

**Univerzitet u Novom Sadu**

**Asocijacija centara za interdisciplinarnе studije i  
multidisciplinarnе studije i istraživanja:**

**Centar za rodne studije**

**Mr Jelisaveta Blagojević**

**Teorijski doprinos rodnim studijama:  
diskursi o identitetu, razlici i drugosti**

**Doktorska disertacija**

**Novi Sad, 2006**

## Sadržaj

Apstrakt .....	3
Abstract .....	4
Zahvalnica .....	5
Index autora .....	7

### DEO I Uvod: Teorijsko-metodološke pretpostavke rada

<i>Poglavlje 1</i> Teorijska razjašnjenja pojma <i>rod</i> i cilj rada .....	11
<i>Poglavlje 2</i> Pojam političkog: život, pojedinačno biće i pojam zajednice .....	23
<i>Poglavlje 3</i> Razjašnjenje pojma <i>drugog</i> i pojma <i>razlike</i> .....	32
<i>Poglavlje 4</i> O metodi: dekonstrukcija i politički diskurs .....	40

### DEO II Interpretiranje relevantne literature: subjekt u filozofskom kanonu

<i>Poglavlje 5</i> Pojam subjekta ili o prijateljstvu .....	48
<i>Poglavlje 6</i> Kanonsko određenje prijateljstva .....	52
<i>Poglavlje 7</i> Prijatelj: isto ili drugo? .....	59
<i>Poglavlje 8</i> Kanonsko određenje ljubavi .....	66

### DEO III Od kanona ka dekonstrukciji kanona: od prijateljstva ka ljubavi

<i>Poglavlje 9</i> Prednost čina nad mogućnošću .....	78
<i>Poglavlje 10</i> Paradoksalnost modernog pojma subjektiviteta i ljubavi .....	83

### DEO IV Ponovno promišljanje i povezivanje relevantnih stanovišta

<i>Poglavlje 11</i> Singularitet ili pojedinačno biće .....	96
<i>Poglavlje 12</i> Ljubav i pojedinačno biće .....	102
<i>Poglavlje 13</i> Drugi kao gost ili poetika gostoprимstva .....	113
<i>Poglavlje 14</i> Biti sposoban da (se) ne bude ili »radije ne bih« .....	120

### DEO V Zaključna razmatranja

<i>Poglavlje 15</i> Sve će biti isto kao i sada samo malo drugačije .....	126
<i>Poglavlje 16</i> Zajednica onih koji nemaju zajednicu .....	130
<i>Poglavlje 17</i> Završna razmatranja: politike identiteta i/ili politike razlike .....	133

Zaključak .....	146
Bibliografija .....	147

## **Teorijski doprinos rodnim studijama: diskorsi o identitetu, razlici i drugosti**

### **Apstrakt**

U radu odgovaram na filozofska pitanja: zbog čega su kategorije *identitet, razlika i drugi* značajne za savremena teorijska istraživanja roda i na koji način se istraživanja ovih pojmoveva u okviru rodnih studija razlikuju od tradicionalnih teorijskih istraživanja glavnog toka. Uz osnovnu kategoriju pola i/ili roda, u uvodnom delu s jedne strane obrazlažem i načine upotrebe pojmoveva drugi, razlika i politika, a s druge strane osnovne metodološke prepostavke rada. Potreba za istraživanjem o pojmovima *identitet, razlika i drugi* u okviru rodnih studija pre svega se ogleda u činjenici da su na domaćoj i regionalnoj sceni ovakva teorijska istraživanja izuzetno retka.

Cilj ovog istraživanja je teorijski doprinos rodnim studijama ponovnim promišljanjem pojmoveva koji su ugrađeni u naše političko i teorijsko nasleđe. U tom smislu, ovo istraživanje podrazumeva temeljnu analizu pojmovnog aparata savremenih teorija roda kao i istraživanje njihovog uticaja na konkretne praktičko – političke prakse.

Teorijski okvir rada predstavljen je kroz analizu dva različita načina promišljanja pojma subjektiviteta – s jedne strane, koncept modernog (političkog) subjekta, i s druge, poststrukturalistički pojmom pojedinačnog bića, odnosno singulariteta – kao i promišljanje njihove razlike.

U metodološkom smislu, rad je zasnovan na dekonstruktivno-stičkom čitanju kanonskih tekstova moderne filozofije, na analizi diskursa vladajućih stanovišta o pojmovima identitet, razlika i drugi, kao i na kritičkom preispitivanju teorijskih stanovišta koja su relevantna za istraživanja roda.

Rezultat ovog rada jeste da je pojmove kao što su prijateljstvo i ljubav moguće promišljati izvan okvira razumevanja modernog političkog subjekta i da takve analize mogu doprineti ponovnom artikulisanju nekih značajnih teorijskih i političkih prepostavki za rodne studije – kao što je ta da je subjekt *uvek već* proizvod diskursa, jezika, istorije, kulture i politike, dakle *odnosa sa drugim*.

Osnovni rezultat rada je, s jedne strane dekonstrukcija kategorija *identitet, razlika i drugi* u tradicionalnoj filozofskoj misli iz pespektive poststrukturalističkih ideja, kao i, s druge strane, artikulacija novog predloga teorijskog razmišljanja o ove tri navedene kategorije.

U zaključnim poglavljima pokazala sam da je tek dovođenjem u pitanje logike identiteta i strukture modernog (političkog) subjektiviteta moguće govoriti o ljubavi koja nije *treba da* (ljubavi), zakon (ljubavi) ili znanje (o ljubavi) – već ljubav izražena kroz mnoštvo svojih različitih i drugačijih glasova, koja kao takva afirmiše drugost i različitost kao značajne analitičke i političke prepostavke za Rodne studije.

**Ključni pojmovi:** *rod, identitet, razlika, drugi, politika, subjektivitet, dekonstrukcija, prijateljstvo, ljubav, poststrukturalizam*

## Theoretical contribution to gender studies: Discourses on identity, difference and otherness

### Abstract

In this work I am answering the following philosophical questions: why concepts of *identity*, *difference* and *otherness* are important for contemporary research in Gender Studies, and how the research of these concepts within Gender Studies differs from the traditional mainstream research of the same concepts. In the introduction, with the basic category of sex and/or gender, I am, on the one hand, elaborating the possible ways to use concepts such as *other*, *difference and politics*, and on the other hand the basic methodological presuppositions. The need for such theoretical research within Gender Studies becomes more obvious if one takes into account how rare it is on the domestic and regional theoretical scene.

Main purpose of the work is to theoretically contribute to Gender Studies by rethinking the concepts that are embedded in our theoretical and political heritage. In this sense, this research requires detailed analysis of the conceptual apparatus of contemporary theory as well as researching the effects of contemporary gender theories on concrete political practices.

Theoretical framework of the work is represented through the analysis of two different ways of understanding the concept of subjectivity – on the one hand, concept of the modern (political) subject, and on the other hand, poststructuralistic concept of the singular being. It is also based on understanding differences between them.

In methodological sense, the work is based on the deconstructivist reading of canonical texts of modern philosophy, on the analysis of discourses of the dominant standpoints in relation to the concepts of *identity*, *difference* and *otherness*, as well as on the critical questioning of theoretical views relevant for the field of Gender Studies.

The result of this work is a possibility to think the concepts such as friendship and love beyond the framework of understanding the concept of modern (political) subject. Such analysis could contribute to reformulation of some important theoretical and political presuppositions in the field of Gender Studies, as it is, for example, the claim that the subject is always already the result of discourse, language, culture and politics, therefore, the result of the *relation with the other*.

The main result of the work is, on the one hand, deconstruction of the concepts of *identity*, *difference* and *otherness* in traditional philosophical thought from the poststructuralistic perspective, and on the other, the articulation of the new theoretical approach concerning three categories in question.

In the concluding chapters, as a result, I have tried to show that only by questioning the structure of the modern (political) subject it is possible to speak about love that is not a *should be* (love), *law* (of love) or *knowledge* (of love) – but love itself, represented through the multiplicity of its different voices, that affirms otherness and difference as important analytical and political presuppositions for Gender Studies.

**Key terms:** *gender*, *identity*, *difference*, *other*, *politics*, *subjectivity*, *deconstruction*, *friendship*, *love*, *poststructuralism*

## ZAHVALNICA

Filozofiji su me pre svih učile žene. Ovo, verujem, ne zvuči naročito uverljivo sa stanovišta kanonskog i tradicionalnog razumevanja filozofije i određenja »filozofa.« Međutim, kada kažem da su me filozofiji učile žene, mislim pre svega na moje prijateljice, koleginice i profesorke, Branku Arsić, koja misli, predaje i piše na način koji je fascinant, Dašu Duhaček, koja me je, čini mi se oduvek »nagovarala« na filozofiju na svoj mudar, strpljiv, odgovoran, topao, pa ipak nepopustljiv način; zahvalna sam joj na važnim lekcijama o tome da je »prava« misao uvek angažovana misao, dakle, politička. I svakako Tanju Popović, koja je oduvek znala sve što sam ja tek saznavala.

Takođe sam zahvalna ženama koje su napisale neke meni važne knjige i na taj način nagovestile specifičan i naročit osećaj pripadanja filozofiji kao disciplini mišljenja, uprkos tome što se filozofija pokazala kao jedna od najnegostoprimaljivijih u odnosu na žene.

Zahvaljujem se svojim mentorkama, profesorki Svenki Savić i profesorki Daši Duhaček, kao i profesorki Slobodanki Markov na sugestijama, podršci i radu u komisiji za odobravanje teme disertacije i same disertacije.

Zahvaljujem se Centru za ženske studije i svim koleginicama i prijateljicama koje u njemu rade na pomoći, razumevanju i podršci: Snežani, Slađi, Dragani, Bilji, Daši, Bosi, Vajki, kao i studentkinjama i studentima Centra: oni predstavljaju najveću motivaciju da se i dalje radi, kao i da se veruje u to da će oni koji dolaze biti bolji i otvoreniji od nas.

Zahvaljujem se profesorki Svenki Savić i koleginici Veroniki Mitro iz Centra za ženske studije i istraživanja »Mileva Marić Ajnštajn« u Novom Sadu na pomoći i podršci u toku realizacije ovog rada.

Zahvaljujem se gospođi Stani Ristić iz Instituta za srpski jezik u Beogradu na pomoći oko pronalaženja etimoloških referenci za neke od značajnih pojmove u ovom radu.

Zahvaljujem se Ženskom fondu rekonstrukcija na podršci i finansijskoj pomoći.

Zahvaljujem se Adrijani na podršci i korisnim napomenama, kao i Ivanu Milenkoviću na pažljivom čitanju odeljka o pojmu drugog i sugestijama.

Zahvaljujem se Tanji Janković na korektorskim i lektorskim sugestijama.

Zahvaljujem se Snežani na njenom topлом i beskrajnom strpljenju, kao i podršci tokom izrade ovog rada. Zahvaljujem se Koči na svim ovim godinama ljubavi i prijateljstva; Ivani na iznenađenju, na izoštrevanju mog osećaja za istost i razliku, kao i na najšarmantnijoj verziji ozbiljnosti koja se može zamisliti. Zahvaljujem se Milanu na razgovorima i na pokušajima da me razume i podrži i onda kada to nije bilo ni malo lako.

Svima njima, kao i još mnogima koje ovom prilikom nisam pomenula, zahvaljujem se na najznačajnijim lekcijama o prijateljstvu i ljubavi.

Ovaj rad posvećujem mojim roditeljima,

Filipu i Milici.

## INDEX AUTORA:

- Agamben, Đorđo [Agamben, Giorgio]  
Arent, Hana [Arendt, Hannah]  
Aristotel  
Badiu, Alen [Badiou, Alain]  
Barnet, Stjuart [Barnett, Stewart]  
Batler, Džudit [Butler, Judith]  
Bauman, Zigmund [Bauman, Zygmunt]  
Bekon, Frensis [Bacon, Francis]  
Bender, Tomas [Bender, Thomas]  
Benington, Džefri [Bennington, Geoffrey]  
Benjamin, Valter [Benjamin, Walter]  
Blanšo, Moris [Blanchot, Maurice]  
Bloh, Ernest [Bloch, Ernest]  
Braun, Vendi [Brown, Wendy]  
Ciceron  
Dekart, Rene [Decartes, Renée]  
Delez, Žil [Deleuze, Gilles]  
Derida, Žak [Derrida, Jacques]  
Fas, Dajan [Fuss, Diane]  
Felan, Šejn [Phelan, Shane]  
Frojd, Sigmund [Freud, Sigmund]  
Fuko, Mišel [Foucault, Michel]  
Gatari, Feliks [Guattari, Félix]  
Gaše, Rudolf [Gasché Rodolphe]  
Gidens, Entoni [Giddens, Anthony]  
Gros, Elizabet [Grosz, Elisabeth]  
Gudin, Rabent [Goodin, Rabent]  
Hajdeger, Martin [Heidegger, Martine]  
Haravej, Dona [Haraway, Donna]  
Hegel, Georg Vilhelm Fridrih [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]  
Hjum, Dejvid [Hume, David]  
Hobs, Tomas [Hobbes, Thomas]

Jang, Ajris Merion [Young, Iris Marion]  
Kamuf, Pegi [Kamuf, Peggy]  
Kant, Imanuel [Kant, Immanuel]  
Kornel, Drusila [Cornell, Drucilla]  
Kožev, Aleksandar [Kojéve, Alexandre]  
Lakan, Žak [Lacan, Jacques]  
Laklau, Ernesto [Laclau, Ernesto]  
Levinas, Emanuel [Levinas, Emmanuel]  
Liotar, Žan-Franoa [Lyotard, Jean-Francois]  
Lok, Džon [Locke, John]  
Melvil, Herman [Mellvile, Herman]  
Merlo-Ponti, Moris [Merleau-Ponty, Maurice]  
Milet, Kejt [Millet, Kate]  
Montenj, Mišel [Montagne, Michael]  
Mos, Marsel [Mousse, Marcel]  
Muhanti, Čandra Talpade [Mohanty, Chandra Talpade]  
Muf, Šantal [Mouffe, Chantal]  
Nansi, Žan Lik [Nancy, Jean Luc]  
Niče, Fridrih [Nietzsche, Friedrich]  
Padgonkar, Nikil [Padgaonkar, Nikhil]  
Paskal, Blez [Pascal, Blaise]  
Pejtnem, Kerol [Pateman, Carole]  
Peti, Filip [Pettit, Philip]  
Parmenid  
Platon  
Rajli, Denis [Riley, Denise]  
Rorti, Ričard [Rorty, Richard]  
Ruso, Žan Žak [Rousseau, Jean Jacques]  
Salecl, Renata  
Siksu, Elen [Hélène Cixous]  
Sokrat  
Sosir, Ferdinand de [Saussure, Ferdinand de]  
Spelman, Elizabet [Spellman, Elisabeth]  
Spinoza, Baruh de [Spinoza, Baruch de]

Spivak, Gajatri [Spivak, Gayatri]  
Stoler, Robert [Stoller, Robert]  
Šklovski, Viktor [Sklovski, Viktor]  
Skot, Džoan [Scott, Joan]  
Šmit, Karl [Schmitt, Carl]  
Šolem, Geršom [Sholem, Gershon]  
Straus, Leo [Strauss, Leo]  
Todorov, Cvetan  
Žižek, Slavoj

## **DEO I**

*Uvod:*

*Teorijsko-metodološke pretpostavke rada*

## Poglavlje 1

### Teorijska razjašnjenja pojma *rod* i cilj rada

U ovom teorijskom radu razmatraću zbog čega su kategorije *identitet*, *razlika* i *drugi* značajne za savremena (teorijska) istraživanja roda, i na koji način utiču na naša promišljanja o subjektivnosti i politici, kao i o njihovom odnosu.

Za razliku od načina na koji su ove kategorije razmatrane u okviru tradicionalnih teorijskih istraživanja glavnog toka (*mainstream*), neke savremene feminističke teoretičarke (na primer, Džudit Batler) ali i mnogi drugi poststrukturalistički teoretičari i teoretičarke (Mišel Fuko, Žak Derida, Šantal Muf i ostali) polaze od pretpostavke da je subjekt *uvek već<sup>1</sup>* proizvod diskursa, jezika, istorije, kulture i politike.

To znači da subjekt nikada nije isti i identičan sa samim sobom jer je *uvek već* proizведен *odnosom sa drugim*, shvaćenim kao *drugim* jezikom, *drugom* osobom, *drugom* kulturom, itd. – ali i *drugim* polom. Ovaj aspekt razumevanja kategorije subjektivnosti, ali i politike koja se na to oslanja, podrazumeva *drugi pol* kao konstitutivni momenat svake subjektivnosti i upravo to predstavlja jedno od ključnih mesta u ovom radu.

Teorijsko-političke rasprave o pitanju pola i roda, odnosno polne razlike<sup>2</sup> obeležile su većinu teorijskih rasprava u drugoj polovini 20. i na početku 21. veka, kako u smislu teorijskih pretpostavki mišljenja (etičkih, ontoloških, socioloških, kulturnih), tako i u smislu njihovih političkih implikacija.

---

<sup>1</sup> Fraza *uvek već* koja se dovodi u vezu sa Deridinim dekonstruktivističkim mišljenjem i njegovom kritikom metafizičke tradicije i onoga što on naziva *metafizikom prisustva*, upućuje na to da je sve ono što se nudi kao *prisutno* i zbog toga samo-razumljivo i samo-dovoljno *uvek već* nekakav ostatak i *trag* onoga što je odsutno, dakle, *nečeg drugog*. Na taj način se konstrukciji binarnih opozicija i dualističkog modela mišljenja (koja je karakteristična za metafizičku tradiciju) suprotstavlja ideja o *neodlučnosti* mišljenja suprotnosti i neprestanom isklizavanju smisla i značenja.

<sup>2</sup> Za razliku od anglosaksonske feminističko-filosofske tradicije u kojoj se koristi pojam roda (*gender*), feminističke teoretičarke koje su bliže tradiciji kontinentalne filozofije (pre svega, savremene francuske filozofije) radije koriste pojam polne razlike (*sexual difference*).

Pitanja o polu i rodu kao i o polnoj razlici predstavljaju jedno od ključnih mesta sukoba i polemika u okviru etičkih i političkih promišljanja »istorije sadašnjice« (Rajli 2003:59).

Premda je pojam *rod* relativno novo teorijsko oruđe, ideja kulturnih i društvenih faktora na koje rod upućuje, stara je koliko i razmatranja ovog fenomena. Gotovo svaka teorijska orijentacija polazi od prepostavke o razlici između polova, koja za sobom onda povlači i različite načine sposobljavaju pripadnika *jednog*, odnosno *drugog* pola za rad mišljenja i političko delovanje. Na osnovu polne razlike shvaćene kao biološke razlike koja se ustanavljuje pukom činjenicom da neko poseduje primarne i/ili sekundarne polne odlike izvodi se složeni identitet muškarca/žene, identitet za koji se prepostavlja da važi univerzalno, u svim vremenima i na svim prostorima, i za svakog pojedinačno. Na osnovu polne razlike shvaćene kao biološke razlike izvode normativni zaključci o sposobnostima za realizaciju slobode, autonomije, svrhotog udruživanja u različite oblike zajednica, dakle, za učešće u javnom i političkom životu.

Prema tome, nije samo pol nešto *prirodno*, te utoliko nepromenljivo i fiksirano, već je to i *identitet* koji se gradi na prepostavkama o datom polu. Prirodnost polne razlike – a ideja *prirodnosti* je u višestrukom smislu normativno upisana u različite tradicije koje su oblikovale zapadno mišljenje – uzimala se kao temelj svakog naknadnog razmatranja mogućnosti i granica razvoja polnih identiteta koji na njoj počivaju. Istovremeno, prirodnost i u tom smislu nužnost i nepromenljivost polne razlike predstavlja prepostavku za različita vrednovanja i hijerarhijski odnos između dva pola. Dakle, hijerarhijski odnos i nepromenljivost društvenih uloga koje se namenjuju muškom i ženskom polu zasnovani su upravo na polaznoj prepostavci o nepromenljivoj prirodi polne razlike.

Ukoliko se, dakle, prepostavlja kontinuitet između biološke datosti pola i svih naknadnih (društvenih, kulturnih, istorijskih, političkih) pozicija u kojima se identitet razvija i održava, prepostavlja se da je gotovo svaki aspekt tog identiteta *prirodan* i dakle, nepromenljiv. Prema tome, iako se o

*rodu* kao o složenom društvenom identitetu zapravo oduvek govorilo<sup>3</sup>, ipak, tek se u 20. veku, pre svega zaslugama feministkinja, o rodnom identitetu govorи kao о nečemu što ne proizilazi iz prirode, nego о nečemu što je višestruko i na različite načine *društveno uslovljeno*. Među prvima je bila Kejt Milet<sup>4</sup> koja se nadovezala na istraživanja Roberta Stolera. Stoler je termin *rod* upotrebio 1968. godine u svojoj naučnoj studiji *Sex and Gender*, da bi istakao formativne razlike u razvoju seksualnosti i polnog identiteta kod dece koje se tiču kulturnih i društvenih činilaca s jedne, i tradicionalno shvaćenih, biološki datih identiteta, s druge strane.<sup>5</sup>

Rod tako postaje nešto što ima *istorijsku*, a ne samo prirodnu dimenziju; nešto dinamično što se, pod velom univerzalnosti, ipak *menjalo*, ma kako sporo i neznatno, i time otvorilo mogućnosti za još radikalnije promene; nešto što nije dato kao *priroda*, te utoliko prethodi politici i delovanju, već se može prepoznati kao učinak moći i kao sredstvo njenog samoodržanja.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Vidi, Zorica Ivanović, pogovor za drugo izdanje knjige Žarana Papić i Lydia Sklevicky, *Antropologija žene*, Biblioteka XX vek, Knjižara Krug, Centar za ženske studije, Beograd, 2003. str. 396.

»U nastojanju da ospori argumente različitih vrsta biološkog determinizma, ili bar delimično iz tog razloga, feministički orientisana antropologija je naglašavala važnost analitičkog razlikovanja biološkog pola (sex) i kulturno konstruisanog roda (gender). Ideju da »muškarac« i »žena« predstavljaju pre socijalne i kulturne konstrukte nego prirodne kategorije u antropologiji nalazimo znatno ranije kod Margaret Mid i Filis Kejberi. Pojam *gender* prvi je upotrebio pedesetih godina dvadesetog veka psiholog i seksolog Džon Mani da bi objasnio postupak svrstavanja fizički i fiziološki dvolopne dece u jednu od priznatih polnih kategorija u skladu sa kojom su vaspitavani. Smatrajući da je nemoguće govoriti o njihovoј pripadnosti jednom od polova, predložio je pojам rodna uloga (*gender role*) i rodni identitet (*gender identity*).«

<sup>4</sup> Vidi, Kejt Milet. *Sexual Politics*. University of Illinois Press, Illinois, 2000.

<sup>5</sup> Stoler u tom momentu verovatno nije mogao ni da zamisli kakav buran i dramatičan život će taj pojам nastaviti da živi posle svog nastajanja.

<sup>6</sup> Kada je reč o samom terminu *rod*, u različitim jezicima koriste se različiti termini: na primer, u engleskom jeziku koristi se termin *gender*, koji, slično terminu *rod*, svoje osnovno značenje ima kao gramatička kategorija. U francuskom jeziku termin *rod* se prevodi kao žanr (*genre*) čije značenje ukazuje na pojedinačnost i specifičnost nečijeg izraza. U nemackom jeziku termin *rod* se prevodi kao *Geschlecht*, i upućuje na ostavljanje traga (na nekome ili na nečemu), na primer delom, rečju, ili pak pritiskom olovke, urezivanjem, itd. Ova, naizgled terminološka zbrka, nije nešto što nam otežava razumevanje, već naprotiv, kao i svaka druga komplikacija obogaćuje i proširuje naše razumevanje pitanja o polnim identitetima i razlikama.

Ono što u svakom slučaju treba podvući jeste ideja da pojам rod, shvaćen kao društvena, istorijska i politička konstrukcija, ostavlja otvoren prostor za *promenu*, za političko delovanje u smislu de-konstrukcije ili rekonstrukcije rodnih mogućnosti, kao i za preusmeravanje moći i političkog delovanja koje će dovesti do promene postojećih rodnih odnosa.

Maksima Simon de Bovoar (1982) po kojoj se »ženom ne rađa, nego se njome postaje«, izrečena još 1949. godine, obnavlja se kao jedan od temeljnih impulsa za feminističku razradu razlike između pola i roda. Psihološke, istorijske i antropološke studije roda javljaju se, pored ostalog, i kao odgovor na često isuviše kruta i jednostrana objašnjenja polne asimetrije koja su na početku drugog talasa feminističkog pokreta nudili radikalni i marksistički feminizam.<sup>7</sup>

Izumevanje kategorije roda na svom početku je trebalo da deesencijalizuje pol i da ga rastereti nasleđenog tereta *prirodnosti*, ali i strogo definisanih okvira u kojima su se razvijale prve feminističke teorije. Rečima Džoan Skot (1986:1054): »U svojoj nanovijoj upotrebi, *rod* se prvi put javlja među američkim feministkinjama koje su želele da insistiraju na temeljno društvenom svojstvu distinkcija zasnovanih na polu. Reč je denotirala odbacivanje biološkog determinizma implicitnog u terminima kakvi su 'pol' ili 'polna razlika'.« Utoliko, iako zadržava vezu sa polom, rod nije njime nužno determinisan.

Prema tome, sveobuhvatna definicija *roda*, koja pokriva različite tradicije feminizma mogla bi biti sledeća: rod je »skup društveno uslovljenih osobina pripadnika jednog pola, nastao verovatno s prvočitnom podelom rada, opstao i kada je izgubio originalnu funkciju i to kao instrument politike polova, pri čemu se, zahvaljujući prividnoj prirodnosti, obnavlja u svakoj jedinki u procesu odrastanja i vaspitanja« (Dojčinović-Nešić 1993:17). Odatle sledi da rod predstavlja nužni i sastavni deo statusa i društvene pozicije svakog subjekta.

Razlikovanje pojmova *pol* i *rod* nastalo je kao potreba da se istakne društveni, kulturni i istorijski aspekt konstrukcije kategorije polnosti naspram

---

<sup>7</sup> Radikalni i marksistički feminizam predstavljaju dominantni ideološki okvir u kojem se kretao feminism drugog talasa i često su ostajali zapleteni bilo biološkim determinizmom i aistoričnošću, bilo zanemarivanjem reproduktivne dimenzije ljudskog života.

prirodno-bioloških determinanti. Koji je zapravo teorijski značaj, dometi ali i moguća ograničenja razlikovanja između pojmove pol i rod – jedno je od pitanja kojim su se bavile i bave neke od najznačajnijih feminističkih teoretičarki.<sup>8</sup>

Međutim, uprkos tome što je takoreći doveo do nastanka oblasti specifično feminističkih istraživanja (studije roda/ženske studije), pojam roda po sebi nije nепроблематичан. U svom tekstu »Rod« feministička teoretičarka Drusila Kornel (2003),<sup>9</sup> pokušava da razloži konceptualnu istoriju kategorije roda, upućujući na to da je feminizam prvog talasa, sasvim u duhu borbe za pravo glasa i težnji abolicionističkog pokreta, insistirao na jednakosti (u tradiciji klasičnog liberalizma) koja briše sve razlike, pa i one determinisane polom. Nasuprot tome, feminizam drugog talasa, pozajmivši ideju rodnih uloga iz moderne socijalne teorije, koristio je kategoriju roda radi »stvaranja društvenog identiteta za sve žene, *identiteta* koji bi mogao da funkcioniše kao temelj feminističke analize i kritike« (Kornel 2003:22, kurziv dodat). Moglo bi se čak tvrditi da je pojam roda postao teorijska oznaka feminističke politike identiteta sedamdesetih godina 20. veka.

---

<sup>8</sup> Vidi, na primer, Butler (2001, 2005), Kornel (2003) ili Skot (1986)

<sup>9</sup> Za detaljniju raspravu na ovu temu, vidi, Intervju sa Drusilom Kornel, razgovor vodile Daša Duhaček i Jelisaveta Blagojević povodom prevoda njene knjige *U srcu slobode* (Ženske studije, Beograd, 2002) na srpski jezik, u časopisu *Vreme* br. 598, 20. jun 2002. godine.

Na pitanje Daše Duhaček, »U svojoj knjizi *U srcu slobode* Vi tvrdite da pitanje jednakosti nije ključno pitanje za žene, i da taj zahtev za jednakostu treba zameniti jednim mnogo radikalnijim: zahtevom za slobodom. Koje su zapravo osnovne prepostavke vaše teorijske pozicije?«, Drusila Kornel odgovara:

»Tu se pojam roda (*gender*) pojavljuje, posebno u pravu, kao konzervativan pojam, iako je kao analitička kategorija bio i verovatno će i ostati važan koncept. To kažem zato što se koncept roda menja u zavisnosti kako ga koja politička grupacija koristi, pa tako rod ima drugačije značenje u *queer* teoriji, drugačije u *transdžender* teoriji. Zapravo, njega su vrlo rano u pitanje dovele Afrikanke, Afro-Amerikanke i Hispano-Amerikanke, Čikane, koje sopstveno iskustvo, sebe kao žene, nisu mogle da identifikuju sa datim opisom. Potreba za konceptom roda po meni je bitno konzervativna. Slažem se sa Džudit Butler da je rod pre svega interiorizovani performans, ali ni to nije dovoljno. Jer čak i unutar tog interiorizovanog performansa nama su dodeljene pozicije muškog i ženskog, koje ostaju duboko ukorenjene u našem simboličkom. Da bismo sa tim izašli na kraj, čini mi se, moramo da istražimo ono žensko unutar polne razlike. Smatram da ženska polna razlika i celokupno pitanje polne razlike nije svodivo na pojam roda, jer, recimo u slučaju Čikana i njihove identifikacije kao žena, tu iskravaju još tri sociološke kategorije: kategorije rase, klase i jezika. Ako ste crna žena, vi ste žena na drugačiji način, i crni ste na drugačiji način od crnog muškarca. Rod te razlike ne pokriva u dovoljnoj meri i stoga se pitanje ženskog unutar polne razlike ne može u celosti razumeti iz perspektive roda.«

Politički ulog ove koncepcije imao je izrazit značaj za razvoj feminističke teorije i prakse u okviru drugog talasa feminizma: ideja da su sve žene, bez obzira na postojeće razlike među njima, u patrijarhalnom sistemu bile podređene i obespravljenе, bila je poziv na ujedinjenje žena radi promene vlastitog stanja. Pretpostavka ovakvog poziva bila je da – bez obzira na razlike – sve žene u jednakoj meri imaju slične, ako ne i iste razloge da se bore protiv stanja koje im je nametnuto. Ideologiju globalnog sestrinstva, pored viktimizirajućeg diskursa koji ju je podupirao, podrivala je upravo politika istosti. Razlike jesu bile bitne: mnoge žene – lezbejke, žene iz takozvanog Trećeg sveta, tamnopute žene, siromašne žene, i druge – jednostavno se nisu prepoznavale u naizgled samo-deskriptivnoj kategoriji »žena«. Rod očito nije opisivao univerzalno stanje – ako je tako nešto uopšte moguće opisati – u kojem se žene nalaze. Naprotiv, on je pružao normativnu dimenziju iskustva belih, imućnih heteroseksualnih žena koje su dolazile iz razvijenog dela sveta, predstavljajući vlastito iskustvo kao iskustvo *svih* žena. Ovim uvidima započinje treća faza feminističke teorije: faza u kojoj feminizam preispituje sopstvene mogućnosti, kategorijalni aparat kojim barata, isključenja koja teorijski i praktično proizvodi i različite učinke tih isključenja.<sup>10</sup>

Rod je, dakle, u intrinističnoj vezi s novom vrstom »kolonizacije« – identitet žene odmenio je polno determinisani identitet žena kakav je propisivao patrijarhalni diskurs, ali je nametnuo drugi oblik homogenosti koja ne odgovara življenom iskustvu svih pojedinačnih žena na koje se tobože odnosio. Identitet zasnovan na rodu u izvesnom smislu počeo je da funkcioniše na isti način kao i kategorija pol, i da u skladu sa tim proizvodi iste ili slične probleme koje nam je pojam pol ostavio u nasleđe. Jer, kao što se ranije prepostavljalo da je anatomija sudbina, to jest da pol prethodi i u potpunosti determiniše identitet žene (i muškarca), sada je rodni identitet žene trebalo da prethodi svim drugim identitetskim formacijama i izrazima razlika. »Nevolje s rodom«, da upotrebimo izraz Džudit Butler (2000), počinju kada se pokaže da se »rod ne konstituira uvijek koherentno ili

---

<sup>10</sup> Rasprave koje su karakteristične za treći talas feminističke teorije počinju krajem 80-tih i početkom 90-tih godina 20. veka. Prevodi knjiga na srpski jezik nekih značajnih feminističkih teoretičarki trećeg talasa pojavljuju se početkom 21. veka, i to Batler (2000, 2001), Kornel (2003), Gros (2005).

konzistentno u različitim povijesnim kontekstima« i da se »rod križa s rasnim, klasnim, etničkim, spolnim i regionalnim modalitetima diskurzivno konstituiranih identiteta« (Batler 2000:19).

Uprkos uverenju jednog broja feminističkih teoretičarki da kategorija rod postaje neadekvatna i/ili konzervativna, Drusila Kornel (2003:159) smatra da je ne možemo tako lako odbaciti jer je

ova kategorija razvijena u političkom kontekstu feminizma, i pošto se njegovo značenje menjalo naporedo s feminističkim osporavanjem različitih značenja koja je rod dobijao u feminističkoj teoriji, sam rod kao kategorija je neodvojiv od načina na koji se koristi u političkim pokretima. Budućnost roda, dakle, nije samo teoretsko pitanje (...) i rod kao kategorija može biti produbljen i ponovo promišljen, baš kao što može biti i osporen. Budućnost roda kao analitičke kategorije i dalje će ostati povezan s politikom koja obuhvata njegovo korišćenje i analitičku efikasnost.

Za razliku od Drusile Kornel, jedna druga feministička teoretičarka, Džudit Batler (2001)<sup>11</sup> tvrdi da je distinkcija pol/rod neodrživa i da se ono što nazivamo polom, kao i ono što nazivamo anatomijom i telom može razumeti kao *materijalizacija norme pre nego statična materija*.

Pošavši upravo od kritike kategorije roda u knjizi *Nevolje s rodom*, Džudit Batler će u svojoj sledećoj knjizi *Tela koja nešto znače* tvrditi da je pol takođe društveno konstruisana kategorija i da nestabilnost i fluidnost naših identiteta nužno dovodi u pitanje korišćenje roda kao kategorije. Konkretnije, Batler smatra da polnost predstavlja oblik ponavljanja nametnutih normi, vrstu performansa, odnosno performativni učinak koji doživljavamo kao prirodan identitet.

U okviru rodnih studija, pitanja o polu i/ili rodu, kao i o polnoj razlici su nasledila izuzetno teško i komplikovano filozofsko nasleđe pitanja o *samoj* razlici, kao jednog od najstarijih pitanja u istoriji filozofije. Argument za ovaku jednu tvrdnju, i to jedan od najstarijih u istoriji filozofije, jeste

---

<sup>11</sup> Ovakvo stanovište pored Batlerove zastupaju i druge feminističke teoretičarke, na primer Lis Irigaraj (1990), Elen Siks (1999), Elizabet Gros (2005), Gajatri Čakravorti Spivak (1996), kao i mnoge druge.

svakako pitagorejska tabela kategorijalnih suprotnosti<sup>12</sup> o kojoj raspravlja Aristotel (1985).

Kada je reč o razmatranju pojmove rod i polna razlika, mnogi sporovi i pravci mišljenja u okviru rodnih studija imaju i imali su kao svoje izvorište upravo ovo nasleđe tradicionalne, *mainstream* filozofije.

Navešću samo neka od ključnih pitanja, problema i tema (osim već pomenutog pitanja o samoj razlici) koja su značajna u okviru istorije filozofsko-političkih ideja, a koje nužno dovode u vezu pitanje o rodu i polnoj razlici. To su, pre svega, pitanje o subjektivitetu i odnosu subjekt-objekt, pitanje o logici identiteta, o pojmu drugog, kao i promišljanja koja se odnose na binarnu strukturu mišljenja – dihotomno mišljenje i status opozicija kao što su duh/telo, forma/materija, razum/čulnost, unutrašnjost/spoljašnjost, dubina/površina, itd. Ove podele svakako nisu neutralne. Osnovna karakteristika dihotomnog mišljenja, koje je duboko utkano u zapadno-evropsku filozofsku i političku tradiciju, jeste da ono nužno pravi hijerarhije i rangiranje između dva polarizovana termina, i to na takav način da jedan termin postaje privilegovani termin, a da je drugi termin potisnut, potčinjen i postoji kao negativna suprotnost onog prvog.

Značajno pitanje u okviru rodnih studija koje se nameće kada je reč o statusu polne razlike jeste sledeće: da li je polna razlika ontološka razlika? Feministička teoretičarka Elizabet Gros (2005) smatra da stanovište o ontološkoj neutralnosti i tvrdnja da polna razlika jeste ontološka nužno uključuju implikaciju jednog u drugom. U istoriji filozofije najčešće se nailazi na stanovište da je ontologija polno neutralna i da (logički) prethodi kako polnoj, tako i svakoj drugoj razlici. U poznatom gestu neutralizacije, odnosno humanizacije, prepoznajemo lukavstvo patrijarhalne kulture i muške dominacije koja sebe kao takvu ostavlja neoznačenom.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> U svojoj *Metafizici* Aristotel (1985: 986a20) navodi deset počela pitagorejskog bratstva svrstanih po parovima: ograničeno i neograničeno, neparno i parno, jedno i mnoštvo, desno i lijevo, muško i žensko, mirujuće i krećuće, pravo i iskrivljeno, svjetlo i tmina, dobro i zlo, istostrani i raznostrani trougao. Ono što je zanimljivo za analizu, ne odnosi se samo na proučavanje samih suprotnosti, već i na analizu hijerarhijskih odnosa izmeđe dve strane podele i povezivanje kategorija sa iste strane podele, kao što je na primer povezivanje kategorija krećuće, neograničeno, parno, lijevo, iskrivljeno, tmina, žensko, zlo i mnoštvo koje figuriraju kao drugost dominantnih kategorija sa suprotne strane tabele.

<sup>13</sup> Vidi, Derida (2000b) u tekstu »Polna razlika, ontološka razlika – Geschlecht I« kada analizira ontološki status polne razlike kod Martina Hajdegera i Emanuela Levinasa.

Analizirajući Hajdegerovo karakteristično čutanje o polnosti, Derida navodi da Hajdeger

Ipak, ako se za ontologiju tvrdilo da je polno neutralna, onda se mora pokazati kako je iz takve neutralnosti moguće izvesti polnu razliku, odnosno da trag polne razlike *uvek* već mora postojati, čak i u okviru postuliranja neutralnosti i nerazlikovanja. Ako pretpostavimo da polna razlika predstavlja ontološki temelj, u tom slučaju ona preuzima one oblike koje prepoznajemo samo preko kasnijeg upisivanja binarnih razlika (koje polnu razliku u tom smislu istovremeno i preuzimaju ali i ponovo ispisuju).

Zagovarajući politiku odnosa prema drugom u kojoj kôd polnih odnosa više ne bi bio diskriminativan, Derida (2002c:158 italic naknadno dodat) piše:

Takov 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 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.

Prema tome, jedna od važnih prepostavki u ovom radu jeste i ta da dekonstruisanje pojmove pol i/ili rod dovodi u pitanje binarnu strukturu polnosti, štaviše, on dovodi u pitanje celokupnu zapadnoevropsku kulturu koja, po rečima feminističke teoretičarke Lis Irigaraj (1995:11) u njenom tekstu »Taj pol koji nije jedan«, »teži da sve prebroji, da sve računa u jedinicama, da sve pojedinačno popiše.« U tom smislu, pojам pol i/ili rod zapravo *pravi razliku u odnosu na svaku drugu razliku* – biološku, društvenu, kulturnu, političku, itd. Pitanje o polnoj razlici jeste zapravo

---

ne govori o polnoj razlici kao da polna razlika nije bila na visini ontološke razlike i kao da je, kao i svaka druga razlika, zanemarljiva u odnosu na pitanje o smislu bića. Dakle, po Martinu Hajdegeru, polna razlika je zanemarljiva za mišljenje.

Emanuel Levinas smatra da je pojам drugog s one strane svih određenja, i i tom smislu nemoguće ga je identifikovati sa drugim polom, odnosno sa ženskošću. Odnos sa drugim – odnos koji, po Levinasu, prethodi ontologiji i zasniva domen etičke razlike, prethodi polnoj razlici i njen je preduslov. U tom smislu, ispostavlja se da je *apsolutno drugo* kod Levinasa s one strane polne označenosti.

pitanje o *samom* mišljenju. Zapadnoevropski model mišljenja koji je konstruisan po modelu racionalnog mišljenja zasnovan je na binarnim opozicijama i u tom smislu na ideji *isključenja*. Osnovno pravilo ovako shvaćenog mišljenja jeste logika isključenja – nešto ili jeste ili nije (pravilo kontradikcije). Mi misleći pravimo razlike.

Prema tome, pitanje o rodu i polnoj razlici neraskidivo je povezano sa pitanjima o samom karakteru našeg znanja, kao i našeg mišljenja. Po mišljenju jednog broja savremenih teoretičara i teoretičarki<sup>14</sup>, polna razlika jeste razlika koja vertikalno preseca sve druge razlike, i u tom smislu, o čemu god da raspravljamo pitanje o polnoj razlici je nužno upisano, i svakako, političko.

Takvo šire i drugačije razumevanje pojma političkog istovremeno predstavlja, s jedne strane *rezultat* teorijskih istraživanja u okviru Rodnih studija<sup>15</sup>, a s druge nužnu *pretpostavku* za svako dalje bavljenje teorijsko-političkim promišljanjima u okviru Rodnih studija.

U tom smislu, pitanje o rodu i polnoj razlici podrazumeva pitanje o proizvodnji novih diskursa i znanja, ali i novog i drugačijeg razumevanja politike i političkog, novih formi reprezentativne prakse – i to izvan patrijarhalnog okvira, jer političke konsekvene jesu merilo teorijskih doprinosa. Zadatak zapravo nije ništa manji nego ponovno pravljenje kulture, postavljanje pitanja o tome *kako* mislimo, kao i definisanje politike i političkog.

*Cilj* ovog rada, s jedne strane predstavlja dekonstrukcija kategorija *identiteta, različitosti i drugosti* u tradicionalnoj filozofskoj misli iz pespektive poststrukturalističkih ideja, i to pre svega onih ideja koje se razvijaju u okviru rodnih studija i savremenih postfeminističkih teorija. Zatim ću ponuditi predlog novog i drugačijeg teorijskog razmišljanja o ove tri navedene

---

<sup>14</sup> Vidi na primer Gros (2005)

<sup>15</sup> Postdiplomske Ženske i Rodne studije su se u Srbiji (u Novom Sadu 2003, Beogradu 2004 i Nišu) razvile od alternativnih programa do institucionalizovanih programa na Univerzitetu. Rodne studije predstavljaju inter/multi disciplinarnu akademsku oblast istraživanja koja od ranih 70-tih godina postoji na većini Univerziteta u SAD, Evropi i u regionu. O razvoju programa studija roda na evropskim univerzitetima, vidi Rosi Braidotti et al. (2002) *The Making of European Women's Studies*, vol I, II, III, IV, ATHENA, University Utrecht. O razvoju programa Studija roda u Srbiji i Crnoj Gori i Regionu, vidi Daša Duhaček (1998, 2004) i Svenka Savić (2006)

kategorije objedinjavajući znanja iz oba teorijska usmerenja iz uverenja da na taj način rodne studije doprinose teorijskom razmišljanju, proizvodnji novih diskursa i znanja, kao i koncipiranju novog i drugačijeg razumevanja politike i političkog.

Objašnjenje osnovnih pojmoveva i termina u radu počiva na prepostavci da za razliku od tradicionalnog shvatanja politike koja svoj (patrijarhalni) konceptualni aparat nije menjala od antike (Štraus 1988), već u okviru modernog shvatanja politike kao biopolitike, pojmovi kao što su *prijateljstvo* i *ljubav* dobijaju svoje istaknuto mesto i značaj ne samo u smislu fenomena svakodnevnog života ili pojmoveva kojima se nužno bavi etika ili psihologija, već u smislu političkih termina *par excellence* koji imaju značajnu ulogu u osmišljavanju drugačijeg koncepta političkog i koji su, u tom smislu, značajni za rodne studije.

Poststrukturalističke prepostavke i dekonstruktivistički metod otvaraju nam mogućnost za jedno drugačije razumevanje političkog koje bi, pre svega, konceptualizacijom svoje uključujuće dimenzije (drugog i različitog), bilo od izuzetnog značaja za rodne studije.

Zakon *logosa*<sup>16</sup> i zakon države proizvodi građane i građanke pre svega tako što određuju i uređuju pojave i odnose svakodnevnog života, kakvi su i prijateljstvo i ljubav, a to uvek znači i odnose sopstva sa drugim, onim različitim. U tom smislu, političke implikacije različitih pristupa u razmevanju fenomena svakodnevnog života su izuzetno značajne.

Jedna od osnovnih ideja u mom radu odnosi se na to da je za razliku od prijateljstva čija je tradicionalna, kanonska figura – figura istosti i jednosti, ljubav moguće shvatiti na način da ona otvara mogućnost drugosti različite od drugosti prijateljstva. Ipak, želim da sugerishem svest o činjenici da jedna ovakva teza nije bez komplikacija, i da za sobom povlači čitav niz mogućih pitanja<sup>17</sup>, koja najviše proizilaze iz činjenice da tradicionalno shvatanje

---

<sup>16</sup> Starogrčki termin *logos* jedan je od pojmoveva koji ima najviše značenja. Između ostalog, termin *logos* znači: reč, zakon, racionalna misao, red, smisao, plan, itd. Na pojam *logos* se u istoriji zapadnoevropskog mišljenja često referisalo kao na kosmički princip koji je duboko ukorenjen u ljudskoj prirodi, govoru i svetu.

<sup>17</sup> U tom smislu, otvara se i sledeće moguće pitanje: zasto smatram da ljubav, a ne prijateljstvo otvara mogućnost drugačijeg shvatanja drugosti? Zašto prijateljstvo (neko koje dolazi, neko buduće prijateljstvo) nije moguće, na isti način kao i ljubav shvaćena kao de-aproprijacija, a ne apropijacija drugog? Ili, zašto nedelatna zajednica (*inoperative community*) ne bi mogla da bude zasnovana na nekom novom prijateljstvu? Da li ovakvo

ljubavi (tradicionalno ovde uključuje shvatanje ljubavi sve do teorija Frojda i Lakana), nije suštinski različito od tradicionalnog shvatanja priateljstva. Čak i u nekim od primera koje će koristiti u ovom radu (Kant, Hegel, i dr.) ljubav je takođe shvatana kao ljubav prema istome i prisvajanje istog. Ako se ova sličnost u razumevanju između ljubavi i priateljstva stavi u prvi plan razmatranja odnosa ova dva pojma, ljubav bi pre bila ekstremni a ne suštinski različit slučaj priateljstva. Iako u radu nastojim da ponudim odgovore na neka od ovih značajnih pitanja, osnovna ideja rada nije sveobuhvatna analiza pojmove priateljstva i ljubavi, već pre svega promišljanje jednog drugačijeg koncepta političkog za čije bolje razumevanje ovi pojmovi mogu imati značajnu ulogu. U smislu da, na primer, ako političko postaje političko ljubavi (kao otvorenosti za ono što je drugo i različito, dakle, kao *dara*<sup>18</sup> i zato kao uvek već nemoguće ljubavi), na koji način onda tako mišljeno političko aficira problem političke realnosti kao sila moći, logike isključenja i uključenja i u tom smislu konceptualizaciju odnosa između identiteta, drugosti i različitosti.

U radu pokazujem da pojam priateljstva odgovara pojmu modernog političkog subjekta mišljenom kao jednom i jedinstvenom, sa samim sobom identičnim, zaokruženim i zatvorenim totalitetom, a da pojam ljubavi i njegova ponovna artikulacija u kontekstu savremene filozofije razlike otvara mogućnost za nove, drugačije i *različite*, koncepte subjektiviteta i politike, koji počivaju na principima uključenja i uvažavanja drugosti i različitosti, toliko značajnim prepostavkama za rodne studije.

Prema tome, uz temeljnu kategoriju pola i/ili roda, u uvodnom delu s jedne strane obrazlažem način upotrebe pojmove drugi, razlika i politika, a s druge strane osnovne metodološke prepostavke rada.

---

shvatanje drugosti u ljubavi koja dolazi zadržava suštinsku razliku između priateljstva i ljubavi i zašto? Za artikulaciju nekih od ovih pitanja zahvaljujem Branki Arsić.

<sup>18</sup> Pojam *dara* koristim u smislu u kojem ga koristi Žak Derida praveći razliku između *poklona* kao ekonomski kategorije koja počiva na cirkularnoj strukturi i reciprocitetu i *dara* koji se ne može razmeniti, vratiti ili uzvratiti, i koji, kao takav, paradoksalno, podrazumeva darivanje same mogućnosti davanja.

## Poglavlje 2

### Pojam političkog: život, pojedinačno biće i pojam zajednice

Rod kao teorijska kategorija neodvojiv je od svojih političkih implikacija i to ne samo zato što nastaje na temeljima feminističke politike, već i zato što njegova teorijska vrednost podrazumeva ideju mogućnosti promene, i u tom smislu i politiku kao neodvojiv sastavni deo svakog teorijskog razmatranja.

U tom smislu, ključni zadatak kako savremenih istraživanja roda tako i uopšteno današnjice predstavlja težnja ka *ponovnom definisanju, ponovnom razumevanju i ponovnom označavanju* pojma *politike* i onoga što se razumeva kao *političko*. Iz tog razloga se pojam politike i političkog u kontekstu ovog rada neće koristiti u smislu tradicionalno shvaćene političke misli. Pojam političkog, na način na koji je ovde upotrebljen, trebalo bi shvatiti u najširem mogućem smislu koji izlazi izvan okvira tradicionalnog razumevanja političkog i počiva na pretpostavci da odnos sa drugim, dakle razlika i mnoštvo uvek već podrazumeva politiku.

Promene u shvatanju tradicionalnog razumevanja pojma politike i političkog do kojih je došlo u okvirima savremene teorijske i političke misli, desile su se, između ostalog, i zahvaljujući transformaciji i difuziji moderne (zapadnoevropske) konstrukcije pojma identiteta, kao i afirmaciji politika razlike u okviru Rodnih studija.

Razmatranje političkog bilo je predmet političke filozofije, političke teorije, političke nauke, pa čak i političke teologije. Štaviše, možemo izabrati da kao neizdiferenciran zajednički imenitelj za sve ove – inače različite – pristupe koristimo termin (politička) misao; (prema tome, politička misao može biti politička filozofija, politička teorija, politička nauka, pa čak i politička teologija).

Leo Štraus (1988) iznosi stanovište da je smisao političke filozofije i danas na isti način očigledan kao što je bio i u Atini, kada se politička filozofija prvi put pojavljuje. Teza da se politička filozofija po prvi put

pojavljuje u Atini, i sama je politička. Ona prepostavlja zapadno mišljenje politike kao *jedino* mišljenje politike. Prema tome, želim da naznačim da ovakav stav podrazumeva zapadni koncept političkog.

U nastojanju da obezbedi određenje političke filozofije preko artikulacije razlike između političke filozofije i političkog mišljenja, političke teologije i političkih nauka, Štraus (1988:11) tvrdi da je politička filozofija pre svega vezana za *znanje*, i to za znanje o *celini* društvene stvarnosti (za razliku od političkog mišljenja, na primer, koje kao takvo ne pravi razliku između znanja i mišljenja (*opinion*)). Štraus (1988:12) nadalje navodi da je »svaka politička filozofija političko mišljenje, ali da nije svako političko mišljenje politička filozofija.« Ovako shvaćena, politička filozofija ima status meta stanovišta kome je kao takvom naizgled zagarantovan pristup izvesnosti, istini ili saznanju političkog. Ne dovodeći u pitanje legitimitet postojanja političke filozofije i njen značaj, moje razumevanje političke filozofije je u potpunosti suprotstavljeno Štrausovom, i to tako da za posledicu ima razmatranje fenomena ili pojava koji Štrausu u potpunosti izmiču, a jesu politički relevantni, kao što su na primer ljubav i prijateljstvo.

Uprkos nekim pokušajima u istoriji političke filozofije da se uvedu i neki novi pojmovi (kao što su, na primer, Hobsov (1991) sa pojmom *straha* ili u savremenoj političkoj filozofiji Gidensov (1998) sa pojmom *poverenja*), pojmovni aparat klasične političke teorije ostaje suštinski vezan za spektar pojmoveva kao što su država, društvo, demokratija, pravda, pravo, sloboda, itd., tako da pojmovi i fenomeni kao što su ljubav i prijateljstvo ostaju isključeni iz razmatranja za većinu političkih filozofa.

Politička filozofija na način na koji je razumevam, niti jeste, niti pokušava da bude sveobuhvatno saznanje koje pretenduje na istinu o političkom, već je upravo filozofija u smislu prevazilaženja granica saznanja i onoga što je saznatljivo, filozofija kao razobručavanje istine i misao koja je uvek već s one strane svake granice koja istinu ograničava na zatvorenu i datu, nepromenljivu i izvesnu, racionalnu i saznatljivu kategoriju. U tom smislu ću takođe pokušati da ukažem na značaj koncepta *politika razlika* u okviru onoga što se danas naziva postfeminizmom i/ili postfeminističkom teorijom, ali i šire, u okviru savremene političke filozofije uopšte, što upravo ukazuje na granice razumevanja politike kao jedne i jedinstvene, celovite,

istinite i izvesne misli o političkom. Svakako, promišljanje politika razlika nužno podrazumeva i promišljanje koncepta *politika identiteta*. Korišćenje pojma polom seksualizovanog tela kao okvira za političku analizu pojma razlike, rizikuje usredsređenost na razliku koja lako postaje usredsređenost na identitet. Očito je da mora postojati odnos između (polne) razlike i (polnog) identiteta; polna razlika se ipak ne može razumeti, premda je to uobičajeno slučaj u velikom delu feminističke literature, u smislu poređenja i kontrasta između dva tipa seksualnog identiteta, nezavisno formiranih i formulisanih. Umesto toga, ona se mora shvatiti kao sam temelj koji omogućava polne identitete (ali i identitete uopšte) i njihove spoljašnje odnose sa drugima.

Mnoštvo društvenih pokreta zasnovanih na prepostavkama identiteta i razlike i njihove učinkovitosti mogu se svrstati pod odrednice politike identiteta i/ili politike razlike. Smatram da će artikulacija osnovnih teorijskih prepostavki ova dva načina političkog delovanja doprineti i potkrepliti ideju ovog rada, a u skladu sa tim i razumevanja pojma *političke filozofije*, odnosno *političkog*.

Za razliku od Štrausovog, ovo određenje političke filozofije sastoji se u tome da postoje neke vrste *iskustva* i neki fenomeni koji ne mogu jednostavno biti shvaćeni samo kao predmet racionalnog, logičnog saznanja ili neke univerzalne teorije. Jedan od takvih pojmoveva je svakako i pojam života.

U svojoj knjizi *Homo Sacer* (1998a) koja se pre svega bavi odnosom suverene moći i golog života, italijanski teoretičar Đordđe Agamben u središte svog interesovanja postavlja fenomen isključenja kao konstitutivni momenat zapadne politike. Zainteresovan za status golog života (*bare life*), Agamben nas podseća na to da Stari Grci nisu imali jedan i jedinstven termin kojim bi izrazili ono što mi danas podrazumevamo pod rečju »život«, nego su koristili dva termina, koji su, iako imaju zajedničko etimološko poreklo, semantički i morfološki različiti:

- termin *zoē* - koja izražava prostu činjenicu života koji je zajednički svim živim bićima (životinjama, čoveku, ili bogu), i
- termin *bios* koji upućuje na formu (ili način) života koja je svojstvena individui ili grupi.

Podvlačeći ovu razliku u razumevanju i imenovanju pojma »život« autor dalje podseća na podelu na tri vrste života o kojoj pišu Platon i Aristotel, prvi u svom dijalogu *Fileb* (1979), a drugi u *Nikomahovoj etici* (1970):

- kontemplativni život filozofa (*bios theoretikos*),
- život zadovoljstva (*bios apolaustikos*) i
- politički život (*bios politikos*).

Zanimljiva je činjenica da ni u jednoj od ovih podela ni jedan od pomenutih filozofa ne koristi termin *zoē* koji, kao što smo već rekli, upućuje na pûku činjenicu života, na *goli* život kao takav. Ovo nedvosmisleno govori o tome da ono na šta su i Platon i Aristotel mislili pod pojmom »život« jeste ono što odgovara terminu *bios*, tj. politički kvalifikovan život, a ne samo pûka činjenica prirodnog života.

Iz toga sledi, da je u svetu klasične filozofije *prirodni* život ili *zoē* u strogom smislu reči isključen iz *polisa*, odnosno iz politike i promišljanja političkog, čime ostaje upućen na sferu *oikosa*, odnosno privatnog. *Upravo* politika predstavlja ono mesto gde se *goli* život, ili *zoē* transformiše u »*dobar*« život, u život polisa ili u politiku; dakle, ono što treba politizovati da bi politika uopšte bila moguća, jeste *uvek već* *goli* život. Ali, kao što to tvrdi i sam Agamben: »u Zapadnoj politici *goli* život ima tu posebnu privilegiju da bude ono čijim se isključenjem stvara polis muškaraca.« (1998a:7, prevod JB).

Na ovakav način shvaćena, politika dobija suštinsku ulogu označavanja i realizacije odnosa između živog bića, (odnosno onog *živog*) i (muškog, dakle rodno određenog) zakona, to jest *logosa*. Moderno shvatanje politike koje preuzima ovaj zadatak, i u izvesnom smislu ga čak radikalizuje, ostaje verno suštinskim obeležjima metafizičke tradicije.

U svojoj analizi politike, Agamben se oslanja na političku misao Hane Arent i Mišela Fukoa i dovodi ih u vezu.

Mišel Fuko (1976) takođe govori o odnosu politike i života. Analizirajući najznačajnije karakteristike modernog doba, pravo smrti i vlast nad životom, on ističe procese uz pomoć kojih je prirodni život počeo da biva uključen u mehanizme i kalkulacije državne moći, i u okviru kojih,

*politika postaje biopolitika.*<sup>19</sup> Fuko (1976:126) piše: »Hiljadama godina je čovek ostajao ono što je bio za Aristotela: životinja koja živi i koja je, uz to, sposobna i za političko bitisanje; moderni čovek je životinja u politici koja postavlja pitanje njegovog života živog bića.« Individue i vrste kao prosta živa prirodna tela predstavljaju upravo ono o čemu je reč u političkim strategijama modernog društva. Ta moć nad životom razvijala se od 17. veka, u dva glavna oblika koji međusobno nisu protivrečni, pre bi se moglo reći da jesu dva stožera razvoja, koja su, smatra Fuko (1976:123) povezana nizom posrednih veza:

Da bi se jedan stožer, prvi, obrazovao, on kao da se usredsredio na telo kao na stroj: njegovu obuku, sazrevanje njegovih sposobnosti, izvlačenje njegovih moći, rast njegove korisnosti i, uporedo s njom, poslušnosti, zatim njegovo prisjedinjavanje uspešnim i ekonomičnim sistemima nadzora – sve su to obezbedili oni postupci vlasti kojim se odlikuju različita disciplinovanja: *anatomo-politika ljudskoga tela*. Drugi stožer, koji se obrazovao nešto kasnije, sredinom osamnaestoga stoljeća, usredsredio se na telo-vrstu, na telo prožeto mehanikom života, telo koje služi kao podloga biološkim tokovima: razmnožavanju, rađanju i smrtnosti, stanju zdravlju, trajanju života, dugovečnosti i svim okolnostima koje je mogu činiti podložnim promenama; o njima vodi računa, preuzimajući ih na sebe, ceo niz uplitanja i *regulativnih nadzora*: to je *biopolitika stanovništva*. Disciplinovanje tela i regulisanje stanovništva sačinjavaju dva stožera oko kojih se razvilo ustrojstvo moći nad životom.

Hana Arent (1991:252) je analizirala proces kojim *homo laborans* (i sa njim biološki život), postepeno okupira centar političke scene modernosti, postavljajući pitanje »zašto će, s usponom *vitae activa*, upravo radna djelatnost biti uzdignuta na rang najviše čovekove sposobnosti, odnosno, drugačije rečeno, zašto je unutar raznolikosti *conditio humana* s njezinim

<sup>19</sup> »Jedino unutar horizonta biopolitičkog moguće je odlučiti da li su kategorije čija je opozicija utemeljila modernu politiku (levica-desnica, privatno i javno, apsolutizam i demokratija, itd) – a koje izvesno nestaju – u smislu da su danas zapravo u zoni nerazlikovanja – nešto što nestaje i od čega treba odustati, ili će eventualno ponovo zadobiti nekakvo svoje značenje koje su izgubile upravo na horizontu današnjice. Jedino će jedna takva refleksija, kakvu su sugerisali Fuko i Benjamin, tematski ispitujući vezu između golog života i politike, veza koja tajno rukovodi modernim ideologijama, naizgled udaljenih i različitih jednih od drugih, moći da političko izvuče iz njegovog skrovišta, i da u isto vreme vrati misao njenim praktičnim pozivima.« Giorgio Agamben, *Homo Sacer Sovereign Power and Bare Life* (California Stanford: Stanford University Press, 1998.) (prevela Jelisaveta Blagojević)

različitim ljudskim sposobnostima upravo život taj koji je nadvladao sve druge mogućnosti.« U svojoj knjizi *Human Condition* (1998:252) ona pripisuje transformaciju i propadanje političkog carstva u modernim društvima ovom primatu prirodnog života u odnosu na političku akciju, trvrdeći da ono što tek treba objasniti jeste »zašto je taj poraz završio pobjedom *animal laborans*.«

U Agambenovoj analizi političkog, značajan je momenat povezivanja radova Hane Arent i Fukooa, što dovodi do zaključka da je prisustvom *zoē* u sferi polisa i politizacijom prirodnog ili golog života kao takvog, napravljen odlučujući zaokret u modernosti i da je naznačena radikalna transformacija političko-filozofskih kategorija klasičnog mišljenja. Iz tog razloga se najstrašniji primeri isključenja i najveći zločini našeg doba – kao što je to, na primer, nacizam<sup>20</sup> – mogu razumeti na terenu biopolitičkog, na kojem su i formirani.

Svaki pokušaj da se ponovo promisli i razume politički prostor Zapada mora problematizovati i mogućnost razumevanja klasične razlike između *zoē* i *bios*, između privatnog života i političke egzistencije, između čoveka kao jednostavnog živog bića u kući i čovekove političke egzistencije u polisu.

Prema Agambenu, jedna od ključnih karakteristika Fukooovog učenja jeste njegovo odlučno odustajanje od tradicionalnog pristupa pitanju moći koje je zasnovano na pravno-institucionalnom modelu (definiciji suvereniteta, teoriji države, itd.) u korist analize konkretnih načina na koje moć prodire u samo telo subjekta i njegov način života. U nekim od svojih poslednjih istraživanja Fuko se, čini se, orientisao na dva različita modela istraživanja:

- a) studiju političkih tehnika (kao što su nauka i policija) pomoću kojih država prepostavlja i integriše brigu za prirodni život individua u samom svom centru;

---

<sup>20</sup> »Šta je to što je zajedničko Hajdegeru i nacional socijalizmu? Život nema potrebe da pretpostavlja bilo kakve »vrednosti« koje dolaze spolja da bi postao politika: život je odmah i neposredno političko u samom svom fakticitetu. Čovek nije živo biće koje mora dovesti u pitanje ili transcendirati samog sebe da bi postao human – čovek nije dualitet duha i tela, kulture i politike, itd – već je situiran na mestu njihovog nerazlikovanja.« iz G. Agamben, *Homo Sacer Sovereign Power and Bare Life* (California Stanford: Stanford University Press, 1998), str.152–3. (prevod Jelisaveta Blagojević)

*b) ispitivanje tehnologija sopstva* pomoću kojih procesi subjektivacije čine da se individua veže za svoj sopstveni identitet i svest, i u isto vreme, za spoljašnju moć.

Postavljam pitanje: na kom mestu i na koji način individualna subjektivacija dolazi u dodir sa objektivnom moći? U situaciji u kojoj je danas društvena moć transformisala političko, da li još uvek ima smisla govoriti o subjektivnim tehnologijama i političkim tehnikama kao odvojenim sferama?

Prema tome, u ovom radu će se obratiti pažnja na istraživanje koje se odnosi na skrivenе tačke preklapanja, zonu nerazlikovanja između pravno-institucionalnih i biopolitičkih modela moći, između subjektivnih tehnologija i političkih tehnika. Nastojaću da pokažem povezanost, a ne razdvojenost ovih analiza, kao i to da uključivanje golog života i svih njegovih fenomena u ono što nazivamo politikom predstavlja suštinski i nezaobilazni momenat svakog promišljanja političkog. Osnovnu ideju predstavlja težnja da se pojам političkog promišlja sa stanovišta njegove suštinske povezanosti sa pojmom života kao i svih njegovih fenomena, koji nužno podrazumevaju odnos sa drugim i u tom smislu problematizuju odnos pojedinačnog bića i zajednice.

Jedna od značajnih savremenih političkih analiza jeste Žan Lik Nansijevo (1991) istraživanje odnosa između zajednice i pojedinačnog bića (*singular being*). Po Nansiјu, osnovnu karakteristiku, odnosno *pojedinačnost* pojedinačnog bića nalazimo upravo u njegovoj i/ili njenoj mnoštvenosti, a na taj način takođe i o onome što Nansi naziva »političkim prostorom« kao mestu *zajedničkosti (communion)*. Nansijeva ideja zajednice temelji se na pojmu komunizma u njegovom izvornom, etimološkom smislu, dakle shvaćenom kao ono što označava želju da se otkriva i ponovo otkriva zajednica s one strane društvenih podela i subordinacije njenoj tehnopolitičkoj dimenziji. Nansi redefiniše osnovne pojmove političke teorije i to pre svega sam pojам politike i političkog, tako što pravi razliku između pojma »politika« (prostor gde se prepliću sile i interesi koji se odnose na borbu za reprezentaciju i upravljanje društvenom egzistencijom) i pojma »političko« kao mesta gde je ono što znači »biti zajedno« uvek otvoreno za

redefinisanje. Za Nansiјa, pojам zajednice je mišljen kao *nedelatna zajednica (inoperative community)*.<sup>21</sup>

Nedelatna zajednica označava relaciju koja se ne može misliti kao neka zajednička osnova i mera »bivanja zajedno«; iako pojedinačno biće može postojati kao subjekt samo u ovoj relaciji (važno je podvući u političkoj perspektivi i to da Nansi polazi od odnosa, a ne od usamljenog subjektiviteta ili individue), ovaj zajednički temelj ili uslov postojanja ni u kom smislu nije nešto što se može institucionalizovati, i čija se suština može izraziti kroz bilo kakvu vrstu rada (uključujući i polis i državu). Nedelatna zajednica postoji jedino kroz mnoštvene pojedinačne artikulacije koje se konstatno menjaju i proizvode razlike.

Pitanje o *relaciji* pojedinačnih bića i zajednice komplikuje se na više načina: jedan od njih je svakako i problematizovanje samog pojma *relacije* u zapadnoevropskoj filozofskoj tradiciji mišljenja. O statusu same kategorije *relacije* u zapadnoevropskoj tradiciji mišljenja Rudolf Gaše (1999:6) piše u svojoj knjizi *Of Minimal Things* kao o »minimalnoj stvari« pre svega u smislu interesa i vrednovanja ove teme kao »minimalne« u poređenju sa »velikim« filozofskim problemima.

Iako se najčešće smatra da je pojам *relacije* u potpunosti artikulisan kao filozofski problem tek u novije vreme (»logika predikata« ili »logika relacija« kod mislilaca 19. veka, kao što su Morgan, Pirs, Frege, itd.), već je kod antičkih mislilaca (Platon, Aristotel) ovaj problem bio postavljen, iako tek u okviru srednjovekovne filozofije ova tema dobija svoj značaj u smislu jednog od najznačajnijih filozofskih problema. Na primer, kod Tome Akvinskog, koji relacije svrstava u kategoriju »stvari«, i to onih koje su najslabije, ili najmanje realne u odnosu na sve druge stvari. Ontološki status relacija je, u ovom kontekstu, određen kao »minimalna stvar« (Gaše 1999:3).

»Minimalna stvar« je ona koja je jedva stvar, dakle, ona je istovremeno i stvar i ono što nije stvar; *drugo* stvari. Shvaćena na ovaj način, kategorija *relacije*<sup>22</sup> je istovremeno određena kao relaciona i

---

<sup>21</sup> Pojam koji Nansi preuzima od Morisa Blanšoa.

nerelaciona kategorija, dakle, kao kategorija koja nije samo-identična, *kao postojanje u odnosu na nekog ili nešto drugo*.

Ukoliko, dakle, identitet bilo kog pojedinačnog bića postoji jedino u njegovoј usmerenosti na nekog drugog (zajednicu), i gde ova usmerenost na drugog, paradoksalno, konstituiše samo-identičnost identiteta pojedinačnog bića, možemo da zaključimo da odnos sa drugim (razlika, mnoštvenost) prethodi identitetu. U skladu sa tim, kada je reč o modernom shvatanju politike (u odnosu na koje zastupam tezu da počiva na ideji isključenja drugog), nameće se zaključak da se moderna politika temelji upravo na isključenju onoga za šta se u ovom radu tvrdi da prepostavlja samo određenje političkog, a to je upravo odnos sa drugim.

U tom smislu, važan razlog za postavljanje zahteva za ponovnim promišljanjem politike i onog što je političko predstavlja upravo potrebu za kritičkom distancicom u odnosu na razumevanje političkog kao onoga što je jedno, jedinstveno i identično sa samim sobom; odnosno, rečeno drugačije, jedno novo, ponovno promišljanje pojma političkog, za razliku od tradicionalnog, pretpostavljalo bi, i uključivalo pojmove *drugog, razlike i mnoštvenosti*. Ono se, u skladu sa tim, ne bi zasnivalo na pojmu isključenja drugog ili onoga što je nepoznato i različito, kao i na konstituisanosti kroz isključenje – kao što je to prvo bitno bio slučaj sa tradicionalnom zapadnom politikom.

Ovaj zadatak takođe uključuje teorijske rizike u nadi da će se jednoga dana razviti nove metode i modeli, nove tehnike i konteksti koji će potvrditi centralno mesto ponovnog promišljanja pojma politike u svetu načina na koje zamišljamo svet i u njemu delujemo. On podrazumeva ponovno iscrtavanje mape političkog čiji značaj i čija složenost za sobom povlači mogućnost drugih i drugačijih, alternativnih modela mišljenja i delovanja. I konačno, ovakav zadatak upravo predstavlja obeležje – misaoni i politički ulog – rodnih studija, koji ih u savremenom teorijskom kontekstu čini relevantnim i politički aktuelnim.

## Poglavlje 3

### Razjašnjenje pojma *drugog* i pojma *razlike*

Iz prethodno rečenog sledi da će teorijski okvir ovog rada predstavljati razlike u razumevanju političkih uloga kada je reč o odnosu sa drugim, kao i u razumevanju samog pojma *razlike* između moderne filozofije i tretiranja pitanja razlike u okviru onih škola mišljenja koje su imenovane kao postmodernističke (ne u smislu istorijske kategorizacije nego u smislu stanja duha).

Reč je o dva različita koncepta mišljenja: jednog čiji je nosilac apsolutno, totalizujuće, *ja* koje negira i uništava drugo i različito, mireći i/ili prevazilazeći razlike u procesu sopstvene subjektivacije shvaćene kao samo-identifikacije; i drugog, koji je predstavljen u okviru »postmodernih« i/ili »poststrukturalističkih« teorijskih stremljenja, koja, s jedne strane zauzimaju kritičku distancu u odnosu na moderni pojam subjektiviteta, a s druge, postavljaju pitanja o mogućnosti novog, drugačijeg koncepta subjektivnosti koji bi podrazumevao mogućnost opstajanja u razlikama, odnosno o *pojedinačnosti*<sup>23</sup> svakog *ja* kao i svakog drugog u svojoj drugosti. Predstavnici i predstavnice i jednog i drugog načina mišljenja bi se, verujem, složili oko pretpostavke da se pojmovi identitet<sup>24</sup> i razlika međusobno uslovljavaju, određuju i doprinose razjašnjenju onog drugog. Ipak, u slučaju totalizujućeg, modernog *ja*, mišljenje traga za onim što je *isto* i *identično* u različitom, dok je u slučaju poststrukturalističkih teorijskih promišljanja akcenat na traganju za onim što je različito u istom i identičnom.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Pojmovi pojedinačnost i pojedinačno biće su prevod sa engleskog jezika pojmove *singularity* i *singular being* koji se u kontekstu ovog rada najpre koriste u smislu u kojem ih upotrebljava Žan Lik Nansi.

<sup>24</sup> Za razmevanje kako teorijskih tako i političkih pretpostavki pojma identitet važno je napomenuti i to da ovaj pojam svoje, možda najznačajnije uporište, pronalazi u logici kao disciplini koja se bavi formalnim principima mišljenja: u tom smislu, značajno je napomenuti dva načela formalne logike koja sugeriraju značaj identiteta za mišljenje: *načelo protivrečnosti* (nije moguće da jedna stvar *i* bude *i* ne bude onakva za kakvu se misli *jeste*) i *načelo isključenja trećeg* (nije moguće da jedna stvar *niti* bude *niti* ne bude takva za kakvu se misli da *jeste*) Vidi, Milorad Belančić (2005:35)

<sup>25</sup> Ibid., str. 22.

U tom smislu, još jednu od značajnih pretpostavki u ovom radu predstavlja i Liotarova (1988:66) tvrdnja da »za razliku od modernog znanja – postmoderno znanje nije samo oruđe vlasti« i da ono »izoštrava našu osetljivost na razlike i jača našu sposobnost da podnosimo nemerljivo.«

To nemerljivo, ili *drugog* ne treba razumevati isključivo u smislu drugog shvaćenog kao druge osobe. Pojam drugog će u ovom radu biti shvaćen u širem smislu te reči. Onog momenta kada postavimo pitanje (o drugom), ili kada izgovorimo bilo šta, čak, bilo koju reč – tema drugog je već prisutna; ili, rečeno nekim *drugim* rečima, problem *drugog* već je na snazi. Drugi može da bude mišljen u bilo kom smislu i bilo kom kontekstu: može biti mišljen u smislu *drugog pola*, u smislu *drugog vremena i prostora, jezika, nacije*, u smislu drugog shvaćenog kao *sveta*, shvaćenog kao *stvari*, ili u smislu drugog shvaćenog kao *drugog političkog okruženja*; drugi može biti mišljen i u smislu nekih drugih reči; bilo šta da se ovde napiše i izgovori o drugom – uvek je moglo biti izgovoreno i nekim *drugim* rečima, i u nekom drugom kontekstu.

Takođe, još jedan od načina na koji će se u ovom radu razmatrati i razumevati pitanje o drugom jeste onaj koji upućuje na pojam drugog u smislu *događanja (happenstance)* (Nansi 1997) drugog, u smislu njegove pojedinačnosti – dakle, u smislu *bilo kog drugog u njegovoj ili njenoj drugosti, dakle, različitosti*.

Jedno od nezaobilaznih mesta u okviru moderne filozofije za razumevanje značaja pojma drugog, kao i uopšteno odnosa između svesti i sveta, između subjekta i objekta, između nekog *ja* i nekog *drugog*, svakako predstavlja Hegelovo dijalektičko promišljanje odnosa između sluge i gospodara (1977), kao i interpretacija ovog aspekta Hegelovog učenja u savremenoj francuskoj filozofskoj tradiciji.

Aleksandar Kožev je u periodu od 1933. do 1939. godine držao predavanja o Hegelu u kontekstu promišljanja teorijske i političke situacije na kraju 19. i početku 20. veka. Značajno je da se ova predavanja pomenu iz namanje dva razloga: jedan je svakako neverovatna publika koja je posećivala ta predavanja; pomenimo samo neka imena: Žak Lakan, Merlo-Ponti, Emanuel Levinas, i drugi. Drugi je čuvena knjiga Aleksandra Koževa *Kako čitati Hegela* (1990), koja je delom proistekla iz ovih predavanja, a u kojoj on,

insistirajući na antropološkoj utemeljenosti Hegelovog mišljenja, daje jednu od najzanimljivijih, najznačajnijih i i najoriginalnijih interpretacija Hegelove dijalektike odnosa između sluge i gospodara.

Kožev (1990) u svojoj knjizi pokušava da odgovori na pitanje kako se ljudska bića razvijaju kroz vreme, tvrdeći pritom da je za Hegelovo razumevanje razvoja ljudskog bića ključna kategorija *želja*. »Samo ljudsko biće, samo bivanje čovekom, samosvest, prepostavlja i podrazumeva želju« – tvrdi Kožev (cit. prema Barnett *Hegel After Derrida*, 1998:16, prevela JB).

Kožev smatra da za razliku od primitivne želje koja samo negira ono što je dato i na taj način ne transformiše svest tako da za svest ostaje nerefleksivna, prava ljudska želja mora biti usmerena ka nečemu što nam nije *dato*. Prava želja je odsustvo, nedostatak, ništavilo koje sebe definiše u odnosu na nešto što nije prisutno. Jedino na ovaj i ovakav način ljudi napreduju u pravcu samosvesti. Dakle, ne-biće koje bi ljudi trebalo da žele jeste *želja sama*. Ono što ljudsko biće, odnosno samosvest želi nije neka stvar ili neki objekt, već *želja drugog*.

U tom smislu, ljudska istorija predstavlja istoriju *željenih želja*. Želja za željom, kao i rezultat toga koji se ogleda u prisvajanju ne-bića, po Koževu, predstavlja ono što konstituiše ljudskost onoga što je ljudsko. Međutim, tu postoji i dodatna komplikacija, jer da bi se želeta želja drugog, ljudsko biće se mora suprotstaviti tom drugom i tim drugim u borbi za rekogniciju (istovremeno priznanje i prepoznavanje). A ta borba je, kako to i sam Hegel tvrdi, uvek borba na život i smrt; priznata samosvest je, po Hegelu (1977:112) »ona koja u drugome vidi samu sebe«, i ona koja »borbom na život i smrt« osvedočava i samu sebe i onog drugog.

Po Hegelu (cit. prema Barnett 1998:16, prevod JB), s jedne strane stoji *gospodar* koga određuje njegova volja da žrtvuje egzistenciju u cilju dostizanja željene želje drugog, a sa druge *sluga*, kod koga ne postoji želja da se žrtvuje egzistencija i upravo to ga čini onim što on jeste – slugom. Sluga se mora odreći svoje želje da bi zadovoljio želju drugog: on mora da »prepozna drugog a da on sam istovremeno ne bude prepoznat od strane drugog.« Kožev (cit. prema Barnett 1998:16, prevod JB) smatra da prepoznati drugog pod ovakvim uslovom znači prepoznati ga kao svog

gospodara, i prepoznati taj odnos kao odnos gospodara i sluge, i u njemu sebe kao slugu. Ipak, iako naizgled zadovoljavajuća za gospodara, ova veza između gospodara i sluge pati od suštinskog manjka; sluga – medijum gospodara za dostizanje samo-svesti – ipak ostaje nešto više od same stvari: on je *prepoznat od strane same stvari*, tako da, Kožev primećuje, »gospodar još uvek nije suštinski čovek: on ostaje stadijum na putu ka samosvesti.« Sluga održava direktniji odnos sa spoljašnjim svetom. Suština tog odnosa jeste rad, i uz pomoć rada sluga potiskuje želju. U tom smislu, sluga ne negira datu stvar, on je pre transformiše i menja, a menjajući stvar sluga menja i samog sebe. Sluga je onaj koji stvara svet i stvari oko sebe transformišući sebe. Transformišući i sam svet i odnos sluga – gospodar, sluga u sebi nosi kraj tog odnosa.

Odnos između sluge i gospodara ne označava samo hipotetičku, primalnu scenu društvenog života. Rasprava o ovom odnosu predstavlja radikalni zaokret u odnosu na kartezijansku tradiciju uopšteno, kao i na specifično razumevanje subjektivnosti u okviru te tradicije.

Dekartove *Meditacije o prvoj filozofiji* (1998) u istoriji filozofije predstavljaju učenje koje je utemeljeno na radikalnom isključenju drugog. Ako je istinito ono što Dekart tvrdi da *ja* mogu da posvedočim da mislim ono što govorim, onda ovaj stav radikalno ukida ideju o čekanju na pitanje ili poziv drugog da bi se odgovorilo, i podrazumeva to da svako *ja* uvek već odgovara na poziv drugog; dakle, *ja* može da prisvoji (poziv) drugog.

Za razliku od Dekartovih meditacija, teorijska razmatranja Žaka Deride predstavljaju jedan od najboljih primera drugačijeg razumevanja pojma politike i političkog. Značajno je napomenuti i uticaj Deridinog velikog prethodnika i učitelja Emanuela Levinasa na njegova promišljanja. Prema Levinasu (1998), skoro čitava istorija zapadne filozofije predstavlja primer prioriteta koji se daje *sopstvu* shvaćenom kao onom što je jedno i isto u odnosu na sve što je drugo, različito i mnoštveno.

Tvrdeći transcendentnost *lica drugog* koje, smatra Levinas (1998) poziva na beskonačnu odgovornost, i koje remeti užitak i upotpunjenošć subjekta koji sebe vidi kao organizujući centar svog sopstvenog sveta, za razliku od ove dominantne tradicije primata sopstva u zapadnom mišljenju, u svojim promišljanjima prednost daje drugom u odnosu na sopstvo/isto.

Upravo ovaj preokret predstavlja mesto njegovog najsnažnijeg uticaja na Deridinu filozofiju. Dakle, promišljanje primata drugog u odnosu na sopstvo/isto, ili, promišljanje ideje o neophodnosti gostoprимstva ili dobrodošlice u odnosu na drugog predstavlja suštinsko mesto za razumevanje kako pojma etičkog, odnosno etike alteriteta kod Levinasa, tako i koncepta političkog kod Deride.

Levinas (1969:16, prevod JB, italik moj) piše: »Ovo dovođenje u pitanje spontaniteta sopstva nazivamo prisustvom drugog...«, i u tom smislu, »poželeti dobrodošlicu drugom znači (...) dakle, primiti od drugog s one strane kapaciteta *ja*, što tačno znači imati ideju o beskonačnosti.«

Deridino (2000a:66, prevod JB) isticanje značaja pojma *drugog* za samo mišljenje, pitanje o političkom čini ne samo mogućim, već i nužnim aspektom *svakog* teorijskog promišljanja. Ili, rečeno drugačije, a pritom pozivajući se na sokratovsku tradiciju stranca, to novo i drugačije razumevanje pojma političkog prepostavlja stranca kao onog koji pitanje o političkom (kao i, uostalom svako drugo pitanje) čini zapravo mogućim:

Pitanje koje stranac postavlja otvarajući ovu veliku raspravu i bitku nije ništa manje nego političko, pitanje čoveka kao političkog bića. Pitanje o političkom je pitanje koje se ovde postavlja kao pitanje koje nam dolazi od drugog, od stranca. Ako pitanje o političkom jedno od temeljnih političkih pitanja – iako postavljeno još kod Sokrata – ono je novo pitanje, jer ga nam je naznačio drugi, ponavljeni, uporni upad njegovog pitanja. I to je ono što nam daje instrukciju da odgovorimo.

Razmatrajući pitanje o političkom, pozvaćemo se na još jednog velikog teoretičara, Martina Hajdegera, koji je između ostalog razmatrao i status pitanja kao takvog. Hajdeger je dugo tvrdio da svako mišljenje započinje pitanjem (*Fragen*), i da pitanje kao takvo predstavlja dignitet mišljenja. »A onda je jednog dana«, a da nije zapao u kontradikciju sa ovim što je prethodno tvrdio, kazao »da, ali postoji nešto još izvornije od pitanja, od tog pijeteta mišljenja a to je ono što on naziva *zusage*, što znači prihvati, primiti, reći *da*, afirmisati. Tako da ovo *zusage* ne prethodi samu pitanju, ono je prepostavka svakog pitanja. Da bi se postavilo pitanje, prvo se drugom mora reći *ja ti govorim*. Čak i da bi se suprotstavilo drugom ili da

bi se drugi doveo u pitanje, morate reći bar *ja ti govorim*, ja kažem da našem zajedničkom bivanju.<sup>26</sup> Ukoliko sledimo Hajdegera, ali i Deridinu interpretaciju Hajdegera, dolazimo do zaključka da svakom pitanju uvek već prethodi nekakav odgovor, nekakvo *da* u smislu obraćanja drugom; ako napravimo još jedan korak dalje, možemo da na osnovu prethodno rečenog tvrdimo da u tom smislu svakom *ja* uvek već prethodi neko *drugi* i nešto *drugo*.

Da li i kako možemo povezati pitanje *odgovora* sa pitanjem o *odgovornosti*?<sup>27</sup>

Derida (2001) razlikuje tri moguća načina da se *odgovori* i da se, shodno tome, *bude odgovoran* ili *odgovorna*. Kaže se da neko 'odgovara za...' da neko 'odgovara kome ili čemu...', i da neko odgovara pred...'. Međutim, smatra Derida (2001:380) ova tri načina (da se odgovori i da se bude odgovoran ili odgovorna) nisu bez komplikacije: iako se možda čini da je neki originalni način da se bude odgovoran ili odgovorna da mi odgovaramo za sebe, za ono što jesmo, govorimo ili činimo; ipak, mi najpre odgovaramo drugome, i ta dimenzija odgovaranja kao odgovaranja kome ili čemu izvornija je od drugih: »S jedne strane, odgovaramo za sebe i u sopstveno ime, odgovorni smo samo pred pitanjem, zahtevom, traženjem objašnjenja, »instancom«, odnosno »insistiranjem drugog.« S druge strane, vlastito koje stukturira »odgovaranje-za-sebe«, u sebi samom je *za drugoga*, bilo da ga je drugi izabrao (ime koje mi je dato pri rođenju, koje nikada nisam izabrao i koje me uvodi u prostor zakona), bilo da, na neki način, ono implicira drugog u samom činu nazivanja, u njegovom poreklu, njegovoj svrhovitosti i upotrebi. (...) Takođe i 'odgovarati pred', podrazumeva zapravo drugog i odgovor/nost (prema) drugom, jer 'odgovarati pred', (...) izgleda da (...) modelizuje "odgovaranje kome ili čemu. Odgovara se pred drugim zato što se najpre odgovara drugom. Izraz »pred« označava institucionalnu instancu drugosti.«

---

<sup>26</sup> Navedeno prema intervjuu sa Žakom Deridom, *Interview on Love by Nikhil Padgaonkar*, <http://speech.csun.edu/grad/jd.nik.html>.(italik dodat)

<sup>27</sup> O ovome sam pisala u svom tekstu »Mislim dakle mislim drugo: Deridina poetika gostoprivrstva« koji je objavljen u zborniku *Glas i pismo – Žak Derida u odjecima*, Disput, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005, str. 223.

Ako prihvatimo Deridinu (2001:340) tvrdnju da je »vlastito koje stuktura »odgovaranje-za-sebe«, u sebi samom za drugoga« šta to znači za moderni subjekt shvaćen u smislu Dekartovog *cogito*? Na ovaj način interpretirana kartezijanska maksima bi mogla da glasi: »mislim, dakle mislim drugo: mislim, dakle potrebno mi je drugo da bih mislio.«

Ovako postavljena mogućnost mišljenja uvodi drugog i drugost kao ono što je konstitutivni momenat samog mišljenja; u srcu mišljenja nalazimo drugog, jer mišljenje zahteva drugog, poziva drugog i odgovara drugom. Iz ovoga sledi da mogućnost da se misli mišljenje uvek već podrazumeva mogućnost da se misli mišljenje političkog, kao onoga što mišljenje o istom zapravo pretvara u mišljenje o drugom ili u mišljenje drugog; ili, tačnije, u samo mišljenje. Pre svakog organizovanog *socijusa*, pre svake *politeia*, pre svake određene *vladavine*, pre svakog *zakona* – postoji drugi, kome odgovaramo i pred kim smo odgovorni: »Dužnost ili odgovornost me vezuje za drugog, za drugog kao za drugog, i povezuje me u mojoj absolutnoj pojedinačnosti za drugog kao za drugog. Čim uđem u odnos sa absolutnim drugim, moja absolutna pojedinačnost ulazi u odnos sa njegovom ili njenom na nivou obaveze i dužnosti. Ja sam odgovoran drugom kao drugom, ja mu odgovaram i ja odgovaram pred njim ili njom za ono što činim.« (Derida 1995:68, prevod JB).

Nadalje, Derida smatra, ono što nekoga u njegovoj ili njenoj pojedinačnosti vezuje u smislu dužnosti ili/i odgovornosti za absolutnog drugog istovremeno otvara i prostor rizika absolutne žrtve, jer postoje i drugi, *mnoštvo* drugih za koje nas vezuje ista ta dužnost i odgovornost. U tom smislu, Derida (1995:68, prevod JB) dalje navodi: »Ne mogu da odgovorim na poziv, na zahtev, na obavezu ili čak na ljubav drugog a da ne žrtvujem drugog drugog, druge druge. Svaki drugi je absolutni drugi [tout autre est tout autre], svaki drugi drugi je kompletan i absolutni drugi.«

Kao rezultat, pojmovi odgovornosti, odluke, ili dužnosti su a priori osuđeni na paradoks, skandal i aporiju, jer, smatra Derida (1995:68, prevod JB) »onog trenutka kada stupim u odnos sa drugim, pogledom, izrazom lica, molbom, ljubavlju, zapovešću ili pozivom drugog, znam da mogu da odgovorim na poziv drugog jedino tako što ću žrtvovati etiku, odnosno,

žrtvujući bilo šta što me obavezuje da takođe odgovorim, na isti način, u istom trenutku, svima drugima.«

Možemo odgovoriti i biti odgovorni samo jednom drugom, žrtvujući na taj način mnoštvo drugih. U tom smislu sledi da smo odgovorni u odnosu na nekog (drugog) samo i jedino tako što ne uspevamo u svojoj odgovornosti u odnosu na sve druge, u odnosu na mnoštvo drugih, i u tom smislu u odnosu na etičku ili političku opštost. »Ono što me vezuje«, piše dalje Derida (1995:68, prevod JB), »za pojedinačnosti, ovu ili onu, mušku ili žensku, pre nego za neku drugu, konačno ostaje nemoguće opravdati koliko i beskonačna žrtva koju pravim u svakom trenutku. Ove pojedinačnosti predstavljaju druge, apsolutno drugu formu alterniteta: jedan drugi ili neke druge osobe, ali takođe i mesta, životinje, jezici.«

Od drugog dolazi kako sloboda koja određuje našu odgovornost (sve i ako je, sledeći Deridu, shvatimo kao paradoks, skandal i aporiju) tako i odgovornost koja određuje našu slobodu. Promišljanje odgovornosti i slobode shvaćenih na ovaj i ovakav način, dakle, kao uvek već otvorene i izložene koncepte u odnosu na drugog – zahteva od budućih teoretičara politike i političkog, *sposobnost za budućnost* (Niče 1975). To znači sposobnost da misao istraje u onome što je nesigurno, neizvesno i ponekad zastrašujuće jer »želeo to ili ne, nikada neću moći da opravdam činjenicu da prepostavljam ili žrtvujem bilo koga (drugog) nekom drugom« (Derida 1995:68, prevod JB); zahtevaće da teorija politike promišlja i ono neteorijsko, i ono što teoriju transcendira, ali što ostaje njen nezaobilazni konstitutivni deo.

## Poglavlje 4

### O metodi: dekonstrukcija i politički diskurs

U metodološkom smislu, podvlačeći značaj pojmove drugi, razlika i mnoštvenost za razumevanje pojma političkog u okviru rodnih studija, u ovom radu posebno mesto ima pristup i ideja dekonstrukcije, dekonstruktivistički pomak ili strategija dekonstrukcije, koja se dovodi u vezu sa filozofijom Žaka Deride. Postavljajući pitanje o strukturi same strukture<sup>28</sup> on nastoji da ukaže na element radikalne nestabilnosti u svim strukturalnim aranžmanima, kao i na to da ni jedna struktura označavanja ne može *u sebi* da nađe princip svoje sopstvene zatvorenosti. Dekonstrukciju kao metod je teško definisati, a da se time ne dovedu u pitanje same njene prepostavke. I sam Derida je tvrdio da svaki pokušaj de se odgovori na pitanje *šta je dekonstrukcija* kao i svaki odgovor ili stav *dekonstrukcija je x* automatski promašuje smisao samog pojma dekonstrukcije.

Ipak, nećemo pogrešiti ako kažemo da dekonstrukcija najčešće sugeriše čitanje koje podrazumeva decentriranje – odnosno demaskiranje problematične prirode centra. Celokupna zapadnoevropska misao je bazirana na ideji centra – poreklo, istina, idealna forma, nepokretni pokretač, itd. Logika centra je logika koja počiva na zamrzavanju igre binarnih modela, tako što je jedan termin centralan a drugi marginalizovan. Osnovni problem sa centrom leži u njegovoj isključujućoj prirodi. Na taj način, upravo je logika centra ta koja potiskuje isključuje i marginalizuje *drugo i različito*.

Iz ovoga, dakle, sledi zahtev za principom koji operiše izvan strukture, zahtev za nečim što strukturu transcendira, što joj je drugo, od nje različito i u sebi mnoštveno. U tom smislu dekonstrukcija istovre-

---

<sup>28</sup> Početak poststrukturalizma se vezuje za 1966. godinu i skup strukturalista na kome je Derida održao svoje čuveno predavanje »Struktura, znak i igra u diskursu o čoveku« (vidi, Žak Derida, *Bela mitologija*). Ovo Deridino predavanje se dovodi u vezu sa početkom poststrukturalizma upravo iz tog razloga što postavlja pitanje o strukturalnosti strukture, jer koncept strukturalizma zavisi od poimanja strukture, a Derida, dovodeći u pitanje ideju o postojanju jednog stabilnog centra, koji bi postojanje bilo kakve strukture činio mogućim, dovodi u pitanje i same prepostavke strukturalizma.

meno predstavlja i političku praksu zbog svoje subverzivne prirode, ali i metodološki postupak koji se zasniva na proširivanju mišljenja do one tačke gde sama struktura obuhvata svog radikalnog drugog.

Ovaj rad je u tom smislu zasnovan na dekonstruktivističkom čitanju kanonskih tekstova moderne filozofije, kao i na (političkoj) diskurzivnoj analizi vladajućih stanovišta o pojmovima identitet, razlika i drugi, kako u *mainstream* (političkoj) filozofiji, tako i u okviru rodnih studija.

Rad je zasnovan na kritičkom preispitivanju teorijskih stanovišta koja se odnose na osnovne pojmove koji će se razmatrati u ovom radu (*identitet, razlika, drugi, subjektivitet, singularitet*, itd). S jedne strane, u radu ću analizirati radove klasičnih filozofskih autora, kao što su na primer, Rene Dekart i Georg Vilhelm Fridrik Hegela, čije dekonstruktivističko čitanje ima za cilj da pokaže u kojoj meri su ovi pojmovi bili teorijski, kulturno, politički i društveno ograničeni.

S druge strane rad je takođe zasnovan i na kritičkom čitanju radova savremenih »filozofe razlike« kao što su Emanuel Levinas, Žan Liotar, Mišel Fuko, Žak Derida, Ernesto Laklau, Šantal Muf, Žan Lik Nansi i Đorđo Agamben. Za ovaj rad je značajno i kritičko čitanje tekstova autorki i autora iz oblasti savremene feminističke teorije i Rodnih studija, kao što su Džudit Batler, Vendi Braun, Iris Merion Jang, ali i autorki sa regionalne teorijske scene, od kojih ću najviše referisati na radove Daše Duhaček, Branke Arsić i Katerine Kolozove.

Pokušaji ponovnog promišljanja pojma političkog, ukazuju na činjenicu da *ne postoji jedno i jedinstveno, u sebi i sa sobom identično i celovito političko*, već da političko u sebi uvek već uključuje mnoštvenost<sup>29</sup> i mnoštvo (mogućih) glasova.

---

<sup>29</sup> Paolo Virno (2004) smatra da analiza pojma mnoštva, i njegov istorijski i filozofski poraz u odnosu na njemu suprotstavljeni pojam naroda, predstavlja nezaobilazno mesto za svako razumevanje političko-društvenih kategorija modernosti i »odlučujući instrument svake refleksije o suvremenoj javnoj sferi« (7). Virno smatra da je ovaj spor koji je otpočeo u 17. veku ponovo danas aktuelan, a da su, kako on kaže, »očevi« (8) ovih suprotstavljenih pojmoveva Spinoza (kada je reč o mnoštvu) i Hobs (kada je reč o pojmu naroda).

Virno (8) piše: »Za Spinozu mnoštvo ukazuje na *pluralnost koja kao takva* opstaje na javnoj sceni, u kolektivnom djelovanju, u brzi oko javnih poslova, bez konvergiranja u Jedno, bez iščezavanja pluralnosti koje vodi ka jednom centripetalnom svijetu. Mnoštvo je forma društvene i političke egzistencije mnogih kao mnogih: trajna, a ne tek privremena ili epizodna forma. Za Spinozu (1957) je *multitudo* nositelj građanskih sloboda.

Hobs (1991) se gnuša – nakon podrobnog razmišljanja upotrebljavam jedan

U tom smislu, da bi političko bilo to što jeste, ono je konstituisano svojim drugim, ono je uvek već mnoštveno, i upravo ova mnoštvenost čini neizbežnim pitanje o političkom, njegovo uzimanje u obzir kao jednog od najznačajnih (između ostalog i metodoloških) aspekata svakog teorijskog promišljanja. Međutim, pitanje o mnoštvenosti nužno upućuje na pitanje o razlici i o drugom, i ta pitanja nije moguće razumeti bez osvrta na problem *subjekta i njegovog identiteta*, a što predstavlja suštinsko mesto za analizu, kako modernog pojma subjektiviteta, tako i mogućih načina za njegovo prevazilaženje.

U zapadnoevropskoj tradiciji mišljenja pristup iskustvu i saznanju komplikuje pretpostavka da je mišljenje, shvaćeno kao uvek već racionalno mišljenje, ograničeno svojim imperativom racionalnosti i logičnosti. Sa druge strane, svaki pokušaj da se pojmovi ponovo definišu i promisle, kao i svaka promena uopšte, zahteva otvaranje mogućnosti za neko nemoguće, za neku neodlučivost, neizvesnost i nestabilnost.<sup>30</sup> Ipak, to ne znači da je ovde reč o nečemu anti-teorijskom. Reč je o tome da bi politika, na ovaj način shvaćena kao teorija, trebalo da obuhvati i ono što se teorijski razumeva kao ono što teoriju transcendira; kao nekakvo *drugo* teorije, koje je *i samo teorijsko*.<sup>31</sup> Ova i ovakva otvorenost i izloženost u odnosu na koncept teorijskog, ili, u ovom konkretnom slučaju, u odnosu na koncept teoretisanja o političkom, predstavlja ono mesto gde pitanja o drugom, o razlici (a tako i o mnoštvenosti) dobijaju politički značaj par excellence.

Ovakav pristup političkoj analizi koji u sebe uključuje i *drugo* političkog, omogućen je onim što se naziva transcendentalnim obrtom u

---

strastveni, nimalo znanstveni glagol – mnoštva i nasrće na njega. U društvenoj i političkoj egzistenciji mnogih kao mnogih, u pluralnosti koja ne konvergira u sintetičko jedinstvo, on vidi najveću opasnost za »vrhovno carstvo«, odnosno za *monopol političke odluke* uteljovljen u Državi. Najbolji je način da se shvati domet nekog pojma – mnoštva, u našem slučaju – ispitati ga iz perspektive onoga koji se protiv njega srčano borio (...). Pogledajmo nakratko kako Hobs u svojstvu oštromnog protivnika opisuje modus egzistiranja *mnoštva*. Odlučujući politički kontrast za Hobsa je onaj između mnoštva i naroda. Moderna javna sfera za svoje težište može imati samo jedno *ili* drugo. Za Hobsa je mnoštvo povezano sa »prirodnim stanjem«; dakle, s onim što prethodi instituciji »političkog tijela« (...) mnoštvo je antidržavno, ali, upravo zbog toga, i antinarodno.«

<sup>30</sup> O ovome sam takođe pisala u »Mislim dakle mislim drugo: Deridina poetika gostoprivrstva« u *Glas i pismo – Žak Derida u odjecima*, Disput, Institut za filozofiju u društvenu teoriju, Beograd, 2005, str. 221.

<sup>31</sup> vidi, Žak Derida, [www.sussex.ac.uk/Units/frenchthought/derrida.htm](http://www.sussex.ac.uk/Units/frenchthought/derrida.htm).

modernoj filozofiji, odnosno, onom vrstom analize koja se ne bavi prevashodno činjenicama već *uslovom njihove mogućnosti* (Laklau et al. 1995:431, prevod JB). Da se podsetimo: u istoriji filozofije je transcendentalno istraživanje, kao ispitivanje uslova mogućnosti iskustva započelo sa Kantom za koga prostor, vreme i kategorije razuma predstavljaju *a priori* dimenziju pri konstituisanju fenomena.

Analizirajući pojam *političkog* preko odnosa između političke analize i teorije diskursa, termin *diskurs* je u ovom radu najpre upotrebljen u onom smislu u kojem ga koristi Mišel Fuko (1976). Pod uticajem Fukoa, termin diskurs<sup>32</sup> upućuje na sistem znanja i njemu pripadajućih praksi koje omogućavaju spregu znanje-moć. Termin diskurs upućuje na obično skrivenu mogućnost povezivanja onoga što se »razbeži« prilikom mišljenja o jednom te istom predmetu ili objektu - njegovo kontekstualno okruženje. Po Fukou, individua nije smatrana autonomnim kartezijanskim subjektom (»mislim dakle postojim«) koji poseduje urođeni ili esencijalni identitet nezavisan od jezika. Ono što svakodnevno nazivamo našim *ja* Fuko i ostali postrukturalisti smatraju društveno konstruisanom fikcijom koja je proizvod jezika i specifičnih diskursa povezanih sa raspodelom znanja. U tom smislu, ono što nam omogućava da o sebi razmišljamo kao o osobi sa identitetom bilo koje vrste jesu upravo diskursi i njima pripadajuća znanja koja proizvode i kontrolišu seksualnost i pol.

Ernesto Laklau (1995:431) navodi da se klasični transcendentalni pristupi razlikuju od savremenih teorija diskursa u najmanje dva suštinska aspekta:

a) Prvi je taj da dok u filozofiji kao što je Kantova, ono što je *a priori* konstituiše osnovnu strukturu uma koja transcendira sve istorijske varijacije, savremene teorije diskursa relevantne za političku analizu su prevashodno

---

<sup>32</sup> Fuko smatra da diskurs uvek ima svoje veze sa željom i moći, ali da ove veze moraju biti maskirane ako želja i moć treba sebe da manifestuju u jeziku.

Neke Fukoove knjige je moguće videti kao istorije različitih diskursa koji služe različitim modelima »istine«: istorija diskursa psihijatrije *Ludilo u doba klasicizma* (1980), istorija diskursa društvenih nauka *Reči i stvari* (1971), istorija diskursa o moći i želji *Istorija seksualnosti* (1976), itd.

istorijske i pokušavaju da proučavaju diskurzivna polja koja prolaze kroz temporalne varijacije uprkos svojoj transcendentalnoj prirodi. U tom smislu, Laklau (1995:431, prevod JB) tvrdi da linija koja odvaja »empirijsko« i »transcendentalno« nije čista i jasno razgraničena, odnosno da je »izložena neprestanim izmeštanjima.«

b) Drugi značajan aspekt razgraničenja između klasičnog transcendentalnog pristupa u istoriji filozofije i savremene političke analize protkane teorijom diskursa, po Laklauu, jeste taj da pojам *diskurzivnog polja* u savremenim pristupima zavisi od pojma strukture koji je razvijen kod Ferdinanda de Sosira<sup>33</sup> kao i u post-sosirovskoj lingvistici koja predstavlja serije ponovnih formulacija i ponovnih promišljanja lingvističke teorije koje je, po Laklauu (1995:433, prevod JB) najprimerenije imenovati kao »post-strukturalistički momenat.«

Najznačajniji aspekt poststrukturalističkih formulacija i promišljanja kako same lingvističke teorije tako i uopšte ideje o strukturi kao takvoj, a koja je od izuzetnog značaja za ovaj rad, jeste osnovna kritika koncepta zatvorene strukture i zatvorenog totaliteta, koja predstavlja ključnu ideju klasičnog strukturalizma.

Ukoliko nam je prepostavka poststrukturalistička teza o logičkoj nemogućnosti konstituisanja zatvorenog sistema, kao posledica sledi i teza koja se odnosi na to da ukoliko su identiteti samo razlike unutar diskurzivnog sistema, ni jedan se identitet u potpunosti ne može konstituisati ukoliko sistem nije zatvoren. Uopšteno govoreći, jednu od

---

<sup>33</sup> Lingvistička teorija Ferdinanda de Sosira (1989) originalno je prezentovana kroz tri kursa održana u Ženevi u periodu između 1906. i 1911. godine; osnova ideja ove teorije u vezi je sa pojmom *znaka* koji je mišljen kao odnos između zvučne slike (označitelj) i pojma (označeno). Prema Sosiru, postoje dva osnovna principa koja organizuju strukturu lingvistiku: prvi je da u jeziku ne postoje pozitivni termini, već samo razlike (na primer, da bismo razumeli pojam otac, moramo razumeti i pojam majka, sin, itd.). Drugi princip je da je jezik forma, a ne supstanca; za ovu tvrdnju Sosir koristi sledeću analogiju: ako bi se drvene figure u šahu promenile u one od slonove kosti ili od papira, šah bi se još uvek mogao igrati pod prepostavkom da se slede pravila igre koja ostaju ista. Navedeno prema, Ernesto Laklau, »Discourse« u *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Rabent Gudin i Filip Peti, ur., Blackwell Publishing, 1995, str. 431. (prevod Jelisaveta Blagojević)

glavnih karakteristika poststrukturalističkog momenta pronalazimo u logici subverzije i ponovnog označavanja diskurzivnih identiteta.<sup>34</sup>

Konceptualizacija pojma politika i političkog u radu E. Laklaua predstavlja posledicu različitih pristupa ideji strukture. U tom smislu, kritika pojma zatvorene strukture i zatvorenog totaliteta, kao i poststrukturalističko ponovno promišljanje zajednice i identiteta shvaćenih kao konstelacije mnoštvenih i nestabilnih pozicija, upućuje na pojam političkog koji je, za razliku od klasičnog, otvoren za neprestano preispitivanje i ponovno definisanje osnovnih prepostavki i načela.

Podsetimo se još jednom dijalektike odnosa između sluge i gospodara u kojoj Hegel upućuje na *nerazumni* karakter samog *razuma*. U svojoj analizi Dekartovog meditativnog postupka Branka Arsić (1997:33) se, problematizujući teze o nemetodičnosti same metode i nenaučnosti same nauke, oslanja i na ovaj Hegelov argument o nerazumnom karakteru samog razuma. »To da je metodičnost efekat nemetodičnosti, da je znanje učinak neznanja, ne znači ništa drugo do da je nauka, naučni govor, učinak narativnog, za nauku uvek nenaučnog govora. Legitimno se legitimise nelegitimnim. (...) To znači: naučno znanje i metoda njegovog zadobijanja osiguravaju se i temelje u meditativnom postupku koji je sam nenaučan, a koji kao nenaučan propituje i osigurava uslove mogućnosti naučnog.« »Jer«, u nastavku Branka Arsić citira Liotara (1988:49–50) »naučno znanje ne može znati ni saopštiti da je pravo znanje bez pribegavanja *drugom* znanju, priči, koja je za njega neznanje« (italik moj). Nadalje, u vezi nerazumne prirode samog razuma, Branka Arsić (1997:44) piše: »A jedan samoidentičan, razuman subjekt (znanja) uvek je učinak svoje vlastite moći da se upusti u proces samoproizvodnje. Subjekt je neka vrsta *causa-sui*, koji se samouzrokovanjem subjektivira. Otuda, nije svako »Ja« subjekt, nije svako Ja razumno. (...) Razumnost se, dakle, više ne podvodi pod samoočiglednost. Razumnost više ne važi kao nešto što se neosporno i neupitno uvek i u svakom upitu prepostavlja kao sigurno. Više se ne može poći od »razumnog« konsenzusa o razumnosti razuma. Obrnuto, mora se

---

<sup>34</sup> U tom smislu, za koncept ponovnog označavanja, odnosno resignifikacije, vidi, Džudit Butler, *Nevolje sa rodom*, Ženska infoteka, Zagreb, 2000, ili *Tela koja nešto znače*, Samizdat, Beograd, 2002.

krenuti od »nerazumske«, umne teze da se do razumnosti tek stiže.«

Jedna od najznačajnijih postrukturalističkih prepostavki jeste teza o kraju velikih narativa. (Liotar 1988). Ova prepostavka podrazumeva da živimo u vremenu kada više nije moguće konstituisati apsolutnu istinu. U tom smislu svi narativi koji podrazumevaju jednu, jedinstvenu i apsolutnu istinu, znanje, jedno jedinstveno i apsolutno dobro, jednu i jedinstvenu ideju progrusa, humanosti, znanja i politike – dakle osnovne prepostavke modernizma – nisu više mogući u vremenu u kojem živimo.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Ono što Liotar (1988) naziva *metanarativima* ili *velikim* narativima zapravo predstavlja narative koji imaju tendenciju da sebi podrede male, lokalne, marginalne narrative. Takvi veliki narativi, ili metanarativi koji su obeležili moderno doba su, po Liotaru, pre svega narativi francuskog prosvjetiteljstva i nemačke klasične filozofije saznanja, ali takođe i narativi marksizma ili hrišćanskog spasenja. II svetski rat i iskustvo Holokausta jesu prekretnica u smislu da ljudi više ne veruju u vrednosti koje su obeležile moderno doba kao što su veliki narativi, istina, koncept humanosti i progres. Po Liotaru, holokast se ne može reprezentovati u jeziku jer je nemoguće sve užase Aušvica, krike, poniženja, smrt – svesti na koncept. Iz tog razloga, neophodno je da holokast ostane imemorijalan – da ostane nešto što ne može biti zapamćeno – ali, takođe i ono što ne može biti zaboravljeno. Svaki pokušaj da se reprezentuje Holokast, smatra Liotar, predstavlja pokušaj reprezentovanja onog što je nereprezentativno, pokušaj da se iskaže ono što nije izrecivo.

## **DEO II**

Interpretiranje relevantne literature: subjekt u filozofskom  
kanonu

## Poglavlje 5:

### Pojam subjekta ili o prijateljstvu

Kada govorimo o modernom pojmu subjektiviteta, onda najčešće mislimo na određenja nužnih uslova subjektivacije subjekta i na promenu u razumevanju šta subjekt jeste, promenu koja se utemeljuje u metafizičkim sistemima 17. veka, a dostiže svoj vrhunac u prvim decenijama 19. veka. Ipak, iako je subjekt koncept moderne filozofije, u izvesnom smislu, on prati i obeležava i naše današnje uobičajeno shvatanje subjektiviteta.

Pojam subjektiviteta upotrebiću na način na koji je on određen u okviru moderne filozofske škole mišljenja, i to pre svega onako kako su ga u svojim radovima definisali i promišljali filozofi modernog doba poput Dekarta i Hegela.

Razumevati pojам subjektiviteta u smislu načina na koji je on određen u okviru moderne filozofije znači sledeće:

- Promišljati ga u smislu njegovih *eksplicitnih i implicitnih političkih konotacija*.<sup>36</sup>
- Razumevati ga u nužnoj povezanosti sa pojmom *apsolutnog znanja*, odnosno mišljenja shvaćnog kao uvek već racionalnog mišljenja, kako ga na primer određuje Hegel (1974) u okviru svojih istorijskih i filozofskih promišljanja ideje, duha i sistema znanja
- Razumevati ga u smislu *samosvesti* shvaćene kao samoprisvajajuće svesti – svesti koja je sposobna da poseduje sebe samu, kao i u smislu *samo-refleksivne* i *samo-aficirajuće* strukture koja je sposobna, na osnovu samog svog određenja, da proizvede sebe iz sebe same (preko figure drugog kao njenog i njoj suprotstavljenog drugog), na način na koji o tome piše Hegel (1974) u *Fenomenologiji duha*.

---

<sup>36</sup> Kao reference za razmevanje političkih konotacija subjektiviteta u okviru moderne filozofije, vidi, na primer, Džon Lok (1978) *Dve rasprave o vlasti*, Tomas Hobs(1991) *Levijatan ili Materija, oblik i vlast države crkvene i građanske*, ili Baruh de Spinoza (1957)*Teološko-politički traktat*.

Svako od ovih svojstava modernog pojma subjektiviteta učestvuje i ima svoje strukturno mesto u razmatranju jedne od osnovnih strategija konstituisanja subjektiviteta – pojma *posedovanja* (drugog), *prisvajanja* (drugog) radi *ponovnog prisvajanje* (sopstva), odnosno sebe samog. Ova struktura nalazi se u suštini pojavljivanja pojma subjektiviteta, i to bez obzira da li je ovo pojavljivanje konstituisano kao *cogito*<sup>37</sup> ili kao *samosvest*, ili *Duh*, ili naprsto kao *Subjekt*.

Razlika, drugi, različitost, u kontekstu konstituisanja modernog subjekta, postoji samo u onoj meri u kojoj omogućava uspostavljanje, osnaživanje i konstituisanje sopstva, odnosno tog »ja«. Upravo ova pretpostavka o brisanju svake različitosti i drugosti u procesu konstituisanja modernog pojma subjektiviteta predstavlja značajno polazište za svako dalje istraživanje o odnosu figure priateljstva i politike, jer na osnovu toga što je preovlađujući koncept priateljstva u zapadnoj tradiciji isključio i isključivao, možemo puno toga saznati o mišljenju i politici na čijim se temeljima ovo isključenje zasnivalo.

Mišljenje koje je u funkciji pribavljanja i prisvajanja onoga što, na primer, Hegel naziva *apsolutnim znanjem*, predstavlja suštinu i snagu *gospodarenja*<sup>38</sup> u procesu konstituisanja ovog *totalitarnog ja*. Osnovni zadatak ovako shvaćenog mišljenja jeste da kontinuirano prevodi i vraća sve ono što je različito, drugo, što je poznatom nepoznato, dakle ono što je unutar sebe identično i logično, kategorizovano, i da na taj način, dakle, imenovanjem, umanjuje strah i neznanje pred nepoznanicama (poput, na primer, života i smrti), da bi ih na taj način asimilovalo, posedovalo, prisvajalo te učinilo prevodivim na jezik našeg habitusa mišljenja i sećanja (Derida 2001).

---

<sup>37</sup> Dekart (1998) u svojoj dualističkoj filozofiji pravi fundamentalnu razliku između dve vrste supstance, stvari misleće (*res cogitans*) i stvari prostiruće (*res extensa*). Stvar misleća, ili *cogito*, zapravo predstavlja naše *ja* koje je, u okviru njegove metode mišljenja, jedina stvar u koju se ne može sumnjati, i u tom smislu pretpostavka i polazna osnova mišljenja, razumevanja drugih i sveta. Uticaj Dekartovog učenja, kao i čitav niz dualizama i binarnih suprotnosti koje iz njega proizilaze – duh/telo, kultura/priroda, aktivnost/pasivnost, itd. – u okviru zapadnoevropske metafizičke tradicije je veliki. Dekartovsko nasleđe ostaje prisutno i danas, i to ne uvek na načine koji su očigledni.

<sup>38</sup> Odlučila sam se za termin *gospodarenje* da bih asocirala na Hegelovo promišljanje odnosa između sluge i gospodara o kome će biti reči u ovom radu.

Psihoanalitički pristup razmatranju pojma (psihoanalitičkog) subjekta (pre svega kod Lakana) upućuje nas na sličan zaključak: dakle, subjekt, iako uvek već i sopstveni objekt<sup>39</sup> nikada ne može sasvim i u potpunosti da prisvoji svoj objekt (drugog), što znači da subjekt nikada sasvim i u potpunosti ne može prisvojiti samoga sebe. Otuda, subjektu uvek već nešto manjka – i to upravo *subjekt sam*. Dakle, subjekt i nije ništa drugo nego taj manjak. U tom smislu, može se tvrditi da subjekt predstavlja istoriju beskonačnog ponavljanja neuspeha subjektivacije; neuspeha da (se) bude identičan sa sobom, dakle neuspeha identiteta.

Logika istog, ili bolje rečeno, logika *apsolutnog*, u smislu subjektiviteta, kao i u smislu apsolutnog znanja, jeste nasilna logika, logika nasilja u smislu *realnog* nasilja prisvajanja drugog, i ponovnog prisvajanja sebe samog u borbi, kako to Hegel kaže, različitih svesti »tako što one borbom na život i smrt osvedočavaju i same sebe i jedna drugu.« (Hegel 1974:114). Da bi se odnosio prema drugom, da bi stupio u bilo kakvu vrstu zajednice, da bi komunicirao sa drugim, subjekt mora da se unutar svoje subjektivnosti konstituiše i kao *ja* i kao *drugi*, što znači, mora da proizvodeći sebe, proizvede sebe i kao samog sebe, ali i kao drugog. Ipak, taj drugi ostaje on sam; dakle, subjekt je uvek već uhvaćen u strukturu u kojoj da bi bio (subjekt) mora biti svoj sopstveni objekt. U skladu sa tim, da bi sa drugim stupio u bilo kakav odnos ili zajednicu, subjekt mora da se odrekne drugosti i različitosti drugog, dakle onoga što nije on sam. Štaviše, subjekt mora da *uništi* drugost drugog da bi se konstituisao kao subjekt.

U ovom radu<sup>40</sup> tvrdim da subjektivnost, kao struktura koja je uvek već znanjem o sebi omogućena i konstituisana, odgovara figuri prijateljstva kao odnosa koji je, takođe, nemoguć bez znanja (o samom sebi). Jedna od osnovnih prepostavki kanonskog čitanja prijateljstva jeste ta da je nemoguće biti prijatelj a to ne znati, to jest da znanje o prijateljstvu prethodi

<sup>39</sup> Subjekt (*Subject*) koji je uvek već podređen (*sub/jected*) samom sebi, dakle takođe svoj sopstveni objekt, odnosno podređeni, podanik.

<sup>40</sup> Na primeru filma Stenlija Kjubrika »Širom zatvorenih očiju« pisala sam o kategoriji *ljubomore* naglašavajući je kao analitičkuj i političku kategoriju i poredila je sa kategorijom ljubavi u smislu upućivanja na strukturu modernog subjekta shvaćenu kao process posedovanja i prisvajanja drugosti drugog u cilju ponovnog prisvajanja sebe samog. Vidi, »Logika poseda« u *Ženske studije* 14–15, Beograd, 2002., str.225., »Smještaj ljubavi: granične crte subjektiviteta« u *Treća*, br. 2, Vol. VI, Ženski studiji, Zagreb, 2004, str. 225.

prijateljstvu. Ovakvo određenje prijateljstva takođe upućuje na mogućnost analogije i sa ostalim svojstvima modernog pojma subjektiviteta koja smo naveli: u odnosu na određenje subjektiviteta kao samosvesti, kao i u odnosu na njegova konstitutivna svojstva poput samo-refleksivnosti i samo-aficiranja. Subjekt, dakle, može biti *prijatelj* drugom samo kao *svom* drugom, kao *svom* egzemplaru, kao *svom* dvostrukom idealu – odnosno kao sebi samom.

Pretpostavka je da je karakteristika modernog doba, kao i pojma subjektiviteta koje ga određuje, ta da ono predstavlja totalitarni način mišljenja, čime prestaje da bude teorija i postaje politika, i to politika kao univerzalno važeća istina koja negira sve druge i drugačije načine mišljenja, odnosno da svaku razliku svodi na istost, jedinstvenost i *jedno*.

Budući da je pojam razlike jedan od temeljnih pojmoveva kako modernog pojma mišljenja, tako i zapadnoevropskog pojma mišljenja uopšte, odnose poput prijateljstva i ljubavi nemoguće je razumevati a da ih pritom ne dovedemo u vezu kako sa promišljanjem raznovrsnih shvatanja pojma razlike, tako i sa političkim konotacijama tih i takvih promišljanja. Mogućnost razlikovanja prijateljstva i ljubavi u smislu ponovnog definisanja subjektiviteta i politike počiva upravo na različitom značaju samog pojma razlike pri konstituisanju ovih figura.

## Poglavlje 6

### Kanonsko određenje prijateljstva

U pokušaju da ukažem na izvesne analogije koje postoje u konstituisanju modernog pojma subjektiviteta i kanonskog određenja prijateljstva, nastojaću da u osnovnim crtama predstavim kanonsko značenje pojma prijateljstva, na sledeća dva načina: prvo, tumačenjem ovog pojma koja se pronalaze kod mislilaca koji su imali značajan uticaj za razumevanje modernog (političkog) subjekta – kao što su na primer, Dejvid Hjum, Tomas Hobs i Imanuel Kant, da bih na osnovu toga, u duhu poststrukturalističkih ideja i uz pomoć Deridine dekonstruktivističke metode u narednom poglavlju *Prijatelj: isto ili drugo*, analizirala neka od navedenih određenja pojma prijateljstva kod onih mislilaca koji su tom pojmu posvetili najviše pažnje, kao što su, na primer, Platon, Aristotel, Ciceron, Montenj, Niče, Šmit, itd. I najzad, deo koji se odnosi na interpretaciju relevantne literature u svetlu analize modernog pojma subjekta u filozofskom kanonu završiću poglavljem u kojem analiziram kanonsko određenje figure ljubavi.

Za početak, navešću neka određenja pojma *prijateljstvo* koja se mogu naći u različitim rečnicima (na različitim jezicima, na primer srpskom i engleskom<sup>41</sup>), i koja se odnose na sledeće odrednice:

U rečniku književnog srpskohrvatskog jezika (1969) pronalazimo sledeće:

---

<sup>41</sup> U analizi kanonskog određenja pojma prijateljstva odlučila sam se da osim rečnika srpskohrvatskog jezika uzmem u obzir i značenje ovog pojma (kao i za kanonsko određenje ljubavi) u rečnicima engleskog jezika pre svega zbog toga što je engleski jezik onaj koji danas preovlađuje u zapadnoevropskoj tradiciji i što je, s obzirom na to, najveći broj kanonskih tekstova napisan ili preveden upravo na engleski jezik.

## **Prijatelj** m.<sup>42</sup>

1. blizak poznanik sa kojim se održavaju veze uzajamne ljubavi, poštovanja i poverenja.
2. branilac, privrženik, pristalica.
3. otac jednoga od bračnih drugova prema ocu drugog bračnog druga.
4. u familijarnom ili ironičnom obraćanju nepoznatoj osobi.
5. ljubavnik.

Izrazi:

- *Desni prijatelj*, najbolji prijatelj.
- *Ići, doći u prijatelje*, prvi pohod roditelje udatoj kćeri.
- *Kućni prijatelj*, osoba koja uživa naklonosti čitave porodice; ljubavnik žene, domaćice kuće.

## **Prijateljstvo** s.

1. uzajamni odnos ljubavi, poštovanja i poverenja između dve ili više osoba.
2. ljubavni odnosi, ljubavna veza.

Izrazi:

- *Debelo prijateljstvo*, prisno prijateljstvo.
- *Pakt ili ugovor o (večitom) prijateljstvu* pol. uzajamna obaveza dveju država da će živeti u prijateljskim odnosima.
- *Prijateljsko posredovanje*, pol. način rešavanja međunarodnih sporova.

U etimološkom rečniku srpskohrvatskog jezika (1972) pojам prijateljstvo se dovodi u vezu sa sledećim odrednicama:

- *isti*<sup>43</sup>,

---

<sup>42</sup> Svaka od ovih odrednica zaslužuje detaljnu analizu kojom se u ovom radu neću baviti, ali se nadam, pre svega zbog izuzetno zanimljivog materijala za istraživanje, da ću u nekom budućem radu moći više i detaljnijem da se pozabavim ovim određenjima.

- bljüsti,<sup>44</sup>

U rečniku na engleskom jeziku (2000) pod odrednicom priateljstvo (*friendship*) pronalazimo sledeće:

1. sposobnosti ili uslov da se bude priatelj;
2. priateljski odnos;
3. priateljski; dobra volja: priateljski odnos prema drugim nacijama;

Takođe pronalazimo čitav niz termina koji se najčešće dovode u vezu sa pojmom priateljstva:

Imenice:

- bratstvo
- dobrotvorno udruženje
- harmonija
- mir

Pridevi:

---

<sup>43</sup> **isti**, (1485, Vuk) = *jisti* (Vrančić), sveslav. i praslav. pridjev, danas određenog vida prema neodređenom stcslav. *Istъ*, »verus, purus«. Danas je to zamjenica identiteta »idem, ipse...«. Na zapadu u saobraćajnom i pismenom govoru zamjenjuje »on«. U istročakavskom konglutinira se s tal *stesso* (v. *ištešo*). Pojačava identifikaciju demonstrativnih zamjenica *taj*, *ovaj*, *onaj*, *on*. Odatle srašteno slov. *Tisti*, u Kastvu *tistī..* Stoji najčešće poslije demonstartiva, ali i pred njim.....

Berneker i Stang uzimaju da je u *-st-* isti korijen koji i u *stati* kao u stcslav. *prisънь* < *pristънь* (v.), kod nas *přísní* (*prijatelj*) »pravi», upor. rus. *pristojáščij* »sadašnji > pravi, istinit«), ali *-sta* ne pruža opravdanja za *jb-* > *i-*. Tome su htjeli udovoljiti Möhl, Meillet, Fortunatov, koji izvode *is-ti* od ie. korijena *es-* > *jesam*; *bs-* bi bio niži prijevoj od *es-* + demonstrativna zamjenica *tb.* To je gotovo najprihvatljivije tumačenje. I Miklošičeve tumačenje stcslav. *prisънь* od *pri-jes-tънь* je prihvatljivije. To je ie. particip na *-to*: *s-e-to*, proširen s općim pridjevskim sufiksom *-ьn*. Upor. gr. ἔτυμός »istinit«. Odatle internacionalne riječi *etimon*, *etimologija...* Ali postoji još tumačenje Machekovo i Fraenkelovo, koji *isti* vežu za lit. *justi*, *juntu* »osjećati«, odatle lit. *pa-justinas* »isti«, upor. i lat. *jūstus*. Za to tumačenje veli ispravno Vasmer da je neuvjerljivo. Prema tome *isti* je samo slavenska riječ, bez utvrđenih ie. paralela. V. još *přísnī*.

<sup>44</sup> **bljüsti**, *bljúdēm* (sa-) impf. (samo kod starijih pisaca od 13. do 18. v. Marulić, Hektorović, Gundulić; u danšnjem književnom i saobraćajnom jeziku kao i u narječjima ne postoji) = *blustiti* (Kavanjin) »čuvati«. Prešao iz primarne klase u klasu na *-a-ti*: *bljudati*, *bljudam*, impf. (17. i 18. v.) i u klasu *-i-ti*: *bljuditi*, *-dim..* (13. v.). Odatle postverbal *bljuda* f (Kavanjin) »custodia«, pridjev na *-iv* *bljudiv* »servabilis«, prilog na *-ьно*: *bljudno* »caute«, radna imenica *-telj* (kao *prijatelj*, *krstitelj*) *bljustelj* (13. v.) = *bljustitelj* (Domenitijan, Danilo), na *-ar* *bljūdār* »custos«.

- sigurno, pouzdano, intimno, poznato, duboko, srdačano, posvećeno, dugotrajno, iskreno, toplo

Ili pojmovi kao što su:

- saosećanje, drugarstvo, odgovor, dobrodošlica, ljubav.

Etimologija pojma prijatelj (*friend*) na engleskom jeziku je sledeća:

- Staroengleski (O.E.) *freond*, prp. od *freogan* što znači »voleti, uvažavati« od P.Gmc. \**frijojanan* »voleti« (cf. O.N. *frændi*, O.Fris. *friund*, M.H.G. *friunt*, Ger. *Freund*, Goth. *Frijonds* »prijatelj« sve slično prp. formi). U vezi sa Staroengleskim (O.E.) *freo* što znači »slobodno.«

U istoriji zapadnoevropske filozofske i političke misli, uprkos činjenici da se o prijateljstvu mnogo pisalo i raspravljalo, ovaj pojam je kod većine mislilaca ostao po strani u odnosu na ključne kategorizacije i glavne tokove mišljenja. Ipak, smatram da je moguće izvesti čitav niz zaključaka o značenju pojma prijateljstva u radovima onih mislilaca koji su se tim pojmom bavili samo na marginama svojih glavnih interesovanja koja su se, bar kada je reč o modernim misliocima, odnosila pre svega na pojmove subjektiviteta, slobode i nužnosti te na uspostavljanje racionalnih i naučnih principa saznanja i mišljenja, ljudsku prirodu i društveni ugovor, itd.

Navešću samo neka od tumačenja, koja će, verujem, doprineti rasvetljavanju osnovnih ideja u ovom radu, a koja upućuju na činjenicu da je pojam prijateljstva mišljen u skladu sa onim principima koji nam omogućavaju prepoznavanje matrice modernog subjektiviteta, a takođe, i u skladu sa tim, uvid da se u kanonskom određenju pojma prijateljstva ogleda struktura modernog subjekta.

Dejvid Hjum (1988:132), u svojoj knjizi, *Istraživanja o ljudskom razumu*, u odeljku u kojem raspravlja o pojmovima slobode i nužnosti piše: »Općenito se priznaje da u postupcima ljudi svih narodnosti i sviju vremena postoji velika jednoličnost i da ljudska priroda ostaje uvjek ista u svojim principima i djelovanju. Isti povodi uvjek izazivaju iste postupke, isti događaji sljede iz istih uzroka. Častohleplje, škrtost, samoljublje, taština, *prijateljstvo*, velikodušnost, smisao za zajednicu: te strasti pomešane u raznim

stupnjevima i raspodjeljene u društvu, bile su od početka svijeta, a i danas su, izvor svih postupaka i pothvata kakvi su se ikad primjećivali kod ljudi.«

Iako pojam priateljstva ne stavlja u središte svojih razmatranja, Hjumovo istraživanje navodi nas upravo na ideju o jednoličnosti i ljudskoj prirodi koja u svojim principima i delovanju ostaje uvek ista, i ukazuje na pokušaj da se na temeljima te jednoličnosti (koja kod Hjuma proizilazi iz pojmove navike i verovanja), izvede i objasni jednoličnost i jednobraznost nekih strasti, osećaja, sklonosti, među kojima je i priateljstvo. U prilog ovom argumentu, Hjum (1988:133) dalje piše: »Hoćete li upoznati osjećaje, sklonosti i tok života Grka i Rimljana? Dobro proučite raspoloženje i postupke Francuza i Engleza; ne možete mnogo pogrešiti ako na prve prenesete većinu zapažanja do kojih ste došli o drugima. Ljudi su toliko jednaki u svim vremenima i na svim mjestima da nas povjest na tom području ne obavještava ni o čemu novom ili čudnovatom. Glavna korist od nje jest samo u otkrivanju stalnih i općenitih principa ljudske prirode, time što pokazuje ljude u svoj raznolikosti odnosa i prilika...«. Ono o čemu Hjum zapravo piše, nije nemogućnost drugačijeg priateljstva, već nemogućnost postojanja ljudi sposobnih samo za priateljstvo. Ljudi sposobni samo za priateljstvo bili bi ljudi koji su sposobni za neke *drugačije* navike i neka *drugačija* verovanja, a po njemu, upravo to nije moguće. U tom smislu, priateljstvo kod Hjuma postaje određen vid formiranja navike.

Moguća različitost među ljudima, raznolikost i nesvodivost njihovih strasti, te u tom smislu i mogućnost nekog drugačijeg i različitog priateljstva (ili priateljstva sa onim različitim, drugim), Hjumu (1988:133) je neprihvatljiva, nepoznata i neverovatna koliko i priče o kentaurima i zmajevima, čarolijama i čudesima: »kada bi nam putnik, vraćajući se iz daleke zemlje, donio izvještaj o ljudima potpuno drugačijim od svih što smo ih ikad upoznali, o ljudima potpuno lišenim škrotosti, častohleplja i osvetoljublja, koji ne poznaju drugog užitka osim *prijateljstva*, velikodušnosti i smisla za zajednicu, smjesta bismo pod tim okolnostima otkrili neistinu i dokazali mu da laže s istom sigurnošću kao da je svoje prijavljivanje ispunio pričama o kentaurima i zmajevima, čarolijama i čudesima.«.

Kada je reč o politici, osnovna Hjumova ideja (a takođe i velikog broja mislilaca koji su obeležili modernu), jeste težnja da se politika, kao i

celokupno mišljenje i saznanje utemelji kao nauka, i da, u skladu sa tim pokažu na koji način zakoni i oblici vladavine vrše jednoobrazan uticaj na društvo i društvene odnose.

Međutim nas pre svega zanima činjenica da je prijateljstvo kao društveni odnos predstavljeno upravo na takav način da upućuje, ili čak potvrđuje postojanje jednobrazne i nepromenljive društvene prirode u kojoj se ogleda prisustvo jednog i jednosmislenog zakona, kao i vladavine racionalnog i logičnog, što počiva na isključenju drugog, različitog i mnoštvenog.

Tomas Hobs, u sličnom nastojanju da državu predstavi kao oblast u kojoj se ljudski odnosi uređuju i razumevaju kroz instituciju ugovora, dakle na racionalnoj osnovi, za razliku od, na primer institucija poklona ili dara<sup>45</sup> što bi uputilo, (a u poglavljima koja slede nastojaču to i da pokažem), na jednu drugačiju logiku od ove logike racionalnosti i isključenja. Hobs (1991:116) u svojoj knjizi *Levijatan* piše: »Kada nemamo uzajamno prenošenje prava, već jedna od stranaka prenosi neko nadajući se da će time steći prijateljstvo, ili dobiti neku uslugu od drugoga ili od prijatelja toga drugog, ili u nadi da stekne glas dobročinioca ili velikodušnog čoveka, ili da svoj duh osloboди od nelagodnosti saučestvovanja ili u nadi da će dobiti nagradu na nebu, to nije ugovor, nego poklon, darovanje, milost. I sve te reči znače jedno isto.« I on kao i Hjum, pojmu prijateljstva ne pridaje neki veći značaj osim u smislu jednog od aspekata ljudske osećajnosti i mogućeg odnosa prema drugom, gde pronalazimo to da se figura prijateljstva pojavljuje i razumeva samo u funkciji konstituisanja onog modela mišljenja, ali i ljudske zajednice, koji počiva na racionalnom principu, na logici isključenja, i na ideji društvenog ugovora kao uslova zajedničkog života i odnosa prema drugom.

Na sličan način kao i kod prethodna dva filozofa, zanimljivo je nastojanje koje pronalazimo kod Kanta (1981:43) u pokušaju zasnivanja metafizike morala, tj. u pokušaju da odredi šta je zakon i šta je dužnost: »I ovde nas od potpunog otpadništva od naših ideja dužnosti ništa drugo ne može sačuvati, i u našoj duši održati osnovano poštovanje prema zakonu

---

<sup>45</sup> Vidi, Derida (1995).

dužnosti, osim jasno uverenje da ipak, čak i da nikada nisu postojale radnje koje su ponikle iz takvih čistih izvora, ovde apsolutno nije reč o tome da li se dešava ovo ili ono, nego o tome da um sam za sebe i nezavisno od svih iskustava zapoveda šta treba da se čini; te, dakle, radnje, za koje svet do sada nije dao možda još nijedan primer i u čiju mogućnost može veoma mnogo sumnjati onaj ko sve zasniva na iskustvu, um ipak nepopustljivo nalaže, pa da se, na primer, od svakoga čoveka ništa manje može zahtevati *čisto poštenje u prijateljstvu*, čak ako do sada nije možda postojao u svetu nijedan pošten prijatelj; jer, ta dužnost, kao dužnost uopšte, pre svakog iskustva leži u ideji jednoga uma koji volju determinira razlozima *a priori*.« Sledeći Kanta, um koji volju determiniše razlozima *a priori*, dakle jedna logika, logika istog i identičnog, uređuje odnos kao što je prijateljstvo, čak i ako prijatelj kao takav i ne postoji, i nikakvo iskustvo, kako bi to rekao Kant, ili nikakva mnoštvenost, raznolikost i drugost, ne može se podvesti pod zakon i dužnost koji, na način zasnivanja metafizike morala, uređuju ljudske odnose.

Ovo navođenje promišljanja o pojmu prijateljstva nekih modernih mislilaca ni u kom smislu ne predstavlja jednu detaljnu, iscrpnu i sveobuhvatnu analizu. Ovim izborom navoda iz istorije moderne filozofije koji se odnose na pojам prijateljstva nastojim da ukažem na tu generalnu težnju moderne (političke) misli koja se, pre svega, ogleda u nastojanju da se afirmiše zakonitost – dominacija jednog, logičnog, ali i isključujućeg principa i da se obezbedi naučno (dakle racionalno) utemeljenje svih oblasti ljudskog mišljenja i postojanja.

Stoga verujem da u skladu sa prethodno navedenim i pojmom prijateljstva i načini njegovog promišljanja, na najočigledniji način ukazuju upravo na ovo moderno nastojanje da se afirmiše zakonitost i racionalno mišljenje, te da se svi fenomeni svakodnevnog života pre svega objasne i tumače kao zakon, kao znanje, dakle kao jednosmisleni, sa sobom identični i logični.

## Poglavlje 7

### Prijatelj: isto ili drugo?

Da li je zaista figura prijateljstva marginalni politički koncept?<sup>46</sup> Tvrđajući da je prijateljstvo marginalni koncept u domenu politike i političke filozofije, Derida komentariše na sledeći način: »To je tačno, i ne baš sasvim tačno« on kaže, i nastavlja sa tvrdnjom da je pojam prijateljstva »marginalan u uobičajenim taksonomijama političkih koncepata. No čim se u ruke uzmu kanonski tekstovi političke teorije, počevši od Platona ili Aristotela, otkriće se da prijateljstvo ima organizacionu ulogu u određenju pravičnosti, čak i demokratije.«<sup>47</sup>

Pokušavajući da odredi i definiše razloge iz kojih se odlučio da jednu od svojih najznačajnijih knjiga (*Politike prijateljstva*), upravo posveti analizi značaja figure prijateljstva za politiku i političku teoriju, Derida objašnjava da je pokušao da pronađe »onaj preovlađujući *kanonični* model prijateljstva koji je u našoj kulturi, od Grka do danas, u rimskoj, jevrejskoj, hrišćanskoj i islamskoj kulturi, bio dominantan i vladajući.«<sup>48</sup> Pitanje koji iz ovoga sledi, a koje je relevantno za istraživanje političkih implikacija vladajućeg, kanonskog koncepta prijateljstva jeste sledeće: »kakva su svojstva ovog preovlađujućeg, hegemonog koncepta koja bi mogla da budu politički smislena i politički značajna? Ne bih, naravno, želeo da homogenizujem – taj koncept nije jedan homogeni koncept, on nije sasvim jednak u Grčkoj, u srednjem veku i danas, ali postoje izvesne stalne crte i upravo taj skup stalnih svojstava ja nastojim da otkrijem, da ga analiziram, da ga iz političke perspektive formalizujem.«<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> U intervjuu koji je 1997. godine Džefri Benington vodio sa Žakom Deridom u Centru za modernu francusku misao na Univerzitetu u Saseksu, Derida pokušava da odgovori upravo na ovo pitanje.

<sup>47</sup> Žak Derida, [www.sussex.ac.uk/Units/frenchthought/derrida.htm](http://www.sussex.ac.uk/Units/frenchthought/derrida.htm)

<sup>48</sup> Ibid, (kurziv JB)

<sup>49</sup> Ibid.

Kakva su dakle ta obeležja, kanonskog, vladajućeg, prepostavljanog koncepta i figure prijateljstva, onog koji su mislioci moderne nastojali da promišljaju kao jedan i jedinstven, zakonu razuma saobrazan pojam?

Oslanjajući se na Deridinu analizu u knjizi *Politike prijateljstva* (2001:9) dolazimo do zaključka da preovlađujuća figura prijateljstva u zapadnoj filozofiji i politici u sebi nosi jedno »androcentrično, fraternističko, dakle, familijarno, etničko i nacionalističko, (...) odnosno falogocentrično pravilo«, za koje Derida (2001:9–10) tvrdi »(da) su dominirali, od samog početka, u zapadnoj »teoriji« i »filozofiji« pa tako i u samom pojmu političkog o kome je ovde reč.«

Dakle, na osnovu interpretacije Deridine analize, moguće je doći do sledećih zaključaka:

- *prijateljstvo podrazumeva odnos dva čoveka (odnosno uvek muškarca), smrtnika, koji sklapaju ugovor prema kojem će na osnovu njihove uzajamne saglasnosti onaj ko nadživi drugoga postati njegovim naslednikom.*
- *ovakav koncept prijateljstva isključuje mogućnost prijateljstva između muškarca i žene, ili prijateljstvo među ženama. Dakle, figura bratstva, ili brata nalazi se u središtu ovog dominantnog modela prijateljstva.*

To što je ovaj i ovakav koncept prijateljstva dominirao u Zapadnoj političkoj tradiciji nikako ne znači da ono što je on unutar sebe isključivao (na primer, prijateljstvo među ženama) nije ni postojalo, i da nijedna žena nema iskustvo prijateljstva sa drugom ženom ili muškarcem. Taj zaključak bi, u najmanju ruku bio površan ili netačan. U prilog ovoj tvrdnji, može se navesti čitav niz autorki koje su doprinisile i doprinose nečemu što bi se, takođe moglo nazvati kanonskim modelom prijateljstva među ženama.<sup>50</sup>

Međutim, to ne znači da iz činjenice da je nešto isključeno iz preovlađujućeg koncepta prijateljstva ne možemo izvesti nikakve zaključke. Naprotiv, upravo na osnovu toga šta je preovlađujući koncept prijateljstva u

---

<sup>50</sup> O kanonskom modelu prijateljstva između žena u okviru feminističke literature, vidi Pet O’Konor (1992) *Friendship Between Women - A Critical Review*, Lilian Faderman (1981) *Surpassing the Love of Men*, Mišel Pakaluk (1991) Ed. Other Selves - *Philosophy of Friendship*, Dženis Rejmond (1986) *A Passion for Friends*.

zapadnoj tradiciji isključio i isključivao, možemo puno toga saznati o mišljenju i politici na čijim se temeljima ovo isključenje zasnivalo.

Ovo i ovakvo razumevanje kanonskog koncepta priateljstva govori nam da je iz njega isključena upravo mogućnost nekog *drugog* priateljstva, nekog priateljstva koje počiva na različitosti i mnoštvenosti, nekog priateljstva koje je sličnije konceptu ljubavi ili nekog priateljstva kao drugog i možda drugačijeg diskursa o priateljstvu, a time i nekog *drugog i drugačijeg pojma političkog* što je relevantno za rodne studije.

Upravo na ovom mestu možemo uočiti značaj Deridinog pitanja iz podnaslova ovog odeljka: Da li je priatelj isto ili drugo? Rezultat njegovog traganja za kanonskim vidom priateljstva podrazumeva odnos između dva muškaraca koji su politički saglasni. U knjizi *Politike priateljstva* Derida (2001:29) piše:

U dve, tri ili četiri reči, da li je priatelj isto ili drugo?... Ciceron prednost daje istom... Ako priateljstvo projektuje svoju nadu s one strane života, apsolutnu nadu, nesamerljivu nadu, to je zato što je priatelj "naša sopstvena idealna slika".... Mi ga gledamo kao takvog. Kao što i on gleda nas: priateljski.... U pravog priatelja projektujemo, odnosno u njemu prepoznajemo svoj *exemplar*, svoj dvostruki ideal, svoje drugo sebe samog, isto sopstvo kao bolje. Zato ga gledamo kako nas gleda, gledamo se, zato ga vidimo kako čuva našu sliku u očima, zapravo u našim očima, i tada se možemo nadati preživljavanju, ono je unapred obasjano, ako ne i obezbeđeno za tog Narcisa koji sanja o besmrtnosti. S one strane smrti, apsolutna budućnost tako dobija svoju ekstatičku svetlost, ona se *pojavljuje* samo iz tog narcizma i prema toj logici istog.

Ključno mesto povezivanja strukture i logike modernog pojma subjektiviteta i priateljstva predstavlja utemeljenost i jednog i drugog *na ideji o jednom i istom*, jedinstvenom i identičnom – u prvom slučaju *subjektu* saznanja i delovanja, a u drugom – *prijatelja*. Podsetiću još jednom na neke uvide do kojih smo došli navodeći osnovne karakteristike modernog pojma subjektiviteta: logika jednog i istog, ili bolje rečeno, logika apsolutnog, u smislu subjektiviteta, predstavlja logiku *prisvajanja* drugog i različitog, i *ponovnog prisvajanja* sebe samog u borbi različitih svesti, kako sam to već navela citirajući Hegela (1974) »tako što one borbom na život i smrt

osvedočavaju i same sebe i jedna drugu.« Slično kanonski određenom prijatelju, moderni politički subjekt da bi se odnosio prema drugom, da bi stupio u bilo kakvu vrstu zajednice sa drugim, da bi komunicirao sa drugim, mora unutar svoje subjektivnosti da se konstituiše i kao *ja* i kao *drugi*, što znači, mora da proizvodeći sebe, proizvede sebe i kao sebe i kao drugog. U prilog ovoj tezi, svakako je značajno stanovište o tome da prijatelj može biti samo jedan, što pronalazimo kod Montenja (1967) jednog od najznačajnijih misilaca u istoriji zapadnoevropske tradicije promišljanja figure prijateljstva.

On na sledeći način objašnjava stanovište da je prijatelj samo jedan: »Ako bi dvojica istovremeno tražila da im priteknete u pomoć, kome ćeete pritrčati? (...) Jedinstveno i najviše prijateljstvo razrešava svih drugih obaveza. Tajnu za koju sam se zakleo da je ne otkrijem nikom drugom, mogu, a da zakletvu ne pogazim, reći njemu, jer on nije drugi: on je ja« (Montenj 1967:97– 8).

Odgovor na pitanje da li je prijatelj isto ili drugo, ako sledimo Montenja i ono što nam govori Derida, bio bi da je prijatelj ono što (nam) je isto, i da, u tom smislu logika prijateljstva zapravo odgovara i korespondira sa logikom istog, odnosno sa logikom identiteta.<sup>51</sup>

Dakle, da bi se neko *ja* (uvek već *muško ja*) moglo prijateljski odnositi prema nekom drugom (u ovom slučaju, takođe, uvek već muškom *ja*), i da bi s njim mogao da stupa u bilo kakvu vrstu zajednice, a posebno političke, to *ja*, odnosno taj *politički* subjekt mora da se unutar svoje subjektivnosti konstituiše i kao *ja* i kao *drugi*, što znači, mora da proizvodeći sebe, proizvede sebe *i kao sebe i kao drugog*. Ipak, taj drugi ostaje on sam, jer on

---

<sup>51</sup> Kada je reč o Montenjevom eseju kao i o Deridinoj analizi, iako se time u ovom radu ne mogu detaljnije baviti, smatram da je značajno napomenuti i to da oni otvaraju i problem konačnosti i beskonačnosti, jer uprkos tome što Montenj, kao i Aristotel pre njega ili Hegel nakon njega tvrdi da je prijatelj neko ko može da postane isto, prijatelj je, ipak, suštinski neko ko može da umre pre mene, nakon mene i svakako nezavisno od mene. Prijatelj je, dakle, uvek smrt prijatelja i moje nadživljavanje prijatelja. Činjenica da sam osuđen da nadživim, žalim i patim je činjenica koja u tom smislu istost prijatelja čini nesvodivo drugim a mene osuđuje na drugost gubitka: gubim drugog za kojeg verujem da je isti a ipak ne umirem i ja sam, kao što bih morao ukoliko je drugi isti, tj. ja. Na taj način, smrt drugog koja me razdvaja od drugog uvek me iznova suočava sa činjenicom da prijatelj nije isti. To iskustvo žaljenja, neprebolive tuge za drugim koji nas je zauvek napustio, ključna je tema kako Montenjevog eseja o prijateljstvu; drugi je beskonačno mrtav unutar moje konačnosti. Pored Montenjevog eseja, značajni radovi na ovu temu su i Deridina knjiga *The Gift of Death*, kao i Nansijeva knjiga *Finite Thinking*, i to pre svega poglavje o žrtvi.

(priatelj), kao što to, podsećam, kaže Montenj (1967:97–8), »nije drugi: on je ja.«

Subjekt može biti *prijatelj* nekom drugom samo kao *svom* drugom, kao *svom* exemplaru, kao *svom* dvostrukom idealu – odnosno kao sebi samom. Montenj (1967:96–7) nudi i sledeće određenje priateljstva: »S obzirom na to da je između njih sve uistinu zajedničko, volje, misli, mišljenja, imanja, žene, deca, čast i život, a njihov sklad takav da je to samo jedna duša u dva tela, po veoma tačnoj Aristotelovoj definiciji, oni ne mogu jedan drugom ni da pozajmljuju ni da daju... ono savršeno priateljstvo o kome govorim, nedeljivo je: svaki daje sebe svom prijatelju tako potpuno da mu ništa ne ostaje što bi sa drugim mogao podeliti.«

Iz ovoga sledi i teza o bratu i bratstvu<sup>52</sup> kao jednoj od centralnih figura priateljstva. Bratija i bratstvo što predstavlja jednu od najznačajnijih figura ovog vladajućeg modela priateljstva u zapadnoj tradiciji ima čitav niz političkih, kulturnih, društvenih i istorijskih prepostavki. Njegovo izvorište pronalazimo u antičkoj Grčkoj, ali takođe i u hrišćanstvu gde je jedna od osnovnih premissa da su svi muškarci braća, budući da su sinovi Božji. Takođe, koncept bratstva je, pored slobode i jednakosti, osnovno načelo Deklaracije o pravima čoveka koja predstavlja temelj Francuske revolucije. U tom smislu, antički svet, hrišćanstvo i Francuska revolucija upisani su u osnovna načela i obrazac modernosti, a tako i modernog postava političkog subjekta. Derida (2001:18) piše:

Figura prijatelja spontano pripada *porodičnoj, bratskoj*, i dakle *androcentričnoj* konfiguraciji političkog. Zašto bi prijatelj bio *kao* brat? Sanjam o nekom priateljstvu koje se uznavi iznad te bliskosti dvostrukog srodstva. Iznad najprirodnjeg kao i najmanje prirodnog srodstva, kada ono stavlja svoj potpis, od samog početka, na ime kao na dvostruko ogledalo jednog takvog para. Zapitajmo se šta bi tada bila politika nekog "s one strane principa bratstva?" Da li bi ona i dalje zasluživala ime politika?

Pitanje koje takođe iz ovoga sledi, a koje je, kao što smo mogli da vidimo, prisutno i u Montenjevom promišljanju priateljstva jeste da li

---

<sup>52</sup> Kada je reč o relevantnoj literaturi na temu bratstva iz oblasti feminističke teorije, vidi, Kerol Pejtmen, *Polni ugovor* (2001).

prijateljstva između muškarca i žene, ili prijateljstva među ženama – dakle ta prijateljstva s *one strane bratstva* – da li i ona i dalje zaslužuju da se nazivaju prijateljstvom, politikom – i politikom prijateljstva? Već smo se prethodno susreli sa tvrdnjom da shvatanje prijateljstva koje karakteriše Zapadnu filozofsku i političku tradiciju isključuje upravo mogućnost nekog drugog prijateljstva, nekog drugog i drugačijeg diskursa (o prijateljstvu), što se prevashodno odnosi na prijateljstvo sa ženom i među ženama, mada ne isključivo (na primer, prijateljstvo s bogovima, životinjama, stvarima itd.).

Derida (2001:242–3), *Politike prijateljstva*:

Ono što makroskopskim pogledom možemo da vidimo iz perspektive, iz velike daljine i s velike visine, jeste pustinja. Nema žive žene. Nastanjena pustinja, doduše, pustinja usred pustinje, čak, reći će neki, crna pustinja sveta: da, ali muškarci, muškarci, muškarci, već vekovima rat, i odela, šeširi, uniforme, mantije, i ratnici, pukovnici, generali, partizani, stratezi i političari, profesori, teoretičari politike, teolozi. Uzalud biste tražili figuru žene, žensku priliku, i najmanju aluzuju na polnu razliku... Sestre su, ako ih ima, bratskog roda. (...) Samo odsustvo, ono što je nestalo istapajući se usred pustinje, jeste žena, odnosno sestra. Nema čak ni fatamorgane. Nema ničeg. Pustinja i apsolutna tišina, čini se. Nema čak ni žene-vojnika... Fratrijarhija može da razume rođake i sestre, ali, videćemo, razumeti može da znači i neutralizovati. Razumevanje može da naloži, na primer, da se zaboravi »sa najboljom namerom« da sestra nikada neće dati poučan primer za pojам bratstva. Upravo se zbog toga on hoće učiniti poučljivim, i to je čitava politička edukacija. Šta se događa kada se od žene načini sestra, da bi se sestri pridao značaj? A od sestre brat?

Reč je o apsolutnoj prevlasti i dominaciji jednog filozofskog kanona u odnosu na sve ostale: reč je dakle o prevlasti falocentrizma. Kako je on nametnut? Otkuda mu snaga? Kako je isključio ženski rod, odnosno, heteroseksualnost, prijateljstvo između muškaraca i žena, kao i između žena? Zbog čega se ne mogu suštinski uzeti u obzir ženska ili heteroseksualna iskustva prijateljstva? Koji odnos postoji između dvostrukog isključivanja koje se vidi u svim velikim etičko-političko-filozofskim diskursima o prijateljstvu, naime, s jedne strane isključivanje prijateljstva među ženama, s druge, isključivanje prijateljstva između muškarca i žene?

To dvostruko isključivanje ženskog iz filozofske paradigmе pridavalо bi prijateljstvu, dakle, suštinsku i suštinski uzvišenu figуru muške homoseksualnosti.

Polemišući sa Šmitom (1959) i njegovom idejom o političkom koja se temelji na teoriji o apsolutnom neprijatelju Derida (2001:244–5) nam predlaže sledeći zaključak:

Ako se žena ne pojavljuje čak ni u teoriji partizana, to jest, u teoriji apsolutnog neprijatelja, ako ona nikada ne izlazi iz prinudne skrivenosti, takva jedna nevidljivost, takvo jedno slepilo nagoni na mišljenje: kako bi bilo da je žena apsolutni partizan? Da je ona bila drugi apsolutni neprijatelj te teorije apsolutnog neprijatelja, sablast neprijateljstva u zaveri protiv zaklete braće, odnosno drugo apsolutnog neprijatelja koji je postao apsolutni neprijatelj, a kojeg čak ne bismo smeli da priznamo u regularnom ratu? (...) Analiza političkog koju predlažem i u kojoj polna razlika zapravo ne igra nikakvu ulogu, u kojoj se žena nikada ne pojavljuje, pre svega je dijagnoza

Ako krenemo u pravcu ove *dijagnoze*, i dalje razvijamo tu pretpostavku da koncepti fraternitizma i falocentrizma leže u srcu prijateljstva i politike prijateljstva, dolazimo do porodice, srodstva, familijarnosti, nacije, itd; u kanonskom određenju prijateljstva pronalazimo i kanonsko određenje politike, a tako i (nacionalne) države, doma, suverenosti, teritorije – odnosno svih dominantnih koncepata u klasičnom razumevanju politike i političke teorije koji su, ako dosledno sledimo prethodno navedeni argument, slično kanonskom određenju prijateljstva, takođe mišljeni u skladu sa ovim dvostrukim isključenjem žene. Tako shvaćena žena se, još jednom ispostavlja kao *drugi* apsolutni neprijatelj te teorije (apsolutnog neprijatelja) ali i svih dominantnih pojmoveva u klasičnom razumevanju politike, kao što su (nacionalna) država, suverenost, teritorija, dom, itd.

Ko bi onda bio (politički) subjekt dostoјan prijateljstva? Kao što to tvrdi i sam Derida (2001:245–6): »Mora se reći što jeste: politički subjekt nema pol, i tako je, uostalom, bilo oduvek, de facto i kao takvo; *ili* dopustiti zapravo da je to političko zapravo falocentrizam na delu.«

Analiza figure žene ili kako Derida navodi *sablasti neprijateljstva u zaveri protiv zaklete braće*, koja nikada ne izlazi iz prinudne skrivenosti, značajna je pretpostavka za svako teorijsko istraživanje roda jer nam otkriva činjenicu da svi klasični pojmovi političke teorije zapravo podrazumevaju androcentrični, fraternistički – ali i falocentrični model društvenih odnosa, veza i zajednica.

## Poglavlje 8

### Kanonsko određenje ljubavi

Koje je određenje ljubavi u zapadnoevropskoj tradiciji? Pod odrednicom *ljubav* u različitim rečnicima (na primeru srpskohrvatskog i engleskog jezika, kao i u slučaju pojma priateljstva) najčešće pronalazimo ova određenja:

U rečniku srpskohrvatskog književnog jezika (1969):

1. a. Osećanje velike naklonosti, nežnosti prema nekome, nečemu, osećajna, emocionalna vezanost za nekoga, nešto, koja pristiže iz tog osećanja; želja, težnja, stremljenje.  
b. Obično u lok. »u ljubavi«, kao glagolska dopuna, dobri međusobni odnosi, priateljstvo, sloga.  
c. Velika volja, interesovanje, zainteresovanost za nešto, sklonost, naklonost prema nečemu.  
d. Ono što se voli, ono što nekoga neodoljivo privlači, zaokuplja, što pobuđuje nečije stalno interesovanje, strast, pasija.
2. a. Osećanje predanosti, privrženosti prema osobi suprotnog pola koje proističe iz prirodne uzajamne privlačnosti muškarca i žene.  
b. Osoba koja se voli (žena ili muškarac), draga, voljena osoba (često kao naziv u obraćanju takvoj osobi).  
c. Intimni, ljubavnički odnos.
3. Prijateljski postupak koji je nekome od koristi, usluga; ljubaznost, pažnja uopšte.
4. Samo u obliku gen.jd., uz dat. lične zamenice drugog l. jd.: *ljubavi ti* s bledim osnovnim značenjem, kao ustaljena fraza za iskazivanje usrdne molbe, zaklinjanja i sl. da se nešto učini.

Izrazi:

Za *ljubav božju* razg. uobičajena fraza za pojačanje molbe, preklinjanja.

Za *ljubav nečega (nečemu)* radi nečega, u interesu nečega.

*provoditi ljubav* v. voditi ljubav.

*Tebi (njemu, njoj i sl.) za ljubav, za tvoju (njegovu, njenu i sl.) ljubav* iz obzira prema tebi (njemu, njoj i sl.), radi tebe (njega, nje i sl.).

*Čist račun, duga ljubav*, pošteni, jasni materijalni i sl. odnosi osnova su dobrog, trajnog prijateljstva.<sup>53</sup>

U etimološkom rečniku srpskohrvatskog jezika (1972), pojam ljubav se dovodi u vezi sa odrednicom *ljub*<sup>54</sup>:

---

<sup>53</sup> Iako u okviru ovog rada neću detaljnije ulaziti u analizu značenja pojma ljubav (kao što je bio slučaj i sa odrednicama u vezi pojma prijateljstvo) koja sam pronašla u rečnicima srpskog i engleskog jezika, želim da napomenem da se u određenju ljubavi u smislu *čist račun, duga ljubav*, pošteni, jasni materijalni i sl. odnosi osnova su dobrog, trajnog prijateljstva, zapravo ogleda struktura modernog subjektiviteta koju u ovom radu želim da predstavim kao onu koja odgovara kanonskom određenju pojma prijateljstvo.

<sup>54</sup> **Ljub**, primarni pridjev (narečja sjeverozapadnih krajeva, slov.), ie., sveslav. i praslav., »carus, lieb, tener«, poimeničen u ž. r. *Ljúba* f (16. v.) »Geliebte«, možda i u toponimu *Ljuba* kod Nina (castrum *Ljuba*, pored proširenja pridjeva na -j: v *Ljubli* 1491, g. 1242.. *Jubil*, g. 1368. *Lubal*), u m. r. Kao drugi dio dvočlanih ličnih imena kao *Dragoljub* (također ime biljke) i u neologizmu *Slavoljub*.. Raširenje pridjeva na -*bn* je vrlo staro. Nalazi se u stcslav. Ovamo *zljuban* »amabilis (hrv., prema Miklošiću). Očituje se u alpskoj toponimiji *Ljubno* > *Leoben* i u daljoj izvedenici na -*janin Ljubljana*, prvobitno *Ljubnjane* »stanovnici dobrog zemljista«, na -*iv* *ljùbiv* (stcslav.), proširen na -*bn* *ljubivan* (Crna Gora). Taj može biti i proširenje pridjeva *ljùbim* (part. prez. pas. od *ljubiti*) koji je poimeničan na -*bc* *ljùbimac*, ge. -*tmca*, na -*ik* *ljubimik*, na -*liv* *ljubljiv* (za-), na -*bk* *ljùbak*, f *ljùpka* (15. v.), s apstrakumom *ljùpkost*. Deminuirala se na -*ahan* *ljubahan* > *ljùban*. Poimeničenja: na -*ica* *ljùbic* (15. v., Vuk) »1° razni botanički nazivi, 2° ime žensko«, sa deminutivom na -*ica* *ljùbičica* »viola«, koju posudiše Arbanasi *lubécicé*, i hipokoristikom *ljúba*, na -*inka* *ljùbičinka* »vinova loza crna grožđa«, na -*cka* *ljubička* »vinova loza bijela grožđa«, s pridjevima na -*bn* *ljùbičan*, na -*jast* *ljùbičast*, na -*ic* *ljùbić* »1° dragi, ljubljeni, 2° prezime«; na -*an* (tip *Milan*) *ljuban* »1° ime ovnu, 2° ime muško«, odatle na -*ović* *Ljubānović* (18. v., ŽK), na -*cka* *ljupca* (Istra), na -*čac* < -*bc* + -*bc* *ljùpčac*, gen. -*aca* (17. v.) »biljka«, na -*čica* *ljupčica* (čakavci) »biljka ljubica«; na -*bc* *ljùbac* (18. v.) = *poljubac*... Sveslav. i praslav. je apstraktum od pridjeva po deklinaciji ū: stcslav. *ljuby*, gen. *ljubъve* »άγαπή«. Stari nominativ očuvao se u *ljúbi*, prema Vuku *ljúbi* (16. i 17. v., indeklinabile, narodna pjesma, pjesnički govor, jugozapadni krajevi, slov.) »amor, amasia, conjux«. Prema tipu *krv*, gen. *krvi* prešao je praslav. pridjevski apstraktum među feminina deklinacije i: *ljubav*, gen. *ljúbavi* = *ljùbav*, gen. *ljùbäve* (Kosmet) = *jubav* (Korčula, objekt uz *učiniti*) = po deklinaciji a *ljubava* »amor, prijateljstvo, milost, milovanje«, čini leksikografsku porodicu: pridjevi na -*bn* *ljubъvь* > *ljùbävan*, f *ljùbävna* (Vuk), određeno *ljubavni* (~ sastanak), prema crkvenom jeziku ь > o *ljùbōvan* (13. v., Vuk, upor. bug. *libov*, rum. *ibov*, *ibovnik*), *sljubavan* (Korčula) »ljubomoran«, poimeničen na -*ik*, -*ica* *ljùbävnik* (18. v., Vuk) pored *ljùbōvnik* (Vuk, 16. v.) prema *ljùbävnica* pored *ljubovnica*, kraćeno u *ljùbavac* pored *ljùbōvca* = *ljùbävka* pored *ljùbōvka*; na -*en* *ljuben* (*bv* > *b*) pored (*bv* > *v*) *ljuven* (15. v.), poimeničen na -*ica* *ljuvenica*, proširen na -*enit* *ljuvenit* (Kavanjin), na -*ski* *ljubavski*, od crkvenog *ljubov* pridjev na -*it* *ljubòvit* (čakavci, 16. v.) i apstraktum na -*stvo* *ljùbōvstvo* n. Odatle denominalna -*iti* *sljubaviti* se (Riječka nahija, Crna Gora) »sprijateljiti se«. Apstraktum na -*est* (upor. *bolest*) potvrđen je u pridjevu *ljubestiv*. Na -*ina* *ljuvina* (Kavanjin) »ašikovanje«. Stari oblik *ljuby*, ge. -*bъve* nalazi se sa prefiksom *pr* u stcslav. *préljuby* »adulterium«, odatle *préljub* m, f

U rečniku engleskog jezika (2000), pronalazimo sledeće odrednice za termin *ljubav* (*love*):

Kao imenica:

1. Duboko, nežno, neizrecivo osećanje privlačnosti i brige u odnosu na neku osobu koje može proizilaziti iz rodbinskih veza, prepoznavanja privlačnih svojstava ili osećanja za nečiju posebnost.
2. Osećanje intenzivne želje prema osobi u odnosu na koju se želi da nam bude par; seksualni i romantični osećaj.
3. a. Seksualna želja.  
b. Seksualni odnos.  
c. Ljubavna veza.
4. Intenzivna emotivna veza u odnosu prema nekom ljubimcu ili dragocenom biću.
5. Osoba koja je predmet duboke ili intenzivne afekcije ili privlačnosti; voljeni ili voljena, Često se koristi i kao termin za milovanje.
6. Ljubav u mitologiji – Eros ili Kupid.
7. Ljubav u hrišćanstvu – često u smislu milosrđa.

---

(Stulić) pored *préljuba* f (prema Vuku i Daničiću) = na –je *preljublje*. Dočetak –y, gen. –eve ispaio je zbog denominala *preljúbiti*, odakle je *preljub* = *preljuba* postverbal. Radne imenice na –ník m prema f –nica *préljubnik* prema *préljubnica*. U složenicama *ljuby* i *preljuby* tvore prvi član sa *bv* > *b*: *ljubodjelje* (18. v.), s pridjevom *ljubodjelan*, *ljùbodrag* »biljka, *ljubòmor* m (18. v.) pored *ljubomora* f, s pridjevom *ljubomoran* i apstraktumom *ljubomornost*, *ljubòpitan* (18. v., rusizam) »radoznao«, prevedenica (neologizam) *ljubomudrac* »filozof«, analogno *preljubočinac* (Vukov neologizam) m prema f –činica, apstraktum –činstvo; od děti: *preljuboditi*, odatle *preljubodinac* (18. v.) = *preljubodivac* m (15. v.) prema f –divica, *preljubodinstvo* (Banovac) = *preljubodjejnik* m prema –djejnica, u stcslav. *préljuboděj* m od *préljubodějati*; *preljubodan* < –o + odan.....

Deminutivi na –katí *ljupkati*, -am, na –akati *ljubàkati* se, -ám (na-). Od bezbrojnih složenica pomenimo još imperativnu složenicu *ljùbiröd* m (Ston) »ko voli svoj rod«, *ljùbidràg* m (16. v., Dubrovnik) »biljka«. Veoma čest je prvi elemenat u dvočlanim ličnim imenima: *Ljubomir*, s hipokoristikom *Ljúbo*, *Ljubiša*, *Ljubivoj*, *Ljubis(I)av(a)*, *Ljubaša*, (upor. Češ.. *Libuše*), *Ljubota* (13. v.). Dubrovačka Arkadija (pastoralna) stvara ih također: *Ljubmir*, *Ljubdrag*... I u toponomastici su zastupljeni: *Ljubo*, *Ljubovec*. U rum. je a iubi potpuno potisnuto u zaborav lat. *amare*, koje je očuvano u svim drugim romanskim jezicima, kao i *amor*, osim *dragoste* još *ibov* s pridjevom *ibovnic*. U baltičkoj grupi ne postoji identičan naziv iz ie., samo dalja paralela *liaupse* »hvala«.. Potpunije su paralele u got. *liufs* i nvnjem. *lieb*.. Germanske su paralele dalje razvile značenje »ljubitik« u »vjerovati«: got. *galaubjan*, nvnjem. *Glauben*, *erlauben*, *Lob*.. Ostale paralele: arb. pridjev *lum* »sretan, blažen«, lat. *libido*, lubet = *libet*, sanskr. *lubhyati* (3. l. sing.) »empfindet heftiges Verlangen«. Sve te paralele imaju u osnovi isto osjećajno značenje kao praslavenska riječ. Vokal u je nastao iz ie. dvoglasa *eu* u korijenu *leubh-*»voljeti«. Upor. za *eu* *ju* > *bljudem* (v.).

## 8. U sportu – Bez poena u tenisu

Kada je reč o etimološkom poreklu reči za ljubav u engleskom jeziku (*love*) – »ljubav, afekcija, prijateljstvo« ono potiče od staro-engleske reči. *lufu* iz P.Gmc. \**lubo* (cf. O.Fris. *liaf*, Ger. *lieb*, Goth. *liufs* »dragi, voljeni;« iz PIE \**leubh-* »brinuti, želeti, voleti« (cf. L. *lubet*, kasnije *libet* »zadovoljiti;« Skt. *lubhyati* »želeti«; O.C.S. *l'ubu* »dragi, voljeni.«

Kada je reč o istoriji pojma, pronalazimo sledeće podatke: izraz »voljena osoba« datira iz 1225. godine. Izraz »ljubavno pismo« (*love letter*) koristi se od 1240. godine; izraz »ljubavna pesma« (*love song*) prvi put se koristi 1310. godine; »Biti zaljubljen u nekoga« (*being in love with someone*) koristi se od 1508. godine; »Ljubavni život« (*love life*) kao izraz za zajedničke karakteristike nečijeg ljubavnog života koristi se od 1919. godine, i pre svega se upotrebljavao u okviru psihološkog žargona. Fraza »voditi ljubav« (*to make love*) u smislu obraćanja ljubavničke pažnje na nekoga koristi se od 1580. godine, a kao eufemizam za »seksualnu aktivnost« od 1950. godine. Izraz »dete ljubavi« (*child of love*) u smislu deteta koje je začeto vanbračno prvi put je upotrebljen 1805. godine; izraz »onaj ko gine od ljubavi« (*the one who dies for love*) prvi put je upotrebljen 1530. godine; izraz »nesretno zaljubljen« (*unhappily in love*) upotrebljen je prvi put 1634. godine; izraz »zaljubiti se« (*to fall in love*) datira iz 1423. godine. Fraza »ljubav uvek pobeduje« (*love always wins*) ima ambivalentno značenje: u 17. veku se koristila u odnosu na dvoje koji se vole (upotrebljen u ovom smislu 1640. godine) ali i u odnosu na dvoje koji se ne vole (upotrebljen 1622. godine).<sup>55</sup>

O pojmu ljubavi se u istoriji zapadnoevropske filozofske misli, slično kao i o prijateljstvu, puno raspravljalo i pisalo, kao i kada je reč o pojmu prijateljstva. Upravo iz toga razloga sam se odlučila da za značenja ovog pojma, pored rečnika srpskog jezika, konsultujem i rečnike engleskog jezika jer je engleski jezik onaj koji danas preovlađuje u zapadnoevropskoj kulturi, te je relevantan za upućivanja na kanonska određenja pojmova.

---

<sup>55</sup> Navođenje istorije upotrebe pojma ljubav značajno je jer nas upućuju na širok spektar upotrebe ovog pojma, kao i na činjenicu na koje sve načine i kako ljubav utiče na najrazličitije fenomene svakodnevnog života. Ovo bi svakako zahtevalo jedno detaljnije i sveobuhvatnije istraživanje, koje će ovom prilikom i u kontekstu ovog rada izostati.

Ipak, za razliku od prijateljstva, pojam ljubavi je na sasvim drugačiji način razmatran u okviru glavnog toka zapadnoevropskog mišljenja. S jedne strane, on je ugrađen u same temelje naše tradicije mišljenja, tako da je i sama filozofija kao disciplina određena kao misao rukovođena ljubavlju.<sup>56</sup> Ovakva jedna pretpostavka mogla bi da znači da je istorija zapadnoevropskog mišljenja zapravo istorija promišljanja ljubavi i misao o ljubavi; ipak, kao što sam već pokušala da pokažem, to nikako nije slučaj, štaviše, u središtu mišljenja određenog kao motivisanog i rukovođenog ljubavlju (prema mudrosti), ljubavi zapravo nema.

Navešću (kao što sam to uradila i u slučaju prijateljstva), za ovaj rad značajne uvide o ljubavi koje pronalazimo kod modernih mislilaca. Takođe, želim da napomenem i to da ovaj pregled nikako ne može da bude obuhvatan i iscrpan pregled ideja o ljubavi koje se pojavljuju u modernom dobu, nego je radije pokušaj da se navedu neka važna mesta za pretpostavke ovog rada.

U svojoj knjizi *Diskurs o ljubavnoj strasti*<sup>57</sup> Blez Paskal (1943) navodi da su strasti koje najbolje pristaju čoveku, a koje u sebe uključuju i mnoge druge strasti - ljubav i ambicija. Ipak, kako on navodi, kakvo god da je stremljenje nečijeg duha, on je sposoban samo za jednu veliku strast, i dalje smatra da je ljubav jedna takva vrsta strasti koja pretenduje da bude jedina i jedna; da li nas to ponovo upućuje na tumačenje Paskalove misli o ljubavi kao na pokušaj da se mnoštvenost, raznolikost i pojedinačnost (svake) ljubavi prevede na misao o jednom i istom, isključivom, što je ključna karakteristika modernog, racionalnog i logičnog mišljenja?

Paskal smatra da je čovek sam po sebi nešto nesavršeno i da mu je iz tog razloga neophodno da negde *drugde*, u nekom *drugom* potraži ono što će voleti; ipak, smatra on, neophodno je da to nešto drugo i taj neko drugi bude ono što čoveku makar *sliči* i što mu je *blisko*. Da li nas ovo vraća na ideju o prijatelju kao o našem egzemplaru, o istom, kao i na logiku istog i jednog (u prijateljskoj ljubavi), gde je ljubav shvaćena kao misao o ljubavi ali ne i ljubav sama?

---

<sup>56</sup> Prevod grčke složenice *philo-sophia* je ljubav prema mudrosti.

<sup>57</sup> Ono što je čini mi se izuzetno značajno u vezi sa ovim naslovom jeste velika polemika oko toga da li ovo delo uopšte pripada Blezu Paskalu ili ne.

Paskal tvrdi da je buran život, pritom upućujući na život ispunjen velikim strastima, odnosno ljubavlju, zadovoljstvo velikih umova, a oni koji su osrednji u njemu ne pronalaze nikakvo zadovoljstvo, jer što smo umniji, tvrdi Paskal, to su nam i strasti veće. Nužnost uma je, po njemu, ta koja uzrokuje nužnost strasti. Dakle, ljubav omogućava mišljenje i opstaje uz pomoć mišljenja, a »misao čini čovekovu veličinu« (Paskal 1965:346–7) i dodaje, »čovek je samo trska, najslabija u prirodi; ali to je trska što misli.« Zaključak koji sledi iz Paskalovog promišljanje jeste taj da strast, odnosno ljubav i nije *ništa drugo nego um sam*.

Prijetimo se čuvene Paskalove (1965:277–8) misli da »srce ima svoja umovanja koja razum ne pozna«. Ako pažljivo sledimo logiku ove misli, dolazimo do sledećeg: srce, koje predstavlja mesto velike, zapravo najveće strasti – koja je ljubav – ima svoja umovanja koja razum ne pozna; ipak, ako napravimo korak dalje sledi da, ako ljubav nije ništa drugo nego um sam, jer, kako i sam Paskal tvrdi, neoprezno smo odvojili ime razuma od ljubavi i suprotstavili ih jedno drugom bez dobrog temelja, *jer ljubav i razum jesu jedna ista stvar* (1965); onda srce, odnosno ljubav, to jest um sam ima svoja umovanja koja razum ne pozna. Imajući u vidu da Paskal još uvek ne pravi razliku između razuma i uma<sup>58</sup>, njegova maksima bi zapravo glasila: *um sam ima svoja umovanja koja um ne poznae*.

Pokušaj jednog drugačijeg čitanja Paskalove misli, iako, potpuno u skladu sa onim što je Paskal pisao, vodi nas u pravcu značaja razumevanja figure ljubavi kao onog *drugog*, umnog koje sebe ne poznae kao umno, stranca, nepoznatog i ludog koje preseca i destabilizuje logiku modernog mišljenja (shvaćenog kao misli o jednom i istom).

Frensis Bekon (1999:166) u svojim esejima o građanskom i moralnom, tačnije u odeljku pod naslovom »O Ljubavi« piše da je ljubav mnogo više nego sam život pozornica, jer je ona, po njegovim rečima »najčešće stvar komedije, a ponekad i tragedije.«

Razmatrajući svojstva ljubavne strasti, Bekon, sasvim različito od Paskala, zaključuje da među najvećim umovima ne postoji ni jedan koji je sebi dozvolio da dostigne taj ludački stepen ljubavne strasti: to, po njemu,

---

<sup>58</sup> Razlika koju je u filozofiji napravio Kant.

pokazuje da veliki umovi nastoje da se drže podalje od te strasti koju pre svega određuje *slabost*. Ipak, u nekim retkim slučajevima, smatra Bekon, postoje i izuzeci koji ukazuju na to da ljubav može naći svoj put ne samo tamo gde postoji otvoreno srce, već takođe i do srca koje je snažno ili poput utvrđenja, dakle, umno. U ovom slučaju i Bekon, slično Paskalu, o ljubavi govori ne samo kao o slabosti, već kao o strasti koja je umna, koja sebe zna kao strast, i zato je poput utvrđenja i snažna, za razliku od ljubavi shvaćene kao slabosti otvorenog srca.

Pokušavam da pokažem da je osnovni kvalitet figure ljubavi shvaćene kao ljubavi, za razliku od *znanja* o ljubavi, ova otvorenost i izloženost *srca* u odnosu na drugog. Međutim, to zahteva i ponovno definisanje osnovnih prepostavki modernog (političkog) subjektiviteta, a u tom smislu bi koncept pojedinačnog bića kao mesto ponovnog definisanja modernog pojma subjektiviteta zauzeo značajno mesto u ovoj analizi.

Bekon (1999:169) takođe tvrdi da »nije moguće istovremeno voleti i biti mudar«, pri čemu čovekovu mudrost određuje kao izopačenu stvar: »Ona je«, dalje piše Bekon (1999:200), »slična mudrosti pacova koji će kuću sigurno napustiti pre nego što ona padne; ona je mudrost lisice koja na cedilu ostavlja jazavca koji joj je iskopao rupu i sagradio dom; ona je mudrost krokodila koji proliva suze dok proždire.« U ovom Bekonovom zapažanju o opštim karakteristikama mudrosti i (ne) mogućnosti da se istovremeno bude i mudar i da se voli značajno je istaći da ljubav, za razliku od mudrosti, zahteva drugačije poimanje i odnošenje prema drugom od onog koje nam, u skladu sa Bekonovim mišljenjem, u formi izopačenosti, nameću imperativi umnosti.

Još jedan u nizu mislilaca koji su dali svoj doprinos konstituisanju modernog mišljenja i koncepta subjektivnosti u skladu sa promišljanima o ljubavi jeste i Žan Žak Russo. Koristeći takođe figuru srca i logike srca (kao na primer Paskal) za isticanje ljubavne strasti i drugačije logike od logike razuma, obraćajući se pritom mladiću i pokušavajući da mu »osvetli« životni put s obzirom da ovog život i njegove istine zbunjuju, Žan Žak Russo u svojim *Veroispovestima savojskog vikara* (1975:66) piše: »Nije moja namera da ovde ulazim u metafizička istraživanja koja premašuju i moju i tvoju sposobnost, i koja, u stvari, ne vodi ničemu. Ja sam te već upozorio na

to da nemam nameru da filozofiram sa tobom nego *želim da ti pomognem da konsultuješ vlastito srce*«, jer, objašnjava dalje Russo (70), »imamo hiljadu izgovora da se odupremo naklonosti svoga srca. Lažna mudrost stešnjuje ga u uskim granicama čovečjega ja; potrebno je hiljadu srčanih napora dok se ona usudi da ih pređe.«

Kada Russo (1975:67) kaže »želim da ti pomognem da konsultuješ vlastito srce« on pokušava da poduči svog mladog kolegu i prijatelja; ovaj stav proizilazi iz njegovog uverenja da je potrebno hiljadu srčanih napora da bi se prevazišla i prekoračila »lažna mudrost« koja srce stešnjava u uske granice čovečijeg »ja«; iako imamo hiljadu izgovora da se odupremo naklonosti svoga srca, mi ga, po Russoovom mišljenju moramo konsultovati, jer poznavati dobro stvari još uvek ne znači i voleti ih. Tako se ponovo potvrđuje jedna od osnovnih prepostavki u ovom radu da znanje i ljubav, (čak i kada je shvaćena kao znanje o ljubavi) ne padaju ujedno, da logika srca i logika razuma nisu i ne mogu biti jedno i isto čak i onda kada je logika srca mišljenja kao saobrazna principima logike razuma, i da je iz tog razloga ideal razumevanja ljubavi kao znanja o ljubavi zapravo pokušaj da se mnoštvenost i različitost, ne-logičnost i nesaznatljivost drugog (u) ljubavi umiri, pripitomi i asimiluje u modernom idealu mišljenja i promišljanja (o) jednom i istom.

Koliko sam puta za vreme svojih istraživanja bio vrlo neugodno dirnut hladnoćom koju sam osećao u sebi! Koliko su puta tuga i dosada usule svoj otrov u moja najvažnija razmišljanja i time mi ih učinile nesnosnim! Moje usahnulo srce davalо je ljubavi prema istini samo nemoćnu i mlaku revnost. Govorio sam sebi: čemu da se mučim tražeći nešto što ne postoji? (...) O, kako je teško dobiti opet ukus za duhovna uživanja, pošto smo ga jednom izgubili! Koliko je pak još teže dobiti ga ako ga nikad nismo imali! (Ruso 1975:69)

U svojim filozofskim istraživanjima Immanuel Kant traga za opštim i nužno važećim principima, saznanja, delovanja i suđenja. Uprkos činjenici koju beleže njegovi biografi da je bio jedan od najvećih poštovalaca Russove misli i njen pažljiv tumač, razmatranje o pitanjima srca i ljubavi u njegovom radu dobija svoj smisao tek u onoj meri u kojoj ih je moguće dovesti u vezu sa pitanjima koja se tiču dužnosti i zakona.

Kant (1993:47) piše: »Iz čovekoljublja ja hoću da priznam da još veoma mnogo naših radnji odgovaraju dužnosti; ali ako se bliže zagleda u njegovu usmerenost, svuda se nailazi na ono *ljubljeno Ja* koje se uvek ističe, a na koje se njihova svrha oslanja, a ne na onu strogu zapovest dužnosti koja bi više puta zahtevala samoodricanje« jer, nastavlja Kant (1993:43), »čista predstava o dužnosti i uopšte o moralnom zakonu koja nije pomešana ni sa kakvim tuđim dodatkom empiričkih podsticaja ima samo putem uma (...) jedan na ljudsko srce toliko moćniji uticaj nego sve druge pobude koje se mogu upotrebiti, uzevši ih iz iskustva, da ih um, svestan svoga dostojanstva, prezire i postepeno može nad njima da zagospodari.«

Kada um, svestan svog dostojanstva, prezre razloge srca koji predstavljaju afektivne i empiričke podsticaje i njima zagospodari, tada je, u skladu sa Kantovim mišljenjem, reč o predstavi objektivnog principa. Ukoliko je taj princip za volju prinudan tada se on naziva zapovest (uma), a formula te zapovesti naziva se *imperativ*. Svi imperativi izražavaju se jednim *treba* (*sollen*); Svi *imperativi*, smatra Kant (1993:51–2), zapovedaju ili *hipotetički* ili *kategorički*. »Hipotetički imperativi predstavljaju praktičnu nužnost jedne moguće radnje kao sredstva za postizanje nečega drugoga što se želi (ili što je moguće da čovek želi). Kategorički imperativ bio bi onaj imperativ koji bi predstavljao jednu radnju kao objektivno nužnu samu za sebe, bez veze sa nekom drugom svrhom.«

Svi imperativi izražavaju se jednim *treba da*, i to treba da, jeste jedan od najznačajnijih imperativa koje je moderno mišljenje konstruisalo, i on ima, veruje Kant, na ljudsko srce mnogo moćniji uticaj nego sve druge pobude koje se mogu upotrebiti. U tom smislu, *treba da* (*sollen*), predstavlja samo srce moderne racionalnosti, koja, iako proistekla na temeljima idealna ljubavi prema mudrosti, na svom vrhuncu modernog mišljenja nije ništa drugo nego imperativ *treba da volimo* (mudrost), upravo u onoj meri u kojoj ovaj stav izražava zakon i dužnost, a ne ljubav samu.

Kant, takođe pokušava da povuče granicu i da napravi razliku između *poštovanja* i *odgovornosti*, (koji se neprestano međusobno povezuju i razvezuju) i koji upućuju, kada je reč o prvom, na odstojanje, prostor, pogled, itd – a kada je reč o drugom, na vreme, glas i slušanje. Nema poštovanja bez pogleda i odstojanja neke *prostornosti*. S druge strane, tvrdi

Kant – nema odgovornost bez odgovora, bez onoga što pričanje i slušanje *nevidljivo* govore uhu i što uzima *vreme*. Po Kantu, poštovanja dostoјno odvajanje i distanca pravi razliku između prijateljstva i ljubavi. Prijateljstvo je, po Kantu – privlačenje koje spaja (ljubav) i odbijanje koje drži na odstojanju (poštovanje) (cit. prema Derida 2001:380 –1).

Ono što Kant na taj način uvodi sa tom zapovešću za distancu i odstojanjem jeste *princip raskida, odnosno prekida* koji ne može bezbolno da se pomiri sa vrednostima bliskosti i familijarnosti koje preovlađuju u tradicionalnoj kulturi prijateljstva, ali i celokupnoj zapadnoevropskoj civilizaciji. Kada ne bi bilo ometano privlačnošću, blizinom i ljubavlju – to odstojanje prema drugom što ga ostvaruje poštovanje moralo bi da postane beskonačno. Može se reći da je upravo ljubav a za razliku od prijateljstva koje omogućava moralni princip i zakon, ono što dovodi u pitanje mogućnost beskonačnog odstojanja u odnosu na drugog.

I na kraju ovog kratkog pregleda promišljanja o ljubavi nekih mislilaca koji su uticali na osnovne principe modernog mišljenja, još jednom se vraćamo Hegelu. U svojim *Ranim spisima* (1982:184–6), objašnjavajući narav ljubavi, Hegel beleži da se do »ljubavi može doći samo prema jednakom, prema ogledalu, prema odjeku našeg bića«, kao i to da ljubav može da se uspostavi samo »među živima koji su po moći jednaki.« Samo oni koji su po moći jednaki, koji su tom drugom oduzeli karakter stvarnosti, mogu da se sjedine »u dodiru, u opipivanju do besvesnosti, u ukidanju svakog razlikovanja« smatra Hegel (1982:188). Ovi njegovi stavovi uvode nas u sledeću temu za analizu, a to je pokušaj određenja pojedinačnog bića, kao jednog drugog i drugačijeg koncepta (političkog) subjektiviteta koji, za razliku od modernog (političkog) subjekta ne isključuje ono drugo, ono što je (od njega) različito.

Smatram da ovaj pregled nekih kanonskih određenja ljubavi u zapadnoevropskoj tradiciji mišljenja, a za razliku od pojma prijateljstva, pokazuje da je ovaj pojam ugrađen u same temelje naše tradicije mišljenja, tako da je i sama filozofija kao disciplina određena kao misao rukovođena ljubavlju. Ovakva jedna prepostavka, kao što sam već ranije napomenula, mogla bi da znači da je istorija zapadnoevropskog mišljenja zapravo istorija promišljanja ljubavi i misao o ljubavi; ipak, kao što sam već pokazala, to

nikako nije slučaj, štaviše, u središtu mišljenja određenog kao motivisanog i rukovođenog ljubavlju (prema mudrosti), ljubavi zapravo nema. Da bi ljubavi bilo, neophodno je ponovo definisati i ponovo osmislići same pojmove subjektiviteta i politike shvaćene prevashodno kroz odnose sa drugim i različitim.

## **DEO III**

Od kanona ka dekonstrukciji kanona: od prijateljstva ka ljubavi

## Poglavlje 9

### Prednost čina nad mogućnošću

Logika istog, koju pronalazimo kako u kanonskom određenju prijateljstva tako i u modernom pojmu subjektiviteta (ili bolje rečeno, logika absolutnog, u smislu subjektiviteta, kao i u smislu absolutnog znanja) jeste nasilna logika u smislu realnog nasilja prisvajanja drugog, i ponovnog prisvajanja sebe samog u borbi različitih svesti pri čemu se one, kaže, Hegel, borbom na život i smrt osvedočavaju, kako same sebe tako i jedna drugu. Iz svega rečenog sledi da bi se odnosio prema drugom, da bi stupio u bilo kakvu vrstu zajednice, da bi komunicirao sa drugim, subjekt mora unutar svoje subjektivnosti da se konstituiše i kao *ja* i kao *drugi*, što znači, mora da proizvodeći sebe, proizvede sebe i kao sebe i kao drugog. Ipak, taj drugi ostaje on sam; dakle, subjekt je uvek već uhvaćen u strukturu u kojoj da bi *bio* subjekt mora biti svoj sopstveni objekt, odnosno objekt svoje sopstvene narcističke ljubavi. U skladu sa tim, da bi sa drugim stupio u bilo kakav odnos, subjekt mora da se odrekne svoje ljubavi za svakog drugog koji nije on sam. Štaviše, subjekt mora da uništi drugost drugog da bi voleo, odnosno, da bi bio subjekt. Subjekt može voleti, ili sada već prevedeno na jezik prijateljstva, subjekt može biti *prijatelj* drugom samo kao *svom* drugom, kao *svom* egzemplaru, kao *svom* dvostrukom idealu - odnosno kao sebi samom.

Kakav je onda taj odnos i veza između subjekta-prijatelja i subjekta koji je uvek već objekt svoje sopstvene (narcističke) ljubavi?<sup>59</sup>

Derida (2001:35–7) u *Politikama prijateljstva* kaže :

Preko svake onostrane granice između ljubavi i prijateljstva, ali i između pasivnog i aktivnog glasa, između voleti i biti-voljen, reč je o *volivosti* (*aimance*)<sup>60</sup>. Treba znati da je *bolje* voleti volivost.

<sup>59</sup> Vidi fusnotu 25 u ovom radu.

<sup>60</sup> Termin *volivost* je upotrebljen u smislu dovođenja u pitanje i destabilizacije granice između *voleti* i *biti voljen*. Vidi, Derida (2001: 59), fusnota 8 u poglavlju *Oligarhije: imenovati, izbrojiti, nabrojiti*: »Srećna koincidencija: na seminaru kojim se ovde nadahnjem, poverovao sam da je ta reč *volivost* neizbežna kako bi se imenovao treći,

Aristotel ne podseća samo da je bolje *voleti*. Već da je bolje voleti *tako, a ne ovako*: da je dakle, *bolje voleti nego biti voljen*. Jedno naročito *prvenstvo* destabilizuje, prema tome i izbacuje iz simetrije ravnotežu svake razlike: neko *bolje* daje prednost činu nad mogućnošću. Neka aktivnost odnosi prevagu nad pasivnošću, nadjačava je.

Prijateljstvo je u voljenju, i ono je, takođe, način da se voli. Ipak, volivost u prijateljstvu i volivost u ljubavi o kojoj će biti reči kasnije podrazumevaju dve potpuno različite logike, subjektivnosti i politike.

Biti voljen na prijateljski način ne govori ništa o ovom *philía* sa strane voljenog, dakle onog pasivnog, jer je samo prijateljstvo, *u pravom smislu, suštinski akt i aktivnost*: potrebno je upravo da neko voli da bi saznao šta znači voleti, a potom, i samo tada, šta znači biti voljen? Derida (2001:36) piše:

Prijateljstvo, biti-prijatelj, šta je dakle, to? Pa dobro, to znači voleti *pre nego* biti voljen. Čak i *pre nego* što se promisli šta znači *voleti, ljubav, volivost*, potrebno je znati da ćemo to znati samo ispitujući čin i iskustvo voljenja *pre nego* stanje, odnosno situaciju u kojoj smo voljeni. Zbog čega? Šta je razlog tome? Može li se to znati? Pa dobro, razlog je *znanje*, zapravo – koje se ovde slaže, odnosno spaja sa činom. Eto mračne ali nesavladive sile tautologije. Argument se zapravo čini prostim: moguće je biti voljen (pasivni glas) *a da se to ne zna*, ali je nemoguće voleti (aktivni glas) *a da se to ne zna*. Znanje, odnosno samosvest, zna sebe kao a priori obuhvaćenu, obuhvaćenu i *angažovanu* u prijateljstvu *koje voli*, naime, u prijatelju, ali ona to više nije, odnosno nije još, na stani *koja je voljena*.

*Angažovana i aktivna* svest, odnosno znanje, unapred je implikirana kao uslov mogućnosti voljenja u prijateljstvu, i kao takva predstavlja garanciju i obećanje. Da bi se mislilo prijateljstvo potrebno je poći od prijatelja-koji-voli, od onoga ili one koji/a voli, a ne od voljenog-prijatelja, odnosno od onoga ili one koji je voljen ili voljena. Taj red je nepovratan, i on zapravo određuje samu suštinu ovako shvaćene prijateljske ljubavi. Možemo biti voljeni i pritom ne znati da smo voljeni, ali ne možemo voleti a

---

odnosno prvi glas, takozvani srednji, s one ili s ove strane voljenja (prijateljstva, odnosno ljubavi), aktivnosti i pasivnosti, odluke i strasti.«

da to ne znamo, a *naročito* ne smemo to da radimo, a da ne znamo da je to prijateljstvo.

Aksiom: prijateljstvo koje osećam prema nekome ne bi smelo da ostane tajna za mene, kao ni ljubav. Čak i pre nego što je *objavljen* (drugome, povišenim glasom) čin voljenja bi, prema tome, na samom svom rođenju, bio *objavljen*. On bi u sebi bio objavljen, upućen znanju, odnosno svesti... Volimo samo objavljujući da volimo. Ne možemo voleti a da ne znamo da volimo. (...) Šta znači biti voljen? (...) Kada bismo ovde poklonili poverenje kategorijama subjekta i objekta, rekli bismo, u toj logici, da je prijateljstvo (*philía*) najpre dostupno svome subjektu, koji ga misli i živi, a ne objektu, koji može biti voljen, odnosno dostojan ljubavi, a da nema nikakav odnos prema osećanju čiji objekt on zapravo ostaje... Ta nesamerljivost između onoga koji voli i voljenog neće više prestati da premašuje svaku meru i umerenost, to jest, sam princip računa (Derida 2001:35-7).

Iz ovog Deridinog navoda važno je izdvojiti nekoliko stvari; kada govorimo o prijateljstvu, govorimo o nekoj vrsti ljubavi, ili kao što to Derida tvrdi, uvek je reč o nekakvoj *volivosti* koja je s one strane bilo kakve linije razgraničenja između ljubavi i prijateljstva, ali i pasivnog i aktivnog glasa, između voleti i biti voljen. Ipak, čini se, neka razlika postoji, i mogući odgovor na pitanje koja je razlika između volivosti u prijateljstvu i volivosti u ljubavi predstavlja jednu od osnovnih težnji u ovom radu, a u smislu redefinisanja politika volivosti.

Sledeća značajna tvrdnja odnosi se na to da je bolje voleti nego biti voljen. Ovakvo hijerarhizujuće razlikovanje, smatra Derida, destabilizuje i izbacuje iz simetrije ravnotežu svake razlike: ovo *bolje*, smatra on, daje *prednost činu nad mogućnošću*. Aktivnosti se daje prednost u odnosu na pasivnost - *treba* voleti *pre* nego biti voljen. Čak i pre nego što se promisli šta znači *voleti, ljubav, volivost*, potrebno je znati da ćemo to znati samo ispitujući čin i iskustvo voljenja *pre* nego stanje, odnosno situaciju u kojoj smo voljeni. Razlog je *znanje*.

Na osnovu ovog Deridinog argumenta pokušaću da pokažem da je tek dovođenjem u pitanje strukture modernog (političkog) subjektiviteta moguće govoriti o ljubavi koja nije *treba da* (ljubavi), zakon (ljubavi) ili

znanje (o ljubavi) – već ljubav sama, izražena kroz mnoštvo svojih različitih i drugačijih glasova.

Šta nam to, dakle, govori ovaj Deridin pasus?

Postoji neka strukturalna, nesvodiva razlika u prijateljstvu i ljubavi koja kategorizuje, koja *računa*, koja *procenjuje i broji*; koja vrednuje i uspostavlja hijerarhije između različitih prijateljstava i prijatelja, između raličitih *načina* da se voli, između različitih ljubavi, itd; a ta razlika proizilazi iz hijerarhije između voleti i biti voljen, između *čina i mogućnosti*, između znati i biti saznat; razlog tome je, na šta upućuje Derida – saznanje. Upravo ova razlika uspostavlja i omogućava strukturalnu hijerarhiju: uvek će biti *bolje* spoznati nego biti saznat, a spoznati *nikada neće značiti* biti saznat. Ista stvar je i sa ljubavlju: voleti će uvek *biti bolje* nego biti voljen, i voleti *nikada neće značiti* biti voljen. Možemo voleti, ali *prethodno* treba znati voleti, treba znati šta znači voleti – dakle, prethodno treba *znati*. Struktura tog znanja o jednom mora ostati sa sobom identična, i na taj način (u hijearhijskom odnosu) nejednaka strukturi drugog, to jest, strukturi *ne znanja*, ili tog biti *voljen*. Voleti će uvek biti zakon, voleti će uvek značiti *treba* voleti u odnosu na ono biti voljen; prioritet će se uvek davati aktivnosti u odnosu na pasivnost, delovanju u odnosu na trpljenje, činu u odnosu na mogućnost, zakonu u odnosu na slučajnost i naravno – znanju u odnosu na ne-znanje.

U kanonskom smislu voleti-prijateljski i pojam prijateljstva će dakle, uvek značiti da znamo da volimo, voleti to što znamo da volimo, i napokon, voleti taj zakon (ljubavi). Ovako shvaćenoj ljubavi će uvek prethoditi subjekt koji voli i koji *zna* da voli - jedno *znanje* i jedan *zakon* o tome da *treba* da se voli i *kako* se voli. Možda, prijateljski.

Nesvodiva, strukturalna razlika između voleti i biti voljen, između čina i mogućnosti, između znanja i ne znanja biće upravo ono što će omogućavati proračunljivost i prebrojivost ljubavi; njenu zakonitost i znanje o njoj. U tom smislu, subjekt-prijatelj, subjekt koji zna da voli, i koji samo i jedino tada voli, predstavljaće nekakvu *izračunljivu pojedinačnost*.

Odnos pojedinačnosti tog »ja«, ili subjekta, prema pojedinačnosti drugog, prolazi kroz opštost zakona, uvek već kroz nešto treće. To treće – zakon (ili u ovom slučaju volivost) na osnovu svoje opštosti i zakonitosti omogućava izračunljivost i prebrojivost pojedinačnosti. Diskurs o opštosti

uvek se poziva na trećeg – ostaje izvan mogućnosti pojedinačnosti odnosa jednog-prema-drugom.

»Treći« tvrdi Derida (2001:414) »ukev svedoči o zakonu koji upravo prekida vrtoglavicu pojedinačnosti, dvostruku pojedinačnosti, odnosno, tog duela u kojem smo verovali da prepoznajemo odlike nekog narcizma. (...) Prekinuti ljubomorni narcizam bolnog odnosa koji uvek ostaje zatvoren između »mene« i »mene«, između »ja« i »jastva«, učiniti sve kako bismo ga sprečili da uroni u ponor ogledalne ljubomore...« Da li je gora ljubomora od ljubomore na sebe samog? Da li je ona uistinu drugačija? Da li smo ikada ljubomorni na nekog drugog?«<sup>61</sup>

Moderni pojam (političkog) subjekta predstavlja *paradoksalnu* strukturu što se najbolje očituje kroz paradoksalnost koncepta *drugog* tj. onog čija je mogućnost vlastite subjektivacije stalna pretnja za samog subjekta, i ko istovremeno predstavlja i ono što subjektu nedostaje i ono što taj nedostatak nadomešta.

---

<sup>61</sup> O pojmu ljubomore i o njegovom značaju za razumevanje (paradoksalnosti) modernog pojma subjektiviteta pisala sam na drugom mestu; međutim, za potrebe ovog rada, pojam ljubomore će se takođe pojavljivati u cilju razjašnjenja paradoksalnosti strukture subjektiviteta, kao i u svojoj nužnoj povezanosti sa kanonskim određenjem i razumevanjem pojma ljubavi. Figura ljubomore je retko bila istraživana u filozofskom i političkom kontekstu; ljubomora je najčešće bila razmatrana kao psihološki fenomen, kao emocija, kao afekat - a ne kao pojam. Jedno od nastojanja u mom prethodnom radu odnosilo se upravo na to da se figura ljubomore istraži u filozofskom i političkom kontekstu. U tom smislu, ovakav pristup ljubomoru nije tretirao kao *temu* ili *sadržaj* kojem je moguće pristupiti sa različitim filozofskih ili drugih teorijskih pozicija, već ljubomoru tretira u smislu jedne izuzetno komplikovane *strategije* koja, a to je i jedna od osnovnih prepostavki rada, odgovara strategiji subjektiviteta. Vidi, Jelisaveta Blagojević, *Hieroglyphs of Jealousy*, (MPhil Teza), Biblioteka Centralnoevropskog Univerziteta u Budimpesti i Biblioteka Open University London, 2001.

## Poglavlje 10

### Paradoksalnost modernog pojma subjektiviteta i ljubav

Paradoks subjektivnosti leži u tome što je subjektivitet istovremeno unutar i izvan poretku (zakona) koji ga konstituiše. Ako je subjekt, shvaćen kao samosvest, kao samo-afektivna i samo-refleksivna struktura, onda je pojam znanja, i ugrađenost tog znanja u svaki pojedinačni momenat subjektivnosti, ono što je čini mogućom. Nema subjekta bez znanja o sopstvenoj subjektivnosti. Sve što ostaje izvan (drugi u njegovoj drugosti) procesa konstituisanja subjekta kao znanja, a tako i kao zakona, ovom suverenu daje moć da u odnosu na zakonitost sopstvenog konstituisanja proglašava stanje izuzetka, i na taj način, paradoksalno, suspenduje validnosti samog poretku koji ga konstituiše; na taj način se ispostavlja to da, s jedne strane, i sam subjekt stoji izvan poretku kojim je konstituisan a da mu, ipak, s druge strane, pripada, jer upravo od njega zavisi da li će ovo konstitusanje u potpunosti biti suspendovano. Ovaj paradoks je moguće formulisati i na sledeći način: *zakon je izvan sebe ili ja*, subjekt, suveren, koji sam izvan poretku i izvan zakona, tvrdim da nema ničeg izvan zakona.

Ipak, to ne znači da subjekt ne nastoji da sazna i na taj način prisvoji ono što je izvan zakona (subjektivnosti), a tako i sebe samog. Naprotiv: subjekt uvek traga za istinom o drugom, o nepoznatom, o strancu da bi upravo dospeo do *izvesnosti* o drugom, i kako bi, na taj način saznati *drugi*, bio izračunljiv, prebrojiv i klasifikovan, umiren i spoznat, i u tom smislu preveden na jezik jednog, istog i identičnog. Međutim, ono što na najdirektniji način ukazuje na paradoksalnost modernog poimanja subjektiviteta jeste činjenica da traganje za izvesnošću i istinom o drugom, predstavlja traganje za istinom koju je nemoguće zadobiti (posebno ne s izvesnošću), jer je to traganje za istinom o drugom upravo na mestu 'tajne' drugog, u njegovoj pojedinačnosti i drugosti kao takvoj.

Subjekt da bi bio to što jeste nikada ne odustaje u potrazi za znanjem, za izvesnošću i istinom (o drugom); jedno posebno znanje shvaćeno kao *treba* znati čini da je subjekt izložen znacima drugosti,

posebno u vremenu u kojem su reprezentacija, spektakl i performans postali ključna obeležja društenog života, odnosa, veza i zajednice.

Ovakva jedna odluka da govorim o znacima drugosti u vezi je sa dekonstrukcijom kao metodološkim pristupom u ovom radu. Znaci drugosti podrazumevaju isticanje značaja *tekstualnosti*<sup>62</sup> u pristupu u ovom radu, koja se izražava kroz igru prisustva i odsustva (drugog), kao i poststrukturalističko nastojanje da se izvan žanrovske određenosti, definisanja i ograničavanja pojmljiva, misli na način koji je otvoren i uključujući u odnosu na svaku drugost i različitost. Takav način mišljenja kreiran je horizontalno, društvenim interkonekcijama i u tom smislu odnosom sa drugim.<sup>63</sup>

Odlučila sam se da govorim o *znacima* drugosti u smislu da je sve impicirano, da je sve složeno – što znači, da je sve znak ili da to može biti.

Znaci su svuda, budući da možemo govoriti o nečemu što se zove nasilje znaka; znaci napadaju. Oni nas istovremeno opsedaju svojom nužnošću i svojom dvosmislenošću, i na taj način subjekt je uvek već uhvaćen u zamku njihovog tumačenja. Posebno su znaci ljubavi bolni znaci. Oni su znaci koji nas uvek obmanjuju, lažu, i koji se skrivaju, jer to, konačno, predstavlja prirodu svakog znaka.

O modernom subjektu možemo da govorimo kao o nekom ko pokušava da *vidi* (drugog), da *sazna* (drugog), odnosno, kao o nekom ko pokušava da vidi i sazna ono što ne može biti viđeno i ono što se ne može saznati. Ova nemogućnost da se drugi (bez koga je proces subjektivacije nemoguć), vidi i sazna, još jednom upućuje na paradoksalnost modernog

---

<sup>62</sup> Jednu od karakteristika dekonstrukcije kao specifičnog načina mišljenja, ali i poststrukturalizma u celini, predstavlja nastojanje za da se celokupno znanje vidi kao *tekstualno*. To znači da znanje nije komponovano samo od pojmljiva, već i od reči, a reči, kao što su na primer homonimi (sud-sud, grad-grad, itd.) uvek već mogu sugerisati neka *druga* i različita značenja. U tom smislu, postrukturalizam radikalizuje ono što postoji već na početku strukturalizma (Sosirova tvrdnja da reč ne definiše svoj odnos prema nekoj večnoj suštini već odnos u kojem stoji prema drugim rečima u sistemu).

<sup>63</sup> Vidi, Žil Delez i Feliks Gatari (1990) *Kapitalizam i šizofenija – Anti-Edip*, gde je reč o slobodnim linijama leta u smislu da odnos između pojedinca i njegovog društvenog okruženja nije mišljen kao vertikalan, nalik drvetu i strukturi znanja, već radikalno horizontalan, rizomatski, uvek u pokretu – ili kako to i sami autori pišu – u preuzimanju linija leta.

pojma subjektiviteta. Na taj način, moderni subjekt predstavlja istoriju beskonačnog ponavljanja neuspeha; neuspeha samo-identiteta, odnosno neuspeha u procesu subjektivacije subjekta.

Za razliku od kanonskog razumevanja priateljstva, figura ljubavi je ona koja *uvek već* upućuje na prisustvo drugog, odnosno na različitost i mnoštvenost u srcu onoga što je mišljeno kao jedno, isto i sa sobom identično – dakle, u srcu<sup>64</sup> subjekta.

3. Jun 1977, Njujork

i kada te zovem moja ljubavi, moja ljubavi, da li zovem tebe ili svoju ljubav? Ti, moja ljubav, da li si to ti, imenom, ili se tebi obraćam? Ne znam da li je pitanje dobro postavljeno, to me plaši. Ali sam siguran da će odgovor, ako jednog dana do mene stigne, stići od tebe. Samo od tebe, moja ljubavi, samo ti ćeš ga znati.

Tražili smo jedno od drugog nemoguće kao nemoguće, oboje.« (Derida 1987b:8, prevod JB).

Ove rečenice uzete iz jedne razglednice, uvode nas u samo srce logike ljubavi. Jer sama struktura razglednice jeste paradoks ljubavi. Razglednica je čista površina; njen tekst je vidljiv ne samo za onoga kome je upućena, nego, na primer, i za poštara što znači uvek i za nekog trećeg, a to znači za svakoga. Tako je intimni tekst nečijeg srca upisan u upisivanje. On je upisan u dubini koja postaje vidljiva na površini kao privatna stvar, koja stoga, da bi postojala na način privatnosti, ne može uopšte da bude privatna. Isto tako, struktura ovog paradoksalnog upisa, upisana je u samu strukturu postavljenog pitanja, to jest, u pitanje koje ispituje prirodu imena, a time identiteta. Drugačije rečeno, ako je ljubav obraćanje, to jest, ako ljubav prepostavlja drugog, pitanje je: da li je ovaj drugi, neko *ti* različito od mene, ili da li sam *ja* sam *drugi* za sebe u skladu sa prirodom ljubavi koja je prema tome rad deljenja identiteta. Štaviše, ova struktura razglednice kao i

<sup>64</sup> O pojmu srce kao značajnoj teorijskoj i političkoj kategoriji (na način na koji ga koristi francuski filozof Žan Lik Nansi) u kontekstu promišljanja logike ljubavi i subjektiviteta pisala sam u svom MPhil radu »Hijeroglifi ljubomore«, 2001, kao i u tekstu »Smještanje ljubavi: granice subjektivnosti« u časopisu *Treća*, Zagreb, 2005, sa posebnim naglaskom na istraživanje koje sugerise kompleksni odnos individue i zajednice.

struktura obraćanja govore nam još nešto. Ako je ljubav podređena strukturi obraćanja i ako je stoga *poziv*, to znači da je ljubav nešto što mora biti rečeno i da zato ne postoji ljubav izvan jezika i izvan priče. To ne znači nužno da je svaka priča ljubavna priča, ali nužno znači da je svaka ljubav *ljubavna priča*.

»Pre nego što sam vas sreo mlada damo, bio sam srećan.«

»I ja sam bila« - uzdahnula je ona nehajno.

»Ne prekidajte me!«

Viktor Igo u svom romanu *Bogorodičina crkva u Parizu* opisuje ljubavno mučenje sveštenika Kloda Froloa. Iako mu je mlada Esmeralda odgovorila na isti način, uzvratila ljubav i na taj način pokazala da je na istim mukama kao i on, govoreći da je ona takođe nesrećna zbog ljubavi, Frolo izražava ljutnju. Štaviše, on upada u nekontrolisani bes:

»Ne prekidajte me!«

Ne prekidajte me jer sam *ja* onaj koji govori; ne prekidajte me jer sam *ja* onaj koji priča priču; svoju priču (o ljubavi). *Ja* jesam u meri u kojoj se *moja* priča odvija. A moja mi priča govori da me *vi* prekide, vi drugi – prekide me u *govoru*, u *mišljenju*. Prekide me u izgovaranju tog »*ja*« dok pričam svoju priču. Priču o *svojoj* ljubavi. *Priču o sebi*.

Deridina knjiga *Postcards – from Socrates to Freud and Beyond*<sup>65</sup> otpočinje poglavljem pod naslovom »*Envois*«; o reči *envois*<sup>66</sup> Derida (1987b:3–11) kaže:

Što se samih »*Envois*« tiče, ja uopšte ne znam da li je njihovo čitanje podnošljivo. Možete ih smatrati, ako zaista tako želite, ostacima nedavno uništene prepiske. Uništene požarom,....  
(...)

<sup>65</sup> Prevod: *Razglednica – od Sokrata do Frojda, i dalje*.

<sup>66</sup> *envoi, envoyer*: *envoyer*, poslati, izvedeno iz Latinskog *inviare*, poslati na put, putem... . Imenica *envoi* može značiti rad slanja (po/slati pismo), početni udarac (kao na početku fudbalske utakmice), nešto što je poslat (posebno u smislu poruke, pisma, ili depeše.).

.... tako da preko svega.... tako da preko svega jezik ostaje samo-očigledna tajna, kao da je na svakom koraku izmišljan i kao da odmah sagoreva, onoliko brzo koliko je potrebno da neko treći uperi svoj pogled (kad već pričamo o ovome, kada ćeš se složiti da zaista sami sve ovo spalimo?)

Termin *envois* je povezan sa pisanjem u više glasova. Kako možemo razumeti ovo na šta Derida pokušava da ukaže koristeći i objašnjavajući značenje reči *envois*?

Objašnjenje termina *envois* ukazuje na to da ako ljubav ima strukturu poziva onda se suočavamo sa još jednim paradoksom – sa cirkularnom strukturom svakog poziva ili sa spekulativnom strukturom svakog poziva. Dakle, *ja* mogu zvati *tebe* samo ako sam *ja* već pozvan/a, ako si ti zvaol/a mene da zovem nju/njega. To znači da ne postoji nešto što bi bio izvorni ili naivni poziv. Upravo suprotno – svaki poziv je uvek već odgovor na poziv nekog drugog, kao što je i svako pitanje uvek već odgovor na neko drugo pitanje.

Ova struktura poziva i adresiranja vodi nas u samu suštinu onoga što bismo mogli nazvati paradoksom ljubavi. Za pozive koji pozivaju, moj poziv je uvek mnoštven. Ne postoji drugi, *postoje* drugi; figura drugog je figura mnoštvenosti. Drugi uvek znači treći. Mi zovemo jedno drugo, ali tako da smo uvek već pozvani od strane mnogih drugih.

Nekako, gotovo neprimetno, ali u svakom slučaju jezovito, istina ljubavi se ispisuje pred našim očima. Ne postoji (jedan) drugi kome upućujemo naše obećanje - *nazvaću te uskoro*. To su uvek mnogi drugi. Jer, upravo u momentu kada je obećanje dato, obećanje da ćemo zvati drugog, mi smo već pozvani od strane nekog drugog, odnosno trećeg. Onaj ko zove je uvek već pozvan sa svih strana. Da li je uvek mnoštvo drugih upisano u svaki (ljubavni) odnos? Da li je figura ljubavi u tom smislu zapravo figura mnoštvenosti? I ako je tako, da li onda mogu reći da je drugi *moja ljubav* – jer to nameće dalje pitanje – ako je ta ljubav *moja ljubav*, moj posed, i ako drugog koga volim, volim mojom ljubavlju, da li je onda taj drugi takođe moja ljubav, odnosno moje vlasništvo?

9 jun 1977

(...)

Nema literature, ne sa tobom moja ljubavi. Ponekad kažem sebi da si ti moja ljubav: tada, ja sebi govorim svoju ljubav, tražeći tako od sebe objašnjenje. I tada ti više ne postojiš, ti si mrtva, kao mrtva žena u mojoj igri, a moja literatura postaje moguća. Ali ja takođe znam – i za mene, štaviše, ovog jutra to je definicija znanja, trebalo bi to da objavim – da si ti itekako sa one strane onoga što ja nazivam »mojom ljubavlju« živa, živa, živa i ja tako želim, ali onda treba da se odrekнем svega, mislim, da će mi se ljubav vratiti, i da ćeš mi okrenuta prema meni dozvoliti čak i da čujem šta govorim kada kažem, kažem tebi ili sebi moju ljubav (Derida 1987b: 29, prevod JB).

U skladu sa logikom subjektivnosti, pitanje o ljubavi je nužno povezano sa pitanjem *izjavljivanja* ljubavi. Da bi bilo ljubavi, ljubav mora uvek već biti izjavljena, adresirana (upućena) drugom. Ali kako miemo možemo adresirati našu ljubav drugom u njegovoj ili njenoj drugosti? Da li je to uopšte moguće? Može li izjava ljubavi, ili poziv ili ljubavno pismo, ili možda razglednica zaista *dohvatiti* drugog u njegovoj ili njenoj drugosti, u njegovoj ili njenoj pojedinačnosti i neponovljivosti?

Da li je izjava »volim te« uopšte moguća izvan strukture subjektivnosti, odnosno izvan procesa konstituisanja *ja*? Ukoliko ne postoji neko *ti* za *ja*, odnosno za subjekt, koje je od njega različito i drugo (jer *ja* u svojoj subjektivnosti ne poznaje *drugog* koji nije uvek već drugi kao posed, *moj* drugi, *moj* objekt ljubavi, odnosno *ja*), u tom slučaju subjekt, odnosno *ja* može izjaviti ljubav *drugom* samo u smislu samo-izjavljivanja ljubavi. Iz toga sledi da ne postoji mogućnost da subjekt voli, a da to uvek već nije samo-ljubav; ljubav za sebe, ljubav za samosvest, samoaficirana i samoizjavljena ljubav.

Slično, kada govorimo o psihanalitičkom subjektu<sup>67</sup> i razumevanju ljubavi u kontekstu ispitivanja strukture (psihanalitičkog) subjekta, polazi se, takođe od prepostavke da je subjekt uvek već uhvaćen u strukturu, u kojoj da bi *bio* subjekt, mora biti objekt svoje vlastite narcističke ljubavi. U skladu sa tim, da bi voleo, subjekt mora da se odrekne svoje ljubavi prema svakom drugom ko nije on sam. To je cena koju mora platiti

<sup>67</sup> vidi, na primer *Gaze and Voice as Love Objects*, eds. Salecl Renata and Žižek Slavoj, Durham and London: Duke University Press, 1996.

da bi bio *subjekt*, da bi bio *svest* i da bi mogao da ponovo prisvoji svoju sopstvenu *samosvest*. Možda je to jedan od razloga zašto je Hegel tvrdio da je svaka svest nesrećna svest. Subjekt je u nekom smislu osuđen na večitu usamljenost. Jedini drugi koga subjekt poznaje i koga može voleti jeste njegova *senka*, odnosno – on sam. Pa ipak, usamljenost subjekta nije absolutna usamljenost. Njegov drugi, kao njegova senka, kao njegov dvojnik deli sa njim njegovu usamljenost.

Prijetimo se Ničeove (1975) kratke rasprave o ljubavi u knjizi *Tako je govorio Zaratustra*, gde se ljubav dovodi u vezu sa pravom svojine: Ljubav hoće da ima – piše Niče. Ljubav hoće imanje, prisvajanje, ono se uvek nada nekom posedovanju, a tamo gde govorimo o posedovanju, govorimo i o nekom računanju, nekoj kalkulaciji, nekim svojinama i dugovima: dakle, govorimo i o nekakvoj *ekonomiji*.

Misao, ideja kao generalna forma mišljenja, filozofije shvaćene kao absolutnog znanja, proizvedena je kao *oikos*<sup>68</sup>, odnosno kao ekonomija:

Ekonomija će uvek pratiti put Odiseja. Pismo se vraća onima koje on voli ili njemu samom; on odlazi samo u smislu sopstvene repatrijacije, da bi se vratio u kuću iz koje je dat signal za odlazak, uloga dodeljena, gde je izabrana strana, usud podeljen, sudbina zapovedena. Biće-izvan-sebe u Ideji Apsolutnog Znanja je odisejsko, u smislu ekonomije i nostalгије, čežnje za domom, privremeno izgnanstvo koje čezne za ponovnim prisvajanjem (Derida 1987b: 8 prevod JB).

Pitanje ljubavi kao pitanje identiteta a tako i vlasništva, u osnovi je, po svojoj vlastitoj prirodi, pitanje o mišljenju: da li je drugi moje vlasništvo, što bi značilo da sam ja drugi, i u skladu s tim, gde su granice mog vlastitog identiteta? Kao što smo već videli, ovo pitanje koje je kao takvo upisano u samo jezgro ljubavi, istovremeno je i pitanje o istini. U samom jezgru pitanja o istini, leži prepreka koja zatvara put prema istini – meni istina može biti uskraćena naprsto zato jer je zahtevam. Zato je nemogućnost odgovora upisana u strukturu samog pitanja. Ovo se može odnositi i na ljubav: da li možemo reći da nam ljubav može biti uskraćena prosto zato što je, kao zakon, zahtevamo? I da li nam figura ljubavi sugeriše to da je odnos prema

---

<sup>68</sup> grčka reč *oikos* – kuća, vlasništvo, porodica, ognjište (ekonomija)

onome što neko poseduje moguće misliti jedino na način uvek mogućeg neposedovanja? Strašna istina ljubavi (nepodnošljiva za moderni politički subjekt) jeste ta da se zapravo nikada ne poseduje ono što se poseduje. Uvek postoje drugi (realni ili fiktivni), što znači da neko uvek deli sa (svima) drugima ono što veruje da poseduje i stoga nikada ne poseduje ništa.

Ne posedovati ono što se poseduje, za moderni politički subjekt zapravo znači istovremeno *ne posedovati samog sebe*. S obzirom na pretpostavku da je moderni politički subjekt mišljen kao sa samo-identičan, kao identitet, samoidentitet je, po svojoj vlastitoj prirodi, samo-prisvajanje subjekta, samoidentitet je subjekt koji sebe poseduje kao svoje vlasništvo. Samoidentitet je, drugim rečima, posledica čitave strategije prisvajanja, svojine i eksproprijacije. On je struktuiran prema strukturi *osiguranog vlasništva sopstvenog identiteta*.

Ipak, ako ljubav određuje odnos prema drugome u smislu *posedovanja* na način uvek mogućeg, i stoga uvek već posledičnog neposedovanja, onda ta ista struktura određuje, i to na isti način, odnos identiteta prema sebi kao uvek mogućeg i stoga već posledičnog neposedovanja identiteta. Identitet dakle nije sebi identičan i sebe, prema svojoj vlastitoj strukturi, ne poseduje, a ta struktura je upravo struktura posedovanja. Iz toga sledi da posedovanje, po svojoj vlastitoj prirodi, nije u posedu onoga što poseduje. Svaki subjekt mišljen kao identitet je, drugim rečima, uvek već u opasnosti, subjekt uvek izmiče sebi, i nije sposoban da sebe uhvati kao vlastito vlasništvo. Samo je jedan korak od ove nesupstancialne veze koji ne može da garantuje odgovarajuće posedovanje (nečega ili nekoga) do gubljenja veze koja povezuje sopstvo sa samim sobom, u odnosu samoposedovanja ili vlastitosti. Ovo znači da je sopstvo ili u našem kontekstu subjekt, uvek izložen supstancialnoj mogućnosti gubljenja ove »nesupstancialne veze«, gubljenja sebe, bez obzira koliko je razuman, bez obzira koliko marljivo pokušava da sebe zadrži za sebe.

Ono što predstavlja konstantnu pretnju za moderni politički subjekt mišljen kao (samo) identitet jeste ništa manje nego katastrofa manjka svih manjkova – tj, manjak identiteta. Strategija koju subjekt koristi da bi sebe zadržao za sebe nije ništa drugo do izbegavanje odnosa samo-odnošenja.

Subjekt pokušava da sebe spase, smatra Kamuf (1991:13-42), uvođenjem »izravne ideje o svojoj vlastitoj ličnosti«, uvodeći intuiciju kao neposredovano znanje sopstva, kao neku vrstu izravnog osećanja samoprisustva, kao vrstu osećanja prisvojenog sopstvenog ja, sopstvenog identiteta kao vlastitog vlasništva.

U skladu sa dugom tradicijom mišljenja logike subjektivacije i (fenomenologije) *ja*, tvrdi Kamuf, postoji bar jedna situacija u kojoj je mogućno osetiti ovu izravnost tog *ja*, a to je situacija u kojoj objekt diskursa nije nikada odsutan iz intuicije onoga ko govori: kada *ja* kaže sebi *ja*. »Kada *ja* kaže sebi *ja*, ne samo da *ja* odmah znam šta *ja* mislim, nego znam i da je *objekt* mog značenja prisutan u momentu kadagovim.« Ali, smisao je u sledećem: ako sam ja jedini/a koji/a »pluta«, onda se ništa ne može izmeniti, čak ni izravnošću govora, upravo stoga što je ova izravnost uvek već posredovana sobom, u beskonačno malom intervalu (*interval* je stoga demon identiteta). *Ja* zauvek pluta i nikada nije u mogućnosti sebe da uhvati, sobom zagospodari i postane samo-identično, ono je uvek već mnoštveno i samom sebi ne-identično zahvaljujući prisustvu onog drugog, ne-identičnog i različitog.

Pitanje na koje pokušavam da odgovorim je sledeće: da li se u kontekstu ponovnog promišljanja tradicionalnog modernog političkog subjektiviteta uopšte može govoriti o ljubavi, u smislu da li se uopšte može govoriti o mogućnosti ljubavi, ili smo još jednom suočeni sa strukturon posedovanja (koja sama sebe ne može posedovati) i prisvajanja drugosti, odnosno sa strukturon *ekonomije ljubavi*?

Ako smo rekli da za subjekta ne postoji ljubav, već zakon ljubavi koji ima strukturu ekonomije, ako smo rekli da su za subjekt znaci drugosti bolni ali i nesaznatljivi znaci, ako smo rekli da je ljubav uvek već samo izjavljena ljubav ali ne i ljubav za drugoga i da za subjekt ne postoji drugi u svojoj pojedinačnosti i drugosti - da li to onda podrazumeva *nemogućnost ljubavi*?

»Odustajem od tebe, odlučio sam to«, najlepša i najneizbežnija od svih nemogućih izjava ljubavi. Zamislite da moram drugome na taj način (a to je odustajanje) da propišem da bude sloboden (jer mi je potrebna njegova sloboda kako bih se obratio drugome kao drugome, u želji, kao i u odustajanju). Mogao bi,

dakle, da ne odgovori – na moj zov, na moj poziv, na moje čekanje, na moju želju. Moram da mu stvorim neku vrstu obaveze da ostane sloboden, kako bih na taj način dokazao svoju slobodu, koja mi je potrebna, zapravo kako bih dozvao, sačekao, pozvao. Ne angažujem samo sebe, niti svoju vlastitu želju u prinudi neke dvostrukе veze (*double bind*), nego i drugog, mesiju, ili samog boga. Kao da sam pozvao nekoga, telefonom, na primer, govoreći mu ukratko: ne želim da čekaš moj poziv i da od njega ikada zavisiš, prošetaj, budi sloboden da ne odgovoriš. I da bi to dokazao, idući put kada te budem pozvao, ne odgovaraj, inače prekidam sa tobom. Ako mi odgovoriš, to je kraj među nama (Derida 2001: 269).

Iz prethodno navedenog može se zaključiti da se mogućnost ljubavi za subjekt na taj način ispostavlja kao nemogućnost ljubavi; ljubav je u ovom slučaju moguća samo pod uslovom njene nemogućnosti. U tom smislu, sledilo bi i sledeće: znanje (o) ljubavi kao zakon ljubavi, proizvodi mogućnost (ljubavi) upravo na mestu njene nemogućnosti ili, rečeno drugačije, ljubav nedostaje upravo tamo gde nas znanje (filozofija shvaćena kao ljubav prema mudrosti) upućuje da bi je *moralo biti*; u tom smislu, samo mišljenje se pojavljuje kao ono što je *pre* i *posle* ljubavi, ali nikad kao ljubav sama.

Želim da napomenem i sledeće: značaj figure ljubavi za razumevanje mogućnosti nekog *ja* da bude i deluje kao političko biće je višestruk. Figura ljubavi pre svega ukazuje na mogućnost odnosa sa drugim, bilo kojim drugim, realnim ili fiktivnim, i u tom smislu preispituje možda najtemeljniju od svih prepostavki političnosti svakog »ja«, i svakog subjekta, što predstavlja mogućnost bivanja zajedno, zajednice i veze između različitih subjekata. U završnim poglavljima ću posebno raspravljati o ljubavi shvaćenoj kao mogućnosti ili nemogućnosti po/vezivanja i života u zajednici, dakle sa drugim.

Ukoliko se složimo sa prepostavkom da je za moderni subjekt ljubav uvek već znanje o ljubavi, nailazimo i na sledeće poteškoće:

Još jednom Derida (1993 :12, prevod JB), ovaj put iz *Aporija*:

(Z)ato što se čista savest mora izbeći po svaku cenu. Ne samo čista savest kao izraz prepušten vulgarnosti, već sasvim

prosto, kao osiguran oblik samosvesti: čista savest kao subjektivna sigurnost je nespojiva sa absolutnim rizikom koji svako obećanje, svaki poziv i svaka odgovorna odluka – ako tako nešto postoji – sa sobom nosi. Zaštitići odluku ili odgovornost znanjem, nekom teorijskom garancijom, ili sigurnošću da smo u pravu, da smo na strani nauke, svesti ili razuma, znači transformisati iskustvo u razvijanje programa, u tehničko primenjivanje pravila ili norme, ili u podvođenje pod određeni »slučaj«

»(Z)ato što se čista savest mora izbeći po svaku cenu« - piše Derida (1993). Ali upravo potreba da se ima čista savest jeste obeležje ljubavi shvaćene kao znanja (o ljubavi). Štaviše, biti *dobar* prema nekome najčešće podrazumeva da sa radi o nekakvoj ljubavi. Međutim, ako sledimo Deridinu misao iz navedenog odeljka, biti dobar, i stoga imati čistu savest u odnosu na drugog, takođe znači i ne preuzeti absolutni rizik u odnosu na drugog. Ne preuzeti absolutni rizik u odnosu na drugog, znači odsustvo bilo kakvog obećanja, i bilo kakve odgovorne odluke (ako tako nešto uopšte postoji). Pitanje koje se onda nameće jeste – ako nema absolutnog rizika, što znači, nema obećanja i nema odgovornosti – o kakvom konceptu ljubavi je reč kada je on doveden u vezu i utemeljen na ideji o (čistoj) savesti, ili (osiguranoj) samosvesti? »Pod kojim uslovima, pita se Derida (1995:51), dobrota postoji s one strane svih kalkulacija?«. Samo pod uslovom, smatra on, da dobrota zaboravi na sebe, da se sebe odrekne i da na taj način bude beskonačna ljubav, jer se samo beskonačna ljubav može sebe odreći da bi postala konačna, otelotvorena ljubav za konačnog drugog.

Derida smatra da postoji strukturalna disproporcija između konačnog i odgovornog smrtnika s jedne strane, i dobrote beskonačne ljubavi i dara, s druge strane. Ovo iskustvo odgovornosti nužno transformiše u iskustvo krivice, čak i pre nego što je bilo kakva greška utvrđena, krivi smo upravo u onoj meri u kojoj smo odgovorni:

Krivica je inherentna odgovornosti zato što je odgovornost sama sa sobom nejednaka: nikada nismo dovoljno odgovorni. Nikada nismo dovoljno odgovorni zato što smo konačni, ali i zato što odgovornost od nas zahteva dva kontradiktorna gesta. Ona zahteva da odgovaramo kao neko, kao nezamenljiva pojedinačnost, da odgovaramo za ono što činimo, govorimo, dajemo; ali ona takođe zahteva da, bivajući

dobri i kroz dobrotu, zaboravimo ili izbrišemo poreklo onoga što dajemo (Derida 1995:51, prevod JB).

Pod kojim uslovima dobrota postoji s one strane svih kalkulacija? Sledeći Deridu, možemo da odgovorimo na sledeći način: samo pod uslovom da dobrota zaboravi na sebe. Štaviše, da je ovaj gest dobrote koja sebe zaboravlja, koja sebe ne zna kao dobrotu, koja se sebe odriče, zapravo gest *dara beskonačne ljubavi*, jer samo se beskonačna ljubav može sebe odreći i na sebe zaboraviti kao na ljubav. Ili, drugačije rečeno – ljubav je moguća samo pod uslovom da sebe ne zna kao ljubav.

Ljubav je dar. Otuda je ljubav *beskonačna ljubav*. Ipak, beskonačna ljubav da bi postala ljubav za (konačnog) drugog, za smrtnog drugog, mora i sama da postane konačna. Što znači, sama ljubav treba da postane (svoj) drugi. Mogućnost ne-ljubavi, mogućnost da se ne voli, mogućnost da se ljubav nikada ne aktualizuje, ovako shvaćena ispostavlja se kao generičko mesto ljubavi.

Mogli bismo da zaključimo: mogućnost ljubavi se ispostavlja kao nemogućnost (ljubavi), kao potencijal da *ne bude* (ljubavi), da se ne aktualizuje kao ljubav. U tom smislu, figura ljubavi pre svega ukazuje na (ne)mogućnost odnosa sa drugim, bilo kojim drugim, realnim ili fiktivnim, i u tom smislu, kao što sam već ranije tvrdila, preispituje možda najtemeljniju od svih prepostavki političnosti svakog *ja*, i svakog subjekta, što predstavlja mogućnost bivanja zajedno, zajednice i veze između različitih subjekata.

## **DEO IV**

Ponovno promišljanje i povezivanje relevantnih  
stanovišta

## Poglavlje 11

### Singularitet ili pojedinačno biće

Kao što smo već pominjali, objašnjavajući narav ljubavi, Hegel (1982: 184-6) piše da se do »ljubavi može doći samo prema jednakom, prema ogledalu, prema odjeku našeg bića», kao i to da ljubav može da se uspostavi samo »među živima koji su po moći jednaki.« Dakle, samo oni koji su po moći jednaki i koji su tom *drugom* oduzeli karakter stvarnosti, mogu da se sjedine, smatra Hegel (1982: 188) »u dodiru, u opipivanju do besvesnosti, u ukidanju svakog razlikovanja.«

Ovaj Hegelov stav - da je za naš odnos prema drugom, čak i kada je reč o ljubavi, neophodno da se tom drugom oduzme karakter stvarnosti - predstavlja važnu karakteristiku modernog i sada već tradicionalnog razumevanja priateljstva, prijateljske ljubavi ali i ljubavi same. Štaviše, ovaj stav ukazuje na najizrazitiju posledicu modernog razumevanja ljubavi koje je građeno u kontekstu promišljanja pojma modernog (političkog) subjektiviteta, i upravo zato ga treba dovesti u pitanje.

Ovaj Hegelov stav uvodi nas u sledeću temu za analizu, a to je pokušaj određenja pojedinačnog bića, kao jednog drugog i drugačijeg koncepta (političkog) subjektiviteta koji, za razliku od modernog (političkog) subjekta ne isključuje ono drugo, ono što je (od njega) različito.

Novi i drugačiji pojam subjektiviteta bi se, za razliku od modernog, konstituisao oko ideje o nezamenljivosti i neophodnosti *drugog* kako za mišljenje, tako za razumevanje političkog.

Mišljenje, kao što sam pokazala u prethodnim poglavljima uvodi drugog i drugost kao ono što je konstitutivni momenat samog mišljenja. Mišljenje zahteva drugog, poziva drugog i odgovara drugom. Iz ovoga sledi da mišljenje uvek već podrazumeva mogućnost da se misli mišljenje političkog, kao onoga što mišljenje o *istom* i *jedinstvenom* zapravo pretvara u mišljenje o drugom ili u mišljenje drugog. Pre svake organizovane zajednice, pre svake politike i pre svakog zakona, postoji drugi kome odgovaramo i pred kojim smo odgovorni.

Za razliku od modernog promišljanja (političkog) subjekta čiji je nosilac apsolutno, totalizujuće, ja koje negira i uništava drugo i različito mireći i/ili prevazilazeći razlike u procesu sopstvene subjektivacije, ovakav način razumevanja (političkog subjektiviteta), koji je predstavljen u okviru »postmodernih« i/ili »poststrukturalističkih« teorijskih stremljenja, zauzima kritičku distancu u odnosu na moderni pojam subjektiviteta i otvara pitanja o mogućnosti novog, drugačijeg koncepta subjektivnosti koji bi podrazumevao mogućnost opstajanja u razlikama, odnosno o *pojedinačnosti* svakog ja kao i svakog drugog u svojoj drugosti.

Jedno od osnovnih pitanja u ovom radu - kako komunicirati sa drugošću drugog - sada se postavlja u jednom drugačijem kontekstu. Ako drugi zaista postoji u svojoj drugosti, kako se sa tom drugošću može komunicirati, i na koji način je moguća zajednica pojedinačnih bića?

Na ovo pitanje sam u svojim prethodnim radovima takođe pokušavala da odgovorim ali u drugačijim kontekstima i sa drugačijim krajnjim ciljem. U svom MPhil radu pod naslovom *Hijeroglifi ljubomore*<sup>69</sup> kao i u tekstu »Logika poseda« (2002) pitanje o mogućnosti odnosa sa drugim analizirala sam u kontekstu razmatranja figure ljubomore i njenog značaja za razumevanja prepostavki za konstituisanje modernog pojma subjektiviteta. Na to pitanje sam takođe pokušala da odgovorim u nekim od radova koje sam objavila na temu analize figure ljubavi i modernog pojma subjektiviteta (Blagojević 2004a, 2004b). U ovom radu, koji predstavlja nastavak prethodnih istraživanja ali i njihovo bitno proširenje i odlučujući korak, postavila sam pitanje o mogućnosti odnosa sa drugim analizirajući figure prijateljstva i ljubavi (kao i njihov međusoban odnos) u smislu razlikovanja između modernog (političkog) subjektiviteta i postrukturalističkih prepostavki za jedan novi i drugačiji pojam subjektiviteta. Krajnji cilj postavljanja ovog pitanja u radu jeste preispitivanje mogućnosti drugačijeg razumevanja pojma subjektiviteta i političkog što je od izuzetnog značaja za Rodne studije jer podrazumeva afirmativan, otvoren i uključujući odnos sa drugim, dakle sa onim različitim i u tom smislu mnoštvenim.

---

<sup>69</sup> Rukopis, biblioteka Centralnoevropskog Univerziteta u Budimpešti i biblioteka Otvorenog Univerziteta u Londonu, 2001.

Ovakvu jednu mogućnost drugačijeg razumevanja pojmljova subjektiviteta i političkog između ostalog pokušavam da artikulišem i analizom pojma pojedinačnog bića ili singulariteta, koji je, naglašavam, konstituisan upravo u nekoj vrsti otpora prema modernom pojmu subjektiviteta. U tom smislu, pojma pojedinačnog bića ili singulariteta predstavlja rezultat ponovog definisanja i osmišljavanja pojmljova života (dakle, onoga što je *živo*) i smrti, kao i pojma društvene veze - odnosa sa drugim.

Ovo nas nužno vraća na pitanje mogućeg razlikovanja između *zoe* i *bios* (Agamben 1998), između pukog prirodnog života i političkog života koji je uvek već izložen smrti, tj. drugom. Ovakvo problematizovanje i razumevanje života predstavlja izvorno politički element. Ni politički *zoe* ni prirodni *bios*, već pojma života shvaćen kao *zona nerazlikovanja između jednog i drugog*, između *zoe* i *bios* koji jedno drugo konstituišu međusobnim isključivanjem i uključivanjem.

Kao što tvrdi Badiu, a na šta se u svojoj knjizi *Homo Sacer* poziva Agamben (1998), ono što konstituiše državu nije izraz društvene veze, već razvezivanje koje ona zabranjuje. U tom smislu, ono što društvenu veze konstituiše jeste upravo mogućnost *razvezivanja* te je društvena veza uvek već stanje izuzetka u odnosu na tu mogućnost razvezivanja. Na taj način se (društveno, političko) razvezivanje ispostavlja kao ključni momenat i pravilo u konstituisanju društvene veze, i to tako da je istovremeno u nju uključeno i iz nje isključeno, kao stanje izuzetka. Ovako shvaćena društvena veza je izvornija od veze društvenih ugovora i sporazuma, ali je zapravo, u svojoj suštini, veza jedino i samo ukoliko je i razvezivanje. A ono što to razvezivanje implicira ili proizvodi – dakle sam život koji je u zoni nerazlikovanja između *zoe* i *bios* – sa tačke gledišta singulariteta, predstavlja izvorno politički element.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> U to da su i život i smrt politički termini *par excellence* uverava nas i činjenica da je granica između života i smrti podložna menjanju i ponovnom definisanju. U to nas, između ostalog, uveravaju i nove tehnologije koje održavaju i produžavaju ljudski život. Termin *overcoma* – ukazuje na postojanje života bez obzira na prestanak rada vitalnih funkcija (prestanak rada srca i disanja) za šta se do perioda pred II svetski rat verovalo da predstavlja granicu između života i smrti. Nove tehnologije koje održavaju život (veštačka pluća, itd) definisale su novi termin *brain death*. Iz Giorgio Agamben, *Homo Sacer Sovereign Power and Bare Life* (California Stanford: Stanford University Press, 1998), str. 162.

Šta zapravo znači pojam pojedinačnog bića ili singularitet?

Navešću samo neka od osnovnih svojstava koncepta pojedinačnog bića ili singulariteta onako kako ih određuje Žan Lik Nansi.<sup>71</sup>

Pojedinačno biće nije neko posebno biće, deo neke grupe (vrste, roda, klase); *Neko* u ovom slučaju istovremeno znači *neko i neko drugi*, ili *neko sa nekim drugim*. Na ovaj način shvaćeno, jedno od suštinskih određenja pojedinačnog bića jeste to da je ono uvek istovremeno i »ja« i neko »drugi«. Pojedinačno biće je ono koje je *ja* samo u meri u kojoj je »drugi«. Bez sumnje pojedinačno biće je *za sebe*. Ali to ne znači da je njegova pojedinačnost njegovo vlasništvo. Jedinstvenost pojedinačnog bića se sastoji upravo u tome što se ono deli sa drugim. Pojedinačno biće je beskonačno zamenljivo bilo kojim drugim; oni koji su »neko« u smislu *bilo* su anonimni, i u tom smislu ne podležu zakonu logosa koji daje vlastita imena, identitet i jastvo.

- *Jedinstvenost*

Čista autonomija uništava »jastvo«. Figura pojedinačnosti nikako se ne sme poistovećivati sa pojmom »individualiteta« (zastupljenim u anglosaksonskoj, liberalnoj tradiciji) niti autonomije. Pojedinačno biće je jedinstveno upravo zato što je njegova figura figura mnoštvenosti. »...Shvatanje koje ovde iznosimo jasno se razlikuje od liberalnog i građansko-republikanskog. To nije rodno određena koncepcija principa građanstva, ali nije ni neutralna. Ona priznaje da svaka definicija jednog »mi« implicira povlačenje »granice« i označavanje »njih«. Da se, dakle, definisanje »nas« uvek odigrava u kontekstu različitosti i sukoba.«<sup>72</sup> (Muf 1995: 149)

---

<sup>71</sup> Vidi, Žan-Lik Nansi, *The Inoperative Community: Shattered Love*, University of Minnesota Press, 1991. ili Žan-Lik Nansi, *The Sense of the World*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

<sup>72</sup> U okviru savremene političke analize koja je pod uticajem ideja poststrukturalizma, izuzetno značajno mesto zauzimaju radovi Ernesta Laklaua i Šantal Muf, konkretnije njihov pristup pitanju političke moći koji je organizovan oko pojma *hegemonije*. Kao što je već pominjano u ovom radu, jednu od osnovnih ideja poststrukturalizma predstavlja tvrdnja o nemogućnost zatvorenog totaliteta, što dovodi do preklapanja polja označitelja i označenog. U tom smislu, postoji proliferacija 'lebdećih' označitelja u društvu, a politička kompeticija se može sagledati kao pokušaj suprotstavljenih političkih sila da delimično fiksiraju te označitelje za konkretnu označavajuću konfiguraciju. Diskurzivne borbe oko načina fiksiranja označitelja kao što je,

- *Izloženost*

Pojedinačno biće je to što jeste najpre zbog svoje konstantne izloženosti u odnosu na drugog, i u smislu konstantne izloženosti u odnosu na drugost drugog. Pojedinačno biće je biće koje »dolazi i odlazi«. U tom smislu, pojedinačno biće se uvek nalazi i sa jedne i sa druge strane zamišljenih granica koje odvajaju mesta koja je moguće identifikovati. Pojedinačna bića, dakle, upravo dovode u pitanje granice takvih mesta. Izloženost pojedinačnog bića nije više nikakva pozicija, tako da je drugog takođe nemoguće konstitusati kao opoziciju. Na ovaj način je destabilizovana granica između *ja* i »drugi«, logika isključenja i sama logika ili/ili što predstavlja suštinu zapadnoevropskog (racionalnog) načina mišljenja.

Za nas je presudan aspekt artikulacije. Poricanje postojanja apriorne nužne veze između pozicija subjekta ne znači da ne postoje neprekidni napor da se između njih uspostave istorijski, slučajni i promenljivi spojevi. Tip spoja koji između različitih pozicija uspostavlja slučajnu, nepredodređenu relaciju, označili smo kao »artikulacija«. Iako ne postoji nužna veza između različitih pozicija subjekta, na terenu politike uvek postoje diskursi koji pokušavaju da s različitih stanovišta omoguće artikulaciju. To je razlog što se svaka pozicija subjekta konstituiše unutar jedne suštinski nestabilne diskurzivne strukture budući da je podvrgnuta mnoštvu artikulatornih praksi što je neprekidno podriva i transformiše. Zbog toga nema ni jedne pozicije subjekta čije su veze sa drugima konačno utvrđene, pa prema tome ni društvenog identiteta koji je potpuno i trajno zadobijen (Laklau Muf 1985).

- *Šta god*

Pojedinačno biće je šta god ili koje god biće.

- Šta god ili ko god (pojedinačnog bića) o čemu je ovde reč odnosi se na pojedinačnost u njenom nerazlikovanju i indiferentnosti u odnosu na

---

na primer, 'demokratija' ključne su za razumevanje političke semantike našeg savremenog političkog sveta. Ovo parcijalno fiksiranje odnosa između označitelja i označenog jeste ono što se naziva 'hegemonija'. Takođe vidi i Šantal Muf, »Feminizam, princip građanstva i radikalna demokratska politika« *Ženske studije* br 1, Centar za ženske studije, Beograd, 1995. str. 149.

neka zajednička svojstva (na primer, na pojmove kao što su: biti belac, biti žena, biti Srbin, hrišćanin, itd.) već jedino u odnosu prema sopstvenom biću – takvom kakvo jeste.

- Pojedinačnost se na taj način oslobađa lažne dileme koja znanje obavezuje da pravi izbor, s jedne strane, između neizrecivosti, neobjasnivosti i neopisivosti individualnog, i inteligibilnosti opštег, s druge. Inteligibilnost nije ni ono univerzalno a ni ono individualno shvaćeno kao deo nekog identiteta, neke grupe ili zajednice, već »pojedinačnost u meri u kojoj je ona koja god pojedinačnost«. Na ovaj način shvaćeno to-i-to biće vraća se u stanje gde je nemoguće razlikovati ovo ili ono svojstvo ili posed koji bi mogli da ga identifikuju; dakle, pripadanje ovom ili onom skupu, ovoj ili onoj klasi – to će reći, nije vraćeno u smislu da pripada nekoj drugoj klasi, ili pukom generičkom odsustvu bilo kakve pripadnosti – već je ono biće takvo i takvo *samog pripadanja*.

Slično Spinozinim tvrdnjama o prirodi pojedinačnog i njegovom odnosu prema opštem, kada govori o tome da je za sva tela zajedničko izražavanje božanskog atributa prostiranja« (1970: 84) a da pritom, ipak, »ono što je opšte ne može ni u jednom smislu konstituisati suštinu pojedinačnog slučaja« (1970: 85), isto važi i za pojedinačno biće gde je presudna ideja nesuštinske zajednice i solidarnosti. Zauzimanje mesta, komunikacija između pojedinačnosti u atributu prostiranja pojedinačna bića ne ujedinjuje u suštini, već ih rasipa u egzistenciji.

Šta god ili koje god (pojedinačnog bića) je stvar sa svim njenim svojstvima od kojih, međutim, *ni jedno ne konstituiše razliku*; a nerazlikovanje ili indiferentnost u odnosu na svojstva ili posed jeste ono što individualizuje i rasejava pojedinačnosti, odnosno, kako to tvrdi Agamben, ono što ih čini volivim: »pojedinačnost izložena kao takva je šta god želite, a što je, volivo« (Agamben 1998b: 2).

## Poglavlje 12

### Ljubav i pojedinačno biće

Šta je to što pojedinačno biće čini *volivim*?

Pod pretpostavkom da ljubav nikada nije, ili barem to nije u suštinskom smislu, rukovođena ovim ili onim svojstvom ili posedom voljenog (a da ipak ne osporava svojstva ili posed voljenog bića u korist dosadne, prazne opštosti i nekakve opšte ljubavi), možemo da kažemo da onaj ko voli, želi voljenog ili voljenu sa svim njegovim ili njenim svojstvima, onakvog ili onaku kakav jeste ili kakva jeste. Ljubavnik želi »onakvog« ili »onaku« samo ukoliko je »takav« ili »takva« – to je osobeni fetišizam ljubavnika. Zbog toga, tvrdi Agamben (1998b:2), »koja god pojedinačnost (ono volivo) je u pitanju, to nikada nije razumljivost neke stvari (intelligence), ovog ili onog svojstva ili suštine, već razumljivost razumljivosti same.« Kretanje koje Platon opisuje kao erotsku anamnezu jeste kretanje koje objekat ne upućuje prema drugoj stvari ili mestu, već prema njegovom sopstvenom dešavanju ili *zauzimanju mesta*<sup>73</sup>, odnosno, prema Ideji. Zauzimanje mesta, odnosno zamena jednog za drugo ne podrazumeva nadoknađivanje ili kompenzaciju onoga što drugom nedostaje; takođe, to ne znači ni ispravljanje grešaka drugog; Ako se setimo teze o mišljenju shvaćenom u smislu prevodenja *od jednog do drugog*, možemo reći da ovo zauzimanje mesta i ova zamena ni sama više ne zna za svoje sopstveno mesto, već je zauzimanje mesta svakog pojedinačnog bića uvek već zajedničko – to jest, prazan prostor nekom ponuđen, otvorenost i *nepovratno gostoprimestvo*.

Ovakav prazan prostor, otvorenost i izloženost (za drugog, u odnosu na drugog, ali drugog koga više ne možemo razlikovati) nije moguće ni imenovati niti ga je moguće reprezentovati, jer je taj prostor uvek već neki drugi prostor, strani prostor, susedni prostor – prazan prostor u kome se može slobodno kretati. Kao takav, on opisuje mesto ljubavi, ili kako to Agamben (1998b: 24) piše »ljubav kao iskustvo zauzimanja mesta bilo koje pojedinačnosti.«

---

<sup>73</sup> Fraza koja se koristi u prevodu Agambenovih tekstova na engleski jezik *taking place of love* je posebno značajna u smislu da u svojoj dvoznačnosti čuva vezu između pojmove »mesto« i »događaj«.

Za razliku od subjekta, *ja* pojedinačnog bića, koje se nakon zauzimanja mesta i susreta sa drugim vraća samo sebi, uvek je već konstituisano kao rascepljeno i slomljeno. Nešto od tog *ja* je u aktu ljubavi uvek izgubljeno, i ostavljeno negde drugde. U povratku samom sebi, pojedinačno biće ne može nikada sastaviti to što je slomljeno. Naprotiv, ono što konstитуиše *ja* pojedinačnog bića je lom i izloženost koja nastaje kao njegova posledica. Ljubav je ta koja pojedinačnom biću predstavlja njegovo *ja* kao slomljeno (Nansi 1997). To znači sledeće: ovaj subjekt je dodirnut, slomljen u svojoj subjektivnosti, i od tog momenta, od momenta ljubavi, otvoren tim rezom – ma koliko mali taj rez bio. Ipak, taj lom pojedinačnog bića, za razliku od rascepa i loma u okviru postava modernog subjekta, nije i ne može biti posed tog i takvog bića. Upravo je taj lom ono što ometa svako moguće odnošenje tog *ja* prema sebi samom izvan njega samog u smislu prisvajanja i ponovnog prisvajanja sebe samog.

Ono za čim tragamo nije samo mogućnost konstituisanja nekog novog pojma ljubavi, već i neki novi koncept subjektivnosti koji bi bio s one strane tradicionalno shvaćenog političkog – odnosno, tragamo za drugom i drugačijom politikom voljenja ali i politikom koja bi to da se voli činila mogućim. »Smemo li da ih razvezemo« pita se Derida (2001: 197), odnosno »da potpuno drugačije povežemo *polis*, *politeia*, *philia*, *eros*, *itd?*«

Novi i drugačiji pojam ljubavi u sebi bi, paradoksalno, morao istovremeno da sadrži i isključivanje i uključivanje, i transcendenciju i pripadnost, apsolutnu spoljašnjost nekog i nečeg nepoznatog i stranog kao i intimnost i bliskost nečeg poznatog i bliskog – razdaljinu i bliskost.

Ko je taj drugi ko je istovremeno i stranac i ono što nam je najbliže, i *ja* i *drugi*? Ko se voli i kako se voli ljubavlju shvaćenom kao istovremenom razdaljinom i bliskošću, transcendencijom i pripadnošću?

(N)ema oblik. Nema pol. Nema ime. On nije muškarac, nije žena, nije ni jastvo, ni »ja«, ni subjekt, niti neka osoba. On je neko drugo *Dasein*<sup>74</sup> koje svako *Dasein nosi, kroz glas, glas*

<sup>74</sup> Za razliku od tradicionalnog aristotelovskog shvatanja ljudskog bića kao *animal rationale* – životinja sa dodatnim kapacitetom za racionalno prosvđivanje – Hajdegerov pojam *dasein* karakteriše mogućnost razumevanja i interpretiranja ljudskog bića u smislu pitanja o specifičnosti njegove egzistencije u svetu, koja ga razlikuje, i čini posebnim u odnosu na sve druge objekte i bića.

koji čuje, *pri sebi* (*bei sich trägt*), ne u sebi, u uhu, u »unutrašnjem uhu«, unutar neke subjektivne unutrašnjosti, niti iz daljine, isuviše daleko od uha (jer se takođe ne može čuti izdaleka, u nekom spoljašnjem prostoru, odnosno u nekoj transcendenciji), već u svojoj okolini, na razdaljini koja nije ni absolutna – absolutno beskrajna – niti ništavna u absolutnoj blizini nekog vlasništva, te, dakle, ni odrediva prema nekoj jedinici objektivne mere u svetu. Taj domet glasa, to biti-u-domašaju-glasa..čini da je neko druge vrste (Derida 2001: 465).

Radi bolje i upotpunjjenije analize pojma drugog, takođe želim da uputim na Deridin (1981) pojam *farmakon*<sup>75</sup> ili, preciznije, predstaviču Deridinu tezu o *radu farmakona* koji se očituje kroz pisanje, što bi se moglo interpretirati kao *rad figure ljubavi*, ali i kao način mišljenja koji prepostavlja jednu drugačiju logiku od racionalne, *logične* logike; jednu (moguće) *ludu* logiku.<sup>76</sup>

Tako shvaćena, ova priča prestaje da bude priča *za i protiv* ljubavi i postaje priča koja se priča *iz* ljubavi, kao vlastite logike ili strategije – logike, koja (iako možda »luda«), predstavlja način mišljenja koji afirmiše, uključuje i polazi od drugog kao onog što je izvornije od svakog *ja*.

Pisanje je, tvrdi Derida (1981: 75), *rad farmakona*, i na taj način ono je istovremeno i otrov i lek; konstantna igra prisutva i odsustva; života i smrti. U pisanju je ono što je prisutno zapravo odsutno, a ono što je odsutno

---

<sup>75</sup> »Farmakon, taj »lek« koji je istovremeno i »lek« i »otrov«, prisutan je već u samom tekstu sa svom svojom ambivalentnošću. Ova čarolija, sposobnost začaravanja, moć fascinacije, može biti – neizmenično ili istovremeno – blagotvorna ili štetna. Farmakon bi bio supstanca – sa svim šta ta reč može konotirati u smislu nečega što ima okultnu vrednost, kriptične dubine čija se ambivalentnost opire bilo kakvoj analizi, koja već priprema put ka alhemiji – da, u krajnjem, nismo došli i do toga da je prepoznamo i kao antisupstancu: ono što se opire svakoj filozofemi, beskrajno prekoračujući svoje granice kao neidentitet, nesuština, nesupstanca; darujući filozofiju samom tom činjenicom neisrpnu nedaču u smislu onoga što je utemeljuje i beskonačno odsustvo upravo onoga što je utemeljuje.

Delujući preko zavođenja, farmakon čini da zastranimo u odnosu na opšte, prirodne, habitualne puteve i zakone.« Žak Derida, *Disseminations*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981. str.70.

<sup>76</sup> O ovome sam već pisala u svojim radovima »Kraj jedne ljubavne priče: pisanje kao rad farmakona« objavljenom u časopisu *Delta*, Ljubljana, 2004 (preštampano u: Časopisu za feminističku teoriju *Genero* br. 4–5, 2004, na engleskom jeziku "The End of the Affair: Writing as a labour of Pharmakon", in Journal *Identities*, Skopje, 2002.) kao i u tekstu »Mišljenje kao prevođenje: od jednog do drugog« u Žene i politika: pitanje roda u političkoj teoriji, Ženska Infoteka, Zagreb, 2002 (preštampano na engleski jezik: »From One to the Other: Problem and/or Aporia«, Journal *Lectora revista de dones i textualitat*, 7, 2002.)

ispostavlja se kao prisutno. To predstavlja način na koji »farmakon ili pisanje, zavodi – ostavljujući (samo) tragove.« Isto tako, kad god govorimo o pisanju kao radu farmakona uvek već podrazumevamo i prisustvo *drugog* – *drugog* kao čitaoca, *drugog* kao ljubavnika, *drugog* kao drugog pola, *drugog* kao odsustva, kao smrti – *drugog* kao drugačijeg. *Drugog* kao *drugog* u svojoj drugosti. Rad farmakona otkriva prisustvo *drugog*; tačnije, otkriva to da postoji drugi u svojoj drugosti ili u svom alternitetu. Način na koji komuniciramo sa drugim u njegovoj drugosti predstavlja upravo rad prevođenja<sup>77</sup>, odnosno rad prevođenja kao rad mišljenja.

U pisanju uvek postoji drugi u svojoj drugosti – drugi koga ne može posedovati ni pisac, ni čitalac niti samo pisanje. Drugi koji je po sebi »distanca najveće blizine, i (ni) korak preko toga« (Nansi 1997: 67). Ono što želim da naglasim jeste kako i na koji način pisanje, – ili kako i na koji način mišljenje, koje ne počiva na isključenju već pre na uključenju svake moguće drugosti – postaje pitanje o prevođenju ili postaje prevođenje samo, kako to beleži Nansi (1997: 67) »od čaše do usne, od Tarpejske stene do Kapitola, od Haribde do Scile, od jedne granice do druge, od jednog zida do *drugog*, od jedne usne do druge, od tebe do mene, od jednog vremena do *drugog*.«

Prevođenje od *jednog do drugog* predstavlja konstantno dolaženje i odlaženje od jednog do *drugog*, što može da znači da drugi u svojoj drugosti nikada u potpunosti nije preveden, već da je *pitanje prevodivosti pitanje koje najbolje karakteriše odnos prema drugome* kao »distanci najveće blizine, i (ni) korak preko toga.« (Nansi, 1997:67).

Prevođenje, to dolaženje i odlaženje (od jednog do *drugog*) proizvodi vrstu tištine, trenutak rAzlike (*difference*)<sup>78</sup> – u smislu istovremenog

<sup>77</sup> Prevođenje kao proces poslužiće nam u ovom radu upravo kao dobra metafora za paradoks subjektivnosti, tj. za analizu odnosa između *ja* i *drugog*. U tom smislu pokušaćemo da istaknemo i aspekt političkih uloga koji se odnose na koncept prevođenja (od jednog do *drugog*).

<sup>78</sup> Deridin pojam *différance* – ne znači samo različito u uobičajenom smislu te reči (eng. *different*) već i *to defer* – nešto odložiti, ostaviti za kasnije. Dakle, smisao ovo igre rečima jeste taj da ukaže na to da »trenutno« značenje neke reči zavisi od njenog odnosa sa onim što (još) nije. Primer za razumevanje pojma *différance* može biti i taj da ako pogledamo u rečnicima, na primer, značenje slova »A« videćemo da je to prvo slovo abecede ili azbuke. Ali da bismo znali šta to znači, mi moramo da znamo šta znači reč »slovo«, a da bismo znali šta znači reč »slovo«, u rečniku ćemo naći da je to bilo koji karakter u azbuci, a za to nam je potrebno da znamo šta znači karakter, itd. Dakle, značenje ovog »A« se stalno odlaže, uvek je ostavljeno za kasnije i u tom smislu, nikada nije prisutno. Pojam rAzlike napisan kao 'differAnce' prvi put je upotrebljen 1965. godine u u članku koji je Derida napisao o Arto-u (*Writing and*

razlikovanja i konstantnog odlaganja u odnosu na drugog i u odnosu na samog sebe.

U tom smislu za rodne studije značajna je i razlika koju Derida (2000c: 151) pravi između pojmoveva *polna suprotnost ili opozicija i polna rAzlika*. Polna suprotost ili opozicija podrazumeva postojanje dva (suprotstavljenih) pola, a gde postoje dva pola, smatra Derida, ne postoji mogućnost ljubavi jer ne postoji mogućnost *dara*, za razliku od razmene koja počiva na kalkulacijama, računicama i ekonomiji. Polna rAzlika podrazumeva jednu drugačiju polnu ekonomiju zasnovanu na mnoštvu, drugosti i različitosti polno označenih glasova.

U seriji intervjuva pod zajedničkim naslovom *Positions* Derida (1982) govori o dve faze dekonstrukcije polne opozicije (strukturno, a ne hronološki).

U prvoj fazi bi se dogodio preokret u kojem bi suprotstavljeni termini promenili mesta. Tako bi žena, kao prethodno podređen termin, mogla da postane dominatan termin u odnosu na muškarca. Pa ipak, budući da bi jedna ovakava šema preokreta mogla samo da ponovi tradicionalnu šemu (u kojoj se uvek rekonstruiše hijerarhija binarnih opozicija i dualiteta), ona ne bi mogla da izazove nikakvu značajniju promenu. Promena bi se dogodila tek u drugoj fazi, radikalnijoj fazi, u kojoj bi se kovao *drugi* pojam. Čim se dostigne prva faza dekonstrukcije, opozicija između muškarca i žene prestaje da bude relevantna. Potrebno je da se nađe neki drugi put da bi se strateški napredovalo. Taj *drugi* put koji predlaže Derida bio bi početak dekonstrukcije samog falocentrizma koja podrazumeva odustajanje od opozicije muško/žensko. Ipak, smatra Derida, dekonstrukcija ne može biti puko kršenje zakona, dekonstrukcija jeste zakon i afirmacija, a pisanje na dekonstruktivistički način zapravo predstavlja *drugo* i drugačije pisanje Zakona.

Pojam rAzlike (*difference*) prvobitno povezuje Ničea (1983) i pojam *heterogenosti* koji koristi Bataj<sup>79</sup> (1993). Pojam ukazuje na nemogućnost

---

Difference), a onda i u tekstu »Difference«, predstavljanom 1968. godine francuskom filozofskom društvu.

<sup>79</sup> Inspirisan radom teoretičara Marsela Mosa, Bataj (1993) pravi razliku između dva

simbolizacije ili normalizacije unutar poretku razuma, a u tom smislu i na neku drugu i drugačiju egzistenciju koja je isključena iz svih normi. RAZLika u smislu apsolutnog ili dupliciteta – predstavlja ono što ne može biti reprezentovano i što prevazilazi reprezentaciju. RAZLika bi bila »improvizujuća anarhija« (Derida Rudinesku 2004, prevod JB). Ona nosi negativnost, ali i alteritet koji uspeva da izbegne istosti i identičnosti (farmakon). Ono što je univerzalno u vezi sa pojmom rAZLika u odnosu na razlike jeste da ona omogućava mišljenje procesa razlikovanja s one strane bilo koje vrste granice, i to bez obzira da li je reč o kulturnim, polnim, nacionalnim, lingvističkim ili bilo kojim drugim granicama. RAZLika se pojavljuje onog trenutka kada postoji *živi trag* (2004) odnos života i smrti ili prisustva i odsustva. RAZLika postoji onog trenutka kada postoji nešto što *živi*, onog trenutka kada postoji neki *trag* preko svih granica i uprkos njima. Ipak, kako piše Derida (2004) rAZLika nije distinkcija, suština ili opozicija, već pomak prostornosti (*spacing*), *postajanje-prostorom* vremena i *postajanje vremenom* prostora, referenca u odnosu na nešto što je drugačije, u odnosu na heterogenost koja nije prvenstveno pitanje opozicije. Ona predstavlja prvobitno upisivanje istog koje nije identično, istovremeno ekonomiju i neekonomiju. RAZLika nije opozicija, čak ni dijalektička. Ona je ponovna afirmacija istog, ekonomija istog u odnosu na drugog, koja ne zahteva zamrzavanje i fiksiranost istog da bi postojalo u odnosu na drugog. Ili, kako to tvrdi Derida (2004), rAZLika predstavlja razdvajanje teritorijalnog i političkog.

U skladu s tim, moglo bi se kazati i to da upravo pojam rAZLike predstavlja pisanje. Odnosno, da je rAZLika ono što samo sebe ispisuje. Pisanje karakteriše *nestabilnost* i ono predstavlja mesto gde se pojavljuje rad *farmakona*. Posledica rada farmakona može biti i/ili bolest i/ili izlečenje. Farmakon je lek koji je u isto vreme i otrov. Farmakon se, u tom smislu, ispostavlja kao mesto neodlučnosti i neodlučivosti, prolaz od neznanja ka znanju i obratno, od nesaznatljivog ka saznatljivom; rad farmakona je uvek

---

strukturna pola u svojoj analizi ljudskog društva i njegovih institucija: s jedne strane je homogeno, tj. domen produktivnog ljudskog društva, a s druge, heterogeno, sveto, nagoni, ludilo, zločin, itd. Lakan (1986) je očigledno bio inspirisan ovom Batajevom podelom kada je formulisao svoj pojam *realnog*, kao što je bio i Fuko (1980) u svojoj upotrebi pojma »podele« (razum/odsustvo razuma/ludilo).

već izložen nasilju<sup>80</sup> da bi se potisnula dvosmislenost njegovog značenja. Ipak, on je prisutan u dijalektici, on je prisutan u istoriji i u svemu racionalnom. Način njegovog prisutva jeste prekid, uznemirenje i podrivanje dijalektičke, racionalne kružne strukture znanja, logike i mišljenja. Farmakon deluje preko zavodenja, a tamo gde ima zavodenja, gde postoji rAzlika i drugi, može se govoriti o ljubavi. Jer šta bi drugo moglo da pokrene, učini delatnim, zavede i prisili ljubavnika na tumačenje znakova, osim kriptičnih tragova drugosti drugog koji odbijaju da budu analizirani i interpretirani u svojoj različitosti, mnoštvenosti a tako i višesmislenosti?

U tom smislu, vraćamo se na pitanje o prevodivosti jedne pojedinačnosti na drugu. Kako jedna pojedinačnost može prevesti ili prevoditi drugog u njegovoj drugosti? Ako jedna pojedinačnost može prevesti znake drugosti, da li je ona uopšte pojedinačnost? Ili, suprotno ovome, mogli bismo da kažemo da rad prevođenja uvek već podrazumeva prelazak pojedinačnosti u ono drugo, u drugost drugog, odnosno konstantno dolaženje i odlaženje od jednog do drugog? Da li nam ovako shvaćena figura ljubavi kao rad prevođenja otkriva neku posebnu strategiju mišljenja, takvog koje razumevamo istovremeno i/ili kao mišljenje i/ili kao ne-mišljenje?

Odnos prema drugome kao »distanci najveće blizine, i (ni) korak preko toga«, kako ga određuje Nansi (1997: 67), nalik Hajdegeru, upućuje na nekog drugog i na razumevanje drugosti u smislu istovremene blizine i udaljenosti:

On je neko drugo dasein koje svako dasein nosi, kroz glas, glas koji čuje, pri sebi (*bei sich tragt*), ne u sebi, u uhu, u »unutranjem uhu«, unutar neke subjektivne unutrašnjosti, niti iz daljine, isuviše daleko od uha (jer se takođe ne može čuti iz daleka, u nekom spoljašnjem prostoru, odnosno u nekoj transcendenciji), već u svojoj okolini, na razdaljini koja nije ni absolutna – absolutno beskrajna – niti ništavna u absolutnoj blizini nekog vlasništva, te, dakle, ni odrediva prema nekoj jedinici objektivne mere u svetu (Hajdeger 1985: 186).

<sup>80</sup> O tome Pegi Kamuf piše: »Derida ovaj problem smešta u nasilnu poteškoću prelaženja iz nefilozofeme u filozofemu.« To znači da se filozofska determinisanost pisanja kao farmakona ne može učiniti takvom da funkcioniše kao nedvosmislen termin dostupan dijalektičkom mišljenju (filozofemi). Umesto toga, on u dijalektiku prodire sa obe strane istovremeno (lek-otrov, dobro-loše, pozitivno-negativno) i dovodi u pitanje samo filozofski proces iznutra.« Pegi Kamuf, *A Derrida Reader: Between the Blinds*, ur. By Pegi Kamuf, Columbia University Press, New York, 1991. str. 112.

To biti-u-domašaju-glasa, ukazivalo bi na drugačije razumevanje odnosa sopstva i drugog, kao i na drugačije razumevanje ljubavi. I politike (ljubavi).

U poglavlju o kanonskom određenju ljubavi pomenula sam Kantov pokušaj da povuče granicu i da napravi razliku između *poštovanja* i *odgovornosti* koji se neprestano međusobno povezuju i razvezuju (i upućuju, kada je reč o prvom na odstojanje, prostor, pogled, itd - a o drugoj kada je reč, na vreme, glas i slušanje). Nema poštovanja, navodi Kant, kao što na to upućuje samo ime bez pogleda i odstojanja neke *prostornosti*. Sa druge strane, tvrdi Kant - nema odgovornost bez odgovora, bez onoga što pričanje i slušanje *nevidljivo* govore uhu i što uzima *vreme*. Po njemu upravo poštovanja dostoјno odvajanje i distanca pravi razliku između prijateljstva i ljubavi. Prijateljstvo je, po Kantu - privlačenje koje spaja (ljubav) i odbijanje koje drži na odstojanju (poštovanje) (cit. prema Derida 2001:380 – 1).

Ono na čemu Kant insistira jeste da kada ne bi bilo ometano privlačnošću, blizinom i ljubavlju - to odstojanje prema drugom što ga ostvaruje poštovanje moralo bi da postane beskonačno. Može se reći da je upravo ljubav ono što dovodi u pitanje mogućnost beskonačnog odstojanja u odnosu na drugog (prijateljstva) koje omogućava moralni princip i zakon.

Derida (2001) smatra da se Kantu može uputiti dvostruka primedba:

- S kojim moralnim pravom, u ime čega ograničiti tu beskonačnost poštovanja koja se duguje drugome, tu beskonačnost odmaka?
- Zbog čega bi i kako, neki zakon koji se predstavlja *kao* prirodni (»sila privlačnosti« koja se suprotstavlja »sili odbijanja«) morao da interveniše da bi ograničio odstojanje zbog poštovanja? I zbog čega bi se to odstojanje predstavljalo kao neko odbijanje?

Ova se dvostruka primedba ne bi odnosila samo na pojам prijateljstva već i na pojам ljubavi:

- Zbog čega bi samo ljubav bila žarka sila nekog privlačenja koje teži spajaju, ujedinjenju i identifikaciji? Zbog čega beskonačno odstojanje koje otvara poštovanje i koje Kant želi da ograniči ljubavlju, zbog čega ono ne bi otvorilo, *takođe* i ljubav? Derida sugeriše: »I još više možda u ljubavnom

iskustvu, ili u volivosti uopšte, kao da je bilo potrebno reći obrnuto: beskonačno odstojanje u ljubavi, izvesno približavanje u prijateljstvu?« (Derida 2001: 383).

Analizirajući i nadalje Kantovu *politiku prijateljstva*, a pritom sledeći Deridinu argumentaciju, možemo da postavimo i sledeće pitanje: zbog čega Kant zapravo nema poverenje u nežnost i blagost? Potrebno je razumeti, smatra Derida (2001: 386), »taj paradoksalni pokret jer on indirektno osvetjava kantovski pojam ljubavi i naročito uvodi jednu katastrofičnu komplikaciju u prirodni zakon privlačenja/odbijanja koji ipak organizuje to »učenje o prijateljskoj vrlini.« To se najpre može izraziti na sledeći način: preterana nežnost i bliskost teži uzajamnom posedovanju i stapanju i nužno vodi prekidu, odnosno raskidu.

Evo, dakle, jednog slučaja (nežnost uzajamnog posedovanja) u kojem *privlačnost dovodi do raskida*, u kojem privlačnost gotovo postaje sinonim za odbijanje. Isuviše ljubavi razdvaja, prekida, ugrožava društvenu vezu. U toj logici, najparadoksalnije posledice se ulančavaju, ili naprotiv, ne uspevaju da se povežu *striktno*, sve do gušenja u *double bind*: prirodni zakon privlačenja/odbijanja se izvrće u princip apsolutnog nereda. U stvari, eto kako treba nadoknaditi princip odbijanja: ne privlačenjem koje bi dovelo do još goreg odbijanja, do prekida ili raskida, već samim odbijanjem (odbijanje protiv odbijanja – bolno poštovanje). Eto kako je, takođe, potrebno nadoknaditi princip privlačnosti: ne odbijanjem koje bi dovelo do raskida, već samim privlačenjem (privlačenje protiv privlačenja, nežno prijateljstvo, ali ne isuviše). Ljubav je neprijatelj, u svakom slučaju, neprijatelj morala (Derida 2001: 386–7).

Ako je ljubav, kao što to tvrdi Kant (1993), neprijatelj morala a tako i zakona, onda kada govorimo o ljubavi mi uvek već govorimo o nekoj drugačijoj i drugoj ljubavi i politici ljubavi koja je izvan zakona – o neprihvatljivoj ljubavi, o usamljenoj ljubavi upravo zato jer je neuporediva i bez opšteprihvaćenih merila, dakle bez uzajamnosti, bez familijarnosti, bez bliskosti i bez jednakosti; bez prepoznavanja. Na ovakav način shvaćena, ljubav nije norma i ne može biti imperativ, ona ne poznaje ni samu sebe, ona ne prepozna ni samu sebe, ona nije bliska samoj sebi uprkos tome

što i sama predstavlja figuru bliskosti – dakle, govorimo o jednoj drugoj, drugačijoj figuri ljubavi koja nije *zakon*, nije *znanje* i nije *oikos*.

Ovakvo razumevanje ljubavi zahteva ponovno definisanje samog pojma modernog (političkog) subjekta, i to pre svega s obzirom na odnos prema drugom i prema razlici. Ljubav koja nije ni norma, ni zakon, ni nekakvo *treba da* (sollen) uvodi drugog u smislu stranca, u smislu »događaja«, i od tog trenutka više ništa nije i ne može biti isto. Nešto se *dogodilo*. Nešto nemislivo: dolazak onoga ko dolazi, (*happenstance*), događaj. Termin »događaj« u ovom kontekstu koristim u smislu u kojem ga koristi Derida (1994:120, prevod JB): »Događaj je, konačno, ono što prisiljava svako *ja* da se pita *šta mi se to događa?* Šta se to *dogodilo?* Šta je *događaj?* Šta znači da se nešto dogodi [*arriver*]?« »Može li neko praviti događaj? Može li neko praviti istoriju, priču?«

Nešto se dogodilo i priča je prekinuta. Tačnije, logika priče je prekinuta. Konstrukcija istorije je prekinuta. Kružna priroda znanja je prekinuta, i od tog trenutka postoji pukotina, rascep: umesto jedne, susrećemo se sa mnoštvom priča, sa mnoštvom ljubavi, istina, smisla, istorija, i pre svega politika. Dakle, sa politikama razlike shvaćenim kao politikama ljubavi. U njihovom razlikovanju i razdvajaju, svaka je nesvodiva na onu drugu. Susrećemo se sa pojedinačnim bićima.

I u tom smislu, još jednom, Nansi:

(...) (O)va uzdržanost može da znači da je sve u vezi ljubavi moguće i nužno, da su sve moguće ljubavi zapravo mogućnosti ljubavi, njeni glasovi ili njene karakteristike, koje je nemoguće brkati, a ipak su neizbežno zapletene: milosrđe i zadovoljstvo, emocije i pornografija, komšija i dete, ljubav ljubavnika i ljubav Boga, bratska ljubav i ljubav prema umetnosti, poljubac, strast, prijateljstvo. Mišljenje ljubavi na taj način zahteva beskrajnu darežljivost u odnosu na sve ove mogućnosti, i upravo ta darežljivost bi nalagala uzdržanost: da se ne bira među ljubavima, da se ne privileguje, uspostavlja hijerarhija, ne isključuje. Budući da ljubav nije njihova supstanca ili njihov zajednički koncept, nije nešto što se može izdvojiti i posmatrati izdaleka. Ljubav u svojoj pojedinačnosti, kada je apsolutno zahvaćena, možda i nije ništa drugo do beskrajno izobilje svih mogućih ljubavi, prepuštanje njihovom rasejavanju, a svakako njihovim eksplozijama (Nansi 1991:83, prevod JB).



## Poglavlje 13

### Drugi kao gost ili poetika gostoprimestva

Kada je reč o dva ranije pomenuta načina promišljanja i razumevanja figure drugog i drugosti, prvi od njih se odnosi na figuru drugog onako kako je poznaje i razumeva moderna filozofija koja je utemeljena na dijalektičkoj logici odnosa između sopstva (jednog) i drugog, odnosno onog različitog, (kao što je to slučaj, na primer u Hegelovoj filozofiji) gde se drugi uvek već pojavljuje kao »gost« u okviru domaćinske logike sopstva.

Drugi mogući način interpretiranja i razumevanja drugosti i drugog dolazi nam iz savremene kontinentalne filozofije (pre svega francuske), u kojoj se interesovanje za pojам drugog ne samo uvećava, već se i pozicija drugosti u odnosu na sopstvo dekonstruiše i radikalno iznova definiše. Ovo ponovno definisanje i razumevanje figure drugog i drugosti rezultira u nizu promišljanja predstavnika i predstavnica ove filozofske škole mišljenja, koji se često nazivaju filozofima razlike (među kojima su, da navedemo samo neke od njih: Emanuel Levinas, Moris Blanšo, Žak Derida, Žan Lik Nansi, itd.) Ovaj pravac u razumevanja figure drugog predstavlja ideju o drugom kao pravom »domaćinu« sopstvu (shvaćenom kao jedno i jedinstveno). Ako nastojimo da pratimo ovu razliku u shvatanju pojma drugog, a tako i različite politike razlike koje, kao posledica proističu iz shvatanja dve različite filozofske škole mišljenja – govorićemo o drugom i/ili u smislu drugog kao domaćina i/ili u smislu drugog kao gosta.

S jedne strane, Dekartovo učenje o prvoj filozofiji predstavlja primer modernog filozofskog učenja koje je utemeljeno na isključenju drugog upravo u smislu razumevanja drugog kao gosta kome prethodi neki domaćin – neko *ja* – koje s obzirom na to da može da posvedoči da misli ono što govorи i da predstavlja *ja* koje prati sve moje predstave – takođe može prisvojiti i pitanje drugog kao sopstveno pitanje, tj, pitanje sopstva. Ovaj stav radikalno ukida ideju o drugom koje prethodi sopstvu, i koje pitanjem koje upućuje konstituiše sopstvo i nikako obratno – već podrazumeva to da svako *ja* uvek već odgovara na poziv drugog. U skladu

sa Dekartovim učenjem, s obzirom na to da *ja* mogu da prisvojam sopstvenu misao i da o njoj posvedočim, takođe mogu i da prisvojam i pitanje i poziv drugog.

S druge strane, Deridina poetika unutar filozofskog načina mišljenja ne pripada poretku *dana*, dakle, onog vidljivog, saznatljivog i logičnog, već predstavlja pokušaj da se ponovo afirmiše jedna poetika *noći*. Reč je o pokušaju da se približimo tišini oko koje je svaki diskurs uređen i koja je na taj način, izražena kroz figuru noći, uvek već upisana u jezik, u poredak dana – dakle u logiku, saznanje i mišljenje. Ono što Derida u ovom slučaju čini jeste pravljenje kontura jedne nemoguće, nedozvoljene kartografije bliskosti i blizine. Bliskosti koja se više ne razumeva kao suprotnost nečega što dolazi spolja – kao suprotnosti nečega što nam se pojavljuje kao drugi i drugost kao stranac, ili napokon kao gost, a koju to spoljašnje okružuje – već o bliskosti shvaćenoj kao ono što je »blisko bliskome« – o tom nepodnošljivom vrtlogu intimnosti.<sup>81</sup>

Latinski termin *hostis*<sup>82</sup> (gost, ali takođe i neprijatelj) ukazuje na takvu poetiku gostoprимstva u kojoj Derida Kantovom pacifikujućem razumu suprotstavlja ideju subjekta kao taoca svog *ipse* (sopstvene subjektivnosti), i gde ovaj samo-proklamovani gospodar čeka na svog gosta, ali takođe i neprijatelja kao na oslobodioca, kao na svog emancipatora. Ovaj gospodar je talac i svog mesta i svoje moći, i to mu zauvek onemogućava zatvaranje samog sebe u svoj sopstveni mir – mir domaćina, onog ko je uvek već kod kuće, u svom *oikosu*. Na ovakav način interpretirana pozicija subjekta, ispostavlja se kao pozicija na kojoj je subjekt zapravo uvek gost. Jedan od pravaca u kojem se ova analiza dalje može razvijati jeste postavljanje pitanje o gostoprимstvu u smislu njegove nužne povezanosti sa pitanjem o »mestu«:

»Ponuditi gostoprимstvo« – pita se Derida (2000a: 56) – »zar to ne znači poći od izvesne egzistencije smeštenosti, ili to pre podrazumeva polaženje od izvesne dislokacije, nemogućnost skloništa, beskućništva, iz kojeg se autentičnost gostoprимstva pojavljuje i otvara? Možda

---

<sup>81</sup> Vidi, Derida (2000a:2, prevod JB).

<sup>82</sup> Na engleskom jeziku termin *host* znači domaćin.

jedino onaj ko podnosi iskustvo toga da mu je oduzeta kuća može da ponudi gostoprимstvo? Pitanje »gde« ukazuje na to da prvo pitanje nije pitanje subjekta kao »ipse«, već radikalnije, ono o samom kretanju pitanja iz koga se subjekt uopšte pojavljuje. Ono prevodi nemogućnost da neko poseduje svoju sopstvenu zemlju, zato što se ovo pitanje okreće upravo onom mestu sa kojeg je neko mogao da misli i da bude siguran da može da govori. Ono postavlja pitanje početka, ili nemogućnosti početka, ili neposvedočenog porekla tamo gde bi logos trebalo da je upisan. Gostoprимstvo nam daje taj ambivalentni odnos prema mestu. Kao da mesto o kome je reč kada govorimo o gostoprимstvu jeste mesto koje originalno ne pripada ni domaćinu ni gostu već gestu na osnovu kojeg jedan od njih poželi dobrodošlicu onom drugom.«

Drugi je onaj koji postavlja prvo pitanje, ili onaj kome upućujem prvo pitanje; drugi je onaj kome se obraćam. Podsetimo se nekih važnih mesta u istoriji filozofije koja se odnose upravo na ovu temu: u mnogim Platonovim dijalozima, upravo je stranac onaj koji postavlja pitanja. U *Sofistu*, na primer, stranac postavlja pitanje koje problematizuje Parmenidovu tezu i logos *da ono što jeste jeste i ono što nije nije*.

Stranac: Da bismo se odbranili, mi nužno moramo da dovedemo u pitanje tezu (logon) našeg oca Parmenida, i prinudno uspostavimo to da ne biće nekako jeste, i da biće, nasuprot, na neki način nije.« (cit. prema, Derida 2000a: 55, prevod JB). Ovo je zastrašujuće pitanje, revolucionarna hipoteza stranca. »Kao i svako oceubistvo, i ovo se dešava u okviru porodice: stranac može da bude oceubica jedino kada je u nekom smislu unutar porodice. Stranac vidi i predviđa sebe, on unapred zna da je doveden u pitanje očinskim i razumskim autoritetom zakona logosa« (Derida, 2000a: 11, prevod JB).

Ili, Sokratov primer, gde on u svojoj odbrani tvrdi da je stranac u odnosu na jezik suda (Platon 1970). On mora da zatraži gostoprимstvo u jeziku koji po definiciji nije njegov, koji mu je nametnut od strane gospodara kuće, domaćina, kralja, autoriteta, nacije, države, oca, itd. Ovo od njega zahteva da bude prevođen na njihov jezik, da se njegova misao prevodi na jezik koji mu nije svojstven. I na ovom mestu ponovo postavljamo pitanje o gostoprимstvu: »da li smemo da očekujemo od stranca da nas razume, da

govori naš jezik, u svakom smislu te reči, u svim njenim mogućim ekstenzijama, pre nego što smo u stanju da mu poželimo dobrodošlicu u našoj zemlji? Jer ako on uvek već razume naš jezik, da li je stranac uopšte stranac?« (Derida 2000a:16–7, prevod JB)

Apsolutni drugi ili drugi u njegovoj drugosti onaj je koji, u svojoj anonimnosti i svojoj pojedinačnosti, raskida svaki odnos za zakonom i dužnošću; absolutni drugi zahteva absolutno gostoprимstvo, a to podrazumeva zahtev da se otvore vrata sopstvenog doma, oikosa – onog ipse, i da se nepoznatom drugom ponudi, ma ko on bio, *mesto*, da mu se omogući da dođe i da zauzme mesto koje mu je ponuđeno, a da mu, pritom, ne traži ništa zauzvrat niti da se uspostavlja bilo kakav reciprocitet.

Pod pretpostavkom da je pitanje o (absolutnom) gostoprимstvu u vezi sa ljubavlju, pitanje koje se nameće jeste da li je moguće identifikovati tog drugog, gosta ili voljenog i da li on ima ime, ili je gostoprимstvo, odnosno ljubav ponuđena i upućena drugom *pre nego* što je identifikovan, čak i *pre nego* što je konstituisan kao subjekt? Ali, ukoliko taj drugi kome se gostirimstvo nudi nema ime i još uvek nije konstituisan kao subjekt, to onda znači da nam se on pojavljuje kao ono što nam uvek već dolazi iako nepoznato i absolutno iznenađujuće. Dakle, zaključak koji nam se nudi u odnosu na figuru subjektivnosti s jedne strane odnosi se na tvrdnju da je svako *ja*, svaka subjektivnost i svako ipse uvek već odgovor na pitanje koje nam dolazi od drugog, i da je, shodno tome, drugi, odnosno ono spoljašnje konstitutivni momenat subjektivnosti; sa druge strane, ako se složimo sa prethodnim stavom, ostaje nerazjašnjeno pitanje kako je moguće sačuvati subjektivnost subjekta pod jednom ovakvom pretpostavkom? Ono sa čim se suočavamo jeste zapravo paradoksalna priroda koncepta subjektivnosti kao takvog, koja nam se otkriva kroz figuru ljubavi. Nansi (1991:100, prevod JB) o ovome piše sledeće:

»Velim te« je nešto drugo. To je obećanje. Obećanje je po svom određenju iskaz koji se povlači pred zakonom koji mu dopušta da se pojavi. Obećanje ne opisuje, niti propisuje niti sprovodi. Ono ne čini ništa i zato je uzaludno. Ali ono omogućava zakonu da se pojavi, zakonu date reči: da to mora biti. »Velim te« ne govori ništa (osim granice govora), ali dopušta pojavljivanje činjenice da ljubav mora doći i da ništa,

apsolutno ništa, ne može umanjiti, odvratiti ili odgoditi neumoljivost ovog zakona. Obećanje ne anticipira niti osigurava budućnost: moguće je da te jednog dana više neću voleti, i ova mogućnost se ne može oduzeti ljubavi – ona joj pripada. Upravo nasuprot ovoj mogućnosti, ali takođe i u odnosu na nju, obećava se, daje se reč.. Ljubav je svoja sopstvena obećana večnost, sopstvena večnost koja se otkriva kao zakon.

Naravno, obećanje se mora držati. Ali i ako ne, to ne znači da ljubavi ne postoji i da ljubavi nije ni bilo. Ljubav je verna jedino samoj sebi. Obećanje mora biti održano, a ipak ljubav nije obećanje i održanje tog obećanja

Đorđo Agamben (1998a) analizira odnos između pravila, odnosno zakonitosti i izuzetka. Pitanje na koje nas Agamben upućuje jeste: kakva je struktura onoga što se ne sastoji ni u čemu drugom nego u suspenziji pravila? Izuzetak je, smatra Agamben, vrsta isključenja. Ono što je isključeno iz opšteg pravila jeste individualni slučaj. Ipak, ono što najviše i najbolje karakteriše izuzetak jeste da ono što je isključeno, na način njegovog isključenja, ne ostaje bez odnosa prema pravilu. Nasuprot tome, ono što je isključeno u izuzetku sebe održava u odnosu sa pravilom u formi suspenzije pravila. Pravilo važi za izuzetak u formi ne važenja, u formi povlačenja iz njega.

I etimologija reči izuzetak - *ex-capere* - upućuje na ono što je izneto spolja ali ne i jednostavno isključeno. Konkretna moć zakona leži upravo u njegovoj sposobnosti da održava odnos sa onim što je izvan njega. Na taj način je subjektivnost kao suvereni izuzetak ono što sebe ne ograničava na to da razlikuje ono spolja i ono unutra, već umesto toga označava *prag* (tj. stanje izuzetka) između njih, na osnovu čega spolja i unutra, ali i *ja* i »drugi«, znanje i neznanje, itd. ulaze u kompleksne međusobne odnose koji sam zakon i poredak koji konstituiše subjektivnost čine uopšte mogućim. Konkretna struktura zakona ima svoje odgovore, ali i ima svoje utemeljenje u prepostavljajućoj strukturi ljudskog jezika. Upravo ljudski jezik predstavlja vezu uključujuće isključivosti kojoj je predmet subjekt zbog činjenice da je *u* jeziku, odnosno, da je imenovan. Govoriti, dakle, znači, uvek govoriti zakon. *Izuzetak i primer* po Agambenu (1998a: 22, prevela JB), konstituišu dva modela pomoću kojih poredak nastoji da održi svoju koherentnost.

U tom smislu, izuzetak predstavlja *uključujuću isključivost* (koja služi da se uključi ono što je isključeno), a primer funkcioniše kao *isključujuća uključivost*. Primer je isključen iz normalnog slučaja ne zato što mu ne pripada, već suprotno, zato što upravo pokazuje tu svoju pripadnost. Primer je istinska paradigma u etimološkom smislu: on predstavlja sve ono što je pokazano, i ta klasa može sadržati sve izuzev svoje sopstvene paradigmе. Logika izuzetka je drugačija. Dok je primer isključen iz poretku upravo zato i u onoj meri u kojoj mu *pripada*, izuzetak je uključen u normalni slučaj i zakon upravo u onoj meri u kojoj mu *ne pripada*. Primer i izuzetak su na delu svaki put kada sam smisao pripadanja i zajedničkosti individua treba da bude definisan. U svakom logičkom sistemu, kao i u svakom društvenom sistemu, odnos između spoljašnjosti i unutrašnjosti, stranosti i intimnosti, jeste kompleksan bar onoliko koliko i ovaj odnos između primera i izuzetka.

U svojim analizama koje se odnose na pojmove pripadnosti i zajedništva, Badiu (cit. prema Agamben 1998a: 24, prevela JB) predlaže sledeću podelu:

- termin je određen kao *normalan* onda kada je ovaj istovremeno prezentovan i reprezentovan (kada, dakle pripada datom skupu i kada je u njega uključen),
- termin je određen kao *neprikładan* ili *suvišan* onda kada je termin reprezentovan ali ne i prezentovan (što znači kada je termin uključen u neku situaciju, a da pritom ne pripada toj situaciji) i,
- termin je određen kao *pojedinačan/singularan* onda kada je prezentovan ali ne i reprezentovan (termin koji je član neke situacije a da pritom u nju nije uključen)

Iako se možda čini da *izuzetak* (koji smo odredili kao ono što je u pravilo uključeno upravo u onoj meri u kojoj mu ne pripada) odgovara ovom trećem slučaju, Agamben sugeriše to da se suvereni izuzetak ispostavlja kao figura u kojoj je pojedinačnost reprezentovana kao takva, odnosno, u onoj meri u kojoj ju je nemoguće reprezentovati; dakle, ono što ne može biti uključeno ni na jedan način, uključeno je u formi izuzetka. U tom smislu, Agambenovo shvatanje izuzetka u Badiouvnu šemu uvodi i četvrtu figuru, odnosno *prag* nerazlikovanja između neprikladnog (reprezentaciju bez prezentacije) i pojedinačnog (prezentaciju bez reprezentacije). Izuzetak se

tako ispostavlja kao ono što s jedne strane ne može biti uključeno u celinu kojoj pripada, a sa druge ne može biti član celine u koju je uvek već uključen.

Prema tome, ako se pojам subjektiviteta, na osnovу svih prethodnih analiza koje upućuju na način na koji konstituisan, u ovom kontekstu shvati takođe kao primer izuzetka koji strukturiše pravilo i zakonitost, odnosno sam poredak subjektivnosti, onda se on više ne može shvatiti kao metafizički subjekt, već pre svega kao politički koncept – dakle kao koncept koji uvek već predstavlja otvorenu strukturu u kojoj se subjektivnost odnosi prema drugom i različitom, prema životu i svim njegovim fenomenima koji su u vezi sa pripadnošću i zajedništvom, društvenim odnosima, itd.

## Poglavlje 14

### Biti sposoban da (se) ne bude ili »radije ne bih«

Pisar Bartlbi, lik iz priče Hermana Melvila (2001) svojim odgovorom na svako pitanje koje mu se postavi, »radije ne bih«, predstavlja inspiraciju za mnoge svremene teoretičare (Derida, Agamben, itd). Teorijski kontekst koji je problematizovan i doveden u središte pažnje ovih teoretičara jeste pre svega onaj koji se odnosi na logiku relacija mogućnost-nemogućnost i aktivno-pasivno.

Pokušavajući da u istorijskom kontekstu trasiramo neke od aspekata ovih relacija i pitanja koja nam njihovo problematizovanje ponovo postavlja, vratićemo se, na trenutak, pre svega Aristotelovom učenju o *Metafizici*. U skladu sa Aristotelovim učenjem (1985: 1046a 32), od svih načina na koje je artikulisana svaka mogućnost, odnosno svaka potencijalnost, presudan je onaj koji filozof naziva *potencijalnost da se ne-bude ili impotencija*. Aristotel (1985: 1050b10) navodi: »Svaka potencijalnost jeste impotencija istog i u odnosu na isto« ili, još eksplicitnije: »Ono što je potencijalno može istovremeno biti i ne biti.« Ovako shvaćena potencijalnost sebe održava u odnosu na aktuelnost u formi njene suspenzije; ona je *mogućnost* delovanja na način ne delovanja, ona je suverena mogućnost svoje sopstvene impotencijalnosti (*impotenza*).

Po Aristotelu, biće koje postoji, kome je svojstveno postojanje i delovanje - sposobno je da ne bude; odnosno, sposobno je za svoju sopstvenu impotenciju. Štaviše, upravo mogućnost impotencije, mogućnost da se ne bude predstavlja suštinsko mesto konstituisanja svake mogućnosti: ovo se objašnjava time što, sledeći Aristotelovu argumentaciju, u potencijalnosti da se bude potencijalnost za svoj objekt ima određen čin, a potencijalnost da se ne bude nikada se ne može sastojati u jednostavnom prelaženju od potencije do akcije: ona je, drugim rečima, potencija koja za svoj objekt ima potencijalnost samu.

Zaključak koji sledi jeste taj da jedino mogućnost koja je istovremeno sposobna i za mogućnost i za nemogućnost, odnosno impotenciju, jeste,

onda, vrhunska mogućnost; tj, mogućnost kao takva. A ukoliko je svaka mogućnost jednako mogućnost da se bude i da se ne bude, prelaz u čin i u aktivnost je omogućen jedino čuvanjem mogućnosti da se ne bude u svakom činu, delovanju ili aktivnosti

Razmatrajući odnos potencije i impotencije kod Aristotela i osavremenjujući njegove primere koji afirmišu autonomni karakter potencijalnosti (činjenicu da na primer onaj koji svira kitaru ima mogućnost (*potenza*) da svira i kad ne svira, i da arhitekta čuva svoju mogućnost (*potenza*) da gradi i kad ne gradi), Đorđo Agamben navodi primer čuvenog džez muzičara Glena Goulda tvrdeći da je on jedini muzičar koji može da ne-svira, i da on svira upravo njegovom potencijalnošću da ne svira.

Kada se ovaj primer koji navodi Agamben prenese na nivo mišljenja, zaključak koji sledi jeste taj da potencijalnost da se ne misli čini mogućom samu misao. Odnosno, kako to navodi Agamben (1998: 36), »zahvaljujući ovoj potencijalnosti da se ne misli, misao se može vratiti sebi, (svojoj čistoj potencijalnosti) i biti, kao svoj vrhunac, misao misli. Ono što ona ovde misli nije objekt, biće u delovanju, već sloj voska, taj *rasum tabulae* koji nije ništa drugo nego njegova sopstvena pasivnost, njegova sopstvena čista potencijalnost (da ne misli). U potencijalnosti koja sebe misli, aktivnost i pasivnost koïncidiraju i daska za pisanje piše za sebe, ili drugačije rečeno, piše svoju sopstvenu pasivnost.«

Vraćamo se Bartlbiju, pisaru koji prosto ne briše pisanje već »radije ne bi« da piše; kroz naizgled nekompletну rečenicu koja iz tog razloga proizvodi tenziju, Bartlbijevo »radije ne bih« zapravo predstavlja figuru onoga ko piše (svira, misli, itd.) ništa drugo već svoju potencijalnost da ne piše.

Savršen čin pisanja ne dolazi od moći da se piše, već od impotencije koja se sebi vraća, i koja to čini na taj način da se sebi vraća kao čista potencija i/ili mogućnost. Bartlbi, pisar koji prosto ne odbija da deluje, već »radije ne bi« upoznaje nas sa idejom pisanja, mišljenja, ili, kao što će pokušati da pokažem, ljubavi upravo u svetlu mogućnosti da se ne piše, ili da se ne misli, ili, konačno – da se ne voli.

Takođe, pisar Bartlbi preuzima i odgovornost »odgovora bez odgovora« (Derida 1995, prevod JB), i na taj način priziva budućnost koja

se ne zasniva na anticipaciji ili obećanju, već podrazumeva nekog drugog i nešto drugo u meni kao u subjektu što odlučuje i što me razdire. Takva jedna odluka, ili kako je Derida imenuje – »pasivna odluka« – predstavlja uslov da se nešto uopšte događa, i ona je uvek prisutna i to strukturno, kao neka druga odluka, kao neka razdiruća odluka nekog drugog. Taj drugi u meni jeste absolutni drugi, *absolut* koji odlučuje o meni u meni. Postavljanje pitanja o pasivnosti vraća nas na problem drugog ili, tačnije, vraća nas na problem izloženosti u odnosu na drugost drugog. »Da li bi trebalo,« pita se Derida (2001: 120), »uprkos tome da zamislimo neku »pasivnu« odluku, na neki način, i bez slobode, upravo bez određene slobode? Bez te aktivnosti, i bez pasivnosti koje se tu sparaju? Ali ipak, ne bez odgovornosti? Da li bi trebalo pokazati se gostoljubivim za samo nemoguće, naime, ono što zdrav razum svake filozofije može samo da isključi kao ludilo, ili ne-smisao, naime, pasivnu odluku, izvorno aficiranu odluku?«

U kakvoj je vezi pitanje o pasivnosti sa pojmom drugosti drugog, i da li ono zahteva jedan drugačiji koncept subjektivnosti u odnosu na moderni koncept o kome je već bilo reči? Nadalje, da li ovaj »novi« koncept subjektivnosti uspeva da izbegne paradoks ljubavi koji, kako smo pokušali da pokažemo, karakteriše moderni, na primer hegelijanski subjekt: kako možemo istovremeno i prisvojiti drugog i sačuvati ga u njegovoj drugosti?

Vratimo se Nansiju (1991:96):

(...) Ako se vratim sebi iz ljubavi, ne vraćam se sebi *od* ljubavi (dijalektika se, naprotiv, hrani dvosmislenošću). Ne vraćam se sebi od nje, i u skladu sa tim, nešto od tog *Ja* je definitivno izgubljeno i rastavljeno u njegovom činu ljubavi. To je, bez sumnje, razlog mog povratka (ako je uopšte predstava povratka ono što je adekvatno u ovom slučaju), ali se *Ja* vraćam slomljen: vraćam se sebi, ili iz nje izlazim, slomljen. Ovaj »povratak« ne poništava lom; on ga niti zaceljuje, niti poriče, jer se povratak zapravo i dešava jedino preko samog tog loma, ostavljajući ga otvorenim. Ljubav re-prezentuje *Ja* samo sebi kao slomljeno (i to nije reprezentacija). Ona mu prezentuje sledeće: ovaj subjekt je bio dodirnut, slomljen, i od tog trenutka pa nadalje on je, u toku trajanja ljubavi, otvoren tim lomom, polomljen ili razbijen, čak iako sasvim malo. On je, što znači da lom ili povreda nije niti slučaj niti posed koji bi subjekt mogao da dovede u vezu sa sasvim sobom. Jer je lom upravo lom u smislu njegovog samo-posedovanja kao subjekta; on suštinski

predstavlja prekid procesa njegovog odnošenja prema sebi kao prema sebi izvan sebe. Od tog trenutka, Ja je *konstituisano kao slomljeno*. Čim postoji ljubav, i najmanji čin ljubavi, i najmanja iskra, pojavljuje se taj ontološki rascep koji preseca i koji razvezuje elemente subjekt-poseda – niti njegovog srca. jedan sat ljubavi je dovoljan, samo jedan poljubac, pod pretpostavkom da je iz ljubavi – i da li je, uistinu uopšte moguće bilo kako drugačije? Može li neko to učiniti bez ljubavi, da ne bude slomljen, makar i samo malo?

Uvek već slomljeno srce<sup>83</sup> ljubavi kao mesto radikalne pasivnosti tog *Ja*, subjekta, zapravo svedoči o prisustvu drugog u srcu subjekta; to prisustvo je s one strane bilo kakvog znanja ili aktivnosti ovog *Ja*. Ono takođe nije, kao što to i Nansi tvrdi u prethodnom navodu, neki posed koji bi subjekt mogao da dovede u vezu sa samim sobom. Naprotiv, prisustvo drugog znači i podrazumeva upravo prekid, diskontinuitet u samo-posedovanju i uošte odnošenju tog *ja* prema samom sebi. Od tog trenutka, dakle, ja je konstituisano kao slomljeno.

Ukoliko pasivnost naglašavamo kao odlučujući momenat u konstruisanju jednog »novog«, »volivog« koncepta subjektiviteta koji bi u sebe, kao svoj strukturni momenat, mogao da uključi (iako ne da poseduje) ljubav (za) drugog, a da pritom ne upadne u zamku modernog subjektiviteta koji u cilju sopstvenog ponovnog prisvajanja i konstituisanja zahteva da se drugost drugog uništi – zar to ne znači istovremeno i otvaranje mogućnosti nekakvog »pasivnog« angažmana koji bi, po svojoj prirodi, morao da uključuje gostoprимstvo u odnosu na samo nemoguće, ili rečeno drugim rečima, u odnosu na ono što bi zdravi razum zapadne filozofije automatski proglašio i isključio kao ludilo, kao puko odsustvo razum/nosti? Ono što sam upravo imenovala kao pasivni angažman podrazumeva, dakle, prisustvo drugog u srcu tog *ja*, i to prisustvo koje (logički?!) prethodi tom *ja*, koje mu prethodi čak i pre nego što je to *ja* izgovoren – čak i to *ja* izjave »volim te«. Tako se drugost drugog još jednom potvrđuje kao ono što se ne može posedovati; *ja* sam pasivan, strastven i bespomoćan u odnosu na drugog. Drugi se u svojoj drugosti dešava, i to upravo predstavlja »volivost«. *Ja* sam pasivan, strastven i bespomoćan u onoj meri u kojoj se nalazim usred

---

<sup>83</sup> Za izvandrednu analizu pojma »srce« kao političkog pojma *par excellance* vidi takođe Dženet Armstrong (1997).

odluke o kojoj ništa ne mogu da odlučim, usred znanja o kojem ništa ne znam, i usred zakona kao »praznog« mesta do kojeg nikada ne stižem. Svaka odluka, znanje ili zakon ljubavi bi ljubav odmah transformisali u razvijanje nekog programa, pravila ili kategorije – ili, izraženo aristotelovskim terminima, mogućnost ljubavi bi kao svoj predmet imala neki čin, i to neki određen čin, ali ne i samu ljubav. Nasuprot ovome, mogućnost da se (ne) voli, ne uključuje nikakav prelaz iz mogućnosti u delovanje, već za svoj predmet ima samu ljubav. Ova pasivnost, ova tabula rasa ljubavi u kojoj je drugi uvek već upisan kao mogućnost da se ne bude, ne podrazumeva nikavu suštinu, nikakvu dubinu, nikakvu istinu ili posed: to znači, ne uključuje nikakav odnos pripadanja kao nužan uslov ljubavi.

Đorđo Agamben (1998a) tvrdi da mišljenje realne mogućnosti može biti izraženo i kroz tvrdnju da je *izuzetak pravilo*, i upravo izuzetak predstavlja pravilo onoga što se događa, odnosno *zakon* događaja. Ovakvo jedno mišljenje realne mogućnosti bi, čini se, zahtevalo drugačije razumevanje prijateljstva i ljubavi, ali takođe i drugačije razumevanje politike, drugačiji odnos prema pravdi, odgovornosti, životu, itd.

Ono što predstavlja jednu od osnovnih namera ovog rada jeste upravo težnja da se ovakvom jednom mišljenju dopusti da se po-javi, kroz jedno drugo i drugačije iskustvo mogućeg. Takvo jedno drugačije, različito iskustvo mogućeg, koje je takođe i mogućnost nemogućeg podrazumevalo bi, ne samo uvođenje nekih novih pojmoveva u vokabular političke filozofije, nego i čitav niz radikalnih promena i ponovnih formulacija u smislu osmišljavanja i razmevanja nekih od temeljnih pojmoveva političke filozofije. U tom smislu, u ovom radu značajno mesto zauzima pokušaj ponovnog definisanja pojmoveva odgovornosti (odgovora na poziv drugog) i zajednice u svetlu promene od modernog političkog subjekta ka konceptu pojedinačnog bića.

## **deo v**

Zaključna razmatranja

## Poglavlje 15

### Sve će biti isto kao i sada samo malo drugačije

»Ah, kada biste znali kako će se sve to promeniti – i to brzo, tako brzo!«

Fridrik Niče *Tako je govorio Zaratustra*

»Budućnost ne sme više da se određuje prošlošću. Ne poričem da su efekti prošlosti još uvek sa nama. Ali odbijam da ih osnažujem ponavljači ih, da im pripisem neuklonjivost jednaku sudbini, da brkam biološko i kulturno. Anticipacija je imperativ.«

Elen Siksu *Smeh meduze*

Mnogi pojmovi koji se koriste u okviru društvenih nauka, političke teorije i filozofije, iako su izgledali kao jednom i za svagda definisani, i sami zahtevaju da budu ponovo promišljeni. Ipak, pokušaj ponovnog promišljanja pojmoveva koji su ugrađeni u naše političko i teorijsko nasleđe nije ni malo jednostavan. Pokušaj ne zahteva ništa manje od otvaranja mogućnosti da se pojavi jedna potpuno nova i drugačija politika – takva koja se više ne bi temeljila na isključenju života usred promišljanja o životu, koja se ne bi temeljila na isključenju ljubavi usred promišljanja o ljubavi, i koja svaku teoriju i svaku politiku čini beživotnom, nepokretnom i zarobljenom, i u okviru koje, piše Agamben (1998b: 48, prevod JB) »prelepi dan života dobija državljanstvo ili preko krvi i smrti ili preko savršenog besmisla na koje je društvo spektakla sebe osudilo.«

Dva različita koncepta, koncept modernog (političkog) subjekta, odnosno subjektiviteta i koncept pojedinačnog bića, odnosno singulariteta i njihova razlika, kao i sam pojam *razlike* koji je nastao u okviru ovih razičitih filozofskih pravaca, predstavljaju teorijski okvir, a osnovno pitanje na koje sam u njemu pokušala da odgovorim je sledeće: da li su odnosi kao što su prijateljstvo i ljubav mogući izvan postava modernog političkog

subjekta, i ako jesu da li oni zaista mogu biti ponovo artikulisani u pravcu radikalnih demokratskih impulsa? Odgovor na ovo pitanje suštinski komplikuje pretpostavka da je zapadnoevropsko, racionalno mišljenje ograničeno imperativom racionalnosti i logičnosti<sup>84</sup>. To znači, da je svaki pokušaj da se misli u paradoksima, u aporijama, da se simultano misle kontradiktorne tvrdnje, (tj. da se misli ne logično), s jedne strane unapred osuđen na to da se upotrebi tako da se racionalna misao ponovo afirmiše prisvajajući svoje sopstvene granice, ili, s druge strane, da bude proglašen za teorijski nerelevantan, žanrovski neprikladan, nemoguć, ili čak, apolitičan način mišljenja. Svaki pokušaj da se pojmovi ponovo definišu i promisle, kao i svaka promena uopšte, zahteva, dakle, otvaranje mogućnosti za neko nemoguće, za neku neodlučivost, neizvesnost i nestabilnost – za neko neznanje u tradicionalnom smislu te reči. Tu nesigurnost i neizvesnost, to približavanje nekog *događaja*, možemo nazvati drugim, prisustvom drugog što podrazumeva rizik i što nas razdire u samom srcu tog našeg »ja«, onog koje misli, koje pretenduje na to da zna i da poznaje zakon (mišljenja). Ipak, kada nešto u potpunosti *znamo* ukidamo mogućnost promene. Jer, smatra Derida (2001: 68) »potrebno je da to ne znamo sasvim da bi se promena dogodila. »Da bi to znanje bilo istinito i da bi znalo ono što zna, potrebno je ne-znanje. Jer, neko moguće koje bi bilo samo moguće (ne i nemoguće) neko sigurno i izvesno, unapred prihvatljivo moguće, bilo bi loše moguće, moguće bez budućnosti, jedno moguće već *ostavljeno po strani*, ako se tako može reći, osuđeno na život. To bi bio neki program, neka uzročnost, neko razvijanje, neko odvijanje bez događaja. Dovesti do, činiti, preobražavati, proizvoditi, to je važno.«

Na ovom mestu bih želela da podsetim na dobro poznatu priču (Agamben 1998b:51, prevod JB) koju je Valter Benjamin, nakon što ju je čuo od Geršoma Šolema, ispričao jedne večeri Ernestu Blohu: Jedan rabin, kabalista, rekao je da u cilju uspostavljanja vladavine mira nije neophodno sve uništiti ili započeti izgradnju potpuno novog sveta. Dovoljno je pomeriti ovu šolju, ili ovaj žbun, ili ovaj kamen *samo malo*, i na taj način promeniti

<sup>84</sup> Tvrđnja o *logocentrizu* zapadnoevropskog racionalnog modela mišljenja u vezi je i sa načelima *suprotnosti* i *isključenja trećeg* koja sam pominjala u kontekstu određenja pojma identiteta u oviru formalne logike.

sve. Ipak, pričao je rabin, to malo pomeranje veoma je teško postići i njegovu meru vrlo je teško odrediti, što je ljudima gotovo nemoguće, i neophodno je da dođe Mesija da to uradi. Benjaminova interpretacija ove priče ide ovako: ova priča nam govori da će u svetu koji dolazi sve biti isto kao i sada – odeća koju nosimo u ovom svetu, biće ista koju ćemo i tada nositi, kao i mnoge druge stvari, i uopšte – *sve će biti isto kao što je i sada, samo malo drugačije.*

Ono što nam je dobro poznato u ovoj priči jeste teza o tome da je Apsolutno identično sa svetom. Ipak, ova dopuna, koja se odnosi na malu, premda nesvodivu razliku, čini se, zahteva dodatnu pažnju. Kao što tvrdi i Agamben (1998b: 51, prevod JB) interpretirajući i promišljajući upravo ovu priču: »nju (priču) ne treba banalizovati. Mala razlika se ne odnosi na stanje stvari, već na njihovo značenje i njihove granice. Ona se ne dešava u stvarima, već na njihovoj periferiji«.

Težnja za promenom koja se zasniva na zahtevu za otvaranjem mogućnosti da se pojavi (potpuno) nova i drugačija politika – ona koja se više ne bi temeljila na isključenju života kao prepostavci za promišljanje života, i/ili koja se ne bi temeljila na isključenju ljubavi kao prepostavci promišljanja o ljubavi – mora se izmeniti ili bar upotpuniti u odnosu na fukoovsku tradiciju, sledeći pritom Agambenove (1998a) napomene koje se kreću u sledećem pravcu. Ono što karakteriše modernu politiku nije u toj meri uključenje onog zoē u *polis* – koje je, po sebi, apsolutno prastaro (*ancient*) – niti prosto činjenica da život kao takav postaje principijelni objekt projekcija i kalkulacija moći države. Umesto toga, odlučujući momenat predstavlja, uz proces koji čini da izuzetak svuda postaje pravilo, carstvo golog života – koje je izvorno situirano na marginama političkog poretka i koje postepeno počinje da se podudara sa političkim carstvom. Time pojmovi poput isključenja i uključenja, zoē i bios, unutra i izvan, ulaze u zonu nesvodivog nerazlikovanja. Iz ovoga sledi da je *istovremena* isključenost i uključenost golog života unutar političkog života temelj na kojem počiva ceo sistem moderne politike.

Prema tome, politika, po Agambenu, postoji zato što čovek kao živo biće koje se preko jezika od sebe odvaja, i sebi suprotstavlja svoj sopstveni goli život, i, u isto vreme, održava svoj odnos prema golom životu u formi

uključujućeg isključenja. Jedan od zaključaka koji sledi iz prethodnih tvrdnji, a na čemu Agamben (1998b:63) insistira, jeste da se preklapanje moderne demokratije sa totalitarnim režimima može objasniti upravo ovim prethodnim: »Današnja politika osim života ne poznaje ni vrednost niti protivrednost, i dok se kontradikcije koje ova činjenica za sobom povlači ne reše, nacizam i fašizam – koji su odluku o golom životu transformisali u vrhovni politički princip – tvrdoglavu ostaju sa nama.«

## Poglavlje 16

### Zajednica onih koji nemaju zajednicu

Svaki pokušaj da se temeljni pojmovi ponovo definišu i promisle, uz pomoć male nesvodive razlike koja se odnosi na značenje i na granice tih istih pojmoveva može da menja svet. U tom smislu, još jednom postavljamo pitanje: da li su odnosi kao što su prijateljstvo i ljubav mogući izvan postava modernog političkog subjekta, i ako jesu da li oni zaista mogu biti ponovo artikulisani u pravcu radikalnih demokratskih impulsa? Zbog čega bi uopšte bilo značajno ponovo definisati i promišljati pojmove kao što su prijateljstvo i ljubav, i kakvi su politički ulozi takvog jednog nastojanja?

Ako pođemo od pretpostavke da se ideja ljudske zajednice temelji i na odnosima kao što su ljubav i prijateljstvo, i da je za promišljanje o mogućnostima zajednice kao jednog od temelja na kojem počiva naša civilizacija, ali svakako i sam pojam politike, neophodno razumeti i odnose kao što su ljubav i prijateljstvo, ta težnja za ponovnim promišljanjem upravo ovih pojmoveva, u tom slučaju, jeste izuzetno značajna. Ukoliko se složimo sa jednom od Agambenovih pretpostavki da osnovni kategorijalni par zapadne politike nije prijatelj/neprijatelj već goli život/politička egzistencija, zoē/bios, isključenje/uključenje, to ipak ne znači da ne možemo da tvrdimo da su upravo iz tog razloga u suprotstavljanju pojmoveva prijatelj i neprijatelj uvek već sadržane sve ove ranije navedene kategorijalne suprotnosti o kojima piše Agamben, i da figura prijatelja, tj. neprijatelja zapravo predstavlja figuru i lik humanosti kao političkog subjekta na način na koji je poznaje i razumeva moderno mišljenje i moderna politika. U tom smislu, odgovor na pitanje postavljeno na samom početku ovog rada – da li je prijatelj isto ili drugo – pitanje koje je postavio Derida, bio je taj da je prijatelj ono što je/nam je isto, i da, u tom smislu logika prijateljstva zapravo odgovara i korespondira sa logikom istog, odnosno identiteta. To bi značilo da je upravo identitet, odnosno politika identiteta, kao preovlađujuća, kanonska poli-

tika i logika modernog doba ono što institucionalizuje figuru prijateljstva i što je, na taj način, čini paradigmom modernog subjektiviteta.

A šta je sa ljubavlju?

Mogućnost napuštanja ili prevazilaženja imperativa politike identiteta, strukture modernog subjektiviteta, njenog diskursa i uopšte, pravila mišljenja koja nam nameće moderno doba potražila sam u figuri prevođenja (Spivak 1996), i to prevođenja od *jednog do drugog* na način koji predstavlja konstantno dolaženje i odlaženje od jednog do drugog. Pokušala sam da obrazložim *ljubav* na način koji može da podrazumeva upravo mogućnost da drugi u svojoj drugosti nikada u potpunosti nije preveden, već da je upravo pitanje *prevodivosti* ono što najbolje karakteriše odnos prema drugome. Podsetiću vas na Nansijeve reči citirane na početku ovog rada u kojima se odnos prema drugom određuje u smislu *distance najveće blizine, i (ni) korak preko toga*. Ono što nam se takođe nametnulo kao posledica pokušaja da mislimo jedan novi, drugačiji pojam subjektiviteta, tj. pojam singulariteta (pojedinačnog) bića, bilo je i to da je *ljubav* moguća samo pod uslovom da sebe ne zna kao *ljubav*, odnosno da se mogućnost *ljubavi* ispostavlja kao nemogućnost (*ljubavi*), kao potencijal da *ne bude* (*ljubav*), i kao mogućnost da se ne aktualizuje kao *ljubav*.

Tako se najavljuje pustinjačka zajednica onih koji vole da se udalje. Poziv vam dolazi od onih koji *vole jedino ako su daleko, odvojeni*. (...) Oni vas pozivaju da uđete u tu zajednicu društvene razvezanosti, koja nije nužno tajno društvo, nekakva zavera, okultna raspodela ezoteričnog, ili kriptopoetičkog znanja. Klasični pojam *tajne* pripada mišljenju zajednice, solidarnosti, ili sekte, inicijacije, odnosno privatnog prostora koji predstavlja upravo ono protiv čega se buni prijatelj koji vam govori kao prijatelj samoće. (...) *Možda je to zajednica onih koji nemaju zajednicu*. (...) Upravo smo ušli u određenu politiku prijateljstva. U »veliku politiku«, a ne u onu o kojoj nam govore politikolozi i političari, ponekad i građani moderne demokratije, u politiku mnjenja.

Naše neverovatno možda ne znači nejasnoću i nepostojanost, zbrku koja prethodi znanju, odnosno odustajanje od svake istine. Ako je neodlučivo i bez istine u sopstvenom momentu, to je zato da bi bilo uslov odluke, prekida, revolucije, odgovornosti i istine. Prijatelji toga su možda prijatelji istine (Derida 2001: 74–7, kurziv moj).

Na koji način je moguće misliti to »možda« o čemu, pozivajući se na Ničea, piše Derida? Isto pitanje možemo da postavimo i na sledeći način: kako je moguće misliti to »dešavanje ljubavi« koje sebe, da bi bilo to što jeste, ne zna, i koja bi bila moguća politika tih i takvih »volivih« bića, čiji odnos prema zajednici nije posredovan bilo kakvim uslovom pripadanja nekakvom kolektivitetu – na primer, biti »žena« ili biti »komunista«, biti »Evropljanin« ili čak, biti »ljudsko biće«?<sup>85</sup> S jedne strane, ova „voliva“ bića ne mogu da formiraju društvo jer ne poseduju niti neki identitet koji bi posvedočili niti neku vezu pripadanja za koju bi im bila potrebno rekognicija. S druge strane, ono što strukture moći ne tolerišu jeste mogućnost zajednice koja ne afirmiše prepoznatljivi identitet ili ovo »volivo« sa-pripadanje bez reprezentujućeg aspekta pripadanja. Država nije utemeljena, kao što Badiu tvrdi, na društvenoj vezi čiji bi ona bila izraz, već pre na rastavljanju, na razvezivanju koje zabranjuje. Ono što je važno za državu, nikada nije pojedinačnost kao takva, već jedino njeno uključenje u neki identitet, bilo koji identitet. (navедено prema Agamben 1998b: 86, prevod JB). Iz tog razloga, ukoliko nastojimo da koncept pasivnih, »volivih« bića zadrži svoj kritički potencijal, on mora ostati identitet otvoren za promene, mesto konstantnog *postajanja* nečim drugim, i to postajanja ne nekim prepoznatljivim identitetom, već upravo, nekim, kojim god u svojoj pojedinačnosti, zapravo mnoštvenim bićem koje nikada u potpunosti nije posedovano ili prisvojeno nego koje je uvek ponovo angažovano kao posledica »dešavanja ljubavi« i dolaženja i odlaženja drugosti drugog. Štaviše, u svojoj mogućnosti da ne bude, kao i u svojoj izloženosti u odnosu na drugost drugog, ovaj koncept mora održati svoju pasivnu, strasnu i stripljivu distancu u odnosu na svaku već poznatu upotrebu, i na taj način ostane mesto permanentne kritike svih etabliranih načina mišljenja i delovanja.

I konačno, upravo nemogućnost reprezentacije onog što je »volivo« koja odbacuje svaki identitet i uslov pripadanja, predstavlja, kao što to sugeriše Agamben (1998b: 86, prevod JB), najvećeg neprijatelja države, jer »gde god ova pojedinačna bića, ovi identiteti bez suštine demonstriraju svoje bivanje zajedno desiće se Tjananmen, i pre ili kasnije, pojaviće se tenković.

---

<sup>85</sup> O odnosu pojedinačnih bića i zajednice u kontekstu Deridine poetike gostoprivista pisala sam u svom tekstu »Muslim dakle muslim drugo: Deridina poetika gostoprivista« u *Glas i pismo – Žak Derida u odjecima*, Disput, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2005.

## Poglavlje 17

### Završna razmatranja: politike identiteta i/ili politike razlike

Na sličan način kao i Đorđo Agamben, i Dona Haravej (2002), pišući svoj »Manifest za kiborge«, ukazuje na politiku kao na sferu otvaranja mogućnosti za neko nemoguće. Ona dovodi u pitanje koncept *politika identiteta* i svako uspostavljanje granica između različitih identiteta (životinja–čovek–mašina). Na taj način, Haravej demonstrira značaj i dostignuća nastojanja da se misli heterogeno i različito, u paradoksima, u aporijama, da se simultano misle kontradiktorne tvrdnje, da se misli *ne logično*, tj, da se misle *politike razlike*:

Politička borba sastoji se u tome da se gleda iz obe perspektive istovremeno, zato što svaka od njih otkriva i dominacije i mogućnosti nezamislive s one druge tačke gledanja. Jednostruki pogled dovodi do opasnijih iluzija nego što to čini duplo viđenje ili višeglava čudovišta. Kiborg-jedinstva su čudovišna i nezakonita; u našim sadašnjim političkim okolnostima, teško da se možemo nadati moćnijim mitovima za otpor i ponovno sparivanje. Sviđa mi se da zamišljam LAG, *Livemore Action Group*, kao neku vrstu kiborg društva koje radi na realističnoj prenameni laboratorija najrevnosiјih u ovaploćavanju i štancovanju oruđa tehnološke apokalipse, i koje je posvećeno izgradnji takve političke forme koja će uspeti da udruži veštice, inžinjere, starce, perverznjake, hrišćane, majke i lenjiniste, držeći ih na okupu dovoljno dugo da izazovu razoružanje države (Haravej 2002: 15).

Ovim rečima Done Haravej dolazimo do završnih razmatranja u kojima ću nastojati da prethodne teorijske analize *prevedem* na ispitivanje konkretnih političkih praksi koje su od 60-tih i 70-tih godina 20. veka poznate kao *politike identiteta* i *politike razlike*. Kao što je već prethodno rečeno, politika i konkretne praktičko-političke prakse predstavljaju laksus test teorijskih razmatranja.

Uklapanje koncepta *politike identiteta* u celokupni savremenih politički kontekst suštinski je određeno problematičnom prirodom samog termina

*identitet*, što prouzrokuje čitav niz teorijskih, ali i praktičko-političkih pitanja i dilema, o kojima je, bar delimično, već bilo reči u ovom radu.

Sintagma *politike identiteta* označava široki spektar političke aktivnosti i teoretizovanja koje se temelji na zajedničkim iskustvima isključivanja, marginalizovanja i nepravde u odnosu na članove i članice različitih društvenih grupa.

Savremena rasprava o politikama identiteta mogla bi se dovesti u vezu sa prethodnim promišljanjem kanonskog određenja priateljstva, i svakako političkih implikacija tog kanona, a rasprava o politikama razlike sa ponovnim promišljanjem pojma ljubavi i tih političkih implikacija.

Ostavljujući po strani logičku upotrebu termina identitet, kao i upotrebu termina u okviru psihanalize, želim još jednom da istaknem da je ovaj pojam (najčešće) korišćen u kontekstu modernih promišljanja o onome što je u filozofiji obeleženo terminima subjektivitet i sopstvo, pa u tom smislu (u kontekstu osnovnih prepostavki ovog rada), u vezi je i sa pojmom priateljstva.

Filozofske rasprave oko koncepta identiteta koji politike identiteta zagovaraju najčešće se kreću u okviru tenzija identitet – razlika, ali i problema isključenja, odnosa prema drugom i različitom kao i mogućnosti za solidarnost kada se ove opozicije prevedu u konkretne političke kontekste.

Istraživanja druge polovine 20. veka ukazuju na pojavu širokog spektra političkih pokreta – drugi talas feminizma, afro-američki pokreti za oslobođenje, gej i lezbejski pokreti, itd, koji se temelje na tvrdnjama o nepravdi učinjenoj određenim društvenim grupama. Ovi društveni pokreti su podržani i podstaknuti filozofskim promišljanjima koja postavljaju pitanje prirode, porekla i budućnosti identiteta o kojima je reč. Politike identiteta kao model organizovanja povezane su blisko sa idejom da su neke društvene grupe ugrožene. To znači da nečiji identitet, na primer, kao žene, ili kao Romkinje, čini je izuzetno osetljivim u odnosu na dominantne modele kulturnog imperijalizma, uključujući i proizvodnju stereotipa, brisanje ili prisvajanje identiteta neke grupe, strukturalnu diskriminaciju, nasilje, eksploataciju, marginalizaciju ili obespravljenost. Opseg političkih pokreta koji se mogu odrediti kao politike identiteta vrlo je širok: primeri koji se

koriste u političkoj filozofiji su pre svega oni koji se odnose na borbu određenih marginalizovanih grupa unutar zapadnih kapitalističkih demokratija, ali su tu takođe uključeni i razni drugi, na konceptu identiteta, ili nekom aspektu identiteta (rod, rasa, klasa, itd) zasnovani pokreti širom sveta, npr, nacionalistički projekti koji koriste vrlo sličnu argumentaciju.

Ono što, u tom smislu, politike identiteta pre svega određuje jeste težnja za oslobađanjem i emancipacijom specifičnih grupa koje su marginalizovane unutar šireg društvenog konteksta. Članovi i članice tih grupa zahtevaju razumevanje i ponovno promišljanje njihovih kolektivnih identiteta i njihovih pojedinačnosti i osobenosti koje, kao takve, nužno preispituju i dovode u pitanje dominantne, prema tome, univerzalne i kao takve opresivne i isključujuće društvene karakterizacije.

Ono što politike identiteta čini značajnom polazišnom tačkom u odnosu na ranije, pre-identitetske forme politike prepoznavanja i priznavanja, jeste njihov zahtev za priznavanjem i uključivanjem *upravo na osnovu onih svojstava* koja su prethodno bila ili još uvek jesu osporavana; ovakav politički zahtev se, dakle, ne odnosi na uključivanje unutar registra »univerzalne ljudskosti« na osnovu zajedničkih atributa, niti se odnosi na priznavanje i prepoznavanja *uprkos* nečijoj različitosti. Reč je o poštovanju i priznavanju nečijeg identiteta (u ovom slučaju ženskog) *upravo* na temeljima onoga šta neko jeste (u ovom slučaju žena).

Kao što se može i prepostaviti, ne postoji jedan i jedinstven, nedvosmislen način političke borbe koji predstavlja primer politika identiteta; međutim, pojedine struje feminističkog pokreta jesu zastupale politike identiteta i to na osnovu pripadnosti određenom polu/rodu, i upravo zbog toga unutar samog pokreta pretrpele kritike. Naime, ovaj koncept pre svega sugeriše jednu labavu »zbirku« političkih projekata unutar koje svaka konkretna grupa ili zajednica (u ovom slučaju žene), nastoji da artikuliše svoje političke zahteve za priznavanjem s obzirom na izrazito specifične kulturne, društvene, ideološke, političke uslove u kojima su njihova prava kao pojedinci ili kao zajednice dovedena u pitanje.

U tom smislu, sintagma *politike identiteta* takođe predstavlja i neku vrstu filozofske »zbirke« najrazličitijih oblika kritike. Javna retorika politika identiteta pokazala se kao korisna i osnažujuća u smislu nastojanja da se

kasnije razvijaju i u teorijskom smislu artikulišu neka suptilnija filozofska razumevanja o tome šta podrazumeva i zahteva političko oslobođenje i emancipaciju.

Kad god politički teretičari i teoretičarke učestvuju u raspravama u vezi značaja politika identiteta i njihovih, kako teorijskih tako i političkih implikacija, najčešće se slažu oko toga da je pojam identiteta nezaobilazan i izuzetno značajan za savremeni politički diskurs, kao i da je, u isto vreme, izuzetno kompleksan i da ima problematične implikacije u smislu modela subjektivnosti, sopstva, političkog uključivanja i naših mogućnosti za solidarnost i otpor. U tom smislu, zbog kompleksnosti samog pojma kao i načina njegove političke primene, u isto vreme kada politički filozofi i filozofkinje počinju sistematski da izlažu načela i principe politika identiteta, počinje i njihova dekonstrukcija.

Ova dvostruka veza (*double bind*) politika identiteta i/ili politika razlika najočiglednija je u kontekstu savremenih promišljanja pojma zajednica i odnosa pojedinačnog bića i zajednice, o čemu je bilo reči u ovom radu, u smislu opšte prihvaćenih ideja o zajednici, mogućih načina na koje se zajednica razumeva, kao i prepostavke o subjektivitetu, društvenoj vezi i politici na kojoj su zasnovane.

Često se smatra da je jedan od ključnih preduslova savremenih politika identiteta institucionalizacija liberalne demokratije (Braun, 1995). Kritičari i kritičarke ovog koncepta smatraju da je neutralni građanin liberalne teorije zapravo nosilac identiteta koji je kodiran kao beli, muški, buržoaski, nehendikepiran, heteroseksualan, tako da ova implicitna ontologija delimično objašnjava nemogućnost liberalnih demokratija da postignu više od pukog uključivanja članova marginalnih grupa u strukture moći. U svakom slučaju, ono na čemu se mora insistirati jeste jedno bogatije i sveobuhvatnije razumevanje političkih subjekata kao suštinski oblikovanih svojim konkretnim društvenim kontekstima.

Još jedan od ključnih razloga kritike politika identiteta predstavlja upravo njihovo oslanjanje na koncept *istosti*, o kojem je već bilo reči, u cilju potvrđivanja političke mobilizacije različitih društvenih grupa. Ovaj aspekt kritike politika identiteta zasnovan je na ideji da potragu za ljudima koji su nam slični u cilju političke mobilnosti treba zameniti potragom za onima koji

sa nama dele svoje političke vrednosti, dakle za modelom političkih *koalicija* kao heterogenim modelom društvenog pripadanja.

Opšte prihvaćena uverenja o onome što određuje ili karakteriše zajednicu pre svega podrazumevaju smisao za bivanje zajedno, odnosno, konkretnije, zajednički identitet, zajednički cilj, zajednička uverenja, itd. Ono što je ovim implicirano jeste da oni koji dele zajednički identitet, dele i uverenja i prakse, i obratno. Štaviše, ovaj smisao za bivanje zajedno često je predstavljen u idealističkim terminima kao neki »ekstatički osećaj jedinstva«, osećaj za harmoniju koji se možda ne pojavljuje prirodno, ali koji karakteriše (i trebalo bi da karakteriše) političke zajednice, kao što je na primer feministička zajednica. U skladu sa ovim, zajednica se, kao politički i etički ideal, često predstavlja kao suprotnost individualizmu i liberalizmu.

Tomas Bender zajednicu određuje »kao mrežu društvenih odnosa koju obeležavaju uzajamne i emotivne veze, zajednička razumevanja i osećaj obaveznosti, afektivne i emotivne veze, pre nego percepcija individualnog interesa.« (Felan 1994: 7–78.) Ovde je zajedničkost postavljena na viši stepen od individualnog interesa.

Takođe, Zigmund Bauman (2000) razmatrajući zašto nam je ideja zajednice toliko važna, zaključuje da je ona najčešće zamišljana kao »toplo mesto«, udobno mesto. Bauman tvrdi da je logika identiteta centralna za stvaranje i održavanje osećaja pripadnosti, i zbog toga pripadanje za sobom povlači nužno govorenje istog jezika kao i drugi pripadnici zajednice, ista uverenja, iste prakse.<sup>86</sup>

Zajednica je, smatra Bauman, slična krovu koji nas štiti od »spoljašnjeg sveta«, koji se često čini kao opasan, stran i neprijateljski, i prepostavka je da smo u okviru zajednice sigurni, i da svi članovi zajednice jedni druge razumeju i podržavaju, a da eventualni nesporazumi omogućavaju dinamiku i razvoj zajednice. Na ovakav način shvaćena, zajednica se ispostavlja kao neka vrsta »doma« i ono što problematizuje jeste prepostavka da, ukoliko želimo sigurnost, moramo da se odrekнемo ili da odustanemo od slobode, ili bar od najvećeg njenog dela.

---

<sup>86</sup> Vidi, Benedikt Anderson (1998) *Nacija: zamišljena zajednica*, Plato, Beograd.

Ipak, jedan od najčešćih razloga koji se navodi u smislu problematične prirode opšte prihvaćene ideje o zajednici jeste taj što se pripadnost zajednici prihvata kao neupitna činjenica. To se najčešće dešava zbog pretpostavke da neki određeni ljudi imaju, po *prirodi*, nešto zajedničko. Kao što je u uvodnom delu ovog rada već bilo reči, ovaj argument o prirodnosti takođe predstavlja značajno mesto za razgraničenje između pojmove pol i rod, a u ovom kontekstu, i za različite političke implikacije koje slede iz ove razlike.

U skladu sa ovakvim modelom zajednice zajednički identitet je zasnovan na primordijalnoj vezi, na *prirodnoj* osnovi zajednice. Nacija je, na primer, često viđena kao *prirodna* osnova zajednice, kao što to mogu biti i rod i seksualnost (naravno, ukoliko su, kao što sam već pokušala da pokažem, definisani kao biološki određeni). U tom smislu, u skladu sa ovim modelom, identitet osobe determiniše i prethodi zajednici koja se formira oko njega.

Feminizam 20. veka se konstantno i konzistentno suprotstavlja biološkom determinizmu, odnosno, ideji da određena zajednička biološka svojstva nužno vode u pravcu istih društvenih uloga ili funkcija, pa u tom smislu i zajednice.

Ipak, u okviru feminizma 20. veka postoji jasna linija razgraničenja i neslaganja kada je reč kako o teorijskim pretpostavkama za promišljanje politika identiteta zasnovanih na identitetu pola/roda i »ženske« subjektivnosti i identiteta, tako i o mogućnosti delovanja i feminističke politike. Ovaj »spor« i pretpostavke suprotstavljenih pozicija pokazaće na primeru polemike između Džudit Batler i Šejle Benhabib u knjizi *Feminist Contentions* (1995) koju je uredila Linda Nikolson.

U suštini neslaganja između Džudit Batler i Šejle Benhabib nalaze se pitanja subjektiviteta, sopstva i delovanja koja su od suštinskog značaja za povezivanje savremene filozofije i feminističke teorije.

Stanovište Džudit Batler o performativnom konstituisanju rodnog identiteta predstavlja jedan od najznačajnijih, najoriginalijih i najprovokativnih postrukturalističkih doprinosova u okviru feminističke teorije na temu krize i pitanja subjektiviteta.

Ipak, Šejla Benhabib (1995a) s jedne strane sumnja da performativna teorija konstituisanja rodnog identiteta o kojoj govori Butler može u potpunosti objasniti svu kompleksnost ontogenetskog porekla roda kod ljudske osobe, a s druge strane da stav o performativnosti može da anticipira, ukaže ili nas navede na to da ponovo promislimo novu konfiguraciju subjektiviteta.

Na tvrdnje Džudit Butler (1995a, 1995b, 2000, 2001) da je subjekt uvek već konstituisan jezikom, odnosno da je proizveden unutar mreže odnosa moći i diskursa koja je, u tom smislu otvorena za ponovno označavanje i ponovno primenjivanje kao i subverzivno citiranje, Benhabib (1995a) insistira na pitanju šta zapravo znači biti konstituisan jezikom i da li su lingvističke prakse primarna mesta gde bi trebalo da tražimo objašnjenja rodnih konstitucija? Takođe, ona se pita i šta je onda sa drugim praksama kao što su porodične strukture, obrasci odgajanja dece, obrazovanje, kulturni habitus, itd.?

Benhabib (1995a: 21) naime smatra da »sam projekat ženske emancipacije nije moguće misliti bez regulativnih principa o delovanju, autonomiji i sopstvu.« U tom smislu, poststrukturalističke pozicije kakvu zastupa Butler mogu da izbrišu specifičnosti feminističke teorije, smatra dalje Benhabib, i gotovo u potpunosti dovedu u pitanje same emancipatorske ideale ženskog pokreta jer zajedno sa ovim *razlaganjem* subjekta u »samo još jednu poziciju u jeziku« nestaju i koncepti intencionalnosti, odgovornosti, samo-refleksivnosti i autonomije koji predstavljaju prepostavke promene i feminističke politike.

S druge strane, Butler (1995b) smatra da nas tradicionalna filozofija uz pomoć svog pojmovnog aparata, teorijskih konstrukcija (bez kojih Benhabib smatra da ne možemo ništa promeniti) i regulativnih i normativnih principa odvraća od političkog života. Štaviše, smatra Butler (1995b), ta nužda da nam filozofija pruži viziju koja će ublažiti život i koja će ga učiniti vrednim življenja, pravi je znak da je sfera političkog već napuštena. Tvdnja o neutemeljenosti teorijskih konstrukcija o kojima govori Benhabib, po mišljenju Džudit Butler (1995a) upravo predstavlja uslov naše savremene moći delovanja i politike.

Džudit Batler (2000, 2001) smatra da misliti izvan jednoznačnosti i dualizma rodnih kategorija zapravo znači prepostaviti da *ne postoji rodni identitet iza ekspresije roda* i da je svaki identitet performativno konstituisan samom ekspresijom za koju se tvrdi da je njegov rezultat. Međutim, kritika koju joj Benhabib upućuje, može se formulisati pitanjem da ako se usvoji ovakvo stanovište o sopstvu i identitetu, da li postoji bilo kakva mogućnost promene tih ekspresija koje nas konstituišu? Ako mi nismo ništa više nego sveukupnost rodno određenih ekspresija koje su deo našeg performansa, pita se Benhabib (1995a: 21), »da li uopšte postoji bilo kakva mogućnost da u nekom trenutku zaustavimo performans, da spustimo zavesu, i da je pustimo da se podigne samo onda ako imamo nešto da kažemo o proizvodnji same predstave? Nije li to upravo sve ono na šta se borba oko roda odnosi?«

Nesumnjivo, smatra Benhabib (1995a), mi možemo kritikovati nadmoć pretpostavki politika identiteta i osporavati nadmoć heteroseksističkih i dualističkih pozicija u ženskom pokretu, ali da li je takvo jedno osporavanje mislivo samo preko potpunog razobličavanja svakog koncepta sopstva, delovanja, i autonomije? Benhabib smatra da teorija performativnosti prepostavlja značajno deterministički pogled na procese individuacije i socializacije koji ne zadovoljavaju trenutno postojeće društveno-naučne refleksije o subjektu.

S druge strane, Džudit Batler (1995b) problem sagledava na sledeći način: kako uopšte možemo govoriti o transformaciji onoga što jesmo, o sporovima koji nas navode da sebe ponovo promislimo ako unapred zahtevamo da znamo da smo, kao subjekti, uvek isti, netaknuti, neosporeni, unapred prepostavljeni i nužni? I kakav bi to pojam moći delovanja bio ukoliko uvek već zna svoj transcendentalni temelj i govori uvek i jedino polazeći od atle? Biti tako utemeljen značilo bi da odbacujemo drugost, različitost, da odbijamo sporenje, umanjujemo rizik sopstvene transformacije kojem nas demokratski život neprestano izlaže: time se prepuštamo samom impulsu konzervativizma.

Iako ne dovodi u pitanje političku nužnost da feministkinje govore kao žene i u ime žena, Batler (1995b) smatra da se kategorija »žene« mora

razumeti kao otvoreno mesto potencijalnog spora, ukoliko ne želimo da žrtvujemo radikalni demokratski impuls feminističke teorije i politike.

Pozivajući se na sličnu argumentaciju kao i Butler, ali i mnoge druge feminističke teoretičarke,<sup>87</sup> Šejn Felan ukazuje na to da »prirodna« osnova zajednice ne garantuje nužno zajednicu. Feminističke teoretičarke slične orientacije kao i Felan, smatraju da se prirodna osnova zajednice može razviti u punu zajednicu jedino kroz društvene odnose koji neguju i podstiču zajedničku svest, prepoznavanje onih *drugih* kao nas samih. Dakle, u ovom slučaju, žene ne čine punu zajednicu sve dok aktivno ne formiraju zajednicu baziranu na njihovom zajedničkom identitetu kao žena, na primer, feminističku zajednicu. O zajednici se u ovom kontekstu može misliti kao o nečemu čemu se mi svesno priključujemo, i što predstavlja dobrovoljna udruživanja individua, koja se najčešće formiraju da bi stvorila i održala nehegemonске, ili neheteronormativne identitete i životne stilove.

Ipak, ni ovakav koncept zajednice, za jedan broj feminističkih teoretičarki nije bez komplikacije: naime, problem u vezi ovakvog određenja zajednice je, prvo, prepostavka da su sve žene prvo bitne iste, bez obzira na razlike u rasi, klasi, religiji, godinama, itd., i drugo, činjenica da jedna prirodna karakteristika zadobija primat u odnosu na druge. Jedan od primera suprotstavljanju ovakvom konceptu zajednice jesu i tvrdnje Čandre Muhanti (1991) da zajedništvo pre konstituiše to kako biramo, šta mislimo, kako delujemo – nego šta *jesmo*.

Ajris Merion Jang (1986: 12:1, 1–26) primećuje da jedna od stvari koje članovi i članice (političkih) zajednica često iskušavaju jeste osećaj pritiska da izaberu jedan identitet i da na taj način potisnu svaki osećaj razlike koji se može tretirati kao potencijalna opasnost za bivanje zajedno.

<sup>87</sup> *Feminist Contentions* (*Feministicka sporenja*) je samo jedan od brojnih tekstova (vidi na primer Merijan Hirš i Evelin Foks Keler, eds. 1990. *Conflicts in Feminism* koji su krajem 80-tih godina 20. veka u SAD obeležili raspravu u okviru ženskih i studija roda oko politika identiteta. Ova *ista* rasprava je imala i druge oblike, vodila se i kao spor oko postmodernizma (za ili protiv), na primer, Linda Nikolson (1990) ed. *Feminism/Postmodernism* illi esencijalizma (kategorički odbaciti ili donekle prihvati), i najzad gde je možda razmimoilaženje najjasnije, tzv. rasprava o jednakosti nasuprot razlici (*equality vs. difference debate*). Iako je teško i svakako nezahvalno svrstavati pojedine teoretičarke na bilo koju stranu u ovom sporu, može se reći da su prvo, Elizabet Spelman, (1988) *Innesetial Woman*, Deniz Rajli (2003) *Am I That Name?*, Dajan Fas (1989) *Essentially Speaking*, pa zatim, Drusila Kornel (1993) *Transformations*, Džudit Butler (1990) *Gender Trouble*, a kasnije i Elizabet Gros, Šejn Felan (1994) *Getting Specific*, i mnoge druge suprotstavljajući se ograničenjima politika identiteta, teorijski omogućile politike razlika.

U svakom slučaju, ono što se čini kao poseban problem jeste i taj da se u okviru većine modela razumevanja koncepta zajednice kategorija identiteta podrazumeva i ne dovodi u pitanje, već se, naprotiv, prepostavlja da je identitet nedvosmislena kategorija bilo da ga shvatamo kao utemeljenog na prirodnim bilo kulturnim pretpostavkama.

Jedan od načina na koji postfeminizam pokušava da reši probleme koji se javljaju u vezi sa modernim pojmom subjektiviteta i zasnovanošću politike na problematičnom konceptu identiteta, i to bez obzira da li se identitet shvata kao prirodno ili društveno konstruisano svojstvo, jeste i naglašavanje mogućnosti političkih savezništava i delovanja utemeljenih na ne-identitetskim i ne-identičnim savezništvima, kao što o tome piše Haravej u ranije navedenom citatu iz »Manifesta za kiborge«, ali i mnoge druge savremene feminističke teoretičarke. (Batler, Kornel, Jang, i mnoge druge.)

Ove teme takođe zaokupljaju filozofkinje, feminističke teoretičarke i političke teoretičarke sa prostora bivše Jugoslavije<sup>88</sup> Tako Katerina Kolozova (2003: 50-1) piše:

Na način pozicioniranja sebe u naš »svet ideja«, to jest, u odnosu na sve druge moguće diskurse, jedino i samo u skladu sa logikom binarnosti, mišljenja o ne-jedinstvenom subjektu sebe politički situiraju kao ona koja se nadmeću, suprotstavljaju i isključuju. Da li je moguće očuvati dostignuća poststrukturalističke, dekonstruktivističke kritike – primarno ali ne i isključivo kartezijanskog – jedinstvenog subjekta, a ipak dopustiti mogućnost mišljenja subjekta koje počiva na nekoj formi ili modelu immanentnog jedinstva i stabilnosti koja ne bi bila prisiljavajuća, ograničavajuća i isključiva? Da li je moguće konceptualizovati jedinstveni subjekt koji ne bi bio totalizujući, subjekt jedinstva koji ne bi bio auto-transformativan, identitetski pokretljiv, jednom rečju – mnoštven, a ipak immanentno jedinstven? Metodološki i politički – u meri u kojoj možemo da mislimo neku političku/distribuciju moći znanja – trebalo bi dopustiti jednu takvu mogućnost, i pripisati joj značaj. Međutim, ostaje ozbiljna teškoća da se ovo jedinstvo misli u terminima koji nisu metafizički ili totalizujući, čak, paradoksalno, u terminima poststrukturalističkih tvrdnji koje favorizuju mnoštveni, nefiksirani subjekt.

---

<sup>88</sup> Vidi na primer Daša Duhaček (1995), Branka Arsić (1997), Katerina Kolozova (2003), itd.

Džudit Batler je svakako jedno od najznačajnijih imena savremene feminističke teorije poststrukturalističke filozofske orientacije koja kritikujući koncept politika identiteta kao takav, smatra da su *poststrukturalistički* izazovi upućeni politikama identiteta možda filozofski najrazvijeniji i najutemeljeniji. Oni se, po mišljenju Džudit Batler, pre svega zasnivaju na ideji da politike identiteta počivaju na pogrešnom gledištu o subjektu koje prepostavlja ideju o tome da se samo-identični subjekt može (politički) identifikovati i ponovo afirmisati u dominantnom i opresivnom poretku (samo-identičnosti) kojim je konstituisan (Batler, 2000). Zagovornici politika identiteta najčešće tvrde, koristeći sličnu argumentaciju kao i Šejla Benhabib (2005), da je poststrukturalizam politički impotentan, sposoban jedino za dekonstrukciju ali ne i za akciju. Ipak, kao što sam već pokazala, postoje politički projekti koji su motivisani poststrukturalističkim prepostavkama kao što je teza Džudit Batler o *performativnosti* kao načinu razumevanja razvoja subjekta i mogućnosti promene i delovanja. Podsećam da se alternativni način koji sugeriše Batler ali i mnogi drugi poststrukturalistički teoretičari i teoretičarke odnosi na prepostavku da je subjekt uvek već proizvod diskursa<sup>89</sup>, i u tom smislu zahtevaju stalno ponovno preispitivanje odnosa i međuzavisnosti između koncepta identiteta i razlike u smislu da, kao što je prethodno već bilo reči, identitet zahteva razlike da bi postojao, i da ih pretvara u drugosti da bi obezbedio svoju sopstvenu samo-izvesnost.

Još jedna značajna feministička teoretičarka posvećena kritici politika identiteta, Vendi Braun, pravi sofisticiranu verziju ove kritike pozivajući na Ničeov pojam *resentimana* (*resentiment*), tvrdeći pritom da politike identiteta promovišu mentalitet žrtve, i da imaju svoju sopstvenu genealogiju u liberalnom kapitalizmu koji nemilosrdno ponovo osnažuje »ranjive privrženosti« formacijama identiteta koje tvrde da raskidaju: »politizovan identitet na taj način sebe artikuliše, zahteva svoje pravo jedino uvrežujući se, ponovo se potvrđujući, dramatizujući i upisujući svoju ranjivost u politiku; on ne nudi budućnost – za sebe ili za druge – koja triumfuje nad ovim bolom«. (Braun 1995:74).

---

<sup>89</sup> Vidi, Džudit Batler, *Nevolje sa rodom*, Zagreb, Ženska infoteka, 2000.

U političkoj filozofiji uopšteno, postojali su mnogi pokušaji da se prevaziđu, ili makar odgovori na ove tenzije između individualizma i zajednice, politika identiteta i/ili politika razlike: od Hobsovog pojma tela politike (Levijatan), do Rusovog društvenog ugovora, Hegelovog duha, (ja koje je mi i mi koje je ja) do Rortijevog pokušaja da se zamisli »kontigentna« zajednica.

Ipak, kako tvrdi Ajris Merion Jang, cilj nije da se pomiri individualizam i zajednica, niti da se prednost da bilo kom od ova dva. Reč je o tome da je i jedno i drugo građeno na istoj logici istosti, i iz tog razloga podrazumeva ukidanje i negiranje razlike. Liberalni individualizam, s jedne strane, ukida razlike postavljajući sopstvo kao solidno, samo-dovoljno jedinstvo; s druge strane, koncept zajednice ukida razlike tako što (društveno) povezivanje favorizuje u odnosu na (društveno) razvezivanje i razdvajanje, u smislu dominantnog društvenog idealta.

Pozivajući se na Deridinu kritiku »metafizike prisustva« Ajris Merion Jang objašnjava ovu dilemu kao paradigmatičku za »logiku hijerarhijskih opozicija«. Ona tvrdi da je svaki pokušaj da se identitet zajednice ili bilo koji drugi definiše kao jedinstven, nužno podrazumeva isključivanja koja su, čini se, kontradiktorna željenom totalitetu. To su upravo oni slučajevi kada dolazi do odvajanja čistog od nečistog, i smeštanja nečistog na stranu drugog, spoljašnjeg.<sup>90</sup> Naravno, ako jedinstveni identitet zajednice ili subjekt treba da ostane netaknut, onda se granice između sopstva i drugog, unutra i spolja, ne smeju prelaziti: logika identiteta je upravo takva da se oslanja na čvrsto i jasno povučene granice.

Međutim, poststrukturalistički teoretičari i teoretičarke kao što su na primer Butler (2002, 2000), Derida (2001), Nansi (2004, 2001, 1991) i ostali, smatraju da se subjektivnost konstituiše kroz odnose sa drugima, i zbog toga nikada nije autonomna, pojedinačna, jedinstvena ili statična, već relaciona, heterogena, polomljena i u-procesu.

U tom smislu, osnovna poststrukturalistička teza se može izraziti u smislu da identitet naprsto ne prethodi zajednici, i da je drugi uvek već

---

<sup>90</sup> Za izvandrednu analizu fenomena nacionalizma u kontekstu promišljanja odnosa individue i zajednice, grupa i grupnih identiteta, vidi Cvetan Todorov, *Mi i drugi*, Beograd, XX vek, 1994.

aspekt sopstva, tako da apsolutna distinkcija nije logički moguća: odvojeni entiteti ne postoje i ne mogu postojati. Zajednica nije ništa drugo nego kontinuirani proces dovođenja u pitanje svakog identiteta, svake istosti i identičnosti, svake subjektivnosti.

Kontinuirana intelektualna kriza koja okružuje diskurs o politikama identiteta paradoksalno obeležava svoj značaj za savremenu političku filozofiju i praksu. Ovi krupni zaokreti i kontradikcije u okviru politika identiteta pomažu nam da razumemo nešto oko čega se, čini se, slaže većina teoretičara i teoretičarki: politike identiteta moraju usvojiti usredsređenost na lokalno, pojedinačno, autentično; uprkos činjenici da strukture opresije deluju na makro planu, njihove posledice se očituju na mikro planu, u kontekstu konkretno proživljenih iskustava pojedinačnih bića.

Istraživanja međunarodne i lokalnih politika moraju da uzmu u obzir načine na koje se političke zajednice oslanjaju na politike razlike, jer se razlika između pripadnika i pripadnica zajednici, kao i između određenih društvenih grupa neke političke zajednice, ne može artikulisati na nekom apstraktном nivou – ona se pojavljuje kroz određene i kontekstualizovane prakse i podrazumeva realna mesta i realne ljude. U doba globalizacije kada raznovrsnost načina postojanja *humanosti* postaje izuzetno izražena, neophodno je pažljivo istraživanje i razumevanje identiteta takvo koje bi bilo osetljivo na *kontekst*, jer se više nego ikada čine kompleksnim, fragmentiranim i hibridnim. Stalne migracije, mobilnost, savremene tehnologije, itd, od nas zahtevaju da redefinišemo naše predstave o zajednici i granicama. Transnacionalne, transrodne, transkulturne i uopšte *trans*-zajednice postaju predmet izučavanja bar koliko i konkretne, kontekstualizovane, pojedinačne zajednice i pojedinačna bića.

## Zaključak

U ovom radu sam pokazala da bi kanonsko razumevanje pojma prijateljstva – koje, kao i moderni pojam subjektiviteta, počiva na idejama o istosti i identičnosti, i u tom smislu na tradicionalnom shvatanju pojmove granice i zajednice – moralo da ustupi mesto novom i drugačijem, ne-kanonskom, razumevanju ljubavi.

U tom smislu, cilj ovog rada, koji je podrazumevao teorijski doprinos rodnim studijama dekonstrukcijom i ponovnim promišljanjem pojmove koji su ugrađeni u naše političko i teorijsko nasleđe, je postignut. Pokazano je da bi u okviru rodnih studija problematizovanje politika identiteta moralo da ustupi mesto razmatranjima o politikama razlike, s obzirom na to da pitanja o politikama razlike ne dobijaju svoj značaj samo i jedino u kontekstu bavljenja marginalnim i obespravljenim grupama, već su ona značajna u svakom kontekstu u kome se postavljaju pitanja o logici isključenja na temeljima tvrdnji o neophodnosti normalizacije i neutralizacije *razlike* i *različitog* u cilju uspostavljanja i održavanja društvenog poretku.

## Bibliografija

Agamben, Giorgio. 2004. *The Open: Man and Animal*. California Stanford:

- Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 1999. *The Man Without Content*. California Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 1998a. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. California Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 1998b. *Coming Community*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Anderson, Benedikt. 1998. *Nacija: zamišljena zajednica*. Beograd: Plato.
- Appiah, Kwame Anthony, and Henry Louis Gates Jr, eds. 1995. *Identities*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1998. *Human Condition*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1996. *Love and Saint Augustine*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Aristotel. 1991. *Politika*. Beograd: Beogradsko Izdavačko Graficko Preduzeće.
- Aristotel. 1985. *Metafizika*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Aristotel. 1970. *Nikomahova etika*. Beograd: Kultura.
- Armstrong, Jeannette. 1997. Sharing one skin. In *The Case Against the Global Economy*, edited by Jerry Mander and Edward Goldsmith. San Francisco: Sierra Club Books.
- Armstrong, Nancy. 1987. *Desire and Domestic Fiction*. Oxford: Oxford University Press.
- Arsić, Branka. 2005. On leaving No address. In *Book of Addresses*, by Peggy Kamuf. California Stanford: Stanford University Press.
- Arsić, Branka. 2003a. Active Habits and Passive Events or Bartleby. In *Between Deleuze and Derrida*, edited by Paul Patton and John Protevi. New York: Continuum.
- Arsić, Branka. 2003b. *The Passive Eye: Gaze and Subjectivity in Berkeley (via Beckett)*. California Stanford: Stanford University Press.
- Arsić, Branka. 1997. *Razum i ludilo: neki aspekti Dekartovih Meditacija o prvoj filozofiji*. Beograd: Stubovi kulture.
- Bacon, Francis. 1999. *Of Love Essays, Civil and Moral*. Oxford: Oxford University Press.
- Badiou, Alain, and Jason Barker. 2005. *Metapolitics*. London and New York: Verso.

- Barnett, Stewart, ed. 1998. *Hegel After Derrida*. New York and London: Routledge.
- Barthes, Roland. 1990. *A Lover's Discourse – Fragments*. London: Penguin Books.
- Bataille, Georges. 1993. *The Accursed Share*. New York: Zone Books.
- Batler, Džudit. 2001. *Tela koja nešto znače*. Beograd: Samizdat.
- Batler, Džudit. 2000. *Nevolje sa rodom*. Zagreb: Ženska infoteka.
- Bauman, Zygmund. 2000. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity Press.
- Bekon, Frencis. 1972. *Eseji ali Politični in moralni nasveti*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Belančić, Milorad. 2005. *Razlozi za dekonstrukciju*. Beograd: Medijska knjižara Krug.
- Benhabib, Seyla. 1995a. Feminism and Postmodernism. In *Feminist Contentions*, ed Linda Nicholson. New York and London: Routledge
- Benhabib, Seyla. 1995b. Subjectivity, Historiography and Politics. In *Feminist Contentions*, ed Linda Nicholson. New York and London: Routledge
- Bickford, Susan. 1997. Anti-Anti-Identity Politics: Feminism, Democracy, and the Complexities of Citizenship. *Hypatia* 12:4.
- Blagojević, Jelisaveta. 2005a. Mislim, dakle mislim drugo: Deridina poetika gostoprivredstva. U Zborniku *Glas i pismo: Žak Derida u odjecima*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju. Preštampano: I Think Therefore I think the Other: Derrida's Poetics of Hospitality. U Identiteti, 2004 III/2: 223–229.
- Blagojević, Jelisaveta, prev. 2005b. *Feministička sporenja*. Beograd: Beogradski krug (u štampi)
- Blagojević, Jelisaveta. 2005c. Feministička politika: od politika identiteta do politika razlike. U *Žene i politički uticaj*. Beograd: Glas razlike.
- Blagojević, Jelisaveta. 2005d. Prevođenje queer teorije na kulturni i politički kontekst savremenog srpskog društva predstavlja paradoksalni zadatak. U *Maštarije o vidljivom*. Novi Sad: Misao.
- Blagojević, Jelisaveta. 2004a. Smještaj ljubavi: granične crte subjektivnosti. Treća 2/ VI: 222–230.
- Blagojević, Jelisaveta. 2004b. Kraj jedne ljubavne priče: mišljenje kao prevođenje. Genero 4/5:183-195. Preštampano u: Identiteti 2002, 3:59–95, i Delta, 2001, 3/4:73–97.
- Blagojević Jelisaveta. 2004c. In Memoriam Žak Derida. Ur. Genero 4/5:167–169.

- Blagojević Jelisaveta. 2003a. Trošiti i potrošiti. Ur. Genero 2/3:19–21.
- Blagojević Jelisaveta. 2003b. Thought Mov(i)es. <http://www.gap.lt/en/tmgt>
- Blagojević, Jelisaveta. 2002a. From One to the Other: Problem and/or Aporia. Lectora 8:147–153.
- Blagojević, Jelisaveta. 2002b. Mišljenje kao prevođenje: od jednog do drugog. U *Žene i politika: pitanje roda u političkoj teoriji*. Zagreb: Ženska Infoteka.
- Blagojević, Jelisaveta. 2002c. *Selected Papers*. Ed. Belgrade: Belgrade Women's Studies Center
- Blagojević, Jelisaveta. 2002d. Logika poseda. *Ženske studije* 14/15:210–226.
- Blagojević, Jelisaveta. 2001a. Hieroglyphs of Jealousy. MPhil Thesis, Central European University and Open University London, Mylton Keynes.
- Blagojević, Jelisaveta. 2001c. Hijeroglifi ljubomore. *Kruh i Ruže*. 16:28–35.
- Blagojević, Jelisaveta. 2000a. Tikrumo logika. *Kinas*. 276:42–46.
- Blagojević, Jelisaveta. 1995. Govor o/sluškivanja. *Košava* 27: 44–46.
- Blanchot, Maurice. 1997. *Friendship*. California Stanford: Stanford University Press.
- Bloechl, Jeffrey. 2000. *The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*. New York: Fordham University Press.
- Booth, Wayne. 1988. *The Company We Keep*. Berkeley: University California Press.
- Bovoar, Simon de. 1982. *Drugi pol*. Beograd : Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Braidotti, Rosi, Janny Niebor and Sanne Hirs. 2002. *The Making of European Women's Studies*. Utrecht: ATHENA University Utrecht.
- Brown, Wendy. 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender*. New York and London: Rutledge.
- Butler, Judith. 1995a. Contingent Foundations. In *Feminist Contentions*, ed. Linda Nicholson. New York and London: Rutledge.
- Butler, Judith. 1995b. For a Careful Reading. In *Feminist Contentions*, ed. Linda Nicholson. New York and London: Rutledge.
- Butler, Judith and Joan Scott, eds. 1992. *Feminists Theorize the Political*. New York and London: Routledge.

- Carson, Anne. 1993. *Eros the bittersweet*. California: Dalkey Archive Press.
- Cavarero, Adriana. 2000. *Relating Narratives*. London: Routledge.
- Cixous, Helene. 1999. *The Third Body*. Chicago: Northwestern University Press.
- Cixous, Helene. 1980. The Laugh of the Medusa. In *New French Feminisms*, edited by Elaine Marks and Isabelle de Cortivron. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Connolly, William. 2002. *Identity\Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Copjec, Joan. 1997. *Read my Desire*. London: The MIT Press.
- Copjec, Joan. 1994. *Supposing the Subject*. London and New York: Verso.
- Deanović, Mirko i Ljudevit Jonke. 1972. *Etimologiski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Ur. Zagreb: Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti.
- Dekart, Rene. 2002. *Strasti duše*. Nova Pazova: Bonart.
- Dekart, Rene. 1998. *Meditacije o prvoj filozofiji u kojima se dokazuje božja egzistencija i razlika između ljudske duše i tijela :[(prilog kritici građanskog prava)]*. Beograd: Plato
- Dekart, Rene. 1952. *Reč o metodi*. Beograd: Srpsko Filozofsko Društvo.
- Deleuze, Gilles. 1997. *Es(sa)ys Critical and Clinical*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles. 1991. *Coldness and Cruelty*. New York: Zone Books.
- Delez, Žil i Feliks Gatari. 1990. Kapitalizam i šizofrenija. Anti-Edip. Sremski Karlovci–Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Deleuze, Gilles, and Claire Pernet. 1987. *Dialogues*. New York: Columbia University Press.
- Derrida, Jacques. 2005. *On Touching–Jean-Luc Nancy*. California Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques, and Elisabeth Roudinesco. 2004. *For What Tomorrow: A Dialogue*. California Stanford: Stanford University Press.
- Derida, Žak. 2001. *Politike prijateljstva*. Beograd: Beogradski krug.
- Derrida, Jacques. 2000a. *Of Hospitality, Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond* Stanford: Stanford University Press.

- Derida, Žak. 2000b. Polna razlika, ontološka razlika – Geschlecht I. *Ženske studije* 11/12: 174–193.
- Derida, Žak. 2000c. Koreografije. *Ženske studije* 11/12: 141–159.
- Derida, Žak. 2000d. Hajdegerova ruka – Geschlecht II. *Ženske studije* 11/12: 194–229.
- Derrida, Jacques. 1999. *Adieu to Emmanuel Levinas*. California Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 1998. *Resistance of Psychoanalysis*. California Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 1995. *The Gift of Death*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 1994. *Given Time: 1. Counterfeit Money*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 1993. *Aporias*. California Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 1990a. *Glas*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Derida, Žak. 1990b. Žene u košnici: Intervju sa Žakom Deridom. *Gledišta* 1/2:123-137.
- Derrida, Jacques. 1987a. *The Archeology of the Frivolous, Reading Condillac*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Derrida, Jacques. 1987b. *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 1982. *Positions*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 1981. *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 1980. *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press.
- Doane, Mary Ann. 1991. *Femmes Fatales*. New York and London: Routledge.
- Dolar, Mladen. 1966. At first sight. In *Gaze and Voice as Love Objects*, edited by Salecel Renata and Zizek Slavoj. Durham and London: Duke University Press.
- Dojčinović-Nešić, Biljana. 1993. *Ginokritika: Rod i proučavanje književnosti koju su pisale žene*. Beograd: Književno društvo »Sveti Sava«.
- Doueihi, Milad. 1997. *A Perverse History of the Human Hearth*. London: Harvard University Press.
- Duhaček, Daša. 2004. Belgrade Women's Studies Center – Next Stage? In *The Making of European Women's Studies*, et.al., eds., Rosi Braidotti. Utrecht: Utrecht Univesity.

- Duhaček, Daša. 1998. State of the Art, the Belgrade Women's Studies Center. The European Journal of Women Studies Vol 5: 489–497.
- Duhaček, Daša. 1995. Politički subjekt u savremenim feminističkim teorijama. Ženske studije 1: 49–59.
- Faderman, Lillian. 1981. *Surpassing the Love of Men*. London: Junction Books
- Foster, Hal. 1997. *Compulsive beauty*. London: The MIT Press.
- Freud, Sigmund. *Certain Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality*. The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud. Vol.18, edited by James Strachey et al. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis.
- Fuko, Mišel. 1980. *Istorija ludila u doba klasicizma*. Beograd: Nolit.
- Fuko, Mišel. 1976. *Istorija seksualnosti. Volja za znanjem*, I deo. Beograd: Prosveta.
- Fuko, Mišel. 1971. *Reči i stvari*. Beograd: Nolit.
- Fuss, Diana. 1989. *Essentially Speaking - Feminism, Nature and Difference*. New York and London: Routledge.
- Gasché, Rodolphe. 1999. *Of Minimal Things – Studies on the Notion of Relation*. Stanford: Stanford University Press.
- Gidens, Entoni. 1998. *Posledice modernosti*. Beograd: Filip Višnjić.
- Goodin, Robert, and Philip Pettit, eds. 1997. *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Gros, Elizabet. 2005. *Promenjiva tela*. Beograd: Centar za ženske studije i istraživanja roda.
- Grosz, Elisabeth. 1997. *Ontology and Equivocation: Derrida's Politics of Sexual Difference*, edited by Nancy J. Holland. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Haravej, Dona. 2002. Manifest za kiborge. U *Uvod u feminističke teorije slike*, priredila Branka Anđelković. Beograd: Centar za savremenu umetnost.
- Harper, Douglas. 2001. *Online Etymology Dictionary* © (<http://www.etymonline.com>)
- Hartsok, Nensi. 1995. Fuko o moći: teorija za žene? Ženske studije 1: 112-131.
- Heidegger, Martin. 1996. *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press.

- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih. 1989. *Osnovne crte filozofije prava*. Sarajevo: Svjetlost.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih. 1983. *Jenski spisi*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih. 1982. *Rani spisi*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih. 1981. *Politički i pravni spisi*. Beograd: Nolit.
- Hegel, Georg Wilhelm Fridrih. 1974. *Fenomenologija duha*. Beograd: Beogradsko Izdavačko Grafičko Preduzeće.
- Hirsch, Mariane, and Evelyn Fox Keller, eds. 1990. *Conflicts in Feminism*. New York and London: Routledge.
- Hjum, Dejid. 1988. *Istraživanja o ljudskom razumu*. Zagreb: Naprijed.
- Hobs, Tomas. 1991. *Levijatan ili Materija, oblik i vlast države crkvene i građanske*. Niš: Gradina.
- Irigaraj, Lis. *Spekulum. Ogledalo druge žene*. Beograd: Centar za ženske studije i istraživanja roda (u štampi)
- Irigaraj, Lis. 1990. Taj pol koji nije jedan. Gledista 1/2: 9-17.
- Ivanović, Zorica. 2003. Pogовор за *Antropologija žene* (drugo izdanje), priredile Žarana Papić i Lydia Sklevicky. Beograd: Biblioteka XX vek, Knjižara Krug, Centar za ženske studije i istraživanja roda.
- Johnson, Barbara. 1987. *A World of Difference*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Kamuf, Peggy, ed. 1991. *A Derrida Reader Between the Blinds*. New York: Columbia University Press.
- Kamuf, Peggy. 1988. *Signature Pieces: On the Institution of Authorship*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Kamuf, Peggy. 1982. *Fiction of Feminine Desire: Disclosures of Heloise*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Kant, Immanuel. 1993. *Metafizika morala*. Sremski Karlovci–Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Kant, Immanuel. 1979. *Kritika praktičkog uma*. Beograd: Beogradsko Izdavačko Grafičko Preduzeće.
- Kern, Stephen. 1992. *The Culture of Love*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kiš, Janoš, prir. 1998. *Savremena politička filozofija*. Sremski Karlovci–Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

- Kristeva, Julia. 1987. *Tales of Love*. New York: Columbia University Press.
- Kolozova, Katerina. 2003. Ispitivanje ne-dihotomne mogućnosti mišljenja jedinstva ne-jedinstvenog subjekta. *Genero* 2: 49–57.
- Kojève, Alexandre. 1990. *Kako čitati Hegela*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Kornel, Drusila. 2003. Rod. *Genero* 2: 21–31.
- Kristeva, Julia. 1996. *Time and Sense*. New York: Columbia University Press.
- Kymlicka, Will. 1997. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford: Clarendon Press.
- Labarthe, Philippe Lacoue. 1998. *Typography*. California Stanford: Stanford University Press. Labarthe, Philippe Lacoue, and Jean-Luc Nancy. 1992. *The Title of the Letter, a Reading of Lacan*. Albany: State University of New York Press.
- Laclau, Ernesto. 1995. Discourse. In *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, edited by Robert Goodin and Philip Pettit. Oxford: Blackwell Publishing.
- Laclau, Ernesto, ed. 1994. *The Making of Political Identities*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto. 1990. *New Reflections on the Revolutions of our Time*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Lakan, Žak. 1986. *Četiri temeljna pojma psihanalize*. Zagreb: Naprijed.
- Lauretis, Teresa de, ed. 1986. *Feminist Studies Critical Studies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Levinas, Emanuel. 1998. *Među nama – Misliti-na-drugog*. Sremski Karlovci–Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Levinas, Emmanuel. 1985. *Ethics and Infinity*. Pittsburg: Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel. 1976. *Totalitet i beskonačno: Ogledi o izvanjskosti*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Liotar, Žan Fransoa. 1988. *Postmoderno stanje*. Novi Sad: Bratstvo i jedinstvo.
- Lok, Džon. 1978. *Dve rasprave o vlasti*. Beograd: Mladost.
- Marks, Elaine, and Isabelle de Courtivron, eds. 1981. *New French Feminisms – An Anthology*. New York: Schocken Books.
- Millet, Kate. 2000. *Sexual Politics*. Illinois: University of Illinois Press.

- Mohanty, Chandra Talpade. 1991. Cartographies of Struggle. In *Third World Women and the Politics of Feminism*. Eds. Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo, Lourdes Torres. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Montenj, Mišel. 1967. *Ogledi*. Beograd: Kultura.
- Muf, Šantal. 1995. Feminizam, princip građanstva i radikalna demokratska politika. *Ženske studije* 1: 138–155.
- Nansi, Žan Lik. 2004. *Stvaranje sveta ili mondijalizacija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Nancy, Jean-Luc. 2003. *A Finite Thinking (Cultural Memory in the Present)*. California Stanford: Stanford University Press.
- Nancy, Jean-Luc. 2002. *Hegel: Restlessness of the Negative*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nancy, Jean-Luc. 2001. *Biti zajedno bez suštine*. Sarajevo: Međunarodni centar za mir.
- Nancy, Jean-Luc. 2000. *Being Singular Plural*. California Stanford: Stanford University Press.
- Nancy, Jean-Luc. 1997. *The Sense of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nancy, Jean-Luc. 1993. *Experience of Freedom*. California Stanford: Stanford University Press.
- Nancy, Jean-Luc. 1991. *Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nicholson, Linda. 1995. Ed. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. London and New York: Routledge.
- Nicholson, Linda. 1990. Ed. *Feminism/Postmodernism*. New York and London: Routledge.
- Niče, Fridrih. 1983. *Rođenje tragedije*. Beograd: Beogradsko Izdavačko Grafičko Preduzeće.
- Niče, Fridrih. 1975. *Tako je govorio Zaratustra*. Zagreb: Mladost.
- O'Connor, Pat. 1992. *Friendship Between Women: A Critical Review*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Pakaluk, Michael, ed. 1991. *Other Selves: Philosophers on Friendship*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Paskal, Blez. 2001. *Rasprava o ljubavnim strastima*. Beograd: Prosveta.

- Paskal, Blez. 1965. *Misli*. Beograd: Kultura.
- Pascal, Blaise. 1909–14. *Minor Works*. Harvard: The Harvard Classics.
- Pavlović, Vukašin. 1984. *Savremeno društvo i politika: ogledi iz političke sociologije*. Beograd: Radnička štampa.
- Pejtmén, Kerol. 2001. *Polni ugovor*. Beograd: Feministička 94.
- Phelan, Shane. 1994. *Getting Specific: Postmodern Lesbian Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Platon. 2003. *Gozba*. Beograd: Dereta.
- Platon. 1993. *Država*. Beograd: Beogradsko Izdavačko Grafičko Preduzeće.
- Platon. 1979. *Fileb*. Beograd: Naprijed.
- Platon. 1970. *Dijalozi – Odbrana Sokratova i smrt*. Beograd: Kultura.
- Rajli, Deniz. 2003. Kratka istorija nekih preokupacija. Genero 2: 596–5.
- Raymond, Janice. 1986. *A Passion for Friend*. London: The Women's Press.
- Rečnik engleskog jezika. 2000. *The American Heritage®* Houghton Mifflin Company. Četvrti izdanje.
- Rečnik srpskohrvatskog književnog jezika. 1969. Novi Sad, Zagreb: Matica Srpska, Matica Hrvatska.
- Riley, Denise. 2003. *Am I that Name? Feminism and the Category of Woman in History*. Minnesota: University of Minnesota Press
- Ruso, Žan Žak. 1993. *Društveni ugovor, O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima; Rasprava o naukama i umetnostima*. Beograd: Filip Višnjić.
- Ruso, Žan Žak. 1975. *Veroispovest savojskog vikara*. Beograd: Beogradsko Izdavačko Grafičko Preduzeće.
- Salecel, Renata. 1966. I can't love unless I give up you. In *Gaze and Voice as Love Objects*, edited by Renata Salecel and Slavoj Žižek. Durham and London: Duke University Press.
- Savić, Svenka. 2006. Žene i obrazovanje: razvoj Ženskih studija u Vojvodini (2000–2005) u *Pet godina posle: 2000-2005 (Ženski pokret u Vojvodini)*, priredila Zorana Šijački, Zavod za rodnu ravноправност, Novi Sad (u štampi)
- Schmitt, Carl. 1959. *The Concept of the Political*. London and Chicago: University of Chicago Press.

- Scott, Joan. 1986. *Gender: a Useful Category of Historical Analysis*. American Historical Review 91/5: 1053–1075
- Skinner, Quentin. 1996. *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. I Cambridge: Cambridge University Press.
- Spelman, Elizabeth V. 1988. *Inessential Woman - Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press books.
- Spinoza, Baruh de. 1970. *Etika*. Beograd: Kultura.
- Spinoza, Baruh de. 1957. *Teološko politički traktat*. Beograd: Kultura.
- Spivak, Gajatri Čakravorti. 2003. *Kritika postkolonijalnog uma*. Beograd: Beogradski krug.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1996. *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*. London: Routledge.
- Sosir, Ferdinand de. 1989. *Opšta lingvistika*. Beograd: Nolit.
- Stewart, Susan. 1993. *On Longing*. Durham and London: Duke University Press.
- Stojković, Branimir. 2002. *Identitet i komunikacija*. Beograd: Čigoja.
- Stoller, Robert. 1968. *Sex and Gender*. New York: Science House.
- Strauss, Leo. 1988. *What is Political Philosophy?* Chicago and London: University of Chicago Press.
- Todorov, Cvetan. 1994. *Mi i drugi*. Beograd: Biblioteka XX Vek.
- Vils, Dejvid. 2001. *Proteza*. Beograd: Beogradski krug.
- Virno, Paolo. 2004. *Gramatika mnoštva: Prilog analizi suvremenih formi života*. Zagreb: Jasenski i Turk.
- Žižek, Slavoj. 1996. There is no sexual relationship. In *Gaze and Voice as Love objects*, edited by Salecl Renata and Žižek Slavoj. Durham and London: Duke University Press.
- Withney, Charles. 1986. *Fransis Bacon and Modernity*. New Haven: Yale University Press.
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Young, Iris Marion. 1986. The ideal of community and the politics of difference. Social Theory and Practice 12:1, 1-26.