne“ rasutosti, do tog *Zerstreuung* sa kojeg je takođe s mukom izbrisana negativna vrednost?

U tom obliku ta pitanja ostaju, bez sumnje, sumarna. Ali ona ne bi mogla da se obrade u prostoj razmeni sa pasusom *Kursa* iz Marburga u kojem se pominje polnost. Bilo da se radi o neutralizaciji, negativnosti, rasutosti, rasipanju (*Zerstreuung*) – što su ovde neophodni motivi da bi se sledio Hajdeger i kako bi se postavilo pitanje polnosti – nužno je *vratiti se* na *Sein und Zeit*. Iako u njemu polnost nije bila pomenuta, ti su motivi u *Sein und Zeit* bili obrađeni na složeniji, diferenciraniji način, što, međutim, ne znači i lakši.

Ovde moramo da se zadovoljimo sa nekoliko prethodnih napomena. Pošto u *Kursu* liči na metodički postupak, neutralizacija nije bez odnosa sa onim što je u *Sein und Zeit* rečeno o „privativnoj interpretaciji“ (§ 11). Moglo bi se čak govoriti o metodi, čim Hajdeger tu poziva na ontologiju koja završava „putem“ ili na „putu“ privativne interpretacije. Taj put omogućuje oslobađanje od *a priorija*, a zna se – kaže jedna zabeleška sa iste stranice koja se duguje Huserlu – da je „apriorizam metoda svake naučne filozofije koja razume sebe samu“. U tom kontekstu, da budemo precizni, reč je o psihologiji i biologiji. Kao nauke, one pretpostavljaju ontologiju tu-bivstvovanja. Taj način-bivanja, koji je život, dostižan je, suštinski, samo kroz tu-bivstvovanje. Upravo ontologija života zahteva „privativnu interpretaciju“: budući da „život“ nije ni neko čisto „*Vorhandensein*“, niti „*Dasein*“ (Hajdeger to ovde kaže a da ne smatra kako stvar traži više od jedne potvrde: ona za njega izgleda kao da se odvija sama od sebe), može mu se prići samo

radeći, negativno, oduzimanjem. Tada se pitamo šta je biće nekog života koji je *samo* život, koji nije ni ovo ni ono, ni *Vorhandensein* ni *Dasein*. Hajdeger nikada nije napisao tu filozofiju života, ali se mogu zamisliti teškoće koje bi ona prikupila, čim to „ni... ni“, koje je uslovljava, isključuje najstrukturnije pojmove (kategorijalne ili egzistencijalne) svake egzistencijalne analize, ili prelazi preko granice tih pojmova. Ovde se čitava problemska organizacija dovodi u pitanje, organizacija koja pozitivna znanja podređuje regionalnim ontologijama, a te ontologije fundamentalnoj ontologiji, budući da je ova tada (u to vreme) bila prethodno otvorena egzistencijalnom analitikom *Dasein*-a. To nije slučajno ako je to (još jedanput moglo bi da se kaže i da se dokaže) način-bivanja *živih bića*, onoga što ima dušu (dakle i psihički) koja podstiče i nalazi mesta tom ogromnom problemu, ili mu, u svakom slučaju, daje svoje najprepoznatljivije ime. Ne možemo ovde u to da ulazimo, ali podvlačeći veoma često neprimećenu nužnost u tome, potrebno je barem podsetiti da tema polne razlike ne bi smela da bude odvojena od toga.

Zadržimo se na trenutak na tom „putu lišavanja“, što je izraz koji Hajdeger ponovo koristi u paragrafu 12, ovaj put da bi označio i apriorni pristup ontološkoj strukturi živih bića. Kada je poziv jednom upućen, Hajdeger proširuje pitanje tih negativnih iskaza. Zbog čega se negativna određenja tako često nameću u toj ontološkoj osobenosti? To nipošto nije „slučajno“. Upravo je zato potrebno odvojiti originalnost fenomena od onoga što ih je skrivalo, iskrivljavalo, pomeralo, ili pokrivalo, od *Verstellungen* i od *Verdeckungen*, od svih tih pre-interpretacija čiji negativni učinci, dakle, moraju da budu poništeni negativnim iskazima čiji je istinski „smisao“, zapravo, „pozitivan“. To je shema koju smo odmah prepoznali. Negativnost „osobenosti“ nije dakle više slučajna nego nužnost promena ili skrivanja koje ona upravo na neki način *metodično* ispravlja. *Verstellungen* i *Verdeckungen* su nužne kretanje u samoj istoriji bivstvovanja i njegovog tumačenja. Ne možemo više da izbegavamo takve usputne greške, kao što se neautentičnost (*Uneigentlichkeit*) ne može svesti na grešku ili na greh u koje je bilo potrebno ne pasti.

A ipak. Iako se Hajdeger lako služi rečju „negativno“ kada određuje iskaze ili neku osobenost, on to nikada ne radi, čini mi se (ili, rekao bih iz opreznosti, on to čini manje često i mnogo manje lako), da bi odredio ono što, u pre-interpretaciji bivstvovanja, ipak čini nužnim te metodičke ispravke negativnog, ili neutralizujućeg oblika. *Uneigentlich-*

chkeit, *Verstellungen* i *Verdeckungen* nisu reda negativnosti (lažno ili loše, greška ili greh). Dobro se vidi zbog čega se Hajdeger čuva da govori u tom slučaju o negativnosti. On tako izbegava religiozne, etičke, odnosno dijalektičke sheme, težeći da se popne „više“ od njih.

Morali bismo, dakle, reći da nijedno negativno značenje ontološki nije vezano za „neutralno“ uopšte, a naročito ne za tu transcendentálnu rasutost (*Zerstreuung*) *Dasein*-a. No, i ako ne bismo mogli da govorimo o negativnoj vrednosti, niti o vrednosti uopšte (poznato je Hajdegerovo nepoverenje prema vrednosti vrednosti), moramo da povedemo računa o diferencijalnom i hijerarhizujućem naglašavanju koje, u *Sein und Zeit*, obično označava ono neutralno i rasutost. U nekim kontekstima rasutost označava najopštiju strukturu *Dasein*-a. Videli smo to u *Kursu*, premda je to slučaj već u *Sein und Zeit*, na primer u § 12 (p. 56): „*In-der-Welt-Sein Dasein*-a se, sa svojom faktičnošću, uvek već rasuo (*zerstreut*) ili čak razmrvio (*zersplittert*) u određene načine *In-Sein*-a“. Hajdeger daje spisak tih načina i njihove nesvodive mnoštvenosti. Ali drugde, rasutost i razbacanost (*Zerstreuung* u dva značenja) karakterišu neautentično sopstvo *Dasein*-a, sopstvo *Man-selbst*-a, onoga *Se* koje je bilo „razlučeno“ od autentičnog, vlastitog (*eigentlich*) sopstva (*Selbst*).⁹ Kao „*se*“ *Dasein* je rasuto ili razbacano (*zerstreut*). Čitava je ta analiza poznata i mi ćemo iz nje uzeti samo ono što se tiče rasutosti (upor. § 27) pojma koji se nalazi u središtu analize radoznalosti (*Neugier*, § 36). Radoznalost je, podsetimo, jedan od tri načina propadanja (*Verfallen*) *Dasein*-a u njegovom bivanju-svakidašnjim. Kasnije ćemo morati da se vratimo na Hajdegerove predostrožnosti: propadanje, otuđenje (*Entfremdung*), pa čak i pad (*Abstrurz*) ne bi ovde bili tema neke „moralizatorske kritike“, neke „filozofije kulture“, neke religiozne dogmatike pada (*Fall*) iz „izvornog stanja“ (o kojem nemamo nikakvog ontičkog iskustva niti imamo ikakvo ontološkog tumačenja) i neke „potkupljenosti ljudske prirode“. Mnogo kasnije moraćemo da prizovemo te predostrožnosti i njihov problemski karakter, u trenutku kada će u Traklovoj „situaciji“ Hajdeger tumačiti rastvaranje i razsuštinjavanje (*Verwesung*), to jest i izvesnu potkupljenost čoveka. Biće reči, ovoga puta još eksplicitnije, o mišljenju „*Geschlecht*-a“, pod navodnicima, ili *Geschlecht*-a, bez navoda. Stavio sam navode zato što ta reč imenuje toliko imena; ovde

9. Istom francuskom reči, *l'ipséité*, kojom je prevodio nemačko *Selbstheit*, Derida sada prevodi i *Selbst*. – *Prim. prev.*

je isto toliko neoprezno da ih odvajam, koliko i da ih prevodim. To ćemo proveriti, tu ide upisivanje *Geschelcht*-a i *Geschlecht* kao zapis, udarac i pečat.

Rasutost je, dakle, označena *dva puta*: kao opšta struktura *Dasein*-a i kao način neautentičnosti. Mogli bismo to da kažemo i za neutralno: kada je reč o neutralnosti *Dasein*-a, u *Kursu* nema nijedne negativne ili pežorativne naznake, ali u *Sein und Zeit* „neutralno“ može da označava to „se“, naime ono što postaje „ko“ u svakidašnjem sopstvu: tada je to „ko“ neutrum (*Neutrum*), „se“ (§ 27).

Ovaj nam je kratki povratak na *Sein und Zeit* možda omogućio da bolje razumemo smisao i nužnost tog *poretka implikacija* koji Heidegger pokušava da očuva. Pored ostalog, taj poredak može takođe da položi račun o predikatima koje koristi svaki diskurs o polnosti. Nema čisto polnih predikata, nema onih, barem, koji ne upućuju, prema svom smislu, na *opšte* strukture *Dasein*-a. Da bismo saznali o čemu se tu govori i kako, kada se imenuje polnost, upravo treba da se oslonimo na ono što opisuje analitika *Dasein*-a. Obrnuto, ako se može reći, ta neupletenost omogućuje da se razume polnost, odnosno opšta seksualizacija diskursa: polne konotacije mogu da obeleže diskurs, čak toliko da ga preplave, samo u meri u kojoj su homogene u onome što implicira čitav diskurs, na primer topologija tih nesvodivih „prostornih značenja“ (*Raumbedeutungen*), ali i tolike druge crte koje smo lokalizovali usput. Šta bi bio „polni“ diskurs ili diskurs „o polnosti“ koji se ne bi pozivao na razmaknutost, na ono unutra i ono izvan, na rasutost i približavanje, na ovde i tamo, na rođenje i smrt, na ono između-rođenja-i-smrti, na biti-sa i na diskurs?

Taj poredak implikacija otvara mišljenju polnu razliku koja još uvek ne bi bila polna dvojnost, razlika kao duel. Primetili smo da je *Kurs* manje neutralizovao samu polnost nego „generičko“ obeležje polne razlike, pripadnost jednome od dva pola. Stoga, vraćajući se na rasutost i na umnožavanje (*Zerstreuung, Mannigfaltigung*), zar ne možemo da započnemo promišljanje polne razlike (bez negativnosti, precizirajmo to) koja ne bi bila zapečaćena sa dva, koja to još ne bi bila, ili to ne bi bila više? Ali to „još ne“ ili „već više“ označavalo bi još, već, nekakvu nerazumnost.

Povlačenje dijade upućuje prema drugoj polnoj razlici. Ono može da pripremi i na druga pitanja. Na primer: kako se razlika postavila u dva? Ili još, ako nam je stalo da razliku ubeležimo u dvojni opoziciju, kako se umnožavanje zaustavlja u razlici, pa i u polnoj razlici?

U *Kursu*, zbog razloga koje smo naveli, *Geschlecht* uvek označava polnost, onakvu kakva je naglašena *opozicijom*, odnosno dvojnim. Kasnije (ili ranije) ne bi bilo isto i ta bi se opozicija zvala dekompozicija.¹⁰

(Jacques Derrida, „Différence sexuelle, différence ontologique (*Geschlecht I*)“, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Flammarion 1990, str. 147-172.)

Preveo s francuskog Ivan Milenković

10. Upor. *De l'esprit, Heidegger et la question*, p. 106 i dalje.

Žak Derida

Hajdegerova ruka (*Geschlecht II*)¹

„... mišljenje je delovanje u onome što je najvlastitije, ako delovati (*handeln*) znači pružiti *ruku* (*Hand*) suštini bivstvovanja, to jest: pripremiti (graditi) za suštinu bivstvovanja, usred bivstvjućeg, oblast u kojoj se bivstvovanje odaje jeziku i svoju suštinu nosi u jezik. Sam jezik je ono što nam utire put i otvara prolaz prema svakoj volji za mišljenjem“. Hajdeger (Heidegger), *Pitanja IV (Questions IV)*, p. 146. (Podvukao Ž.D.)

„Ono najlepše, najdragocenije na tom platnu, jeste *ruka*. Ruka bez izobličenja, ruka naročite strukture, ruka koja izgleda kao da govori *jezikom vatre*. Zelena, poput tamnog dela plamena, u sebi nosi sva gibanja života. Ruka za milovanje i za ljupke pokrete. Ruka koja živi kao neka svetla stvar u crvenoj senci platna“. Arto (Artaud), *Revolucionarne poruke. Slikarstvo Marije Izquierdo (Messages revolutionnaires. La peinture de Maria Izquierdo)*, (VIII, p. 254, podvukao Ž.D.).

Moram da počnem s nekoliko predostrožnosti. Sve one će se ponovo pojaviti da od vas zatraže izvinjenje i oprostaj, naročito zbog forme i statusa ovoga „čitanja“, zbog svih pretpostavki na koje tražim da računate. Pretpostavka je, zapravo, da ste pročitali jedan kratak i skroman esej pod nazivom *Geschlecht, polna razlika, ontološka razlika*.

1. Predavanje izgovoreno marta 1985. u Čikagu (Univerzitet Lojola) prilikom razgovora koji je organizovao Džon Salis i čije delove je već objavio The University of Chicago Press (*Deconstruction and Philosophy*, ed. John Sallis, 1987).

Tim sam tekstom, koji je objavljen i preveden pre više od godinu dana, započeo rad na ovogodišnjem seminaru što ga držim u Parizu pod nazivom *Filozofska nacionalnost i filozofski nacionalizam*. Zbog nedostatka vremena ne mogu da se vratim ni na uvodni članak pod nazivom *Geschlecht*, gde se obrađuje motiv polne razlike na *Kursu* koji je Hajdeger održao otprilike u isto vreme kada je objavljen i *Sein und Zeit*, niti na sva razvijanja koja, u mom seminaru o *Filozofskoj naciji i filozofskom nacionalizmu*, obrazuju predeo refleksija koje ću vam izložiti danas. Potrudicu se, ipak, da tih nekoliko, još uvek preliminarnih refleksija, izložim koliko je god to moguće jasno i nezavisno od nevidljivih konteksta. Druga predostrožnost, drugi poziv na vašu blagost: u pomanjkanju vremena izložiću samo jedan deo, ili pre, nekoliko, katkad po malo nepovezanih fragmenata rada koji se ove godine odvija u laganom ritmu jednog seminaru na kojem se teško i, kako bih ja želeo, koliko god je to moguće detaljno i smotreno, čitaju neki Hajdegerovi tekstovi, posebno *Was heisst Denken?* i, naročito, tekst predavanja o Traklu u *Unterwegs zur Sprache*.

Govorićemo, dakle, o Hajdegeru.

Govorićemo i o monstroznosti.

Govorićemo o reči „*Geschlecht*“. Za sada je ne prevodim. Bez sumnje, neću je prevoditi ni u jednom trenutku. Ali u zavisnosti od konteksta koji će je određivati, ta će reč moći da se prevodi kao pol, rasa, vrsta, rod, loza, porodica, generacija ili genealogija, zajednica. Na seminaru o *Filozofskoj nacionalnosti i filozofskom nacionalizmu*, pre nego što smo proučili neke tekstove Marksa (Marx), Kinea (Quinet), Mišlea (Michelet), Tokvila (Tocqueville), Vitgenštajna (Wittgenstein), Adorna (Adorno), Hane Arent (Hannah Arendt), reč *Geschlecht* sreli smo u prvoj skici za čitanje Fihtea: „...*was an Geistigkeit und Freiheit dieser Geistigkeit glaubt, und die ewige Fortbildung dieser Geistigkeit durch Freiheit will, das, wo es auch geboren sey und in welcher Sprache es rede, ist unsers Geschlechts, es gehört uns an und es wird sich zu uns thun*“ (Sedmi Govor nemačkoj naciji, *Raden an die Deutsche Nation*). Francuski prevod – Jankelevičev (S. Jankélévitch), mislim – propušta da prevede reč *Geschlecht*, bez sumnje zato što je tekst preveden za vreme ili odmah posle rata, u okolnostima koje su reč „*rasa*“ činile naročito opasnom i koje su, uostalom, bile nezgodne za prevodenje Fihtea. Ali šta Fihte hoće da kaže kada izlaže ono što tada zove svojim temeljnim principom (*Grundsatz*), naime principom kruga (*Kreis*) ili saveza (*Bund*), nekim angažovanjem (o kojem smo mnogo

govorili na prethodnim časovima seminara) koje upravo uspostavlja pripadnost „našem *Geschlecht*“? „Svako ko veruje u duhovnost i slobodu toga duha, svako ko želi večno i napredno obrazovanje te duhovnosti kroz slobodu (*die ewige Fortbildung*: ako je Fihte „nacionalista“, on je to u jednom vrlo zagonetnom smislu da bismo o tome smeli ovde prebrzo da govorimo – on je to u *naprednjačkom*, republikanskom i kosmopolitskom smislu; jedna od tema seminara, na kojoj trenutno radim, tiče se upravo paradoksalne, ali redovne veze nacionalizma sa kosmopolitizmom i humanizmom) našeg je *Geschlecht*-a, pripada nam i ima posla s nama, ma gde da je rođen i ma kojim jezikom da govori“. To *Geschlecht*, dakle, nije određeno rođenjem, rodnom grudom ili rasom, ono nije ništa prirodno, pa čak ni jezičko, bar u uobučajenom značenju toga izraza, jer smo kod Fihtea mogli da prepoznamo neku vrstu zahteva za idiomom, idiomom nemačkog idioma. Taj idiom idioma je nekim nemačkim državljanima, koji su to po rođenju, ostao stran, dok ga neki ne-Nemci mogu prihvatiti zato što, angažujući se u tom krugu ili savezu duhovne slobode i njenom beskonačnom napretku, pripadaju „našem *Geschlecht*-u“. Jedino analitičko i nesporno određenje *Geschlecht*-a u tom kontekstu jeste „mi“, pripadnost tome „mi“ koje izgovaramo u tom trenutku, u trenutku u kojem se Fihte obraća toj pretpostavljenoj zajednici, ali i zajednici koju treba uspostaviti, zajednici koja nije *stricto sensu* ni politička, ni rasna, ni jezička, ali koja može da primi govor, obraćanje ili apostrofu (*Rede an...*), i mišljenje s tim, reći „mi“ na bilo kom jeziku i sa bilo kog rodnog mesta. *Geschlecht* je neki skup, neko sabiranje (moglo bi se reći *Versammlung*), organska zajednica ne u prirodnom, nego u duhovnom smislu, koja veruje u beskonačni napredak duha kroz slobodu. Upravo se, dakle, neko beskonačno „mi“ najavljuje sebi samom iz beskonačnosti *telos*-a slobode i duhovnosti, i obećava se, angažuje i spaja s obzirom na krug (*Kreis, Bund*) te beskonačne volje. Kako prevesti „*Geschlecht*“ u tim uslovima? Fihte se služi rečju koja u njegovom jeziku već ima veliko bogatstvo semantičkih određenja i on govori *nemački*. On uzalud kaže: bilo ko, ma kojim jezikom da govori, „*ist unsers Geschlecht*“, on to kaže na nemačkom i to *Geschlecht* je suštinski *Deutschheit*. Čak i da ima rigoroznu sadržinu samo počev od toga „mi“ koje je ustanovljeno samim obraćanjem, reč „*Geschlecht*“ sadrži i konotacije neophodne za minimum razumljivosti govora i te konotacije nesvodivo pripadaju nemačkom, nemačkom suštinskijem od svih pojava empirijskog nemstva, ali ipak nekom nemačkom. Sva ta konotirana značenja su sa-prisutna u upotrebi reči „*Geschlecht*“, ona se tu

javljaju virtuelno, ali ni jedno ne zadovoljava u potpunosti. Kako prevesti? Možemo da se povučemo pred rizikom i da izostavimo reč, kao što je je to uradio francuski prevodilac. Možemo takođe da procenjujemo reč, u toj otvorenoj i neodređenoj tački, preko pojma koji ona označava, naime nekog „mi“ kao duhovne slobode okrenute ka beskonačnosti svoga napretka, pa se njenim ispuštanjem ne gubi bog zna šta. To „mi“, konačno, vraća na čovečnost (humanité) čoveka koja se izvanredno najavljuje u *Deutscheit*. Često se kaže „*Menschengeschlecht*“ za „ljudski rod“, „ljudsku vrstu“, „ljudsku rasu“. U Hajdegerovom tekstu, kojim ćemo se odmah pozabaviti, francuski prevodioci za *Geschlecht* ponekad kažu ljudski rod, a ponekad, sasvim prosto, vrsta.

Jer, ovde se ne radi ni o čemu manjem, ako se tako može reći, do o problemu čoveka, čovečnosti čoveka i čoveštvu. Ali na jednome mestu gde se jezik više ne da izbrisati. Već za Fihtea nije ista stvar reći „humanost“ čoveka i *Menschlichkeit*. Kada kaže „*ist unsers Geschlecht*“, on misli na *Menschlichkeit*, a ne na *Humanität* latinskog korena. Četvrti se *Govor...* slaže izdaleka sa Hajdegerovim tekstovima o latinstvu. On razlikuje mrtav jezik „odsečen od svojih živih korena“ i živi jezik oživljen dahom, duhovni jezik. Kada se neki jezik, od svojih prvih fonema, rađa iz zajedničkog i neprekinutog života jednog naroda čije sve opažaje on nastavlja da prihvata, naježda nekog stranog naroda ne menja ništa. Uljezi ne mogu da se uzdignu do tog izvornog jezika, osim ako jednoga dana ne asimiluju opažaje *Stammvolka*-a, naroda-praočca za kojeg su ti opažaji neodvojivi od jezika: „... *und so bilden nicht sie die Sprache, sondern die Sprache bildet sie*“, oni ne obrazuju jezik, jezik je taj koji obrazuje njih. Obrnuto, kada neki narod usvoji drugi razvijen jezik za označavanje natčulnih stvari, a da se ipak ne prepusti potpuno uticaju tog stranog jezika, čulni govor nije izmenjen tim događajem. U svakom narodu, primećuje Fihte, deca uče taj deo jezika koji je okrenut čulnim stvarima, kao da su njihovi znaci proizvoljni (*willkürlich*). Oni moraju da obnove prethodni razvoj nacionalnog jezika. Ali u toj čulnoj sferi (*in diesem sinnlichen Umkreise*), svaki znak (*Zeichen*) može odmah da postane jasan zahvaljujući gledanju ili neposrednom dodiru sa naznačenom ili označenom stvari (*bezeichnete*). Insistiram ovde na znaku (*Zeichen*) jer ćemo za koji trenutak doći do znaka kao monstruočnosti. U tom pasusu Fihte se služi rečju *Geschlecht* u užem smislu, kao generacija: „Za prvu generaciju (*das erste Geschlecht*) nekog naroda koji bi tako preobrazio svoj jezik, došlo bi, štaviše, do prinudnog povratka iz zrelog doba (muškog doba: *Männer*) u godine detinjstva“.

Upravo je ovde Fihteu stalo do razlike između *Humanität* i *Menschlichkeit*. Za jednog Nemca te reči latinskog porekla (*Humanität*, *Popularität*, *Liberalität*) zvuče kao da su bile ispražnjene od smisla, čak i ako se čine uzvišenim i imaju zanimljivu etimologiju. Isto je, uostalom, i kod Latina, ili neo-Latina, koji ne znaju etimologiju i veruju da te reči pripadaju njihovom maternjem jeziku (*Muttersprache*). Ali kažite *Menschlichkeit* nekome Nemcu, on će vas razumeti i bez istorijskog objašnjenja (*ohne weitere historische Erklärung*). Beskorisno je, uostalom, izricati da je čovek čovek i govoriti o *Menschlichkeit*-u nekoga čoveka za koga se dobro zna da nije majmun ili divlja životinja. Neki Rimljanin ne bi tako odgovorio, veruje Fihte, zato što ako za Nemca *Menschheit* ili *Menschlichkeit* uvek ostaje čulni pojam (*ein sinnlicher Begriff*), za Rimljanina je *humanitas* bilo postalo simbolom (*Sinnbild*) neke natčulne ideje (*übersinnliche*). I Nemci su od početaka sjedinili konkretne opažaje u intelektualni pojam čovečnosti, uvek suprotstavljen životinjstvu; grešili bismo, doduše, ako bismo u opažajnom odnosu koji oni čuvaju u *Menschheit* videli znak inferiornosti u odnosu na Rimljane. Međutim, veštačko uvođenje reči stranog, naročito latinskog porekla, u nemački jezik, rizikuje da unizi moralni nivo njihovog načina mišljenja (*ihre sittliche Denkart*)... (*herunterstimmen*). Ali, pošto se radi o govoru, slici i simbolu (*Sinnbild*), postoji neuništiva priroda „nacionalne uobrazilje“ (*Nationaleinbildungskraft*).

Ovo shematsko podsećanje učinilo mi se nužnim iz dva razloga. S jedne strane, da bih podvukao teškoću prevođenja reči *Geschlecht*, te osetljive, kritičke i neuralgične reči, a s druge strane, da bih u njoj naznačio vezu nesvodivu na pitanje čovečnosti (versus životinjstva) i to jedne čovečnosti čije ime, kao veza od imena do „stvari“, ako se tako može reći, ostaje isto tako problematično kao i ime jezika u koji se ono upisuje. Šta se kaže kada se kaže *Menschheit*, *Humanitas*, *Humanität*, *mankind* itd., odnosno, kada se kaže *Geschlecht* ili *Menschengeschlecht*? Kaže li se ista stvar? Podsećam takođe na kritiku koju je Marks u *Nemačkoj ideologiji* uputio socijalisti Grinu (Grün), čiji se nacionalizam pozivao, prema ironičnom Marksovom izrazu, na „ljudsku nacionalnost“, koju bolje predstavljaju Nemci (socijalisti) nego drugi socijalisti (Francuzi, Amerikanci ili Belgijanci).

U pismu poslatom novembra 1945. godine, rektoratu Univerziteta Albert-Ludvig, Hajdeger se izjašnjava o svom držanju za vreme nacizma. Verovao je da može, kaže on, da napravi razliku između nacionalnog i nacionalizma, odnosno između nacionalnog i biologističke i rasističke ideologije:

Verovao sam da će se Hitler, pošto je 1933. preuzeo odgovornost za ceo narod, odvažiti da se oslobodi Partije i njene doktrine i da će se sve susresti na terenu obnove i okupljanja, imajući u vidu odgovornost Zapada. To je ubeđenje bilo greška koju sam prepoznao na početku događaja od 30. juna 1934. Uključio sam se 1933. kako bih rekao Da nacionalnom i socijalnom (a ne nacionalsocijalizmu), a ne intelektualnim i metafizičkim osnovama na kojima je počivala biologistička doktrina Partije, zato što nacionalno i socijalno, onako kako sam ih ja video, nisu suštinski bili vezani za biologističku i rasističku ideologiju.

Osuda bilogizma i rasizma, kao i čitavog Rozenbergovog (Rosenberg) ideološkog diskursa, inspiriše mnoge Hajdegerove tekstove: bilo da se radi o *Rektorskom govoru* ili o *Kursevima* o Helderlinu i Ničeju, bilo da se radi o pitanju tehnike, njegova je perspektiva uvek protiv upotrebe znanja u tehnicističke i utilitarne svrhe, protiv profesionalizacije i rentabilizacije znanja, kako to rade nacisti. Neću danas ponovo da otvaram Hajdegerov „politički“ dosije. Učinio sam to na drugim seminarima i danas imamo dovoljno tekstova kako bismo odgonetnuli klasične i danas pomalo isuviše akademske dimenzije tog problema. Ali sve što ću sada pokušati, zadržaće posredan odnos sa drugom, možda manje vidljivom, dimenzijom *iste* drame. Danas ću, dakle, započeti da govorim o toj monstroznosti koju sam najavio malopre. Biće to drugi zaokret kroz pitanje o čoveku (*Mensch* ili *homo*) i o „mi“ koje svoj zagonetni sadržaj daje *Geschlecht*-u.

Zašto „monstrum“? Ne da bismo stvar učinili patetičnom, niti zato što smo uvek blizu nekog monstroznog *Unheimlichkeit* kada tumačimo oko nacionalističke stvari i stvari nazvane *Geschlecht*. Šta je monstrum? Poznat vam je višeznačni dijapazon te reči, znate kako se ona može upotrebiti, na primer u pogledu normi i formi, vrste i roda: dakle, *Geschlecht*-a. Ovde ću započeti dajući prednost drugom jednom pravcu. On ide u smeru manje poznatog smisla, jer na francuskom monstrum (*la monstre*, kao imenica ženskog roda, umesto očekivanog muškog *le monstre*) (promena roda, pola ili *Geschlecht*-a) ima poetskomuzički smisao nekog grafikona koji *pokazuje* (*montre*) u nekom muzičkom komadu broj stihova i broj slogova koji su određeni pesniku. *Monstrirati* (*monstrer*) znači pokazati (*montrer*), a *monstrum* je pokazivač (*la montre*, sat). Već sam u neprevodivom idiomu svoga jezika jer nameravam da vam govorim upravo o prevođenju. *Monstrum*, dakle,

(kao imenica ženskoga roda) određuje broj stihova za neku melodiju. Monstrum (kao imenica muškog roda), ili monstrum (kao imenica ženskog roda), jeste ono što pokazuje, da bi se neko obavestio ili da bi se upozorio. Nekada se, na francuskom, pokazivač (la montre, sat) pisao monstrum (la monstre).

Zašto ovaj melo-poetični primer? Zato što monstrum o kojem ću vam pričati potiče iz jedne poznate Helderlinove (Hölderlin) pesme, *Mnemosyn*, koju Hajdeger često promišlja, pita se o njoj, i tumači je. U drugoj od tri njene verzije, u onoj koju Hajdeger citira u *Was heisst Denken?*, čitamo znamenitu strofu:

*Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren*

Među tri francuska prevoda ove pesme postoji i prevod prevodi-laca teksta *Was heisst Denken?*, Alojza Bekera (Aloys Becker) i Žerara Granela (Gérard Granel). Prevodeći Helderlina u Hajdegerovom tekstu, prevod koristi reč *monstrum* (za *Zeichen*), u stilu koji mi je najpre bio pomalo usiljen i galikanski, ali koji mi se, posle razmišljanja, učinio vrednim promišljanja.

Nous sommes un monstre privé
Nous sommes hors douleur
Et nous avons perdu
Presque la langue a l'étranger

Mi smo znak lišen smisla
Bola smo lišeni i gotovo da smo
Jezik izgubili u tuđini²

Ostavljajući po strani aluziju na izgubljeni jezik u tuđini, koji bi me isuviše brzo vratio na seminar o nacionalnosti, insistiram najpre na ovome „mi... monstrum“. Mi smo neki monstrum, pojedinačan, znak koji pokazuje i opominje, ali je utoliko više pojedinačan što je – pokazujući, označavajući, naznačavajući – lišen smisla (*deutungslos*). Iz-

2. Prevod Božidara Zeca – Martin Hajdeger, „Šta znači mišljenje?“, u *Predavanja i rasprave*, Plato 1999, Beograd – Prim. prev.

daje se kao da je lišen smisla, prosto i dvostruko monstrum, to „mi“: mi smo znak – pokazujući, opominjući, praveći znak prema, a u stvari prema ničemu, znak odmicanja, u odmaku prema znaku, pokazivač koji se odmiče od pokazivača ili od pokazivanja, monstrum koji ne pokazuje ništa. Takav odmak od znaka do pogleda o njemu samom i o njegovoj takozvanoj normalnoj funkciji, nije li to već neka monstroznost monstroznosti, neka monstroznost pokazivanja? I to, to smo mi, mi, ukoliko smo gotovo izgubili jezik u tuđini, možda u nekom prevodu. Ali to „mi“, monstrum, da li je to čovek?

Prevod *Zeichen* sa *monstrum* ima tri pogodnosti. On podseća na jedan motiv koji se pojavljuje još u *Sein und Zeit*: veza između *Zeichen* i *zeigen* ili *Aufzeigung*, između znaka i pokazivanja. Paragraf 17 (*Verweisung und Zeichen*) analizirao je *Zeigen eines Zeichens*, pokazivanje znaka, i u prolazu je dotakao pitanje fetiša. U *Unterwegs zur Sprache*, *Zeichen* i *Zeigen* su dovedeni u vezu sa *Sagen*, preciznije sa idiomom visoko nemačkog *Sagen*: „*Sagen heisst: zeigen, erscheinen, sehen, und hörenlassen*“ (p. 252). Nešto dalje: „Da bismo imenovali Kažu (*die Sage*) koristimo staru, proverenu, ali izbledele reč: *monstrum, die Zeige*“ (p. 253, reč je podvukao Hajdeger koji je citirao Trakla, na koga ćemo se odmah vratiti). Druga pogodnost francuskog prevoda sa „monstrum“, ima vrednosti samo u latinskom idiomu, pošto prevod insistira na odstupanju od normalnosti znaka, znaka koji bar jedanput nije ono što bi morao biti, koji ne pokazuje ili ne znači ništa, pokazuje ono *ne smisla* i najavljuje gubitak jezika. Treća pogodnost ovoga prevoda je što postavlja pitanje čoveka. Izostavljam ovde jedno dugo razvijanje – koje mi se činilo nužnim – o onome što u dubini povezuje određeno čoveštvo, određeni nacionalizam i izvestan evropocentrični univerzalizam i hitam prema hajdegerovom tumačenju *Mnemosyne*. Da li je to „mi“ u stihu „*Ein Zeichen sind wir*“ znači: „mi ljudi“? Mnoge bi naznake navele na mišljenje da odgovor koji daje pesma ostaje dvosmislen. Kada bi to „mi“ bilo „mi ljudi“, ta bi čovečnost bila određena upravo na dovoljno monstroznan način, u odmaku prema normi, a naročito prema normi čovečnosti. Ali hajdegerovsko tumačenje koje priprema i nalaže to citiranje Helderlina, kaže nešto o čoveku, pa dakle i o *Geschlecht*-u, o *Geschlecht*-u i o reči „*Geschlecht*“ koja nas još čeka u tekstu o Traklu, u *Unterwegs zur Sprache*.

Jednom rečju, da bismo dobili u vremenu, reći ću da se radi o ruci, o ljudskoj ruci, o odnosu ruke sa rečju i mišljenjem. Pa čak i ako je kontekst daleko od toga da bude klasičan, reč je o vrlo klasično postavljenoj opoziciji, vrlo dogmatski i vrlo metafizički postavljenoj (čak

i ako je kontekst dalako od toga da bude dogmatski i metafizički) opoziciji između ruke čoveka i ruke majmuna. Reč je, takođe, o diskursu koji sve kaže o ruci, ukoliko ona daje i ukoliko se daje, izuzev, bar prividno, o ruci ili o daru kao mestu polne želje, kako se o *Geschlecht*-u kaže u polnoj razlici.

Ruka: svojstvo čoveka kao monstruma (*Zeichen*). „Ruka pruža i prihvata, i to ne samo stvari, jer se ona sama pruža drugoj ruci i prihvaća u drugoj ruci. Ruka čuva, ruka nosi. Ruka obeležava znake, ona pokazuje, verovatno zato što je čovek monstrum“ (*Die Hand zeichen, vermutlich weil der Mensch ein Zeichen ist*) (p. 51, prev. p. 90). Kaže li *Fenomenologija duha* nešto drugo o ruci (I, prev. p. 261)?

Taj seminar iz 1951-1952. godine, usledio je nakon *Pisma o humanizmu*, koje je skrivalo pitanje bivstvovanja na metafizičkom ili onto-teološkom horizontu klasičnog humanizma: *Dasein* nije *homo* tog humanizma. Nećemo, dakle, sumnjičiti Hajdegera da je naprosto ponovo pao u takav humanizam. S druge strane, datum i tematika tog pasusa slažu se sa mišljenjem dara, davanja i *es gibt* koje premašuje, a da ga pritom ne ruši, prethodni poredak pitanja o smislu bivstvovanja.

Da bismo preciznije situirali ono što bismo ovde mogli nazvati mišljenjem ruke, ali i rukom mišljenja, nekog takozvanog ne metafizičkog mišljenja ljudskog *Geschlecht*-a, primećujemo da se ono izlaže u jednom trenutku seminara („Preuzimanja i prelazi s prvog na drugi čas“, p. 48 i dalje.) koji ponavlja pitanje obrazovanja mišljenja, naročito na Univerzitetu kao mestu nauka i tehnika. Upravo u tom pasusu ja presecam, ako se može tako reći, oblik i prolaz ruke: Hajdegerove ruke. Na naslovnoj stranici časopisa *Hern*, u kojem sam objavio „*Geschlecht I*“, nalazi se Hajdegerova fotografija – što je prostudiran i značajan izbor – na kojoj on drži svoje pero, sa dve ruke, iznad nekog rukopisa. Čak i da se njome nikada nije služio, Niče je bio prvi mislilac Zapada koji je imao pisaću mašinu o kojoj znamo sa fotografije. Hajdeger je, pak, mogao da piše samo perom, rukom zanatlije, ne mehaničara, kako piše u tekstu kojim ćemo se pozabaviti. Od tada sam proučio sve objavljene Hajdegerove fotografije, naročito iz albuma koji sam kupio u Frajburgu gde sam, 1979., držao predavanje o Hajdegeru. Igra i pozornica ruku zahtevali bi čitav seminar. Kada ne bih odustao od toga, insistirao bih na hotimice zanatskoj postavci igre ruke, pokazivanja i dokazivanja koje se tu izlaže, bilo da se radi o držanju pera, o rukovanju štapom, koji pre pokazuje da nije od pomoći, ili o vedru s vodom pored česme. Pokazivanje ruku je isto tako uzbudljivo u pratnji diskursa. Na naslovnoj stranici kataloga, jedina stvar koja izlazi iz okvira –

okvira prozora, ali i okvira fotografije – jeste Hajdegerova ruka.

Ruka, to bi bila monstroznost, svojstvo čoveka kao bića koje pokazuje. Ona ga razlikuje od svakog drugog *Geschlecht*-a, a ponajpre od majmuna.

Ne može se govoriti o ruci a de se ne govori o tehnici.

Hajdeger je podsećao da problem univerzitetskog obrazovanja drži do činjenice da nauke pripadaju suštini tehnike: ne tehnici, nego suštini tehnike. Tehnika ostaje utopljena u maglu za koju niko nije odgovoran, ni nauka, ni naučnici, ni ljudi uopšte. Ono što, jednostavno, najviše nagoni na mišljenje (*das Bedenklichste*) jeste što *mi* ne mislimo još. Ko, mi? Svi mi, precizira Hajdeger, računajući tu i onoga ko govori ovde, pa čak ponajpre njega (*der Sprecher mit einbegriffen, er sogar zuerst*). Biti prvi među onima koji još ne misle, da li to znači misliti manje ili više to „još ne“ onoga što najviše nagoni na mišljenje, naime da mi još ne mislimo? Prvi, ovde, onaj koji govori i koji *se*, govoreći, *pokazuje*, označavajući se u trećem licu, *der Sprecher*, da li je on prvi zato što on već misli to što mi još ne mislimo i što to već kaže? Ili je on prvi po tome što još ne misli, dakle poslednji u mišljenju (toga) što mi još ne mislimo, a što ga, međutim, ne sprečava da govori kako bi bio prvi koji će to reći? Ova bi pitanja zasluživala dugo razvijanje o samosituiranju, pokazivanju-po-sebi jedne reči koja teži da poučava govoreći o poučavanju i da misli ono što se uči, a najpre da uči misliti. „Zbog toga, nastavlja Hajdeger, mi ovde pokušavamo da naučimo da mislimo (*Darum versuchen wir hier, das Denken zu lernen*)“. Ali šta je učenje? Doslovan odgovor je neprevodiv, on prolazi kroz vrlo suptilan zanatski rad, rad ruke i pera između reči *entsprechen*, *Entsprechung*, *zusprechen*, *Zuspruch*. Umesto da prevedemo, parafrazirajmo: učiti znači predati ono što činimo usklađivanju (*Entsprechung*), u nama, sa onim suštinskim (*wesenhaft*). Da bismo ilustrovali to slaganje sa suštinom, uzmimo tradicionalan primer iz filozofske didaktike, primer sa stolarom, stolarom-šegrtom. Hajdeger radije bira reč *Schreiner* nego *Tischler*, jer on hoće da govori o stolaru-šegrtu (*Schreinerlehrling*) koji izrađuje kovčeg (*Schrein*). No, on će nešto kasnije reći da je „misliti možda naprosto istog reda kao i izrađivati kovčeg“ (*wie das Bauen an einem Schrein*). Šegrt-kovčežar ne uči samo da koristi alat, da se navikne na upotrebu, korišćenje, upotrebljivost stvari za obradu. Ako je „autentični kovčežar“ (*ein echter Schreiner*), on je sklon ili se predaje različitim načinima obrade samog drveta, on uspostavlja sklad sa oblicima koji spavaju u drvetu tako kako ono prodire /penetrer/ u stanište čoveka (*in das Wohnen des Menschen*). Autentični stolar uspostavlja

sklad sa skrivenom punoćom suštine drveta, a ne sa onim što je korisno i sa upotrebnom vrednošću. Ali skrivenom punoćom ukoliko ona prožima /penetrer/ nastanjeno mesto (insistiram ovde na vrednosti *mesta* zbog razloga koji će se otkriti kasnije), mesto koje nastanjuje *čovjek*. Ne bi bilo stolarskog posla bez tog usklađivanja između suštine drveta i suštine čoveka kao bića posvećenog stanovanju. Posao se na nemačkom kaže *Handwerk*, rad ruke, delo ruke, ako ne ručni rad (la manoeuvre). Kada Francuz prevodi *Handwerk* sa posao, to je možda legitimno i neizbežno, ali je to rizičan manevar (la manoeuvre) u prevodilačkom zanatu zato što se gubi ruka. Tu se ponovo uvodi ono što Hajdeger hoće da izbegne, učinjena usluga, korisnost, ponuda, *ministerium*, otkud možda i potiče reč „posao“ (le metier). *Handwerk*, plemićki posao, to je ručni posao koji nije usredsređen, kao neka druga profesija, na javnu korist ili na težnju ka dobiti. Taj plemićki posao, kakav je *Handwerk*, to je i posao mislioca, ili onoga ko poučava mišljenju (onaj ko poučava nije nužno nastavnik, profesor filozofije). Bez tog saglasja sa suštinom drveta, i samog u saglasju sa ljudskim staništem, aktivnost bi bila prazna. Ona bi ostala samo neka aktivnost (*Beschäftigung*) usmerena trgovinom (*Geschäft*), preduzetništvom i željom za dobiti. Iako implicitni, hijerarhizacija i procenjivanje nisu manje izraženi: s jedne strane, ali i iznad, od strane najboljeg, rad ruke (*Handwerk*) vođen suštinom ljudskog staništa, drvetom kolibe pre nego metalom ili staklom gradova; s druge strane, ali i ispod, aktivnost koja seče ruku suštinskog, korisna aktivnost, utilitarizam vođen kapitalom. Doduše, priznaje Hajdeger, neautentično uvek može da zagadi autentično, autentični kovčežar može da postane trgovac nameštajem za „velike površine“ (supermarketi), zanat izgradnje staništa može da postane međunarodni trust koji bi se zvao, verujem, „Stanište“. Ruka je u opasnosti. Oduvek: „Čitav rad ruke (*Handwerk*), svako delanje (*Handeln*) čoveka, uvek je izloženo toj opasnosti. Pisati poetski (*das Dichten*) jednako je malo pošteđeno toga kao i misliti (*das Denken*)“ (p. 88, prevod blago izmenjen.) Analogija je dvostruka: između *Dichten* i *Denken* s jedne strane, ali takođe, s druge strane, između poezije i mišljenja i autentičnog rada ruke (*Handwerk*). Misliti znači raditi rukom, izričito kaže Hajdeger. On to kaže bez okolišanja, čak i bez onog „možda“ (*vielleicht*) što je ublažilo analogiju mišljenja sa izradom kovčega koja je „možda“ kao mišljenje. Ovde, bez analogije i bez „možda“, Hajdeger izjavljuje: „To je u svakom slučaju (mišljenje, *das Denken*) ručni rad (*Es ist jedenfalls ein Hand-Werk*, delo ruke, u dve reči, p. 89-90)“.

To ne znači da se misli rukama, kao kada se na francuskom kaže: „govori rukama“, za onoga ko govor prati rečitim gestovima, odnosno: „misli nogama“, za onoga za koga se kaže: glup kao noga, kako to još kažu Francuzi. Šta, dakle, Hajdeger hoće da kaže i zbog čega ovde bira ruku, dok drugde mišljenje radije povezuje sa svetlošću ili sa *Lichtung*, rekli bismo sa okom, ili još, sa slušanjem i glasom?

Da bismo pripremili odgovor, najpre tri zapažanja.

1. Izabrao sam ovaj tekst da bih napravio uvod u čitanje *Geschlecht-a*. Hajdeger tu, zapravo, vezuje mišljenje, a ne samo filozofiju, za promišljenje ili za situaciju tela (*Leib*), tela čoveka i ljudskog bića (*Menchen*). To će nam omogućiti da nazremo dimenziju *Geschlecht-a* kao pola ili polne razlike u vezi sa onim što je rečeno ili prećutano o ruci. Mišljenje nije intelektualno, odnosno lišeno puti, odnos sa suštinom bivstvovanja je određeni način *Dasein-a* kao *Leib*. (Dozvoliću sebi da uputim na ono što sam, s tim u vezi, rekao u prvom tekstu o *Geschlecht-u*.)

2. Hajdeger povlašćuje ruku u trenutku u kojem, govoreći o odnosu između mišljenja i posla onoga ko poučava, pravi razliku između obične profesije (aktivnosti, *Beschäftigung*, usmerene korisnom službom i težnjom za dobiti, *Geschäft*) i, s druge strane, autentičnog *Hand-Werk*. No, da bismo definisali *Hand-Werk*, koji nije profesija, potrebno je misliti *Werk*, delo, ali i *Hand* i *handeln*, što se ne bi smelo prevesti naprosto sa „delovati“. Potrebno je misliti ruku. Ali ona se ne može misliti kao neka stvar, neko bivstvjuće, još manje kao neki objekt. Ruka misli i pre nego što je mišljena, *ona je mišljena*, neko mišljenje, misao.

3. Moje treće zapažanje biće čvršće vezano za klasičnu obradu Hajdegerove „politike“ u nacional-socijalističkom kontekstu. U svim svojim posleratnim samo-opravljanjima, Hajdeger predstavlja svoj diskurs o suštini tehnike kao protest, jedva skriveni čin *otpora protiv*: 1. profesionalizacije univerzitetskih studija čemu su se posvetili nacisti i njihova zvanična ideologija. Hajdeger podseća na to u vezi sa svojim *Rektorskim govorom* koji, zapravo, ustaje protiv profesionalizacije koja je takođe neka tehnologizacija studija; 2. potčinjavanja nacional-socijalističke filozofije carstvu i zahtevima tehničke produktivnosti. Meditacija o autentičnom *Hand-Werk* takođe ima smisao zanatlijskog protesta protiv uklanjanja ili unižavanja ruke u industrijskoj automatizaciji modernog mašinizma. Ta strategija, smatra se, ima dvosmislene učinke: ona se otvara u arhaizujućoj reakciji prema rustičnom zanatstvu i prokazuje trgovinu ili kapital, a dobro se zna za šta su ti pojmovi tada

bili vezani. Štaviše, sa podelom rada, implicitno se na taj način diskredituje ono što se zove „intelektualnim poslom“.

Pošto sam završio sa primedbama, uvek ću naglašavati idiomatičnost onoga što nam Hajdeger kaže o ruci: „*Mit der Hand hat es eine eigene Bewandtnis*“. Ruka je jedna potpuno osobena, svojstvena, naročita stvar. Francuski prevod, koji kaže da je ruka *zasebna stvar*, rizičan je jer može da navede na pomisao kako je reč o nekoj odvojenoj stvari, odvojenoj supstanciji, kako je Dekart (Descartes) govorio o ruci koja je, doduše, deo tela, ali i obdarena takvom nezavisnošću da bi se, s punim pravom, mogla smatrati nekakvom supstancijom i gotovo odvojitivom. Kada o ruci kaže da je zasebna stvar, Hajdeger ne govori u tom smislu. Ono svojstveno ruci, ili ono što je osobeno (*eigene*) za nju, nije deo organskog tela, kako to tvrdi obična predstava (*gewöhnliche Vorstellung*) protiv koje nas Hajdeger poziva da mislimo.

Biće ruke (*das Wesen der Hand*) ne da se odrediti kao telesni organ hvatanja (*als ein leibliches Greiforgan*). To nije organski deo tela namenjen uzimanju, zahvatanju, odnosno grabljenju, dodajmo čak i shvatanju, razumevanju, poimanju, ako predemo sa *Grief*-na *begreifen* i na *Begriff*. Hajdeger nije mogao da dopusti da se stvar ne iskaže, a ovde možemo da sledimo – na drugome sam mestu pokušao to da uradim – čitavu problematiku filozofske „metafore“, naročito kod Hegela koji *Begriff* predstavlja kao intelektualnu ili razumsku strukturu „koja prevazilazi“ (*aufhebend*) – uzimajući, grabeći, ovladavajući i manipulišući – čulni čin shvatanja, *begreifen*, razumevanja. Ako postoji mišljenje ruke, ili ruka mišljenja, kako Hajdeger navodi da se misli, ono nije reda pojmovnog shvatanja. Ono pre pripada suštini *dara*, nekog davanja koje bi dalo, ako je to moguće, a da ništa ne uzme. Ako je ruka – a to niko ne može da spori – organ hvatanja (*Grieforgan*), to nije njena suština, to nije suština ruke kod ljudskog bića. Ta kritika organicizma i biologizma takođe ima političku svrhu o kojoj bih govorio za koji trenutak. Ali, da li je to dovoljno da je opravda?

Ovde, zapravo, nailazimo na rečenicu koja mi se čini, istovremeno, i simptomatičnom i dogmatičnom. Dogmatičnom, to će reći i metafizičkom, jer spada u jednu od „uobičajenih predstava“ koje, na tom mestu, mogu da kompromituju snagu i nužnost diskursa. Ta se rečenica, ukratko, vraća na razliku između ljudskog *Geschlecht*-a, našeg *Geschlecht*-a i životinjskog *Geschlecht*-a, odnosno „animalnog“. Verujem i verovao sam da moram da ističem kako je način – uzgredno ili usredsređeno – na koji je neki mislilac ili naučnik govorio o pomenu-tom „životinjstvu“, stvarao odlučni simptom koji se tiče suštinske ak-

siomatike rečenog diskursa. Čini mi se da ni Hajdeger, kao ni drugi, klasični ili moderni, ne uspeva ovde da izbegne pravilu kada piše: „Majmun, na primer (podvukao Ž.D.), ima organe hvatanja, ali nema ruku“ (*Greiforgane besitzt z. B. der Affe, aber er hat keine Hand*) (p.90).

Dogmatičan u tom obliku, taj tradicionalni iskaz pretpostavlja empirijsko ili pozitivno znanje čije osobenosti, dokazi i znaci ovde nisu pokazani. Kao i većina onih koji govore o životinjstvu, što među filozofima, što među osobama koje se oslanjaju na zdrav razum, Hajdeger ne drži mnogo do „zoološkog znanja“ koje se nagomilava, diferencira i usavršava u vezi sa onim što se grupiše pod tom tako opštom i konfuznom reči – životinjstvo. On ne kritikuje, niti ispituje, što ta reč može da prikrije najrazličitije pretpostavke, bilo metafizičke, bilo neke druge. To ne-znanje podignuto na stepen mirnog znanja, potom izloženo u glavnoj rečenici koja se tiče teme – o suštini majmunskih organa za hvatanje koji nisu ruka –, to nije samo, u tom obliku, neka vrsta empirijsko-dogmatskog apaksa³, zavedenog i zavodećeg u središtu diskursa koji se drži na visini najzahtevnijeg mišljenja, izvan filozofije i nauke. Svojom sadržinom ta rečenica obeležava suštinsku scenu teksta. Ona je obeležava humanizmom koji, zacemento, neće da bude metafizika – Hajdeger to ističe u sledećem paragrafu – već humanizmom koji, između ljudskog *Geschlecht*-a koji hoće da izbegne biologističko određenje (zbog razloga koje ću odmah reći) i animalnosti kojom se zatvara u svoje organsko-biološke programe, ne upisuje razlike, nego apsolutno suprotstavljenu razliku. Ona, ta suprotstavljena razlika – što sam pokušao da pokažem na drugome mestu –, kao što suprotstavljenost uvek čini, briše razlike i ponovo dovodi do homogenog, prateći najotporniju metafizičko-dijalektičku tradiciju. Ono što Hajdeger kaže o majmunu lišenom ruke – te, dakle, to ćemo videti, lišenom i mišljenja, jezika, *dara* – nije dogmatično samo formom, zato što Hajdeger o tome ne zna ništa i o tome neće ništa da zna⁴. To je ozbiljno zato što

3. *Un hapax* – reč, forma, izraz za koji postoji samo jedan primer u datom vremenu (Dictionnaire Hachette de la langue française, 1980). – Prim. prev.

4. Proučavaću drugde, što je detaljnije moguće, izlaganja koja je Hajdeger posvetio životinjstvu u *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929-1930, *Gesamtausgabe* 29/30, 2. deo, poglavlje 4). Bez suštinskog diskontinuiteta, čini mi se da ta izlaganja uspostavljaju podlogu za ono što ispitujem ovde, a radi se o: 1. klasičnom gestu koji hoće da razmatra zoologiju kao regionalnu nauku pretpostavljajući suštinu životinjstva uopšte, onu koju Hajdeger namerava da opiše bez pomoći naučnog znanja (up. § 45); 2. o tezi prema kojoj „*Das Tier ist weltarm*“, središnjoj tezi između dve druge (*der Stein ist weltlos, i der Mensch ist weltbildend*) – što je jako

obeležava sistem granica u kojima sve što on kaže o ljudskoj ruci zado-
bija smisao i vrednost. Čim je takvo jedno razgraničenje problema-
tično, naziv čovek, njegov *Geschlecht*, i sam postaje problematičan. Jer
on imenuje ono što ima ruku, te, dakle, mišljenje, reč, ili jezik i otvare-
nost za dar.

Ljudska ruka bi, dakle, bila zasebna stvar ne kao odvojivi organ,
nego zato što je različita, što nije slična (*verschieden*) ni jednom organu
hvatanja (šape, kandže, klešta); ona je od njih beskrajno (*Unendlich*)
udaljena ponorom svoga bića (*durch einen Abgrund des Wesens*).

Taj ponor je reč i mišljenje. „Samo biće koje govori, to jest misli,
može da ima ruku i u rukovanju (*in der Handhabung*) da ostvari dela
ruke (*Nur ein Wesen, das spricht, d.h. denkt, kann die Hand haben und
in der Handhabung Werke der Hand vollbringen*)“ (p. 90, prevod bla-
go izmenjen). Ljudska se ruka promišlja iz mišljenja, ali se mišljenje
promišlja iz reči odnosno jezika. Eto poretka koji Hajdeger suprot-
stavlja metafizici: „Samo ukoliko govori čovek misli, a ne obratno,
kako to Metafizika još veruje (*Doch nur insofern der Mensch spricht,
denkt er; nicht umgekehrt, wie die Metaphysik es noch meint*)“.

Suštinski momenat te meditacije otvara se prema onome što ću
nazvati dvostrukim *pozivom* ruke. Služim se rečju poziv kako bih pod-
setio da, u svome određenju (*Bestimmung*), ta ruka drži (do) reč(i).
Dvostruki poziv, ali sabran ili ukršten u istoj ruci: poziv da se pokaže
ili napravi znak (*zeigen, Zeichen*) i da d, ili da se d; jednom rečju *mon-
struoznost dara ili onoga što se daje*.

Ali delo ruke (*das Werk der Hand*) je bogatije nego što mi to obi-
čno mislimo (*meinen*: verujemo, imamo mnenje). Ruka ne zahva-

pretrpana analiza tokom koje je Hajdeger imao mnogo muke, čini mi se, da odredi
siromaštvo, siromašno biće (*Armsein*) i nedostatak (*Entbehren*) kao suštinske crte,
strane empirijskom određenju razlika stupnjeva (p. 287) kao i da rasvetli izvorni
način tog imati-bez-imanja životinje koja ima i nema svet (*Das Haben und
Nichthaben von Welt* (§ 50); 3. o fenomenu-ontološkom modalitetu *als*, jer životi-
nja nema pristup bivstvujućem *kao (als)* bivstvujućem (p. 290 i dalje). Ova posled-
nja distinkcija tera na preciziranje da razlika između čoveka i životinje manje
odgovara suprotstavljenosti između moći-dati i moći-uzeti, nego suprotstavljenosti
između *dva načina* uzimanja ili davanja: jedan, čovekov, način je davanja *kao
takvog* i uzimanja *kao takvog*, bivstvujućeg *kao takvog* ili prisutnog *kao takvog*;
drugi, životinjski, ne bi bio ni davanje *kao takvo*, niti uzimanje *kao takvo*. Videti
nešto dalje, p. 189-190 i *O duhu, Hajdeger i pitanje* (De l'esprit, Heidegger et la
question), p. 58 i dalje.

ta i ne grabi samo (*greift un fängt nich nur*), ne steže i ne gura sa-
mo. Ruka pruža i prima (*reicht und empfängt* – treba čuti kako te
reči zvuče na nemačkom: *greift, fängt/reicht, empfängt*), ne samo
stvari, jer se ona sama pruža i prima se u drugoj ruci. Ruka čuva
(*hält*). Ruka nosi (*trägt*). (*Isto*.)

Taj pasus o prolaznom daru, ako se tako može reći, darom onoga
što *se* daje, koji daje samoga sebe ukoliko ima moć davanja, koji daje
dar, taj pasus o ruci koja nešto daje ruci koja *se* daje očigledno je od-
lučujući. Pronaćićemo prolaz istog tipa ili iste strukture u sledećoj
rečenici: ne samo da ljudska ruka daje znake i pokazuje, nego je sam
čovek znak, odnosno monstrum, što pokreće citiranje i tumačenje *Mne-
mosyne*, na sledećoj stranici.

Ruka obeležava znake, ona pokazuje (*zeichnet*), verovatno zato
što je čovek monstrum (*ein Zeichen ist*). Ruke se sklapaju (*falten
sich*: savijaju, takođe) kada taj gest treba da odvede čoveka do
najveće jednostavnosti (*Einfalt*; nisam siguran da razumem ovu
rečenicu koja igra na *sich falten* i *Einfalt*; bilo da se radi o molitvi
– Direrove (Dürer) ruke –, ili o običnim gestovima, važno je da
ruke mogu da dotaknu jedna drugu kao takvu, da se samo-postav-
ljaju, čak i u dodiru ruke drugog u daru ruke. I, takođe, da mogu
da *se pokazuju* (Sve to je ruka, to je rad svojstven ruci (*das eige-
ntliche Hand-Werk*). Na tome počiva sve ono što znamo o za-
natskom radu (*Handwerk*) i na čemu se obično zaustavljamo. Ali
gestovi (*Gebärden*: reč koju je Hajdeger veoma obrađivao i u
drugim tekstovima) ruke izbijaju svuda u govoru (ili u jeziku), i to
sa najvećom čistotom kada čovek govori čuteći. Međutim, samo
ukoliko govori čovek misli, a ne obratno, kako to Metafizika još
veruje. Svaki pokret ruke u svakom od njenih dela nošen je (nosi
se, *trägt sich*) kroz element mišljenja, nalazi se u elementu mi-
šljenja. Svako delo ruke počiva u mišljenju. Zbog toga je samo
mišljenje (*das Denken*) za čoveka najjednostavniji, te, dakle, naj-
teži rad ruke (*Hand-Werk*), kada dođe vreme da mora da bude iz-
ričito (*eigens*, vlastito) ispunjeno (*Ibid.*).

Nerv argumentacije mi se čini svodivim, *na prvom mestu i na sa-
mom početku*, na sigurnu opoziciju *davanja i uzimanja*: ruka čoveka
daje i daje se, kao i mišljenje, ili kao ono što se daje mišljenju a što još
ne mislimo, dok organ majmuna, ili čoveka kao proste životinje, od-

nosno kao *animal rationale*, može samo da uzima, zahvata, grabi stvar. U nedostatku vremena moram da se oslonim na jedan davni seminar (*Dati vreme*, 1977.), gde smo problematizovali tu opoziciju. Ništa nije manje sigurno od distinkcije između *dati* i *uzeti*, istovremeno u indo-evropskim jezicima kojima mi govorimo (upućujem ovde na jedan slavni Benvenistov tekst, „Dar i razmena u indo-evropskom rečniku“, u *Problemi opšte lingvistike*, 1951-1966) i u iskustvu neke ekonomije – simboličke ili imaginarne, svesne ili nesvesne, svih tih vrednosti koje upravo valja preraditi počev od nesigurnosti te opozicije dara i uzimanja, dara koji je poklon i dara koji uzima, čuva ili dobija, dara koji čini dobro i dara koji čini zlo, poklona i otrova (*gift/Gift* ili *pharmakon*, itd.).

Ali, na kraju, kod Hajdegera bi se ta suprotnost vratila na suprotnost davanje/uzimanje-stvari kao *takve* i davanje/uzimanje bez tog kao *takvo*, najzad bez same stvari. Mogli bismo, takođe, da kažemo da životinja može samo da uzima i da premešta stvar u meri u kojoj ona nema posla sa stvari kao *takvom*. Ona joj ne daje da bude to što ona jeste u svojoj suštini. Ona nema pristup suštini bivstvjućeg kao *takvog* (*Gesamtausgabe*, 29/30, p. 290). Više ili manje direktno, više ili manje vidljivo, ruka, ili reč *Hand*, igra ogromnu ulogu u čitavoj hajdegerovskoj pojmovnosti još od vremena *Sein und Zeit*, naročito u određenju prisutnosti na način *Vorhandenheit* ili *Zuhandenheit*. Prva se reč, više ili manje dobro, na francuski prevodi kao „opstajuće bivstvjuće“, a bolje na engleskom sa „*presence-at-hand*“, druga sa „raspoloživo bivstvovanje“, kao alat ili pribor, a na engleskom, bolje zato što engleski može da sačuva ruku, sa „*ready-to-hand*, *readiness-to-hand*“.⁵ *Dasein* nije ni *vorhanden*, ni *zuhanden*. Njegov način prisutnosti je drugi, ali je potrebno da ima ruku kako bi se odnosio prema drugim načinima prisutnosti.

Pitanje koje postavlja *Sein und Zeit* (§ 15), sakuplja najveću snagu svoje ekonomije u nemački idiom i, u njemu, u hajdegerijanski idiom: da li je *Vorhandenheit* utemeljen (*fundiert*), ili nije, na *Zuhandenheit*? Doslovno: koji od dva odnosa prema ruci utemeljuje onaj drugi? Kako opisati to utemeljenje *s obzirom na ruku* u onome što *Dasein* dovodi u odnos prema bivstvovanju bivstvjućeg koje *Dasein* nije (*Vorhandensein* i *Zuhandensein*)? Koja ruka utemeljuje drugu? Ruka koja je u od-

5. U srpskohrvatskom prevodu *Sein und Zeit* (*Bitak i vrijeme*, Zagreb 1988, preveo Hrvoje Šarinić), *Vorhandenheit* je prevedeno kao *postojnost*, a *Zuhandenheit* kao *priručno*. – Prim. prev.

nosu sa stvari kao priborom kojim se služi ruka, ili ruka kao odnos prema stvari kao postojanom i nezavisnom objektu? To pitanje je odlučujuće za čitavu strategiju *Sein und Zeit*. Njegov ulog: ništa manje od Hajdegerovog originalnog postupka za dekonstrukciju klasičnog poretka utemeljenja (kraj § 15). Čitav taj pasus je i analiza *Handeln*, delanja ili prakse kao gesta ruke u njenom odnosu sa pogledom, pa dakle i novim stavljanjem u perspektivu onoga što zovemo opozicijom *praxis/theoria*. Podsetimo da za Hajdegera „'praktično' ponašanje nije 'ne-teorijsko'“ (p. 69). Citiraću samo nekoliko redova da bih iz njih izvuкао dve niti vodilje:

Grci su imali, da bi govorili „stvari“ (*Dinge*), vlastiti izraz: *pragmata* (mn.), to jest, ono sa čim se ima posla (*zu tun*) u brižnom bavljenju /nečim/ (*im besorgenden Umgang*), (*Praxis*). Ali, u isto vreme, na ontološkom planu, oni su dopuštali u senci (*im Dunkeln*) specifično „pragmatičan“ karakter *pragmata* (Grci su, ukratko, počinjali da u senci dopuštaju *Zuhandenheit* pribora u korist *Vorhandenheit*-a opstajućeg objekta: mogli bismo reći da su oni inaugurisali čitavu klasičnu ontologiju dopuštajući ruku u senci, dopuštajući da jedna ruka pravi senku drugoj, održavajući, u nasilnoj hijerarhizaciji, iskustvo jedne ruke prema drugoj ruci) koje su određivali „na samom početku“ kao „čiste stvari“ (*blosse Dinge*). Nazivamo *priborom* (*Zeug*) bivstvjuće koje sreće brigovanje (*im Besorgen*). Naša upotreba (u običnom životu, *im Umgang*, u svakodnevnom i društvenom okruženju) otkriva nam pribore koji omogućuju da pišemo, šijemo, da putujemo, merimo, da obavljamo svaki ručni posao (citiram francuski prevod koji nije dovoljan za *Schreibzeug*, *Nächzeug*, *Werk-*, *Fahr-*, *Messzeug*). Radi se o tome da se iznese na videlo način bivanja pribora (*Zeug*). Upravo će se to dogoditi u svetlosti jedne provizorne deskripcije (*Um-grenzung*: razgraničenje) onoga što uspostavlja pribor u priboru, pribornost (*Zeughaftigkeit*) (p.68, tr., p. 92).

Taj način bivanja biće upravo *Zuhandenheit* (*readiness-to-hand*). Hajdeger počinje, da bi o tome govorio u narednom paragrafu, sa nekoliko primera koji su mu pod rukom: pribor za pisanje (*Schreibzeug*), pero (*Feder*), mastilo (*Tinte*), papir (*Papier*), ono što se, na svu sreću, na francuskom zove *podmetač za ruke* (*sous-main*, *Unterlage*), sto, lampa, nameštaj, i njegove oči se polako dižu iznad ruku koje upravo pišu, prema prozorima, vratima, sobi.

Evo sada dve niti koje bih hteo da izvučem iz ruke, kako bih od njih napravio niti vodilje odnosno kako bih šio i pisao, po malo, na svoj način.

A. Prva se tiče *praxis*-a i *pragmata* (mn.). Već sam ovo pisao kada mi je Džon Salis (John Sallis), kome zahvaljujem na tome, skrenuo pažnju na jedan mnogo kasniji Hajdegerov tekst. On uzbudljivo ističe taj dugi manevar koji od *puta mišljenja* i pitanja o smislu bivstvovanja pravi dugu i kontinuiranu meditaciju o ruci. Hajdeger za mišljenje uvek kaže da je ono put, da je na putu (*Unterwegs*); ali na putu, hodajući, mislilac je bez prestanka zauzet mišljenjem ruke. Dugo posle *Sein und Zeit*, koji *tematski* ne govori o ruci dok analizira *Vorhanden-* i *Zuhandenheit*, ali deset godina pre *Was heisst Denken?*, kome je to tema, postoji seminar o *Parmenidu* (*Parmenides, Gesamtausgabe*, Band 54), koji, 1942-1943, ponovo promišlja *pragma* i *praxis*. Iako nemačka reč *Handlung* nije doslovni prevod *pragma*, ona upravo dotiče, ako smo dobro razumeli, ona susreće „izvorno suštinsko biće *pragma*“ (*das ursprünglich wesentliche Wesen von pragma*), jer se te *pragmata* predstavljaju kao „*Vorhandenen*“ i „*Zuhandenen*“ u domenu ruke (*im Bereich der „Hand“*) (p. 118). Svi motivi iz *Was heisst Denken?*, već su tu. Samo bivstvujeće koje, kao čovek, „ima“ reč (*Wort, mythos, logos*), može i mora da ima ruku zahvaljujući kojoj može da se moli, ali i da ubije, može da pozdravi i da zahvali, da d zakletvu i da se potpiše (*Wink*), uopšte *Handwerk*. Zbog razloga koji će se kasnije pojaviti, ističem ovde aluziju na *Handschlag* (stisak ruke, ili ono što se zove „pljesnuti“ ruku o ruku) koji „utemeljuje“, kaže Hajdeger, savez, saglasnost, angažman (*Bund*). Ruka se događa (*west*)u svojoj suštini samo u kretnji istine, u dvostrukoj kretnji onoga što krije, i čini da izade iz svoje pričuve (*Verbergung/Entbergung*). Čitav Seminar je, uostalom, posvećen istoriji istine (*aletheia, lethe, lathon, lathes*). Kada već kaže, u istom tom pasusu (p. 118), da životinja nema ruku, da ruka nikada ne može da izbije iz šape ili kandži, nego samo iz žive reči, Hajdeger precizira da „čovek ne 'ima' ruke“, već da ruka osvaja suštinu čoveka, kako bi njome raspolagala („*Der Mensch „hat“ nicht Hände, sondern die Hand hat das Wesen des Menschen inne*“).

B. Druga nit vodilja vodi do pisanja. Ako je čovekova ruka ono što je od žive, odnosno pisane reči (*das Wort*), gest ruke će biti najneposrednije ispoljavanje, ono najizvornije tog porekla kako bi se reč učinila očiglednom, naime, ručno pisanje, rukopisanje (*Handschrift*) koje pokazuje – i upisuje reč za pogled. „Pisana reč kao nacrtana (ili upisa-

na: *ingezeichnete*) i tako da se pokazuje pogledu (*und so dem Blick sich zeigende*), jeste pisana reč, to jest pismo (*d.h. die Schrift*). Ali reč kao pismo je ručno pisanje (*Das Wort als die Schrift aber ist die Handschrift*)“ (p. 119). Umesto ručno pisanje kažimo radije rukopisanje, jer ne zaboravimo – kako se to često čini – da je pisanje na pisačkoj mašini, protiv koje će Hajdeger podići nemilosrdnu optužnicu, takođe ručno pisanje. U kratkoj „istoriji“ umetnosti pisanja“ („*Geschichte der Art des Schreibens*“), koju skicira u jednom paragrafu, Hajdeger veruje da raspoznaje temeljni motiv za „destrukciju pisane reči“, odnosno žive reči (*Zerstörung des Wortes*). Tipografska mehanizacija uništava to jedinstvo reči, taj celoviti identitet, tu celovitost svojstvenu izgovorenoj reči kao rukopisanju, ujedno zato što se ona čini bližom glasu odnosno telesnosti i zato što vezuje slova, čuva ih i sabira. Insistiram na motivu sabiranja zbog razloga koji će se odmah pojaviti. Pisaća mašina teži tome da uništi reč: ona „čupa (*entreisst*) pisanje iz suštinskog domena ruke, to jest iz pisane reči, iz žive reči“ (p. 119). Reč „otkucana“ na mašini samo je kopija (*Abschrift*) i Hajdeger podseća na početke pisaće mašine u kojima je pismo ispisano na mašini vređalo uljudnost. Danas se upravo pismo ispisano rukom čini krivim: ono usporava čitanje i kao da nije u modi. Ono je prepreka onome što Hajdeger smatra istinskom degradacijom pisane reči od strane mašine. Mašina „degradira“ (*degradiert*) pisanu odnosno živu reč, koju svodi na prosto transportno sredstvo (*Verkehrsmittel*), na instrument trgovine i komunikacije. Osim toga, ona je pogodna, za one koji priželjkuju tu degradaciju, da se skrrije ručno pisanje i „slovni znak“. „U pisanju na mašini svi ljudi liče“, zaključuje Hajdeger (p. 119).

Bilo bi potrebno detaljnije slediti puteve na kojima potkazivanje pisaće mašine postaje oštrije i preciznije (p. 124 i dalje). Na kraju bi ona skrila samu suštinu gesta pisanja i pisma („*Die Schreibmaschine verhüllt das Wesen des Schreibens und der Schrift*“ p. 126). To skrivanje je i kretnja izvlačenja odnosno odstupanja (reči *entziehen, Entzug* često se pojavljuju u tom pasusu). I ako u tom izvlačenju pisaća mašina postaje „*zeichenlos*“, bez znaka, beznačajna, ne-značajna (*isto.*), to je zato što ona gubi ruku. Ona je u svakom slučaju pretnja onome što, u ruci, čuva živu reč ili čuva, za živu reč, odnos bivstvovanja prema čoveku i čoveka prema bivstvujućima. „Ruka rukuje“, *die Hand handelt*. Suštinska sa-pripadnost (*Wesenszusammengehörigkeit*) ruke i žive reči, suštinska razlika čoveka, ogleda se u tome što ruka, zapravo, otkriva ono što je skriveno (*die Hand Verborgenes entbirgt*). I ona to radi precizno, u odnosu sa živom reči, pokazujući i pišući, dajući znak,

znake koji pokazuju, ili pre, dajući tim znacima ili tim „monstrumima“ oblike koji se nazivaju pismom („*indem sie zeigt und zeigend zeichnet und zeichnend die zeigenden Zeichen zu Gebilden bildet. Diese Gebilde heissen nach dem „Verbum“ graphiein die grammata*“). To implicira, Hajdeger to izričito kaže, da je pisanje, u svom suštinskom poreklu, rukopisanje (*Die Schrift ist in ihrer Wesensherkunft die Hand-schrift*). A ja ću dodati ono što Hajdeger ne kaže, ali što mi se čini još odlučnijim: rukopisanje (je) neposredno vezano za živu reč, to jest verovatnije sistem fonetskog pisma, osim ako ono što sabira *Wort, zeigen* i *Zeichen*, ne prolazi uvek nužno kroz glas i ako je živa reč, o kojoj Hajdeger ovde govori, suštinski različita od svake *phone*. Distinkcija bi bila prilično neobična i zasluživala bi da bude istaknuta. No, Hajdeger o tome nije rekao ni reči. On, naprotiv, insistira na suštinskoj i izvornoj sa-pripadnosti *Sein, Wort, legein, logos, Lese, Schrift* kao *Hand-schrift*. Toj sa-pripadnosti, koja ih sabira, stalo je, uostalom, do samog sabiranja, što Hajdeger uvek iščitava, ovde kao i drugde, u *legein* i u *Lesen* („... *das Lesen d.h. Sammeln*...“). Taj motiv sabiranja (*Versammlung*) nalaže promišljanje *Geschlecht*-a u tekstu o Traklu, na koji ću ja odmah ukratko podsetiti. Po sebi se razume da ovde protest protiv pisace mašine pripada, takođe, tumačenju tehnike i tumačenju politike počev od tehnike. Kao što će *Was heisst Denken?* citirati Marksa nekoliko stranica pošto je obradio ruku, isto tako seminar od 1942-1943 nalazi mesto Lenjinu i „lenjinizmu“ (ime koje je Staljin dao toj „metafizici“). Hajdeger podseća na Lenjinove reči: „Boljševizam je vlast Sovjeta + elektrifikacija“. U trenutku u kojem je on to napisao, Nemci su ulazili u rat sa Rusijom i sa Sjedinjenim Državama, koje takođe nisu poštene na tom seminaru, ali još uvek nije bilo električne pisace mašine.

To naizgled pozitivno procenjivanje rukopisanja ne isključuje obezvređivanje pisanja uopšte, naprotiv. Rukopisanje zadobija smisao unutar tog opšteg tumačenja umetnosti pisanja kao narastajuće destrukcije pisane, odnosno žive reči. Pisaca mašina je samo moderno uvećanje zla. Zlo ne dolazi samo kroz pismo, već i kroz literaturu. Upravo pre nego što će citirati *Mnemosyn, Was heisst Denken?* iznosi dve oštre tvrdnje: 1. Sokrat je „najčistiji mislilac Zapada“ (*der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nicht geschrieben*). „Stoga on nije ništa napisao“. On je umeo da se drži u vetru i u kretanju izvlačenja onoga što se daje mišljenju (*in den Zugwind dieses Zuges*). U drugom jednom pasusu, koji se takođe bavi tim izvlačenjem (*Zug des Entziehens*), Hajdeger opet razlikuje čoveka od životinje, ovoga puta od ptice selice. Na prvim stranicama *Was heisst Denken?* (p. 5; prev., p.

27), pre nego što prvi put citira *Mnemosyn*, on piše: „Kada se prilagođavamo toj kretanju izvlačenja (*Zug des Entziehens*), mi sami smo – ali potpuno drugačije od ptica selice – u kretanju prema onome što nas privlači povlačeći se“. Izbor primera se ovde oslanja na nemački idiom: ptica selice se na nemačkom kaže *Zugvogel*. Mi, ljudi, mi smo u vlaku (*trait*) (*Zug*) tog povlačenja (*retrait*), *nur ganz anders als die Zugvögel*. 2. Druga oštra tvrdnja: mišljenje opada u trenutku u kojem počinjemo da pišemo, *na izlazu* iz mišljenja, *izlazeći* iz mišljenja da bismo se od njega zaklonili, kao od vetra. To je trenutak u kojem je mišljenje ušlo u literaturu (*Das Denken ging in die Literatur ein*, p. 52, prev. p. 91). Sklonjen od mišljenja, taj bi ulazak u pisanje i u literaturu (u širokom smislu te reči) odlučivao o sudbini zapadne nauke, kako kao *doctrina* Srednjeg veka (poučavanje, disciplina, *Lehre*), tako kao nauka Modernih vremena. Ono što stvara dominantni pojam discipline, poučavanja i univerziteta, po sebi je jasno. Vidimo tako da se oko ruke i žive reči, sa vrlo snažnom silom povezivanja, organizuju sve crte koje sam drugde neprestano ponavljao pod imenom logocentrizma i fonocentrizma. Ma koji sporedni ili marginalni motivi koji ih jednovremeno obrađuju, logocentrizam i fonocentrizam dominiraju određenim, vrlo kontinuiranim Hajdegerovim diskursom, i to od ponavljanja pitanja o smislu bivstvovanja, destrukcije klasične ontologije, egzistencijalne analitike koja preraspodeljuje odnose (egzistencijalne ili kategorijalne) između *Dasein, Vorhandesein* i *Zuhandesein*.

Ekonomija koja mi se nametnula za taj diskurs, zabranila mi je da idem izvan prvog popravljavanja u hajdegerijanskom tumačenju ruke. Da bi se, u diferenciranijoj koherenciji, to što ovde kažem bolje povezalo sa onim što o Hajdegeru kažem na drugim mestima, naročito u *Ousia i Grame*, bilo bi potrebno ponovo pročitati jednu stranicu iz *Izreka Anaksimandra* (*Holzwege*, 1946, p. 337), to jest iz jednog teksta koji se takođe zove *Mnemosyne* i kojim se objašnjava *Ousia i Grame*. Ta stranica podseća da u *chréôn*, što se, uopšteno, prevodi kao „nužnost“, govori *cheir*, ruka: „*Chraô* znači: rukujem, nosim ruku ka nečemu (*ich be-handle etwas*)“. Nastavak paragrafa je isuviše težak za prevođenje jer pomno rukuje nemačkim idiomom (*in die Hand geben, einhändigen, aushändigen*: ponovo uzeti u vlastite ruke, potom isporučiti, napustiti, *überlassen*), oduzima particip *chréôn* vrednostima prinude i obaveze (*Zwang, Müsßen*). U isti mah je je oduzeta reč *Brauch* kojom Hajdeger predlaže da prevede *to chréôn* i koja na običnom nemačkom znači potreba. Nije, dakle, nužno promišljati ruku počev od „potrebe“. Na francuskom se *der Brauch* prevodi sa *držanje* (*le maintien*), što, pored

mnogih nepogodnosti i pogrešnog smisla, koristi priliku za dvostruku aluziju: na ruku (*la main*) i na sadašnjost (*le maintenant*) koje zadaju brigu svojstvenu tome tekstu. Ako *Brauchen*, kako to kaže Hajdeger, dobro prevodi *chréôn*, koji omogućuje da se sadašnjost promišlja u svojoj prisutnosti (*das Anwesende in seinem Anwesen*, p. 340), ako on imenuje trag (*Spur*) koji je iščezao u istoriji bivstvovanja ukoliko se ona razvija kao zapadna metafizika, ako je *der Brauch* upravo „sabiranje (*Versammlung*): o logos“, onda, pre svake tehnike ruke, svake hirur-gije, ruka tu nije slučajno.

II

Ljudska ruka: bez sumnje ste to primetili, Hajdeger ne promišlja ruku samo kao naročitu stvar, svojstvenu samo čoveku. On je uvek misli *u jednini*, kao da čovek nema dve ruke nego, taj monstrum, samo jednu. Ne samo jedan organ nasred tela, kao što je kiklop imao samo jedno oko nasred čela, iako ta nepotpuna predstava takođe nagoni na promišljanje. Ne, ruka čoveka znači da se ne radi više o organima za hvatanje, ili o udovima, kakvi su ruke, koji se mogu instrumentalizovati. Majmuni imaju organe za hvatanje koji liče na ruke, čovek pišaće mašine, i uopšte tehnike služi se obema rukama. Ali, čovek koji govori i čovek koji piše rukom, kako se to kaže, nije li on monstrum samo s jednom rukom? Takođe, kada Hajdeger piše: „*Der Mensch 'hat' nicht Hände, sondern die Hand hat das Wesen des Menschen inne*“ („Čovek ne 'ima' ruke, nego ruka osvaja suštinu čoveka, da bi njome raspola-gala“), to dodatno preciziranje ne tiče se samo, kako se to najpre čini, strukture „imanja“, reči koju Hajdeger stavlja između navodnika i ko-jom želi da obrne odnos (čovek nema /ne-ima/ ruke, ruka je ta koja ima čoveka). Preciziranje se tiče razlike između množine i jednine: *nicht Hände, sondern die Hand*. Ono što se čoveku događa kroz *logos* ili kroz živu reč (*das Wort*), može da bude samo jedna ruka. Ruke, to je već, ili još, organsko odnosno tehničko rasipanje. Nećemo se, dakle, začuditi pred odsustvom svake aluzije, na primer u kantovskom stilu, na igru razlike između desno i levo, u ogledalu ili u paru rukavica. Ta razlika može da bude samo *čulna*. Mene što se tiče, pošto sam već obrađivao na svoj način par cipela kod Hajdegera, s desne i leve noge⁶,

6. Upor., *La Vérité en peinture*, Flammarion, 1978, p. 291 i dalje. (Srpskohrvatski pre-vod: *Istina u slikarstvu*, Sarajevo 1988, prevod Spasoje Čuzulan, Mirjana Diz-darević, str.171 i dalje. – Prim. prev.)

neću dalje da idem tim putem. Zadovoljiću se sa dve primedbe. S jedne strane, *on the one hand*, kako vi kažete, jedina rečenica gde Hajdeger, koliko mi je poznato, pominje ljudske ruke u množini izgleda da se tiče upravo molitve ili, u svakom slučaju, gesta kojim se dve ruke sklapaju (*sich Falten*) da bi načinile samo jednu u jednostavnosti (*Einfalt*). To je uvek sabiranje (*Versammlung*), kojem Hajdeger daje prednost. S druge strane, *on the other hand*, nikada ništa nije rečeno o milovanju ili želji. Vodi li se ljubav, da li čovek ljubav vodi rukom ili rukama? I šta je s polnom razlikom u tom pogledu? Zamišljamo Hajdegerov prigovor: to pitanje je izvedeno, ono što vi nazivate željom ili ljubavlju pretpostav-lja da živa reč ustoličava ruku, a čim sam napravio aluziju na ruku ko-ja daje i koja se daje, obećava, prepušta se, izručuje, predaje i angažuje u savezu ili zakletvi, vi raspolazete svime što vam je neohodno da biste mislili to što vulgarno nazivate vođenjem ljubavi, milovanjem ili čak željom. – Možda, ali zašto to ne reći?⁷

(Ova poslednja primedba trebalo bi da mi posluži za prelaz prema reči, tom belegu, „*Geschlecht-u*“, što bismo morali da pratimo u dru-gom tekstu. Neću izgovoriti taj deo predavanja, koji bi mogao da se na-zove *Geschlecht III*, i čiji bi rukopis (otkucan na mašini) bio *fotokopi-ran* i podeljen nekima među vama da bi rasprava o njemu bila moguća. Zadržaću se, dakle, samo na vrlo sumarnoj skici.)

Upravo sam rekao „reč '*Geschlecht*'“: to je zato što nisam siguran da li se ona odnosi na nešto što se može odrediti i na nešto jedinstveno. Nisam siguran da li bi se moglo govoriti o *Geschlecht-u* izvan reči

7. Ako su mišljenje, pa čak i pitanje (to „poštovanje mišljenja“), rad ruke, ako se ruke sklapaju u molitvi, ili zakletva sabira ruku u njoj samoj, u njenoj suštini i sa mišljenjem, Hajdeger zauzvrat razotkriva „uzimanje u dve ruke“: hitnja, pritisak utilitarnog nasilja, ubrzanje tehnike koja rasipa ruku u broj i odseca je od upitnog mišljenja. Kao da je uzimanje obe ruke izgubilo ili silovalo misleće pitanje koje bi samo jedna ruka, ruka sama, mogla da otvori ili sačuva: sada otvorena. To je kraj *Uvoda u metafiziku*: „Umeti pitati znači: umeti čekati, čak čitavog života. Jedno doba (*Zeitalter*) međutim, za koje je stvarno (*wirklich*) samo ono što ide brzo i što se da zahvatiti sa obe ruke (*sich mit beiden Händen greifen lässt*), postavljanje pi-tanja smatra „stranim stvarnosti“ (*wirklichkeitsfremd*), nečim što „ne plaća“ (*was sich nicht bezahlt macht*). Ali ono suštinsko nije broj (*Zahl*), nego upravo vreme (*die rechte Zeit*)...“ (p. 157, francuski prevod blago izmenjen, p. 221-222). Zahvaljujem Verneru Hamacheru (Werner Hamacher) što me je uputio na taj pasus. O tom drugom „obratu“ koji pokušavam da opišem ili da smestim oko pitanja, i pi-tanja o pitanju, upor. *De l'esprit, Heidegger et la question*, Galilée, 1987, naročito p. 147 i dalje; u ovom izdanju p. 113 i dalje.

„*Geschlecht*“ – koja se, dakle, nužno citira, nalazi se između navodnika, više navođena nego korišćena. A zatim, ostavljam je na nemačkom. Nijedna reč, nijedna reč za reč neće biti dovoljna da prevede ovu, koja u svojoj idiomatskoj vrednosti sabira lozu, rasu, porodicu, vrstu, rod, generaciju, pol. Potom, pošto sam rekao reč „*Geschlecht*“, ponovo sam vraćen, ili ispravljen: „beleg „*Geschlecht*“,“ precizirao sam. Jer, tema moje analize će se vratiti na neku vrstu sastavljanja ili rastavljanja koje postavlja, zapravo, jedinstvo te reči. To, možda, više nije reč. Možda je potrebno započeti tako što ćemo joj pristupiti od njenog raščlanjavanja ili rastavljanja, drugačije rečeno, od njenog obrazovanja, njenih uobličavanja, izobličavanja ili preobražavanja, njenih prevoda, genealogije njenog ujedinjenog tela, počev od podele, ili s obzirom na podelu delova reči. Pozabavićemo se, dakle, *Geschlecht*-om *Geschlecht*-a, njegovom genealogijom ili njegovom generacijom. Ali taj će genealoški sastav „*Geschlecht*-a“, u Hajdegerovom tekstu, koji ćemo morati sada da ispitamo, biti neodvojiv od rastavljanja ljudskog *Geschlecht*-a, od rastavljanja čoveka.

Godinu dana posle *Was heisst Denken?*, 1953., Hajdeger objavljuje „*Die Sprache im Gedicht*“, u časopisu *Merkur*, pod nazivom *Georg Trakl*, sa podnaslovom koji se neće promeniti ni kada tekst bude ponovo objavljen 1959. u *Unterwegs zur Sprache*: „*Eine Erörterung seines Gedichtes*“. Svi ti naslovi su već praktično neprevodivi. Ipak, vrlo često ću koristiti dragoceni prevod Žana Bofrea (Jean Beaufret) i Volkfanga Brokmajera (Wolfgang Brokmeier) objavljen u ediciji NRF (januar-februar 1958), danas u *Upućivanje ka reči* (Gallimard, 1976, p. 39 i dalje).⁸ Na svakom koraku rizik mišljenja je duboko uvučen u jezik, idiom i prevod. Pozdravljam smelu avanturu koja je stvorila, u svojoj

8. Možda će biti iznenađujuće što ću citirati francuski prevod Hajdegera na predavanju koje izgovaram na engleskom. Dva su razloga tome. S jedne strane, da ne bih izbrisao prinude ili mogućnosti idioma u kojem i sam radim, predajem, čitam ili pišem. Ono što čujete u ovom trenutku jeste prevod teksta koji sam napisao najpre na francuskom. S druge strane, mislio sam da je Hajdegerov tekst mogao da bude još pristupačniji, da dobije na dodatnoj čitljivosti i tako do vas stigne kroz treće uho. Objašnjenje (*Auseinandersetzung*) na još jednom jeziku može još tananijim da učini naš prevod (*Übersetzung*) teksta koji zovemo „originalnim“. Upravo sam govorio o uhu drugoga kao trećem uhu. To nije samo stoga da bih do preterivanja umnožio primere parova (noge, ruke, uši, oči, grudi itd) i sve probleme koje bi oni mogli da postave Hajdegeru. Nego i da bih istakao da se može pisati na mašini, kao što sam i ja to radio, sa tri ruke između tri jezika. Znao sam da ću morati na engleskom da izgovorim tekst koji sam napisao na francuskom, a čitao na nemačkom.

smotrenosti, takav jedan prevod. Okrenuti smo ovde jednom daru koji daje mnogo više od onoga što se zove francuskom verzijom. Svaki put kada budem morao da se odmaknem od nje, biće to bez i najmanje namerere da je procenjujem, još manje da je popravljam. Biće nam potrebne da umnožavamo skice, da podbadamo nemačku reč i da je analiziramo s obzirom na više talasa dodira, milovanja ili udaraca. Jedan prevod, u tekućem smislu onoga što je objavljeno pod tim nazivom, sebi ne može to da dopusti. Ali imamo, naprotiv, zadatak da to uradimo svaki put kada će račun reč za reč, jedna reč za neku drugu, to jest konvencionalni ideal prevođenja, biti izazov. Bilo bi, uostalom, legitimno, naizgled trivijalno, ali zapravo od suštinskog značaja da se taj tekst o Traklu smatra smeštanjem /situation/ (*Erörterung*) onoga što mi nazivamo prevođenjem. U srcu tog smeštanja, toga mesta (*Ort*), *Geschlecht*, reč ili beleg. Jer to je sastavljanje i rastavljanje toga belega, Hajdegerov rad u njegovom jeziku, njegovo ručno i zanatsko pisanje, njegov *Hand-Werk*, koji postojeći prevodi (francuski i, pretpostavljam, engleski) teže tome da ga fatalno izbrišu.

Pre bilo kakvog uvoda, jednim potezom skačem usred teksta kako bih osvetlio, kao blicem, mesto koje me zanima. U dva navrata, u prvom i u trećem delu, Hajdeger izjavljuje da reč „*Geschlecht*“, na nemačkom, „u našem jeziku“ (uvek je pitanje o „nama“, o tome „mi“), ima mnoštvo značenja. Ali to naročito mnoštvo mora da se sabere na neki način. U *Was heisst Denken?*, nešto posle pasusa o ruci, Hajdeger se više nego jedanput izjašnjava protiv jednosmernog mišljenja odnosno puta. Podsećajući ovde da je „*Geschlecht*“ otvoren prema nekoj vrsti višeznačnosti, on je upućen, pre i posle svega, ka određenom jedinstvu koje sabira tu mnoštvenost. To jedinstvo nije neki identitet, ali ono čuva jednostavnost istog, čak do oblika nabora. Hajdeger hoće da nagna na promišljanje te jednostavnosti izvan svakog etimološkog izvođenja, bar prema striktno filološkom smislu etimologije.

1. Prvi pasus (p. 49; prev., p. 53) citira pretposlednju strofu pesme *Duša jeseni* (*Herbstseele*). Čitam je u pomenutom prevodu koji će nam kasnije stvoriti nekoliko problema:

Bientôt furent poisson et gibier
Ame bleue, obscur voyage
Départ de l'autre, de l'aimé
Le soir change sens et image (*Sinn und Bild*)

Uskoro beži riba i divljač
Duša modra, mračni put
Polazak drugog, voljenog
Veče menja smisao i sliku

Hajdeger nastavlja: „Putnici koji idu u tuđinu odmah su odvojeni od 'Voljenih' (*von Lieben*) koji su za njih 'Drugi' (*die für sie 'Andere' sind*). 'Drugi', počujmo pokvarenu⁹ lozu čoveka“.

Ono što je ovako prevedeno jeste „*der Schlag der verwesten gestalt des Menschen*“. „*Schlag*“ na nemačkom znači više stvari. U užem smislu, kako kaže rečnik, to je *udarac* sa svim značenjima koja tu mogu da se pridruže. Ali u figurativnom smislu, kaže rečnik, to je i rasa ili vrsta, loza (reč koju su izabrali francuski prevodioci). Hajdegerovo će se promišljanje voditi tim odnosom između *Schlag* (kao udarac i kao loza, ujedno) i *Geschlecht*. *Der Schlag der verwesten Gestalt des Menschen*, to implicira neki *Verwesen* u smislu onoga što je „rastavljeno“, ako se razume doslovno prema uobičajenom kôdu raspadanja tela, ali takođe, u jednom drugom smislu, kao kvarljivost bića ili suštine (*Wesen*), koju Hajdeger neće prestati da ocrta. On počinje jedan pasus sa: „*Unsere Sprache*“: „Naš jezik zove (*nennt*: imenuje) ljudskost (*Menschenwesen*) pošto je dobio otisak jednog udarca (*das aus einem Schlag geprägte*) i u tom udarcu udarenu specifikaciju (*und in diesen Schlag verschlagene*: pa, zapravo, *verschlagen* znači specifikovati, odvojiti, pregraditi, razlučiti, razlikovati), naš jezik zove ljudskost (...) „*Geschlecht*““. Reč je između navodnika. Idem do kraja tog pasusa čiji bi kontekst, kasnije, trebalo ponovo uspostaviti: „Reč (*Geschlecht*, dakle) znači i ljudska vrsta (*Menschengeschlecht*) u smislu ljudskosti (*Menschheit*), i vrsta u smislu stabala, loza i porodica, sve to iznova udareno (*dies alles wiederum geprägt*: udareno u smislu onoga što je dobilo pečat, *typos*, tipično obeležje) generičkom dvojnošću polova (*in das Zwiefache der Geschlechter*)“. Generička dvojnost polova, to je na francuskom rizičan prevod. Istina je da Hajdeger ovoga puta govori o *polnoj* razlici koja nanovo, u drugom udaru (*widerum geprägt*), udara, kuje (kako se to na francuskom kaže: kovati novac, *battre monnaie*) *Geschlecht* u svakom smislu koji smo upravo nabrojali. Upravo će se na taj drugi udar kasnije usredsrediti moja pitanja. Ali Hajdeger ne kaže „generička dvojnost“. Što se tiče reči *das Zwiefache*, dvostruko, dvoji-

9. Glagol *défaire* (otkud i pridev *defait*) se može prevesti kao: *odrešiti; pokvariti; razrušiti; rasparati; raspakovati; razmotati; rasuti; oslabiti*. – Prim. prev.

na, podvostručeno, ona nosi čtavu zagonetku teksta koji se igra između *das Zwiefache*, određene dvostrukosti, određenog nabora polne razlike ili *Geschlecht*-a i, s druge strane, *die Zwietracht der Geschlechter*, dvojnosti polova kao nesloge, rata, nesaglasja, opozicije, duela, nasilja i objavljenih neprijateljstava.

2. Drugi će pasus biti izvučen iz trećeg dela (p. 78, prev., p. 80) tokom prelaza koji će izpremeštati mnoge stvari: „*Jedan*“ (između navoda i kurzivom u nemačkom tekstu: *das „Ein“*) u rečima „*Jedna rasa*“ (*im Wort „Ein Geschlecht“*: navod jednog Traklovog stiha; ovoga puta su francuski prevodioci izabrali, bez očitog i zadovoljavajućeg opravdanja, da *Geschlecht* prevedu sa „*rasa*“ (ne znači „*jedan*“ umesto „*dva*“ (*meint nicht „eins“ statt „zwei“*). *Jedan* ne znači ni ravnodušnost neke otužne jednoobraznosti (*das Einerlei einer faden Gleichheit*: dopustiću ovde sebi da uputim na prvi deo moga teksta pod imenom „*Geschlecht*“). Reči „*jedna rasa*“ (*das Wort „Ein Geschlecht“*) ovde ne imenuju nikakvo biološki određivo stanje stvari (*nennt hier.. keinen biologischen Tatbestand*), niti „*jednopolnost*“ (*weder die „Eingeschlechtlichkeit“*) niti „*nerazlikovanje polova*“ (*noch die „Gleichgeschlechtlichkeit“*). U tome podvučenom (Traklovo podvlačenje) *Jedan* (*In dem betonten „Ein Geschlecht“*) zaklanja se jedinstvo koje, počev od sakupljajućeg plavetnila (ovo je nerazumljivo ukoliko nismo prepoznali, kako sam to ja pokušao da uradim u nastavku izlaganja koje neću izgovoriti, simfonijsko ili sinhromatično čitanje plavih boja ili plave boje modrog neba u Traklovim pesmama i ukoliko nismo primetili da francuski prevodioci prevode sa „*sakupljajuće*“ reč *versammelnd*: sabirajući, pribirajući u isto ili „*jednako*“ ono što nije identično) duhovne noći, sjedinjuje (*einigt*). Reč (podrazumeva se, reč *Ein* u *Ein Geschlecht*) govori počev od pesme (*Das Wort spricht aus dem Lied*) u kojoj je opevana zemlja zalaza (ili Zapada: *worin das Land des Abends gesungen wird*). Tako reč „*rasa*“ (*Geschlecht*) ovde čuva mnogostruku punoću značenja (*mehrfältige Bedeutung*) koju smo već pomenuli. Ona najpre istorijski imenuje rasu, čoveka, čovečnost (*das geschichtliche Geschlecht des Menschen, die Menschheit*) u razlici koja je odvajala od ostalog živog (biljka i životinja) (*im Unterschied zum übrigen Lebendigen /Pflanze und Tier/*). Reč „*rasa*“ (*Geschlecht*) imenuje potom i generacije (*Geschlechter*, u množini: reč *Geschlecht* imenuje *Geschlechter* (mn.!), stabla, loze, porodice tog ljudskog roda (*Stämme, Sippen, Familien dieses Menschengeschlechtes*). Reč „*rasa*“ („*Geschlecht*“) imenuje istovremeno, kroz sve te distinkcije (*überall*: svuda. Hajdeger

ne precizira „sve te distinkcije“, što francuski prevod uvodi po analogiji sa prvom definicijom, ali to je nevažno), generičko deljenje (*die Zwiefalt der Geschlechter*: francuski prevod ovde ipak ne imenuje očiglednu polnost, dok je gore prevodio *Zwiefache der Geschlechter* sa „generička dvojnost polova“).

Hajdeger, dakle, upravo podseća da „*Geschlecht*“ istovremeno (*zugleich*) imenuje, naziva polnu razliku, dodajući sve ostale smislove. Sledeći pasus on otvara rečju *Schlag*, koju francuski prevod prevodi sa „lupanje“, što je dvostruko nepodesno. S jedne strane u toj reči nedostaje poziv Traklovog stiha čija je reč *Flügel Schlag* zapravo prevedena sa „udar krila“. S druge strane, koristeći dve različite reči, udar i lupanje, za prevođenje iste reči, *Schlag*, briše se ono što Hajdegeru omogućuje da ukaže na srodnost između *Schlag* i *Geschlecht* u dva stiha koja on čita. Takva srodnost podržava svako dokazivanje. Ti stihovi su izvučeni iz pesme koja se zove *Zapadna pesma* (*Abendländisches Lied*). Jedna druga se zove *Zapad* (*Abendland*); i zalaz Zapada, kao Zapada, u središtu je te meditacije.

O der Seele nächtlicher Flügelschlag

O de l' me nocturne coup d'aile.

O taj dušin noćni udar krila

Posle ta dva stiha, dve tačke, idu dve sasvim proste reči: „*Ein Geschlecht*“. „*Ein*“: jedina reč koju će Trakl, napominje Hajdeger, na taj način podvući u čitavom svom delu. Podvući, to je *betonen*. Tako podvučena reč (*Ein*) će, dakle, dati osnovni ton, osnovnu notu (*Grundton*). Ali to je *Grundton Gedicht*-a, a ne *Dichtung*-a, jer Hajdeger redovno pravi razliku između *Gedicht*, koje uvek ostaje ćutljivo neizgovoreno (*ungesprochen*), i pesama (*Dichtungen*) koje kazuju i govore proizlazeći iz *Gedicht*. *Gedicht* je ćutljivi izvor napisanih i izgovorenih pesama (*Dichtungen*) od kojih je upravo potrebno poći kako bi se situiralo /smestilo, objasnilo/ (*erörtern*) mesto (*Ort*), izvor, odnosno *Gedicht*. Zbog toga Hajdeger o tom „*ein Geschlecht*“ kaže da on zaklanja *Grundton* iz kojeg *Gedicht* tog pesnika krije /prećutkuje/ (*schweigt*) tajnu (*Geheimnis*). Pasus koji počinje sa *Der Schlag* može, dakle, da se pozove ne samo na neko filološko rastavljanje, nego i na ono što se događa u stihu, u Traklovoj *Dichtung*: „Udar (*der Schlag*) čiji otisak sabira takvo deljenje u jednostavnost jedne rase (*der sie in die Einfalt des „einen Geschlecht“ prägt*), odvođeci tako loze roda (*die Sippen des Menschengeschlechtes*) i rod sam u blagost vedrijeg de-

tinjstva, udara (*einschlagen lässt*) dušu otvaranja za put „plavoga proleća“ (citat Trakla je obeležen navodima koji su izostavljeni u francuskom prevodu).

Takva su, dakle, dva pasusa, još uvek izvučena iz svog konteksta, u kojima Hajdeger istovremeno tematizuje višeznačnost i žarišnu jednostavnost „*Geschlecht*-a“ u „našem jeziku“. Taj jezik, koji je naš, nemački, takođe je i jezik „nešeg *Geschlecht*-a“, kako bi kazao Fihte, ako *Geschlecht* znači i porodica, generacija, loza. No, ono što se piše i što se igra pisanjem te reči, *Geschlecht*, u našem *Geschlecht*-u i u našem jeziku (*unsere Sprache*) toliko je idiomatično u svojim mogućnostima da je gotovo neprevodivo. Srodnost između *Schlag* i *Geschlecht* događa se i može se misliti samo od tog „*Sprache*“. Ne samo počev od nemačkog idioma – oklevam ovde da ga nazovem „nacionalnim“ idiomom – već od nadodređenog idioma nekog osobenog *Gedicht* i nekog osobenog *Dichten*, ovde Traklovog, ili Traklovih, uz to nadodređenih idiomom nekog *Denken*, onog koje prolazi kroz Hajdegerovo pisanje. Kažem *Dichten* i *Denken*, pevanje i mišljenje. Sećamo se da su za Hajdegera *Dichten* i *Denken* delo ruke izloženo istim opasnostima kao i zanat (*Hand-Werk*) kovčežara. Poznato je, takođe, da Hajdeger nikada ne stavlja filozofiju i nauku na visinu mišljenja i pevanja. Mišljenje i pevanje su, iako potpuno različiti, srodni i paralelni, paralele koje se seku i zasecaju, urezuju na jedno mesto, koje je i neka vrsta potpisa (*Zeichnung*), rez neke crte (*Riss*) (*Unterwegs zur Sprache*, p. 196).¹⁰ Iz tog paralelizma filozofija, nauka i tehnika su, takoreći, isključene.

Šta misliti o tome tekstu? Kako ga čitati?

Da li će se uopšte raditi o nekom „čitanju“, u francuskom ili engleskom smislu reči? Ne, bar iz dva razloga. *S jedne strane*, isuviše je kasno, i umesto da nastavimo sa čitanjem nekih sto stranica koje sam posvetio tom tekstu o Traklu i čija je prva francuska verzija, nedovršena i provizorna, bila dostavljena nekima od vas, zadovoljiću se time da u nekoliko minuta naznačim njen glavni problem, tako da se može prevesti u niz odgođenih i odgađajućih pitanja. Sakupio sam ih, manje ili više veštački, oko *pet* žarišta. No, *s druge strane*, jedno od tih žarišta tiče se pojma *čitanja* koji mi se ne čini odgovarajućim, izuzev da ponovo bude duboko obrađen, ni za imenovanje onoga što Hajdeger u svom *Gespräch* radi sa Traklom, odnosno u onome što zove autentičnim *Gespräch*, ili *Zwiesprache* (govor u dvoje) nekog pesnika sa pesnikom

10. Upor. „Le Retrait de la métaphore“, u *Psyché...*, p. 88.

odnosno nekog mislioca sa pesnikom, niti za imenovanje onoga što pokušavam, to jest, što me zanima u tom *objašnjenju sa (Auseinandersetzung)* tim Hajdegerovim tekstom.

Moja najstalnija briga očigledno se tiče „belega“ „*Geschlecht*“ i onoga što u njemu *obeležava* beleg, udarac, utisak, nekakvo pisanje kao *Schlag, Prägung*, itd. Čini mi se da to *obeležavanje* održava suštinski odnos sa onim što, po malo proizvoljno, stavljam na prvo mesto među pet žarišta ispitivanja:

1. *O čoveku i o životinjstvu*. Tekst o Traklu predlaže i promišljanje razlike između životinjstva i čovečnosti. Tu bi se radilo o razlici između dvaju polnih razlika, o razlici, odnosu između 1 i 2, i o deljivosti uopšte. U žarištu tog žarišta, beleg *Geschlecht* u svojoj višeznačnosti (vrsta ili pol) i u svojoj rasutosti.

2. Drugo žarište ispitivanja tiče se upravo onoga što Hajdeger kaže o višeznačnosti, a koju razlikujem od rasutosti. U više navrata Hajdeger se pokazuje susretljivim prema onome što bi se moglo nazvati „dobrom“ višeznačnošću, višeznačnošću poetskog jezika i „velikog pesnika“. Ta bi se višeznačnost morala dati *sabrati* u „višu“ jednoznačnost i u jedinstvenost neke harmonije (*Einklang*). Hajdeger je *bar jedanput* vrednovao neku „*Sicherheit*“ poetske strogosti, održavanu snagom sabiranja. On suprotstavlja tu „sigurnost“ (*Sicherheit*) kako lutanju osrednjih pesnika koji se odaju lošoj višeznačnosti (onoj koja se ne da sabrati u neki *Gedicht* ili na neko jedinstveno mesto (*Ort*)), tako i jednoznačnosti tačnosti (*Exaktheit*) u tehno-nauci. Taj mi se motiv čini tradicionalnim (upravo aristotelovskim), dogmatskim, svojom formom i ujedno simptomatično protivrečnim drugim hajdegerijanskim motivima. Jer ja nikada ne „kritikujem“ Hajdegera a da ne podsetim da se to može činiti i sa drugih mesta njegovog teksta. Ovaj tekst ne može biti homogen, i pisan je bar sa dve ruke.

3. To pitanje koje sam, dakle, nazvao *višeznačnost i rasutost*, u vezi je sa drugim jednim žarištem gde se ukršta više *pitanja metode*. Šta radi Hajdeger? Kako on „operiše“, i s obzirom na koje puteve, *odoi*, koji još nisu, ili već više nisu *metode*? Kakav je Hajdegerov korak na tom putu? Koji je njegov ritam u tom tekstu koji se eksplicitno izjašnjava o suštini *rythmos*-a i koji je takođe njegov *način*, njegov *Hand-Werk* pisanja? Ta pitanja s-one-strane-metode, takođe su pitanja odnosa koji taj Hajdegerov tekst (kao i onaj koji ja pišem) održava sa onim što se zove hermeneutika, tumačenje ili egzegeza, književna kritika, retorika odnosno poetika, ali i sa svim znanjima humanističkih ili društvenih

nauka (istorija, psihoanaliza, sociologija, politikologija itd.). Dve opozicije, ili distinkcije, dva para pojmova, podržavaju hajdegerovsku argumentaciju – i ja ih ispitujem. *S jedne strane*, to je distinkcija između *Gedicht* i *Dichtung*. *Gedicht* (neprevodiva reč, još jedanput) jeste ono što sabira sve *Dichtungen* (pesme) nekog pesnika. To sabiranje nije sabiranje celokupnog korpusa, celokupnog dela, nego jedinstveni izvor koji se ne pojavljuje ni u jednoj pesmi. To je mesto porekla iz kojeg dolaze i prema kojem se vraćaju pesme u nekom „ritmu“. On nije drugde, nije nešto drugo, a ipak se ne meša sa pesmama ukoliko one kazuju (*sagen*) nešto. *Gedicht* je „neizgovoreno“ (*ungesprochene*). Ono što Hajdeger hoće da naznači, pre da najavi nego da pokaže, jeste jedinstveno Mesto (*Ort*) toga *Gedicht*. Zbog toga Hajdeger predstavlja svoj tekst kao neki *Erörterung*, to jest, s obzirom na razbudenu literarnost te reči, neku *situaciju /smeštanje/* koja lokalizuje jedinstveni položaj odnosno mesto svojstveno *Gedicht*-u s kojeg pevaju Traklove pesme. Otud, *s druge strane*, druga distinkcija između *Erörterung Gedicht*-a i nekog *Erläuterung* (razjašnjavanje, rasvetljavanje, objašnjavanje) pesama (*Dichtungen*) samih od kojih upravo treba krenuti. Prijanjam, dakle, na sve teškoće ta dva polazišta i na ono što Hajdeger zove „*Wechselbezug*“, odnos uzajamnosti i izmene između situacije */smeštanja/ (Erörterung)* i rasvetljavanja (*Erläuterung*). Da li to *Wechselbezug* koincidira sa onim što se zove hermeneutički krug? I kako Hajdeger praktikuje, ili igra, *na svoj način*, taj *Wechselbezug*?

4. Ova poslednja formulacija, koja uvek cilja na Hajdegerov *način* ili, kako se to na francuskom može reći, sa drugom konotacijom, na njegove manire, ne d se više odvojiti, ne više nego ruka – prema Hajdegeru – od upotrebe jezika. Ovde, dakle, od nekakvog posla pisanja. U odlučnim trenucima pisanje uvek pribegava idiomatskom, to jest neprevodivom izvoru, ako se pouzdamo u uobičajeni pojam prevodenja. Taj izvor, nadodreden Traklovim idiomom i kroz njega Hajdegerovim, nije samo izvor nemačkog, nego najčešće izvor nekog idioma idioma visokog ili starog nemačkog. Na svoj način, odnosno sledeći naloge i ekonomiju drugih idioma, ja ucrtavam i obeležavam sva ta Hajdegerova pribežišta u starom nemačkom, svaki put kada on započne sa: u našem jeziku (*in unsere Sprache*), takva reč ima izvorno značenje (*bedeutet ursprünglich*). U ovom kratkom pregledu mogu samo da dam listu reči, delova reči ili iskaza pokraj kojih bih označio nešto dužu stanku.

a.) Postoji, najpre, prirodno, reč „*Geschlecht*“, i čitav njen *Geschlecht*, čitava njena porodica, njeni koreni, njeni izdanci, bili oni legiti-

mni ili ne. Hajdeger ih sve sakuplja i svakome daje njegovu ulogu. Postoji *Schlag*, *einschlagen*, *verschlagen* (odvojiti, pregraditi), *zerchlagen* (slomiti, razbiti, skrhati), *auseinanderschlagen* (odvojiti udarajući /se/ jedno o drugo) itd. Umesto da ovde ponovo razvijam čitav hajdegerijanski ručni rad i rad na koji nas on obavezuje, citiraću, u znak zahvalnosti, jedan odlomak koji je Dejvid Krel (David Krell) posvetio, na engleskom, toj reči, u 14. poglavlju svoje knjige koja se upravo pojavila¹¹ – čime je on, posle objavljivanja mog prvog članka o *Geschlecht*, želeo da mi saopšti ono do čega je došao. Poglavlje je naslovljeno „Strokes of love and death: Heidegger and Trakl“, i ja odatle uzimam ovo:

„Strokes of love and death“: *Schlag der Liebe, Schlag des Todes*. What do the words *Schlag*, *schlagen* mean? Hermann Paul's *Deutsches Wörterbuch* lists six principal areas of meaning for *der Schlag*; for the verb *schlagen* it cites six „proper“ senses and ten „distant“ meanings. Devolving from the Old High German and Gothic *slahan* (from which the English word „slay“ also derives), and related to the modern German word *schlachten*, „to slaughter“, *schlagen* means to strike a blow, to hit or beat. A *Schlag* may be the stroke of a hand, of midnight, or of the brain; the beating of wings or of a heart. *Schlagen* may be done with a hammer or a fist. God does it through his angels and his plagues; a nightingale does it with his songs. One of the most prevalent senses of *schlagen* is to mint or stamp a coin. *Der Schlag* may therefore mean a particular coinage, imprint or type: a horse dealer might refer to *einem guten Schlag Pferde*. It is by virtue of this sense that *Schlag* forms the root of a word that is very important for Trakl, *das Geschlecht*. Paul lists three principal meanings for *Geschlecht* (Old High German *gislahti*). First, it translates the latin word *genus*, being equivalent to *Gattung*: *das Geschlecht* is a group of people who share a common ancestry, especially if they constitute a part of the hereditary nobility. Of course, if the ancestry is traced back far enough we may speak of *das menschliche Geschlecht*, „human kind“. Second, *das Geschlecht* may mean one generation of men and women who die to make way for a succeeding generation. Third, there are male and female *Geschlechter*, and *Geschl-*

11. Izdata pod naslovom *Intimations of mortality, Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, The Pennsylvania State University Press, 1986, p. 165.

echt becomes the root of many words for the things males and females have and do for the first two meanings: *Geschlechts-glied* or *-teil*, the genitals; *-treib*, the sex drive; *-verkehr*, sexual intercourse; and so on.¹²

b.) Postoji potom imenica *Ort*. Kada on podseća, od prvih stranica, da ta reč „znači izvorno“ (*ursprünglich bedeutet*) vrh mača (*die Spitze des Speers*), to čini pre svega (a o tome „pre svega“ može se mnogo reći) da bi se istakla njena vrednost sabiranja. Sve *teži* i konvergira prema vrhu (*im ihr läuft alles zusammen*). Mesto je uvek mesto sabiranja, sabiranje, *das Versammelnde*. Ta definicija mesta, pored toga što implicira povratak na „izvorno značenje“ u određenom jeziku, nalaže postupak *Erörterung*-a, povlasticu koja se slaže sa jedinstvenošću i nedeljivošću u situaciji *Gedicht*-a, i onoga što Hajdeger zove „veliki pesnik“, koji je veliki u onoj meri u kojoj se odnosi prema toj jedinstvenosti sabiranja, a opire silama rasipanja odnosno razmeštanja. Prirodno, umnožicu pitanja oko te vrednosti sabiranja.

c.) Postoji potom idiomatska i neprevodiva opozicija između *gei-*

12. „Udari ljubavi i smrti“: *Schlag der Liebe und des Todes*. Šta reči *Schlag*, *schlagen* znače? *Deutsches Wörterbuch* Hermana Paula (Hermann Paul), navodi šest glavnih područja značenja za *der Schlag*, za glagol *schlagen* navodi šest „pravih“ smislova i deset „udaljenih“ značenja. Prenoseći iz starovisoko nemačkog i gotskog *slahan* (iz kojeg se takođe izvodi i engleska reč „slay“, /ubiti, zaklati/, i u odnosu sa reči iz modernog nemačkog jezika, *schlachten* /klati, iskasapiti/ („to slaughter“), *schlagen* znači – zadati udarac, udariti, pogoditi, ili tući, udarati, lupati. *Schlag* može biti udar(ac) ruke, otkucaj ponoći, ili moždani udar; udaranje/lupanje krila ili srca. *Schlagen* se može vršiti čekićem ili pesnicom. Bog to čini putem anđela i boleština, nesreća, kazni; slavuj to čini svojom pesmom. Jedan od najpreovladujućih smislova *schlagen*, jeste iskovati odnosno kovati novac. *Der Schlag* otuda može da znači određeno kovanje, tisak, štampu, ili žig, otisak: prodavac konja može da upućuje na *einen guten Schlag Pferde*. Upravo posredstvom ovog smisla *Schlag* formira koren reči koja je toliko važna za Trakla, *das Geschlecht*. Paul navodi tri glavna značenja za *Geschlecht* (starovisoko nemački, *gislahti*). Prvo, on prevodi latinsku reč *genus*, ekvivalent je *Gattung*: *das Geschlecht* je grupa ljudi koja deli zajedničke pretke, naročito ako sačinjavaju deo naslednog plemstva. Naravno, ako je predaštvo, /loza, rod/ istraženo, utvrđeno dovoljno daleko unazad, možemo govoriti o *das menschliche Geschlecht*, „ljudskoj vrsti“. Drugo, *das Geschlecht* može da znači jednu generaciju muškaraca i žena koja umire da bi načinila put za sledeću generaciju. Treće, postoje muški i ženski *Geschlechter*, a *Geschlecht* postaje koren mnogim rečima za stvari koje muškarci i žene imaju ili čine obzirom na prva dva značenja: *Geschlechts-glied* ili *-teil*, genitalije; *-trieb*, polni nagon; *-verkehr*, polni odnos, i tako dalje,

stig i *geistlich* koja igra određujuću ulogu.¹³ Ona omogućuje da se Traklov *Gedicht*, odnosno „mesto“, sačuva kako od onoga što je Hajdeger sabrao pod nazivom „zapadna metafizika“, i od njene platonističke tradicije koja pravi razliku između „čulne“ materije i duhovne „jasnoće“ (aistheton/noeton), tako i od hrišćanske opozicije između duhovnog i vremenskog. Hajdeger još upućuje na „izvorno značenje“ (*ursprüngliche Bedeutung*) reči *Geist* (*gheis*): biti izdignut, prenesen izvan sebe, kao plamen (*aufgebracht, entsetzt, ausser sich sein*). Radi se o dvosmislenosti vatre duha, čiji plamen može biti ujedno i Dobro i Zlo.

d.) Postoji još i reč *fremd*, koja ne znači tuđina, u latinskom smislu onoga što je izvan, *extra, extraneus*, već, u pravom smislu reči (*eigentlich*) s obzirom na visoko-nemačko *fram*: prema drugde, napred, krenuti svojim putem... nasuprot onome što je unapred obezbeđeno (*anderswohin vorwärts unterwegs nach... dem Voraufbehaltenen entgegen*). To dozvoljava da se kaže kako Tuđinac ne luta već ima neko odredište (*es irrt nicht, bar jeder Bestimmung, ratlos umher*), on nije bez odredišta.

e.) Postoji osim toga reč *Wahnsinn* koja ne znači, kako se veruje, san ludaka. Čim se *Wahn* vrati na visoko-nemačko *wana* koje znači *ohne, bez*, „*Wahnsinnige*“, ludak je onaj koji ostaje *bez* smisla Drugih. On je nekog drugog smisla, a *Sinnan* „*bedeutet ursprünglich*“, izvorno znači, „*reisen, streben nach... eine Richtung einschlagen*“, putovati, težiti ka, udarcem krčiti pravac. Hajdeger priziva indo-evropski koren *sent, set* koji bi značio *Weg*, put. Ovde se stvari zaoštravaju zato što se upravo sam smisao reči *smisao* čini neprevodivim, vezanim za idiom; upravo je, dakle, ta vrednost smisla, koja ipak nalaže tradicionalni pojam prevodenja, ukorenjena u samom jeziku, porodici ili *Geschlecht*-u jezika, izvan kojih gubi svoj izvorni smisao.

Ako je „situacija /smeštanje/“ (*Erörterung*) *Gedicht*-a, u tim odlučnim trenucima, tako zavisna od pribegavanja idiomu *Geschlecht*-a i *Geschlecht*-u idioma, kako misliti odnos između neizgovaranja *Gedicht* i njegove pripadnosti nekom jeziku i nekom *Geschlecht*-u, njegovog prisvajanja same tišine nekoga jezika, ili nekog *Geschlecht*-a? To se pitanje ne tiče samo nemačkog *Geschlecht*-a i nemačkog jezika, već i onih koji se čine poznati Zapadu, zapadnom čoveku, pošto je čitava ta „situacija“ pre-okupirana brigom za mesto, put i odredište Zapada. To me odvodi do petog žarišta. Umnožavam žarišta kako bih po malo

13. Videti *De l'esprit, Heidegger et la question*, p. 102.

„iskorenio“ (*depayser*) možda isuviše „zavičajnu“ (*paysante*) atmosferu, ne kažem seosku (*paysanne*), zbog Trakla...

5. Ono što se dešava *Geschlecht*-u kao njegovo rastavljanje (*Verwesung*), njegovo rastvaranje, to je *drugi udarac* koji udara polnu razliku i preobražava je u neslogu, rat, divlju opoziciju. Polna razlika izvorno je meka, blaga, mirna. Kada je udarena „prokletstvom“ (*Fluch*, reč koju je Hajdeger preuzeo od Trakla i tumačio je), dvojnošću ili dvostrukošću dva, postaje razularena, odnosno bestijalna opozicija. Za tu shemu, koju ja ovde svodim na njen najsumarniji izraz, Hajdeger tvrdi, uprkos svim prividima i znacima kojih je on sasvim svestan, da ona nije ni platonistička ni hrišćanska. On je ne bi otkrio ni u metafizičkoj teologiji, ni u crkvenoj teologiji. Ali izvornost (preplatonička, premetafizička, ili prehrišćanska) na koju nas podseća Hajdeger i u koju smešta mesto svojstveno Traklu, *nema nikakav drugi sadržaj pa čak nikakav drugi govor* do govora platonizma i hrišćanstva. Ona je naprosto to, počev od čega je nešto poput metafizike i hrišćanstva moguće odnosno mislivo. Ali to što u njoj uspostavlja arhi-jutarnje poreklo i ultra-zapadni horizont nije drugo do ta praznina ponavljanja, u najjačem i najčudnovatijem smislu toga izraza. A oblik, odnosno „logika“ toga ponavljanja, nije čitljiva samo u tekstu o Traklu, već i u svemu onome što, od *Sein und Zeita*, analizira strukture *Dasein*-a, pad (*Verfall*), poziv (*Ruf*), brigu (*Sorge*), i što uređuje taj odnos „najizvornijeg“ prema onome što bi bilo manje izvorno, naročito prema hrišćanstvu. U tom tekstu argumentacija (naročito da bi se dokazalo kako Trakl nije hrišćanski pesnik) poprma izrazito teške, a ponekad vrlo uprošćene oblike – koje ne mogu da prikažem u ovoj shemi. Onako kako traži jedinstveno i sabirajuće mesto za Traklov *Gedicht*, Hajdeger mora da pretpostavi da postoji samo jedno mesto, jedinstveno i jednoznačno i za metafiziku i za hrišćanstvo. Ali, da li se to sabiranje dogodilo? Postoji li jedno mesto, neka jedinstvenost mesta? To je pitanje koje ću da ostavim odloženim, upravo pre pada. Na francuskom se, ponekad, za kraj teksta kaže – pad. Takođe se, umesto pad, kaže otpremanje.

Preveo s francuskog Ivan Milenković

(Jacques Derrida, „La main de Heidegger (Geschlecht II)“, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Flammarion, 1987, str.173-222.)

Pegi Kamuf

Dekonstrukcija i feminizam: ponavljanje

Otelo, čin 3, scena 4: Emilija skreće pažnju Dezdemoni na Otelo-vu ljubomoru, a Dezdemona pokušava da objasni ovu „čudnu rasejanost“ svog muža koju ona izaziva, kao nešto što je zasigurno „državna stvar“ koja „uzmutila je njegov bistri duh“. „Oh, daj Bože da su to one / Državne stvari, ko što vi / Mislite a ne fantazija neka ili / Ljubomorna čud u vezi sa vama!“, kaže Emilija. Dezdemona protestuje: „Daleko bilo! – ja mu / za to nikad / Povoda nisam dala“, čemu se Emilija pridružuje opaskom o „ljubomornim dušama“: „Slabo je to za ljubomorne duše; takvi nisu / ljubomorni zbog povoda, već prosto zato / Što su ljubomorni. Ljubomora je jedno / Čudovište strašno što se samo od sebe / I koti i rađa“. Ovde, dakle, starija udata žena govori o jednoj monstroznosti koju nova mlada, u svojoj devičanskoj nevinosti, još uvek nije spoznala: samo-porađanje koje se okreće sebi i koje se sebi vraća u jednom tautološkom ponavljanju, bez uzroka i, stoga, podrazumeva se, bez kraja: „oni su ljubomorni zato što su ljubomorni“. To nije nikakvo prirodno rođenje nego proizvodnja, ako tako možemo da kažemo, bez ijednog drugog roditelja osim same sebe – roditelj koji je, takođe, svoje vlastito monstrozno dete.

Žene, privatno, razgovaraju jedna sa drugom, očigledno o muškoj ljubomori. Pa ipak, Emilija govori o „ljubomornim dušama“ ne praveći razliku između muškaraca i žena, iako, čini se, sve ostalo u ovoj sceni poništava mogućnost ovakvog izjednačavanja. Ali, kada kaže „to je čudovište“, ne govoreći sada ni o muškarcima ni o ženama, niti čak, po svemu sudeći, o nečemu ljudskom, ona sasvim premešta referent. Radi se, shvatamo, o samoj ljubomori koju ona pronalazi u svojstvima izve-

sne monstroznosti. Ali, nije li upravo „sama ljubomora“ koja se rađa od sebe i iz sebe kao „to“ – ni muško, ni žensko – ono što je monstrozno? Ne pokušavamo li mi, dakle, da ovo čudovište, koje rađa samo sebe, odredimo polom, i to samo jednim polom? I ne pokušavamo li da definišemo tu monstroznost onako kako jedan pol određujemo nasuprot drugom? Jer, ukoliko je ljubomora monstrozna zato što suspenduje ili briše razlike koje nazivamo polnim, pa makar to činila samo u svojoj želji ili u svom fantazmu, zar ne bi, onda, prihvatiti je kao takvu, značilo suspendovati ovu suspenziju i dati joj ljudsko lice – možda isviše ljudsko?

Pitanja o Šekspirovom čudovištu mogu da posluže kao uvod u razmišljanje o ljubomori koja je ovde shvaćena samo kao put kojim se pristupa krajnje zbunjujućem i, možda, monstroznom predmetu rasprave – „dekonstrukcija i feminizam“. Ovaj izbor podstaknut je onim što nam liči na izbegavanje ili ćutnju koji postoje negde u blizini samog srca ili duše feminističke teorije – pod pretpostavkom da je teorija nešto što je ujedinjeno ili što se može ujediniti oko nečega nalik srcu ili duši – i koji se odnose upravo na ovaj problem. Ćutnja je usledila nakon kritike Frojdove (Freud) teorije o *Penisneid*, zavisti zbog penisa, kritike za koju se s pravom može reći da je bila nezaobilazna za feminističku misao tokom poslednjih sedamdeset i pet godina. Kritika se pojavila već nakon Frojdove prve elaboracije ove teorije; štaviše, njegove najjezgrovitije formulacije o zavisti zbog penisa – u „predavanju“ o ženskosti u *Novom uvodu u psihoanalizu* (1933) i u eseju „Ženska seksualnost“ (1931) – odgovori su na primedbe koje su izneli već pripadnici prve generacije psihoanalitičara: Karen Hornaj (Karen Horney), Helena Dojč (Helene Deutch) i Ernst Džons (Ernest Jones), među najuticajnijima.¹ Tu kritiku su, između ostalih, ponovo razradile Lis Irigaraj (Luce Irigaray) i Sara Kofman (Sarah Kofman). Njihove slične, iako u izvesnom smislu konkurentne studije Frojdovog predavanja „O ženskosti“ snažno su uticale na izvesno mišljenje o ženskoj seksualnosti i subjektivnosti, što ovde, međutim, ne možemo da dokumentujemo. Umesto toga, radije ćemo prosto početi od shvatanja koje kaže da je ovo mišljenje pretpostavilo ili asimilovalo dekonstrukciju teorije o *zavisti zbog penisa*, kako bi razvilo jedan pojam ženskog sub-

2. Za pregled ove rasprave upor. uvod Džuliet Mišel (Juliet Mitchell) u *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, prir. Mitchell i Jacqueline Rose (New York: Norton, 1982), 13-24.

jekta koji bi, u teoriji ili u načelu, bio oslobođen svake *konstitutivne* zavisti ili ljubomore, a poglavito te konstitutivne formacije koju je Frojd nazvao *Penisneid*. Drugim rečima, zavist ili ljubomora (a kasnije ćemo reći nešto i o ovoj prividnoj semantičkoj distinkciji), bile bi mišljene kao slučajna ili kontingentna stanja koja mogu da odrede ovaj subjekt u svakom datom trenutku ili u izvesnim okolnostima; međutim, manifestovanje ovog stanja ostalo bi suštinski spoljašnje vlastitoj konstituciji subjekta koja nastaje pre i s one strane ljubomore. Ova ideja o ženskom subjektu ne dodeljuje nikakvo suštinsko mesto ljubomori ili zavisti, ne priznaje odnosno ne dopušta nikakvo delovanje ljubomore na konstituisanje subjekta koji je, po svojoj polnoj razlici, žensko. U onoj meri, dakle, u kojoj ljubomora funkcioniše kao konstitutivna, nesvodiva determinanta u polnoj diferencijaciji, ona je muška determinanta i određujući je činilac muškosti. Za razliku od slučajne ženske ljubomore, za razliku od istorijski uslovljene ženske osvetoljubivosti nastale usled privilegije date muškom, privilegije koju je, na primer, Frojd u potpunosti ignorisao i koju je propustio da uzme u obzir, ovde bi postojala jedna suštinski muška ljubomora koja je učinak osujećujućeg poriva da se poseduje odnosno prisvoji ženska razlika. Jedna ovakva teorija o ne-ljubomornom ženskom subjektu morala bi, otuda, da na pitanje koje smo ranije postavili – Da li čudovište koje rađa smo sebe ima pol i to samo jedan pol? – ponudi potvrđan odgovor: Da, ima, i taj pol je muški.

Ovu tvrdnju, kao i prethodne, ne bi trebalo toliko pripisati nekom feminističkom diskursu koliko, kao što je već napomenuto, jednoj ćutnji koja obavlja topiku odnosno topos ljubomore, koja je nametnuta u vezi sa toposom ljubomore. S jedne strane, ova ćutnja zatvara frojdovski opis zavisti zbog penisa, te nesvesne formacije kojoj bi žene, virtuelno, dugovale sav svoj afektivni, društveni i intelektualni razvoj, uključujući tu, kao što podseća Sara Kofman (Sarah Kofman), i sm feminizam. Iz ogleada „Psihogeneza jednog slučaja homoseksualnosti kod žene“, ona navodi ovaj Frojdov opis jedne pacijentkinje: „Analiza je dalje pokazala da je ova devojka još od detinjstva patila od snažno izraženog 'kompleksa muškosti'. Kao veoma živahna devojčica, uvek raspoložena za nestašluke i svađu, ona uopšte nije bila spremna da bude druga u odnosu na svog nešto starijeg brata; nakon što je pregledala njegove polne organe ona je razvila izrazitu zavist zbog penisa, a misli proistekle iz ovog uvida nastavile su da opsedaju njen duh. Ona je, u stvari, bila feministkinja; ona je smatrala da je nepravедno što devoj-

čice ne uživaju istu slobodu kao i dečaci i pobunila se protiv sudbine žene uopšte“.²

Na drugom mestu, u tekstu „Tabu devičanstva“, Frojd piše: „Iza ove zavisti zbog penisa, izlazi na videlo ženska neprijateljska ogorčenost prema muškarcu koja u odnosima između polova nikada ne iščezava u potpunosti i koja je jasno istaknuta u težnjama i književnim proizvodima 'emancipovanih' žena“.³ Iz ove perspektive, dakle, i s druge strane, za tekuće feminističke analize subjekta moglo bi se reći sve samo ne da prećutkuju problem ljubomore: obrnuto, ovde ljubomora govori glasno, i ovde ne govori ništa drugo do ljubomora. Pa ipak, i naravno, upravo je nametanje ove perspektive navelo mnoge da zaključe kako to što se događa sa psihoanalitičkim opisima ni smo nije ništa drugo do ljubomorna odbrana privilegije dodeljene falusu. I tako, kada Frojd, na primer, u predavanju „O ženskosti“, tvrdi da su žene u načelu ljubomornije od muškaraca, i kada kao razlog za ovu dodatnu ljubomoru navodi nedostatak penisa,⁴ onda se, i to na osnovu smog iskazivanja ove tvrdnje, može tvrditi da on zapravo tvrdi suprotno: muškarci su ti koji su više ljubomorni utoliko što ženama pripisuju zavist zbog penisa. A na ovaj način, kružnim putem, ponovo se vraćamo na feminističku teorijsku poziciju koju smo već opisali: muškarac je konstitutivno ljubomorani (na faličku privilegiju i na njen privilegovan odnos prema njegovom vlastitom penisu), dok je ženska ljubomora sekundarna, izvedena, kontingentna, istorijski uslovljena. Falocentizam je strukturiran ljubomorom, dok je žena kao takva, shvaćena pre ili s one strane načela falocentrizma i sma pre ili s one strane ljubomore. I ako feminizam misli ženu izvan ljubomornog načela falocentrizma, onda ni on nije ljubomorani; naprotiv, feminizam misli (mušku) ljubomoru na temelju jedne pozicije koja je lišena ljubomore.⁵

Da li ova pozicija, ili ova pretpostavka, može da bude dovedena u pitanje a da pri tome ne ponudi tek drugu instancu preokreta unutar obrasca preokreta koji je upravo ocrtan? To je ono što pitamo.

2. *The Standard Edition*, prir. James Strachey (London: Hogarth, 1953-74), 18:169; navedeno u Kofman, *The Enigma of Woman: Woman in Freud's Writings*, (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 177 n. 19.

3. *Standard Edition*, 11:205

4. *Standard Edition*, 22:125.

5. Implikacije (teološke) ove pozicije „bez-ljubomore“ detaljnije sam razmatrala u jednom drugom eseju o Deridi, „Reading Between the Blinds“, koji je uvod za *A Derrida Reader* (New York: Columbia University Press, 1991), upor. pos. xxxi-xxxv.

Ali, pre svega, upućivali smo na zavist i ljubomoru kao da su one isto, ili kao da su međusobno zamenljive. Međutim, tradicija je iscrtila razliku između njih: kaže se da je neko zavidan zbog onoga što ne poseduje a što bi hteo da poseduje, i kaže se da je neko ljubomoran zbog onoga što poseduje a što se plaši da će izgubiti. U svojim *Strastima duše* (*Passions de l'ame*) Dekart (Descartes) je, na primer, uspostavio ovu razliku:

„Ljubomora je vid straha koji se odnosi na želju da sačuvamo za sebe izvesno dobro (*quelque bien*) koje posedujemo; i ona ne nastaje toliko iz snage razloga koja nas navodi da sudimo kako ga možemo izgubiti, koliko iz velike vrednosti koju mu pripisujemo; zato preispitujemo i najmanje povode za sumnju i uzimamo ih za krajnje ubedljive razloge“.

„Zavist... je vrsta žalosti, pomešana s mržnjom, koja se javlja onda kada vidimo kako se nekome dešava izvesno dobro a smatramo da ga ne zaslužuje; ovo možemo razborito da mislimo jedino o slučajnim dobrima, jer što se tiče dobara duše ili čak tela, ako ih već od rođenja imamo, mi ih potpuno zaslužujemo, budući da smo ih primili od Boga, pre no što smo bili sposobni da počinimo bilo kakvo zlo“.⁶

Ovde bismo napomenuli da Frojd, bar delimično, polnu razliku upisuje u ovu tradiciju razlike između ljubomore i zavisti: ljubomora izazvana onim što se ima a od čijeg se gubitka strahuje, opisivala bi dečakov strah od kastracije, a zavist izazvana onim što se nema a što imaju drugi, opisivala bi devojčicinu zavist zbog penisa. Ali, ova razlika će se izbrisati kada Frojd, kao što je već spomenuto, eksces ženske ljubomore (*Eifersucht*) bude pripisao zavisti (*Neid*) zbog onoga što žena nikada nije posedovala.⁷

6. *Oeuvres et Lettres* (Paris: Pleiade, 1953), 776, 781-82.

7. U svom razlučivanju zavisti od ljubomore Melani Klajn (Melanie Klein) preuzima klasičnu distinkciju prilagođavajući ove termine svom razvojnom modelu. Ili, kako to objašnjava jedna od njenih interpretatorki: „U svojoj studiji *Zavist i zahvalnost*, Melani Klajn uspostavlja presudnu razliku između emocija zavisti i ljubomore. Ona smatra da se zavist javlja ranije, i pokazuje da je zavist jedna od najprimitivnijih i najtemeljnijih emocija. Zavist koja se ovako rano pojavljuje potrebno je razlikovati od ljubomore i pohlepe. Ljubomora je zasnovana na ljubavi i ona teži posedovanju voljenog objekta i uklanjanju suparnika. Ona pripada triangularnom

Ovu tendenciju da se svi ovi mogući odnosi prema nekom objektu – posedovanje, razvlašćivanje, neposedovanje, želja za posedovanjem – podvedu pod jedno ime, pod ljubomoru ili zavist, opravdao je francuski psihoanalitičar Danijel Lagaš (Daniel Lagache) u svojoj monumentalnoj kliničkoj studiji ljubavne ljubomore. On prvo govori o tradiciji koju smo upravo spomenuli, navodeći jezgrovitou D'Alambrovu (D'Alambert) formulaciju – „Ljubomorni smo na ono što posedujemo a zavidni zbog onoga što poseduju drugi“ – kao i jednu od mnogih La Rošfukoovih maksima koje se odnose na ljubomoru: „Ljubomora je na izvestan način opravdana i razumna, budući da ona teži samo ka tome da sačuva nešto što nam pripada; dok je zavist bes koji ne može da podnese da nešto pripada drugima“.⁸ Ali, Lagaš zatim tumači da je ove razlike „teško potvrditi“.

„Ljubomora ne isključuje zavist zato što sam ja ljubomoran na ono što posedujem ukoliko to može biti željeno i posedovano od strane drugih; u najmanju ruku strah je ono što ljubomornu osobu *fiktivno* dovodi u situaciju zavidne osobe; ljubomorni ljubavnik je ljubomoran zbog svoje ljubavnice, a zavidi *stvarnom ili fiktivnom* uspehu svog suparnika. Štaviše, nismo ljubomorni zbog onog što posedujemo, nego takođe i zbog onoga što želimo, zbog dobara ili bića na koje je želja već bacila senku posedovanja. I obrnuto, zvideći drugima na njihovim posedima, mi im zavidimo ukoliko ih mi sami možemo želeti ili posedovati, i upravo je ova nemogućnost da druge zamenimo sobom ono što zavist čini nepodnošljivom“ (Ibid., kurziv P. Kamuf).

Iako Lagaš ovde ne izvodi taj zaključak, sva ova preplitanja dva stanja koja se nazivaju zavišću i ljubomorom, bila bi moguća samo ukoliko ne postoji neka takva stvar kao što je siguran posed ili vlasništvo. Ljubomora (ili zavist) određuje odnos prema onome što se „poseduje“ na način uvek mogućeg, uvek imanentnog i stoga već postojećeg neposedovanja. Nikada uistinu ne posedujemo ono što imamo. Ukoliko se to što imamo može izgubiti ili ukrasti, ili ukoliko možemo biti razvlašćeni, onda se taj gubitak, u izvesnoj meri, već dogodio, čak i da

odnosu i, otuda, dobu u kojem su objekti već prepoznati i međusobno diferencirani. Zavist, s druge strane, jeste odnos između dvoje u kojem subjekt zavidi objektu na nekom posedu ili kvalitetu; u ovaj odnos ne mora da uđe nijedan drugi živi objekt“; upor. Hanna Segal, *Introduction to the Work of Melanie Klein* (London: Hogarth, 1973), 40.

8. *La jalousie amoureuse*, treće izdanje (Paris: PUF, 1985), 371.

se radi samo o jednoj „fiktivnoj“ projekciji na budućeg suparnika. U istom smislu možemo biti ljubomorni, pre nego prosto zavidni, i na ono što samo želimo da posedujemo kao da je, kako kaže Lagaš, senka posedovanja koju baca želja već njegova supstancijalizacija ili realizacija. Ali to znači potvrditi da između ove senke i ove supstancijalizacije, između „fiktivnog“ i „stvarnog“ posedovanja, ne postoji nikakva efektivna razlika: pravo ili „stvarno“ posedovanje samo je figura senke uvek spremne da iščezne.⁹

Ovu nesupstancijalnu vezu koja ne može da zajemči pravo posedovanje (nečega ili nekoga drugog), samo jedan korak, čini se, odvaja od razrešenja veze koja povezuje sopstvo sa smim sobom u jednom odnosu samo-posedovanja ili „vlastitosti“. Polazeći od ljubomore (ili zavisti) koja označava odnos prema nečemu-drugačijem-od-sopstva, nekom „ko“ ili nekom „šta“, koje se nikada ne može posedovati ili prisvojiti s one strane fiktivnih projekcija želje, navedeni smo da uputimo na zavist (ili ljubomoru) kao na oznaku unutar sopstva ili „vlastitosti“, oznaku koja, dakle, iscrtava sličan prostor uvek mogućeg „raz-posedovanja“ u smom sopstvu koje bi htelo da druge prisvoji sebi. I Dekart i Lagaš potsećaju da se u kolokvijalnom francuskom (ali ista upotreba može se naći i u engleskom), pridev ljubomoran koristi za denotiranje revnosne odbrane nekog apstraktnog kvaliteta ili atributa. Kaže se da je neko ljubomoran na svoj ugled, čast, dobro ime, itd. „Tako, na primer“, piše Dekart, „neki kapetan koji zauzima visoku poziciju, ima pravo da na nju bude ljubomoran, to jest, da budno pazi na sve ono što bi mu je moglo oduzeti (*surprise*); i neku poštenu ženu ne treba kriviti zato što je ljubomorna na svoju čast, a to znači ne samo zato što veoma pazi da ne zgreši nego takođe i zato što izbegava čak i najmanje povode za ogovaranje“ (776). Lagaš, sa svoje strane, kod Korneja (Corneille), La Fontena (La Fontaine) i Bosjea (Bossuet) traži primere slične ovom koji je ponudio Dekart (386-69). Njegovi navodi upućuju na revnost kojom se izvesni predikati ili atributi – čast i sloboda – brane onako kako se brani sm život od strane osobe koja na njih polaže pravo kao na svoje vlasništvo. Oba ova primera upućuju na ljubomoran odnos sopstva prema smom sebi, na ono pomoću čega sopstvo sebe održava netaknutim, pomoću čega sopstvo održava svoje vlastito posedovanje smog sebe, ali na način jednog uvek mogućeg raz-posedovanja. „Jedno uvek

9. Za koristan pregled razlike zavist-ljubomora, upor. Rosemary Lloyd, *Closer and Closer Apart: Jealousy in Literature* (Ithaca: Cornell University Press, 1995), 2-5.

moguće razposedovanje“: drugim rečima, jedno nesvodivo razvlašćivanje u srcu ovog neobičnog odnosa prema sebi u kojem možemo biti ljubomorni na sme sebe.

Zato što Dekart takođe razlikuje moralno ispravnu (ili kako on kaže, „*honnete*“) ljubomoru od pogrešne, njega još jednom možemo da prepoznamo kao onoga koji upućuje na Frojda u jednoj dugoj tradiciji. I Frojd, takođe, govori o normalnoj ljubomori kao različitoj od patološke. „Ljubomora je“, piše on, „jedno od onih afektivnih stanja koje se može opisati kao normalno. Ukoliko se za nekoga čini da nije ljubomoran, onda je opravdano zaključiti da je on pretrpeo grubo potiskivanje i da ljubomora, stoga, igra utoliko veću ulogu u njegovom nesvesnom mentalnom životu... Lako je videti da je u suštini (normalna ljubomora) sastavljena od žalosti, bola koji uzrokuje pomisao na gubitak voljenog objekta i od narcističke povrede, *pod uslovom da se ona može razlikovati od bilo koje druge povrede*“.¹⁰ Povreda koja dovodi do normalne ljubomore možda se ne može razlikovati od narcističke povrede. Ova sugestija, koja se nalazi na početku eseja o ljubomori, paranoji i homoseksualnosti, nije razvijena. Da jeste, da li bismo pronašli da je „normalna“ ljubomora ukorenjena u narcizmu kojeg se, uvek već, moramo odreći, narcizmu u kojem uživamo samo na način njegovog gubitka? I zar ne bismo tada morali da govorimo o primarnoj ljubomori povezujući je, neodvojivo, sa strukturom tog primarnog narcizma koju je Frojd tako pažljivo iscrtao? Razvijanje ove sugestije, dakle, moralo bi da nas vrati na esej „O narcizmu“, koji je Sara Kofman tako ubedljivo pročitala kao kratko primirje u Frojdivom dugom ratu protiv ženskog, kao jednu vrstu pojave nalik na kameju koju donosi ničeanska afirmativna žena, koja na kratko uspeva da poremeti raspored one tri kutijice u kojima Frojd, iza svake pojave žene, čita samo smrt.¹¹ Pitanje koje bi se moglo postaviti jeste: da li afirmativna figura koju razotkriva Sara Kofman takođe treba da bude izuzeta iz ljubomore ili bi možda ovo potvrđivanje trebalo razumeti posve drugačije, kao jedno kretanje koje istovremeno i upisuje i istiskuje ljubomoru – kao jedno potvrđivanje, dakle, ljubljenja sebe *kao* drugog ili kao potvrđivanje objektivne ljubavi koja suspenduje njihovu suprotnost i ponovo iscrtava

10. „Certain Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality“, *Standard Edition*, 18:223; kurziv Pegi Kamuf.

11. Upor. Kofman, *Enigma of Woman*, 50-65.

njihove granice.¹² Da li je uopšte moguća jedna ovakva konfiguracija?

Ovo pitanje je u suštini reformulacija pitanja koje smo ranije postavili: da li postavljanje ili pretpostavljanje ženskog subjekta s one strane konstitutivne ljubomore – projekat feminističkih teorija subjekta – može biti dovedeno u pitanje a da se time ne ponudi tek druga instanca preokreta unutar jednog modela preokreta? Ovo pitanje zasigurno nije novo: već neko vreme ovo pitanje određuje principijelne uloge često opterećenog odnosa između deridijanske dekonstrukcije i ovih istih feminističkih teorija subjekta. Da to kažemo varljivo jednostavnim rečima: ono što je toliko dugo ulog u igri jeste sama kategorija ili analitički termin *subjekta*, bez kojeg, čini se, dekonstrukcija uistinu može, a za čije je očuvanje u *izvesnoj formi*, feministička teorija u velikoj meri zainteresovana. Ovo potonje određenje od ključnog je značaja za feminističke analize subjektivnosti, budući da ove analize pokušavaju da sprovedu osporavanje *opštosti* strukture subjektiviteta. Kao opšta struktura, subjekt – bilo da je opisan terminima kartezijanskog *cogito*, subjekta fenomenologije, fukoovskog subjekta moći ili gramatičkog subjekta strukturalne lingvistike¹³ – može biti ustanovljen tako da po-

12. U svom prikazu knjige *The Enigma of Woman*, naslovljenom „The Third Woman“ (*Diacritics* /Summer 1982/), Elizabet Berg (Elizabeth Berg) je tvrdila kako je upravo jedno ovakvo istiskivanje u čitanju Sare Kofman proizvedeno trećom ženom koja nije ni historična, ni narcistička. „Odbijajući da prizna polnu razliku – odbijajući kastraciju – ona se pomerila s one strane ekonomije istine kako bi potvrdila, istovremeno ili zauzvrat, i svoju muškost i svoju ženskost. ... Poput fetišiste koji uspostavlja mogućnost faličke majke, afirmativna žena potvrđuje svoju ženskost odbijajući da bude kastrirana“ (19). Ali, još uvek bi se moglo postaviti pitanje ne mora li, takođe, potvrđivanje „faličke žene“ (Bergova piše, „Falička majka – ili falička žena – nije fantazam koji treba razvejati, kao što nije ni prosto proizvod detetove imaginacije; ona je realnost žene koja je s one strane „istine“ kastracije“; *Ibid.*) da bude istisnuto – aktivno, strateški – na primer, jednim „generalizovanim fetišizmom“ koji Derida razmatra u *Glas*, a Sara Kofman preuzima u „Ca cloche“ (*Lectures de Derrida* /Paris: Galilee, 1984/).

13. Tendencija da se istorijski i pojmovno pomešaju različita shvatanja „subjekta“ doprinela je izvesnoj zbrki čak i u pogledu predmeta rasprave. U jednom skorašnjem pokušaju da razreši ovu zbrku Žan-Lik Nansi (Jean-Luc Nancy) je opisao rasprave o „subjektu“ kao „u najvećem broju slučajeva lažne sporove mnjenja a ne ozbiljne rasprave zasnovane na pojmovima o subjektu: rasprave tipa 'smrt subjekta – povratak objekta', u kojima subjekt postaje neka vrsta čudnog malog klovna koji može da ode i da se vrati; ili, opet, rasprave tipa 'ontologija nasuprot subjektivnosti'; i, naravno, rasprave u kojima, bez ikakve predostrožnosti, ljudi prosto povezuju ono što se podrazumeva pod subjektom u filozofiji, ono što se podrazumeva pod subjektom u psihologiji, i ono što se podrazumeva pod subjektom u psihoanalizi.

kazuje manje ili više nasilno brisanje razlike(a), čime upravo potražuje pravo na smu tu opštost. Ova opštost, tvrdi se, otuda nije ništa drugo do maskirana posebnost; a pre svega i posebno, ona maskira brisanje razlike koja je ženska. Međutim, radije nego da sasvim odustane od generalizujuće kategorije „subjekta“, feministička misao je u velikoj meri pokušavala da očuva ovu kategoriju, iako u jednoj relativizovanoj, posebnoj odnosno različitoj formi. Otuda proizlazi i tendencija da se govori o ženskom subjektu, muškom subjektu, kolonijalizovanom i kolonijalizujućem subjektu, itd.¹⁴ Ova vrsta uposebljavanja, drugim rečima, upućuje na opštu nemogućnost opšteg subjekta da zadobije opštost svog pojma osim kao jedan ideal odnosno idealitet. U svom materijalnom upisu, što znači, kad god telo „posuđuje“ svoju pojedinačnu artikulaciju nemoj, čistoj ideji „Ja“ lišenoj svojstava, opšti pojam ponovo zapada u posebnost odnosno specifičnost.

Feministički subjektivizam bio je veoma delotvoran u ukazivanju na stalno ponavljani neuspeh opšteg subjekta da sebe upiše s one strane specifičnosti svog materijalnog upisa. Pa ipak, istovremeno, ova feministička teorija pokušavala je da očuva kategoriju subjekta, koju je sada razumevala kao *ograničenu* opštost. U ovom dvostrukom gestu mogla bi se videti jedna vrsta formacije kompromisa: s jedne strane, priznaje se opšta struktura odnosno idealitet subjekta, koji nužno ne uspeva da se materijalizuje; s druge strane, postoji izvesno poricanje ovog priznavanja, kao da bi nužni neuspeh svejedno mogao da bude prevladan. Ovo podseća na neku verziju fetišizma, fetišizma subjekta

To su rasprave koje, u velikoj meri, svoje postojanje, i često svoju budalastost, duguju brkanju značenja ili odsustvu jasnih i razgovetnih značenja“; „Un sujet“ u *Homme et sujet* (Paris: Harmattan, 1992), 49-50.

14. Upor. Judith Butler, *Gender Trouble*, za ovo razdražuje „itd.“, kojim se tako često završavaju liste predikata razrađene, kako ona kaže, „teorijama feminističkih identiteta“ (New York: Routledge, 1989, 143). Upor. takođe i njenu uspešnu analizu „subjekta“ feminizma. Imajući u vidu opšti smer njene analize mogli bismo se začuditi njenom zadržavanju kategorije identiteta za politiku iako ona, istovremeno, snažno kritikuje ono što se naziva politikom identiteta uopšte. Rekonceptualizacija identiteta kao „učinka“, a ne kao konstitutivnog temelja, ne može da se izbori sa tim da bi prihvatanje jednog ovakvog učinka za sobom povlačilo upravo one posledice čijem se zaobilazanju teži. Ono što ona opisuje kao „kritički zadatak“, a to znači „lociranje strategija subverzivnog ponavljanja kroz /konstrukciju identiteta/“, nalazeći se, kao što je to ovde slučaj, na kraju knjige, može biti protiv-udarac, delimično i zato što se ovde zaboravlja upozorenje dato na početku iste knjige: „strategije uvek imaju značenja koja prevazilaze ciljeve kojima teže“ (4).

koji, govoreći „Ja“, veruje da on u potpunosti jeste on sm, da nije „kstriran“, uprkos onome što zna. I upravo ovde postaje očigledan ulog dekonstrukcije fetišističkog subjekta. Da se vratimo terminima koje smo već razradili: ono što se ovom dekonstrukcijom dovodi u pitanje jeste subjekt koji bi bio s one strane ljubomore ili koji bi bio lišen ljubomore, jedan subjekt koji sebe u potpunosti može da prisvoji odnosno poseduje. Dekonstrukcija naznačava izvesno nesvodivo i konstitutivno odsustvo povratka subjekta sebi,¹⁵ jednu neiskorenjivu silu razlike – spoljašnjosti, materijalnosti, drugosti – unutar smog odnosa i ljubomorne revnosti kojom isto stupa u savez sa sobom, aficira i uzrokuje sebe u jednom *kretanju* prisvajanje koje u onome što je prisutno nikada nije prosto dato nego se mora izvesti, postaviti, izumeti ili iscrtati. Ljubomora bi, dakle, bila kretanje kojim se isto vraća sebi, jedno kretanje koje je neprekidno pobuđeno oznakom ne-saglasnosti, ili nemogućeg prisvajanja. „Oni su ljubomorni zato što su ljubomorni“: čudovište samo-porađanja vraća se istom koje nije isto njemu samom, nego je već ljubomorno na neprisvojivu oznaku ili razmak koji iznova pokreće kretanje.

Pre nego što razmotrimo šta bi, posebno za feminizam, moglo da znači potvrditi (radije nego poreknuti) neprisvojivost svog vlastitog subjekta, potrebno je nešto reći i o ovoj dekonstrukciji subjekta. To stoga što se isuviše često pretpostavlja, a to ne čine samo feministički subjektivisti nego, takođe, i mnogi drugi, da je dekonstrukcija subjekta zasnovana tek na nekoj vrsti hotimične igre koja stremi moći unutar diskurzivnog polja koje je pogrešno nazvano „teorija“. Međutim, radije nego da se zaglibimo u ovakvu projekciju, možemo nakratko da osmotrimo jedan rani tekst u kojem Derida (Derrida) najjasnije iznosi uslove pod kojima i kojima označiteljski subjekt kaze – ili piše – „Ja“.¹⁶

15. U skladu sa Deridinim idiomom, ova figura ne-povratka takođe jasno izriče i neprisvajanje. Ono što se nekome „*ne revient pas*“ – ono što ne dolazi natrag ili se ne vraća – ono što je izvan njegovog ili njenog delokruga, takođe mu/joj ne pripada. Izraz, takođe, ima i smisao, kao što je to slučaj u engleskom jeziku, nemogućnosti sećanja, kao u frazi „*it isn't coming back to me*“, to jest, ne mogu toga da se setim. Ovaj poslednji smisao nosi jedno otvaranje prema nesvesnom kao jezovitom mestu razvlašćivanja unutar ega. Jedan od Deridinih najvažnijih tekstova posvećenih ovoj figuri ne-povratka jeste „*Le facteur de la verite*“ u kojem je Lakanov (Lacan) pojam falusa kao transcendentalnog označitelja dekonstruisan kao ono čemu bi se sva značenja vratila kao svom konačnom odredištu.

16. Semjuel Veber (Samuel Weber) je veoma ubedljivo tvrdio da je potrebno uzeti u

Glas i fenomen (La Voix et le phenomene), jedan od inauguralnih tekstova dekonstrukcije, preuzima čitanje Huserlovog (Husserl) fenomenološkog opisa jezika u prvom od njegovih *Logičkih istraživanja*.¹⁷ On započinje jednim epigrafom preuzetim iz tog teksta: „Kada čitamo ovu reč – 'Ja' – ne znajući ko ju je napisao, onda ona možda nije lišena značenja ali je, u najmanju ruku, otuđena od svog uobičajenog značenja“. Deridino čitanje Huserlove teorije znaka u velikoj meri će biti orijentisano upravo ovim iskazom, ili će, da to kažemo preciznije, biti usmereno protiv njega, budući da bi, kao što Derida piše kada pri kraju svog čitanja bude ponovo citirao ovaj iskaz, „Huserlove premise trebalo da nas ovlaste da kažemo upravo obrnuto“ (179; 96). Neko anonimno napisano „Ja“, dakle, uopšte nije „otuđeno od svog značenja“; obrnuto, uslov anonimnosti ili otuđenja je, da tako kažemo, sama duša uobičajenog značenja ovog „Ja“, kad god je ono izrečeno ili napisano. Štaviše, samo pod uslovom ovog otuđenja, „Ja“ uopšte može da ima bilo kakvo značenje. Kako je to moguće?

To je, pre svega, povezano sa strukturom lingvističkog znaka kao ponavljanja: „Znak nikada nije neki događaj, ukoliko pod događajem podrazumevamo neko nezamenljivo i neponovljivo empirijsko jedinstvo. Znak koji bi se dogodio samo 'jedanput' ne bi bio znak; jedan čisto idiomatski znak ne bi bio znak. Označitelj (uopšte) mora da bude prepoznatljiv u svojoj formi uprkos mnoštvenosti i kroz mnoštvenost empirijskih svojstava koja bi ga mogla modifikovati. On mora ostati *isti*, i mora biti ponovljiv kao takav uprkos iskrivljenjima i duž iskrivljenja

obzir pomak u Deridinom pisanju do kojeg je došlo nakon ranih tekstova iz šezdesetih i sedamdesetih. On je ovaj pomak okarakterisao kao pomak koji je dekonstruktivno mišljenje pomerio od navodne i uvek, konačno, „fiktionalne“ pozicije spoljašnje diskursima koje ispituje, ka kvazi-narativnoj poziciji unutar granica onoga što se može dekonstruisati. Za Vebera, ova potonja pozicija, ili strategija, čiji su primeri tekstovi poput „*Envois*“ i „*To Speculate-on 'Freud'*“, iz *The Post Card*, mnogo je delotvornija odnosno moćnija; upor. Weber, „*Reading and Writing chez Derrida*“, u *Institution and Interpretation* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987). Ne sporeći ovu procenu, ja sam odabrala da se „vratim“ jednom ranom tekstu kako bih izolovala jednu posebnu teoremu koja će ostati na snazi u svemu što će Derida kasnije pisati; upor. napomenu 18.

17. Paris: Presses Universitaires de France, 1967; engl. prev. David B. Allison, *Speech and Phenomena* (Evanston: Northwestern University Press, 1973). Brojevi u zagradi upućuju i na francusko i na englesko izdanje. (Prevod navoda ovde je dat prema tekstu Pegi Kamuf, a ne prema srpskom prevodu, zato što unekoliko odstupaju kako od srpskog tako i od postojećeg engleskog prevoda; prim. prev.)

kroz koja nužno prolazi zahvaljujući onome što se zove empirijski događaj. ... On može da funkcioniše kao znak, i uopšte kao jezik, samo ukoliko mu formalni identitet omogućava da bude ponovo proizveden i ponovo prepoznat. Ovaj identitet je nužno idealan“ (55-56; 50). „Identitet“ ovde znači samo-identitet, identičnost sebi i sa sobom, nerazlika i neposrednost znaka koji je istovremeno i formalno svojstvo (označitelj) i značenje (označeno). Kao takav, ovaj identitet je „nužno idealan“ zato što nijedna pojedinačna pojava, nijedna empirijska posebnost ne dopire do njega – nego ga samo ponavlja. Pod idealitetom, međutim, moramo da podrazumevamo ono što nema nikakvu egzistenciju bilo u ovom, bilo u nekom drugom „metafizičkom“ svetu; naprotiv, on nije „ništa drugo do ime za stalnost istog i mogućnost njegovog ponavljanja“. Idealitet (identiteta znaka) nije ništa drugo do mogućnost ponavljanja istog, to jest, on „u potpunosti zavisi od mogućnosti činova ponavljanja. On je konstituisan tom mogućnošću“ (58; 52). To se svodi na uzrokovanje preokreta konvencionalnog, metafizičkog izvođenja znaka kao re-prezentacije jednog izvornog prisustva: kao čist idealitet to prisustvo se izvodi iz mogućnosti ponavljanja, a ne obrnuto. Ili pre, kako će to Derida kasnije reći, idealizacija, ponavljanje i označavanje „mislivni su, u njihovoj čistoj mogućnosti, samo na osnovu jednog i istog otvaranja“ (104;93). Postoji, međutim, i četvrti termin u ovom nizu mogućnosti: smrt. Ono što je otvoreno, jezikom i ponavljanjem i idealizacijom, jeste odnos prema smrti, i posebno prema „mojoj“ smrti, smrti onoga ko kaže „Ja“. Kako to?

Smisao svakog diskursa zavisi od mogućnosti ponavljanja istog, dakle, od kretanja jedne idealizacije koja može da preseče sve varijante empirijske egzistencije, kontingencije, faktualiteta, itd. Ovaj smisao ne zavisi ni od kakvog aktualnog prisustva; štaviše, uslov diskursa je upravo taj da on bude smislen *u odsustvu* svog objekta. Shvatanje u skladu s kojim značenje u suštini ne podrazumeva intuiciju ili percepciju objekta diskursa razradio je Huserl, a Derida je to shvatanje ilustrovao na sledeći način: „Kažem, 'Vidim, kroz prozor, neku određenu osobu', i uistinu je vidim. U mom iskazivanju, strukturalno se podrazumeva da je sadržaj ovog izraza idealan i da njegovo jedinstvo nije oslabljeno odsustvom percepcije *hic et nunc*. Ko god čuje ovaj iskaz, bilo da se nalazi odmah pored mene ili je u prostoru ili vremenu beskrajno udaljen od mene, trebalo bi, s pravom, da razume ono što ja hoću da kažem. Budući da ova mogućnost jeste mogućnost diskursa, ona mora da strukturira sm čin onoga koji govori opažajući. Moje ne-opažanje, moja ne-intucija, moje odsustvo *hic et nunc*, izkazani su upravo smom

onom stvari koju kazujem, *onim* što kažem i *zato* što to kažem. ... Odsustvo intuicije – i stoga subjekta intuicije – nije tek ono što govor *toleriše*; ono je *zahtevano* opštom strukturom označavanja, ukoliko se ova shvata *po sebi*. Ono je radikalna potreba: potpuno odsustvo subjekta i objekta iskaza – smrt pisca i/ili iščezavanje objekata koje bi on mogao opisati – ne lišavaju tekst onog „hteti reći“. Obrnuto, ova mogućnost omogućava hteti-reći kao takvo, omogućava da se ono čuje i pročita“ (103-4; 92-93).

Sve do ovog trenutka Derida je izvodio radikalne zaključke iz Huserlovih analiza. Ali, sledećim korakom, ova radikalizacija prekoračuje jednu važnu i krajnje simptomatičnu granicu koju Huserl pokušava da postavi u moguće odsustvo elemenata diskursa iz intuicije. Ta granica je zamenica prvog lica jednine. Kada je sopstvo „izriče“ sebi i upućujući na sebe – u jednom govoru sebi ili u unutrašnjem monologu – tada je, tvrdi Huserl, „značenje ovog 'Ja' suštinski ozbiljeno u neposrednoj ideji vlastite osobnosti“ (106;95). Drugim rečima, postoji, u najmanju ruku, jedna situacija u kojoj objekt diskursa *nikada* nije otsutan iz intuicije govornika/slušaoa: kada „Ja“ kaže „Ja“ smom sebi. Govornik „suštinski ozbiljuje“ značenje ovog govornog čina u jednoj „neposrednoj ideji svoje vlastite osobnosti“. Kada Ja kažem sebi „Ja“, onda ne samo što neposredno znam šta mislim, nego znam da je „objekt“ mog značenja prisutan u trenutku u kojem govorim. Derida dovodi u pitanje upravo ovu neposrednost samo-prisustva i to koristeći iste termine koje je koristio za osobu viđenu kroz prozor. Posledica ovog poteza je razotkrivanje suštinskog odnosa prema „mojoj vlastitoj smrti“, upisanog u smu mogućnost diskursa. „Ja“, poput bilo kog drugog znaka, može da ima značenje samo ukoliko „ostaje *isto* za neko Ja-ovde-i-sada uopšte, zadržavajući svoj smisao čak i ukoliko je moje empirijsko prisustvo eliminisano ili radikalno izmenjeno“ (Ibid.). Izvodeći odavde radikalne posledice, Derida će tvrditi da ukoliko „Ja“ mora da može da funkcioniše sa istim značenjem i u mom odsustvu, onda je to odsustvo – moja smrt – strukturalno upisano u mogućnost njegovog ponavljanja, u idealitet njegovog značenja. „Moja smrt je strukturalno nužna za izricanje *Ja*. To da sam ja takode 'živ' i da sam siguran da sam živ, to se pojavljuje pored i iznad onoga hteti-reći. A ova struktura je operativna, ona zadržava svoju izvornu delotvornost čak i kad ja kažem 'Ja sam živ', upravo u onom trenutku, ukoliko je takav trenutak moguć, u kojem imam potpunu i trenutnu intuiciju toga. ... Iskaz 'Ja sam živ', praćen je mojim biti-mrtav, a ova mogućnost zahteva mogućnost da bu-

dem mrtav; i obrnuto. Ovo nije nikakva neobična Poova priča, ovo je obična priča jezika (108; 96-97).

„Moja smrt je strukturalno nužna za izricanje *Ja*“. Ovaj iskaz ne samo što nameće jedno pravilo, on je, takođe, iskazan pod vladavinom tog pravila: izraz „moja smrt“ mora da ima *isto* značenje u odsustvu svakog onog ko ju je prvi izrekao i svakog onog ko bi je potom mogao citirati (kao što to mi ovde činimo), ili je na neki drugi način ponoviti. Iskaz „moja smrt“, dakle, ne kaže *moja* smrt ili *moje* odsustvo, on iskazuje (nužno) odsustvo svake empirijske pojedinačnosti, moje vlastite ili bilo čije druge. Otuda, ne imenujući moju smrt i samo moju, i upravo zato što to ne čini, on ozakonjuje moje iščezavanje; to jest, iščezavanje pojedinačne, konačne instance svog iskazivanja. A to se događa smom figurom moje konačnosti koja ovde zadobija opšti vid „moje smrti“. Moja smrt, kao moja, strukturalno je odsutna iz „moje smrti“ i stoga je ona označena kao granica na kojoj mogu da označim bilo šta. Ova granica upisuje konačnost značenja kao onu koja je prisvojena bilo kojim činom označavanja, drugim rečima, kao granicu sa koje se, na posletku, ništa ne može označiti kao moje i samo moje, čak ne, i posebno ne, „moja smrt“.¹⁸

Dekonstruktivna misao u velikoj meri polazi od ove raz-prisvajajuće sile ponavljanja koja je temelj mogućnosti značenja. Ovaj temelj mogućnosti otuda bi, takođe, mogao da bude opisan kao izvesna nemogućnost: nemogućnost subjekta koji je u potpunosti prisvojio svoje vlastito značenje, svoje vlastito biće, u stanju – ma koliko trenutnom – samo-prisustva. Ova potonja kritička vera dekonstrukcije isuviše često se pogrešno razumeva kao njen načelni ili čak jedini „uvid“; to jest, ona se razumeva samo kao puka kritika temelja značenja i subjekta znače-

18. U jednom od svojih skorašnjih tekstova, Derida je ponovo formulisao ono što ovde naziva „aporijom moje smrti“: „Da li je moja smrt moguća? Da li možemo da razumemo ovo pitanje? Šta znači sintagma „moja smrt“? ... „Moja smrt“ pod znacima navoda nije nužno moja; to je jedan izraz koji svako može da prisvoji; on može da kruži od jednog primera do drugog. ... Ukoliko smrt... imenuje smu nezamenljivost apsolutne pojedinačnosti (niko ne može da umre umesto mene ili umesto drugog), onda svi *primeri* koji se uopšte mogu zamisliti mogu samo i upravo da ilustruju ovu pojedinačnost. Svačija smrt, smrt svih onih koji kažu „moja smrt“ je nezamenljiva. ... Otuda dolazi do prve egzemplarne komplikacije egzemplarnosti: ništa nije podložnije zamenjivanju od sintagme „moja smrt“, a opet, ništa nije manje zamenljivo od nje. (*Aporias: Dying-Waiting (for One Another) at the Limits of Truth*, (Stanford: Stanford University Press, 1993, 22-23).

nja. To je jedna verzija „dekonstrukcionizma“ koju je u velikoj meri sakralizovao izvestan žurnalizam i koja je služila svim vrstama sumnjivih ciljeva, uključujući tu i davanje podrške nekim nežurnalističkim, navodnim akademskim profesorima. Međutim, ono s čim ova verzija ne može da se obračuna jeste *afirmativna* dekonstrukcija koja polazi od toga da kritika prisutnosti ne iscrpljuje resurse mišljenja. Obrnuto, za dekonstrukciju je nemogućnost potpunog sebi-prisutnog značenja ono što otvara mogućnost svakog odnosa prema značenju, štaviše, svakog odnosa uopšte prema razlici i unutar razlike (razlika). Nemogućnost da sopstvo sebe ponovo prisvoji, nesvodiva razlika odnosno rascep unutar odnosa-prema-sebi, jeste ono što poziva na potvrđivanje a ne na puko priznavanje ili posvedočenje. Drugim rečima, nije dovoljno ponuditi jednu kritiku koja pokazuje ovu nemogućnost ili koja negira mogućnost potpunog prisustva sopstva ili subjekta. To nije dovoljno zato što se time samo posvedočuje i ostavlja nedodirnutom sila negativnosti koja je sebe uvek pripajala neizbežnom neuspehu sopstva da ovlada svojim vlastitim značenjem ili da ga prisvoji, da ima poslednju reč, da tako kažemo. Dekonstruktivna praksa, s druge strane, potvrđuje nužnu disperziju koja se događa ponavljanjem „Ja“ kao prilike i mogućnosti, a ne samo negacije, označiteljskog čina ili nekog upisa koji bi ipak bio označen kao *jedinstven* ili *idiomatski*, ne pripadajući nekom identitetu, i koji identitet ne bi mogao da prisvoji.

U jednom intervjuu datom 1983. godine, potaknut pitanjem o strahu koji izaziva neodlučivost značenja, Derida je to iskazao na sledeći način: „Kada pišemo, uvek pokušavamo da nadmudrimo najgore. Možda to činimo pokušavajući da ga sprečimo da nam sve oduzme, ali, znate, poslednja reč uvek pripada ne-ovladavanju, a to važi kako za čitaoca tako i za nas sme. I dobro je što je tako. Živa želja da pišemo drži nas u odnosu prema užasu s kojim pokušavate da izađete na kraj, čak i kada ga ostavljate nedodirnutim, čujnim na onom mestu na kojem se možete naći, čuti ili razumeti sebe, vas i svakog onog koji vas čita, s one strane svake podele, time istovremeno i spašeni i izgubljeni“.¹⁹

Mogli bismo biti u iskušenju da u ovom kratkom pasusu vidimo unekoliko nehajnu odredbu tri suštinska elementa Deridine dekonstruktivne prakse iscrtane u vidu njene poželjne motivacije. Afirmacija: „I

19. „Unsealing („the old new language“),“ prev. na engleski Peggy Kamuf, u Derrida, *Points... Interviews, 1974-1994*, prir. Elisabeth Weber (Stanford: Stanford University Press, 1995), 118.

dobro je što je tako */Et c'est bien ainsi/*, pojavljuje se nakon konstatacije krajnjeg ne-ovladavanja (konačnost kao nužna granica) i završava se jednom mogućnošću: pisanje ili praksa upisivanja u kojoj „se možete naći, čuti ili razumeti sebe, vas i svakog onog koji vas čita, s one strane svake podele, time istovremeno i spašeni i izgubljeni“. Nemogućnost prisvajanja je potvrđena, čime se preokreće hijerarhijska opozicija između ovladavanja i neovladavanja, sopstva i drugog, ali želja koja je utvrdila ovu hijerarhiju time nije negirana ili poreknuta kao želja (možda nema uzaludnije vežbe od pokušaja da se uništi narcistička želja o kojoj se ovde radi); naprotiv, ona je istisnuta kao mogućnost drugog *entente*, upravo kao mogućnost drugog i sebe kao drugog. Mogućnost bivanja s „one strane svake podele, time istovremeno i spašeni i izgubljeni“, nije mogućnost za sopstvo, koje nije drugo do figura svog vlastitog nemogućeg prisvajanja, nego je mogućnost jedne idiomatske pojedinačnosti, koju u istom intervjuu Derida tumači na sledeći način: „Vlasništvo koje se ne može prisvojiti; ono vas potpisuje ne pripadajući vam; ono se pojavljuje samo drugom i nikada vam se ne vraća osim u bljeskovima ludila koji spajaju život i smrt, koji vam donose istovremeno, isprepletene život i smrt. Vi sanjate, to je neizbežno, o izumu jednog jezika ili jedne pesme koja bi bila vaša, koja ne bi bila atribut nekog „sopstva“ nego radije akcentovani paraf, to jest, muzički potpis vaše najnečitljivije istorije. Ne govorim o *stilu* nego o jednom preseku pojedinačnosti, navike, glasova, grafizma, onoga što vas pokreće i što vaše telo nikada ne napušta“ (119). Ovaj sanjani, željeni upis pojedinačnosti, „s one strane svake podele“, spasio bi neponovljivi idiom od neizbežnog brisanja, ali samo tako što bi ovaj bio izgubljen za svako „sopstvo“, budući da se „on pojavljuje samo drugom“. Pa ipak, to da ovaj gubitak bude protumačen od strane drugog, beskonačno željenog, skoro da je prilika kojoj se ne možemo nadati.

Počeli smo pitajući se šta bi za feminizam moglo da znači potvrditi neprisvojivi subjekt. Jedna stvar je već jasna: to ne znači prostu evakuaciju ili negaciju „Ja“ kao instance upisa razlike. Ova instanca, međutim, nije instanca subjekta, nego je instanca pojedinačne sile insistiranja, pojedinačnosti. Pojedinačnost nije subjekt koji, kao što smo videli, nije drugo do mogućnost ponavljanja. Pojedinačno nije ponovljivo *kao takvo*, nego je upravo nemoguća prezentacija nekog „kao takvo“. Pojedinačno ostaje u ekscesu – pre i s one strane – reprezentacije, razlika između subjekta i nekog nepredstavivog Ja. Ovo potonje je

konačno, određeno jedinstvenim događajima rođenja i smrti, dok je ovo prvo beskonačno ili beskrajno ponovljivo, nemajući nikakvog porekla i nikakvog kraja drugačijeg od ponavljanja.²⁰ Pojam pojedinačnog po definiciji ne može biti praćen bilo kakvom opštošću, čak i da se radi o nekoj vrsti ograničene opštosti o kojoj smo ranije raspravljali. Umesto toga ovaj pojam treba da nas navede da razmotrimo mogućnost, poželjnost *nečega nalik* autobiografiji.

Ovo nalikovanje odmah mora biti određeno tako da ne zamuti čitav niz važnih distinkcija koje uspostavljaju prepoznatljiv i posvećen *žanr (rod)* pisanja, kakav je autobiografija, i to nezavisno od ovog „izuma jednog jezika“ koji Derida evocira u upravo navedenom odlomku („Vi sanjate, to je neizbežno, o izumu jednog jezika ili jedne pesme koja bi bila vaša, koja ne bi bila atribut nekog 'sopstva'“). Počevši od distinkcije žanra (ili roda): idiomatska pojedinačnost o kojoj govorimo ne može, ni na koji prost način, da *pripada* opštosti a da u potpunosti ne iščezne, ne ostavljajući nikakav trag. Da bi se ona uopšte pojavila (uvek samo drugom), ona mora da ostane neponovljiva, neuopštljiva, bez žanra ili roda. Međutim, istovremeno, i isto tako nužno, da bi se ona uopšte pojavila, da bi uopšte imala priliku da prispe do drugog, ona mora da se pomoli iz svoje čutnje i iz svoje tajne; to znači, ona takođe mora biti ponovljiva. Ukoliko je, dakle, izbavljena u svojoj apsolutnoj pojedinačnosti ona se onda nikada ne može pojaviti pre „poslednje reči“ konačnosti; s druge strane, ponavljanjem izbavljena od „moje smrti“ ona je izgubljena kao pojedinačni idiom. Naravno, ova struktura dvostruke veze može biti neprotumačiva, ali, bar što se tiče teorije, ne

20. Kao što ovu konačnu, ekscesnu pojedinačnost ne bi trebalo da zamenimo pojmom „individue“ koji, kako piše Žan-Lik Nansi, promašuje pojedinačnost zahvaljujući izvesnom procesu formalizacije: „Međutim, *pojedinačno biće*, koje nije individua, jeste konačno biće. Ono što nedostaje tematici individuacije, onako kako se ona razvijala od izvesnog romantizma do Šopenhauera (Schopenhauer) i Ničea (Nietzsche), bilo je razmatranje pojedinačnosti kojem se ona, ipak, približila. Individuacija izvodi zatvorene entitete iz bezoblične osnove. ... Ali, pojedinačnost ne proizlazi iz takvog izvođenja jasnih formi ili figura (niti iz onoga što je povezano sa ovim postupkom: scena forme i osnove, pojavljivanja (*l'apparaitre*) povezanog sa pojavom (*l'apparence*) i iskliznuće pojave u estetizujući nihilizam kojim individualizam uvek kulminira). Pojedinačnost, možda, ne *proizlazi* ni iz čega. Ona nije neki rad koji proizlazi iz nekog postupka. Ne postoji nikakav proces „upojednačavanja“, i pojedinačnost nije ni izvučena, ni proizvedena, ni izvedena“. (*The Inoperative Community*, Minneapolis: University of Minnesota press, 1991, 27.)

postoje nikakve granice nametnute formama pregovaranja sa njenim ograničenjima – to je ono što je Derida nazvao „pokušajem da se nadmudri najgore“.

Time dolazimo do drugog razloga zbog kojeg bi trebalo oklevati u ovom prizivanju kategorije autobiografije. Uopšte nije izvesno da i „najuspešnija“ pregovaranja imaju za učinak očigledno „autobiografski“ tekst, „autobiografski“ u skladu sa konvencionalnim kriterijumom, ni ti da, čak, i naravno, imaju za učinak ono o čemu obično mislimo kao o pisanom tekstu. Sve najrazličitije prakse koje se beskrajno razlikuju po vrstama, od trenutka počevši od kojeg se pojavljuju drugome, uključujući tu posebno najnepažljivije gestove, nereflektovanu telesnost i materijalnost života (to što je uvek pojedinačni i jedinstveni domen ljubavi i ljubomore) – mogu nositi tragove neprisvojivog potpisa, pojedinačnosti spašene i izgubljene, ponovljene u svojoj neponovljivosti.

Međutim, i na posletku, možda je upravo ovo „auto“ autobiografije ono što ponajviše prikriva o kakvom se ulogu radi u ovom upisu pojedinačnih razlika. „Auto“ bi vraćalo „grafiju“ na pojedinačan život, na „bio“ i time bi je zatvorilo u krug samo-odnošenja. Ovaj model ne samo što upućuje na zatvoren odnos prema sebi i stoga na jedno prisvajanje koje bi se odvijalo na mestu onoga što se „pojavljuje samo drugom“, nego, postupajući na ovaj način, on takođe ostavlja neobjašnjem paradoksalnu problematiku koju smo opisivali: problematiku ponavljanja neponovljivog u jednom opštem jeziku. Nasuprot tome, upravo je ova problematika ono što dekonstrukcija neprekidno i istrajno iznosi na videlo. Preciznije, „dekonstrukcija“ se događa usled nužno nedovršene i beskrajne artikulacije pojedinačnosti koja bi se odvijala strukturama ponavljanja istog. Što znači da ove pojedinačne razlike (materijalne, telesne, istorijske, lingvističke, polne, itd.; spisak je, po definiciji, bez kraja), u onoj meri u kojoj ne iščezavaju bez traga, ostavljaju mogućnost da se ove strukture transformišu, da se dekonstruišu. Dekonstruktivna misao, a pre svega delo Žaka Deride, pokušava, *do izvesne mere*, da formalizuje ovu mogućnost koju je najmoćnija tradicija formalizacije koja je postojala na Zapadu, filozofska tradicija, zadržala u rezervi; dekonstrukcija se usmerava upravo na ona mesta na kojima ova tradicija nije mogla sebe u potpunosti ili sasvim da formalizuje, dakle, na ona mesta na kojima je ona sebe morala da otvori ne samo prema drugim tradicijama ili žanrovima (književnim ili autobiografskim, na primer), nego i prema onome što još uvek nema nikakvu tradiciju, nikakvu konvenciju i nikakvu prepoznatljivu formu: sili ne-

čeg drugog, drugačijeg-od-istog, mogućnosti izumevanja i izumevanju mogućnosti.²¹

„Feminizam“ i „dekonstrukcija“: dva termina koji označavaju po-
prišta teorijsko-praktičke intervencije. Kada su skorašnji ili još uvek
postojeći „teorijski ratovi“ koji se vode na univerzitetu preuzeli ove
termine, došlo je do izvesne trivijalizacije koja je onemogućila razume-
vanje uloga u igri između njih. Rečeno je da su ovi ulozi politički. I za-
ista, oni jesu politički: ovi ulozi su politički zato što je ulog sm smisao
političkog. Dekonstrukcija subjektivizama (uključujući tu i feministički
subjektivizam), nužno za sobom povlači *drugačiji* smisao politič-
kog, smisao koji ne projektuje eventualno ozbiljenje nekog u pot-
punosti prisutnog (prisvojenog) subjekta koji bi, istovremeno, bio i u
potpunosti predstavljiv, smisao koji sm nije oblikovan i određen nekom
verzijom subjekta kao samo-prisutnosti. Da to kažemo terminima koje
smo ovde koristili: politika subjekta (ili „politika identiteta“), jeste
politika zavisti ili ljubomore; to jest, politika jednog prisvajajućeg kre-
tanja pobuđenog neprisvojivom konačnošću onoga koji kaže „Ja“ i „Ja,
mi“. U svojoj dijalektičkoj verziji, politika subjekta (koji može biti kla-
sa ili rod), teoretizuje političko *kao* prisvajanje, kao legitimaci-
ju/delegitimaciju prisvojene moći. Dakle, pitanje koje mi postavljamo
jeste: Kakav će drugačiji smisao „političkog postati misliv, s one strane

21. Ovaj pojam „izumevanja mogućeg“, Derida je detaljno analizirao u tekstu koji se može smatrati modelom formalizujućih strategija dekonstruktivnog mišljenja: „Psyche: Invention of the Other“, u *Reading de Man Reading*, prir. Wlad Godzich i Lindsay Waters (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989). Tu Derida razrađuje paradoksalnu logiku izumevanja; to jest, jednu logiku koja se ne bi mogla u potpunosti formalizovati bez isključenja mogućnosti upravo sme one stvari o kojoj govorimo: izumevanja. Ukoliko, u skladu sa „zdravim razumom“, izumevanje mora da transgresira sve što postojeće institucije sagledavaju kao moguće, onda izumevanje nečega što bi bilo samo moguće nije izum; jedino moguće izumevanje bilo bi izumevanje nemogućeg, što nije moguće. A ipak, nemoguće izumevanje je samo izumevanje mogućeg. Suočena sa ovom suspenzijom odlučive gramatike, problematika izumevanja poziva na dekonstrukciju figuracije homogenog prostora koji ne može da usaglasi ove apsolutno protivrečne afirmacije. To ima za učinak neophodnost da se pojam izumevanja otvori za jedan drugi pokret, koji više ne bi bio prosto pokret čiste transgresije i njene recepcije ili ne-recepcije. Granica između ova dva momenta ili ova dva mesta izumevanja je istisnuta i, istiskujući smu sebe, ona deli ili ponavlja. Izumevanje započinje ponavljanjem sebe i zato je nemoguće. Ali, na osnovu ove nemogućnosti biće iscertan drugi koji se ne može prezentovati i reprezentovati.

ili izvan ove dijalektike prisvajanja, kada dekonstruktibilnost njenog subjekta više ne bude ono što se poriče, nego ono što se potvrđuje?

Da bismo bar uputili na smer iz kojeg bi mogao da stigne odgovor na ovo pitanje, razmotrimo jednu od lozinki američke feminističke političke misli, onu koja je tokom poslednjih deset godina bila najpoznatija: „lično je političko“. U svom najrasprostranjenijem tumačenju ovaj kategorički iskaz bio je shvaćen kao negacija samo-očiglednosti podele između javne i privatne sfere što se tiče žena (i, otuda, muškaraca). Implicitno, ili zahvaljujući izvesnim dopunama, on raskriva čitav niz načina na koje je ta navodna samo-očiglednost bila korišćena da bi opravdala ili previdela sve, od nasilja u „privatnosti“ doma, do isključenja žena kao žena iz institucija javnog života. Čin preimenovanja koji on sprovodi tvrdi da ne postoji neko „privatno“ koje već nije investirano „političkim“, to jest, interesima strukture moći koja uvek pokušava da sebe ovekoveči ili legitimise čak i u prostorima za koje se misli da su najudaljeniji i najskriveniji kutovi društvenog tkiva. (Ova teza, naravno, ne pripada samo modernom feminizmu, nego i onom koji je određivao revolucionarnu političku misao u najmanju ruku tokom protekla dva veka.)²² Ali, argument sažet u ovoj lozinki nije bio mobilisan samo za ciljeve analize koja bi delegitimisala odvajanje javnog domena od privatnog prostora koje sprovodi patrijarhat nego je, istovremeno, bila korišćena za legitimaciju javne ili političke (u najširem smislu) uloge žena u svim društvenim institucijama. I obrnuto, a kroz stalnu primenu logike „privatno je političko“, on je tražio političko, javno priznanje i zaštitu čitavog niza momenata koji su ranije bili delegirani u domen privatnog: zaštite dece, porodičnog staranja, zlostavljanja supružnika, seksualne zloupotrebe, itd. U velikoj meri, dakle, feminističko osporavanje društvenog poretka dovelo je do opšteg proširenja javne sfere, ili pre, dovelo je do priznavanja i drugačije procene njenog obima koji je dugo vremena, i delotvorno, postojao, ali je bio skriven ispod pokrova „ličnog“ ili „privatnog“.

Pa ipak, postoje značajni momenti u kojima je ovo osporavanje dobilo suprotan oblik, to jest, gde se ono sastojalo od ponovnog iscrtaivanja granice nametnute ovom proširenju javnog domena i u pobijanju izjednačavanja privatnog sa političkim, nasuprot zahtevima države. U

22. Otuda ne bi bilo sasvim anahronično ili prosto duhovito reći kako je Marija Antoaneta, na primer, bila osuđena i pogubljena na osnovu snage argumenta: lično je političko; upor. Chantal Thomas, *La Reine scelerate: Marie-Antoinette dans les pamphlets* (Paris: Editions du Seuil, 1989).

tim tačkama feministička politička pozicija iscertava jedan „privatni“ prostor kojeg želi da oslobodi javnog delokruga ili regulacije. Međutim, a kao što na to upućuje sve nasilniji sukob oko zahtevanja prava na abortus u Sjedinjenim Državama, postizanje opšteg konsenzusa o ograničenju proširenja opšteg interesa, kao politički cilj, dovodi do mnogo većih podela i razlika nego što to čini zahtev za postizanjem opšte priznatosti žena kao političkih subjekata. To može da nas uputi na uvid u skladu s kojim će – kad god svoj politički zadatak bude razumevao u smislu javnog, opšteg subjekta ili u smislu prisvajanja te subjektivnosti od strane žena – feminizam fundamentalno ostvarivati taj cilj u saglasnosti, u savezništvu ili saučesništvu, sa interesima društvenopolitičkog poretka koji svaki domen hoće da podvede pod svoj delokrug. Suvišno je dodati da, ukoliko je taj interes neupitno prihvaćen, ukoliko je, dakle, „privatno“, bez ikakvog ostatka, svuda i uvek „političko“, mi onda stupamo u san ili u noćnu moru totalitarne države. Time uopšte ne govorimo da neka obrnuta ili u krajnjoj liniji suprotna politika „privatnog“ ne može da bude razrađena u terminima koji bi totalizaciji javnog domena postavili jednu efektivnu granicu.²³ Ali, upravo je ovaj pojam „efektivne granice“ ono što se dovodi u pitanje.

Ono što ni „javna“ ni „privatna“ verzija subjektivističke politike ne uzima u obzir jeste upravo sma podeljivost podele koja ih odvaja, podeljivost koja ograničava ograničavajuću funkciju ove granice upravo deleći je i zatim je iznova deleći. Da ponovimo: spor koji je nastao u vezi sa zahtevanjem prava na abortus postavio je značajan uslov ovoj podeljujućoj granici između „privatnog“ i „političkog“. Granica o kojoj govorimo u ovom slučaju se ne poklapa sa očiglednim granicama „ličnog“ tela ili individualnog života i stoga sa priznatim pravom na ličnu slobodu, nego se kreće duž jedne nesigurne linije podele između jednog i drugog tela, ili između sadašnjeg i budućeg života, ili, konačno, između žene i njenog tela/njenog života, koji i jeste i nije njen, istovremeno i sadašnji i onaj koji nosi budućnost, drugačiju budućnost, budućnost kao drugo. Ova nesigurna granica, po definiciji krajnje deljiva i nestabilna, ne može stoga, na neki siguran način, da razdvoji političko od privatnog; ona ne može da fiksira tačku u kojoj su sloboda in-

23. Jedna ovakva politika uvek bi bila izložena riziku nalikovanja liberalnim anti-regulacionističkim politikama koje podstiču slobodno tržište i individualnu inicijativu. Ona bi, drugim rečima, utvrdila jedno dvosmisleno savezništvo sa individualizmom i liberalizmom tradicionalne američke ideologije koja je, uostalom i proizvela prikrivanje „političkog“ kao „ličnog“.

dividualnog izbora i pravo na slobodu od političkih ograničenja postavljeni kao bezuslovni. Obrnuto, upravo kao neprisvojiv prostor *drugog u jednom*, ova podjeljujuća granica postaje prostor borbe za prisvajanje koja se vodi između javne instance množstvenog „mi“ i privatne, pojedinačne instance nekog „Ja“.

Ova borba za prisvajanje koja je toliko dugo određivala političke uloge revolucionarnih pokreta na desnici i levlci, oslobodilačkih pokreta kao i nacionalističkih pokreta, uvek je bila podstaknuta stanjem ove temeljne neprisvojivosti, onim što smo ovde pokušali da ilustrujemo podjeljivošću granice između „privatnog“ i „političkog“. Kad god je bila iscrtana, ova granica, koja je trebalo da razdvoji lično „Ja“ od političkog „mi“, nije bila ništa drugo do gramatička ili pravna fikcija koju utemeljuje zakon i na koju zakon upućuje ponavljanjem. „Ja“ je već ponavljanje, već više od jednog, uvek jedno, plus beskrajna mogućnost drugih. To je uslov (zakon) izgovaranja „Ja“ i, stoga, inicijalno ograničenje slobode ili privatnosti onih koji ga izgovaraju. Počevši od trenutka od kojeg zakon ponavljanja ili pluralizacije postaje takođe i uslov „personalizacije“ moramo da priznamo da, uistinu, „privatno jeste političko“. Ovim priznanjem ili ponavljanjem, međutim, naglasak ili ton koji označava ovu tvrdnju moraće i sm da se podeli tako da prizna jednu drugu moguću promenu. Jer, zar ne bismo mogli, a kao dodatak ovom zbornom zahtevu za političkom mobilizacijom, ovu frazu sada da čujemo, takođe, i kao odjek jedne beskrajne *pritužbe* koja kaže da kad god kažem ili mislim ili na neki drugi način označim „Ja“, da tada biva upriličena jedna gomila i da Ja bivam pogrešno prepoznata kao bilo ko drugi i stoga kao niko? A time sam ja razvlašćena od „same sebe“, „svog života“, „svoje osobe“, „svog privatnog života“, što sve ostaju samo tek približne, konvencionalne oznake jednog pojedinačnog iskustva bez vlastitog imena, jednog iskustva, dakle, koje nijedan subjekt nije prisvojio. I zar nije i sma ova pritužba načinjena tako da iščezne u trenutku u kojem je anonimno formulisana i to u terminima najveće opštosti (ono što je političko nije moj život u njegovoj najtajnijoj intimnosti, u njegovoj tajni koja konačno ostaje skrivena i meni utoliko što ne mogu da je saznam kao svoju vlastitu; ono što je političko jeste takozvano lično uopšte, jer to „lično uopšte“ znači „svaka osoba“, a svaka je „sva-ko“ i stoga „ni-ko“, nijedno „ko“, ni ja ni ti)? Možemo li, dakle, da čujemo ovu frazu kao ostatak jednog ljubomornog pokreta koji nastaje u suočavanju sa brisanjem vlasništva „ličnosti“, brisanjem njenog vlastitog prisvajanja sme sebe? Da. Da? Da.

Da, ne jednom nego dva puta zato što se ovde radi o dvostrukom potvrđivanju, jednom potvrđivanju koje potvrđuje da ponavlja i koje potvrđuje ponavljanje. Dekonstrukcija sledi putanju ovog dvostrukog potvrđivanja; ona potvrđuje (sebe kao) ponavljanje.²⁴ Pre svega, ona kaže Da ovom odjeku ili ostatku, *tonu* koji govori o mestu i sa mesta pojedinačne artikulacije koja se odvija opštim zakonom i, otuda, ona kaže Da ponavljanju neponovljivog. Ovo „da“ kaže: „Čujem te, dođi opet, opet i opet. Trag tvog glasa, njegov ton (njegov *ton* je „tvoj“, to jest, on je ono što čini da ti taj glas pripada na ovaj čudan način nepripadanja), zadržao se u mom uhu i u našem jeziku, onom koji delimo među nama“. Ovom nedostupnom, nemogućem čistom tonu, nepodeljenoj pojedinačnosti, ovo „ja“ otvara jedan tunel, da tako kažemo, koji omogućava prolaz do granice između Ja/mi, prolaz, dakle, koji vodi u ponavljanje, podelu, množstvenost; ali, istovremeno, kroz ovaj prolaz prolazi neki odjek, ili neki trag jedne neprisvojive razlike. Razlika je upisana u granicu; upravo razlika ili rAzlika *ove* granice – njena podela – čini da Ja-mi budu „zajedno odvojeni“ i da se na taj način otvaraju jedno prema drugom. Otuda je prvo Da već ponavljanje, već više od jednog, već drugo Da. Ono, time, potvrđuje ponavljanje, ali ne kao gubitak pojedinačne istine, nego kao priliku, kao jedinu priliku koju nužnost – a to znači drugi – daje nemogućoj pojedinačnosti. To je prilika za razliku i, stoga, za mogućnost preobličavanja onoga što smo hteli da kažemo kad smo rekli „mi“, onoga što smo podrazumevali pod množtvom, javnim, političkim. Ali, ovde se ne radi samo o onome što smo podrazumevali, ovde se radi o preobličavanju odnosa prema drugom kao potpuno drugom, dakle, nepredstavljivom i, u krajnjoj instanci, nesličnom bilo kom političkom „subjektu“. Ukoliko bi ovo preobličavanje moglo da ima neki horizont, to bi onda bio horizont jedinstvene, pojedinačne pravde „politike“ pojedinačnosti. Međutim, i po definiciji, nemoguće je iscrtati neki takav horizont koji bi bio granica preobličavanja, a koji bi morao da ostane otvoren za ono što dolazi i što dolazi od drugog. U međuvremenu, privatno *jeste...* drugim rečima (i rečima drugog), ono otvara, deli, diferencira, umnožava, preobličava, dekonstruiše... političko. Ali, i obrnuto. I da, dobro je što je tako.

24. Za ovu strukturu „da“, kao izvornog ponavljanja, upor. posebno Derrida, „A Number of Yes“, in *Qui Parle* 2, no. 2 (Fall 1988) i „Ulysses Gramophone: Hear say yes in Joyce“, u *James Joyce: The Augmented Ninth*, prir. Bernard Benstock (Syracuse: Syracuse University Press, 1988).

Ukoliko, dakle, ne možemo da damo nikakav odgovor na pitanje šta bi za feminizam značilo da potvrdi neprisvojivost svog subjekta,²⁵ onda je to zato što bi svaki odgovor na to pitanje morao da dođe sa mesta o kojima se do sada ništa nije čulo, sa kojih se još ništa nije čulo, a koja obuhvataju ogromne predele prošlosti koja je još uvek pred nama, koja još uvek ima budućnost. A ukoliko hoćemo da nagađamo, mogli bismo da predvidimo da kada se prvi put budu pojavila, ova mesta, za koja se do sada nije čulo, neće biti nepoznata, nego će sebe da naznače najpoznatijim imenima kakva su ljubomora, ljubav, radost, bol, smrt, moje, tvoje, i to svaki put drugačije, svaki put tako da će morati da se ponove...

Sa engleskog prevela Branka Arsić

(Peggy Kamuf, „Deconstruction and Feminism: A Repetition“, *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, ed., Nancy J. Holland, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997, pp. 103-126)

25. Potvrđivanje bi se odnosilo na *subjekt* feminizma u drugom smislu, kao na ono o čemu je feminizam. Mi, dakle, ne kažemo ni manje ni više do ovo: feminizam *nije* o prisvajanju moći, on je o pravdi.

Elizabet Gros

Ontologija i dvosmislenost*

Deridina politika polne razlike

Politika dvosmislenosti

Samo se za ona politička i teorijska uverenja koja mogu da se suprotstave svojim vlastitim unutrašnjim paradoksima, svojim inherentnim ili konstitutivnim nedoslednostima, i svojim neophodnim ograničenjima, može reći da su dostigla zrelost. Verujem da je, nakon velike borbe, i često velikog odbacivanja, feministička teorija konačno dostigla stupanj na kome može ne samo da se brani od izvanjskih nametanja i spoljašnjih kritika – sa pozicija posvećenih antifeminizmu, falocentrizmu, patrijarhalizmu, – nego i da bude spremna da progovori protiv nekih svojih vlastitih uverenja, nekih stupnjeva i pozicija koji su, možda, bili istorijski neophodni za njen sadašnji oblik, ali kojih se više ne može držati. Feministička teorija mora da bude spremna da prihvati da svaka pozicija ima svoja ograničenja, da nijedna pozicija ne može da obuhvati čitavo polje i da je predstavljanje pozicije, obezbeđivanje strategije, zauzimanje specifičnih stavova, uvek isključivanje, poricanje i problematizovanje drugih, konkurentskih pozicija. Kao deo svog sazrevanja, feminizam (te, dakle, i bilo koji politički pokret sa teorijskim aspiracijama i angažovanjima), mora biti pripravan da, takoreći, provetri prljav veš, da pravi javnu i privatnu kritiku drugih feministkinja, da pokaže svoje neslaganje sa drugim feministkinjama ili feminizmima. Ovo se možda može učiniti zbunjajućim, uznemirujućim, i razočaravajućim onima koji su izvan (koji možda žele da veruju u plat-

* Zahvaljujem se Feng Čia (Pheng Cheah) za njegove komentare i predloge koji su bili od pomoći u mom čitanju Deride.

forme i pitanja oko kojih postoji opšte slaganje, i koji mogu biti šokirani time da se feministkinje mogu ne slagati među sobom isto toliko snažno kao što se mogu neslagati sa falocentričkim ili muškim pozicijama), ali to je nešto što je većina feministkinja odavno prepoznala i što su mnoge procenile kao jednu od pozitivnih snaga feminističke politike, njene različitosti, njenih uverenja u mnoštvenost i posebnost, njenog nejedinstvenog delovanja.

Postmoderna teorija uopšte, i deridijanska dekonstrukcija posebno, postavile su niz najtežih izazova samo-poimanju feminističkih teorija, izazove – a ne prosto kritike ili primedbe – koji su uputili ozbiljna pitanja o statusu subverzije, mestu subordinacije, mogućnostima transgresije, transformacije i preokreta kojima feministkinje moraju nužno da se okrenu, ukoliko feminizam hoće da ostane sposobna i efektivna politička snaga u dvadesetom veku. Opšta sumnja koju mnoge feministkinje imaju u odnosu na rad koji se danas olako kategoriše kao postmoderna¹, oprez prema različitim projektima decentrisanja subjektiviteta, polova, delovanja, političkih platformi, i revolucionarnih ciljeva, prouzrokovali su da se mnoge feministkinje čvrsto uhvate humanističkih i prosvetiteljskih vrednosti, ili naturalističkih i esencijalističkih uverenja koja, u krajnjem, mogu da nanesu više štete nego što mogu da pomognu feminističkim ciljevima i strategijama. Moj cilj, dakle, ipak nije da ovde obezbedim neku opštu odbranu uveliko začelih pokreta postmodernizma. Ne verujem da fenomen postmodernizma – zečet u svojoj potpunoj opštosti – ima bilo šta da ponudi feminizmu; to je već apstrakcija i distanciranje u odnosu na bilo koju od specifičnih pozicija koje mogu da se pokažu vrlo korisnim u svojim konkretnim detalji-

1. Ova opšta etiketa postmodernizma meni se uvek činila kao da je skraćena formula odbacivanja brojnih – i veoma različitih – pozicija koje su tako kategorisane. Uopšte nije jasno kako pisci kao što su Lakan, Derida, Delez, Fuko, i Liotar, da ne pominjem Kristevu i Irigaraj, imaju isti zajednički imenitelj koji se može nazvati postmoderna. Ova etiketa označava odustajanje od izvesnih odlika koje karakterišu projekat modernosti, uključujući i suprotnost između strukturalizma i humanizma; međutim, s one strane ovog zajedničkog negativnog interesa, ovako izmešana imena, meni se čini, imaju malo toga zajedničkog. Oznaka postmodernizma poslužila je kao opravdanje združivanja ovih ličnosti bez obraćanja neke posebne pažnje na njihove specifične doprinose, na njihove ogromne razlike i nekonzistentnosti, na različite rasprave i neslaganja koji su obeležili njihove složene i često nelagodne odnose. I što je možda mnogo važnije, postmodernizam je funkcionisao kao marketinška etiketa za označavanje onoga što je novo, teško i u trendu, koja bi obeležila savremenost različitih akademskih ili intelektualnih "proizvoda" odnosno "roba", koji su tako reklamirani – knjiga, konferencija, seminar, program.

ma. Umesto toga, nadam se da ću pružiti nešto od feminističkog ponovnog procenjivanja nekih spisa Žaka Deride, procenjivanja koja će funkcionisati kao način kritike kako onih feministkinja koje su odlučno napale dekonstrukciju (često, u ime postmodernizma), bez ikakve upoznatosti sa njegovim spisima², tako i onih feministkinja koje su se aktivno borile sa njegovim tekstovima (svako ko je čitao Deridu, svestan je ove nesvodive odlike borbe čitanja, što nužno uključuje napor, hvatanje u koštac sa složenostima njegovih tekstova), samo da bi ih odbacile kao nešto spoljašnje odnosno neprijateljsko feminističkoj stvari. Moj cilj ovde, dakle, nije da kritikujem druge feministkinje (iako ne želim više da se stidljivo povlačim pred ovom potrebom kada se ona pojavi); nego da pokažem da feministički zahtevi za jasno utvrđenim pozicijama, odgovorima, jednosmislenim granicama i podelama, kao i izvesnostima u političkom prosuđivanju, mogu sebi da priušte da puno toga nauče od dekonstrukcije.

Ne sugerišem da su Deridina dela feministička po sebi; niti tvrdim suprotno, da su njegovi spisi antifeministički u bilo kom doslovnom smislu. Njegova pozicija podriva već gotove kategorije i jednosmislene karakterizacije. Možda ova očigledna nepostojanost, ovo odbijanje da se iskaže ili ostane u okviru jedne definisane pozicije, objašnjava, više nego bilo šta drugo, sumnju koju njegov rad očigledno izaziva među feministkinjama i političkim aktivistima raznih vrsta. Njegovom radu ne može se pripisati definitivna pozicija na jednu ili drugu stranu podele koja razdvaja feminističke od antifeminističkih pozicija – zapravo, njegov rad problematizuje samu tu liniju podele – i nije ga lako uklopiti u neku vrstu feminističkog prisvajanja koje bi, ili koje bi moglo, da ponovo iščita njegove radove kako bi ih upilo ili progutalo, čineći ih feminističkim ovim pokretom utelovljenja.³ Pored svega toga,

2. Najbolje što se može reći o takvoj poziciji jeste da je ona intelektualno nečasna, čak iako je dobro politički usmerena. Kritikovati ma koju poziciju na temelju govorkanja, glasina ili trača, znači obustaviti intelektualnu odgovornost da bi se osiguralo da je kritika opravdana, da pogada svoju metu, da je "fer". Ovakva pozicija upravo je analogna stavu popularne odnosno komercijalne štampe uprkos složenosti feminističke teorije i politike danas. U najboljem slučaju, može se nacrtati karijera, ali bilo kakvo šire razumevanje je isključeno.

3. Ovo je, čini se, ono što predstavlja breme ipak visoko produktivnih odnosa između feminizma i psihoanalize: feminizam sebe vidi sposobnim da proguta psihoanalitički diskurs kako bi ga preokrenuo u feministički diskurs, apsorbujući i eliminišući one elemente koji su antitetički, ili su, pak, u napetosti sa eksplicitnim feminističkim uverenjima.

ja verujem da dekonstrukcija pruža niz izazova i uvida koji mogu da posluže tome da feminističku teoriju učine samo-kritičnijom, svesnijom neophodnih pojmovnih i političkih ulaganja, kao i cene ovih ulaganja, a time i mnogo delotvornijom i odlučnijom u svojoj borbi nego što je to bila pre dekonstrukcije ili izvan nje. Štaviše, dekonstrukcija pruža način ponovnog promišljanja naših uobičajenih koncepcija politike i borbe, moći i otpora, insistiranjem na tome da nema sistema, metoda, ili diskursa koji bi bio sveobuhvatan, jedinstven i monolitan u predstavljanju sebe. Svaki je u sebi otvoren za svoje vlastito raspadaanje, svoju vlastitu dekonstrukciju (dekonstrukcija nije nametnuta izvan diskursa ili tradicije, već se pojavljuje iz svoje vlastite unutrašnje dinamike). Otpor, takođe, ne može biti začet kao prosto spoljašnji ili onaj koji je izvan preovlađujućih režima, nego je uslovljen i omogućen njima. Oni nemaju odnos spoljašnjosti; svaki je unutrašnji uslov posledičnosti onog drugog. Iz ovog razloga, umesto da se dekonstrukcija tumači kao sistem kritike, destrukcije, Derida uvek iznova insistira da se ona mora razumeti kao način potvrđivanja, zapravo, kao način dvostrukog potvrđivanja.⁴ U feminističkom kontekstu ovo znači da su diskursi, koji su pod uticajem dekonstrukcije ili su na neki način u nju

4. Kao što i sam Derida potvrđuje, problem onoga 'da', šta jeste 'da', šta ono znači, šta ono označava, zauzeo je sve njegove spise: "Već dugo vremena pitanje o *da* je pokretalo odnosno preokretalo sve o čemu sam pokušavao da mislim, pišem, predajem, ili čitam", vidi, "Ulysses Gramophone" u njegovim *Acts of literature*, ed. Derek Attridge (New York: Routledge, 1992) 256-309; navod na s. 287. 'Da' je za njega uslov čitavog jezika, predstavljanja, i na taj način blisko povezano sa tragom, pisanjem, *pharmakon* i tako dalje; ono funkcioniše u modalitetu obećanja odnosno potpisa) i otuda takođe zahteva potpis potvrđivanja, udvajanje; u sebi ono uvek izaziva svoje ponavljanje, dvojno potvrđivanje; i konačno (iako se tu stvar ne iscrpljuje), ono je u vezi, i ima odjek u figuri "izvesne vrste žene" (kod Džojsova, kod Ničea, kod Blanšoa): "odnos *da* prema Drugom, odnos *da* prema drugom i jednog *da* prema drugom *da*, mora biti takav da kontaminacija dva *da* ostaje neizbežna. I ne samo kao pretinja: takođe i kao prilika. Sa ili bez reči, *da* zahteva *a priori* svoje vlastito ponavljanje, svoje vlastito memorisanje, zahteva da *da* prema *da* ispuni prispeće 'prvog' *da*, koje, stoga, nikada nije naprosto izvorno. Ne možemo reći *da* bez obećanja da ćemo ga potvrditi i zapamtiti, čuvati na sigurnom, potvrđeno potpisom u drugom *da*, bez obećanja i sećanja, Moli pamti (i seća se). Sećanje na obećanje inicira krug odnosno prisvajanje, uz sve rizike tehničkog ponavljanja, automatizovanih arhiva, gramofonije, simulakruma, lutanja lišenog adrese i odredišta. *Da* mora sebe da poveri sećanju. Budući da je već došlo od drugog, u nesimetriji zahteva, i od drugog od koga je zahtevano da zahteva *da*, *da* sebe poverava sećanju drugog, onoga *da* drugog i drugo 'da'. I svi su rizici već na okupu, iz prvog daha *da*. ("Ulysses Gramophone", 305).

uključeni, posvećeni i potvrđivanju, govorenju-da patrijarhatu (gest falocentrizma), i potvrđivanju feminizma, potvrđivanju prevladavanja patrijarhata. Prvo potvrđivanje je možda ono za koje mnoge feministkinje priželjkuju da je nepotrebno, i čemu se nadaju: naime, da mogu jasno i glasno da kažu ne patrijarhatu. Ipak, nasleđena priroda feminističkog diskursa, diskursa koji nije, ili još uvek nije, disciplina, i njegovog smeštanje u okvire "patrijarhalnih" institucija, znanja i jezika; načini na koje feministički projekti samo-pomoći i pružanja jednakih mogućnosti moraju da pregovaraju sa patrijarhalnim institucijama kapitalističke države oko finansiranja; upletenost zapadnog feminizma u neokolonijalizam, uistinu, samo ulaganje svih nas u Zapad sve do neke vrste kanibalizacije imperijalizovanog drugog – sve ovo pokazuje našu nužnu, zaista konstitutivnu uronjenost u same sisteme od kojih želimo da se distanciramo i nasuprot kojima želimo sebe da uspostavimo. Međutim, bez oba ova momenta u ovom potvrdnom ulaganju, feminizam ostaje u opasnosti od ponavljanja i biva nesposoban da prepozna upravo implikacije za koje veruje da ih je odbacio.

Derida ne ispituje greške, omaške ili loše pretpostavke feminističke teorije, kao što su to neki filozofi pokušavali bez nekog velikog uspeha⁵: njega, u stvari, ne zanima kako da ispravi ili poboljša neku određenu teoriju (zaista, takav pojam pretpostavlja da dekonstrukcija nekako zna šta teorija hoće da kaže i da to može da kaže bolje, strože, preciznije, nego teorija koju koriguje ili poboljšava, uverenje koje je, kao što Derida potvrđuje, nužno povezano sa pojmovima teleologije i istine na način koji je on sam, više od bilo koga drugog, problematizovao). Naprotiv, njegov rad postavlja teška, i sasvim moguća, nerešiva pitanja koja se odnose na unutrašnje i suštinske implikacije feminističke teorije i prakse, u često nepriznatom saučesništvu sa samim silama koje feministkinje obično identifikuju kao spoljašnje, kao drugačije, i kao različite od samog feminizma: patrijarhalizam, falocentrizam, rasizam, sile od kojih su se, kako feministkinje veruju, odvojile kako bi feminizam videle kao ono što je izvan ili s one strane za-

5. Ovde mislim na pokušaj nekoliko filozofkinja (oklevam da ih zovem feministkinjama), da koriguju loše argumente i nekonzistentnosti feminističke teorije sa dobrom dozom filozofskog mišljenja koje je sposobno da ponovo ispiše feminističke tvrdnje u mnogo strožijoj i preciznijoj formi – ali na račun određenih značajnih feminističkih političkih uverenja. Dženet Redklif Ričards (Jenet Radcliffe Richards), na primer, ponovo ispisuje feminističke pojmove ženskog ugnjetavanja u smislu šire, ljudske brige za pitanja društvene pravde; vidi njenu knjigu *Sceptical Feminist* (Harmondsworth: Penguin, 1982).

kona kojim ove sile operišu. Ovde Derida ne upućuje na omašku, koja bi dovitljivošću pažljivog promišljanja, mogla nekako da bude ispravljena, nego na konstitutivnu povezanost, *uvek već* postojeću upletenost feminizma, ili ma kojeg drugog opozicijskog modusa političke borbe, u zakon čiju subverziju i izmeštanje on preduzima. On postavlja nužnu upletenost feminizma u falocentrizam, antirasizam u rasizam, filozofskih tekstova (posebno Ničea, Hajdegera i de Mana, ne manje nego svojih vlastitih) u nacizam i fašizam, "revolucije" u ono protiv čega se one bune – optužba koja verovatno najviše uznemirava i najviše zabrinjava i koja može biti uperena protiv ma koje političke pozicije koja nastoji da poboljša ili prevaziđe date situacije i odnose moći.⁶ Ovo *nije* tvrdnja da je feminizam od početka osuđen, da se ne može nadati ostvarivanju svog cilja; to je, naprotiv, jedna ograničenija tvrdnja, naime, da se feminizam može nadati uspehu samo ukoliko je upleten u patrijarhat, i ukoliko je deo – po opštem priznanju, tvrdoglavi deo – samog patrijarhata.

Kao neka vrsta protivteže ovom pesimizmu koji poriče mogućnost konačnog raskida sa tradicijom i društvenim normama, stoji zahtev koji Derida usmerava ka tim tradicijama i društvenim normama. On zagovara inherentno odnosno nužno ulaganje zastupnika kanona i tradicije u njihovo vlastito podriivanje i razvrgavanje, konstitutivnu "otvorenost" svake teorijske i tekstualne pozicije prema svom vlastitom prevazilaženju. To ne znači da tek tako, po našem izboru, možemo ostati verni datoj, uspostavljenoj, učvršćenoj, "objektivnoj" istoriji koja pasivno prihvata svoje tekstualno uspostavljanje u istini (kako konzervativci i tradicionalisti pretpostavljaju); niti, pak, znači da imamo bilo kakvu kontrolu nad onom vrstom budućnosti koja će nužno ponovo ispisivati našu sadašnjost u istorijskim uslovima i okvirima koje sami biramo (to je ono na šta takva kontrola upućuje) kao revolucionarne, feminističke ili neke druge nade. Ovo pitanje saučesništva verovatno je najснаžniji izazov, izazov koji najviše uznemirava – ne mogu ga nazvati kritikom, zato što ne može biti nikakve ispravke, nikakve istine, nikakvog odbacivanja ovog saučesništva – koje se može postaviti bilo kom diskursu odnosno praksi, koji sebe smatraju opozicionim: to je, naime, tvrdnja da je borba po sebi *nečista*, da je po sebi povezana sa

6. O odnosu između Deridinog čitanja Hajdegera i implikacija na diskurs nacional-socializma ovog drugog, s jedne strane, i Deridinog odnosa prema feminizmu, s druge strane, vidi Nancy J. Holland, "Derida and Feminism", *APA Newsletter* 91, no.2 (Fall 1992): 40-43.

onim protiv čega se bori, čak da se, boreći se protiv sistema ili pozicije, njihova sila i moć ponovo aktivno potvrđuju. Ova potvrda saučesništva, iako izvesno nije tvrdnja svesnog sporazuma, jeste, međutim, odbijanje prostora izvan ili iznad, odbijanje fantazije o poziciji koja je bezbedna ili izdvojena u odnosu na ono što kritikuje i prezire. Ako feminizam ne zauzima prostor izvan patrijarhata i falocentrizma, ako je impliciran u pukotinama patrijarhalnog funkcionisanja, onda su osigurnost njegovog identiteta, određenost njegovih granica kao drugog u odnosu na patrijarhat i izvan patrijarhata, upravo njegovo samo-predstavljavanje kao ograničene pozicije, odvojive od patrijarhata, svi problematizovani. Ja ovo ne vidim kao antifeministički gest, nego kao meru zrelosti feminizma da prihvati svoja unutrašnja ograničenja i da ih iskoristi na produktivan način.

U ovom tekstu preispitaću veći broj feminističkih pozicija koje se odnose na Deridin rad, a koje su uglavnom kritične prema njegovim različitim intervencijama i spekulacijama o feminitetu. Predlažem da brani-mo Deridu od uobičajenih feminističkih reakcija i otpora prema njegovim dekonstruktivističkim strategijama, tako što ćemo pokazati da su pogrešno razumele i pogrešno predstavile njegovu poziciju. Ali, ne navodim samo na to da je Deridin rad pogrešno pročitao; držim da je ovo pogrešno čitanje sistematsko i da je strukturno povezano sa njegovom jednosmisljenom pozicijom u odnosu na feminizam. Ispitaću, potom, njegov pojam ontologije polnih razlika, da bih pokazala kako bi jedan pozitivniji feministički odnos prema dekonstrukciji mogao da izgleda.

Feminizmi oprezni prema dekonstrukciji

Sa izuzetkom samo nekoliko feministkinja (Drusila Kornel, Gajatri Spivak, Barbara Džonson, Viki Kirbi, Pegi Kamuf (Drucilla Cornell, Gayatri Spivak, Barbara Johnson, Vicki Kirby, Peggy Kamuf), na Deridin rad se gleda, gotovo jednobrazno, sa velikom sumnjom, čak i kod onih feministkinja koje su privukli drugi postmoderni dikursi i uvjerenja. Lakanovski, psihoanalitički i fukoovski feminizmi više nisu neophodni u pogledu obezbeđivanja razrađenih samoopravdanja odnosno prikazivanja njihove političke prihvatljivosti.⁷ Sad se može

7. Iako ja verujem da je feministički otpor prema Delezovom radu čak snažniji nego prema Deridinom. Vidi moj tekst "A Thousand Tinz Sexes: Feminism and Rhizomatics", u *Gilles Deleuze and The Theater of Philosophy*, izd. Constantin V.

zasigurno pretpostaviti da takvi feminizmi ne ugrožavaju nužno svoja feministička uverenja ako bi se prilagodili radovima ovih muških teoretičara; naprotiv, ovi mogu da ih unaprede i učine prodornijim. Međutim, ista vrsta osiguranja ne pronalazi se tako lako – zaista, ona tek mora da se smisle – u slučaju Deridinog odnosa sa 'stvarima' feminizma, koji zadržava protivrečan status. Međutim, možda je upravo sama ova protivrečnost ono što, čini mi se, može feministkinjama da ponudi nešto vredno.

U ovom kontekstu Rozi Brajdoti (Rosi Braidotti) može da posluži kao predstavica jednog mnogo opštijeg feminističkog neprijateljstva prema Deridinom radu – neprijateljstva koje ona ni na koji način ne zadržava posebno za Deridu, a koje je usmereno na veći broj (muških) "postmodernista". Derida takođe, tvrdi ona, čini deo one tendencije u okviru savremene teorije koja koristi meteforu žene kako bi preispitala status istine, znanja i subjektiviteta, na račun konkretnih borbi žena u društvu. Žena je postala metafora za razbijanje istine, znanja, i subjektiviteta, dok sama nikad nije imala pristup ovim uspostavljenim društvenim dobrima. Brajdoti vidi Deridu kao deo opšte tendencije u okviru postmodernizma koja samo pozajmljuje od ženskosti, poništavajući, pri tom, njene specifičnosti i njene veze sa "pravim" ženama. Ova opozicija između (muških) reprezentacija žena i ženskosti i "pravih" žena, izgleda i previše uprošćeno i pretpostavlja ono što treba da dokaže. Ja ne sugerisem da se muško predstavljanje žena nužno slaže sa "pravim" ženama, ili upućuje na njih, bez ostatka ili otpora: naprotiv, same "prave" žene jesu posledica diskurzivnih praksi koje se ne mogu prosto ograničiti na mizoginističke (pogrešne-) reprezentacije. "Prave žene" su efekat koliko ženskih diskursa toliko i muških, naročito kad vidimo da se razdelne linije između feminističkih diskursa i onih patrijarhalnih ne mogu više povlačiti sa nekom a priori izvesnošću.⁸ Istovremeno, međutim, tu se radi i o tome da ma koja pretpostavka o nezavisnom postojanju "pravih" žena izvan reprezentacije ili pre nje, koje su spremne da protiv nje ustanu, mora biti investirana u izvesni esencijalizam o kome se ne može pregovarati. Ja, naravno, ne

Boundas & Dorothea Olkowski (New York: Routledge, 1994). Za feministička vrednovanja Fukoa, vidi, Irene Diamond & Lee Quinby, ed., *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance* (Boston: Northeastern University Press, 1988); Jana Sawicki, *Disciplining Foucault: Feminism, Power and the Body* (London: Routledge, 1991); i Lois McNay, *Foucault and Feminism* (Oxford: Polity, 1993).

tvrdim da nema pravih žena, nego da su prave žene posledice odnosno efekti sistema reprezentacije i upisivanja.

Nulta vrednost ženskog u sistemu reprezentacije potvrđena je (u Deridinom radu); ali u ovom primeru, žensko je iskorišćeno od (muškog) mislioca ne da bi se izbeglo suočavanje sa problemom stvarnosti žena i njihovim odnosom prema istini, od kojih su i jedno i drugo proglašeni fluidnim i neodredivim... Ne samo da je žena neodrediva, nego ona, osim toga, postaje znak nepredstavljenosti po sebi, definitivno drugo u odnosu na sistem istine... Istorijski... istina je postala žena u trenutku kad je filozofija mogla da preživi jedino tako što je postajanjem ženom ideje, to znači, u potvrđivanju ne-istine istine, u prihvatanju njenog manjka.⁹

Na drugom mestu Brajdoti problematizuje pitanje tempiranja onoga što ona (pogrešno) vidi kao deridijansko uživanje u fragmentaciji i destabilizaciji identiteta koje je izazvao postmodernizam: upravo u onom trenutku kad su žene po prvi put u istoriji mogle da potvrde svoj identitet, glas, politiku, niz pozicija kao vlastitih, muškarci, kakav je Derida, pronalaze sve komplikovanije načine da ženama otmu njihove novootkrivene prednosti:

- Naravno da prvosveštenici postmodernizma mogu da propovedaju o dekonstrukciji i fragmentaciji subjekta, o fluksu svih identita, zasnovanim na falocentričkim premisama; naravno da mogu da nastave da u feminizam učitavaju sliku krize njihovih vlastitih stečenih percepcija o ljudskoj svesti. Istina o toj stvari je sledeća: ne može se dekonstruisati subjektivitet koji nije nikad bio u potpunosti priznat; ne može se proširiti seksualnost koja je istorijski bila određivana kao mračna i misteriozna. Da bi se objavila smrt subjekta, najpre se mora zadobiti pravo da se govori kao neko; da bi se demistifikovao metadiskurs mora se zadobiti pristup mestu enuncijacije.¹⁰

8. Ova tvrdnja obrađena je mnogo detaljnije u mom tekstu "Sexual Signatures: Feminism after the Death of the Author", u Elizabeth Grosz, *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies* (New York, Routledge, 1995).

9. Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance* (Oxford: Polity, 1991), 103.

10. Braidotti, "Envy: Or With Your Brains and My Looks", u *Men and Feminism*, ed. Alice Jardine & Paul Smith (New York: Routledge, 1989), 233-41; navod na s. 237.

Samodopadljiv ton je obično pokazatelj stepena u kojem se ka spolja projektuje, u ljutnji, samo mesto nemira koji se oseća u vlastitoj poziciji. Moja poenta je da ovde sama Brajdoti priziva izvesnost, jasnost i definitivnu poziciju, sve ono što drugde i u drugim uslovima mora da poriče i negira. Ne može se naprosto suditi o stvari izjavom, kao što ona čini, da se poseduje "istina o stvari". Zar nije nedvosmislena "istina o stvari" tvrdnja da žene *nemaju* subjektivnost, poziciju enuncijacije, seksualnost? Ako je ovo prosto "istina o stvari", feminizam sam, uključujući i poziciju same Brajdoti, ne bi bio moguć. Samo ako su žene, na dvosmislen način, *i* subjekti *i* lišene društveno priznate pozicije subjekta, ako su *i* bića koja govore *i* bića čije se reči ne čuju; bića koja imaju seksualnost, ali čije se polne specifičnosti zanemaraaju, poriču ili prikrivaju, samo obzirom na ovo one mogu da počnu da se bave feminističkom politikom. U izvesnom smislu, ženama se moraju pripisati upravo oni kvaliteti koje patrijarhalne prakse pokušavaju da im oduzmu liše ili, pak, ne priznaju, kako bi opravdale mogućnost samog feminizma, mogućnost da žene prevaziđu ove patrijarhalne stege. U svakom slučaju, čak iako su joj poznata ova protivrečna uključivanja i isključivanja žena u okviru patrijarhalnog poretka, Brajdoti, čini se, kritikuje Deridu za onu vrstu tvrdnji koje on sam kritikuje: ona pogrešno shvata njegovu poziciju, više kao potvrdu nego kao nadmetanje sa stavovima koje čita. Ovo se naročito pokazuje u njenom čitanju *Spurs*.¹¹ Za Deridu se ne postavlja pitanje prostog decentrisanja subjekta jednom i zauvek,¹² ili prostog kretanja izvan metafizike logocentrizma u nekakav čisti prostor dekonstrukcije; ne dovodi se u pitanje to da dekonstrukcija umesto da ostane izvan logocentrizma, uvek ostaje

11. Derrida, *Spurs: Nietzsche's styles = Eperons: Les styles de Nietzsche*, trans. Barbara Harlow, (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

12. Kao što sam Derida eksplicitno navodi, njegov cilj nikada nije bio da eliminiše odnosno decentrira subjekt: "Nikada nisam rekao da bi se moglo bez subjekta. Samo da bi ga trebalo dekonstruisati. Dekonstruisati subjekt, ne znači poreći njegovu postojanje. Postoje subjekti, operacije, odnosno efekti subjektivnosti. Ovo je neosporna činjenica. Priznati ovo, ne znači, međutim, da je subjekt ono što on kaže da jeste. Subjekt nije neko meta-lingvističko prisustvo; on je uvek upisan u jezik. Moj rad, stoga, ne uništava subjekt; on prosto pokušava da ga ponovo situira". "Deconstruction and the Other", u *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers - The Phenomenological Heritage: Paul Ricoeur, Emanuel Levinas, Herbert Marcuse, Stanislav Breton, Jacques Derrida*, by Richard Kearney (Manchester: Manchester University Press 1984), 105-26.

implicirana u njemu. Brajdoti optužuje Deridu da pokušava da eliminiše same attribute koje su feministkinje tako dugo tražile za žene, dok, zapravo, on dovodi u pitanje samu mogućnost takve eliminacije. Brajdoti, izvesno, nije jedina feministkinja koja stavlja takve primedbe. Iako je Alis Žarden (Alice Jardine) mnogo pažljivija u svojim analizama Deridinih tekstova, ona takođe, čini se, na posletku, ima iste sumnje kao i Brajdoti u pogledu Deridinog prisvajanja radikalnosti feminističke teorije i politike:

Da li bi mogla da postoji nova vrsta želje kod (Modernog) Muškarca koja bi zauzela sve pozicije odjednom (među ženama, među tekstovima?). Da li mi ovde samo u sećanju pravimo mesto za novu verziju stare muške fantazije: o begu od zakona očeva putem nezavisne *i*, u isto vreme, zavisne žene? Da li muškarci projektuju vlastite "podele" na svoje praiskonske sagovornice – žene? Da li se nadaju da će pronaći način depersonalizovanja polnog identiteta za vreme dok ljubavni odnos održavaju preko žena?

Kako možemo da istaknemo politički značaj uloge ovih pitanja, a da ne izneverimo nužnost da ih postavimo smišljeno i vešto – čak "akademski"?¹³

Žarden upućuje na to da opasnost dekonstrukcije jeste u njenom pokušaju da bude sve-prožimajuća, da zauzme sve specifične pozicije – da govori kao žena, kao muškarac, kao decentrirana, kao centrirana – oportunistički tražeći svaku poziciju trenutačno ili strateški, a da ipak ne ostane posvećena niti jednoj. Ovo ukazuje na poricanje njegove pozicije kao muške, što je takođe sugerisala i Brajdoti, na odbijanje da bude smešten, da zauzme konačan stav – da okoliša, kad bi trebalo da je otvoren.

Značajno je to da Margaret Vitford (Margaret Whitford) optužuje Deridu upravo za suprotan manevar: ne za poricanje maskuliniteta njegove pozicije, (ona tvrdi da "on omogućava postavljanje pitanja *muškosti* govornog subjekta/subjekta filozofije"); naprotiv, Vitfordovu zanima ono što on ne čini, a to je, "da omogući postavljanje pitanja o tome kako se može biti žena govorni subjekt/filozof".¹⁴ Za Vitfordovu,

13. Alice Jardine, *Gynesis: Configurations of Women and Modernity* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 207.

14. Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine* (London: Routledge, 1991), 129.

Derida ne govori dovoljno "svojim vlastitim glasom", on skriva svoju vlastitu poziciju iza mreže citata i čitanja drugih tekstova. Ona njegovu poziciju opisuje kao "neuhvatljivu", "žensku", tešku za lociranje, jer on ne pripada nijednoj poziciji:

Diskurs je citiranje; značenje je u krajnjem neuhvatljivo (žensko). Gde je Deridino mesto enuncijacije ako uvek citira nekog drugog? U izvesnom smislu, kao da svoju poziciju hoće da učini neosvojivom, konačno neodlučivom, konačno "ženskom". Dekonstrukcija mu omogućava da govori neodređeno, da ima pravo govora... (O)n "gospodari" feminističkim diskursom time što o nje-mu govori. (130)

Ovde se postavlja nekoliko pitanja. Zasiurno, pozicija enuncijacije nije prosto sakrivena iza očigledne neutralnosti citiranja. Sam Derida je tvrdio da je pozicija enuncijacije, mogućnost (provizorne ili privremene) kontekstualizacije, mogućnost parergonalnog uokviravanja ma kog iskazivanja, uvek stvar, ne naprosto citiranja, nego i delatnosti situiranja citiranja, koja je i sama podložna drugim citiranjima a na taj način i drugim resituiranjima (što i sama Vitfordova pokazuje u kritičkom ponavljanju/preobličavanju Deridinog rada u kontekstu afirmacije polne razlike Irigaraj). Daleko od toga da se skriva iza sistema citacionalnosti koji njegovu poziciju čini "neprobojnom" (što implicira da on svoju "stvarnu" poziciju skriva iza citata; da postoji diskurs, pojam, odnosno gledište koji su "skriveni", ali logocentrički "prisutni", poput onog označenog, iza pukih reči), njegova, ili bilo koja druga pozicija, pokazuje se takvom samo u okviru strukture citacionalnosti odnosno ponavljanja, kao provizorno odredište citiranog teksta. U svakom slučaju, očito je da s njegove strane nema pokušaja da "gospodari" feminističkim diskursom, budući da feministički diskursi ne obezbeđuju takve tekstove koje on citira, i nisu predmeti njegovog istraživanja. Ovi su obično izvedeni iz tekstova onih pisaca koji su najčešće smatrani najamizoginijim muškim piscima: Niče, Hajdeger, Levinas, Frojd.¹⁵

15. U stvari, ovo je temelj sasvim drugačijeg prigovora Deridinom radu koji je artikulisala Braidotti – naime, da je on neupućen u feminističke tekstove, te da ih je, u načelu, ignorisao i da, prema tome, njegovi zaključci koji se odnose na feminizam, ostaju intelektualno površni: "(Deridini) zbrkani zaključci (da feminizam želi kastraciju žene) proizlaze iz nerazumevanja i očitog ignorisanja feminističkih tekstova, istorije ženske borbe, kao i iz nebrige prema terorističkim aspektima feminizma, zajedno sa odlučnošću da ih ocni". Braidotti, *Patterns of Dissonance*, 105.

Derida ne može naivno da pretenduje da gospodari feminističkim diskursom pažljivim čitanjem Ničea i drugih, uglavnom zbog toga što oni sami nisu pisci feminističkih tekstova.

Ovde sam ponudila neke tipične, već prilično istrošene primedbe odnosno rezerve koje se tiču relevantnosti dekonstrukcije za feminističku teoriju. One su samo vrh pravog ledenog brega kritika generalno usmerenih na prepade postmodernog mišljenja na autentičnost i političku dejstvenost feminizma. Iako nisam želela da se previše uplićem u opšte unižavanje postmodernog mišljenja u radu brojnih feministkinja,¹⁶ ipak nalazim da je dovoljno važno da istaknem, u šematskom obliku, nekoliko uobičajenih primedbi feministkinja i drugih političkih aktivista, koji su se obrušile na Deridu.

Najpre, Derida govori u ime, za, ili kao ženski subjekt na način muškog prisvajanja ženskog prava na govor. Upravo u trenutku istorije u kome, govoriti kao žena konačno ima neki politički i teorijski kredibilitet, Derida, uz Deleza i druge, želi da zauzme upravo onu govornu poziciju koju su žene konačno proizvele za sebe. Ovo je tvrdnja koju Irigaraj artikulise vrlo jasno:

Ono što ja, bez ikakvog oklevanja, mogu da kažem, jeste da mi se, kada muški teoretičari danas upotrebljavaju ženski diskurs umesto da koriste muški diskurs, to čini kao veoma falocentrički gest. To znači: "Mi ćemo postati i govoriti ženskim diskursom kako bi ostali gospodari diskursa". Ono što bih ja želela od muškaraca jeste to da oni, konačno, govore muškim diskursom i da potvrde da to čine.¹⁷

Iako je ovaj zahtev razumljiv, on počiva na dve problematične pretpostavke: (a) da se, svesnom javnom izjavom, može objaviti pozicija. Ovo je, čini se, temeljna pretpostavka u pogledu većeg dela onoga što se danas naziva "politika identiteta", što obično funkcioniše na javni ispovedni način; kao i u pogledu antirasističkih prizivanja autentičnog pripadnog glasa, glasa koji može da govori samo u svoje ime i onako kako jeste. Može li neko priznati šta je nečija pozicija? Nije li pozicija definitivno prisutna, ne samo za samo-reprezentaciju subjekta,

16. Verovatno je najsnažniji primer ovoga dala Somer Brodrib, koja preuzima na sebe da naveliko kritikuje čitavo polje postmoderne; vidi njenu knjigu *Nothing Mat(t)ers: A Feminist Critique of Postmodernism* (Melbourne: Spinifex, 1992).

17. Irigaray, navedeno kod Whitford, *Luce Irigaray*, 132.

nego i za sve druge, naime, da je javno iskažu i prihvate? Da li bilo koji subjekt odnosno pozicija imaju tu stabilnost da konačno iskažu šta jesu? ini se, pre svega, da tekstovi, govorne pozicije, identiteti, ne mogu da učvrste sebe same tako lako u određenom trenutku artikulacije u kome njihova "svesnost" upravo koincidira sa njihovim postojanjem. I (b) pretpostavka da postoji jasno uspostavljena razlika između – govoriti kao muškarac i govoriti kao žena. Mogli bismo da pretpostavimo (verovatno bez jasnog opravdanja) gotovu razliku između muškaraca i žena; ali, čak i da to učinimo, nije jasno kako bilo ko može da umeri muškarce i žene da govore svojim vlastitim glasom ili kao svoj pol. Ovo znači zanemariti ili ne razumeti da je sam jezik beskrajna mogućnost drugačijeg govorenja. Ovo je nenadomestiva fikcijska orijentacija jezika, koja čini ne samo fikcijsku već i teorijsku produkciju mogućom.

Drugo, tvrdi se da je Derida postavio dekonstrukciju u poziciju suprotstavljenosti feminizmu, poziciju strukturne dominacije u odnosu na feminističke interese, sposobnu da sudi o zaslugama i radikalnosti feminizma, a da zauzvrat ne bude prosuđivana. Ovo je primedba koju Vitfordova postavlja eksplicitno: "u praksi je na delu 'nasilna hijerarhija' u kojoj je dekonstrukcija privilegovan termin. U suprotstavljenosti koju uspostavlja između dekonstrukcije i feminizma, za Deridu se ne postavlja pitanje privilegovanih i podređenih termina, budući da bi ga to moglo ostaviti bez mesta sa koga govori".¹⁸

Ova tvrdnja, čini se, pogrešno razumeva posvećenost koju Derida ima u podriivanje suprotstavljenih mišljenja i struktura, upravo potvrđivanjem razlike. Odnosi između dekonstrukcije i feminizma ne mogu se smatrati suprotstavljenim: dekonstrukcija ne potvrđuje ono što feminizam poriče; feminizam nije poricanje odnosno negacija dekonstrukcije, budući da njihovi odnosi ne zauzimaju isti intelektualni prostor, budući da oni nisu ogledalni dvojnici, budući da tekuća mogućnost njihove nesamerljivosti mora biti potvrđena, budući da njihova razlika mora biti priznata.¹⁹ Samo je na osnovu prihvatanja, ne odnosa opozi-

18. Whitford, *Luce Irigaray*, 130.

19. Sam Derida, u "Deconstruction and the Other", razlikuje fascinaciju njegovog projekta pitanjem o ženskosti od feminističkog impulsa prema "oslobođenju" žena, priznavajući njihove međusobne implikacije: "Filozofska i književna otkrića ženskog – čak i političko i pravno priznavanje statusa žena – sve su simptomi dublje mutacije u našoj potrazi za značenjem koju dekonstrukcija pokušava da registruje... Izazvana transformacija mogla bi se opisati kao dobra a da se postavi kao

cije, nego mogućeg antagonističkog i mogućeg savezničkog skupa borbi, bilo kakva *relacija* između feminizma i dekonstrukcije uopšte moguća. Feminizam je drugo za dekonstrukciju; kao što i dekonstrukcija ostaje jedno od drugih feminizma. Samo je ovo to što im omogućava da upotrebljavaju jedno drugo a da ne moraju da se suoče sa strahom od uronjavanja odnosno apsorbovanja jednog u drugo i jednog drugim. Ovo je to što produktivne odnose između njih čini mogućim.

Treće, jedan broj onih koje su otvoreno posvećene političkom aktivizmu – Rajan (Ryan), Brajdoti, Frejzer (Fraser), Brodrib (Brodrib) – tvrde da, iako dekonstrukcija može da pomogne problematizovanju izvesnih filozofskih i intelektualnih praksi, ona ostaje kako elitistička tako i nepovezana sa borbama moći koje funkcionišu u mnogo zemaljskijim i svakodnevnijim uslovima. Rajan, na primer, slažući se sa brojnim feministkinjama, tvrdi da je Deridin rad ograničen odsustvom bilo kakvih društvenih, političkih ili ekonomskih razumevanja "realnijih" problema koji pritiskaju svakodnevnu borbu. Ova tvrdnja nije nepovezana sa uobičajenim lamentom onih koji raspravljaju o Deridinoj poziciji, a da nisu pročitali ili su loše pročitali njegove tekstove: to je sve suviše vezano za tekst, suviše zatvoreno u okvire jezika, hermetički zapečaćeno u odnosu na stvarni svet i stvarnu politiku.

Ova često pravljen primedba, čini se, potpuno promašuje poentu. Ovde su moguće samo dve vrste odgovora: prva je, da se istakne, kao što su to već mnogo puta učinili Derida i drugi, da ova primedba previše blisko identifikuje pisanje kao tekstualnost sa Knjigom, sa pisanjem u svom vulgarnom odnosno opozicionalnom smislu, kao ono što je suprotno govoru. Derida govori o pisanju sveta, proizvodnji stvarnosti tragom, razlikom. Takav pojam pisanja se ne može razumeti doslovno; on čini svet, objekte i odnose mogućim; on strukturira i daje svetu i njegovom sadržaju značenje i vrednost. Pisanje ne može biti zatvoreno u bezbedne stranice formalnog teksta, na njega se mora gledati kao na nešto što temelji i nadilazi samu strukturu opozicijskog mišljenja – bilo "realnu" (opozicija muško/žensko) ili tekstualnu (na

nekakav a priori cilj odnosno telos. Oklevam da govorim o oslobođenju u ovom kontekstu, budući da ne verujem da su žene oslobođene više nego što su oslobođeni sami muškarci. One, naravno, nisu više porobljene u mnogim od starih društvenopolitičkih aspekata, ali čak i u novoj situaciji, žene neće biti ništa slobodnije od muškaraca. Neophodan je jedan drugi jezik, pored jezika političkog oslobođenja, koji bi okarakterisao dekonstruktivni značaj ženskog kao jedno iskorenjivanje naše falogocentričke kulture" (121-22).

primer, istrajno delovanje opozicijskih formi u okviru istorije Zapadne filozofije). Zaista, pojam pisanja koji razvija Derida utemeljuje upravo ovu opoziciju na koju se sam aktivizam oslanja da bi se uopšte razlikovao: opoziciju između realnog i teksta. Drugi odgovor, koji je opet razvio sam Derida, jeste taj da bi trebalo problematizovati pretpostavljenu konačnost i datost onoga što se određuje kao politika, postaviti pitanje o tome koje su pretpostavke napravljene o tome šta politika jeste i šta mora da bude, pozicionirati politiku kao nešto, na izvestan način, spoljašnje, s one strane odnosno drugačije u odnosu na dekonstrukciju (i jednako, koje pretpostavke o dekonstrukciji su je uspostavile na izvestan način kao apolitičnu).²⁰ Dekonstrukcija je pre svega politički skup manevara, sposobna da za svoj predmet uzme primarne političke interese sadašnjice – nuklearno oružje, bombu, okolinu, reorganizaciju Evrope, borbe naroda starosedelaca, žena, lezbejki i homoseksualaca – kao i bilo koji drugi diskurs, čak iako u odnosu na taj diskurs ne postoji uvek nužno slaganje. Neslaganje po sebi jeste način političkog angažovanja.

Ako ove tvrdnje predstavljaju ozbiljno nerazumevanje dekonstruktivističkog projekta koji je povezan sa imenom Deride, možda je sad pravi trenutak da se direktnije okrenemo nekolicini Deridinih tekstova centralnih za pitanje ontološkog statusa polne razlike, da preciznije vidimo šta on ima da ponudi feminističkoj teoriji i u kojoj meri je opšta feministička nervoza koja okružuje njegovu poziciju, opravdana.

Ontologija polne razlike

Pitanje ontološkog statusa polne razlike jedno je od najvažnijih pitanja feminističke teorije danas: u njegovom središtu leži čitav niz problema koji zaokupljaju glavne interese feminizma devedesetih godina. Ono verovatno obezbeđuje najširi prostor za postavljanje “regionalnijih” pitanja o statusu “datog” u feminističkom mišljenju, bilo da je ovo pojmljeno u smislu statusa ženskog tela, porekla patrijarhata, ili moći falocentričkog diskursa. Uzevši telo kao poseban primer, u jed-

20. Vidi Deridin odgovor, u James Creech, Peggy Kamuf, and Jane Todd, “Deconstruction in America: An Interview with Jacques Derrida”, *Critical Exchange* 17 (Winter 1985): 1-33.

nom skorašnjem radu,²¹ postavila sam pitanje koje je centralno za bilo koji feminizam koji se bavi telom: šta je ontološki status tela seksualizovanog polom? Da li je telo seksualizovno polom (telo po pretpostavci dato biologijom) sirovi materijal modusa društvenog upisivanja odnosno proizvođenja? Odnosno da li modusi društvenog upisivanja proizvode telo kao polno specifično? Šta je “prvo” – (polom) seksualizovana tela ili društveni markeri polne razlike? Slično tome, ako feministkinje uzimaju patrijarhat kao postojeći termin u feminističkoj analizi, uvek se može postaviti pitanje, Šta je poreklo patrijarhata? Da li je prirodna muška snaga, agresija, i sklonost nadmetanju, ono što je proizvelo sistem patrijarhalne dominacije nad ženama? Ili je, naprotiv, sistem patrijarhalne dominacije proizveo mušku snagu, i tako dalje, kao relevantan objašnjavački faktor obezvređivanja ženskih odlika? Kako ovakva pitanja mogu biti razrešena? Kako odlučiti koji bi odgovor mogao biti odgovarajući ovakvim pitanjima? Upravo ovom konstitutivnom tipu feminističkog pitanja može Deridina analiza polne razlike biti od pomoći prilikom čitanja ili barem razumevanja.

Derida se bavi pitanjem polne razlike uglavnom indirektno, čitanjem različitih tekstova u kojima žene, ženskost, odnosno polna razlika, funkcionišu ili kao nevidljiva ali utvrdiva pozadina (Hajdeger) ili kao eksplicitni objekti sekundarizacije odnosno prezira u filozofskom sistemu (Levinas, Niče). U nekim intervjuima, pak, on, doduše, prilično-nevoljno i okolišno, govori malo direktnije o savremenim feminističkim pokretima.²² Njegova se pozicija mora izazivati; ona se opire svakom čitanju koje traži da ga čvrsto pozicionira na bilo koju stranu podele između čiste, bez-polne ili pre-polne ontologije bilo ontologije koja uzima polnu razliku kao svoju prvu pretpostavku ili određujuću karakteristiku. U onome što sledi, predstavicu, vrlo selektivno, čitanje nekih ključnih Deridinih tekstova o ontologiji i polnoj razlici.

21. Ovo je jedna od centralnih stvari kojima se ja okrećem u *Volatile Bodies; Toward a Corporeal Feminism* (Sidney, Australia: Allen and Unwin, 1994).

22. Vidi, Derrida, *Spurs*; “Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference”, trans. R. Berezdvin, u *Research in Phenomenology* (1983), 13: 65-83; “Otobiographies”, u *The Ear of the Other; Otobiography, Transference, Translation*, ed. Christie McDonald (Lincoln; University of Nebraska Press, 1985), 3-38; “Women in the Beehive”, u *Man and Feminism*, eds. Jardine and Smith, 189-203; “At this Very Moment in This Work Here I am”, u *Re-Reading Levinas*, eds. Robert Bernasconi and Simon Critchley (Bloomington: Indiana University Press), 11-48; i Derrida and Christie McDonald, “Choreographies” u *The Ear of the Other*, ed. McDonald, 163-85 [preštampano sa izmenama u ovoj knjizi, poglavlje 1].

U njegovoj obradi Hajdegerovog odnosa prema pitanju polne razlike u "Geschlecht: polna razlika, ontološka razlika", jedna od namera bila je da se postavi sledeće pitanje, "šta mislite kada kažete 'polna razlika', ili šta mislite kroz te reči?" (66). Šta to znači, na primer, reći da Hajdeger govori malo (manje nego drugi filozofi) o polnoj razlici? Kako prepoznati šta to znači kada se govori o polnoj razlici, posebno ako polna razlika nije svodiva na polne identitete muškog i ženskog? Šta je njegov referent, ako je razlika, a ne identitet, ono što je artikulisano? Ako Hajdeger ne govori o polnoj razlici kao takvoj, ona ipak može da prožima njegov tekst uprkos njegovom pokušaju da to drži pod kontrolom i izvan *Dasein*-a, uprkos njegovoj nameri da *Dasein* napravi neutralnim, čistim, neomeđenim komplikacijama polnosti i antropoloških posebnosti? Hajdeger je, u osnovi, čini se, posvećen dve-ma pozicijama koje ne stoje baš lagodno jedna uz drugu i čije će napetosti izazvati ponovno razjašnjavanje i ponovno tumačenje i jedne i druge.

S jedne strane, Hajdeger insistira na tome da je *Dasein* neutralan termin, termin koji mora biti očišćen od svojih humanističkih, egoističkih, antropomorfnih asocijacija i karakteristika da bi se razumeo u smislu fundamentalne ontologije, u smislu koji prethodi bilo kakvoj konkretnoj specifikaciji, na izvoru bilo koje partikularnosti:

Osobena *neutralnost* termina "*Dasein*" je suštinska, budući da tumačenje ovog bivstvujućeg mora biti sprovedeno prethodno bilo kakvoj faktičkoj konkretnosti... Neutralnost nije praznina neke apstrakcije, nego upravo potencija *izvora*, koje u sebi nosi intrinzičnu mogućnost bilo koje konkretne faktualne ljudskosti.²³

Dasein se na taj način tumači kao spoljašnje odnosno izvan domašaja polne razlike, ono joj prethodi. Ono je lišeno za svoja polna, kulturna, istorijska, etička i politička određenja, čista relacija, koja ne uključuje ništa do relaciju *Dasein*-a prema samom sebi: "Ova neutralnost takođe ukazuje na to da *Dasein* nije nijednog od ova dva pola" (136).

S druge strane, čineći *Dasein* izvorom stvari, svake konkretne egzistencije, uključujući i ljudsku, u nekoj vrsti rasipanja ili raspršiva-

nja, insistiranjem da *Dasein* nije negativitet odnosno apstrakcija, nego po sebi sposobno za telesnost, fakticitet, konkretnost, Hajdeger takođe priznaje da *Dasein* ima inherentnu otvorenost prema polnoj specifičnosti, kao i središnje mesto polne razlike za *Dasein* u samoj njegovoj neutralnosti. Hajdeger potvrđuje da *Dasein* jeste poreklo ili izvor svake konkretnosti, "intrinzična mogućnost svake faktualne ljudskosti" (137):

Neutralno *Dasein* nije nikad ono što postoji; *Dasein* postoji u svakom slučaju samo u svojoj faktičkoj konkretnosti. Ali neutralno *Dasein* je, u stvari, prvobitni izvor intrinzične mogućnosti koja izvire iz svake egzistencije i čini ga suštinski mogućim... *Dasein* štiti intrinzičnu mogućnost jer je faktički rasut u telesnost i time u polnost... Kao faktičan, *Dasein* je, između ostalog, u svakom slučaju razjedinjeno u određenu polnost. (137)

Dasein je, u svojoj neutralnosti, oslobođeno svih predodređenosti, u svojoj "čistoj" relaciji prema sebi, ipak, implicirano u disperziji i diseminaciji koje dolaze kasnije da bi konstituisale specifičnost, određenost i polno kôdiranje bilo kog (ljudskog) bića. Polna razlika ne može da izvire ni iz čega; ona nije artificijelno uspostavljanje spolja koje, poput samog logocentrizma, ne može imati spoljašnjost. *Dasein* u sebi sadrži samu mogućnost svog raspršivanja u mnoštvenost, sam uslov pripisivanja ili sticanja bilo kakvih kvaliteta ili svojstava, uključujući i polnu specifičnost. *Dasein* je ono što neutralizuje sva određenja, uključujući ona na koja upućuje polna razlika, i istovremeno obezbeđuje preduslove i mogućnosti za polno određenje stvari, ljudi. Derida sugerše da *Dasein* nije naprosto *neuter*, bez traga o polnim obeležjima, nego da, umesto toga, ono neutrališe prethodno polno obeležje, ono opozicijskog odnosno binarnog modela polnosti.

Derida je, u većem broju svojih ključnih tekstova, veoma pažljiv kada pravi razliku (koju on ili mi, zapravo, nismo sposobni da napravimo tako jasno kao što on predlaže) između polne opozicije i polne razlike, između binarnog strukturisanja odnosa između dva pola na model prisustva i odsustva, pozitivnog i negativnog, i nebinarizujućeg *diferencijalnog* razumevanja odnosa među polovima, u kome nijedan pojedinačni model ne može da diktira ili obezbedi uslove predstavljanja, bilo negativnog, bilo pozitivnog, svih polova. Njegovo čitanje naglašava da se Hajdeger (a, verovatno, i Derida sam) aktivno distancira od modela polne binarnosti, putem neutrališuće aktivnosti *Dasein*-a:

23. Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, trans. Michael Heim (Bloomington: Indiana University Press, 1984), 136-37.

Bilo da se radi o neutralnosti ili aseksualnosti (bespolnosti), reči snažno naglašavaju negativitet... Zahvaljujući očiglednim negativnim iskazima, trebalo bi da postane jasno čitljivo ono što Hajdeger bez oklevanja zove "pozitivnost", obilje, i, u teško opterećenom kôdu, čak moć. Ovakva preciznost upućuje na to da (bespolna) aseksualna neutralnost ne ukida polnost, naprotiv, njen *ontološki* negativitet nije razvijen u odnosu na *seksualnost samu* (koju bi umesto toga oslobodila), nego na razlikujuća obelažja, ili još preciznije *polnu dualnost*... aseksualnost može biti određivana kao takva samo u meri u kojoj polnost znači odmah i binarnost ili polnu podelu... Ukoliko *Dasein*, kao takvo, ne pripada niti jednom polu, to ne znači da je njegovo biće lišeno pola. Naprotiv, ovde se mora misliti na prerazlikujuću ili radije, pre-dvojnu polnost – što nužno ne znači unitarnu, homogenu ili pre razlike. Počev od te polnosti, koja je mnogo izvornija nego dijada, možemo pokušati da na njenom izvoru promišljamo "pozitivnost" i "moć".²⁴

Ukratko, Derida hoće da tvrdi da postoji polnost koja je prvobitnija od binarizovane opozicije između polova, polna razlika koja je neutralna u odnosu na polove, kako su trenutno predstavljeni ili kako su istorijski bili predstavljeni, "sirov materijal" iz kojeg se, raspršivanjem i deljenjem, polna razlika pravi konkretnom i posebnom. Prvobitna polnost *jeste*, takoreći, *Dasein*, jedan poredak pre polne određenosti koji je po sebi polan. Postoji, s jedne strane, obaveznost polne opozicije spram neutralnog *Dasein-a*; s druge strane, *Dasein* je prvobitni status polnosti pre njenog određenja u konkretnoj formi:

Ne postoje čisto polni predikati: ili, ne postoji bar jedan koja se ne odnosi, u tom smislu, na *opšte* strukture *Dasein-a*. Dakle, da bi znali o čemu se govori, i kako, kada se imenuje polnost, moramo se, dakle, osloniti na samu stvar opisanu u analitici *Dasein-a*. Obrnuto, ako se može reći, ova neupletenost dopušta razumevanje opšte polnosti ili seksualizacije diskursa: polne konotacije mogu samo da obeleže diskurs, čak dotle da ga preplave, samo u meri u kojoj su one homogene spram onoga što svaki diskurs implicira.²⁵ Ista vrsta interesa i interesovanja koji se pojavljuju u "Geschle-

24. Derrida, "Geschlecht", 71-72.

25. Ibid., 82.

cht", takođe se evidentni i u Deridinom čitanju Levinasa, u tekstu "U ovom trenutku, u ovom delu, ovde sam" (1991). Ovde on ponovo preispituje odnose između utemeljujućeg pojma – ne više *Dasein-a*, već levinasovskog apsolutno Drugog kako je artikulirano u knjizi *Totalitet i beskonačno* – pitanjem o polnoj razlici. Ista vrsta pitanja ostaje svojstvena i ovom novom kontekstu: da li je apsolutno Drugo s one strane polnog određenja ili pre njega? Ili je polno određenje deo samog uspostavljanja pojma Drugog (Drugog kao žensko)? Da li su polna razlika i ženskost (i, čak, (pro)padanje polne razlike u ženskost, kao da samo ženska strana ove opozicije može da predstavlja razliku), nešto izvorno ili pak izvedeno? Kao i u analizi Hajdegera, Deridin cilj nije da kritikuje ili kazni levinasovsko iznenađenje pitanjem polne razlike, nego da pokaže nepriznato oslanjanje upravo na ono što njegov model mora da odbaci, porekne ili prikrije.

Dok je, s jedne strane, za razliku od praktično cele istorije zapadne filozofije, Levinas, čini se, bio spreman da piše kao muško, kao muškarac, "ja-on", kako to Derida opisuje, da se potpiše (sa) svoj(im) muški(im) potpis(om), da otvoreno prizna poziciju autoriteta i artikulaciju koja obično nije obeležena kao muška, ali koju mogu zauzeti samo muškarci; s druge strane, on učestvuje u određenom brisanju pitanja polne razlike, u izvesnom ulaganju u falocentričko kamufliranje žena u generičko ljudsko:

U radu E. L., preispitujem vezu između polne razlike – Drugo kao drugi pol, drugačije rečeno kao drugačije (polom) seksualizovano – i Drugog kao potpuno drugog, s one strane odnosno pre polne razlike. Za njega, njegov tekst označava svoj potpis muškim "ja-on"... Njegov potpis na taj način pretpostavlja polnu oznaku, značajnu pojavu u istoriji filozofskog pisanja, ukoliko je ovo oduvek bilo zainteresovano da zauzme tu poziciju, a da je ne označava ponovo niti da je pretpostavlja, a da ne potpisuje svoju oznaku. Ali, kao i ovo, čini mi se da je u delu E. L., drugost kao polna razlika, obeleži polne razlike, uvek smatrana sekundarnom, izvedenom, i potčinjenom, sve do drugosti polno ne-označenog potpuno drugog.²⁶

26. Derrida, "At this Very Moment", 40. Kristi McDonald pruža detaljno i ubedljivo objašnjenje ove tačke otpora odnosno nekonzistentnosti u Levinasovom radu; vidi Derrida and McDonald, "Choreographies".

U dobro poznatom gestu neutralizacije, odnosno humanizacije, Derida prepoznaje lukavosti muške dominacije koja sebe kao takvu ostavlja neoznačenom. Pražnjenje od posebnih određenja jeste privilegija muške pozicije: kad se kaže "nije važno da li je to on ili ona", ovo 'on' je uvek već privilegovano kao neoznačeno, modus prethodnog određivanja ovog 'ona'. Derida postavlja jedno od centralnih pitanja feminističke teorije: "Kako se kao muška može označiti sama stvar za koju se kaže da prethodi, ili je čak strana, polnoj razlici?" (40). Na jednom drugom mestu, on je preformulisao ovo pitanje kao pitanje o odnosu prvenstva između polne razlike i razlike: "Da li se mora misliti 'razlika' 'pre' polne razlike ili u otklonu 'od' nje? Da li ovo pitanje ima, ako ne značenje (ovde smo na izvoru značenja, a izvor ne može 'imati značenje'), ono barem nešto od prilike da se bilo šta uopšte otvori, koliko god to izgledalo ne-pripadajuće?"²⁷

Nikad nije jasno, tvrdi Derida, da li Levinas prosto komentariše ili potvrđuje izvesne odlomke iz Biblije, kao što su oni, na primer, koji tvrde da je žena, *Ichah*, izvedeno iz muškarac, *Iche*. Ova dvosmislenost proteže se duž čitavog Deridinog čitanja: da li postoji jasna podela između opisivanja i potvrđivanja? Levinas *opisuje* (dopustimo mu za trenutak malo sumnje) pripisivanje sekundarnosti ženi. Muškarac je prethodeći i generički – pre podele muškarac-ljudsko biće i žena-ljudsko biće – ne u odnosu na ženu, nego, naprotiv, na samu polnu razliku koju, sad, predstavlja žena. Ljudskost uopšte, pre nego što je podeljena na dva pola, polno je neutralna; to će reći, muška. Kasnijim prispećem polne razlike, dolazi žena. Slično Hajdegerovom gestu uklanjanja svakog traga polne razlike iz *Dasein*-a, samo da bi se ponovo uspostavio (različit) pojam polne razlike, tako i Levinas iz svoje ontologije uklanja sve tragove polne specifičnosti, dok istovremeno teži da zadrži ontološku osnovu koja je temelj odnosno prethodni uslov polnosti:

Levinas naravno oseća faktor rizika koji je uključen u brisanje polne razlike. On stoga zadržava polnu razliku: ljudsko biće uopšte, ostaje polno biće. Ali on to može da uradi, čini se, samo ako postavi (diferenciranu) polnost ispod ljudskosti, koja se održava na nivou Duha. To znači, on istovremeno postavlja...

27. Derrida and McDonald, "Choreographies", 172.

muškost na čelo i na početak, izjednačava ga sa Duhom. Ovaj gest u sebi nosi najsamozhiviju od svih protivrečnosti.²⁸

Ukoliko je potpuno Drugo izvan svih određenja, onda potpuno Drugo ne može da se identifikuje sa drugim polom, sa ženskošću. Indiferencija relacije sa Drugim – relacije koja, po Levinasu, prethodi ontologiji i zasniva domen etičke razlike, prethodi polnoj razlici i njen je preduslov. S jedne strane, ovaj gest neutralizacije domena Drugog je možda nužan uslov za samo postojanje etike. Može li postojati etika između muškaraca i žena koja se ne oslanja ili ne pretpostavlja zajedničku ili neutralnu osnovu, osnovu koja je polovima (ili rasama) zajednička, osnovu koju ispunjava etika? Da li uopšte ima smisla govoriti o etici za žene i etici za muškarce kao o dva različita projekta, kad je jedna od implikacija etike to da ona uređuje odnose između različitih polova? (Ovo je, zapravo, vrsta etike kakvu traži Irigaraj: ona ne traži žensku etiku, feminističku etiku, grupu principa ili propisa koji upravljaju ponašanjem žena, budući da takva etika odnose među ženama prepušta muškarcima, a međusobni odnos muškaraca i njihov odnos prema ženama ostavlja potpuno nedirnutim; umesto toga ona traži etiku polne razlike, etiku koja spoznaje specifičnost i autonomiju svakog pola). S druge strane, pripisivanje zamenice muškog roda da bi se obeležilo potpuno Drugo, da bi se obeležio domen etičkog, jeste očigledan pokušaj za gospodarenjem i kontrolom, to nisu prosto termini kojima je mišljena polna razlika, nego sami pojmovi ženskog i žene koji sada moraju da zauzmu svoje mesto sa etiketom "on". Problem ovde nije prosto u tome što Levinas uključuje žensko u muški/univerzalni model koji ne može biti drugo do privilegija muškog na račun ženskog; nego takođe da to povlači za sobom da je čak i muški subjekt izbrisao potpuno drugi status Drugog, fundamentalnu otvorenost prema drugosti koju on takođe pripisuje muškom. Određujući Drugo u smislu muškog, Levinas zapravo redukuje ovu drugost, preobraćajući je u verziju istog, tako poništavajući samu mogućnost, njegovim terminom rečeno, etike.²⁹

28. Ibid., 178.

29. Vidi analizu ovog teksta Sajmon Kričlija:

Moglo bi se reći da je polna razlika Levinasova "slepa mrlja". Ali kakva ekonomija vodi ovu slepu mrlju?... Dve *ograde* se mogu detektovati u Levinasovom radu: 1) to što polnu razliku čini izvedenom i to što teži da zagospodari ne-iskazanom drukčijošću ženskog, "il" potpuno drugog bi rizikovalo da *ograi* sebe unutar

Različita verzija njegove analize odnosa između polne binarnosti i polne razlike takođe je obeležila Deridine, u velikoj meri primećene, a i osporavane, intervju o pitanju ženskosti, feminizma i polne razlike. Umesto da, kao što su neki bili u iskušenju da učine, potvrdi žensku specifičnost nekom vrstom odnosa prema izvesnoj vrsti nezavisne autentičnosti, ili da postavi subverzivne ženske moći i sposobnosti u nešto što se ne može artikulirati i što je s one strane jezika (kao što to pokušava da uradi psihoanaliza), Derida, upućuje kako prema istorijskoj žilavosti binarne podele polova koja daje prioritet muškom na račun ženskog (što opet upućuje na to da nije tako lako izmestiti privilegovan muški termin da bi se na njegovo mesto postavio ženski), tako i prema logičkoj otvorenosti naših sposobnosti da razumemo polne razlike u terminima koji su drugačiji od binarnog tipa modela. Drusila Kornel, recimo, čini se aktivno potvrđuje Deridino zastupanje polnosti izvan odnosno nezavisno od polne dualnosti:

Pokazaću da dekonstrukcija konvencionalnih struktura identiteta roda kao biološke nužnosti ili kao kulturno poželjnog, ne samo da ne poništava "realnost" patnje žena, već umesto toga zahteva potvrđivanje ženske razlike kao nesvodive na preovlađujuće određenje ženskog u okviru hijerarhije roda, kao drugog u odnosu na muškarca, njegovu sliku u ogledalu. Drugim rečima, polna razlika, i još specifičnije, ženska polna razlika, nije izbrisana; umesto toga, krute strukture identiteta roda koje su umanjile vrednost žena i identifikovale ih sa patrijarhalnim konvencijama hijerarhije roda, osporene su.³⁰

ekonomije istog. 2) time što traži ograđenu polnu razliku unutar etičke razlike, žensko je *ograđeno* unutar ekonomije istog.

Levinasov rad ograđuje trag toga "il-stva" ("illegality") unutar ekonomije istog i ograđuje žensko unutar kriptike... Levinasov rad može da se tiče potpuno drugog samo pod uslovom da je ženska drukčijost ograničena i pokopana. Udana posledica ovog potonjeg je da se sam Levinasov rad bavi poricanjem (ženske drukčijosti i da tako ostaje ograđen unutar ekonomije istog koju je konstantno nastojao da nadmaši.

Critchley, "'Bois' - Derrida's final Word on Levinas", u *Re-Reading Levinas*, eds. Robert Bernasconi and Simon Critchley (Bloomington: Indiana University Press, 1991), 162-89.

30. Iako ima mnogo toga oko čega se slažem u pogledu opšte odbrane dekonstrukcije koju sprovodi Kornelova (Cornell) – odbrane od uglavnom pogrešno konstruisanih

Čini mi se da je Derida zaista preispitivao same uslove pod kojima je ženama pripisan sekundarni društveni status na osnovu bioloških, prirodnih ili suštinskih kvaliteta; on predlaže fundamentalnu neodređenost polnosti pre uspostavljanja polne razlike (pretpostavka je da je i on morao da bude uveren u tvrdnju da ova neodređenost nije sasvim uhvaćena u polne identitete muškaraca i žena, da ona primenjuje neku vrstu otpora u odnosu na vlastito svodenje na binarizaciju). Ineći tako, on ne govori naprosto i neposredno kao žena odnosno o prisvajajući pravo žena da govore. Za razliku od većine muških filozofa, naročito onih koji su etiketirani kao postmodernisti,³¹ Derida ozbiljno razmatra feministička pitanja; on ih ne odbacuje kao manje važne ili periferne probleme koji su svodivi na rešavanje drugih problema ili kao da pod njih potpadaju. Ali, on takođe ne pruža (niti može) rešenja za ova pitanja u meri u kojoj feminizam nije razrešiv postizanjem određenih posebnih prava i vrednosti, ili uspostavljanjem nekog programa odnosno nekog specifičnog puta. Zaista, sa njegovim čitanjem i kroz njegovo čitanje Ničea u *Spurs* (1979), on je, u načelu, kritičan prema egalitarnom feminizmu, u kojem žene traže formalnu i pravnu jednakost sa muškarcima. Takav feminizam, kao što on pravilno sugeriše, teži tome da žene učini sličnim muškarcima; on je suštinski reaktivan. U svom, sada već čuvenom intervjuu sa Kristi Mekdonald, Derida je potpuno eksplicitan kada ovu vrstu reaktivnog feminizma, koji nema većih težnji nego da se nadmeće sa muškim postignućima i pozicijama, diferencira od drugih, aktivnijih i pozitivnijih formi:

feminističkih prigovora, ipak se u jednoj važnoj tački ne slažem sa njenom analizom: sa njenom trajnom posvećenošću temeljnim pojmovima prema kojima su razliku pol/rod uobličile feministkinje. Pol/rod opozicija mora se čitati kao prosto druga varijanta opozicije između prirode i kulture ili duha i tela, a u odnosu na koje se, Derida na jednom drugom mestu, pomučio da bi ih uzdrmao. Ne mogu se razumeti strukture polne privilegije prosto u terminima hijerarhije roda koja nekako visi nepovezana sa bilo kojim polnim terminima, kao da opozicija između muškog i ženskog nema smisla bez njenog implicitnog ili eksplicitnog oslanjanja na opoziciju između muškaraca i žena. Cf. Cornell, *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and Law* (New York: Routledge, 1991), 281.

31. Verujem da je izuzetak od ove generalizacije verovatno Žan Fransoa Liotar, koji je takođe razmatrao pitanje polne razlike i ženskih borbi na način koji je po mom mišljenju veoma osetljiv i produktivan; "One of the Things at Stake in Women's Struggles", *Sub-Stance* 20 (1978): 9-18.

Može li se reći, Ničeovim jezikom, da postoji "reaktivni" feminizam i da izvesna istorijska nužnost često stavlja ovaj oblik feminizma u pogon u današnjim organizovanim borbama? Upravo ovoj vrsti "reaktivnog" feminizma Niče se ruga, a ne ženi ili ženama. Možda se ne bi trebalo toliko boriti protiv njega frontalno – drugi interesi bi bili u pitanju takvim potezom – koliko sprečiti da on zauzme čitav teren.³²

Ovde se, međutim, ne sugerise da bi Deridin rad u celosti trebalo prihvatiti kao feministički ili kao lako uklopiv i podložan feminizmu. Dva faktora čine teškim ovo tvrđenje: prvo, Derida ima mnogo toga da ponudi feminističkoj teoriji čega generalno nema u feminističkim radovima. Njegov rad predstavlja produktivan izazov mnogim osnovnim pretpostavkama, vrednostima i metodama u većem delu feminističkog pisanja, i u meri u kojoj obezbeđuje uvide u ono što se može zvati "politikom reprezentacije", njegov rad je kako drugačiji, tako i koristan za feminističku teoriju. I drugo, verovatno mnogo problematičnije, u Deridinom radu zadržavaju se neki feministički problemi koji su manje ozbiljni od onih koje postavljaju feministkinje, i o kojima sam raspravljala ranije, ali koji, ipak, ublažavaju bilo kakvu olaku identifikaciju i prihvatanje njegove pozicije.

Ovde imam na umu izvesnu stratešku protivrečnost u Deridinoj upotrebi pojma neodređene odnosno neodlučive polnosti, polnosti pre uspostavljanja dualnih polnih uloga, polnosti koja je na neki način ontološka, ali potpuno bez kvaliteta i svojstava. Verujem da Derida lebdi između ove dve upotrebe pojma polnosti, upotrebljavajući ponekad jedan kako bi umakao implikacijama drugog. Jasno je da polnost, u smislu "nagona za zadovoljstvom" može, u vrednosnom smislu, potpuno da se razume kao modus prethodne neodređenosti koja zadobija svoj specifičan oblik i kvalitet a posteriori, i uveliko kao efekat binarne polarizacije. Nije lako videti kako se polnost, u smislu polom-seksualizovane subjektivnosti, muške i ženske, može razumeti kao neodređena.³³

32. Derrida and McDonald, "Choreographies", 168.

33. Ovde ne želim da naprosto sugerisem da ne postoje individue neodređenog pola – takozvane (polom) inter-seksualizovane individue – koje nisu nedvosmisleno jasno ni muške ni ženske već imaju karakteristike i jednih i drugih. Takve individue se ne mogu razumeti kao neodređene, osim u smislu da se one ne uklapaju u binarnu podelu polova na dve jasno odeljene kategorije. Ipak, takve individue ostaju konkretne, određene, specifične u svojim morfologijama.

Ovim ne želim da navedem na to da se između ova dva pojma može napraviti gotova podela. Oni su jasno međusobno povezani: kako neko živi svoju polnost u prvom smislu, zavisi od toga kako je polom-seksualizovan u drugom smislu. Ovo je ono što ja pretpostavljam da okvir polne razlike implicira: da postoji nesvodiva specifičnost svakog pola u odnosu na onaj drugi, da moraju postojati (bar, ali ne nužno, samo) dva pola. Ukratko, neko živi svoju polnu neodređenost, svoje mogućnosti da inače bude seksualizovan različito u zavisnosti od toga da li je neko muško ili žensko. Ovo ne znači, međutim, unapred odrediti kako neko "jeste" muško ili žensko, već naprosto sugerisati da između njih postoji neiskorenjiva pukotina, ma u kojoj formi da su življeni.³⁴ Ukoliko takva pretpostavka nije napravljena, polna razlika je u opasnosti od padne u polnu neutralnost upravo one vrste koju Derida problematizuje kod Hajdegera i Levinasa. Deridin san o mnoštvenosti "polno obeleženih glasova" čini mi se vrednim pažljivog razmatranja, sve dok se pitanje granica mogućnosti svakog (polom-seksualizovanog) tela priznaje. Svaki pol ima sposobnost da se (i često to čini) igra sa brojnim različitim polovima, ili da postane brojnim različitim polovima; ali da ne preuzme telo i pol drugog.

Odnos ne bi bio bes-polan, daleko od toga, ali bi bio seksualan na drugi način; izvan binarne razlike koja vlada prikladnošću svih kôdova, izvan opozicije muško/žensko, izvan biseksualnosti takođe, izvan homoseksualnosti i heteroseksualnosti što dolazi na istu stvar... Želeo bih da verujem u mnoštvenost polno obeleženih glasova. Želeo bih da verujem u nagomilanost, ovaj neodređeni broj izmešanih glasova, ovu pokretljivost ne-identifikovanih polnih obeležja čija koreografija može da iznese, podeli, umnoži telo svake "individue", bilo da je ona, prema kriterijumima upotrebe, klasifikovana kao "muškarac" ili kao "žena".³⁵

34. Nema potrebe, zaista, ne bi trebalo, da se ovaj rascep razume u anatomskom odnosno biološkom smislu, jer su oni sami u stalnoj društvenoj transformaciji, kao što i Derida potvrđuje: "zhimen' i 'invaginacija', bar u kontekstu u kome su ove reči pročišćene, naprosto više ne označavaju figure ženskog tela. One to više ne čine, to jest, pod pretpostavkom da se zasigurno zna šta muško ili žensko telo jeste, i pod pretpostavkom da je anatomija u ovom primeru konačno utočište". (Derrida and McDonald, "Choreographies", 181).

35. Ibid., 184

Dekonstruktivna politika

Derida ne nudi bilo kakvo političko rešenje ni za feminizam ni za ma koju drugu politiku. Ovo je imalo tendenciju da izazove sumnju. Ako ne nudi nikakva rešenja, ako je njegov cilj da pokaže složenu i paradoksalnu prirodu ma kog političkog angažovanja – ili obzirom na to ma kog konceptualnog angažovanja – onda se najčešće i naivno pretpostavlja da njegov rad nije politički, da ja apolitičan, ili, što je najgore, u savezu sa silama konzervativizma, ili čak fašizma. Ono što se najčešće neprepoznaje jeste da njegov rad kao posledicu ima potpuno novo promišljanje načina na koje su teorija i politika razmatrane. Ovo se ne svodi na stvaranje nove političke teorije ili epistemologije, nego na preuređenje – ili neuređenje – načina na koje se politika ili teorija razumevaju. Politika se više ne može razumeti u smislu jasno razlučenih heroja i hulja, politički korektne pozicije i njene nekorektne alternative; to jest, kao polarizovan model 'za i protiv' koji je dominirao i nastavlja da dominira velikim delom feminističke i marksističke politike. Umesto toga, stvari su sada zgusnutije: kazati 'ne' političkim ili pojmovnim strukturama, ne može više da ostane jednosmisleno, jednostrano suprotstavljeno ma kom (konzervativnom) 'da'. Ono je implicirano u *da*; ono je implicitno *takođe* 'da'. Ne može se reći 'ne' zakonu, zahtevu, istoriji, moći, a da se ne bude u isto vreme posvećen potvrđivanju upravo onoga što se pokušava poreći.

Derida je zainteresovan za komplikovanje politike, za to da politika više ne može da bude čitana kao uspostavljanje jasno razlučenog, neprotivrečnog, čvrstog skupa garancija. Ovo nužno uznemirava one koji traže sigurnost u tome da u svim kontekstima i u svim situacijama, imaju poziciju koja opstaje na "pravoj" strani. U stvari, slutim da je upravo ovo bio poziv vulgarnog marksizma odnosno feminizma, koji su tvrdili da obezbeđuju poziciju, perspektivu, sa koje bi se prosuđivale druge političke pozicije i zahtevi, odbacujući pravo ovih drugih da prosuđuju njih, da se pokorimo njihovoj perspektivi, da se odredimo u smislu njihove prikladnosti odnosno primerenosti situaciji. Ovo se svodi, u osnovi i u stvari, na želju da se politika okonča, da se obustavi sporenje, da se dobije odgovor koji ne dopušta nikakva komplikovanja ili razganavanja.³⁶ Znati, biti u pravu.

36. Vidi, *takođe*, Beningtonovo slično opravdanje onoga što se može razumeti kao Deridina politika: "To da postoji politička zainteresovanost među Deridinim čitaocima,

Ovakva volja da se utišaju drugi, da se predupredi sporenje, da se jednom i zauvek, i sa konačnim statusom, prosudi ispravnost, prikladnost, istinitost ili pravednost ma koje pozicije, nije volja koja se može tako lako odbaciti. Tvrdnjom neke pozicije, mora se ostati posvećen njenoj sposobnosti da objasni, uspostavi, proizvede, i izvede svoje alternative; to jest, u izvesnom smislu, svojoj "ispravnosti", svojoj "istini", svojoj vrednosti nad drugima i u odnosu na druge. To znači imati poziciju. Ipak, u isto vreme, ova volja za nadmoći, za gospodarenjem, za kontrolom, mora da podrije samu sebe, mora da ostane omeđena samim uznemirenjima, i onim što je potresa, što nije u njoj sadržano, svojim drugim. 'Ne' je uvek povereno, obavezano (prethodećem i snažnijem) 'da'. I obrnuto, 'da' uvek sadrži u sebi jedno 'možda', jednu uzdrhtalu neizvesnost, jedno priznanje da, čak i kada se neko obaveže nekoj poziciji (koja god ona bila), da se taj neko istovremeno obavezuje i na njeno otvaranje i prevazilaženje. Takvo 'da', ne može se izreći jednom i zauvek, da bi napravilo prostor za kasnije 'ne', nego mora ostati kontinuirano, večni povratak onome 'da', čak i kad neko teži, ili je primoran na odbacivanje i pokret s one strane. (Upravo u ovom smislu, Derida otvoreno priznaje svoju odgovornost za gledišta, i ono što ta gledišta impliciraju, ne samo kod svojih posvećenika i vernih sledbenika, onih koji slede njegov duh, koji ostaju u orbiti njegovog uticaja, nego, *takođe*, što je mnogo značajnije, za sva pogrešna čitanja proizašla iz njegovog rada).

Deridina komplikacija onog političkog na taj način uključuje ne samo priznavanje složenosti i protivrečnosti bilo koje pozicije, (ova formulacija ipak implicira mogućnost rešavanja, ili bar, pojašnjavanja ovih složenosti), nego i na aporije, nerešivo kontradiktorne tenzije u okviru svake tvrdnje, nemogućnost određivanja jedinstvene procene i konačne i uspostavljene vrednosti. Ovim se može objasniti zašto oni koji imaju pretenzije na bilo kakvu političku izvesnost ili na to da imaju odgovore na politička pitanja, deluju tako neprijateljski prema onome što dekonstrukcija može da ponudi u ponovnom promišljanju političkog. Oni vide Deridin rad kao alternativu koja se nadmeće sa nji-

nije ono što nas brine, naprotiv: ali lako se može pokazati da ova 'zabrinutost' hoće u stvari da reši politiku na takav način da se u vezi sa njom više ne mora brinuti, tako da se u njoj ništa ne dešava, tako da više ne bi trebalo da bude politike... To je upravo ono mesto gde se najviše protestuje protiv pretpostavljenog manjka političke refleksije koji u najvećoj meri manjka takvoj refleksiji". Benington and Derrida, *Jacques Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 107.

hovim vlastitim pozicijama a nema da ponudi ništa uporedljivo u smislu političkih rešenja. Sve što on nudi jesu komplikacije, načini neodlučenosti.

Da se vratimo, konačno, pitanju ontološkog statusa polne razlike. Pretpostaviti bilo jednu bilo drugu stranu ovog pitanja – to jest, tvrdnju da ontologija jeste polno neutralna i da tako prethodi polnoj razlici i tvrdnju da polna razlika jeste ontološka – nužno uključuje implikaciju jednog u drugom. Ako se za ontologiju tvrdilo da je polno neutralna, onda se mora pokazati kako je iz takve neutralnosti ipak moguće izvesti polnu razliku; kako, ukratko, uvek već mora postojati trag polne razlike čak i u okviru postuliranja nerazlikovanja, indiferencije. Isto tako, ako je polna razlika neki, ako ne i jedan, određeni, ontološki temelj, mora, bez obzira na sve, takođe biti jasno da polna razlika preuzima oblike koje prepoznajemo danas samo preko kasnijeg upisivanja ili proizvodnje (binarni poredak) koji je i sadrže i ponovo prepisuju. Ontološki status polne razlike upućuje na temeljnu neodređenost, takvu da ona mora da objasni svoju otvorenost, svoju nedovršenost i svoje mogućnosti da bude dovršena, dopunjena (kasnijim) ponovnim uređenjem. Ovo pitanje ostaje u suštini neodlučivo, što ne znači reći da je ono neinteligibilno. Ne može se birati samo jedna strana opozicije a da se, u isto vreme, ne ostane (hotimično ili ne) upućenim na, ili povezanim sa, njenom suprotnošću. Ovo ne znači da se obe strane moraju prihvatiti kao jednake po vrednosti, ili da se opozicija mora sasvim napustiti i proizvesti središnji ili kompromisni put među njima. Nijedna od binarnih opozicija koje strukturisu logocentričko i falocentričko mišljenje ne može se naprosto izbeći, i nikakav kompromis među njima nije moguć. Mora se prihvatiti opipljiva i jedinstvena nerešivost opozicija u njihovim konkretnim kontekstima, i u kontekstima koji će nastati. Verujem da ovo ostaje jedna od velikih snaga feminističke teorije, a ne njena slabost: ne njeno zatvaranje izvesnih pozicija sa kojima se ne slaže, nego njeno otvaranje ka njenim vlastitim ponovnim prepisivanjima i ispisivanjima.

Sa engleskog prevela Tatjana Popović

(Elizabeth Grosz, „Ontology and Equivocation: Derrida's Politics of Sexual Difference“, u *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, ed. by Nancy J. Holland, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997, pp. 73-101)

Pegi Kamuf

Iskustvo dekonstrukcije

Apstrakt: U ovom tekstu autorka razmatra da li dekonstrukcija može biti iskušena, ili je ona sama jedno iskustvo, kao i to da bi ova mogućnost morala da dekonstruiše nekakav bitan pojam koji imamo o tome šta iskustvo jeste. Čitanjem Frojdovog teksta "Jezovito", autorka razmatra njegov argument obzirom na iskustvo jezovitog u literaturi, koje Frojd istrajno hoće da razlikuje od realnog iskustva.

Ona pokazuje da je ovo čitanje književnosti ono mesto na kojem njegova "dekonstrukcija" iskustva, što on naziva jezovitim, potvrđuje i prihvata granicu koje potonje dekonstruktivno mišljenje neće ostaviti netaknutim. To će biti dekonstrukcija na granici realnog iskustva.

Ključne reči: iskustvo, ponavljanje, jezovito, dekonstrukcija

Izraz odabran za naslov ovog teksta može se mnogima učiniti čudnim, čak nekako u neskladu sa fundamentalnom gramatikom u okviru koje uopšte može imati neki smisao. Samo pročitati „iskustvo dekonstrukcije“, već je nešto od neskladnog iskustva. Ono uzdrma sve ono na šta smo mislili da se možemo osloniti na osnovu iskustva. Primorava nas da zamislimo apsolutni događaj iskustva, opasan prelaz perimetra izvan sopstva, izvan istog, izvan svega onoga što se ponavlja kao iskustvo sopstva.¹ Iskustvo bez sopstva, izvan sopstva, iskustvo bez iskustva samog. Da li je takva stvar uopšte moguća. Za koga?

1. Žan Lik Nansi (Jean Luc Nancy) se priseća porekla reči iskustvo (*peira, ex-periri*) i oživljava njegove veze sa opasnošću, *periculum* (proces, pokušaj, opasnost, rizik), kao i sa rečju žpirati' (*peirates*), oni koji operišu izvan granica (*peira*) izvesnog zakona. Upravo je ova prisvajajuća žpiraterija unutar fundamentalnog iskustva ono što Nansi naglašava u svojoj refleksiji iskustva slobode: „U izvesnom

Ukoliko dekonstrukcija može biti iskušena ili pak iskustvo, onda bi, čini se, ova mogućnost morala da dekonstruiše neke suštinske pojmove koje imamo o tome šta *jeste* iskustvo samo. Ukoliko može biti iskustva dekonstrukcije, ako je takva stvar moguća, onda ta mogućnost čini da dekonstrukcija iskusi sebe samu. Naš pojam iskustva, kao i naše *iskustvo iskustva*. Iskustvo iskustva, drugim rečima, mesto izvesnog ponavljanja, gde pojedinačno, jedno-vremeno iskustvo, koje nije slično ma kom drugom, počinje da se ponavlja uz pomoć figure istosti. Sve dok dekonstruiše takve figure koje se ponavljaju, dekonstrukcija pronalazi tragove neke jedinstvenosti iskustva, koja je *takođe* uočena tokom ponavljanja. Na ponavljanje se, u biti, može gledati kao na nešto što oblikuje pojedinačnost, što joj daje ime, ime, a to znači oblik-lice, glas, pogled. Nečiji. Nešto nečije. Iskustvo dekonstrukcije, ako bi takva stvar bila moguća, bilo bi pojedinačno iskustvo ponavljanja pojedinačnosti, uvek nečije. Ali čije? Kome ono pripada?

Ova pitanja („kome“, „kome pripada“, „kome se vraća prisvojno, kao svojina“) u središtu su dekonstruktivističkog mišljenja. Ovo mišljenje odredilo je radikalno izmeštanje svih pretpostavki na koje upućuje sama forma ovih pitanja, otuda odgovori na njih imaju tendenciju ka ponavljanju. Ovo izmeštanje, usudujem se da kažem, upravo je ono što bi trebalo da je neskladno u vezi sa iskustvom dekonstrukcije. Kad bi ono bilo moguće, to bi bilo iskustvo u kome bi samo pitanje o tome *čije* je to iskustvo, kome pripada ili kome se vraća, bilo odbačeno.

Takvo odbacivanje uzdrmava perimetar gramatike u kojoj je, na primer, imenica „iskustvo“ najpogodnija da se nađe u rečenicama sa glagolom „imati“ ili njemu srodnim rečima, implicitno ili eksplicitno.

smislu, koji ovde može biti prvobitni i krajnji smisao, sloboda kao sama stvar mišljenja ne dopušta da bude prisvojena nego samo „opljačkana“ (*pirated*): njen 'plen' će uvek biti nelegitiman“, *L'expérience de la liberté* (Paris: Galilee, 1988), str. 25; prev. Pegi Kamuf. Mnogo širi, manje provizoran pristup pitanjima koja su ovde postavljena moraće da bude na tragu ne samo Nansijevog kontinuiranog oslanjanje na termin iskustva (budući, već istrnut iz svog pozitivnog smisla), nego i Deride. Moguće mesto za početak potonjeg zadatka može biti u tekstu „Signature Event Context“, gde Derida predlaže da proširi zakon grafema, to jest, „diferencijalnog obeležja otsečenog iz njegove pretpostavljene 'proizvodnje' odnosno porekla“, na sva „iskustva“. On piše: „Ja ću čak proširiti ovaj zakon na sva iskustva generalno, ukoliko je dopušteno da ne postoji iskustvo koje se sastoji od čistog prisustva, nego samo od lanaca diferencijalnih obeležja“ (prev. Samuel Weber and Jeffrey Mehlman, u *Limited Inc* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988), str. 10). Nešto kasnije, Derida počinje da se odnosi prema dekonstrukciji kao prema iskustvu nemogućeg.

Neko *ima* iskustvo(a). Iskustvo je nešto što neko, bilo ko, *ima, postiže*, nešto što *dolazi u posed*. Ovo je, zapravo, pretpostavka gramatike iskustva. Iskustvo se pretpostavlja kao nešto što je prisvojeno, a time i prisvojivo. Međutim, kao prisvojiva stvar, iskustvo se mora smatrati nečim temeljno različitim od drugih stvari koje se mogu imati. Mi držimo (ili bolje, pretpostavljamo) da imati (neko) iskustvo nije kao imati automobil, smeđe oči, ili posao. Ove stvari se imaju, pripadaju, ili se poseduju kao neka vrsta svojine ili zakonske titule. Međutim, kad neko ima iskustvo, on nužno ne završava kao neko ko nešto poseduje ili je titular nečega. Ako kažem, „ja imam iskustvo“, hoću da kažem da mi se nešto dogodilo, a ne da je nešto došlo u moj posed. Iako se čak može reći da se iskustvo poseduje, mi još uvek pravimo razliku u odnosu na druge vrste poseda koji se mogu imati. Dakle, iskustvo nije po sebi prisvojno, nešto što zovemo posedom; to je pre nešto što dolazi da bi bilo prisvojeno kao sopstvo, kao samo-posedovanje, sopstvo koje neko jeste ili koje neko ima, drugim rečima – koje ponavlja.

Iskustvo se, verujemo, ponavlja. Ponavljajući sebe, mi dalje verujemo, ono se povezuje i postaje kontinuirano u vremenu. Stoga, mi o nekome kažemo „ona ima iskustvo“, čime uobičajeno hoćemo da razumemo da ona ima akumulirano iskustvo, ponovo i ponovo, i da je ponavljanjem istog ili sličnog iskustva, ona sad zaslužila da bude nazvana „iskusnom“. Ovaj skup verovanja dopušta izvesni nivo oslanjanja na tehničku stručnu procenu i na stručnjake koji mogu da proizvedu model potpuno iskušene diskursa na bilo kom tehničkom polju. Kao, na primer, kad smo uvereni u ideju iskusnih tehničara – hirurga, pilota, auto-mehaničara – u to nema nikakve sumnje, budući da u sećanje prizivamo sliku ponavljanih delovanja u kojima je onaj koji deluje naučio da svede na minimum mogućnost greške odnosno slučaja. Iskustvo kao nagomilavanje ponavljanjem, kao uspostavljanje kontinuiteta u odnosu na vreme (koji kontinuitet zovemo subjekt), jeste razlučujuća odlika u igri razlikovanja između iskustva (apstraktnog pojedinačnog), i iskustava (množina). Međutim, šta znači kad kažemo da jedno iskustvo ponavlja drugo, potom još jedno, i još jedno, i da je to svaki put, takođe, isto iskustvo, *ponavljanje* istog? Šta sa ovim *tropom* ponavljanja, na osnovu koga se za množstvena iskustva kaže da su iznos iskustva?

Podsećanjem da je ponavljanje trop, hoću da uputim na mesto na kojem treba da tragamo za dekonstrukcijom ove odlike koja akumulira iskustva, množinu, u iskustvo, apstraktno opšte pojedinačno. Trop okuplja neskladne događaje tako da se oni vezuju kao subjekt koji je unifikovan u vremenu. Unifikacija subjekta događa se kao prisvajanje mno-

štenosti iskustava u (njegovo vlastito) iskustvo. Instrument, tako da kažem, ovog prisvajanja koje ujedinjuje, koji, takođe, svodi mnoštvenost na opštu pojedinačnost jeste trop – ili fikcija – ponavljanja. To što ponavljanje zovemo fikcijom, međutim, ukazuje isto tako na narativnu strukturu, na naraciju kao način ponavljanja.² To takođe postavlja pitanje *literarne* fikcije, fikcije u smislu pisane književnosti. Narativno ponavljanje dešava se u literaturi, naravno, ali smatramo da je iskustvo koje se može imati *čitanjem* takve pisane književnosti, suštinski različito od iskustva (iskustava) ponavljanja koje se odvija u stvarnosti. To je, verujemo, osnovna razlika između iskustva ponavljanja u fikciji i iskustva ponavljanja u „stvarnom životu“.

To je verovanje koje je Frojd, u svom tekstu „Unheimlich“, stavio na probu u svom najboljem kvazi-naučničkom maniru. Etiološko pitanje ovog teksta jeste: šta uzrokuje iskustvo jezovitog? Ali Frojd, čini se, može da pristupi ovom pitanju samo tako što iskustvo koje preispituje deli na fikcijske i stvarne događaje, koje on, onda, pokušava da uporedi da bi utvrdio da li postoji više nego jedno poreklo ili uzrok osećaja jezovitog. Ono što ja predlažem da se učini u nastavku ovog teksta, jeste da još jednom razmotrimo ovaj argument koji se tiče iskustva jezovitog u fikciji, a na kome Frojd istrajava u želji da ga razlikuje u odnosu na stvarno iskustvo. Uprkos toj volji, koja je volja empirijske, eksperimentalne nauke (nauke realnog kao suprotstavljene iskustvu fikcije), „Unheimlich“ se značajno kreće ka dekonstruisanju karakteristične razlike između realnih i fikcionalnih momenata istog iskustva, i stoga, između mog sopstvenog, nečijeg „sopstvenog“ iskustva, i neprisvojivog iskustva nekog drugog, ko može biti fikcija. Na stranicama koje slede, pratićemo Frojdov tekst sa izvesne distance budući da se on odvija kao ovaj – kvazi-naučni, kvazi-fikcionalni – rad dekonstrukcije.

Kao što je dobro poznato, Frojd završava povezujući kvalitet osećanja zvanog „das Unheimliche“, odnosno jezovitost, sa „nečim potisnutim što se vraća“.³ Ovaj tekst, zapravo, ulazi u trag procesu „otkriva-

2. Narativna teorija je teorija repeticije u meri u kojoj zavisi od onoga što Didier Coste (Didier Coste) zove „narativni paradoks“, naime: „Da bih razumeo 'X se promenilo', ja moram da prihvatim da X ostaje X bilo da je p ili -p istina o njemu“. Za Kosta, kao i za većinu naratologa, X predstavlja subjekt, „karakter“ (lik). Vidi njegov *Narrative as Communication* (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1989), str. 9.

3. „The Uncanny“, u Freud, *Writings on Art and Literature*, prired. Neil Hertz (Stanford: Stanford University Press, 1977), str. 217; tekst na nemačkom je u *Gesammelte Werke*, Band 12 (Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1966), str. 229-68.

nja onoga što nas podseća na ovu unutrašnju 'prinudu za ponavljanjem' koja je percipirana kao jezovitost“ (215). On tako ima očiglednu povezanost sa drugim Frojdovim tekstom koji se očitno mnogo direktnije bavi prinudom ponavljanja, *S one strane principa zadovoljstva*. Tekst „Unheimlich“, međutim, vredan je pažnje stoga što u njemu Frojd, takođe, pokušava da naznači razlike između realnog i estetskog iskustva jezovitosti, između iskustva koje može biti podvedeno pod ono što on zove „isprobavanje realnog“ i iskustva koje ne može biti isprobano na takav način. Govoreći o estetskom iskustvu, Frojd je, čini se, imao na umu čitanje narativne fikcije, budući da su svi njegovi primeri uzeti iz ove oblasti. Tekst je, potom, s dobrim razlogom, iznova privlačio pažnju teoretičara književnosti, jer se, očitno, okreće oblasti njihovih interesovanja i pravi veze između tog interesovanja i neke vrste psihičkih fenomena koje ispituje psihoanaliza.⁴ Zapravo, to je možda jedini pokušaj koji je Frojd učinio da bi izašao na kraj sa specifičnostima psihičkog iskustva čitanja fikcije.

Uopšte nije jasno, međutim, da je on stvarno imao nameru da uđe u takva pitanja. Pri samom kraju teksta, nakon što je razmotrio „moguć-

4. Nedavno je Semjuel Veber raspravljao o ovom tekstu u „Uncanny Thinking“ (u pripremi, kao uvodni tekst novom izdanju njegovog *Legend of Freud*), [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982]. On smatra da je vrlo malo pisano o jezovitosti u okviru same psihoanalize. „The Uncanny, das Unheimliche, ostaje *abseitig*, kao marginalna tema, kao što je bila kad je Frojd prvi put o njoj pisao. Možda zato što ona nije prosto tema, još manje pojam, pre vrlo posebna vrsta scene: one koja bi stavila u sumnju odvajanju subjekta i objekta, što se generalno smatra neophodnim u naučnim i školskim istraživanjima, eksperimentima i promišljanjima.“ (neobjavljen rukopis.). (Treballo bi da naglasimo da je Veberov tekst zaslužan za podsećanje na Hajdegerovo značajno oslanjanje na termin „unheimlich“ u *Sein und Zeit* i drugde). U okvirima književnosti i filozofije, međutim, „The Uncanny“ je izazvao veliki interes. Vidi, posebno, Veberov raniji tekst, „The Sideshow, or: Remarks on a Canny Moment“, *MLN* 88 (1973), Sarah Kofman, „Le double e(s)t le diable“, u *Quatre romans analytiques* (Paris: Galelee, 1974), Helene Cixous, „Fiction and Its Phantoms: A reading of Freud's *Das Unheimliche*“, *New Literary History* (Spring, 1976), i Neil Hertz, „Freud and 'The Sandman'“, u *The End of the Line* (New York: Columbia University Press, 1985). Što se tiče Deride, on je stalno i iznova signalizovao svoje pažljivo čitanje Frojdovog teksta. U jednoj belešci čak sugeriše da je „Double Session“, „in sum“, ponovno čitanje „Das Unheimliche“ (*Dissemination* Chicago University Press, 1981, n. 32, str. 220). Postoje još dve beleške u „Le Double Session“, koje se bave Frojdovim tekstom, od kojih je jedna gest u pravcu problematike kojom se ovde bavimo: „Ne sme biti zaboravljeno“, podseća Derida, „da u *Das Unheimliche*, nakon što je pozajmo sav svoj materijal iz književnosti, Frojd veoma čudno ostavlja po strani slučaj literarne fikcije koja uključuje dopunske izvore „Unheimlichkeit“ (str. 268, n 67).

nosti poetičke dozvole i privilegija koje uživaju pisci priča u izazivanju ili isključivanju osećaja jezovitog“ (228), to znači, sve one mogućnosti koje pripadaju fikciji, on zaključuje da je „uvučen u ovo polje istraživanja polu-nevoljno...“. Čudno je da se ovakva primedba nađe na kraju jednog eseja koji je na početku, kao svoju temu, najavio estetiku.

Veoma je retko da psihoanalitičar oseća da je naveden da istražuje temu estetike, čak i kada se estetika razumeva kao nešto što ne znači samo teoriju o lepom nego i teoriju o kvalitetima osećanja... Ali, povremeno se događa da on mora da se zanima za neku posebnu oblast, koja se oblast najčešće pokazuje prilično udaljenom, kao i zanemarivanom u literaturi o estetici koju su pisali stručnjaci. (193)

Ovo su prvi redovi teksta. Ovim uvodnim rečenicama, Frojd je, čini se, jasno rezumeo da se priprema da uđe u temu estetike, uprkos udaljenom području te teme, a to je, ipak, kako god, kao izuzetak ili kao opiranje, učinio sasvim namerno. To je razlog zašto je čudno da ga pri kraju teksta nalazimo kako razmišlja o tome kako je „polu-nevoljno“ bio uvučen u „polje istraživanja“ koje proučava sredstva za pričanja priča. Kao da je na kraju teksta zaboravio da je, zapravo, on bio taj koji je, na početku, najavio da će se baviti ovim područjem estetike.

Postoje, međutim, bar dve beleške, na početku ovog teksta, koje padaju u oči, a koje će kasnije odjeknuti u slici nevoljnog uvlačenja: psihoanalitičar se, piše Frojd, samo retko „oseća prozvanim“ da preispituje temu estetike (*verspiürt nur selten den Antrieb zu ästhetischen Untersuchungen*;) i najčešće se dešava „da on mora da se zainteresuje“ za to (*dass er sich für ein Gebeit der Ästhetik interessieren muss*). Tekst „Unheimlich“ sebe opisuje, dakle, kao da je bio pokrenut nekom vrstom prinude ili prislile: osetiti-se-prinudeni i morati-se-zainteresovati. Ukoliko ova obeležja prinude uspevaju da zvuče prilično bezazleno, to je zato što ih je Frojd izveo u trećem licu naučničkog diskursa. On ne piše, Ja, Frojd, osećam se prinudeni da govorim o jezovitom, ili Ja, Frojd, moram da se zainteresujem za ova pitanja. Psihoanalitički ispitivač, naučnik, istraživač, jeste taj koji mora da čini ove stvari, a ako mora, to je stoga što to zahteva nauka, to je volja nauke. Ali, ova upotreba trećeg lica takođe je očigledna diskurzivna zaštita za onog ko u prvom licu potpisuje ove redove, za samog Frojda, za onog ko odabira, iz očigledno naučnih razloga, da ne napiše „ja“, „Ja se osećam prinudeni“, ili „Ja moram da se zainteresujem“. Takav ispovedni način

bio bi u mnogome neumesan, nenaučnički, a osim toga, on bi nametnuo pitanja o tome ko ili šta je to što me primorava, mene, pisca, da pišem o osećajima jezovitog, i po kojoj nužnosti ja za ta pitanja moram da se zainteresujem. Kao što je navedeno, polazište teksta je osmišljeno tako da izbegne sva takva pitanja budući da već upućuju na izvesne odgovore: nauka me tera da to učinim, ja to činim zbog razloga nauke.

Uprkos pozivanju na striktno naučnu proceduru, mogli bismo da oživimo zakopana pitanja o sili čijim je pritiskom ili prinudom Frojd pristupio pojmu jezovitog i koja ga je već na početku privukla. Uistinu, Frojdova vlastita psihoanalitička procedura nas ohrabruje da sa naučnog diskursa podignemo poklopac, koji je on često pažljivo vraćao na mesto, da bi osigurao mesto za svoja otkrića, uz ona o astronomiji ili neurologiji. On sam je sasvim mogao bez tog pokrća, i ovaj tekst nije izuzetak. Ispitivač, psihoanalitičar, naučnik, takođe ima nameru da potvrdi ili prizna svoja osećanja jezovitog iako, na početku, on to nastavlja da čini sakriven iza trećeg lica naučnika. Ovo sredstvo sada počinje da zvuči kruto i artificijelno, čisti konvencionalni način govorenja o nekome u svoj njegovoj posebnosti i pojedinačnosti. Nekoliko pasusa dalje, on piše:

Pisac ovog teksta, uistinu, mora sebi pripisati krivicu za posebne ograničenosti u pogledu ove stvari, gde bi najveća istančanost percepcije bila mnogo više na mestu. Dugo je prošlo otkako je on iskusio ili pak čuo bilo šta što mu je stvorilo utisak jezovitog, te mora otpočeti sa prevodenjem sebe u to stanje osećaja, budući u sebi mogućnost da taj osećaj iskusi. (194)⁵

Ovaj, u velikoj meri samosvesni jezik, takođe je prilično kompleksan u svojoj pragmatičnoj funkciji ili performativnoj snazi. S jedne strane, priznanje u trećem licu, o „posebnoj ograničenosti stvari“, može biti prilično skroman način da neko sebe kvalifikuje za ovo ispitivanje. To upućuje na to da, budući da je uveliko imun na osećanja jezovitog, možemo da se pouzdamo da će ovaj ispitivač ostati hladne, naučničke glave kada o njima govori. S druge strane, isto ovo priznanje upravo

5. "Ja, der Autor dieser neuen Unternehmung muss sich besonderen Stumpfheit in dieser Sache anklagen, wo grosse Feinfüligkeit eher am Platze wre. Er hat schon lange nichts erlebt oder kennen gelernt, was ihm den Eindruck des Unheimlichen gemacht htte, muss sich erst in das Gefühl hineinverzetzen, die Möglichkeiten desselben in sich wachrufen" (Gesamtausgabe, 12, str. 230).

nas obeshrabruje u pogledu traganja za mogućnošću da prisila ili prinuda pod kojom piše, može da ima bilo kakve sličnosti sa iskustvom jezovitog koje opisuje, budući da čitamo da je prošlo već „dugo... otkako“ autor nije iskusio nešto takvo. Dakle, ako smo od uvodnih redova otpočeli da sledimo nit ove mogućnosti, od osećanja-prinudenosti i moranja da se-bude-zainteresovan, ona se ovde raspada Frojdom iskrenom potvrdom njegove bezosećajnosti.

Međutim, na osnovu ovog usputnog, retoričkog pominjanja krivice, odnosno, optužbe, („Pisac ovog teksta, uistinu, mora sebi *pripisati krivicu* za [ili mora sebe teretiti na osnovu, ili optužiti zbog] posebne ograničenosti u pogledu ove stvari“ (*sich einer besonderen Stumpfheit in dieser Sache anklagen*)), možemo ponovo da uspostavimo nit jezovitosti za koju se Frojd zaklinje da je nije osetio godinama. Najzad, povezivanje jezovitosti i krivice, može da navede na jedan motiv koji on ima dok tako izravno tvrdi manjkanje iskustva jezovitog. Ova primedba se učvršćuje nekoliko strana nakon tobožnje optužbe, kada on uvodi kratku naraciju o vlastitom iskustvu jezovitog. Postoje još dva takva lična iskustva koja autor uzima u obzir u ovom tekstu, jedno koje je dopisano kao fusnota, i drugo koje se odnosi na iskustvo čitanja, na koje ćemo se vratiti. Od ova tri, samo je prvo, koje ću citirati, iz prve ruke ponudilo realno iskustvo jezovitog kao različito od, kako to Frojd kaže, „jezovitog koje mi samo zamišljamo ili o kome čitamo“ (224).

Evo dobro poznate priče:

Dok sam, jednog toplog letnjeg popodneva, šetao opustelim ulicama provincijskog grada u Italiji, koji mi je bio nepoznat, našao sam se u kvartu u pogledu čijeg karaktera nisam više mogao imati nikakvih sumnji. Ništa do nafrakanih žena nije se moglo videti na prozorima malih kuća i ja nisam oklevao da napustim usku ulicu iza sledeće okuke. Ali, nakon što sam neko vreme lutao, ne ispitujući kojim putevima, iznenada sam se našao u onoj istoj ulici, gde je moje prisustvo sada počelo da privlači pažnju. Još jednom sam žurno otišao, samo da bih stigao u još jednom *detour* na isto mesto, treći put. Sada me je, međutim, preplavilo jedno osećanje koje mogu da opišem samo kao jezovito i bilo mi je zaista drago kad sam se ponovo našao na trgu koji sam nakratko napustio, bez ikakvih daljih otkrivalačkih putovanja. (212-213)

Imajući u vidu ono što je Frojd ranije rekao o svojoj posebno ograničenosti u pogledu osećanja jezovitog (i time njegov nedostatak

iskustva iz prve ruke), mogli bismo pretpostaviti da on ovde uzima u obzir jednu vrlo retku priliku kada je njegova ograničenost bila prevaziđena, verovatno čak jedinu priliku. Umesto toga, to je jedini primer onoga na šta sam subjekt ovog ispitivanja upućuje kada govori o jezovitom osećanju iskušenom u realnom životu, onom koje je osetio a da nije morao da prevodi sebe u to stanje osećaja, kao što kaže da to mora sada da uradi obzirom na bezosećajnost do koje je dospao. Naravno, to je, isto tako, primer jezovitosti koja ništa ne duguje fikciji, budući da se realno dogodila nekom realnom, a ne samo u fikciji, ili pomoću fikcije.

Ili, tako, bar, čini se, veruje Frojd.

On ne nudi nikakav komentar o ovoj epizodi, koja je uvedena da ponovo učvrsti peontu o „faktoru ponavljanja iste stvari“, pojam za koji se on plaši da „možda neće moći da se svima ukaže kao izvor osećanja jezovitosti“ (212). Zaključivši iskaz bez pravljenja pauze za komentare, on navodi slična, ali opšta iskustva: da je bio izgubljen u izmaglici i vraćao se na isto mesto ili da je lutao po zamračenoj sobi i stalno se iznova spoticao o iste komade nameštaja. Nijedan od ovih opštih primera, međutim, nema onu karakteristiku koja Frojdu priču čini tako izražajnom: karakteristiku polno označenog karaktera mesta na koje se vraća pod prisilom ponavljanja. Gotovo kao da je, stavivši svoje iskustvo na takvu jednu listu, skrenuo pažnju sa ove karakteristike, koju je, bez obzira na sve, jasno predočio na način na koji su predočene nafrakane žene koje je video u prozorima malih kuća. Ili, da kažemo to drugačije, kao da je Frojd ukazivao na ponovljeni nevoljni povratak na isto mesto kao jezovito po sebi, što je očigledno nedovoljno da se prikaže ono što je on iskusio u nepoznatom provincijskom gradu u Italiji.

Naravno, ne navodim na to da je Frojd propustio najočigledniju moguću stvar u vezi svoje vlastite anegdote; naprotiv, samo želim da podvučem da je, čini se, on citira (to znači, ponavlja) isključivo zbog toga što ona ilustruje nevoljno ponavljanje radnje. Nesumnjivo, on smatra da se podrazumeva uspostavljanje veze između njegovog jezovitog iskustva, s jedne strane, i psihoanalitičkog iskaza jezovitog koji on nudi, s druge, kao da je to „nešto potisnuto što se vraća“, da ono „proizlazi iz nečeg poznatog što je bilo potisnuto“ (224), ili da „ono proizlazi iz potisnutih infatilnih kompleksa“ (225). Sve ove formulacije bi nesumnjivo objasnile način na koji su specifične odlike Frojdivog iskustva proizvele jezovitost. Drugim rečima, teorija se dobro uklapa sa iskustvom i pronalazi potvrdu o tome da ono jezovito nije samo ponavljanje nego ponavljanje onoga što je *trebalo da ostane skriveno* ili potisnuto (otuda krivica), tako da je čin ponavljanja sam

način na koji se potisnuto vraća. Međutim, uprkos ovom savršenom uklapanju Frojdove teorije i njegovog iskustva (koje je, naravno, sve samo ne iznenađujuće), preostaju neke karakteristike ove iskustvene anegdote koje nisu sasvim kompatibilne sa teorijskim okvirom teksta. Pokušaću da ih ukratko navedem.

Kao što je već pomenuto, jedan od Frojdvih ciljeva u ovom tekstu jeste da napravi razliku između *estetskog* iskustva jezovitog i *realnog* iskustva jezovitog. Opšta teorija jezovitog morala bi da uzme u obzir oba ova iskustva, morala bi takođe da bude u mogućnosti da locira razdelnu liniju ove razlike. Za Frojda, izgleda, ova linija pada na potpuno konvencionalan način između literarne fikcije i proživljenog, realnog iskustva. Još opštije, mogli bismo reći da ona pada između, s jedne strane, fikcije koju mi iskušavamo na način koji ne može da prođe na testu realnog, i, s druge strane, ma kog iskustva koje prolazi test realnog za subjekt iskustva. Frojd nije nikada preispitivao ovu razliku; ona je prosto uzeta zdravo za gotovo. Tu se on, čini se, oslonja na stabilnu kategoriju fikcije, koja je definisana, analizirana, i studirana u disciplinama estetike. Ovo je domen u koji se on uvlači polu-nevoljno kada pokušava da razradi specifične razlike između iskustva jezovitog koje je proizvedeno realnim životom i onoga koji je prozveden fikcijom. Baš kao što je to uradio u tom neimenovanom provincijskom gradu u Italiji, u nekoj tački u svom tekstu, on je prekoračio liniju koja odvaja estetiku od realnog života. (Što upućuje na to da, ne samo da iskustvo čitanja nego i iskustvo pisanja može da proizvede efekat jezovitog na subjekt).

Bez obzira na sve to, bez obzira na činjenicu da je tekst započeo svoje uvlačenje u „temu estetike“ već kod svojih prvih reči, teorija nema nikakvih poteškoća, očito održavajući razliku između stvarnog i fiktionalnog. Ali, da li možemo isto da kažemo i za realno iskustvo i za iskustvo realnog koje bi ova teorija trebalo da objasni? Da li iskustvo kao *ponovo uzeto u obzir*, ostaje potpuno u okviru kategorije realnog nasuprot fiktivskom iskustvu jezovitog? Šta ako takozvano „realno“ iskustvo mora da, u okviru sebe samog, opazi „nerealno“, od koga bi trebalo da se razlikuje? U kom smislu bi ono još uvek bilo posve realno iskustvo?

Ova pitanja dolaze, možda, od upitanosti o tome na kojoj je tački, u svojim estetskim lutanjima kroz italijanski provincijski grad, Frojd prešao iz oblasti lepog u područje jezovitog. Kao turista, on je nesumnjivo otišao u Italiju zbog njenih mnogobrojnih lepota, lepota njenih skulptura. On je to činio veoma često u svojoj mladosti, da bi kasnije

ponovo bio privučen ovim umetnostima lepog u svojim spisima. Tako, uprkos onome šta je rekao na početku svog teksta, psihoanalitičar se više nego „samo retko“ osećao nagnanim da ispituje temu estetike.⁶ Štaviše, on je u ovim ispitivanjima pokazao osobitu naklonost za italijansku umetnost: Mikelandelovog Mojsija, slikarstvo Leonarda, da ne pominjemo čitavo mitološko predanje i ostatke skulptura na Pompejima, Sinjorelija, itd. Anegdota u neimenovanom provincijskom gradu sada se najverovatnije javlja zahvaljujući impulsu privlačnosti ovim spomenicima lepote u Italiji. Tokom jedne od svojih turističkih šetnji, naišao je na neke nafrakane, 'oslikane' žene, ali, to nisu bile naslikane žene Sinjorelija, ili Leonarda, one nisu bile *Devica i Sveta. Ana*, one nisu bile čak ni predstave umetnikove bake ili maćehe, naprotiv, ove žene su bile 'oslikane' neumetnički, vulgarno, i nisu prebivale u muzejima ili crkvama, nego u malim, bednim kućama, kućama *vulgum pecus*.

U kojoj tački jezovito iskustvo sa našminkanim ženama zaista, *realno* počinje? Priča upućuje na onu tačku kada se on drugi put vraća u kvart sa javnim kućama, on prvi put luta ovim delom grada, ubrzo vidi da je skrenuo u odnosu na svoj cilj, a taj cilj je da gleda lepu umetnost, odmah uviđa da našminkane žene nisu oslikane umetnički već sa neskrivenim nagonom za seksom. „Ništa do nafrakanih žena nije se moglo videti na prozorima malih kuća, i ja nisam oklevao da napustim usku ulicu kod sledećeg zavoja.“ Drugi put, a prvi put ponovo, on *ne vidi samo žene, nego vidi i sebe kako su ga one videle*; štaviše, one vide njegovu želju, one vide ono što ga je vratilo njima: „Ovo još uvek nije jezovito, samo je neprijatno, previše otkrivajuće, kao biti u jednom od onih snova u kojima neko javno hoda razgolićen“.⁷ (I, uistinu, neposredno pre upuštanja u njegov anegdotski primer, Frojd je zabeležio da ova vrsta jezovitosti „priziva osećaj bespomoćnosti koji je iskusio u ne-

6. Vidi, *Writings on Art and Literature*, op. cit. koji uključuje appendix, „List of Writings by Freud Dealing Mainly or Largely with Art, Literature or the theory of Aesthetics“, str. 263. Na listi ima 22 stavke.

7. U neporedivo istančanom čitanju Frojdvog teksta, koji ona želi da uporedi sa „čudnom teoretskom pričom“ (225), Elen Siksu (Helene Cixous) se bavi ovom epizodom i stepenom ponavljanja koje autor, ili pre, njegova žrtva, još uvek nisu prepoznali kao takvo. Ona piše: „... i Frojd luta – opsesivno skrećući. Na drugoj okuci, a umesto teskobe za koju je Frojd tvrdio da ju je iskusio, trebalo bi da smo suočeni sa neodoljivom komedijom Marka Tvena. Pitanje: koliko ponavljanja je potrebno pre nego što se teskoba preokrene u komediju? „Stepen“ ponavljanja pretpostavlja onaj tip refleksije kojeg Frojd vrlo savesno obuzdava: on želi da seksualno ostane na ovoj strani podsmeha...“ „Fiction and Its Phantoms“, op. cit. Str. 540.

kim stanjima sna“). Sve dok treći put nije prošao kroz ulicu, a drugi put ponovo, Frojd je bio preplavljen jezovitim osećanjem. Stoga što je ovo iskustvo citirano da bi učvrstilo njegovu poentu o ponavljanju iste stvari kao o izvoru jezovitog osećanja, priča jasno označava početak jezovitosti u tački drugog ponavljanja, ponavljanja onoga što je već ponavljanje.

Sve ovo pretpostavlja, međutim, da serije ponavljanja počinju kada Frojd prvi put ulazi u kvart u kome su javne kuće. Da tako kažem, to otpočinje kada prvi put ugleda našminkanu ženu. Ali, da li mi, u stvari, možemo to da pretpostavimo?

Nizovi ponavljanja postavljaju probleme koji su, u izvesnoj meri logički problemi. Ako pretpostavimo da prvi pogled na našminkane žene započinje niz, onda, takođe, moramo da pretpostavimo da je ovo tačka u kojoj Frojd počinje da prelazi iz područja estetskog turizma u niže područje jezovitog. Ali, ukoliko on ovde samo *počinje* da prelazi, to znači da on još nije potpuno ušao u područje jezovitog; to još uvek nije jezovito iskustvo. Uprkos tome, da bi iskusio osećaj jezovitog u trećem momentu, što on i čini, on će takođe morati da pređe preko linije, u niz, a da to ne shvati. Kad se to shvati, to se već dogodilo. To se već dogodilo u prvom momentu, iako se još uvek nije dogodilo kao događaj za svest. Svesnost će doći tek posle činjenice, posle iskustva. To znači da iskustvo neće biti *nečije* svesno iskustvo, u pravom smislu. Zapčinjanje niza neće nikad biti početak u svesnom sve dok već nije ponovljeno. Početak je konstituisan tek nakon činjenice, nakon što je ona ponovljena. Što znači da će na početku, od prvog puta, uvek biti ponavljanja. Ništa ovde ne počinje počinjanjem već jedino ponavljanjem.

Još jedan način da se ovo kaže, mogao bi biti sledeći: ispričani niz je imao ili je dobio početak samo kao fikcija. Ova epizoda koju Frojd ubraja u realno iskustvo zavisi od ove fikcije koja će je konstituisati kao iskustvo i kao iskustvo niza koji ima početak (kao i kraj). U *stvarnosti*, stvarnosti kao iskušenoj, ništa ne počinje dok ne počne da se ponavlja; u fikciji međutim, to počinje kao što bi otpočela priča: od početka, njene prve reči ukazuju na predstojeći događaj onoga što će kasnije biti prvo u nizu: „Dok sam, jednog toplog letnjeg popodneva, šetao opustelim ulicama provincijskog grada u Italiji koji mi je bio nepoznat, našao sam se u kvartu...“. Ono što ovde započinje je fiksijsko iskustvo, ne zato što se nikad nije dogodilo, nego zato što je onaj ko je portretisan kao subjekt ovog iskustva, onaj ko je hodao bez znanja o tome kuda ide, i našao se u izvesnom delu grada, što taj subjekt nije nikad postojao ni u jednom sadašnjem momentu prošlosti koja je takođe u odnosu na samu sebe bila sadašnjost. U iskazu: „dok sam ja hodao“

ili „ja sam se našao“, to „ja“ jeste *figura naracije*, što znači, sredstvo kojim su iskustva primorana da započnu da ponavljaju jedno drugo. Kao takvo, ono ne korespondira ni sa kim i ni sa čim, osim sa ovom pričom. To je fikcija.⁸ Poenta je u tome da naracija prosto *jeste*, to će reći, da konstituiše odnosno pronalazi iskustvo kao realno i, realno, zaista, proživljeno. To je takođe razlog što se osećaj jezovitog pojavljuje u istom trenutku kad i mogućnost pričanja niza ponavljanja, u trenutku drugog ponavljanja. To znači da se ono pojavljuje kada između stvarnosti iskustva i fikcije više ne može da se napravi oštra razlika.

Dakle, u suštini, karakteristika koju Frojd nije uzeo u obzir u svom teorijskom uobličavanju jezovitog, ovde bi bilo ovo nesvodivo oslanjanje na fikciju koja priča iskustvo koje niko, ko je za sebe prisutan u relnom, nikada nije imao kao takvo.

To naravno ne znači da Frojd odbacuje fikciju kao izvor jezovitog osećanja. Naprotiv, on nadugačko govori o iskustvu fikcije uopšte, kao i o nekoliko dela fikcije posebno, čak je jedan takav tekst citiran, jer je za njega to bio slučaj veoma značajnog iskustva jezovitog. Ovo je jedini drugi primer iz njegovog vlastitog iskustva jezovitosti koji Frojd navodi u svom tekstu. Tiče se njegovog čitanja „sasvim naivne priče“ iz jednog časopisa koji mu je slučajno dospelo u ruke:

Usred izolacije tokom rata (*Mitten in der Absperrung des Weltkrieges*) jedan broj engleskog magazina *Strand*, dospelo je u moje ruke (*kam eine Nummer des englischen Magazins Strand in meine Hände*); pročitao sam priču o mladom bračnom paru koji se useljava u nameštenu kuću u kojoj nalazi sto neobičnog oblika sa izrezbarenim šarama u obliku krokodila. Dok se spušta veče, nepodnošljiv i veoma poseban miris počinje da ispunjava kuću; u mraku se spotiču o nešto; čini im se da vide nejasnu priliku kako se šunja stepeništem – ukratko, trebalo je da shvatimo da je prisustvo stola uzrok tome da duhovi krokodila opsedaju kuću, ili da drveni monstumi oživljavaju u mraku, ili nešto slično. To je bila sasvim naivna priča, ali je osećanje jezovitosti koje je proizvela bilo veliko (221).⁹

8. Nesvodiva nužnost ove fikcije je uočena, ali takođe i prikrivena ovom hipotezom o nesvesnom funkcionisanju. Konačno, verovatno će ova hipoteza biti u pitanju za Frojda, kad pokušava da razlikuje realno od fikcionalnog iskustva, budući da se ne sme dopustiti zaključak da je nesvesno fikcija.

9. Priča koju čita Frojd, ispostavlja se kao priča L. Dž. Moberli (L.G. Moberly), pod naslovom „Inexplicable“ („Neobjašnjivo“), i objavljena je u časopisu *The Strand*,

Bio bi izazov analizirati ovaj pasus u svetlu onoga što smo upravo otkrili o takvim jezovitim pričama. Još jednom bismo mogli da postavimo pitanja o početku ovog osećaja. Da li je jezovito iskustvo počelo neposredno nakon što je Frojd počeo da čita časopis, ili već u trenutku kada je časopis „pao“, odnosno dospeo, u njegove ruke? Zašto zapaža okolnosti koje su dovele do toga da on čita ovu priču? Možda je samo želeo da predupredi bilo kakve neprilične osude njegovog čitalačkog ukusa, „usred izolacije tokom rata“, beleži on, kao da hoće da objasni da neko mora da pročita sve što mu padne u ruke. Ali, ukoliko je to je razlog ovakvog otpočinjanja priče, objašnjenje koje implicira daleko je od očiglednog. S druge strane, gotovo da nema sumnje da Frojd shvata da veoma veliko jezovito iskustvo koje je proizvela ova priča, nema nikakve veze sa stvarnošću, za onoga ko čita priču. Ovo on čini kad se podsmeva premisama fikcije: „ukratko, od nas se očekuje da shvatimo da prisustvo stola uzrokuje duhove krokodila koji opsedaju kuću, ili da drveni monstumi oživljavaju u mraku, ili nešto slično“. Drugim rečima, to je potpuno artificijelna proizvodnja, moguća jedino u fikciji, uprkos tome što je jezovito osećanje koje je ona proizvela, uveliko realno. Budući da je premisa o duhovima krokodila, ili „o drvenim monstrumima koji oživljavaju“, tako apsurdna, Frojd pripisuje jezovitost koju je proizvela fikcija primitivnom animizmu, to će reći, „načinima rada mentalnog aparata koji je prevladan“ (221). Dok ostaci animističkih verovanja mogu takođe da proizvedu jezovite osećaje u realnom životu, bar najprimitivnijima među nama, fikcija je mnogo sposobnija da crpe ova verovanja, stoga što, ponovo, ona ne može biti podvrgnuta testu realnosti; otuda „ima mnogo više načina da se stvore efekti jezovitog u fikciji nego u realnom životu“ (226).

Frojdiv argument je, naravno, neosporiv u meri u kojoj se termin fikcija razumeva u konvencionalnom odnosu prema kôdiranom žanru naracije, prema fikcijama koje su objavljene i predstavljene kao takve. Budući da on ima na umu ovaj konvencionalni odnos, on s punim poverenjem može da izvede razliku između fikcije i stvarnog života. Ali, videli smo da stvari nisu toliko i tako jednostavne kada, da bismo uzeli u obzir takozvani stvarni život i da bismo ga objasnili, moramo da pribegnemo sredstvu fikcije, a to znači, njegovoj vlastitoj priči. Ovde se ne može napraviti razlika; „realni život“ je shvaćen kao fikcija i odbi-

1917. godine. Nedavno je objavljena u *Strange Tales from The Strand*, prir. Jack Adrian (Oxford: Oxford University Press, 1991). Zahvaljujem se Ketlin Čepmen (Kathlen Chapman) i Mišel od Plezi (Michael Du Plessis) što su je uočili.

uje prostu opoziciju. Kada se dogodi odbacivanje, ili preciznije, dekonstrukcija ove razlike, kao što se dogodilo Frojdu u Italiji, dešava se neka vrsta uznemirenosti koju on naziva jezovitost.

Međutim, možda je, naprosto, jezovito iskustvo ovo; bilo gde da se dogodi, ono je prosto iskustvo dekonstrukcije razlike između fikcijskog i stvarnog života. Ako je ovo tačno, bilo bi besmisleno pokušavati praviti razliku između efekata jezovitog u fikciji i istih efekata u realnom životu. Ipak Frojd pretpostavlja da je to neophodno učiniti. Zašto? Pa, u načelu, čini se, zato da bi se spasla naučna teorija, da bi se sačuvala kao naučno verodostojna. Da bi se to učinilo, moralo bi se moći odgovoriti na sve protivrečnosti iznetih hipoteza. I kao što Frojd primećuje, gotovo sve ove protivrečnosti javljaju se iz mogućnosti koje su ostvarene samo u fikciji: „skoro svi primeri koji protivureče našim hipotezama“, piše on, „uzeti su iz oblasti fikcije, iz pisanja koje pripada uobrazilji“. To sugeriše potrebu za pravljenjem razlike između jezovitog koje stvarno iskušavamo i jezovitog koje samo zamišljamo ili o kome samo čitamo“ (224). Trebalo bi, dakle, da pravimo tu razliku, kako bismo odgovorili na protivrečnosti, ali, da li to možemo? Ako se jezovitost pojavljuje odnekud sa mesta dekonstrukcije te razlike, onda je ona jedno od mogućih imena koje možemo dati *iskustvu* te dekonstrukcije. Mislimo da je to iskustvo ono koje se dogodilo subjektu takozvanog jezovitog iskustva stvarnog života u Italiji.

Međutim, još uvek nismo pokazali kako takva dekonstrukcija može takođe da ostavi tragove u iskustvu čitanja fikcije, kako se ona konvencionalno predstavlja. Uistinu, pitali smo se, imajući u vidu sablasnu priču o krokodilima, da li prilično ubedljivo osećanje jezovitosti koje je ona mogla da proizvede kod čitaoca ima neke veze sa stvarnim okolnostima čitaočevog života u tom trenutku, u vreme ratne izolacije. Možemo da razmatramo ovakva pitanja u vezi one anegdote, ali ne možemo nikuda stići sa tim pitanjima, budući da Frojd nije našao nijedan razlog za njihovo postavljanje. Štaviše, ovaj primer svodi fikciju na njen najkonvencionalniji, čak najprimitivniji nivo.¹⁰ Iskustvo čitanja

10. Takvo iskustvo čitanja može se nazvati primitivnim u strogom smislu: prvobitno iskustvo, prvo, i potom, jedino iskustvo. Priča o krokodilu, kako je Frojd shvata, ne bi imala isti efekat nakon drugog čitanja. Primitivno iskustvo čitanja je ono koje ne može biti ponovljeno sa istim efektom, budući da ovaj efekat zavisi, pre svega, od toga da se kraj priče ne zna. One fikcije koje zovemo literarnim, s druge strane, istrajavaju zahvaljujući ponavljanom čitanju. Literatura, u modernom smislu, naprosto je institucija (vlastitog) ponavljanja, vlastitog raspršivanja, vlastitog (ne)poseđivanja, u umnoženim kopijama, izdanjima i kritičkim čitanjima.

koje je samo-opisano kao naivno, kao puki šablon, možda da bi razodilo nekoga u izolaciji usred rata. Ali, postoji naravno još jedno iskustvo čitanja koje susrećemo u ovom tekstu, koje očito ima malo sličnosti sa ovom vrstom naivnog čitanja kome se Frojd prepušta, verovatno iz neke obuzetosti očajem. To je njegovo čitanje priče E.T.A. Hofmana (E. T. A. Hoffmann), „Peščani čovek“, koja takođe, u ovom tekstu predstavlja jednu od najopširnijih analiza jezovitog iskustva. Da bismo izveli zaključak okrenimo se, nakratko, ovom čuvenom čitanju.¹¹

Ono je uvedeno u tekst u vidu Frojdovog neslaganja sa Jenčom (Jentsch). Nekoliko godina ranije, Jenč je tvrdio da je jezovito kao posledica Hofmanove priče nešto čemu se može ući u trag sa izvesnom sumnjom u pogledu toga da li je lik u fikciji ljudsko biće ili automat. Dakle, za Jenča, jezovito u priči nastaje kad Nataniel prihvata lutku Olimpiju kao živu devojkicu, što naivnijem čitaocu (ili čitaocu koji priču čita samo jednom), dopušta da učini isto. Frojd će tvrditi da jezovitost koju je proizveo „Peščani čovek“, ima sasvim drugi izvor osim ovih ontoloških odnosno intelektualnih neizvesnosti u vezi Olimpije. Drugi, i mnogo važniji izvor jezovitosti je takođe i glavna tema ove priče, tema koja je imenovana u naslovu.

Ali ja ne mogu da mislim – i nadam se da će se većina čitalaca ove priče složiti sa mnom – da je tema lutke Olimpije, koja je po svojoj prilici živo biće, na bilo koji način jedini, ili uistinu, najvažniji element koji se mora smatrati odgovornim za potpuno neuporedivu atmosferu jezovitosti koje je ova priča izazvala. Niti je ova atmosfera naglašena činjenicom da se sam autor odnosi prema epizodi sa Olimpijom uz blagu dozu satire, koristeći je da bi se podsmevao mladiću koji idealizuje svoju ljubavnicu. Naprotiv, glavna tema priče je nešto drugo, nešto što joj daje njeno ime i što je uvek ponovo uvođeno u kritičnim momentima: to je tema „Peščanog čoveka“, koji deci vadi oči. (202)

Nesumnjivo je ispravno reći da je tema 'peščanog čoveka' glavna tema priče i da je Olimpijino pojavljivanje Natanielu samo kratka epizoda u poređenju sa ponovljenim pojavljivanjima 'peščanog čoveka' ili njegove inkarnacije. Primedbom o „blagoj dozi satire“ koji prati ovu

11. Za dublje bavljenje ovim čitanjem, vidi tekstove Kofman, Siksu, Vebera, i Herca (Hertz), gore navedene.

epizodu sa Olimpijom, međutim, on je gotovo uklanja kao izvor jezovitosti za čitaoca koji je trebalo da shvati dovoljno iz satiričnih nagoveštaja i da bude sposoban da se zajedno sa autorom nasmeje mladiću i njegovoj „idealizaciji ljubavnice“. Ova osetljivost na satiru, moramo da pretpostavimo, jeste trag Frojdovog vlastitog iskustva čitanja epizode sa Olimpijom. Ovo upućuje na to, da zbog satiričnog tona epizoda nije probudila jezovito osećanje u njegovom iskustvu, ili bar ništa što bi se moglo uporediti sa jezovitim osećanjem koje je povezano sa temom koja se vraća, sa 'peščanim čovekom'. Isti čitalac koji može zajedno sa autorom da se podsmeva Natanielovoj idealizaciji, ne dobija te podsticaje na smeh u odnosu na njegovu ideju, ili *idee fixe* u vezi sa 'peščanim čovekom', koji je takođe idealizacija, tako da kažem, ideja, fikcija, čak ludilo. Frojdov argument koji se tiče izvora čitaočevog osećanja jezovitog, to će reći, pre svega, njegovog vlastitog, jeste da, kao čitaoci, mi „znamo da ne bi trebalo da se obaziremo na proizvode imaginacije ludaka“ dok, zajedno sa Natanielom, gledamo u 'peščanog čoveka'; otuda, za ovog čitaoca, a to znači za Frojda, ne manje nego za Nataniela, „Kopola, optičar, stvarno *jeste* advokat Kopelius, i takođe, otuda, 'peščani čovek', (206). Ovo su pretpostavke kako stvarnosti fikcije, tako i čitanja fikcije.

Umesto da dalje parafraziram ovaj argument, citiraću jedan deo iz Frojdovog objašnjenja o njegovom vlastitom osećanju jezovitog, te otuda, osećaju jezovitog bilo kog čitaoca, koji zaključuje pobijanje Jenča.

Neizvesnost o tome da li je objekt živ ili neživ, što je, kao što je svima poznato primenjeno na lutku Olimpiju, potpuno je nevažna u odnosu prema ovom drugom, mnogo izraženijem primeru jezovitosti. Zaista, pisac stvara u nama neku vrstu neizvesnosti na početku, ne dopuštajući nam da znamo, bez sumnje, namerno, da li nas odvodi u svet realnog ili u potpuno fantastičan svet koji je sam stvorio... Ali, neizvesnost nestaje u toku Hofmanove priče i *mi vidimo da on namrava da i nas primora da gledamo kroz naočari ili kroz špijunku demonskog optičara* – možda je, zaista, autor lično jednom virio kroz takav instrument. U zaključku priče postaje sasvim jasno da Kopola optičar stvarno *jeste* advokat Kopelius i takođe, otuda, 'peščani čovek'.

Stoga se ovde ne postavlja pitanje o bilo kakvoj intelektualnoj neizvesnosti: mi sada znamo da ne bi trebalo da se obaziremo na proizvode ludakove imaginacije, iza koje smo, superiornošću racional-

nih umova, sposobni da detektujemo trezvenu istinu; pa ipak ovo zna-
nje ni najmanje ne umanjuje utisak o jezovitom. (205-06)

Kada Frojd piše da „mi vidimo da (Hofman) namerava i nas da
primora da gledamo kroz naočari ili kroz špijunku demonskog opti-
čara“, on uzima, to će reći, *ponavlja* značajan lik iz priče da bi okarakterisao uslove pod kojima je čitalac čita. Poput Nataniela, čitalac priče,
tvrdi Frojd, primoran je da vidi da Kopola stvarno *jeste* Kopelius,
stvarno *jeste* Peščani čovek, i da Peščani čovek stoga stvarno *jeste*, da
on nije puka fikcija ili fragment nečije imaginacije. Postoji ova onto-
loška izvesnost, budući da čitalac, kao i Nataniel, gleda kroz poseban
instrument. Ali, šta je to u Frojdovoj pozajmljenoj metafori špijunkte
kao instrumenta čitanja, što upravo u činu čitanja korespondira sa in-
strumentom? Drugim rečima, šta je to što Frojdu dopušta da *prisvoji*
ovaj instrument kao figuru čitačeve percepcije, to će reći, njegovog
iskustva?

Prisetimo se da se „naočari ili špijunka demonskog optičara“ u
Peščanom čoveku odnose na robu optičara Kopole, u kojem Nataniel
vidi povratak nepravdi i nasilju iz svog detinjstva, Kopeliusa alias
Peščanog čoveka. One se stoga odnose takođe i na specifičnu špijunku
ili džepni teleskop koji Nataniel kupuje od Kopole i kroz koji odmah
nastavlja da gleda Olimpiju. To je isti teleskop koji Nataniel ima u
svom džepu kada se penje na kulu sa Klarom u završnoj sceni priče. On
gleda kroz teleskop i vidi Klaru na način koji prouzrokuje da njegove
vlastite oči zakolutaju, i učine naglim njegov neuspeli pokušaj da je
baci preko ograde pre nego što uspeva u tome da se i sam baci u smrt.
Nataniel nije nikada opisan kao neko ko posmatra kroz Kopolin tele-
skop nešto ili nekoga osim Olimpiju i nakratko Klaru. Može li sad neko
da kaže da li je ova činjenica uopšte značajna u Frojdovom odabiru lika?
Da li je to, drugim rečima, karakteristika koja se po njegovom
vlastitom opisu, odnosi prema nekoj karakteristikici čitačevog iskus-
tva? Mislim da moramo da kažemo da se ne odnosi i, čak, da se Frojd
bavi instrumentom samo da bi ga *okrenuo od* Olimpije i usmerio ga na
Kopolu/Kopeliusa.¹² Upravo na njihovom problematičnom identitetu i
na njihovoj problematičnoj stvarnosti on oprobava figurativnu moć u
slamanju razlike između onoga što vidi Nataniel i onoga što čitalac

12. Vraćajući se na finalnu scenu na ogradi, Sem Veber piše: „Frojd, čini se, ima oči samo za Peščanog čoveka: fasciniran, on u njega pilji i prosto zaboravlja da vidi Klaru. Ne tako, siroti Nataniele...“. „The Sideshow, or: Remarks on a canny Moment,“ op. cit., str. 1121.

takođe mora da vidi, što je, isto tako, njegova moć da uvuče, poput de-
lova teleskopa, susrete sa drugim, različitim ličnostima, stoga sa raz-
ličitim iskustvima, u pojedinačno Natanielovo iskustvo sa Peščanim
Čovekom, likom koji preti da će deci izvaditi oči. Veze su, time, po-
stavljene na mesto koje će odvesti Frojda od ovog lika koji gleda kroz
teleskop do onoga što on određuje kao „odnos supstitucije između oka
i muškog organa“, i tako do straha od kastracije koji je opisan kao strah
za nečije oči. Ovo je izvor najjačeg osećanja jezovitosti proizvedenog
pričom, insistira Frojd; to je ono što se pojavljuje, a trebalo je da ostane
tajno, skriveno, *heimlich*, potisnuto. To nije puki ostatak animističkog
verovanja, poput nekakvih drvenih monstruma koji oživljavaju, poput
nečega što može biti oživljeno u naivnoj fikciji. To je jezovito osećanje,
koje su izazvali „potisnuti infantilni kompleksi“, koje se vratilo u for-
mi ponavljanja. Kao takvo, ono je upravo to što se može dogoditi u
stvarnom životu, i Frojd čak navodi na to da bi priča mogla biti tran-
sponovanje autorovog iskustva, zaslepljujućeg edipalnog iskustva da je
„on lično nekad virio kroz jedan takav instrument“.

Figurativni obrazac, instaliran pozajmljenim teleskopom, lako
potvrđuje Frojdovo oslanjanje na instrument kastracije, koji je, kako
teorija, teorijski instrument koji može da proseče put do „potisnutih in-
fantilnih kompleksa“, tako i instrument koji seče ili preti da će zaseći
meso, i time (u) realno; on seče *zaista, realno (for real)* i seče u realno
(*into the real*). Teleskop proseca brisanjem vidljive razlike između
onog ko gleda i onog ko je gledan, subjekta i objekta, ali takođe, kao in-
strument čitanja ili pisanja, između čitaoca i lika, lika i autora, i tako
dalje. Štaviše, neko bi mogao pokazati da instrument koji je pozajmio
iz Hofmanove priče daje perspektivu svim Frojdovim operacijama
prosecanja u čitavom tekstu, a pre svega onima koji se tiču razlikova-
nja „fikcije“ i „stvarnog života“. Kao da su sve ove razlike napravljene
pod pretnjom onoga što će se dogoditi ukoliko se ne napravi jasno raz-
dvajanje. „Trebalo bi da razlikujemo jezovito koje smo stvarno iskusili
i jezovito koje samo zamišljamo ili o kome čitamo“. Da, trebalo bi, to
je dužnost, dug koji imamo, moramo to da uradimo. U suprotnom, nije
oslabljena samo naša teorija, nego postoji pretnja i za same naše oči ko-
jima pokušavamo jasno da vidimo, oči onoga koga Niče zove „teorij-
skim čovekom/muškarcem“.¹³ Da bismo uopšte nešto videli, mi mu-
škarci (*sic*) teorije, moramo, treba da vidimo razliku između realnog is-

13. U *The Birth of Tragedy*, § 15.

kustva i iskustva koje se događa nekom drugom koje „mi samo zamišljamo ili o kojem čitamo“.

Ukoliko, kako smo tvrdili, ovo razlikovanje konačno nije moguće, onda, verovatno, jezovito pamti iskustvo tog nerazlikovanja i otuda dekonstrukcija razlike između iskustva „realnog života“ i iskustva fikcije – i na taj način između „mog vlastitog“ iskustva i iskustva nekog drugog ko, na primer, čeka na prozoru male kuće i tamo ugleda – ne jednom, ne dvaput, već tri puta – nekoga ko šeta naslepo, „jednog toplog letnjeg popodneva, opustelim ulicama provincijskog grada u Italiji...“.

Tako počinje fikcija „mog vlastitog“ iskustva, koje nije više moje već odmah postaje i iskustvo nekog drugog.

To je jezovito poput iskustva dekonstrukcije, to jest, dekonstrukcije iskustva.

Šta je to, na posletku, u vezi sa tekstom „Unheimlich“, ili sa njegovom problematikom, što može da funkcioniše zapravo kao još jedno ime za dekonstrukciju, i za dekonstrukciju kao iskustvo?¹⁴ Zapazimo da samim svojim naslovom, „Unheimlich“ očituje jezovito udvostručavanje u pokušaju da ga analizira, budući da ono imenuje ujedno sam tekst i temu teksta, njegov objekt. Kao i bilo koji naslov, i ovaj razdvaja svoju referencu, stavljajući zauvek u ponor onu jednu jedinu koja je imenovana. To je ono što Frojd takođe opisuje kao svoje realno iskustvo jezovitosti. Samo-odnošenje, samo iskustvo sopstva, mora da dođe u stanje zavisnosti u odnosu na fikciju, naraciju u kojoj trop ponavljanja može da stoji kao figura za sopstvo, koje nije sebi-prisutno već je od sebe odsutno. Insistiranjem na tome da ovo ponavljanje jezovitog može da bude pročitano već u naslovu, pokušavam da uzmem u obzir iskustvo čitanja takvog teksta, koji *sebe zove* „Unheimlich“, i time imenuje sve ono sa čim se neko susreće u samom iskustvu čitanja tog teksta. (Ili u iskustvu pisanja tog teksta: kao što smo primetili, Frojd je, čini se, jezovito privučen ovoj temi). Za Frojda je, međutim, sasvim izvesno da takvo jezovito iskustvo čitanja nije realno iskustvo, te će ovaj aksiom biti stalno prisutan, iako se njegovo čitanje *Peščanog čoveka* usmerava ka trenutku u kome je čitalac jezovito primoran da vidi upravo ono što vidi Nataniel: identitet likova Peščanog čoveka. U ovome je značaj njegovih pokušaja da okrene instrument gledanja/čitanja od Olimpije, koja je nerealna, puka fikcija, odnosno simulakrum

14. Sara Kofman je verovatno bila prva koja je uočila ovo moguće preimenovanje kada je, 1974. godine, naslovila svoj dugi tekst o Deridi „Un philosophe 'unheimlich'“ (ponovljeno izd. u *Lectures de Derrida* [Paris: Galilee, 1984])

devojke. Čak i kada samo „zamišlja ili o tome čita“, jezovito je iskušeno kao realno. Pa ipak, za Frojda, čitanje, a iznad svega čitanje fikcije, mora da se razlikuje od realnog iskustva. To je mesto gde njegova „dekonstrukcija“ iskustva koju on zove jezovito, potvrđuje i prihvata ograničenje koje kasnije dekonstruktivističko mišljenje neće ostaviti nedirnuto.

Frojd je, međutim, učinio mnogo više od pukog letimičnog pogleda, (kroz njegovo vlastito fiktionalno ogledalo), na ovu dalju dekonstrukciju na granicama realnog iskustva. U jednom vrlo realnom smislu, on je iskusio njenu nužnost.

Prevela sa engleskog rukopisa Tatjana Popović

Peggy Kamuf
University of Southern California, Los Angeles
Septembar 1999.

Peggy Kamuf THE EXPERIENCE OF DECONSTRUCTION

Summery: In this text authoress considers if deconstruction can be experienced or is it an experience itself, and that this possibility would have to deconstruct some essential notion we have of what experience itself is. Through the reading of Freud's essay "The Uncanny" the authoress considers his argument concerning the uncanny experience of fiction, which Freud persists in wanting to distinguish from real experience.

She shows that this reading of fiction is the very place where his "deconstruction" of experience, which he calls the uncanny, confirms and accepts a limit that later deconstructive thought will not leave intact. It will be the deconstruction on the limits of real experience.

Key words: experience, repetition, uncanny, deconstruction

Zorica Mršević

Ka feminističkoj jurisprudenciji

Apstrakt: Feministička pravna teorija kritikuje ulogu pravnog sistema u reprodukciji diskriminacije ženskog položaja u patrijarhalnom sistemu. S druge strane, ona nastoji da razvije transformativne elemente i metode eliminisanja patrijarhata analizirajući prirodu i obim ženske podređenosti u raznim pravnim oblastima. Ona zahteva reforme radi poboljšanja pravnog statusa žena kritikujući pravni sistem kroz težnju ka reformama koje idu u nekoliko osnovnih pravaca: polno zasnovano nasilje, diskriminacija žena, siromaštvo reproduktivna prava i zdravstvena zaštita, prava marginalizovanih žena, položaj žena u pravnoj profesiji i pravnom obrazovanju, položaj žena u kriznim periodima, odsustvo žena iz javnog, političkog i informativnog života, suprotstavljanje nacionalizmu. Posebno se analizira problematika profesionalnog pravnog savezništva u poglavljju Očubistvo, bratoubistvo ili samoubistvo kao profesionalni put pravica. Polazna osnova društvene geografije feminističke jurisprudencije je da se pravo ne nalazi u bespolnom prostoru mitske objektivnosti, a prvi naredni korak je nezaobilazna konstatacija da pravo tretira žene onako kako muškarci tretiraju žene. Analiziraju se i pitanje feminističkih, pravnih kontroverzi, kao što su npr. prostitucija i pornografija a pažnja se posvećuje i „zabranjenim“ temama, kao što su žensko-žensko nasilje i profesionalna surevnjivost i nesolidarnost.

Ključne reči: feministička jurisprudencija, ženska prava, nasilje prema ženama, diskriminacija žena, žensko siromaštvo, reforme pravnog sistema, ženski pravni jezik, profesionalno savezništvo, izdato sestinstvo, roze modrice.

Uvod

Ne dopusti da te zavara lažna jednakost – tvoja dužnost je da zahtevaš najbolje i čuvaš svoju slobodu!

Ursula Legvin¹

Feministička jurisprudencija, najkraće rečeno, ispituje osnovne pravne principe kao što su pravda, jednakost, uslovi i situacije posedovanja ili lišenosti prava, i sl., koji su relevantni za sve pravne oblasti, ali posmatrano kroz prizmu specifičnih ženskih potreba i zahteva. Njena osnovna ideja je uočavanje činjenice da iako zakoni imaju jasne pretenzije da predstavljaju interese svih ljudskih bića, da su žene kroz donošenje i formulisanje zakona i njihovu primenu od strane muškaraca stavljene na stranu, učutkivane, loše tumačene, deprivilegovane i podređene, neadekvatno zaštićene od nasilja i diskriminacije raznih vrsta.²

Prilikom donošenja zakona i njihovog praktičnog sprovođenja ženama kroz istoriju nikada nije bilo dozvoljeno da predstavljaju same sebe. Žene su uvek bile predstavljane od strane muškaraca i to predstavljanje nije bilo nepristrasno, pošteno i tačno. Pravna zavisnost od muškarca u nekim periodima je bila totalna, pri čemu nikada nije prestajala da teži da bude maksimalna.

Feministička jurisprudencija uočava da patrijarhalni svet nije dobar za žene a zakoni i način njihovog sprovođenja predstavljaju važne oslonce toga sveta. Feministička jurisprudencija je kritička analiza prava, zakona i njihove primene kao patrijarhalnih institucija. Jednakost pravne zaštite i tretmana, diskriminacija u obrazovanju, zaposlenju, napredovanju i plaćanju, zaštita reproduktivnih prava i sloboda, zaštita od nasilja, silovanja, incesta, seksualnog ucenjivanja i bračnih zloupotreba, prostitucija i pornografija, patrijarhalno pravo i primena zakona, glavne su oblasti izučavanja feminističke jurisprudencije. Feministička analiza je, dakle, odgovarajuća bilo kojoj oblasti, ideji, religiji ili instituciji prava. Domen feminističkog interesa i kritičke analize prava širok je onoliko koliko je širok domen pokriven celokupnim pravom.

1. Ursula Legvin: *Čovek praznih ruku*, 1990, Polaris, Beograd.

2. Deborah Rhode: *Justice and Gender*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, London, England, 1989.

Međutim, društveno-pravni kontekst u kome deluje feministička jurisprudencija nije uvek isti. Vrlo je teško, uopšte uzev, govoriti o ženskim potrebama, pravima ili njihovim aspiracijama u slučaju postojanja pravne distopije. Distopija je, naime, pojam suprotan utopiji i označava turobnu zajednicu u kojoj je vlast neizmerno moćna a pojedinac potpuno potisnut i onečovečen. Ukratko, pod pravnom distopijom se podrazumeva nedemokratska zajednica, koja zanemaruje zaštitu elementarnih ljudskih prava, (zlo)upotrebljavajući pravni sistem kao instrument za beskonačno dugo produženje trajanja sopstvene distopičnosti. Ona se pretvara u onu najgoru i najopasniju vrstu pravne disfunkcije koja je zapravo sve vreme u funkciji formalnog održanja glavne funkcije prava, koje usled toga postaje i formalno i suštinski potpuno distopično disfunkcionalano. Ceo utisak je dakle, potpuno pesimističan, onako kako se izražava Doris Lesing: „Gde god pogledamo, vidimo brutalnost i glupost, dok ne počne da nam izgleda da i nema ništa drugo da se vidi do povratka u varvarizam, koji nismo u mogućnosti da zaustavimo“.³

Pravnom distopijom se može nazvati situacija postojanja takvih karakteristika pravnog sistema koji Fuller smatra dovoljnim razlogom da se smatra da pravni sistem i ne postoji i ne zaslužuje da bude poštovan ako njegova pravila ne važe na isti način za sve građane; ako postoje norme koje su tajne, neobjavljene; ako se donose zakoni koji deluju retroaktivno, tj., unazad, tj., za period pre svog donošenja; ako pravila nisu jasna osobama prosečne inteligencije; ako pojedini delovi protivureče drugima (kontradiktornost važećih normi); ako se od građana traži da učine nešto što ljudski nije moguće; ako se toliko često menja da građani ne mogu da zasnuju nikakav trajni odnos niti da predvide posledice svog postupanja; ako jedno piše u zakonu a drugo se stvarno događa, odnosno primenjuje kao pravo. Pravo dakle mora da bude stabilan sistem a ne način izdavanja zapovesti i legalizacija vlastodržačkih želja, onemogućavajući čoveka da svoj život zasnuje na najnužnijoj meri predvidljivosti i da preduzme poduhvate o čijim posledicama postoji razumna mera izvesnosti. Dakle, samo nedistopičan najširi okvir omogućava delovanje feminističke jurisprudencije u teoretskom i praktičnom smislu.⁴

3. Doris Lesing: *Tamnice u kojima smo izabrali da živimo*, pp. 5-17, Beograd, 1991.

4. Vojin Dimitrijević: *Strahovlada*, Beograd, pp. 11-21, 1998, Beogradski centar za ljudska prava.

Feministička jurisprudencija, iako sadrži utopijsku viziju sistemskih pravnih promena, ne može da popravi takve distopične elemente pravnog sistema, niti ima revolucionarno/reformatorsku snagu promene iz distopije ka demokratski uravnoteženom sistemu. Mada, kako kaže Doris Lesing, „Ali, mislim, iako je istina da postoji opšte pogoršanje, da je to upravo zato što su stvari toliko zastrašujuće da postajemo hipnotisani, pa ne primećujemo, ili ako primećujemo, umanjujemo podjednako jake snage druge strane – strane razuma, duha i civilizacije“.⁵ Dakle, feministička jurisprudencija, budući pripadnica tih snaga razuma, duha i civilizacije, može da bude tačka kritičke analize, otpora i oslonca u traženju alternative.

Naime, poznato je da je najmračniji deo svih distopija, pa i onih pravnih, uzaludnost pobune. Sistem uspeva, pošto milom ili silom stvara potpuni konformizam, a feministička jurisprudencija je upravo nekonformistički pobunjena protiv patrijarhalnog pravnog sistema. Ako ta pobuna nije pravno moguća, ako je sistem već ni najmanje unapred ne „želi“ dozvoljavajući je, tj., pravno je legitimisajući, ili bar tolerišući, onda je ona nemoguća ili u najboljem slučaju, barem, prerana. Prvi korak je da se ljudsko ponašanje meri onim pravilima koja su nesporna, kao što su međunarodno pravo, pravda ili pravičnost. To već samo po sebi otvara široka vrata delovanju feminističke jurisprudencije kao specifične kritike patrijarhalnog pravnog sistema ako/kada on nije u saglasnosti sa međunarodnim standardima zaštite ženskih ljudskih prava, i ne obezbeđuje ženama dovoljno pravičnosti svojim internim procedurama. Pravo je zbog svega rečenog, nesumnjivo mesto borbe.

Pravo kao mesto borbe

Nismo mi te koje igramo svoje uloge, već uloge igraju nas, ali ipak znamo da smo mi deo trenutka a ne trenutak deo nas.

Ursula Legvin

Rodni stereotipi u pravu jaki su razlozi ženskog otpora i prava mesta ženskog otpora.⁶ Prethodnica Univerzalne Deklaracije o ljudskim pravima, Atlantska povelja, proklamuje nužnost da ljudi svih ze-

5. Lesing, *ibid.*

6. Rhode, *op. cit.* Pp 63-81.

malja budu zaštićeni od straha i bede. Feministička jurisprudencija polazi od toga, konstatujući nedopustive manjakavosti pravnog sistema koji upravo taj minimum ne omogućava ženama. Koliko god bila razumljiva, feministička pravna teorija jedinstveno veruje da je društvo oblikovano patrijarhalno i da njime dominiraju muškarci, produkujući polno zasnovano nasilje i strah od njega, polno karakterističnu bedu i strah od nje, održavajući i štaviše razvijajući pritom pravni sistem koji takve pojave nije u stanju da eliminiše. Inače, tu je stalno prisutna i svest, da promena prava sama po sebi međutim ne menja strukture moći i da pravo nije jedini ključ za ona vrata koja je zaključao patrijarhat

Feministička pravna teorija kritikuje ulogu pravnog sistema u reprodukciji diskriminacije ženskog položaja u patrijarhalnom sistemu. S druge strane, ona nastoji da razvije transformativne elemente i metode eliminisanja patrijarhata analizirajući prirodu i obim ženske podređenosti u raznim pravnim oblastima.⁷ Ona zahteva reforme radi poboljšanja pravnog statusa žena kritikujući pravni sistem kroz težnju ka reformama koje idu u nekoliko osnovnih pravaca:

1. Polno zasnovano nasilje

U ovoj oblasti su najčešće i najvidljivije pravne inicijative za promenu zakona.⁸ Uglavnom se radi o odredbama krivičnog i porodičnog zakonodavstva i prekršajnih odredaba, i sl. Takođe se veoma insistira na promeni procedura tako da postanu rodno senzitivne (*gender sensitive*), a to znači da službena lica po mogućnosti uvek budu žene, da žena-žrtva nasilja u postupku ima pravo da bude praćena drugom ženom (osobom od poverenja), kao i prošireno pravo na besplatnog advokata. Naročito se insistira na promenjenom pristupu ženama svedocima i žrtvama krivičnih dela nasilja⁹, uz promenu težišta postupka koji je po usvojenoj mizoginističkoj tradiciji smeštao krivicu na žrtvu fokusirajući se na utvrđivanje njenog doprinosa (pod čim se podrazumeva(la)

7. Rhode, *op. cit.* Pp. 83. Sistematičnost diskriminacije i njena sistemska ugrađenost u pravno, otkriva se i dokazuje najbolje kroz uspostavljanje zajedničke iskustvene osnove žena u sličnoj situaciji, što predstavlja dokaz da pojedinke nisu izolovani slučajevi, niti plod koincidencije.

8. Kelly Weisberg, *Sex, Violence, Work and Reproduction*, 1996, Philadelphia, Temple University Press. pp. 277-285.

9. Elisabet Schneider: *Describing and Changing: Women's Self-Defence Work and the Problem of expert Testimony on Battering*, pp. 311-314, and pp. 317-323.

svaka neadekvatnost, odnosno odstupanje od usko postavljenih granica prihvatljivog, u oblačenju, ponašanju, prethodnom životu, odgovornost za ponašanje sopstvene dece, roditelja i prijatelja i srodnika i sl).¹⁰ Kritikuje se nesnosni nadzor i samovolja u privatnom životu koja ili vodi ka nasilju ili je sastavni deo nasilne zajednice, a što se prećutno smatra „normalnim“ delom bračnog ugovora, odnosno bračne zajednice. Feminističke pravnice zahtevaju da pravna regulativa domaćeg nasilja bude sveobuhvatna i takvog karaktera da življenje može/mora da se odredi kao dostojan život a ne puko bitisanje pod bilo kakvim uslovima. Utvrđuje se cikličnost porodičnog nasilja i kod radikalnih i lezbejskih feministkinja stavlja se u istu ravan ciklus porodičnog nasilja sa heteroseksualnim činom.

2. Diskriminacija¹¹

Kritički se uočava postojanje, još uvek, zakonskih odredaba koje otvoreno diskriminišu žene (nedostupnost nekih radnih mesta, profesija ili zanimanja kao i nedostupnost nekih vidova školovanja na nekim visokoškolskim institucijama, npr., u vojsci i policiji). Ukazuje se da formalna pravna jednakost u uslovima višemilenjumske legitimne pravne nejednakosti, još uvek ne predstavlja dovoljan uslov za postizanje faktičke jednakosti. Skreće se pažnja da formalna jednakost nejednakih znači generisanje novih nejednakosti uz održavanje *satus quo*-a postojećih nejednakosti i nepravdi koje pogađaju pre svega one koji su društveno slabiji. Zahteva se dosledna i kompleksna primena programa afirmativne akcije, kako u obrazovanju svih nivoa a naročito visokoškolskom¹², tako i u oblasti zaposlenja, naročito onih elitnih mesta koja se po tradiciji smatraju ekskluzivnim muškim domenom.¹³

10. Claire Sherman Thomas, *Sex Discrimination*, 1991, St. Paul, Minn. West Publishing Co. pp. 102-131.

11. Weisberg, op. cit. pp. 533-542.

12. Sherman Thomas, op. cit. Academic setting, pp.285-286. Ne traži se prijem manje kvalifikovanih žena, već se traži da se u situacijama slične ili jednake kvalifikacije uz tradicionalno i aktuelno odsustvo žena u određenim naučnim, profesionalnim ili stručnim oblastima, d prednost ženskim kandidatima (što se naglašava u tekstovima konkursa).

13. Frances E. Olsen: *Feminist Legal Theory*, 1995, Dartmouth, Dartmouth Publishing Company

3. Siromaštvo¹⁴

Uočava se da siromaštvo ima pol, tj., da većinu siromašnih, nezaposlenih ili onih na ivici egzistencijalnog minimuma, čine žene. Traže se i analiziraju uzroci koji su takođe i pravnog i sistemskog karaktera kao što su, npr., slabije obrazovanje, usmeravanje na ženska zanimanja koja su po pravilu manje plaćena, iscrpljenost neplaćenim kućnim radom, nevrednovanje podizanja dece, pojava samohranih majki, napuštanje dece i njihovih majki u vremenima društvene krize, ili usled nastupanja privatnih kriza, kao što su neuklapanje u očekivane, tradicionalne rodne stereotipne kategorije ponašanja, invaliditet, bolest i nezaposlenost.¹⁵

4. Reproductivna prava i zdravstvena zaštita¹⁶

Analiziraju se činjenice da se zakonima i praksom ženama oduzima ili ograničava pravo kontrole svoga tela i svoje fertiliteti. Feministička jurisprudencija zahteva i afirmiše novi pristup problemima kao što su kontracepcija, abortus¹⁷, sterilizacija, plodnost, veštačko osemenjavanje, oplodjenje *in vitro*, testiranje i tretman fetusa¹⁸, trudnoća, dostupnost i kvalitet medicinske službe, reproductivna prava predtinejdžerskog, tinejdžerskog doba i punoletnih žena, žena u menopauzi i posle nje, fertilitet lezbejki, pripadnica manjina, siromašnih i invalidnih žena. Zahteva se jednaka pravna regulativa besplatne lekarske pomoći uz kritikovanje prakse da se često redovne potrebe održavanja ženskog zdravlja smatraju neuobičajenim lekarskim zahvatom koji mora da bude plaćen. Kritikuje se neadekvatnost, nedovoljnost i nepristupačnost ginekoloških službi, njihova neobučenosť i nespremnost za

14. Rhode, op. cit. Navodi da niz međusobno povezanih tipično ženskih diskriminacija ima za rezultat žensko siromaštvo. Zbog toga su žene svih generacijskih kategorija u duplo većoj opasnosti da budu siromašne od svojih muških vršnjaka.

15. Zorica Mršević, *Ženska prava u međunarodnom pravu*, pp. 11, Beograd, 1998, Jugoslovenski komitet pravnika za ljudska prava.

16. Weisberg, op.cit. Chapter, Motherhood, pp. 865-870.

17. Nancy Enrenreich: „The Colonization of the Womb“, in Kelly Weisberg, pp. 895-904.

18. Laurie Nsiah Jefferson: „Reproductive Law, Women of Color Women and Fetus as Patient“, in Weisberg, pp. 1011-1012.

posebne kategorije žena kao što su lezbejke („sredovečne device“).¹⁹

5. Reproductivna prava i zdravstvena zaštita²⁰

Skreće se pažnja da nepostojeća pravna regulativa ove oblasti ne znači da tu nema problema, već da nedostaje veliki antidiskriminativni paket propisa koji izričito i pod pretnjom sankcija, zabranjuje poslovnu diskriminaciju, diskriminaciju u obrazovanju (kako na strani učenica/studentkinja tako i predavačica), u sportu, politici, u zdravstvenim institucijama, kao i drugim državnim institucijama i procedurama na osnovu seksualne orijentacije. Analiziraju se postojeća uporednopravna zakonska rešenja o registrovanom partnerstvu (novi „paktovi društvene solidarnosti“).

6. Prava marginalizovanih žena²¹

Analizira se dvostruka ili višestruka pravna diskriminacija koja proizilazi iz postojanja više osnova društvene nemoći. Npr., žena koja je pripadnica manjina i hendikepirana, izbeglica, samohrana majka bolesne dece, lezbejka, neobrazovana, siromašna, i tsl.²²

7. Položaj žena u pravnoj profesiji i pravnom obrazovanju

Proučava se diskriminacija koja postoji u procesu školovanja (obeshrabrivanje žena da javno govore, ili uopšte da se školuju ili imaju ambicije ka nekim pravim profesijama, naročito onim elitnim, otvorena promocija preferencije ka muškom polu u smislu njihove

19. Kelly Weisberg, *Sex, Violence, Work and Reproduction*, 1996, Philadelphia, Temple University Press.

20. Rhode, op. cit. pp. 141-154. Navode se procene da tradicionalna diskriminacija na osnovu seksualne orijentacije ostavlja direktne loše posledice u vidu profesionalne diskriminacije na minimum 2-5% odraslih žena, pri čemu se te procene kreću od 5-13% ako se uzme u obzir i diskvalifikativna diskriminacija svih „muškobanjastih“ žena, bez ulaznja u njihovu pravu seksualu orijentaciju.

21. Kimberly Crenshaw: „Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color“, in Weisberg, pp. 363-373.

22. In: Adrien Katherine Wing: *Critical Race Feminism*, 1997, New York London, New York University Press, Adrien Wing, „Brief Reflection towards a Multiplicative Theory and Praxis of Being“, 27-34.

navodne povećane profesionalne efikasnosti)²³, teškoće kod zaposlenja, napredovanja (potreba da se ispuni uvek više uslova od muškaraca kao da je muški pol već samim tim jedan veliki profesionalni uspeh, postojanje oficijelnih zahteva za višim i boljim stalnim rezultatima rada, nemogućost dolaženja do rukovodećh položaja, diskriminacija naročito izražena s obzirom na geografski kriterijum (dihotomije mali/veliki gradovi, instancionalna – viša/niša organizaciona instanca, i hijerahijska unutar iste organizacije, viša/niša mesta). Uočava se harassmentalno onemogućavanje²⁴ ili uslovljavanje napredovanja žena uz stvaranje i održavanje profesionalnog ambijenta u kome je „normalno“ da se od žena za opstanak u njemu zahtevaju neki „drugi“ kriterijumi, različiti od uobičajenih, profesionalnih, koje treba da ispunjavaju muškarci („uspeva“ ljubavnica direktora a ne i druge žene). Preispituje se proces formulisanja obrazovnih normi i procedure u procesu obrazovanja kao prenosa duha prava sa generacije na generaciju. Uočava se da je u dosadašnje pravno obrazovanje ugrađena muška pravna logika izražena muškim jezikom²⁵ koji negira vrednost alternative i predstavlja se kao jedino objektivna, neutralna naučna istina.²⁶

8. Položaj žena u kriznim periodima

Ukazuje se da se zakoni i prakse menjaju s obzirom na krizu tako da se ispune očekivanja da se žene vrte kući, privole tradicionalnim vrednostima, da se eliminišu sa tržišta rada kao konkurencija i potpomognu reprodukciju „nacije u opasnosti od izumiranja“. Pri tom, u isto vreme, zakoni uopšte ne prate promene koje se odnose na povećan nivo nasilja svake vrste, naročito onog učinjenog u uslovima privatnog života koji pogađa naročito žene i decu. Kritički se konstatuje povišen stepen nasilja usmeren prema ženama kao i zakonska neadekvatnost postojećih materijalnih i formalnih odredaba.

23. Ronnie Steinberg: „Social Construction of Skill: Gender, Power and Comparable Work“, in Weisberg, pp. 710-721.

24. Elvia Arriola: „What's the big Deal? Women in the New York City Construction Industry and sexual Harassment Law“, in Weisberg, pp. 779-782.

25. Weisberg, op. cit. 725-732.

26. Mary Joe Frug, *Postmodern Legal Feminism*, New York, Routledge.

9. Odsustvo žena iz javnog, političkog i informativnog života

Nepostojanje ženskih glasova na javnoj sceni izaziva ono što feminističke pravnice formulišu kao čeznju za ženskim govorom. Feminističke jurisprudencičarke konstatuju da je svet pravni govor muškarca i da pravo, kao govor muškarca, čini svet. Učesnici na pravnoj sceni i govornici na njoj su uglavnom muškarci. Žena još uvek nema autentični glas da govori pravno, niti forum/akademiju na kojoj može pravno da misli ženski a ni društvenu pozornicu na kojoj može pravno da ženski dela. Još uvek se više i pre pitamo šta možemo da učinimo za državu, umesto da formulišemo šta možemo/imamo prava da očekujemo od nje.

10. Suprotstavljanje nacionalizmu

Kao jedan od glavnih izvora međunacionalne, međupolne i svake druge netolerancije, identifikuje se nacionalizam, okrivljen ujedno da je jedan od glavnih generatora nevidenog bujanja zla, kao i za širenje organizovane, agresivne gluposti. Kako Kristeva naziva žene prvim „drugima“, one su dakle, prve na udaru rastuće društvene netolerancije u opštoj atmosferi neuvažavanja pa i sankcionisanja različitosti. Nastoji se, kroz radikalno suprotstavljanje nacionalizmu, ka postizanju društvene i pravne atmosfere tolerancije kao jedinog mogućeg okvira za delovanje feminističke jurisprudencije, uz kritikovanje situacije u kojoj je vladajući nacionalizam ponovo progutao/eliminirao javni prostor kao potencijalno mesto demokratskog udruživanja i dijaloga među polovima. Nastoji se naći pravni odgovor protiv govora međunacionalne mržnje da bi se izašlo iz opšte progresivne regresije. Kratko rečeno, nacija ne veruje ženama, a žene koje misle ne veruju naciji, tako da se kao nužno nameće redizajniranje političko-pravne javne sfere.

Ženska geografija pravnog i društvenog života

Izgnali smo je iz kruga našeg odobravanja a onda smo je osudili što nije sa nama.

Ursula Legvin

Na pitanje gde se nalazimo u odnosu na druge aktere pravnog i političkog života, odmah se uočava ironija da pravna diskriminacija

žena postaje vidljiva upravo na mestima i u onim momentima najvećih nastojanja da se eliminiše. „Velike promene u položaju žene, njeno sve aktivnije učešće u skoro svim vrstama poslova u okviru zajednice, otkrili su koliko je pukih predrasuda ili glupe muške arogancije bilo u najvećem delu „ideja“, koje su podrazumevale podređenost žena“. (Ernesto Sabato)

Kada se određuju mesta unutar društveno-pravne topike posedovana od strane žena, moraju se konstatovati dve decenije izuzetnih intelektualnih doprinosa u pogledu osnivanja ženskih studija čiji je konstitutivan elemenat feministička jurisprudencija od njenih samih početaka. Od svega 20 u školskoj 67/68, u školskoj 86/87 bilo ih je 30.000. To su bila pre svega mesta saznavanja šta znači biti feministkinja, a to je uglavnom verovanje da pripadamo društvu i civilizaciji u kojoj je žena potčinjena muškarcu i da bi život svih bio bolji ako to ne bi bio slučaj.²⁷

Žene su tokom poslednjih nekoliko decenija imale velika i permanentna postignuća i u pravnoj oblasti: one su uveliko proširile svoje lično učešće u pravnoobrazovnom, zakonodavnom, izvršnom i sudskom postupku na lokalnom i nacionalnom nivou. Takođe, žene su povećale ostvarenje jednakih mogućnosti u opštem i specijalističkom, obrazovanju svih nivoa do najviših, i zaposlenju. Žene nisu samo postale obrazovane pravnice, one su postale feminističke pravnice.

Feministička pravica nastoji u svom domenu na razvijanju feminističke pravne teorije i prakse. Feministička pravna teorija sadrži pre svega denuncijaciju i kritiku prava kao patrijarhalne konstrukcije. Naime, pravo je sistem koji je milenijumima konstruisan da služi interesima svojih muških tvoraca, odražavajući muškost kao jedino postojeći princip.²⁸

Savremeni pravni sistem može, pod permanentnim kritikama od strane feminističkih pravica, donekle da uvaži neke njihove zahteve, naročito one odevene u ruho jednakih prava i jednakih mogućnosti. Ali svaka takva zahtevana jednakost, za sada još uvek, mora proći test usaglašenosti sa muškošću kao univerzalnim normativom da bi se kvalifikovala za pravno priznanje, npr., u obrazovanju i zaposlenju.

27. Norma Hill Kay: *Sex-based Discrimination*, 1992, West Publishing Co., St. Paul.

28. Rhode, op. cit. pp. 117-118. Npr., dilema u vezi pravnih proširenja društvenih mogućnosti žena ili pravnog očuvanja stereotipnih ženskih uloga je tipično muška profesionalna dilema.

Feministička pravna teorija zauzima poziciju sa koje se analizira šta se dešava sa ženama u svetu koji je oblikovan pravom, tj., pravnim institucijama, u kome se govori pravnim jezikom, koji su svi od reda milenijumima ekskluzivni domen muškaraca. Ponekada se to dešava u formi ispoljavanja opravdanih emocija, npr., ljutnje i straha, ogorčenosti i protesta. To se, po pravilu, odmah plaća prevelikom cenom u vidu negativnog reagovanja na žene koje tako javno pišu i govore, diskvalifikacijom onoga što su rekly, uradile, što je ne retko kombinovano i sa ličnom diskvalifikacijom. A taj neophodan emotivni naboj nužno se javlja kada se konstatuju manjkavosti pravnog sistema usled koga su (kao jednog od kompleksa društvenih razloga) žene siromašnije od muškaraca, više od muškaraca seksualno i fizički zlostavljane, manje plaćene od muškaraca, više od muškaraca podižu godinama malu decu, žrtvujući više od muškaraca svoju profesionalnu karijeru zbog toga, imaju manje mogućnosti da iskoriste svoje sposobnosti od svojih muških kolega u naučno-obrazovnoj ili drugoj profesionalnoj sredini, više su eksploatisane od muškaraca i više opterećene nametnutim stereotipima o sopstvenoj ženstvenosti i (jedino) prihvatljivom ženskom ponašanju.²⁹

Feministička pravna teorija zahteva donošenje propisa protiv terorizacije žena, prinudne maternizacije i seksualizacije ženskog tela kao i ukidanje propisa koji to na bilo koji način održavaju, stimulišu ili stvaraju uslove za njihovu pojavu.³⁰ Feministička pravna teorija sadrži i nemilosrdnu provokativnu pesnicu namenjenu tradicionalističkom oku, jer ona, naime, između ostalog, promovise i žrtvino pravo na samoodbranu kojim institutom se zahteva dekriminalizacija ubistva nasilnog partnera kao vida legitimne samoodbrane. Sledeće, ništa manje bolne pesnice jesu zahtevi za pola-pola participacijom u svim predstavničkim, dakle, zakonodavnim telima, zahtevi za legitimisanjem lezbejskih zajednica i sl. Sve to ukazuje na potrebu za novom kulturom prava koja bi se ogledala kako u pravnoj praksi tako i u pravnom obrazovanju. Ukazuje se i na prostu činjenicu da je na pravnoj sceni već dovoljno nepovoljno biti žena. Biti, međutim, žena koja govori o pravima

29. Catherine McKinnon, „Rape, On Coercion and Consent“, in Weisberg, pp. 471-483.

30. Mary Joe Frug: „A Postmodern Feminist Legal Manifesto“, in Weisberg, pp. 250-258.

žena znači biti na ranjivoj poziciji lake diskvalifikacije zbog navodne stručne i/ili akademske neadekvatnosti.³¹

Stav da žene imaju manje smisla za pravdu od muškaraca (*Women show less sense of justice than men*, Frojd (Freud), daje nam specifično nasleđenu lošu startnu društvenu poziciju za upućivanje bilo kakvih zahteva kroz jurisprudenciju koja se zapravo bavi opštim pojmovima pravde i pravičnosti, a za koje mi, navodno nemamo dovoljno „prirodnog“ dara. Feministička kritika identifikuje to kao društveni konstrukt, muški model prenet u idealizovanoj formi u pravni sistem i nazvan modelom univerzalne pravde. Sledeći korak je pozivanje na etiku pravde po kojoj svi treba da budu tretirani na isti način (obogaćena savremenim etičkim zahtevom nepovređivanja drugog). Time smo definitivno zapale u nevolje jer smo počele da teoretišemo, a teoretisanje je, uopšte gledano, takođe muška aktivnost. Tu smo hendikepirane jer smo svesno ili nesvesno prožete strahom da je ženska teorija nedovoljno opremljena argumentima i da kao takva može samo da izgubi u direktnom sukobu sa muškom.³²

Ipak, moramo teoretisati i to pre svega opresiju prema ženama. Moramo se kroz feminističku jurisprudenciju angažovati na dekonstrukciji pravnog sistema kroz nudenje alternativnog sistema i razvijanja raznih strategija otpora. Samo naša intelektualna muskuloznost i glasnost može da dovede do afirmacije onoga što je permanentno bilo odbacivano kao iracionalno, nelogično, nekonzistentno, a što su atributi kojima je diskvalifikovana pravna teorija stvarana od strane žena, kada i ako bi se bavila „ženskim“ pitanjima.

Feministička teorija ne zamenjuje mušku teoriju već nalazi sebi mesto pored nje u uzajamno kritičko analitičkom odnosu. Nude se novi kritički pristupi, nove reči i pojmovi sa ciljem da omoguće novu komunikaciju žena sa ženama i žena sa muško-ženskim pravnim ambijentom koji se želi promeniti. Žensko iskustvo stvara novu ženskost različitu od one ženskosti stvorene od strane muškaraca sa ciljem da služi njihovim interesima. Formulisanje ženskog pravnog prostora naseljenog ženama, međutim, za sada, uglavnom govori o njenim (našim) opresorima, dakle o muškarcima i njihovom ponašanju. Time se još uvek plaća dug dominantnoj grupi, jer ona zapravo stvara nas, „druge“,

31. Susan Schechter, „The Roots of the Battered Women's Movement, Personal and Political“, in Weisberg, pp. 296-305.

32. Joan Scott: „Deconstructing Equality-Versus Difference, or, The Ises of Poststructuralist Theory of Feminism“, in Weisberg, pp. 611-621.

onemogućavajući nam da govorimo za sebe i u svoje ime, odnosno, čak i kada to konačno počnemo da radimo, onda, bar u početku, nemamo dovoljno reči da govorimo o sebi, već (još) uvek ili pretežno o njima.

Parcijalni uspesi ne izostaju, ali oni nisu ništa drugo do parcijalna poboljšanja, liberalne mere zasnovane na ženskom iskustvu, bolje razumevanje prava koje vodi ka poboljšanju pravnog sistema. Tu se onda nužno dolazi do saznanja da feministička jurisprudencija jednostavno može samo da ojača pozicije opšte pravne nauke u sistemu znanja, a ne da je ni na koji način dovede u pitanje. Ostajemo unutar jurisprudentičnih limita ograničeni univerzalnim, muškoneutralnim principima pravde i pravne jednakosti.

Oceubistvo, bratoubistvo ili samoubistvo kao profesionalni put pravnic

Ali ja govorim o duhovnoj patnji! O ljudima koji gledaju kako im nadarenost, rad i život bivaju trošni. O valjanim umovima koji su potčnjeni glupima. O snazi i hrabrosti koje su sputane zavišću, pohlepom za vlašću, strahom od promene.

Ursula Legvin

Akademsko oceubistvo je profesionalni put generacija muškaraca koji postavši prvo sledbenici jedne ideje ili prosto, učenici starije generacije pravnik, izrastajući, stvaraju novu teoriju i praksu, metaforično „ubijajući“, odnosno negirajući, prevazilazeći i eliminišući teoriju i praksu svojih prethodnika, pa i njih same kroz neumitnu smenu generacija. Pravnici neminovno imaju iskustvo i „sinova“ i „očeva“.³³

Pitanje je šta je autentično iskustvo pravnic, da li generacijska solidarnost sa svojim muškim kolegama, dakle iskustvo pobunjenih sinova? Premda smo u jednom periodu jedni drugima neophodni saveznici, deo našeg ženskog profesionalnog iskustva je da nam naša profesionalna i generacijska „braća“ neće dozvoliti uopšte, ili bar ne u punom obimu, da sa njima podelimo privilegije „očeva“ kada za to dođe vreme.

33. Downa Stenton & Abigail Stewart: *Feminism in the Academy*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998, Navodeći da je akademija tradicionalno niz učenih sinova obrazovanih očeva, pita se koje su to ceremonije u tom muškom svetu u kojima treba da učestvujemo, i koje su to profesije u kojima treba (i zašto) da zaradujemo novac?

Da li smo pak, ljubimčad, izabrana deca svojih profesionalnih očeva koja se nikada neće pobuniti protiv autoriteta starijih, ali hoće protiv sopstvene generacije (poznata paradigma nemogućeg otpora: rob ne sme da napadne svog gospodara, niti robovlasnički sistem, ali sme da udari na svog robovskog sapatnika, pa to poslednje i radi, verujući da preuzima autentični čin pobune)?

Ili smo pobunjene i protiv očeva i protiv sinova, odbacujući i očeve i braću, pošto su oni, budući muškarci, prethodno odbacili nas?

Da li mi moramo uopšte nekoga da „ubijemo“ da bi afirmisali sebe i svoje ideje i ako da, koga? A ako na žalost da, jesu li to primarno muškarci ili možda i žene starije/iste generacije? Ili možda, naš profesionalni, žensko-ženski problem uopšte nije generacijski već statusni (dihotomija obrazovane/neobrazovane žene, teoretičarke/aktivistkinje, elitistkinje/„prave“ feministkinje, jurisprudentičarke/practicirajuće pravnice)?

Da li zastupanje feminističke jurisprudencije znači neminovno sukob sa svima, starijim i mlađim muškarcima, starijim i mlađim ženama? Da li je u tom slučaju bolje da, nemajući saveznike, ubijemo same sebe, tj., prestanemo da se uopšte bavimo feminističkom jurisprudencijom?³⁴

Neophodni minimum je uočavanje da je tipično muška tvorevina žena-profesionalna saveznica, žena preobučena u muškarca (*women who are men in drag*). To je žena koja barata istom teorijom, govori istim jezikom, kreće se slobodno u istom prostoru u kome suštinski ne menja ništa, što u stvari znači, ne pokreće „ženska“ pitanja u svom profesionalnom životu, odnosno ne pokreće ih na drugačiji način od onoga koji tradicionalno već postoji u pravnoj teoriji. Njeno tipično ponašanje je, npr., da ne pokreće pitanje da li barijere u poslu proizilaze iz bioloških razlika ili diskriminacije, a ako se to pitanje nekako i pokrene, na njega odgovara sleganjem ramenima i eventualnim ukazivanjem na svoj primer (zaslužene) profesionalne uspešnosti i promocije.³⁵

34. Judith Stacey: „Disloyal to the Disciplines: A Feminist Trajectory in the Borderlines in Feminist Academy“, in Stanton & Stewart, *Feminism in Academy*, pp. 311-325. Navodi se zahtev koji se stavlja pred žene naučnice i akademičarke koje su dobile šansu kao nikada do sada u istoriji da napreduju u akademskoj hijerarhiji, da se ne zadovolje samim ostvarenjem tih, do skora nezamislivih dostignuća u visokom školstvu, već da stvaraju novi, alternativni rečnik, da feminiziraju nauku i da unose rodne perspektive u sopstveni naučni domen.

35. Kay, op. cit. pp. 567-572. Tradicionalni pravni pristup je da primarnu radnu snagu

Zato je i prvobitno nastali predmet *Žena i pravo*, iz koga se razvila feministička jurisprudencija, uglavnom izučavao polnu diskriminaciju sadržavajući u početku agrumente za ubeđivanje muškaraca da smo „iste“, odnosno da smo zaslužile pravnu jednakost. Predmet *Žena i pravo* takođe je sadržavao argumente u pravcu ostvarenja participacije žena u radu, univerzitetu, javnom i pravnom životu, na način koji ne bi previše uznemiravao muškarce. On se uklapao udvorički u njihovu predstavu da znanje/nauka jesu i mogu da budu neutralni, i da žene naučnice neće biti ništa drugo (znači neće tražiti ništa drugo i neće govoriti nikakvim drugim jezikom), do (mnogo skromnije) kolege drugog pola.

Pravo tretira žene onako kako muškarci tretiraju žene

Nije potrebno da umeš da plivaš da bi prepoznao ribu, niti je potrebno da sijaš da bi prepoznao zvezdu.

Ursula Legvin

Polazna osnova feminističke jurisprudencije je da se pravo ne nalazi u bespolnom prostoru mitske objektivnosti, a prvi naredni korak je nezaobilazna konstatacija da pravo tretira žene onako kako muškarci tretiraju žene.³⁶

Neophodno je dakle da pravo prestane da nas tretira „muški“ i da počne da nas tretira „ženski“, a to znači da pravo prizna naše povrede kao povrede, da ih legitimise kao takve, sa svrhom legitimizacije naše viktimiziranosti njima, bez čega je teško ići dalje.

Pravo stvarno pokušava da prizna naše zahteve u pogledu silovanja, jednakih plata, porodičnog nasilja, i sl. Ali je greška verovati da će se sve promeniti ako i kada se promene zakoni. Potrebne su društvene promene u pogledu različitih ženskih potreba. Feministkinje ne pokreću samo pravna pitanja već dovode u pitanje i navodnu prirodnost

čine muškarci i žene koje se ponašaju kao muškarci. Prvobitni antidiskriminativni pravni model je bio prevencija diskriminacije ali u pogledu onih pripadnika diskriminisane grupe koji su uspeali da se ponašaju kao pripadnici nediskriminisane, privilegovane grupacije. Prevencija diskriminacije se tako smatrala nagradom za one koji su uspeali da ne liče na sebe već na privilegovanu kategoriju, dakle privilegovani su i dalje ostali privilegovani a diskriminisani nezaštićeni od diskriminacije.

36. Catherine McKinnon, op. cit.

muških privilegija, tako da je ta borba mnogo komplikovanija i kompleksnija od sukoba mišljenja u okvirima pravnog sistema. Na primer, promene u porodičnom pravu nisu nikada samo formalne promene, jer dovode u pitanje privilegije očinstva, muškarčev autoritet, specifičnu raspodelu vremena, koja više slobodnog vremena namenjuje muškarcu, i njegovu veću ekonomsku moć. Društvena konstrukcija braka i porodice pribavlja specijalni kontekst koji unapređuje, podržava i održava fizičku snagu muškarca protiv žena.

Vešte feminističke juristicarke tu će se, npr., prisetiti reči Hamurabijevog zakona koje su aktuelne već 4 hiljada godina: „Napraviću pravdu da sija kroz jezik zemlje, tako da jaki neće moći da zlostavljaju slabe“, zahtevajući u ime te univerzalne pravde zaštitu za žene, dokazujući da su (smo) slabe jer su ih (nas) pravni propisi obesnažili do nemoći.

Pravo dakle, nije samo jezička veština jednog kolektiva, ona je takođe i kavez tog kolektiva. Nesvesna i bespogovorna poslušnost ustaljenim značenjima vezuje čovečanstvo čeličnim lancima i za dobro i za zlo naše prošlosti.³⁷ Mnogi zakoni bez ispitivanja odražavaju kulturne pretpostavke koje diskriminišu žene. Tipičan pravni neprijatelj nasleđen iz prošlih vremena je pravna nevidljivost, tj., odsustvo bilo kakve a naročito adekvatne regulative niza pojava veoma tipičnih za žensko životno iskustvo kao što su iskustva, npr., incesta, silovanja u braku, porodičnog nasilja. Gubitak sećanja je, dakle, luksuz koji feministička jurisprudencija ne sme sebi da dozvoli. Gubitak sećanja, a ne kult sećanja, napraviće od nas zarobljenike prošlosti. Samo dijalog prošlosti i sadašnjosti, starog i novog, jeste formalan izraz vere u promene unutar kontinuiteta. Samo ta svest o kontinuitetu pribaviće feminističkoj jurisprudenciji neophodnu ravnotežu između identifikacije i distance, sa prošlim, sadašnjim i budućim pravnim sistemima.

Ne slažemo se

Tokom gladi i očaja obećala je sebi da će ubuduće delati samo prema vlastitom slobodnom izboru.

Ursula Legvin

37. Sherman Thomas, op. cit. pp. XX-XXII.

U feminističku jurisprudenciju se prenose stalni feministički konflikti oko³⁸ prostitucije i pornografije. Otvaraju se kritička pitanja da li pornografija i prostitucija doprinose potčinjavanju žena, ili suprotno, ako su oslobođene od kontrole organizovanog kriminala, njihovom ostvarivanju. Slažemo se u tome da je pornografija teorija kulturnog sadizma a silovanje tom ideologijom proklamovana praksa. Neke od feminističkih aktivistkinja i teoretičarki će u pornografiji videti uvek i samo nasilje, proglašavajući pornografiju samo u jedino oblikom diskriminacije žena i kršenja njihovih ljudskih prava. Feminističke pravnice će, shvatajući i uvažavajući principe slobode štampe i slobode govora, pokušati da budu feleksibilnije i da formulišu koje bi radnje unutar pornografije trebalo zaista nužno da budu zabranjene i kao takve sankcionisane, ne odbacujući u celini pornografiju kao nasilje nad ženama. Takva jedna lista bi, npr., izgledala ovako.

Pravno sankcionisanje pornografskih radnji:³⁹

1. prinuđivanje na učestvovanje u pornografskoj produkciji
2. prinuđivanje na konzumiranje pornografskih produkata
3. prisilna primena pornografskih praksi, prenošenje pornografskih aktivnosti u stvarni život, protiv volje drugih učesnika, napadi inspirisani pornografijom
4. izlaganje nekoga javnoj sramoti kroz upotrebu imena, lika ili sličnog u pornografskim proizvodima.
5. oslikavanje ubistava, komadanja tela, brutalnosti ili nasilja u kontekstu opscenih radnji u pornografskim proizvodima.

Feministička jurisprudencija je takođe spremna da usvoji i druga ženska mišljenja. Na primer, da pornografija nije uvek i neophodno odraz muške dominacije nad ženama, već njihove nemoci da utiču na žene da bi one bile spremne da zadovolje njihove seksualne prohteve usled čega preduzimaju simbolične aktivnosti umetničkog i kvaziumetničkog tipa kao surogatnu zamenu za usamljenost, seksualnu frustraciju i zavisnost od ženske volje. Dakle, pornografija nije nužno i samo gušenje i zapostavljanje ženskog glasa i institucionalizacija nejednakosti, čija zabrana mora da plati cenu u vidu kolizije sa slobodom štampe i slobodom govora.⁴⁰

38. K. Weisberg, op.cit. 15-19.

39. K. Weisberg, op. cit. pp. 7.

40. Nadine Strossen: „A Feminist Critique of 'The Feminist critique of Pornography'“, in Weisberg, pp. 131-145.

Sledeća kontroverzna tema je prostitucija o kojoj sve feministkinje misle da će potrajati dokle god muškarci vide žene kao nejednake, a žene će biti nejednake dokle god bude bilo prostitucije.⁴¹ Feminističke jurisprudentičarke su, za razliku od feminističkih teoretičarki druge profesionalne orijentacije, svesne, npr., istorijskog postojanja *Wolfenden Report*-a iz 1960., koji sadrži stav, krucijalan za pravnu teoriju dvadesetog veka, da privatni, dobrovoljni seksualni odnosi između odraslih ljudi ne bi trebalo da budu ma na koji način krivičnopravno sankcionisani (pri čemu se prevashodno misli na homoseksualne odnose i prostituciju).⁴²

Takođe se od strane feminističke jurisprudencije usvajaju i drugačija mišljenja od onih koja prostituciju svrstavaju samo u domen nasilja i obespravljivanja žena. Dakle, sluša se i glas onih koji smatraju da prostitucija možda pribavlja muškarcu iluziju da poseduje ženu dok u stvari, ona poseduje njega, jer on nju nikako na drugi način ne bi imao da je nije platio. Ona tako dobija i novac i njega pri čemu sama odlučuje kome će i kada, šta će i koliko dati, i da li će uopšte dati, naravno u kontekstu oslobođenja prostitutki i prostitucije od kontrole organizovanog kriminala.⁴³

Ostaje otvoreno i pitanje da li postoji feministička pravda i feministički pravni metod. To nije samo pravno-filozofsko pitanje već i pitanje koje zahteva praktično rešenje, u kom kontekstu je postojanje feminističkog metoda već donekle dobilo pozitivan odgovor. Takođe se postavljaju i vrlo važna proceduralna pitanja, kako feministički sprovesti, ostvarivati pravo, što zahteva novu konceptualizaciju pravde.⁴⁴

Način baratanja pravom ostalo je takođe dugo vremena otvoreno pitanje, naročito u pogledu toga da li segregacija postoji ili ne, posebnog proučavanja, primene, ostvarivanja, konstruisanja, učenja i sl., „ženskog“ prava, nasuprot integrisanom pristupu sa uvažavanjem „ženskih“ aspekata u opštem pravu, i sl.

Od samih početaka formiranja feminističke jurisprudencije postavilo se (i ostalo otvoreno) pitanje da li ta teorija treba da pretenduje

41. Catherine MacKinnon: „Prostitution and Civil Rights“, in Weisberg, pp. 222-230.

42. Carlin Meyer: „Sex, Sin and Women's Liberation: Against Porn-Suppression“, in Weisberg, pp. 150-151.

43. Laes Eriksson: „Charges against Prostitution: An Attempt at a Philosophical Assessment“, in Weisberg, pp. 208-215. Takođe videti: Carole Pateman: „Defending Prostitution, Charges against Eriksson“, in Weisberg, pp. 217-221.

44. Elisabeth Schneider: „The Violence of Privacy“, in Weisberg, pp. 388-396.

da govori u ime svih žena. Svaka teorija ili svaki misaoni sistem koji nastoji da bude teorija, ima nužno pretenziju da bude opšteg karaktera, tj., da bude govor „u ime svih“. Problem važi i za druge aspekte feminističke teorije a ne samo feminističku jurisprudenciju. Za sada se samo zna jasan stav da ne treba nametati kao opšte žensko iskustvo majčinstvo, iskustvo sa nasiljem, poslovnu diskriminaciju, ili npr., iskustvo studentkinje prava ili sutkinje. Sve drugo je otvoreno za argumente i argumentovane opcije.

Jednakost ili uvažavanje različitosti, olako dolazi do odgovora da je formalna jednakost neophodna ali nedovoljna, i da nam treba zakonsko uvažavanje različitosti i specifičnosti. Tamo, naime, gde zakon uočavajući različitost, istu priznaje i uvažava, javlja se realna opasnost od ozakonjavanja diskriminacije. Problem je kod zastupanje različitosti kao kod zastupanja jednakosti da i jedan i drugi princip uzimaju muškarca kao normu i onda se zapravo ništa ne menja. U nekim oblastima je jednakost neophodna, npr., jednakost zarada na istim mestima, jednaka zaštita žena i muškaraca u saobraćaju. U drugim oblastima je neophodno uvažavanje razlika.⁴⁵

Od prava se očekuje da bude objektivno, racionalno, apstraktno i principijelno. Razlike odmah potvrđuju opravdanost postojanja muške dominacije. Tu se dolazi i do čuvenog pitanja, ko smo to, mi – narod? (*Who are we, the people?*), na koje odgovor mora da obuhvati i žene, na čemu institiraju jurisprudentičarke feminističke orijentacije.

Na kraju liste kontroverzi feminističke jurisprudencije, dolazi i ona početna. Naime, sve dominantne strategije ženskog pokreta nastojale su na naglašavanju polnih razlika u nameri da umanje njihov značaj radi postizanja cilja da pol ne sme da ima uticaja na uspostavljanje pravnih organičenja.⁴⁶ Tu je neophodan kritički pristup uz stalno prisustvo svesti da je pravo oruđe koje može da institucionalizuje ali i dovede u pitanje nejednakosti.⁴⁷

Ne govorimo – roze modrice

Na području nedokazivog i osporivog je jedina prilika da se izade iz kruga i krene napred.

Ursula Legvin

Postoje, za sada, ne samo mnoga otvorena pitanja, kao i pitanja koja stalno nose tenziju neslaganja i razlaza, već i ona koja čak nisu prihvatljiva ni za diskusiju, odnosno potpuno se odbacuju od strane nekih feministkinja.

Za sada, na primer, feminističke jurisprudentičarke nemaju „dovolu“ feminističkih aktivistkinja da pokrenu pitanja unutrašnjih žensko-ženskih odnosa, a naročito ne da ukazuju na postojanje žensko-ženskog nasilja, diskriminativnih i eksploatišućih praksi. To je, na primer, slučaj sa nasiljem u lezbejskim zajednicama (obuhvaćen opštim pojmom „roze modrice“, a ponegde i „lavander bruises“⁴⁸), ili, uopšte, nasiljem među ženama. Tu se nalazi i poznato pitanje „izdatog sestinstva“, tj., nekorektnih poslovnih odnosa između žena od karijere, dosta retko spremnih da saraduju sa drugim ženama, tj., da kao prirodne saveznice tretiraju one koje to jedino mogu da budu, a to su druge žene (umesto čega se ulazi u sumnjiva savezništva sa muškim kolegama).

Ta i druga slična „nezgodna“ pitanja naravno neće ostati neistražen domen, jer su jurisprudentičarke svesne da se neophodna higijena javnog života, između ostalog, ostvaruje i putem otvorenog postavljanja pitanja i pokretanjem ne baš za sve ugodnih tema. Naravno, feministički „veto“ (inače, prilično nepoznat u muško-ženskom demokratskom profesionalnom ambijentu) neće sprečiti profesionalnu radoznalost i profesionalnu nezavisnost jurisprudentičarki da zađu i u „zabranjene“ gradove.

Doprineće uglavnom pojavi novih tenzija i konflikata sa kojima se i inače, generalno, suočavaju sve žene. Doprineće otežavanju profesionalnog puta jurisprudentičarki koje već imaju dovoljno problema sa svojom muškom, ili muško-ženskom patrijarhalnom profesionalnom zajednicom i celokupnim ambijentalnim prostorom profesionalnog delovanja. Neke će pritom, i usled toga, biti dovedene i do onog, gore pomenutog profesionalnog „samoubistva“, tj., prestanka bavljenja feminističkom jurisprudencijom kao nečim što stvara samo sukobe sa svi-

48. Ruthan Robson, „Lavender Bruises: Intra-Lesbian Violence, Law and Lesbian Legal Theory“, in Weisberg, pp. 378-387.

45. Susan Estrich: „Rape“, in Weisberg, pp. 431-451.

46. Rhode, op. cit. pp. 3050315. Navodi se da su se feministkinje oduvek razlikovale u pogledu razlika, njihovog porekla i naročito, njihovih posledica.

47. Catherine MacKinnon: „Rape: On Coercion and Consent“, in Weisberg, pp. 471-480.

ma. Druge će pak, nastaviti svoj usamljeni put naučnog rada, ali usled konflikta, ne doprinoseći uopšte ili doprinoseći beznačajno malo, realizaciji opšteg piramidalnog koncepta da feministička jurisprudencija doprinosi feminizmu uopšte, a da feminizam u svom krajnjem ishodu doprinosi demokratizaciji pravnog sistema i društva u celini. Treće će naći profesionalno zadovoljstvo u ironiji („zadovoljstva ironije su jedina uteha u proučavanju priče o čoveku“), a četvrte, npr., u metastaza- ma bizarnog humora i pravne parodije.

Čin projektovanja feminističke jurisprudencije koji je u početku dakle, izgledao kao neizbežno društveni čin, tako postaje akt talentovanih i upornih pojedinaka, ne lišen ličnog herojstva, ali svakako lišen grupne solidarnosti i akcionog zajedništva. No, već smo na tom putu naučile da neizbežno nije večno već naučeno, a da ono što je naučeno može i da se kroz određenu praksu, oduči. Rezultat može da bude nagomilavanje znanja, bez prave mogućnosti delanja u smislu provokacije promena, ali i ne mora.

Možda će maksimalan doprinos takve feminističke jurisprudencije biti ono što Doris Lesing naziva velikom eksplozijom informacija o nama kao direktnog proizvoda sposobnosti da prema sebi ne budemo ni pristrasne ni laskave. „Kada se ljudi budu osvrtni na naše vreme, mislim da će ih jedna stvar začuditi više od ostalih, a to je da mi znamo mnogo više o sebi nego ljudi u prošlosti o sebi, ali da gotovo ništa od toga nije primenjeno“.⁴⁹

Zorica Mršević
Institut društvenih nauka, Beograd
Centar za ženske studije, Beograd
AAOM, Beograd
Oktobar 1999.

Zorica Mršević
TOWARDS FEMINIST JURISPRUDENCE

Summary: Feminist legal theory criticizes the role of legal system in reproduction of discrimination of women in patriarchal system.

49. Lesing, *ibid.*

From the other hand, there are tendencies of development elements and methods of elimination of patriarchy by analyzing nature and domain of women's subordination in different legal domains. Feminist jurisprudence demands reforms with the clear aims of improvement women's status, criticizing legal system as ready for various changes in the direction of: gender based violence, discrimination against women, women's poverty, protection of reproductive rights and women's health, rights of marginalized women, position of women in legal profession and legal education, position of women in period of crisis, missing women from the public, informative, political and legal stages, confronting nationalism. Special attention was paid to the issues of professional allies in the chapter, Father killing, brother-killing of suicide as the professional way of feminist jurisprudence. The beginning point of social geography of feminist jurisprudence is that the law is not situated in the gender less vacuum of mythical objectivity. The first next step is the state that law threatens women as men do. There are analyzed also the controversial feminist issues, such as prostitution and pornography. The attention was also paid to so-called forbidden topics such as, violence among women and professional jealousy and betrayed sisterhood.

Key words: Feminist jurisprudence, women's rights, violence against women, discrimination against women, women's poverty, reforms of legal system, women's legal language, professional allies, betrayed sisterhood, pink bruises.

Andelka Milić

Sintija Kokburn, *Prostor između nas*

(Cynthia Cockburn: *The space between us. Negotiating gender and national identities in conflict*, Zed Books, London, 1998, pp. 246)

Sintija Kokburn je veoma poznata engleska feministkinja i sociolog retke istraživačke posvećenosti, koja je iz svoje radionice iznedrila prave dragulje sociološkog umeća. Teme njenih istraživačkih poduhvata su uvek u centru društvenih i naučnih debata, aktualne, često i provokativne. Po tradicionalističkim nazorima te teme bi se teško mogle uklopiti u neki "ženski" tematski repertoar, ali zato u svim temama ona traga za "ženskom" i "rodnom" perspektivom. Podsetićemo se nekoliko istraživanja po kojima je postala poznata u širim sociološkim krugovima izvan svoje zemlje: pitanje polne ne/jednakosti u modernim organizacijama; problemi tehnoloških promena, društvene moći i odnosa polova u nekim britanskim industrijama; sindikalni pokret i sindikalni aktivizam žena u Evropskoj uniji; nove tehnologije u domaćinstvu i uticaj na odnose polova, i još mnogo drugih.

U svim dosadašnjim istraživanjima jasno je iskazano njeno primarno opredeljenje za feministički pristup društvenim pitanjima i temama; to, drugim rečima, znači da njena istraživanja uvek imaju dvostruki zadatak: jedan je da se sazna i sistematizuje ženska društvena praksa u njenim različitim aspektima i sadržajima, a drugi, podjednako značajan, da se toj praksi konkretno i kreativno pomogne ukazivanjem na puteve emancipacije žena.

Najnoviji istraživački poduhvat Sintije Kokburn, kako po opsegu i složenosti, tako i po delikatnosti teme, svakako predstavlja dragoceni empirijski projekat u savremenoj sociologiji. Autorka se ovoga puta uputila u krajnje problematične i konfliktne krajeve sveta, sa težnjom da sazna "kako se pravi mir". Reč je o tri svetska regiona u kojima više

od decenije odjekuje govor oružja umesto političkih razgovora i dijaloga: to je već hronični sukob u severnoj Irskoj, borba Palestinaca za svoju državu u Izraelu, te poslednje ratno žarište u Bosni i Hercegovini. Ovde odmah želimo da ukažemo na jednu kulturološku osobenost autorkine perspektive. Dok se mi još uvek bavimo ratom, pitamo se kako je bio moguć, zašto je do njega došlo, ko je glavni krivac, autorka upućuje svoj pogled ka budućnosti, pitajući se ko i kako stvara mir? Odgovori su potraženi na prvi, drugi i svaki pogled, u krajnje perifernim zonama društvenih zbivanja. To je, opet, tipično za femnistički pristup u sociologiji: da se iza perifernog, nebitnog, nevidljivog, otkrivaju neki centralni, glavni i noseći projekti sutrašnjice.

Predmet istraživanja su tri ženska projekta nastala u ova tri regiona koji, svaki na svoj način, omogućavaju ženama iz sukobljenih i zavađenih zajednica, ne samo da dođu u kontakt, već da međusobno saraduju na različitim životnim planovima, a sve u krajnjoj nameri postizanja takvog mirovnog rešenja koje bi trajno otklonilo ratnu opciju sa ovih terena. Dakle, radi se o mirotvornim projektima koji su iznikli potpuno autonomno i kreativno iz uma i duša nekoliko ženskih skupina, čije učesnice raspolažu sa dovoljno enregije i posvećenosti da su u stanju da probiju i najtvrdokornije barijere uzajamne nepopustljivosti strana u sukobu. U prvom slučaju, reč je o projektu *Women's Support Centre*, koji izvode žene iz zavađenih protestanskih i katoličkih zajednica grada Belfasta u Severnoj Irskoj. Projekt okuplja uglavnom žene iz radničke klase obe verske zajednice, koje pokušavaju da preko linija fronta rešavaju svoje zajedničke egzistencijalne probleme. U drugom slučaju, reč je o projektu Bat Šalom (simbolnog naziva "zametak mira", na jevrejskom), u kome se okupljaju Jevrejke iz jednog izraelskog kibuca i Palestinke iz okolnih gradova i sela u severnom Izraelu (Nazaret, i dr.). Treći projekt odnosi se na Bosnu i Hercegovinu, gde je, u toku rata, u gradu Zenici uspostavljen Ženski centar za terapiju pod nazivom "Medica" (1993), koji i do danas funkcioniše, a okuplja žene svih triju nacionalnosti iz Bosne (mada većinu čine muslimanke). Već iz ovog osnovnog predstavljanja predmeta istraživanja jasno nam je da pred sobom imamo veoma težak, zahtevan i i delikatan istraživački zadatak, koji uključuje toliko mogućih tačaka nesporazuma, konflikata, sporova, dilema i problema, koje treba praktično rešavati u svakoj fazi istraživanja, da se u najmanju ruku moglo očekivati da se njime pozabavi jedna cela istraživačka ekipa. Umesto toga, imamo samo jednu ženu, koja doduše u svojoj profesionalnoj torbi nosi veliko i internacionalno istraživačko iskustvo, a u svom srcu veliku hrabrost i pove-

renje u "objekte" svoga posmatranja. Ali, da li je to dovoljno da se prevaziđu problemi koji proizlaze iz objektivnih okolnosti u kojima se ta društva nalaze: okolnostima duboke unutrašnje podeljenosti i sukobljenosti koje traju već više decenija u obliku otvorenog ili prikrivenog rata; naime, da se tu radi o potpuno različitim kulturama, od Irske, preko Balkana, do Bliskog istoka, dakle, jednom kulturnom dijapazonu ogromnih razmera u kome istraživač mora da se snađe i da ga razume; da se, potom, unutar tih regionalnih kulturnih okvira radi o užim etnonacionalnim kulturnim diferencijacijama između samih aktivistkinja koje idu do najsitnijih detalja svakodnevnog života; da su u pitanju različiti jezici i dijalekti; da istraživač, napokon, ima posla sa različitim društvenim sistemima i različitim nivoima društvene razvijenosti zajednica koje posmatra. Sve ove probleme, teskoće, a pre svega, razlike, trebalo je i fizički i emotivno i duhovno savladati u sebi, da bi se prokrio put vlastitom sporazumevanju a potom i spoznaji ispitivanih zajednica i aktivistkinja u njima. Ali, kada je autorka prošla kroz sve ove prepreke, faze i zavijutke, do konačnog cilja trebalo je učiniti još jedan značajan, krajnji, sintetički napor: da se sve ovo viđeno, odslušano, snimljeno, prevedeno i doživljeno, ispiše u jedinstven istraživački dokument – studiju koja će čitaocima kao na dlanu razgrnuti istorijsko i kulturno zamešateljstvo vekova i ponuditi racionalnu i prihvatljivu perspektivu sutrašnjice. Mora se priznati da već samo završavanje jednog tako rizičnog empirijskog poduhvata biva vredno komentarisati, čak i ako njegovi rezultati ne bi bili analogni projektovanim namerama.

Otuda se nadamo da nam neće biti zamereno što ćemo značajan deo našeg komentara posvetiti metodološkim pitanjima i postavkama ovog projekta i njegove izvedbe. Metodološki, ovo istraživanje predstavlja krajnje složen zahvat, pri čemu se ta složenost tek postepeno otkriva, kako se istraživanje razvija. Na početku autorka definiše istraživanje kao akcioni projekat. Takav karakter istraživanja proizlazi iz njene otvorene i dosledne feminističke orijentacije. To pretpostavlja drugačiji odnos autora prema ispitivanom problemu, tj., predmetu istraživanja. U ovom slučaju, nije reč o pukoj istraživačkoj znatiželji, kojoj se u različitim društvenim kontekstima nude gotovo laboratorijski uslovi za ispitivanje ponašanja homo sapiensa u konfliktnoj situaciji. Feministička perspektiva u društvenim naukama ne samo da se ne libi, već glasno zagovara i zahteva da istraživač svojom ukupnom personalnom i profesionalnom opredeljenošću učestvuje u kreiranju društvenih zbivanja u korist aktera koje ispituje. Dakako, u slučaju feminizma, akteri su uvek i samo žene, a njihova korist i interesi su utoliko više poz-

itivno vrednovani ukoliko same žene predstavljaju autonomne nosioce i pregoce tih htenja. Feministička perspektiva otuda olakšava istražiteljki da odredi svoju poziciju prema akterima i njihovim ciljevima. Ona odbacuje neutralnu, odnosno, "objektivističku" poziciju, koja bi istraživača mogla da postavi iznad ili pored aktera u društvenim zbivanjima, tj., ili u ulogu neutralnog posmatrača, ili samovlasnog arbitra sa strane. Drugim rečima, feministička orijentacija traži od autorke da se postavi angažovano prema predmetu istraživanja, u ovom slučaju prema projektima triju ženskih grupa i njihovim učesnicama. Da bi ispunila svoj angažman, autorka će, sa jedne strane, preduzeti praktične korake u cilju podsticanja aktivne internacionalne pomoći projektima, (pre svega u vidu materijalne i moralne podrške naporu učesnica), a sa druge strane, u odnosu prema samim učesnicama neće izbegavati da otkrije vlastita politička i ideološka opredeljenja, kao što neće izbegavati da se opredeli u nekim situacijama u kojima se bude našla, jer, kako primećuje, situacije koje posmatra i u kojima učestvuje traže takvu opredeljenost. Ipak, složena situacija i odnošajni zapleti među samim učesnicama projekata zahtevaju u datom momentu veoma konkretno operedeljenje istraživačice koje će biti iskazano u određenoj vrsti njenog delanja u samom istraživanju; autorka odlučuje da će se, u slučaju da treba da vrši izbor, odlučiti za jednu ili drugu ili treću stranu, da će stati na stranu i podržati dobrobit samih projekata, tj., očuvanje savezništva žena koje je ostvareno u njima, nezavisno od pojedinačnih ili unutar grupnih podela između samih učesnica, i po cenu vlastitih političkih ili ideoloških ubeđenja ili pak na štetu svojih saznavnih ciljeva. Takvo samo-određenje vlastitog delanja dovodi autorku u ozbiljnu zamku koju ona bar u jednom slučaju nije uspela da izbegne.

U jednom momentu, autorka nam saopštava da je došla u situaciju u kojoj mora da se opredeljuje između svojih saznavnih i aktivističkih ciljeva. Kako se odlučiti? Dok je moguće prihvatiti da zbog dobrobiti zajedničke akcije, čije ciljeve deli sa društvenim akterima, istraživač može da potisne svoja lična politička i ideološka ubeđenja, (mada se feministička etika istraživanja tome protivi), autorka nam saopštava da se ne libi vrednosnog opredeljivanja u datim situacijama: "postoji neka etika koja je uključena u ove ratove i za istraživačicu postaje gotovo nemoguće, čak i kada bi to želela, da se postavi iznad ili mimo te etike" (str. 3). Ali, ostaje veliko pitanje da li istraživač ima prava da se u cilju dobrobiti akcije kojoj se pridružuje, i koju posmatra, odrekne iznošenja podataka o odnosima i podelama među učesnicama za koje i sama tvrdi da su saznavno značajni. Da li, dakle, u takvom slučaju, is-

traživač ima prava da se zbog akcionih razloga odrekne svoje istraživačke uloge, što je u konkretnom slučaju urađeno? Da li mu se onda može uopšte verovati? Ili mu se može verovati zato što priznaje da je neke podatke izostavio iz svoje analize? Ko je uopšte ovlašćen da procenjuje saznavnu vrednost podataka? Nisu li time iz postupka verifikacije naučnih rezultata unapred odstranjeni interesi šire naučne zajednice kao one javnosti koja je jedino merodavna da procenjuje i presuđuje ne samo sa stanovišta najužih saznavnih interesa, već i sa stanovišta opšte humanih vrednosti. Ma koliko cenili istražiteljkino istraživačko iskustvo i njeno aktivističko poštenje i iskrenost, ne možemo a da na ovom mestu ne postavimo opštija pitanja koja proizlaze, kako iz dosadašnje naučne prakse koja se hvali svojom "objektivnošću", tako i iz feminističke prakse koja se hvali svojom angažovanošću. Da li u slučajevima kada se istraživač toliko poistoveti sa akterima društvenog događanja koje hoće naučno da istraži, da čak u cilju njihove potpore odbije da iznese neke naučno relevantne podatke, imamo prava i osnova da govorimo o naucno-istraživačkom poduhvatu, ili se radi o hrabrom personalnom poduhvatu koji valja zabeležiti i sačuvati kao jedan među brojnim ličnim dokumentima i sagama o ljudskim nezavršenim i nesavršenim poslovima i odnosima? Osim toga, moramo se upitati kakvim mogućnostima raspolaže nauka ako hoće da odbrani svoj tragalački diskurs pred naletima ideoloških i komunikacijskih manipulacija informacijama? Čini nam se da u ovoj situaciji ne bismo smeli da se, zbog konkretnih ličnih obzira, odrekemo bar skromnog pokušaja da povodom autorkinog postupka pokušamo da razmišljamo, čak i ako, za sada, nemamo ni približno prihvatljiv odgovor za dileme sa kojima se susreću savremeni istraživači u složenim kretanjima savremenosti.

U skladu sa izabranim metodološkim pristupom su i tehnike posmatranja. One takođe omogućavaju da u velikoj meri do izražaja dođe, ne samo puka realnost zbivanja u kontekstu, i u posmatranim grupama, već, pre svega, subjektivitet učesnica kao i subjektivitet same istražiteljke. To su pre svega nestandardizovani intervjui sa učesnicama projekta (po 25 iz svake grupe), zatim zapisi i sva dokumentacija koju je istraživač prikupio i vodio kao saradnik i učesnik na projektima za vreme svojih boravaka u ovim različitim sredinama, fotografije, kao vema subjektivno i ekspresivno sredstvo izražavanja, te napokon, tematska konferencija učesnica sve tri grupe koja se odvijala izvan njihovih matičnih sredina, na stranoj teritoriji, a koju je organizovala, usmeravala, podsticala i, svojim iskustvima i saznanjima iz feminističke prakse, ak-

tivno učestvovala i sama autorka. Napokon, ni pisanje konačnog izveštaja, tj., knjige, nije prošlo bez važnih uzajamnih referenci i intervencija na liniji odnosa – učesnice/istražiteljka.

Druga karakteristika ovog istraživačkog poduhvata jeste njegova komparativna dimenzija, metod koji je u tekućoj sociološkoj praksi izuzetno zanemaren, da ne kažemo i odbačen. Takvoj sudbini komparativnog metoda upravo je u najvećoj meri doprinela njegova složena priroda i ogromni naponi koje postavlja pred istraživača. Da bi komparacija imala smisla u bilo kom parcijalnom tematskom okviru, istraživač mora da utroši veoma mnogo vremena na pripremu istraživanja, a pre svega na upoznavanje različitih društveno-istorijskih, civilizacijskih i društveno-kulturnih celina u čijim okvirima vrši proučavanje svoje teme. Pri tom istraživač mora posedovati ne samo gruba činjenička znanja o tim različitim kontekstima, već mora posedovati istraživački talenat, intuiciju i visoku zanatsku umešnost, kako bi bio u stanju da adekvatno protumači i razume specifičnosti različitih sredina i istovremeno da čitaocima analitički prezentira njihove glavne odlike, kako sličnosti tako i razlike. Tek nakon propisno izvedenih operacija uviđanja, saznavanja, tumačenja i selekcije građe, istraživač može da istupi sa vrednovanjem modela društvene prakse koje je proučavao, imajući u vidu ispunjavanje postavljenog cilja od strane posmatranih aktera, ali i sopstveno tumačenje i vrednovanje tog cilja i prakse koja mu je posvećena. U kojoj meri je ovaj komparativni zahvat, ne samo adekvatno započet i formulisan, već i uspešno priveden kraju, biće reči kasnije.

Napokon, istraživanje ima i treću metodološku osobenost iz koje proizlazi jedan dalekosežniji zadatak. Ona se sastoji u tome što, kako autorka primećuje, "Žene prave teoriju kroz vlastit utopiju" (str. 8). U posmatranim slučajevima, kroz akcione projekte međusobne saradnje, žene učesnice u projektima, na različitim krajevima sveta, a istražiteljka zajedno sa njima kao akter i posmatrač, prave teoriju o tome kako se dolazi do mira. ("Mijas radionica je ovo izvanredno iskazala", str. 6). Dok učesnice ovih projekata intuitivno i metodom slučaja i grešaka dolaze do tih saznanja, istraživačica je u prednosti; ona nije u poziciji da luta, krivuda i greši, jer je ona ta koja za svoje posmatranje bira baš ove, a ne neke druge ženske akcije i pokrete, sa idejom da "oni prave mir", a zatim pokušava da, posmatrajući njihovu svakodnevnu praksu, formalizuje i sistematizuje korake i strategije koji vode miru. Međutim, formalizacija i sistematizacija su još uvek u domenu opisa jedne praktične aktivnosti, a do teorije mirovnih akcija u konfliktnom kontekstu

preostaje još niz teških koraka u procesu kauzalne analize posmatranih slučajeva.

Na osnovu nabrojanih metodoloških aspekata istraživanja, jasno se pokazuje sva veličina studijskog zahvata preduzeta u ovom istraživanju, kako kada je reč o terenskom zahvatu, tako i na operacionom i analitičkom nivou, (zahvatanjem različitih nivoa društvene stvarnosti), te na praktičnom planu, (jer se sreće sa različitim dimenzijama ljudskog i posebno naučnog delovanja); zatim, aktere istraživanja, kako neposredne učesnice, tako i istražiteljku, diferencira toliko mnogo različitih obeležja i odnosa, a povezuje samo jedna delotvorna crta, naime, njihovo učešće i posvećenost međusobnoj saradnji i uzajmanoj promeni, – sve ovo nudi gotovo idealne uslove laboratorijskog eksperimenta, ali u živoj empirijskoj stvarnosti. Istraživanje takvog obima mogao je da preduzme samo istraživač koji ima ne samo ogromno istraživačko iskustvo iza sebe, što je slučaj sa Sintijom Kokbarn, već i ličnost koja ima toliko samopuzdanja, hrabrosti i vere u ciljeve kojima teži i za koje radi, tako da u njenom slučaju princip jedinstva teorije i prakse dolazi do svog najpunijeg izražaja. U tom smislu, može se slobodno reći da u konkretnom primeru važi ne samo pravilo da istraživač prema sebi bira temu, već i da tema traži istraživača koji je u stanju da interpretira njenu punoću i složenost. Drugim rečima, priča o tri skupine žena koje na različitim stranama sveta pokušavaju da uspostave kontakte preko neprijateljskih rovova postaje realnost, praktična mogućnost za premošćavanje konflikta samo kao originalna autorska tvorevina istražiteljke, koja uspeva da rasute fragmente ove priče u prostoru i vremenu sastavi u celovit doživljaj. Bez obzira na sve druge eventualne primedbe i kritike koje mogu pratiti ovaj poduhvat, već ovo dostignuće je dovoljno da autorki obezbedi značajno mesto u sociološkoj i, šire, humanističkoj empirijskoj aktivnosti.

Da kažemo koju reč i o teoretskoj perspektivi i utemeljenosti istraživanja. I sama autorka je u dilemi, budući da konstatuje da za istraživanje koje ona namerava da preduzme, malo šta na teorijskom planu iz društvenih nauka može da joj pomogne. Tradicionalni pristup studije internacionalnih odnosa može da pruži neznatnu podršku ovakvom istraživanju, jer u tim studijama žene ne postoje kao akteri tih odnosa, a veoma retko kao njihovi obavešteni i profesionalni istraživači. Drugo disciplinarno polje je nešto novijeg datuma, a tiče se studija mira odnosno konflikta. U ovom slučaju, istraživačima se priznaje pravo i potreba angažovane humane perspektive u stvarima konkretnih sukoba i mirenja, te u tom smislu, generalni stav ovih studija ide u pravcu težnji

i delanja učesnica posmatranih mirovnih projekata. Ipak, autorka smatra da najviše potpore za svoju zamisao može da dobije iz feminističke teorije, koja omogućava da se rat i nasilje sagledaju u “kontinuitetu od spavaće sobe do ratišta” (str. 231). Drugim rečima, da se uzroci nasilja, ratova, eksploatacije i prinude moraju sagledavati u rodno/polnoj perspektivi, koja jedino može da ih shvati, protumači i objasni u njihovoj opštoj prirodi i uzročnosti. Ali biti na ishodištima feminističke teorije je samo načelan, polazni stav. Konkretnije i dublje istraživanje se teorijski zasniva na dva konceptualna čvorišta koja pripadaju polju sociologije politike. To su: s jedne strane, demokratija, sa druge strane, identitet. Ova dva koncepta povezuje treći koncept, koncept “transverzalne politike”, koji autorka pozajmljuje od poznate feminističke teoretičarke (Nira Juval-Dejvis (Nira Yuval-Davis), koja ga je takođe pozajmila od aktivistkinja), a koji podrazumeva sledeće: svaki učesnik u dijalogu kojim se rešavaju pitanja rata i mira, ulazi u taj dijalog sa vlastitim ukorenjenjem i identitetom, ali da bi bio u stanju da uopšte bude u dijalogu sa drugima mora da pristane i da bude svestan, da njegov identitet ne postoji sam po sebi, već samo u zavisnosti od “onih različitih drugih” sa kojima je u interakciji. To ne znači i decentriranje od sebe, ali znači fleksibilnost i toleratnost, tj., dopuštanje da se menjamo i krećemo. Samo izmeštanje sebe omogućava dolaženje do mira, tj., ispunjavanja prostora između sukobljenih i odvojenih ljudskih skupina. U tom smislu, projekti koje obdelavaju ispitivane žene pokazuju se kao projekti koji imaju pre svega ovu prostornu dimenziju; dimenziju prostora u vidljivom objektivnom fizičkom smislu teritorije koja je podeljena ili napuštena, ali i metaforičko značenje ispunjavanja opustelog prostora, uzajamne ljudske komunikacije i transformacije kroz komunikaciju. Taj zapušteni i opusteli prostor ljudske interakcije i komunikacije popunjava se procesima demokratizacije kroz pluralizam različitosti. Ženske transversalne politike u posmatranim projektima su upravo retki i svetli primeri i modeli takve teorije i prakse. Po čemu, i kako?

Sva tri projekta bave se veoma različitim stvarima, ali za sva tri je zajednička kooperacija žena polarizovanih etno-nacionalnih entiteta u datom kontekstu. Pri tom se te grupe žena pojavljuju u očevidnoj diskrepanciji i sukobu sa vladajućim normama u tim zajednicama, koje su zbog tih normi, i na njima zasnovanih polarizovanih identifikacija, i stupile u međusobni konflikt i rat.

Ova kooperacija znači da se žene u tim projektima nalaze u određenoj vrsti savezništva. Savezništvo autorka određuje kao “kreativno struktuiranje relacionog prostora između kolektiviteta koji su obeležje-

ni problematičnim razlikama” (211). Kao savezništva ona zahtevaju kooperaciju, a ova je moguća na deljenom uverenju da se u čvor vezana situacija može tokom vremena razvezati odnosno transformisati. U osnovi, pak, takvog ubeđenja stoji najdublja želja da se prekine sa nasiljem (211). Takva težnja je tipična za žene budući da sve ratne situacije potvrđuju da su žene u ratu, bez obzira na rasu, naciju i klasu, njegove žrtve. Ovo dolaženje u dodir sa ždrugima’ sa one strane “linije”, uvek je građenje novog prostora, u kom građenju se obostrano menjaju zadati identiteti. Putem kooperacije, žene koje same za sebe projektuju veoma različite, ponekad i suprotstavljene političke opcije rešenja krize, svesno biraju mogućnost vlastite alternativne autorizacije problema, a time i odbacivanje one identitetske projekcije koja im je servirana odozgo ili sa strane. Jer, kako autorka konstatuje, prihvatanje ponudjenog identiteta, a naročito onog etno-nacionalnog, sa njegovim tabuima i proskribovanim normama ponašanja prema drugom kao neprijatelju vlastite posebnosti, ima za svoje polazište uvek neke dominantne entitete, kao što su država, nacija, klasa i njihove moći ubeđivanja naroda. U njihovoj je nadležnosti da ove jednom stvorene i nameštene identitete fiksiraju zauvek, da ih eternalizuju i esencijalizuju, ne ostavljajući pojedincima nikakve mogućnosti da ih sami autonomno stvaraju, preoblikuju ili čak odbace i zamene. Žene u savezima, kakvi su ove tri grupe, zahvaljujući uzajamnom kontaktu, komunikaciji i delanju, otvaraju sebi mogućnosti da te eternalizovane nacionalne identitete preispitaju, transformišu, a neke i da sasvim odbace. Tako žene postaju kreatori vlastitog identiteta i kreatori međunacionalnih mostova. Gradeći uzajamne prostore dodira, žene dospevaju na žsmrtonosnu’ granicu, (doduše za žene ova granica nije nešto nepoznato jer ih njihova biološka funkcija na neki način predodređuje da tom granicom manipulišu), izazivajući njene čuvarke. Time one postaju smrtna opasnost za postojeće režime međunacionalne isključivosti i sisteme uzajamnog neprijateljstva. Interesantno je da autorka, i pored svestranosti svoga pristupa, propušta da obradi jedno ključno pitanje; pitanje načina na koji se okolno društvo, a naročito vladajući režimi, odnose prema ovim ženskim grupama “transverzalne politike”, te u kojoj meri prekoračivanje “smrtonosne granice” ima za posledicu dodatnu marginalizaciju i otuđenje od vlastite socijalne sredine učesnica ženskih akcija. Ukoliko bi se ova pretpostavka o marginalizaciji i isključenosti učesnica u domaćoj sredini potvrdila, postavlja se jedno intrigantno pitanje: koji je onda domet njihovog aktivizma? Međutim, autorka je od početka imala zamisao da prati pre svega unutrašnju scenu grupnih interakcija ak-

tivistkinja, te otuda sledi i određeni stepen potiskivanja analize njihove interakcije sa okolinom.

Na koji način, kojim sredstvima i strategijama, ove žene uspevaju da u njima neprijateljskoj sredini, sredini koja ih stalno suprotstavlja, polarizuje i deli, održe svoje savezništvo i zajednički nastup? To je osnovno pitanje kome je autorka posvetila svoje istraživanje, i na njega odgovara u zaključnom delu svoje studije. Uprkos značajnim razlikama od projekta do projekta, počevši od sredina u kojima deluje, do načina na koji deluje, autorka je u stanju da sintetizuje neke osnovne principe, nepisana pravila kojih se pridržavaju učesnice u sva tri projekta u svojim međusobnim odnosima i akcionom delanju. Kao prvo, to je ideja da se afirmiše različitost (224). One ne kriju međusobne razlike, činjenicu da pripadaju polarizovanim i sukobljenim socijalnim entitetima, a zatim i svoje lične i političke razlike. Drugo, te razlike se ne naglašavaju i od njih se ne počinje; naprotiv, ono na čemu se insistira jeste potreba da se identiteti ne zatvore, dakle, da se ne ostane na jednom isključivom, fundamentalnom i esencijalizovanom svojstvu. Treće, kao odbrana od takvog poimanja zatvorenog i jednom zauvek datog vlastitog identiteta, insistira se na pluralitetu identiteta odnosno multiplicitetu razlika. Svako od nas je različit u svojoj mnogostrukosti i te razlike nisu nikada jednom zauvek date: razlike se mogu smanjivati, ublažavati, transformisati, kao što se mogu i nove stvarati. Sve je to moguće u okviru jednog kreativnog polja demokratičnosti individualnog izbora. Četvrto, svi projekti u građenju savezništava i oblikovanju razlika i njihovog prihvatanja, orijentisani su na priznavanje nepravdi koje su činjene sa obeju ili više strana, u ime održavanja monolitnosti i nepromenljivosti unapred zacrtanih identiteta. Reč je, dakle, o gajenju osećaja za krivicu, a priznanje krivice u velikoj meri oslobađa i daje nadu za drugačije ponašanje i drugačije poglede. Peto obeležje zajedničkih strategija jeste njihovo usmeravanje na trenutne i parcijalne projekte, one se ne bave istorijom, njihovi su dometi u prostorima životne svakodnevice i preživljavanja. Ali one to rade ne zato što bi bile manje sposobne od muškaraca za velika dela, već stoga što su mnogo osetljivije na bol i patnju, kako svoju tako i tuđu. Projekti koji bi zadirali suviše duboko, sigurno bi donosili patnju, a tada bi bilo teško očuvati savezništvo. Dakle, žene su praktične. Napokon, poslednja zajednička strategija u ovim projektima jeste orijentacija ka grupnom procesu. Samo kroz učešće u grupnom procesu interakcije i komunikacije žene mogu da odneguju i učvrste i osiguraju one nove identitete, i da odole stalnoj eroziji koju sobom nosi životna rutina, sa jedne

strane, i nadzor i kontrola dominantnih institucija, sa druge strane. Očuvanje savezništva jeste *eo ipso* očuvanje njihove novo pronađene vlastitosti.

Konačno, zaključuje Sintija Kokbarn, žene su, u sva tri projekta, kroz svoju praksu i otpore prema njoj, "naučile da su identiteti stvar nagodbe, a agonistička demokratija jedina trajna alternativa ratu" (str. 228). Iz ovoga sledi jedna dalekosežna poruka i pouka dobronamernim čitaocima, za čije saopštavanje preuzimamo ličnu odgovornost. U posmatranim grupama, žene su naučile da žive u fragmentarnim i parcijalnim prostorima sadašnjice odbacujući žrtve za slavnu prošlost ili utopijsku budućnost; one se stalno pogađaju, stalno mere i procenjuju, ustupaju, odstupaju i dele, žive u prostoru stalne mešovitosti "učeći da prevode sa jednog na drugi jezik". Njihovi identiteti izgledaju kao slabe i tanane košuljice, kao neočvrste i neoblikovane forme, kao ljuske u buri istorije, ili, da upotrebimo jednu poznatiju teorijsku paradigmu, kao Fokoova peščana brazda na morskoj obali kojoj talasi stalno menjaju oblik, konfiguraciju, položaj. Dakle, u svojim identiteskim praksama one su sklonije nestalnosti, neodređenosti, prelaznosti i privremenosti, kada je u pitanju njihovo socijalno biće. To ih na prvi pogled čini slabim i ranjivijim u odnosu na one žene i muškarce koji se čvrsto vežuju i identifikuju sa idolima prošlosti, "veličinama" sadašnjice, koje proizvode sredstva mas-komunikacija, ili sa "umišljenim zajednicama" etnosa, nacije, rase, klase ili pola. Ali to je samo na prvi pogled. Jer se odmah postavlja pitanje odakle im tolika snaga da se održe i istraju uprkos svim osujećenjima i napadima kojima su izložene? Odavde sledi i prva principijelna zamerka autorki. Ostavila nas je u priličnom mraku kada je u pitanju eksplikacija ličnosti koje sačinjavaju ove grupe, pogotovu onih koje dominiraju u grupnim procesima identiteskog traganja. Tu prazninu samo donekle ublažava priča jedne učesnice (Rada's story), ali kako su razlike u kontekstima zbilja ogromne, teško da ova priča može da posluži otkrivanju zajedničkog u različitim individualnim putanjama.

Međutim, moglo bi nam se zameriti, kako u slučaju prethodne, tako i u slučaju sledeće primedbe, da nedovoljno vodimo računa o tome da autorka svoje istraživanje postavlja i vodi pre svega kao akciono, a tek potom i kao komparativno. Komparacija je u ovom slučaju sekundarna, i u službi je verifikacije akcionog angažmana posmatranih ženskih skupina. Otuda ova studija ostaje kao upečatljiv fragment: reflektorski osvetljava grupnu dramu iza koje ostaje tama uskovitlane soci-

jalne pozornice. Generalno pitanje koje, pretpostavljamo, muči, kako sve učesnice ovih angažovanih grupa, autorku, kao i eventualne čitaoce u koje spada i recezentkinja, jeste pitanje: pod kojim spoljašnjim i unutrašnjim uslovima ove izolovane, usamljene i progonjene ženske skupine, imaju uslova da prerastu u većinu koja donosi promene? I kakve garancije postoje da žene u tom procesu transformacije opet ne budu gurnute na margine, kao što se to do sada uvek dešavalo? Priznajemo da pitanja nisu nimalo laka, ali to ne znači da ih ne treba stalno postavljati, pa i u ovom slučaju. Ostajemo u nadi da će autorka, u nekom od svojih narednih istraživanja, pokušati da se ovim pitanjima makar približi, iako ne očekujemo da nam može pružiti neke pouzdanije odgovore.

Beleške o autorkama/autorima

Branka Arsić, vidi Ženske studije broj 8/9.

Vesna Bogojević, studentkinja opšte književnosti i teorije književnosti na Filološkom Fakultetu Univerziteta u Beogradu. Ovo je njen prvi objavljeni esej.

Nadežda Čačinović je profesorica filozofije i predstojnica Katedre za estetiku na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Stalna je predavačica na Ženskim studijima u Zagrebu. Autorica je niza članaka i knjiga od kojih izdvajamo: *Subjekt kritike teorije*, Zagreb, 1980; *Estetika njemačkog romantike*, Zagreb, 1987; *Ogled o pismenosti*, Zagreb, 1994.

Žak Derida (Jacques Derrida), *La Voix et le Phenomene*, 1967; *De la Grammatologie*, 1967; *L'Ecriture et la Difference*, 1967; *Positions*, 1972; *Marges de la Philosophie*, 1972; *La Dissemination*, 1972; *Glas*, 1974; *Le Carte Postale, de Socrate a Freud et au dela*, 1980; *Du Droit a la Philosophie*, 1990; *L' Autre Cap/La Democratie Ajournee*, 1991; *Spectres de Marx*, 1993; *La Politique de L'Amitie*, 1994.

Biljana Dojčinović Nešić, vidi Ženske studije broj 1.

Elizabet Gros (Elizabeth Grosz), jedna od najuticajnijih savremenih feminističkih teoretičarki, profesorica filozofije na Buffalo Univesity. Najznačajnija dela: *Time, Space and Perversity*, *Volatile Bodies*, *Feminist Introduction to Lacan*.

□ **ada Iveković**, vidi Ženske studije broj 2/3.

Pegi Kamuf, vidi Ženske studije broj 10.

Biljana Kašić je feministkinja, aktivistkinja i teoretičarka kulture. Koordinatorica je i predavačica na Ženskim studijima u Zagrebu. Obja-

vluje studije i tekstove iz feminističke teorije. Uredila je zbornik *Žene i politika mira*. Prilozi ženskoj kulturi otpora, Zagreb, 1997.

Anđelka Milić, vidi Ženske studije broj 5/6.

Zorica Mršević, vidi Ženske studije broj 1.

Miglena Nikolčina (Miglena Nikolchina), profesorica Univerziteta u Sofiji i direktorka programa za Rod i Kulturu Centralnoevropskog univerziteta u Budimpešti. Bavi se psihoanalizom književnog dela. Najznačajnija knjiga: *Čitanje Virdžinije Vulf kroz psihoanalizu Julije Kristeve*.