Новак Малешевић

ТЕОРИЈА ДЕКОНСТРУКЦИЈЕ И АФИРМАЦИЈА НИХИЛИЗМА У РОМАНУ *ЗЛИ ДУСИ* Ф.М. ДОСТОЈЕВСКОГ

ИНСТИТУТ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И УМЕТНОСТ

Студије и расправе
КЊИГА LVII

Уредник
Др БОЈАН ЈОВИЋ

Рецензенти
Др Игор Перишић
Др Марко Теодорски
Др Адријана Видић
Др Предраг Терзић

НОВАК МАЛЕШЕВИЋ

ТЕОРИЈА ДЕКОНСТРУКЦИЈЕ И АФИРМАЦИЈА НИХИЛИЗМА У РОМАНУ *ЗЛИ ДУСИ* Ф.М. ДОСТОЈЕВСКОГ

ИНСТИТУТ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И УМЕТНОСТ
БЕОГРАД
2021.

САДРЖАЈ

УВОД....7

I (ТЕОРИЈА) ДЕКОНСТРУКЦИЈЕ....21
1. Деконструкција структуре појмовног система....28
1.1. Деконструкција структуре бинарних опозиција....41
2. Деконструкција структуре језичког знака....87
2.1. Пантекстуална детерминација деконструкције: деконструкција (и/јесте) текстуалност(и)....129

II ДЕКОНСТРУКЦИЈА И КРИТИКА....165
1. Критика деконструкције....175
1.1. (Логички) аргумент и текстуална орнаментика....177
1.2. Говор прије писања....186
1.3. Знак: значење и вриједност....194
2. Деконструкционистичка (књижевна) критика....216
2.1. Позиција аутора у односу на критику (текст)....235

III *ЗЛИ ДУСИ* И АФИРМАЦИЈА НИХИЛИЗМА....245
1. Ставрогин и други....253
2. Ставрогин и Други....285

IV ДЕКОНСТРУКЦИЈА И ТЕКСТ *ЗЛИ ДУСИ*....311
1. Структура Ставрогин....322
2. Текст Ставрогин....332

V ЗАКЉУЧАК....337

ЛИТЕРАТУРА....343

ИНДЕКС ИМЕНА....353

ИНДЕКС ПОЈМОВА....355

УВОД

Анализирајући структуру наслова наше књиге (*Теорија деконструкције и афирмација нихилизма у роману „Зли дуси“ Ф. М. Достојевског*), можемо, таутолошки, рећи да се мисаона чворишта (елементи дате структуре коју смо назвали „књигом“) овог истраживања групишу око: А) теорије деконструкције и Б) анализе (нихилизма) романа *Зли дуси* Ф.М. Достојевског (Фёдор Михайлович Достоевский). Овакво груписање елемената помаже нам да јасније одредимо природу њихових односа. Елементи А и Б у овом случају, синтаксички гледано, стоје у саставном напоредном односу; иако су семантички независни један од другог (и као такви могу бити проучавани као засебне цјелине), они истовремено и упућују један на другог – тачније, како можемо да се обавијестимо у „Граматици српског језика“ Живојина Станојчића и Љубомира Поповића о напоредном односу саставних реченица, „ситуација означена другом реченицом смисаоно је паралелна са ситуацијом прве реченице или се наставља на њу“ (Станојчић и Поповић 2000: 354). Смисао који се „наставља“, односно продужава са елемента А на елемент Б указује на природу односа

између тих елемената, који сада на бази те семантичке везе („смисла који се наставља“) граде нову, независну структуру: структуру А и Б.

Међутим, треба да испитамо шта ово смисаоно „настављање“ подразумијева. Уколико се елемент Б надовезује на елемент А, то значи да елемент А није у потпуности смисаоно довршен и да се значењско реструктурирање тог елемента може условљавати потенцијалним значењима елемента Б. Елемент Б постаје структура која усмјерава, надограђује и *допуњава*, елемент А. Овдје, међутим, треба поставити кључно питање: да ли ово *допуњавање* значења подразумијева и *пренос* значења са елемента А на елемент Б или се континуираност тог односа заснива искључиво на надовезивању новог значења на старо без уплитања старог значења у структуру новог. Обје опције треба пажљиво размотрити, јер од одговора на то питање зависи и методолошки приступ приликом анализе тих елемената, односно дате структуре коју они творе.

Претпоставка да се елемент Б наставља на елемент А указује дакле на потенцијалну семантичку непотпуност елемента А. У овом случају елемент Б се може посматрати као надопуна (суплемент) елементу А. Он преузима структуру значења дефинисану елементом А да би на њу прикључио нову значењску структуру, која сада може повратно да дјелује на смисао саме структуре елемента А. Овдје се ради о контекстуалној спрези између елемената А и Б и о формирању новог значења које ни један од та два елемента понаособ не би могао да твори. Међутим, значењско употпуњавање једног елемента другим доводи у питање саму семантичку независност елемента на којем се надопуна врши. Елемент А остаје значењски отворен, односно спреман

за контекстуално усмјеравање које напоредни елемент може да услови. Семантичка отвореност елемента А показује се сада проблематичном усљед илузије о заокружености, односно семантичкој цјеловитости тог елемента. Сама могућност настављања значења на елемент А открива нам његову семантичку порозност, односно мјесто на којем цјеловитост може бити замијењена суплементом – тежњом да се та цјеловитост (или илузија о цјеловитости) константно даље изграђује. Једна допуна, дакле, може да води ка другој допуни што, опет, може да води ка бесконачном умножавању структуре смисла, а све са циљем да се неком крајњом или коначном надопуном оствари цјеловитост датог елемента (елемента за који смо на почетку претпоставили независност). Теза о *суплементу* једна је од главних стратегија којом деконструкција подрива идентитетски основ појма, структуре и сл. Овдје смо, анализирајући појмовну међузависност елемената дате структуре, довели у питање не само семантичку цјеловитост датог елемента (елемента А, или у нашем случају „теорију деконструкције“), него и имплицитно елементе саме структуре А (у овом случају *суплемента*, као једног од појмова те структуре). Ова метафункција деконструкције (и имплицитно њених појмова) условљена је немогућношћу саме „деконструкције“ да изађе из домена дјеловања логике суплемента (што се односи и на сам суплемент), односно сопствене појмовне структуре и посљедица које сама та структура намеће. Овдје се ствари додатно компликују уколико се осврнемо на деконструкционистичку критику логоцентризма, гдје деконструкција дјелује из домена логоцентризма (са својом „појмовном сруктуром“ и очигледном жељом да „каже нешто“), али гдје уједно покушава да подрије основе логоцентризма (критикујући *присуство*,

есенцију, *природност* и сл, као и неповјерењем према сопственој „појмовној структури“).

Претпоставка да елемент А може да буде „настављен“ елементом Б доводи у питање цјеловитост самог елемента А, који сада свој идентитет може да темељи на структури свог напоредног односа са елементом Б. Уколико претпоставимо да се елемант Б замијени неким другим елементом, односно уколико се елемент А „настави“ елементом В, остаје питање у којој мјери је сам елемент А остао промијењен (уколико се промијенио) када га посматрамо из двије различите контекстуалне перспективе: перспективе А и Б и перспективе А и В. Другим ријечима, питање које треба поставити је: у којој мјери структура значења елемената који се настављају на елемент А (Б и В) остаје под семантичким утицајем самог елемента А, као и у којој мјери се елемант А идентитетски реструктуира под контекстуалним утицајем елемената Б и В? Ново идентитетско осмишљавање свакако подразумијева не само контекстуалан однос (као што је то био случај са настављањем значења на елемент А) него и пренос одређених значења са А на Б, односно В и обратно. Интенционална назочност при том преносу, односно могућност да свјесно означимо који од елемената у структури елемента А желимо да пренесемо на семантичку структуру елемента Б, јесте, по нашем мишљењу, методолошка олакшица којом доводимо у везу два напоредна елемента, да бисмо истакли оне дијелове структуре који могу бити пренесени у нови контекст: контекст елемента Б. Ипак, напоредност двају различитих структура оставља могућност да се повежу и они елементи који нису обухваћени интенционалним чином. Није, дакле, немогуће пронаћи нове структуре односа између двају напоредних структура, које у

првобитном, интенционалном случају нису узети у разматрање. То остаје, по нашем мишљењу, интерпретативна предност (или хир) сваке будуће анализе односа између елемената А и Б.

Циљ наше анализе јесте да се успостави веза између „теорије деконструкције“ и „нихилизма у роману *Зли дуси* Ф. М. Достојевског“. „Нихилизам у роману *Зли дуси* Ф. М. Достојевског“ наставиће се на анализу „теорије деконструкције“ и то ће за собом повући двије посљедице: 1. Усљед немогућности теорије деконструкције да се прикаже као цјеловит систем, „нихилизам у роману *Зли дуси* Ф. М Достојевског“ ће се очитовати као суплемент деконструкције, што ће условити интеграцију „нихилизма у роману *Зли дуси* Ф. М. Достојевског“ у идентитет деконструкције саме. То ће значити да ће свака будућа анализа деконструкције моћи, као један од својих аспеката, да укључи *Зле духе* у свој систем. *Зли дуси* ће постати дакле један од суплемената деконструкције.[1] 2. Текст *Зли дуси* биће анализиран у складу са теоријским претпоставкама које ће бити разматране у првом дијелу нашег рада; у овом случају ријеч је о преносу појмовних елемената структуре „деконструкција“ у структуру „афирмација

[1] Овај, на први поглед сувише радикалан суд, постаће јаснији како се детаљније будемо упуштали у анализу деконструкције, односно семантичке отворености на коју деконструкција реферише и усљед које се сама де-конструише. Штавише, статус деконструкције као „теорије“ биће доведен у питање, што ће се одразити и на статус њених појмова (суплемент, траг, диференција и др.) у традиционалном, логоцентричном смислу. Немогућност стварања теорије од деконструкције оставља нас без референтних упоришта око којих би појмови градили одређен телеолошки систем. Отуд је могуће увијек наново стварати систем, са (логоцентричном) намјером да се приближимо истини. Дијелом тог, увијек-у-стварању деконструкционистичког система ми од сада сматрамо роман *Зли дуси* Ф. М. Достојевског.

нихилизма у роману *Зли дуси* Ф. М. Достојевског".

Први дио нашег истраживања, дакле, фокусираће се на испитивање Дериданих (Jacques Derrida) теоријских разматрања о критици Западне интелектуалне традиције, оличене у појму логоцентризма, који је представљао (неупитно) средиште (присуство) око чијег постојања је било могуће градити митове о идентитету, значењу, рационалности, истини и сл. С тим у вези, термину деконструкције биће посвећена посебна пажња у нашој анализи као могућности измијештања, нарушавања и допуне оних дијелова структуре који су сматрани средиштима, тј. референтним упориштима нужним за успостављање одређене аксиологије (етичке, естетичке и сл.). Стабилно упориште или, деридијански речено, неструктурирани дио структуре показаће се као илузија. Теоријска претпоставка да центар структуре подлијеже структурисању деконструисаће а) логику бинарних опозиција (гдје ће се показати да вриједности инхерентне таквим опозицијама нису *природно* дате него институционално условљене) и б) изворност или самоидентичност појмова који су у логоцентричном систему вриједности имали своје јасно дефинисано значење. Деконструкција структуре језичког знака имаће посебан значај за теорију интерпретације. На тај начин, биће могуће показати не само неприродан однос оличен у бинарној опозицији између појединих појмова (гдје је један појам увијек разматран као вреднији и важнији у односу на други, нпр. мушкарац/жена, говор/писање, добро/зло и сл.) него и несразмјеру која се очитује у самој структури језичког знака – тачније између дијелова те структуре: ознаке и означеног.

Одговорити на питање шта је деконструкција значи занемарити један од темељних принципа деконструкције – немогућности јасног ограничавања значења датог

појма. Деконструкција деконструкције је започета прије питања о природи (или дефиницији) деконструкције саме. Деконструкција не подразумијева скуп правила, или поступака које је могуће примијенити при анализи одређене семантичке цјелине да би се дошло до неког циља. Штавише, слиједећи Дериду, можемо рећи да деконструкција није ни метод ни теорија. (Derrida 1995b: 17) То значи да се деконструкција не може посматрати као нешто спољашње што се примјењује на одређен концепт (чиме се уједно и деконструише једна од бинарних опозиција: спољашње/унутрашње) са намјером да се тај концепт (или то унутрашње) објасни на бази правила утврђених „споља“. Јасна разлика између „унутрашњег“ и „спољашњег“ не постоји – унутрашње јесте спољашње. Ријечју, концепт је већ био у процесу деконструкције прије него што је питање о деконструкцији и било постављено. Деконструкција, као и било који други језички исказ је увијек у процесу дисеминације – процесу константног значењског измијештања. Појмови своју значењску вриједност граде у односу наспрам других појмова. На тај начин, сам појам (или процес) деконструкције вриједносно је условљен другим појмовима; деконструкција се увијек семантички дислоцира градећи ново појмовно упориште (које је као и сам појам „деконструкције“ привремено и нестално) чије значење такође зависи од других појмова. Другим ријечима, мислити о деконструкцији (без покушаја њеног коначног дефинисања) могуће је само кроз аналитички апарат на основу којег деконструкција добија свој смисао (или неко од својих значења). Деконструкција, дакле, значи захваљујући другим појмовима.

Имајући у виду речено ми ћемо се, у највећој мјери, оријентисати ка изучавању Деридиних

текстова насталих у периоду од 1967. до 1972. године који се баве проблемом значења. Под тим опусом подразумијевамо сљедеће књиге: 1. „Глас и феномен – увод у проблем знака у Хусерловој феноменологији“, 2. „О граматологији“, 3. „Писање и разлика“, 4. „Маргине филозофије“ и 5. „Дисеминација“. Поред Дериданих дјела, размотрићемо и дјела других књижевних теоритичара који су имали велики утицај на теорију интерпретације и постструктуралистичку књижевну теорију. Ту припадају аутори попут Ролана Барта (Roland Barthes), Пола де Мана (Paul de Man) и Јана Мукаржовског (Jan Mukařovský).

Други дио нашег истраживања фокусираће се на роман *Зли дуси* Ф. М. Достојевског. Посебно питање које ћемо размотрити при анализи овог романа тицаће се односа нихилизма (као негирања вриједносног система било које врсте) и хришћанства (гдје је вриједносни – етички – систем јасно успостављен) који се рефлектују у главном лику романа – Николају Ставрогину. Нихилизам, дакле, негира вриједности. Вриједности имплицирају аксиологију која детерминише одређене моделе понашања. Вриједности такође имплицирају норму. Норма представља границу која детерминише домене важења одређене вриједности (рецимо, вриједности „добра“ или „зла“). Уколико се та граница преће, излази се из симболичког поретка условљеног одређеном вриједношћу (престаје се бити „добар“ или „зао“). За нека прекорачења могућа је санкција (рецимо прекорачења норме у законодавном систему државе).

Николај Ставрогин, главни јунак *Злих духа,* је нихилист. То не значи само да он не вјерује у вриједности као такве, него, посљедично, да не препознаје границу као референтну тачку око које се формира аксиологија (етичка, естетичка и др.) Из етичког угла, нихилизам

води у иморализам. Иморализам претпоставља брисање границе између добра и зла. То значи да дјела у нихилистичком систему не могу да се квалификују у односу на опозицију морално – аморално. Ријечју, моралност и аморалност у нихилистичким оквирима не постоје – постоје само дјела, лишена сваке аксиологије. Међутим, овдје треба поставити два питања кључна за даљу анализу овог романа:

1. Зашто се Ставрогин убија? Другим ријечима, да ли постоји разлог због чега Ставрогин извршава самоубиство? Уколико постоји, онда нихилистичка формула коју је сам осмислио (да не постоји добро и зло, него само предрасуде о добру и злу) и није у потпуности тачна. То би значило да одређени *разлози* због којих се убија ипак носе одређени вриједносни капитал (норму) који Ставрогин није успио да у потпуности негира. Уколико се убија без разлога (као Кирилов), онда то пак значи да је остао у нихилистичким симболичким оквирима. То убиство би могло да се тумачи као посљедица општег бесмисла (негирања свих вриједности), што би дакле довело до закључка да је *свеједно* живјети или умријети.

2. Зашто Ставрогин, нихилиста, анализира *Нови завјет* (гдје су нормативне етичке границе јасно рашчлањене)?

Показаћемо како главни јунак романа *Зли дуси* Николај Ставрогин постаје *текст*, без могућности да контролише потенцијална значења која се око њега (или која га) конституишу, што посљедично води константном подривању (или изграђивању) значења тиме што се дискурси од којих је саздан константно умножавају. Ставрогин не говори о себи – он пушта друге да говоре умјесто њега о њему. Он је конструкција разнородних дискурса (Кириловљевог, Шатовљевог,

Петра Верховенског, Варваре Петровне, Верховенског оца и др.). Неки од ових дискурса пројектују његову прошлост док неки обликују његову будућност. Ставрогин, конституисан дакле од различитих (некад и контрадикторних) дискурса, не може полагати право на јасно одређен идентитет. Он представља *неколико* идентитета. Ми не можемо рећи шта он заправо *јесте* управо због константног дислоцирања (недостатка централне ознаке која би организовала дијелове његове идентитетске структуре), надомјешћивања и продукције увијек нових знакова који га окружују. Он постаје метафора (или замјена) за значење – његова главна одлика постаје надопуњавање ознакама. То га де-центрира (ставља га ван-центра било каквог стабилног значења). Ријечју, „Ставрогин“ не може бити конституисан око централне ознаке која би дефинисала његову идентитетску одлику (шта он *јесте*, заправо).

Међутим, једино поглавље које нам пружа увид у Ставрогиново виђење самог себе јесте поглавље које носи назив *Код Тихона*. Но, интересантно је да је ово поглавље, усљед цензуре, било искључено из романа у моменту публиковања. На тај начин, једини дио романа гдје Ставрогин *репрезентује* себе је искључен из романа. Говорећи из деконструкционистичке перспективе, можемо рећи да је центар романа *дислоциран* из романа прије него што је роман објављен.

Код Тихона, Ставрогин се исповиједа. Исповијест Ставрогинова није извршена у говорној, него у писаној форми. Ставрогин је записао сопствене мисли *о себи*, свједочећи при томе Тихоновом читању „документа“. Аутор и његов спис су присутни. Ставрогин је ту да својим присуством посвједочи документу, да посвједочи сопственим ријечима о себи. Међутим, остаје питање: зашто је умјесто говора Ставрогин

одабрао писање? Писмо је одвојено од аутора. Писање, продуковање знакова, постоји као засебан вриједносни систем (независан од аутора и читаоца), писмо је окренуто ка себи, ка другим знаковима, што му омогућује семантичку аутономију. Другим ријечима, то није Ставрогинова исповијест *о себи*, то је Ставрогинова исповијест о „Ставрогину". То је (нови) дискурс – ланац ознака склопљен пратећи синтаксичку логику текста да би се исказало мишљење о одређеним стварима („Ставрогину", „прошлости", „идеологији" и сл.). Поново, Ставрогин је ван центра (заправо, он и не може бити нигдје друго), чак и када покуша да центрира себе пишући „о себи". Сама Ставрогинова исповијест даје нам могућност да запазимо двоструку игру екс-центричности: а) Ставрогин који је ван сопствених мисли о „Ставрогину" и б) „Ставрогин" који је ван вриједносног система у самој исповијести („документу"), тј. „Ставрогин" са иморалистичком „формулом", гдје су „добро" и „зло" схваћени као предрасуде. На тај начин, логика текста којем је Ставрогин повјерио своју (искрену) исповијест у потпуности га издаје – „Ставрогин" постаје само још један несводљив дискурс који не може да нађе упориште у некој стабилној идентитетској структури.

Рад је подијељен на пет поглавља. Прва два поглавља посвећена су деконструкцији, наредна два анализи *Злих духа,* док је посљедње, пето поглавље резервисано за закључке до које нас овај тип анализе, који методолошки гледано представља приближавање (односно транспозицију) једне „теорије" (у) критици (критику), буде довео.

Прво поглавље имаће за циљ да нас упозна са теоријским претпоставкама деконструкције; њеним значењем и употребљивошћу при анализи сложених

семантичких структура. Размотрићемо и објаснити аналитички апарат којим се деконструкција служи, објаснићемо однос деконструкције према структури појмовног система што ће нам отворити пут ка анализи (структуре) језичког знака и семантичке дисеминације. На тој бази изградићемо теоријску основу на којој ће се темељити а) анализа *Злих духа* б) даља теоријска разматрања везана за развој (и могућност постојања) деконструкције као књижевне критике.

Друго поглавље имаће за циљ да ситуира деконструкцију у одређени историјски контекст и да при томе сагледа валидност упућених јој критика. Уједно, овдје ћемо размотрити домете деконструкције у вези са интерпретацијом књижевних текстова. На тај начин, у овом поглављу, неће се искључиво процјењивати валидност појединих критика упућених деконструкцији у досадашњој теоријској пракси, него ће се размотрити модификације и допуне појединих теоријских аспеката деконструкције са циљем оформљавања деконструкционистичке (теорије) интерпретације, односно критике. Овдје ће се, такође, размотрити и позиција аутора у односу на текст који ствара, као и текст уопште. Поред Дериданих текстова у овом поглављу фокусираћемо се и на поједине идеје других аутора (попут Ролана Барта и Пола де Мана.) да бисмо утемељили семиолошку базу у чијем домену ћемо спровести интерпретацију књижевног умјетничког дјела.

У трећем поглављу поставићемо проблемску окосницу романа *Зли дуси* Ф. М. Достојевског. Главни јунак романа, Николај Ставрогин, заузеће при томе централну улогу у тексту око које ће се формирати главно мисаоно чвориште романа, оличено у питањима атеизма, нихилизма и иморализма. Сам Ставрогин

биће анализиран из двије различите перспективе: 1. из перспективе других ликова романа и 2. из перспективе сопственог односа према себи. Анализа Ставрогина из перспективе других ликова романа имаће, при томе, трочлану структуру: а) Ставрогин наспрам Кирилова и Шатова б) Ставрогин наспрам женских ликова в) Ставрогин и фолклор. У овом поглављу осврнућемо се на идеје аутора који су се бавили анализом лика Николаја Ставрогина (Д. Стојановић, L. Ivanits, Nina Pelican Straus и др.).

Четврто поглавље биће посвећено деконструкцији романа *Зли дуси*. Међутим, то не значи да ћемо артикулисати одређену деконструкционистичку методологију приликом ове анализе. Деконструкција није, како рекосмо, скуп правила која се споља уносе да би се анализирао неки текст. Деконструкција је текст. Она је у тексту, па је стога инхерентна сваком поглављу. Ово поглавље, међутим, уочава семантичке потенције текста *Зли дуси* које деконструкција покушава да разложи и прикаже. Препознаћемо, наиме, да је текст *Злих духа* већ деконструисан (управо зато што је текст), што ће нам отворити нови семантички простор за додатну и нову интерпретацију овог текста. На тај начин ми ћемо уједно извршити критику (што не значи нужно одбацивање) појединх интерпретација наведених у трећем поглављу, али ћемо и да укажемо на нове интерпретативне смјернице које претходно нису узимане у обзир.

Пето, закључно поглавље имаће за циљ да оцијени валидност деконструкционистичког начина читања текста. С тим у вези покушаћемо установити какве су (теоријске) посљедице изостављања теоријско-методолошких премиса у контексту „деконструкционистичке анализе“. Другим ријечима,

видјећемо да ли је заправо могуће удовољити захтјеву деконструкције у вези са одбацивањем метафизике. Деконструкција структуре језичког знака (односно дисеминациона потенција знака) мора у критици да се опредијели за један од својих значењских облика, или за више њих (што претпоставља полисемију), остајући при томе у домену логоцентризма који (свака) критика претпоставља. Чињеница да смо приликом анализе ограничени на одређен број познатих значења, говори у прилог логоцентричном аспекту деконструкције који се не смије превидјети. У критичкој пракси то значи да смо ограничени на систем – структуру. Међутим, то ће захтијевати преиспитивање статуса деконструкције као критике, тачније њеног односа наспрам логоцентризма, као и потребе постојања такве критике у књижевно-критичкој пракси.

I (ТЕОРИЈА) ДЕКОНСТРУКЦИЈЕ

Прво поглавље првог дијела нашег рада има за циљ да дефинише (теорију) деконструкције. Међутим, претпоставка да се деконструкција може дефинисати – да се истина тог појма може учинити присутном – одаје логоцентричну природу нашег теоријско-методолошког полазишта. Овдје се може приговорити да не постоји ни теорија ни методологија која није дио логоцентричног система, те је карактерисање „теоријско-методолошке" позиције као логоцентричне плеоназам. Ипак, ми ћемо допустити ову разлику управо стога што деконструкција подрива сопствене теоријске темеље критиком логоцентризма. То не значи да она те темеље разара и да њено ограђивање од теорије није теоријски чин по себи, него да критика логоцентризма, на којој су ти темељи изграђени, има за посљедицу начелно подривање сваке дефиниције, теорије, методе и сл. Теорија не може да критикује сопствене логоцентричне поставке, а да уједно не заснује своју критику на истим тим поставкама. Дефиниција подразумијева[2] приказ

[2] Ово је још један примјер логоцентричне тенденције коју језик има и његове немогућности да изађе из „тамнице језика" (након што се будемо позабавили структуром језичког знака, ову Џејмсонову метафору (Fredric Jameson) ћемо замијенити стручнијим термином

ограниченог броја значења које имамо о неком појму – значења за која се претпоставља да су тачна. Дефинисати деконструкцију, стога, значило би приказати ограничен број тачних значења, које је теорија (или у ширем смислу: филозофија) до сада установила у вези са тим појмом. Објашњавање појма (излагање истине о њему) захтијева методологију која ограничава и структурира форму излагања. То излагање заокружује значења датог концепта наглашавајући при томе *кључне идеје*[3] (уколико је већ немогуће или из методолошких разлога непотребно изложити *све* идеје тог концепта) које нам служе да се обавијестимо о *суштини* појма или теорије коју анализирамо. Форма излагања структурирана је тако да даје утисак цјеловитости – дијелови те структуре распоређени су сходно логичном (узрочно-посљедичном) слиједу, детерминишући почетак, средину и крај излагања. На тај начин, свако од представљених поглавља добија логично мјесто у структури исказивања суштине о неком предмету, претварајући при томе узрочно-посљедични (линеарни) слијед излагања дијелова структуре почетак-средина-крај у методолошки прихватљиву форму научног рада оличену у уводу, разради и закључку. Наша анализа у потпуности је уклопљена у овакав, логоцентричан, начин представљања елемената структуре. Њена цјеловитост потврђена је не само ограниченим бројем поглавља (пет поглавља и увод) у којима смо одлучили да представимо теоријско-критичке посљедице

– „ланац ознака“). Ограничавање смисла одређеног појма води ка покушају ограничавања смисла самог смисла (дефиниције смисла, дефиниције дефиниције итд.), што нас константно усмјерава на језик чија значења треба систематизовати (пребројати?), умјесто на саму истину на коју језик (треба да) реферише.

[3] О проблему излагања *кључних идеја* у вези са деконструкцијом видјети детаљније у Royle 2003: 13-19.

деконструкције, него и физичком ограниченошћу бројем страна и у крајњој линији оквиром књиге. Поглавља те књиге биће разврстана сходно логици текста, распоређена пратећи структуру: увод-разрада-закључак. Сама поглавља такође ће бити подвргнута идентичној логици која ће, по нашем мишљењу, пратити логичну (узрочно-посљедичну) линију излагања. Мијењање распореда тих поглавља (и поглавља унутар поглавља) условило би прекид у логици исказивања елемената структуре. Управо стога тензија коју логика овог текста ствара уочава се на релацији логоцентричне методологије (на коју се константно ослањамо при писању) и подривања логоцентризма самог користећи се појмовима деконструкције.

Деконструкција, међутим, подрива идентитетски основ теорије (концепта или појма) која се приказује као затворен, довршен систем. Појмовни (аналитички) апарат који теорија изграђује и употребљава да би оформила аксиолошки систем, не може, из угла деконструкције, да потврди свој парцијални идентитет (као појам или термин), који не би био одређен у односу на други појам (на принципу разлике), нити, као и сама теорија чију аксиологију твори, може да се прикаже као цјеловита структура. Не само да теорија увијек остаје отворена за значењску надопуну него и њени термини не могу идентитетски да се потврде као несводљиви појмови. Отуд, деконструкција одбија да се сведе на одређен појам или систем кључних термина („деконструкција“ јесте један од тих термина упркос томе што је ова ријеч узета као ознака Деридине „филозофије“)[4] који би представљали окосницу (или

[4] Отуд и извјесна нелагодност у вези са употребом термина “деконструкција” од стране њених заговорника. Сам Дерида се удаљава од овог термина (могли бисмо рећи да сама деконструкција

попут „деконструкције“ саме – синегдоху) за опис те „теорије“[5] у цјелини. Појмови траже референтна упоришта која ће детерминисати њихово значење и која ће, на бази сопствене семантичке несводљивости, изградити одређен аксиолошки систем – теорију. Појмови деконструкције,[6] односно појмови који

удаљава од „деконструкције“, уколико се оваквим исказом не бисмо изложили опасности да Дериду поистовјетимо са деконструкцијом), са свјесном намјером да избјегне синегдохални однос коју ова ријеч прави са његовом филозофијом. „Захваљујем вам се у своје име – инсистирам на томе – а не у име неког ентитета названог ‘деконструкција.’ Никада нисам покушавао да идентификујем себе са оним што би то име могло да означава. Оно ми се увијек чинило страним, остављало ме је равнодушним. Штавише, никада се нисам престао питати о самом идентитету на који би та ријеч (nickname) упућивала“ (Derrida 1995b: 15). Један од разлога због чега се термин „деконструкција“ нерадо употребљава у теорији јесте и изложеност критици, која, не упуштајући се много у разумијевање деконструкције саме, понекад даје пренагљење судове о овој „теорији“. Новица Милић у својој књизи „АБЦ Деконструкције“ каже: „Није важно бити ‘деконструкциониста’ (осим ко жели да се брзо изложи грдњи разних догматских конформиста), важно је стварати, бити пажљив према разликама, свеједно с деконструкцијом или мимо ње.“ (Milić 1997: 14)

[5] Ми и даље употребљавамо термин „теорија“ када карактеришемо деконструкцију, иако га стављамо под наводнике или, како је то случај у наслову овог поглавља – у заграде. Наставићемо са употребом тог термина и даље у тексту, иако, као што ћемо убрзо видјети, деконструкција одбија да буде детерминисана доменом значења термина „теорија“. Међутим, стављањем овог термина под наводнике ми уједно наглашавамо атеоријску позицију деконструкције и њено константно изневјеравање сопственог покушаја да изађе из логоцентричног оквира мишљења. Драма или парадокс деконструкције одвија се управо у немогућности изневјеравања сопственог наука.

[6] Дерида често избјегава да сопствене термине означи као „појмове“ или „концепте“ у уобичајеном смислу. Употребљавајући формулу „нити... ни“ (“neither… nor“), Дерида наглашава специфичан статус термина које употребљава, који не могу бити

граде систем деконструкције, не могу да задовоље управо тај услов – то нису затворени системи са јасно дефинисаним идентитетом, него отворене структуре чија се семантичка упоришта не могу фиксирати и који, стога, никада не могу да послуже као класификаторни модели које би критика користила у својој анализи. Они су константно у процесу значењског осмишљавања, за собом остављају *трагове* (још један „појам“ деконструкције) који измијештају идентитет појма *ван сопствених граница* у домен разлике наспрам других појмова (или трагова) и који не могу да буду основа теорије, јер они сами захтијевају појмовну апаратуру (што нас опет враћа у затворен свијет ознака) за сопствено идентитетско осмишљавање. Отуд, у вези са појмовима на које реферише, Дерида ће рећи: „По дефиницији листа [мисли се на листу појмова наведену раније, која, између осталог, укључује и за нас битне појмове попут: трага, суплемента, фармакона и др. – Новак Малешевић] није таксономски затворена (taxonomical closure), и још мање конституише лексикон. Првенствено зато што то нису атоми...“ (Derrida 1981b: 40) Ти појмови не могу да послуже као категорије које би нам помогле при разврставању елемената чиме би се образовала стабилна структура са дефинисаном

једнозначно детерминисани, него увијек балансирају између граница зацртаних доменом значења условљених бинарним опозицијама – које им логоцентрична традиција намеће. На тај начин прави се отклон од а) јасног смјештања појмова у одређен аксиолошки систем, гдје би појам фундирао као несводљиви конституент те аксиологије и б) наглашава се амбивалентност самог појма. Упоредити нпр. Деридино појашњавање појма „диференција“ (differance) у Derrida 1981b: 40 и Derrida 1973: 130, са појмовима: „суплемент“ (supplement) у Derrida 1997: 314 и „химен“ (hymen) у Derrida 1981a: 212-213. Видјети такође Деридин осврт на саму структуру (и функцију) формуле „нити... ни“ у Derrida 1981b: 43.

аксиологијом. Семиолошки систем, у овом случају, не би могао да очува јасну терминолошку разлику између појмова – разлику која треба да буде загарантована несводљивошћу тих елемената, чиме би се потврдио њихов статус атома у датом семиолошком организму – те би стога свака таксономија (грч. taksis – уређење, ред, поредак + nomos – закон) била немогућа. Ријечју, појмови би бесконачно тражили друге појмове (и тако ad infinitum) те стога „лексикон" тих појмова (или о тим појмовима) никада не би могао бити довршен.

Претпоставка да појмови деконструкције не могу бити схваћени као „атоми" – те да не могу образовати аксиологију на бази одређене појмовне таксономије – чини јаснијом већ наглашено неповјерење које деконструкција има према теорији и имплицитно према сопственом свођењу у одређене теоријско-методолошке оквире. Дерида каже: „Често имам прилику да дефинишем деконструкцију као нешто што се – далеко од теорије, школе, метода, чак и дискурса, а која је понајмање техника која може бити сврсисходна – у крајњој линији дешава или што заузима мјесто (comes to pass)." (Derrida 1995b: 17) Деконструкција је, дакле, већ ту, она заузима своје мјесто у семантичкој структури (дискурсу), не тако што ангажује одређен аналитички апарат који би водио интерпретацију ка одређеном смислу (што имплицира и методологију и телеологију), него тако што сама постаје дио сематничке структуре која се интерпретира – као и дио сопственог аналитичког апарата. Деконструкција дакле није ни метод ни теорија,[7] али је зато присутна и у методологији

[7] Ово одступање од теорије и методологије није карактеристично само за деконструкцију. Јан Мукаржовски ће тако за структурализам написати: „Научно схватање које полази од ове непрекидне узајамне повезаности науке и филозофије и гради на њој јесте структурализам. Велимо `схватање` да бисмо

и у теорији које не могу *представити* себе мимо дискурса. Деконструкција је инхерентна дискурсу. Она је дио тог система ознака и у склопу њега појашњава начин сопственог функционисања. Деконструкција јесте укупност сопствених појмова који се очитују кроз дискурс. Отуд, дефинисати деконструкцију значи анализирати однос између њених појмова и посљедично структуре која настаје током рада тих појмова.

Стога, наше промишљање деконструкције наставићемо даље анализом проблема структуре. На тај начин поставићемо темеље за анализу језичког знака, те ћемо приступити рјешавању и анализи комплекснијих семиолошких питања значајних за књижевно-теоријску праксу и имплицитно за књижевну критику.

избегли термине `теорија` или `метода`, од којих први значи чврст скуп сазнања а други једнако целовит и непроменљив скуп радних правила. Структурализам није ни једно ни друго...“ (Mukaržovski 1987, 175) Међутим, док за Мукаржовског ово одступање од теорије и методе од структурализма има за циљ да успостави корелацију између различитих структура на бази појмовне размјене и тако објасни генезу структуре, за Дериду одступање теорије и методе од деконструкције треба посматрати из угла његове критике логоцентризма.

1. ДЕКОНСТРУКЦИЈА СТРУКТУРЕ ПОЈМОВНОГ СИСТЕМА

Да бисмо могли да одредимо карактеристике одређеног система, неопходно је стећи увид у елементе од којих је систем сачињен. Распоред тих елемената чини структуру датог система. Анализирати однос између елемената датог система јесте задатак структурализма. Слиједећи Мукаржовског, можемо рећи: „Најбоље се суштина структурализма може објаснити начином на који ствара и поступа са појмовима. Структурализам је, наиме, свестан начелне унутрашње корелације читавог појмовног система сваке науке: сваки од појмова одређен је свим осталим и сам их узајамно одређује, тако да би се једнозначно могао одредити местом које у датом појмовном систему заузима, а не списком своје садржине која се – док се са појмом ради – непрекидно мења.“ (Mukaržovski 1987: 175) Појам (или елемент) је дио структуре и његова улога одређена је како видимо мјестом које у датој структури заузима. Структура *јесте* резултат међуодноса између елемената. Елемент је одређен другим елементима структуре, али својим присуством (садржином) и сам одређује друге елементе. Његово позиционирање у структури организује уједно и вриједности те структуре, која управо због специфичног *распореда* елемената од којих се састоји, твори *одређен* идентитет. Она тај идентитет задржава, све док динамика распореда елемената у структури не буде промијењена. „Енергичност структуре састоји се у томе што свака појединa компонента има у заједничком јединству одређену функцију која је сврстава у структуралну целину и везује за њу; динамичност структуралне целине дата је пак тиме што због своје енергетске природе ове појединачне функције и њихови

узајамни односи подлежу непрестаним променама. Структура је као целина зато у непрестаном кретању, за разлику од сумативне целине која се променом нарушава.“ (Mukaržovski 1987: 176-177). Елементи структуре су дакле константно у стању кретања, мијењајући при томе не само свој идентитет (који је сада одређен другим мјестом, односно другом функцијом коју елемент преузима у систему) него и идентитет структуре саме. На овај начин динамичност структуре константно измјешта референтна упоришта која би представљала аксиолошку базу структуре, остављајући могућност за децентрализацију структуре условљену мијењањем распореда елемената у датом систему. Отуд, оно што је у почетку дјеловало као главни, средишњи дио структуре, може, усљед динамичног кретања елемената, да у одређеном тренутку постане периферија чиме се објашњава питање (или структура?) генезе коју структура показује временом.

Међутим, два су проблема на која треба скренути пажњу при оваквом промишљању структуре: 1. Да ли је могуће мислити појам ван структуре и како у том случају дефинисати његову „садржину“? 2. Како одредити идентитет структуре (шта она заједно са својим појмовима *јесте*) уколико је структура у „непрестаном кретању“? Анализирајући наведени цитат Мукаржовског који говори о односу појма и структуре, запажамо да је сам појам двојако одређен: а) мјестом које заузима у датом појмовном систему и б) списком своје садржине (којој Мукаржовски додуше одриче детерминистичке одреднице због тога што је садржина појма изложена константној промјени, али која несумњиво фундира као квалитет појма). Тачније, Мукаржовски истиче како „док се с појмом ради“ – његова садржина се „непрекидно мења“, да би у наредној

реченици додао: „Зато се у структурализму појам види као енергетско средство непрестано обнављаног освајања стварности, увек способан за унутарњу реконструкцију и прилагођавања“ (Mukaržovski 1987: 175). Очигледно је да Мукаржовски претпоставља да појам, поред своје функције коју обавља у структури, има и сопствени идентитет условљен садржајем и који, као такав, може бити независан од структуре. Штавише, појам може да се надопуњава новим смислом („освајање стварности“), успостављајући при томе неку сопствену – унутрашњу аксиологију. Питање које остаје без одговора је: како је могуће „радити са појмом“, а да тај рад не буде детерминисан, односно уклопљен у домен неке нове структуре? Само промишљање појма, другим ријечима, тражи структуру која ће обезбиједити одређену аксиологију за такво промишљање. Уједно, да би се спознала садржина појма, она мора да се доведе у однос са појмовима неке шире схваћене (или прихваћене) структуре која би обезбјеђивала аксиологију за једно такво промишљање, односно за саму спознају садржине појма. Поред тога, уколико претпоставимо да појам може да се испуњава „непрекидно обнављаним живим смислом“ (Ibid.), то онда значи да он може да твори нове појмове у домену сопствене садржине, стварајући на тај начин сопствену структуру, сопствене вриједности итд. Не ради се више искључиво о децентрализацији структуре (као посљедици динамике у структури самој), гдје би односи и функције појединих елемената могли да се промијене – овдје се ради у урушавању елемента структуре у нову структуру, која конституише нове елементе, стварајући при томе нови систем. Процес претварања садржине појма у нове структуре остаје незаустављив. Структура није затворена – она није цјелина (без обзира колико структуралисти хтјели

да је *ограниче*), она је процес константног претварања појмова у системе, у нове појмове, односно у нове структуре. Уколико би структура постала цјелина (без могућности конституисања нових значења, односно елемената и проширивања) добили бисмо градивну ћелију структурализма – неразориву и недјељиву основу која може да послужи као база за одређену аксиологију (естетичку, етичку и сл.), која би свој *идентитет* потврђивала сопственом довршеношћу. Међутим, тако нешто није могуће; свака структура може да постане дио веће структуре[8] и сваки појам може да се даље разложи на нове појмове, покрећући тако бесконачан низ увијек-у-стварању структура. Отуд је за Дериду било од великог значаја да истакне парадоксалност структуралистичке логике, која је сопствена референтна упоришта (нужна за успоставу одређене аксиологије и ограничавање структуре) одбијала да подвргне самој логици структуре – да их структурира. Дерида каже: „Све до догађаја на који желим да укажем и да га дефинишем, структура – или боље, структуралност структуре – премда стално у употреби, увијек је била неутрализована или редукована, и то везивањем за неко средиште, референшући ка тачки присутности, фиксном поријеклу. Функција тог средишта није била искључиво да омогући оријентацију, баланс и организацију структуре – уколико би се уопште могла замислити неорганизована структура – већ, изнад свега, да потврди да ће организујући принцип структуре ограничавати управо оно што бисмо могли да назовемо игром те структуре. (...) Отуда се увек сматрало да средиште, које је по дефиницији јединствено, представља управо ону ствар унутар структуре која управља том структуром,

[8] О овоме ћемо детаљније говорити када се упознамо са структуром језичког знака.

сама при томе измичући структуралности. Зато је класична мисао у вези са структуром и могла да каже како је средиште, парадоксално, унутар структуре и изван ње.“ (Derrida 2002: 351-352) Структурирањем ми одређујемо правила („игру те структуре“). Уколико идентична правила важе за различите структуре (које, опет, могу бити дио веће структуре), у стању смо да на основу самих тих правила, која су нам омогућена средиштем, дијелове једне структуре инкорпорирамо у другу структуру. Уколико би средиште ушло у игру структуре, а по логици ствари оно је на ту игру осуђено јер је дио ње, онда би се сама та структура довела у питање.[9] Са друге стране, неструктурирано средиште

[9] Овдје треба бити пажљив. Непојмљиво је имати структуру без средишта или више референтних уоришта која ће ограничити „игру“ структуре, односно, барем теоријски, спријечити структурирање ad infinitum. За Дериду проналажење (означавање) одређеног средишта у структури никада није било питање спора. „Чак и данас појам структуре којој би недостајало неко средиште је незамислив.“ (Derrrida 2002: 352). Проблем је, међутим, уколико се средиште покуша издвојити из структуре (па самим тим и од правила која управљају том структуром) да би се осигурало сигурно референтно упориште за формирање одређене аксиологије. То не треба мијешати са смјеном референтних упоришта у структури насталу усљед динамичности односа њених елемената. Де-централизација, односно измјештање центра, није изум деконструкције, већ структурализма; како смо видјели код Мукаржовског односи између појмова у датој структури се константно мијењају (а самим тим мијења се и њихова хијерархија), чиме се увелико објашњава концепт децентрализације. Међутим, у многим критичким анализама Деридине филозофије многи ће приписивати ову идеју “децентрализације” (што укључује и однос између средишта и маргине) деконструкцији (то наравно не значи да деконструкција не подржава тај однос, него само да је тај концепт деконструкција преузела, а не сама засновала) или шире гледано „постструктурализму“. Отуд је помало необично што се, у већини случајева, приликом разматрања деконструкционистичке позиције у вези са структуром, истраживачи опредјељују прије за опис

структуре (без обзира на који начин представљено: редукцијом или присуством) био би парадокс. На тај начин, редукција и присуство, да останемо у Дериданим ознакама средишта, умножавали би се док год би њихова појавност била тумачена као појавност у структури. Игра те структуре не би могла да се заустави, те бисмо умјесто средишта добили – нову структуру, за коју бисмо такође могли да одредимо средиште. Парадоксално, структура може да опстане само уколико неки дијелови те структуре не би били детерминисани логиком саме структуре.

Друго питање које смо поставили у вези са разматрањем појма структуре од стране чешког теоретичара књижевности тиче се односа идентитета и динамике структуре. Да бисмо препознали идентитет структуре, морамо да одредимо елементе структуре и уједно да дефинишемо природу њихових међусобних односа. „Структурална целина *значи* сваким од својих делова и, обрнуто, сваки од ових делова значи управо ту а не другу целину.“ (Mukaržovski 1987:

децентрализације (која је дакле структуралистички концепт), него за опис „структурирања средишта“ – у чему, у крајњој линији, јесте концептуални допринос Деридин. Николас Ројл (Nicholas Royle) ће, на примјер, експлицитно рећи да је „децентрализација“ централна идеја не само Деридине филозофије него и постструктурализма уопште. „Не можемо избјећи појам центра, међутим, уколико неко тражи једну ријеч којом би описао Деридину `централну идеју` то би могла бити ријеч `децентрирање.` У овом општем контексту можемо препознати значај `постструктурализма` и `деконструкције`: другим ријечима, у термину децентрирања, почевши са децентрирањем субјекта, децентрирањем институција, децентрирањем логоса“ (Royle 2003: 15). Новица Милић као једно од „кључних питања“ деконструкције такође у први мах истиче однос руба (односно маргине) према средишту, што имплицитно води ка проблематизацији питања односа елемената структуре на бази њихове динамичности – дакле, оној проблематизацији коју познајемо из доба структурализма. (Видјети у Milić 1997: 26-28)

176) Препознавање одређене структуре (или како Мукаржовски каже: цјелине) могуће је само уколико међусобан однос дијелова те цјелине заузима, у моменту утврђивања њеног идентитета, *одређен* (дакле, специфичан, јединствен) положај у структури. То значи да је наше схватање структуре условљено тренутним односом који елементи у тој структури заузимају. Динамичност структуре, која би однос између елемената учинила промјенљивим (проналажењем новог центра или неким новим „освајањем стварности“ којом би елемент промијенио своју садржину), условила би немогућност детерминисања идентитета дате структуре. У том случају, структура би увијек била у процесу трансформације, константне промјене у распореду и садржини својих елемената – што би дефинисање идентитета дате структуре учинило немогућим. Једини начин да се идентитет утврди био би да се заустави динамизам структуре чиме бисмо добили окамењену структуру (структуру заустављену у времену – лишену динамичког потенцијала), односно управо онакву структуру какву је Мукаржовски окарактерисао као „сумативну“. У таквој, „сумативној структури“, идентитет би био потврђен у односу на промјену у домену саме те структуре, чиме бисмо били у могућности да упоредимо разлику између старе структуре и новонастале структуре, односно структуре настале на бази елемената претходне структуре. Динамизам би у том случају представљао слијед сумативних структура, структура које, да би се објасниле и идентитетски потврдиле, морају бити издвојене из динамичког кретања и анализиране сходно тренутном распореду њихових елемената. Нови распоред елемената у тој структури означавао би „нарушеност“ претходне структуре и управо

захваљујући тој „нарушености“ ми бисмо имали могућност да дефинишемо нову структуру. Ријечју, динамизам структуре (као непрекидног кретања и мијењања у структури) о којем је говорио Мукаржовски – није могућ; да бисмо одредили шта стуктура јесте, морамо да зауставимо то (привидно) динамично кретање структуре, односно морамо одредити шта структура јесте као сумативна цјелина. Динамичност коју критикујемо код Мукаржовског, међутим, не треба мијешати са немогућношћу заустављања децентрирања структуре усљед промјене односа између елемената у датој структури (гдје маргиналан елемент може да преузме улогу новог средишта) и структурисања средишта (које може да гради нови појмовни систем, односно – нову структуру), о чему је било ријечи раније. Свака промјена у структури може да буде опажена искључиво уколико се она *већ догодила*, односно уколико је распоред њених елемената већ познат. Умножавање, односно децентрирање структуре је процес који увијек можемо да спреведемо (структурирањем средишта или успостављањем новог референтног упришта око којег ће се организовати структура), али чије ефекте, да бисмо их разумјели, морамо да прихватимо као већ спознате, дакле са елементима чији *распоред* у структури већ знамо – елементима који су продуковали сумативну структуру. Динамизам је укинут управо стога што не може да избјегне *структурирање*. Стога, динамика мора да буде заустављена и неутрализована сумативношћу елемената дате структуре – односно структуром чији идентитет можемо да одредимо.

Напоредност двају или више сумативних структура оставља, са друге стране, неријешеним питање повезаности, односно узрочно-посљедичног слиједа за који претпостављамо да се у датим структурама може

очитовати. Проблем настаје усљед независности таквих структура једне од друге (независности која заправо представља услов за идентитетско конституисање структуре), што нас, умјесто приказа развоја датог појма, оставља са скупом елемената дефинисаним у одређеној синхронијској равни. Ти елементи су лишени промјене управо стога што је наш приступ њима одређен и дефинисан структуром, која не може да изађе из себе, тј. да се окрене ка другој структури, а да тај окрет сам не потпадне под исту синхронију, односно структурну сумативност коју је Мукаржовски вјештачки хтио да учини динамичном. То значи да би сваки покушај успостављања узрочно-посљедичне везе, која би се заснивала у детектовању одређеног појма у двије различите, напоредне структуре, водио стварању нове структуре, која би такође морала бити препозната као сумативна, тј. одвојена од других структура и детерминисана доменом својих појмова. На тај начин, анализа генезе датог појма (или шире гледано – историчности) никада не би могла да избјегне структурни аспект своје појавности, што значи да бисмо умјесто проучавања генезе датог појма – били осуђени на увијек нову структуру. Појам постаје структура која је уклопљена у напоредни низ „сумативних“ цјелина, чиме се питање генезе појма своди на једну од сумативних представа тог низа. Можемо рећи да је управо у том напоредном односу сумативних структура Дерида видио „пукотину“ (rupture) која прекида динамичку везу између структура; свака нова структура у том случају представља нам се као – „догађај“ (event), чиме се понавља комплетан процес структурирања, што Дерида означава појмом „удвостручавања“ (redoubling). (Derrida 2002: 351). Посљедица тог удвостручавања је задржавање (понављање) логике структуре, али са

новим центром. Анализирајмо, са тим у вези, сљедећи Деридин исказ: „Догађај који сам назвао пукотином (...), вјероватно би се десио када би структуралност структуре почела да буде промишљана, што ће рећи понављана, и то је разлог због чега сам рекао да је прекид понављање у сваком смислу те ријечи. Стога, постаје неопходно мислити уједно закон који управља жељом за центром при конституисању структуре као и процес значења који управља премјештањима (displacements) и замјенама (substitutions) за закон о централној присутности – али централној присутности (central presence) која никад није била у себи, која је одувијек била протјерана из себе у сопствену замјену.“ (Derrida 2002: 353) Структурни аспекти који се понављају (и који условљавају прекид) су аспекти који одређују правила игре те структуре (однос центар-маргина, *граница* структуре и др.) која се у потпуности преносе на нову структуру. Оно што се мијења је центар. Тачније, он сам постаје мета исте структуралности (као и структура чијим правилима управља), чиме се централна позиција увијек изнова замјењује новим организационим принципом – новим „централним присуством“.[10] На тај начин централост изневјерава структуру чија правила је покушавала да успостави и ограничи. „Жеља за центром“, коју Дерида помиње, одаје метафизичку тежњу за заснивањем објективног, хијерархијски условљеног (што структура импилицира) односа између елемената одређеног система.[11] Привид тог објективизма ми добијамо

[10] Јасно је, наравно, да је ово упућивање на логоцентризам, који Дерида, између осталог, одређује као „детерминацију бића ентитета као присуства“ (Derrida 1997: 12). О логоцентризму ће, међутим, бити више ријечи касније.

[11] Ово питање ће постати комплексније када *центар* будемо изједначили са дискурсом, што ће се уједно очитовати као критика логоцентризма, али и као подривање нове метафизичке тежње ка

понављањем. Међутим, одбацујући фиксираност центра (односно присутности која би успоставила одређену аксиологију) као могућности детерминисања поријекла, ми заправо деконструишемо наратив који нам је метафизика оставила у насљеђе. Доказ те деконструкције садржан је заправо у самој метафизици (тј. у њеној историји), односно у константном изневјеравању центра који је сама одредила. Отуд, понављањем, ми добијамо могућност конституисања центра, са тим што нам присуство (око којег формирамо аксиологију) бива увијек замијењено, тј. „протјерано из себе". Свака нова замјена означава „догађај" или епоху која свједочи историји (структури) метафизике. Деконструкција метафизике, можемо стога рећи, започиње конституисањем њене структуре.

Међутим, посљедице анализе односа између двају или више структура нису само заснивање нове структуре (у овом случају структуре структура), него и губитка „садржаја", коју та структура са собом носи. Већ смо нагласили да идентитет појма у различитим структурама, односно његова улога у тим структурама, да би био препознат, мора да се искаже (конституише) кроз нову структуру – структуру која ће предстаљати тај појам у различитим структурама. На идентичан начин, анализа односа двају или или више структура мора проћи кроз исти структурни патерн, тј. исказати се кроз нову структуру. Да би разлика између структура била

идентитету између знака и онога на шта знак треба да реферише. Упоредити, са тим у вези, исказ Гајатри Спивак: „Такође, жеља је метафизике да учини да се крај поклопи са значењем, да се креира граница, да се учини да дефиниција коинцидира са дефинисаним, `отац` да коинцидира са `сином`; у домену логике идентитета да се избалансира једнакост, затвори круг" (Spivak 1997: XX). О проблему идентитета ћемо говорити детаљније приликом анализе структуре језичког знака.

препозната и објашњена, односно да бисмо уопште могли говорити о „догађају“, садржај те структуре мора бити изостављен. Деридина критика Леви-Строса (Claude Lévi-Strauss), између осталог, заснована је управо на немогућности структуре да укључи „чињенице“ при конституисању нове структуре. Дерида каже: „Али, у сагласности са Русоовим и Хусерловим гестом, он [мисли се на Леви-Строса – Новак Малешевић] мора `оставити по страни све чињенице` у тренутку када жели да опише специфичност структуре. Као Русо, он увијек мора да замисли поријекло нове структуре на моделу катастрофе – преокрећући природу у природу, природни прекид природне секвенце, остављајући при томе природу по страни“ (Derrida 2002: 368-369) „Модел катастрофе“ о којем Дерида говори, базиран је на „догађају“, о чему је већ било ријечи, и треба да означи разлику између двају структура, односно мјесто (или вријеме) конституисања нове структуре. Сумативност структуре гарантује идентитет структури (базиран на принципу разлике у односу на претходну структуру), означавајући при томе и поништавање вриједности претходне структуре. Отуд се поријекло структуре везује за катастрофу и разлику која се успоставља у односу на претходну структуру. Деридина критика Леви-Строса заснована је на немогућности укључивања садржаја (у овом случају „чињеница које треба изоставити“) приликом анализе односа између двају или више структура. Да би тај однос могао да буде приказан (односно да би „догађај“ могао уопште бити препознат), садржај мора да буде изузет из анализе датих структура. Бери Стокер (Barry Stocker) ће, у вези са тим, написати: „Структура искључује чињенице и природу, у чистоћи сопствене форме, и посљедично може једино препознати промјену као генерално насиље. Не може

да објасни емпиријске процесе промјене и све што може да уради је да их представи као катастрофу. Структура фиксира природу на одређен начин, тако да сама природа почиње да се урушава усљед промјене.“ (Stocker 2006, 182) „Емпиријски процеси промјене“, на које Стокер реферише, јесу, заправо, „чињенице“ које остају ван генезе структурног процеса. Чињенице дају форму структури (као њени дијелови) и отуд њихова промјена мора да буде изражена новом структуром, која је, како смо у више наврата истакли – сумативна. Међутим, та нова структура означава „насиље“ над ранијом структуром, односно атемпоралним распоредом елемената (или чињеница) у структури. Структурализму, на тај начин, измиче конкретно објашњавање тих чињеница, зарад анализе структуре у коју су уклопљени. Ријечју, структуралистички приступ чињеницама значи задржати се на структури, односно напоредности одређених структура. Отуд термини попут „догађаја“, „насиља“ и „пукотине“, на које смо раније реферисали, упућују истовремено на исти феномен – феномен конституисања нове структуре која, да би потврдила свој идентитет, мора да направи отклон од претходне структуре (мора да *не буде* претходна структура). Напоредност између тих структура (њихова транзиција или у ширем смислу историчност) представља аксиолошки ексцес – новину око које метафизика *понавља* (и обнавља) свој логоцентрични захтјев за центром.

1.1. ДЕКОНСТРУКЦИЈА СТРУКТУРЕ БИНАРНИХ ОПОЗИЦИЈА

Бинарна опозиција подразумијева структуру која треба да детерминише аксиологију формирану у домену два појма. Међутим, иако појмови треба да представљају[12] граничне случајеве до којих њихова значења допиру, није немогуће замислити проширивање те структуре, односно формирање нових ознака за обиљежавање радикалнијег јаза између значења формираних у домену те структуре. Ове граничне случајеве можемо назвати апсолутним значењима датих термина, неопходним да бисмо могли засновати аксиологију дате структуре (центар, маргина и сл).[13] Проширујући домене значења два појма који су дати у опозитном односу, ми проширујемо бинарну структуру; конституисана бинарност може бити допуњена новим бинарним системом који ће нарушити цјеловитост претходно формиране бинарне опозиције на чијој бази је проширила своје значење, стварајући при томе од те опозиције нову подструктуру. Конституисање ових подструктура условљава не само усложњавање бинарне структуре него и стварање аксиологије у односу на бинарни детерминизам који представља референтно

[12] Кажемо „треба да представљају“, а не једноставно „представљају“ зато што желимо да избјегнемо детерминизам структуре. Већ је било ријечи о немогућности структуре да одржи своју цјеловитост усљед усложњавања елемената који је творе.

[13] Термину „апсолутно“ прибјегавамо из нужде – да бисмо изградили илузију цјеловотости дате структуре. Међутим, чак ни таква, апсолутна структура, не може да побјегне логици структуре, коју покушава да ограничи, што условљава константно помјерање те границе ка новом апсолуту итд. То значи да се и „апсолут“ понаша само као један од термина (концепата метафизике) који не може да избјегне сопствено структурирање.

упориште (или тачније: референтна упоришта) за конституисање те аксиологије. Узмимо за примјер бинарну опозицију: „добро/лоше“. Између та два појма (који „треба да представљају“ граничне случајеве тих, етичких, вриједности) могуће је замислити посреднички, „средњи“ термин; рецимо: „мање добар“, који ће градити нову бинарну структуру (конституишући опозицију: „мање добар“ и „мање лош“), аксиолошки детерминисану у домену примарне бинарне структуре. Овај процес константне аксиолошке детерминације (односно позиционираности) на бази потенцијалног конституисања бинарних опозиција, остајући при томе у домену примарне бинарне структуре, није једноставно зауставити. Његово заустављање, односно немогућност позиционирања или аксиолошког детерминисања, у домену вриједности обезбијеђених структуром бинарне опозиције, водило би напуштању метафизике. Логична посљедица тог напуштања била би деконструкција структуре бинарних опозиција.

Однос између елемената бинарне структуре указује на „логику“ која детерминише дати систем, а која условљава да елементи тог система фундирају на бази строго организоване хијерархије. Од самих почетака филозофије на Западу, логос (грч. logos – говор, ријеч, разум, мисао) је представљао референтну тачку која одређује мјесто истине (или, можда прецизније, која нас враћа на њено поријекло), што је уједно и дефинисало циљ сваког потоњег филозофског дискурса као – досезање истине. Дискурс „досезања истине“ (може да) фундира као историјска истина, што нас на неки начин оставља у затвореном кругу метафизике, чак и уколико бисмо доказали да је истину тог дискурса немогуће наћи (што представља антиметафизичку тезу). Дискурс „досезања истине“ можемо, пратећи Деридино излагање

о односу мисли и језика, назвати „епохом логоса“ (“epoch of the logos“). (Derrida 1997: 12) У домену метафизичке традиције истина је представљала крајњи домет до којег логика треба да дође. Крајње исходиште сваког дискурса, дискурса који *по себи* није истина, него средство које води до ње, треба да учини истину присутном – да је сведе на једнозначан, есенцијалан појам. Овдје већ можемо да наслутимо проблем који настаје усљед несразмјере односа између истине (онога што *јесте*) и презентације те истине, тј. дискурса у ширем смислу (говор, писање и сл.). Нејасно је, наиме, како дискурс може представити истину, уколико сама истина није дискурзивна. Уколико, са друге стране, претпоставимо да истина *јесте* дискурс, упали бисмо у константну репрезентацијску игру (гдје би „истина“ упућивала на другу истину – појам, суштину и сл. – што би водило изневјеравању статуса истине) на чијем би нас исходишту, умјесто логоса, увијек дочекивао – језик.[14] Истина, на тај начин, бива представљена као независан и објективан ентитет, одвојен од своје дискурзивне (језичке) репрезентације. Постојање једног таквог ентитета, који би представљао мјесто истине, јесте полазна тачка при заснивању метафизике. *Присутност* тог ентитета, или боље речено, тенденција да се истина (ентитета) учини присутном, представља главну одлику метафизичке традиције Запада, коју Дерида назива – логоцентризмом. Дерида каже: „Наслутили смо да се фоноцентризам[15] веже за историјску детерминацију

[14] Ми ћемо се овом проблему враћати у два наврата: када будемо говорили о деконструкцији структуре бинарне опозиције „говор/писање“ (speech/writing) и приликом анализе појма *текста*, у посљедњем дијелу овог поглавља, након што се упознамо са структуром односа елемената знака – ознаке и означеног (signifiant - signifie)

[15] Однос између фоноцентризма и логоцентризма

суштине бића (meaning of being) уопште као *присуства,* са свим пододредбама (subdeterminations), које зависе од ове уопштене форме и које организују, унутар ње, свој систем и историјску секвенцу (присутност ствари погледу као eidos, присутност као супстанца/есенција/егзистенција [ousia], присуство времена као тачке [stigme] у садашњости или момента [nun] само-присуство (self-presence) мишљења (cogito), свијести, субјективитета, са-присуства (co-presence) другога и себе, интерсубјективитет као интенционални феномен ега, и тако даље.) Логоцентризам би дакле подржао одређење бића ентитета (being of entity) као присуства" (Derrida 1997: 12). Присуство је референтно упориште итине; оно је потврда идентитета елемента за који се претпоставља да не може бити деконструисан или накнадно структурисан, односно растављен на нове елементе. То присуство *јесте логос*; ту се детерминише поријекло (мјесто) истине и означава се (као) центар око којег се организује структура. „Може се показати да су сва имена везана за фундаменте, принципе, или центар, увијек била означавана као непромјењиво присуство – *eidos, arche, telos, energia, ousia* (суштина, егзистенција, супстанца, субјекат), *alethia*, трансценденталност, Бог, човјек и тако даље." (Derrida 2002: 353) Тежња да се детерминише фундамент, основни принцип, на основу којег ће се објаснити сложена структура (од којих је тај „фундамент" централни дио те структуре) са одређеним вриједносним системом (гдје би сам центар представљао „организациони принцип структуре" и уједно њен највреднији дио) јесте полазиште

размотрићемо детаљно нешто касније, приликом анализе бинарне опозиције: писање/говор. У овом моменту, међутим, пажњу ћемо посветити анализи односа између логоцентризма и саме структуре бинарне опозиције.

метафизике; наука (или дискурс у ширем смислу) јесте, у том случају, средство које води ка откривању присуства „основног принципа“. „Историја и знање, *ištoria* и *epiśteme* су увијек били одређивани (не само етимолошки или филозофски) као заобилажења (detours) *у сврху* поновног присвајања присутности.“ (Derrida 1997: 10) Смјена референцијалних упоришта (центара) упућује на логоцентричну тенденцију метафизике да константно реафирмише, или поново успоставља, нови организациони принцип који ће дати одговор на питања о апсолутном поријеклу и идентитету у домену дате структуре.[16] Дерида могућност новог „присвајања присутности“ оставља отвореном („и тако даље“), чиме указује на неминовност константног измијештања основног принципа (упоришта, центра), на чијој бази је детерминисана одређена структура. Отуд, ово „и тако даље“ упућује на метафизички наратив који изграђује (или обнавља) нови центар (па, самим тим, и нову структуру); тенденција „присвајања присутности“ потврђује да је „епоха логоса“ и даље на снази.

Конструкција бинарних опозиција изграђена је на логоцентричној основи. Прецизније, структура бинарности укључује логос као центар на основу којег се формира аксиологија дате структуре. Метафизика је гарант аксиолошком детерминизму – чинећи да се аксиологија за нас појављује као општа и нужна – који бинарна структура, односно односи између елемената те структуре, конституише. Централни дио те структуре, један од бинарних елемената, схваћен је као *присуство* (Истине, Знања, Бића „и тако даље“), на основу којег се детерминише бинарна хијерархија, имплицирајући при томе одређену аксиологију. Хијерархија се успоставља

[16] Већ је било ријечи о немогућности центра да избјегне сопствено структурирање као и смјену у домену дате структуре.

у односу на *други* елемент у бинарној структури, који представља удаљавање од свог референта (центра), односно елемента који се налази у домену логоса. Отуд је структура бинарних опозиција детерминисана односом елемената те структуре наспрам логоса; док је први елемент структуре „супериоран термин који припада логосу и представља више присуство (higher presence)“, други елемент означава се као „инфериорни термин и представља пад.“ (Culler 1986: 93) Аксиологија успостављена између два елемента утемељена је на принципу примарности једног елемента у односу на други (односно секундарношћу другог елемента у односу на логос). Елемент који „припада логосу“ има темпорални приоритет, што нас упућује на питање поријекла, у односу на опозитни елемент са којим твори бинарну структуру. Централни елемент бинарне структуре приказује се дакле као примаран, као први; он генерише изворну вриједност (вриједност самог логоса), за коју се претпоставља да му је инхерентна. Ово је кључно мјесто гдје се проблематизује питање идентитета. Наиме, док ми сазнање о примарном елементу стичемо увијек кроз разлику у односу на други елемент (откривајући, дакле, шта тај примарни елемент *није*), овдје нам се вриједности логоса (у чијем домену проналазимо примарни елемент бинарне структуре) представљају (од стране метафизике) као инхерентна. Другим ријечима, долазимо до таутологије да је основа на којој се представља идентитет логоса – сам логос. Секундарност другог термина у бинарној структури показује да је *механизам* идентификације изграђен накнадно (дакле, након што се логос *самоидентификовао*), што оставља могућност метафизици да у однос између структуре елемената уведе питање поријекла, којим се потврђује аксиологија

и хијерархија дате структуре.[17] Отуд, елемент који се налази у посједу логоса своју вриједност стиче не мјестом које заузима у бинарној структури – као што је то био случај у структуралистичком схватању структуре, гдје један елемент свој идентитет стиче својим положајем и односом наспрам другог елемента – него самом вриједношћу логоса. Логосу није потребан други елемент да би успоставио сопствени идентитет, он тај идентитет добија својом присутношћу. Централни елемент бинарне структуре насљеђује инхерентне вриједности логоса (присуство, непосредност, идентитет), чиме његова примарност, поред темпоралног, задобија и квалитативни карактер. Другим ријечима, елемент бинарне структуре који припада логосу означава се као изворна вриједност (квалитет по себи). Удаљавање од те примарне вриједности значи удаљавање од логоса и (у вриједносном смислу) представља „пад“ у односу на централни елемент структуре. Метафизици је таква, опозитна, структура неопходна да би могла да одреди апсолутне вриједности бинарних елемената. Референтна тачка у односу на коју се успоставља аксиологија те структуре (односно детерминишу апсолутне вриједности изражене том структуром) означава се као логос; вриједност коју метафизика детерминише логосом јесте – *присуство*. Прецизније, ради се о представама „суштине бића“ као присуства, укључујући при томе, како смо истакли раније, „пододредбе које зависе од ове уопштене форме“ (форме присуства). „Ово не представља само један метафизички гест међу другима, ово је метафизичка потреба (metaphysical exigency), која је најконстантнија, најтемељнија и најпотентнија.“ (Derrida 1988: 93) У

[17] Управо ће питање поријекла, као што ћемо видјети, представљати основ за Деридину критику бинарне структуре.

основи те потребе стоји тежња за откривањем истине и њеним јасним одређењем, односно њеном *непосредном* присутношћу, на основу које се изграђује стабилна референтна тачка (која не може бити представљена као структура, тачније као нови сложени систем) око које је могуће успоставити хијерархију и аксиологију нове структуре. Основна форма такве хијерархије и аксиологије јесте структура оличена у бинарној опозицији.

Деконструисати аксиологију система бинарних опозиција значи довести у питање непосредни однос између логоса и елемента бинарне структуре за који се претпоставља да „припада“ логосу. Направити дистанцу између логоса и централног дијела бинарне структуре значи одузети базу на којој је изграђена аксиологија структуре, односно довести у питање статус другог елемента дате структуре, који смо окарактерисали као „пад“ у односу на логос, што је условило тиме да је његов идентитет у структури одређен негативно (у односу на први елемент).

Овдје видимо у којој мјери се језик ослања на логику бинарне структуре; чак и упркос критици такве структуре, ми немамо другог начина да опишемо њено дејство уколико не уведемо нови структурни пар и вриједности које њиме подразумијевамо оличене, у овом случају, у бинарној опозицији: позитивно – негативно. Чак и Калеров (Jonathan Culler) термин: „пад“ детерминисан је бинарном структуром која имплицира постојање *позитивног* термина (рецимо: „успон“), који одређује аксиолошки и хијерархијски поредак ова два термина. Примјећујемо да структурни однос између ова два термина функционише без проблема иако су употријебљени, или можда баш због тога што су употријебљени, у метафоричком смислу. Ријечју, језик

не може да изађе из метафизичких оквира, чак и када доводи у питање саму ту метафизику.

Оба елемента дакле остају у посредном односу наспрам логоса,[18] што деконструише хијерархију бинарне структуре на основу које ти елементи стичу своју вриједност. Отуд, „пад“ (или било који *негативни* аспект другог дијела структуре: негативност, посредност, спољашњост итд.) не би могао да фундира као опозитни пандан првом елементу (односно *присуству*) јер би сама вриједност, која му одређује мјесто у структури, била доведена у питање; његова улога у бинарној структури, која би сада имала посреднички карактер у цјелости, показала би се као конструкција („научног“, „културног“ и др. дискурса). Та конструкција била би посљедица *посредности* комплетне структуре у односу на логос. Елементи те структуре били би упућени једни на друге, обиљежени разликом којом потврђују сопствени идентитет, али удаљени од *порijекла* – односно центра, који би као логос „измицао структуралности“. Дерида каже: „Деконструкција не може да се ограничи или да настави непосредно ка неутрализацији: она мора да, двоструким гестом (double gesture), двоструким сазнајним чином (double science), двоструким писањем (double writing), доведе до *преокрета* (*overturning*) класичне опозиције *и* до општег *премјештања (displacement)* система. Само под овим условом деконструкција ће себи обезбиједити средства на основу којих ће *интервенисати* (*intervene*) у поље опозиција које критикује, које је уједно и поље недискурзивних сила.“ (Derrida 1982: 329). Из наведеног Дериданог исказа можемо увидјети да се а) деконструкција бинарних опозиција не завршава

[18] Тај „посредни“ карактер елемената бинарне структуре, нешто касније, дефинисаћемо као *текст*.

неутрализацијом, да б) деконструкција подразумијева преокрет елемената бинарне структуре као и премјештање система и коначно да в) након преокрета у односу између елемената бинарне структуре и премјештања система, деконструкција „обезбиједјује средства“ за *интервенцију* у поље опозиција која у себи садржи и „недискурзивне силе“.

Анализирајмо детаљније ову трочлану структуру Дериданог исказа. Неутрализација би подразумијевала укидање аксиологије бинарне структуре на бази новог термина који би „ријешио контрадикцију“, односно синтетисао антитетичку семантичку потенцију елемената бинарне структуре конституишући нови концепт. (Derrida 1981b: 43) Међутим, укинути аксиолошки основ структуре на тај начин, не значи укинути и логоцентричну основу, на којој један од елемената те структуре почива. Штавише, укидање структуре, кроз неутрализацију, значило би у потпуности напустити логику бинарности, односно неутралисати могућност *интервенисања* у аксиолошки поредак који та структура омогућује.[19] Деконструкција је већ уписана у бинарни однос дате структуре (деконструкција, да се подсјетимо, не приступа *споља,* као теорија, да би анализирала нешто *изнутра*), тако да се овдје не ради о поништавању структуре, него о деконструкцији аксиологије на којој она почива. Сем тога, уколико неутрализацојом детерминишемо трећи термин, односно термин који би нас ослободио контрадикције у датој бинарној структури, ми бисмо опет морали да успоставимо нову структуру, тачније нови бинарни

[19] О значењу *неутрализације* у домену бинарних опозиција у лингвистици (маркирани и немаркирани термини), као и о односу између тих опозиција и деконструкције (као, у овом случају, вида негације неутрализације) видјети детаљније у Schleifer 1987: 386-390.

однос на основу којег ћемо идентификовати тај „трећи термин“. То просто значи да би уништавање једне бинарне структуре, што као посљедицу има детерминисање трећег термина, водило ка формирању нове бинарне структуре, гдје би трећи термин постао само један од бинарних елемената нове структуре.

Први корак ка деконструкцији бинарне структуре јесте дестабилизација аксиологије (и хијерархије) коју елементи те структуре између себе успостављају. Сам чин *преокретања* односа између елемената у бинарној структури укида непосредну дистанцу централног елемента бинарне структуре у односу на логос. Преокретање је стога „фаза“ која одузима аксиолошку базу на којој је бинарна опозиција изграђена, не укидајући при томе саму структуру бинарности. „Неопходност ове фазе је структурална; то је неопходност непрекидне анализе: хијерархија дуалних опозиција увијек се изнова успоставља“ (Derrida 1981b: 42). Дерида истиче „структуралну“ неопходност ове фазе (преокретања) да би избјегао њено темпорално („хронолошко“) тумачење, у којем би „фаза“ била схваћена као медотолошки процес при анализи структуре бинарних опозиција. Другим ријечима, „фаза“ није дио неке уопштене деконструкционистичке методологије која би дошла *прије* или *након* неке друге фазе или поступка. Она је инхерентна самој структури која је детерминисана бинарношћу. Отуда је њена „неопходност структурална“ – ту се не ради у урушавању структуре, која би се при сваком таквом покушају само трансформисала у другу структуру – него о преокрету хијерархијски детерминисаних елемената у самом њиховом односу. Посљедица ове фазе јесте увијек ново испитивање („анализа“) аксиолошке поставке која организује структуру, а не дестабилизација структуре

по себи (која има способност да се „увијек изнова успоставља“). Нова хијерархија која се успоставља остаје бинарног типа, што значи да је *преокретом* направљеним у домену бинарне опозиције систем изгубио своју везу са логосом (који је био гарант аксиологији и хијерархији структуре), али да је сама форма структуре остала непромијењена. Штавише, структура и у том случају задржава идентичне елементе као и прије *преокрета,* с тиме што је однос између њих, вриједносно гледано, промијењен. Да бисмо извршили премјештање система, тј. деконструкцију бинарног односа као таквог, или како смо то раније назвали – форму бинарности, потребно је наћи начин да се у домену бинарне опозиције установи двострукост („двоструки гест“) која ће истовремено успостављати једнак однос према бинарној форми структуре прије и послије *преокрета* њених елемената. Та двострукост би садржавала „`лажна` вербална својства (номинална и семантичка) која не би могла да буду укључена унутар филозофске (бинарне) опозиције, али која би, међутим, настањивала (inhabit) филозофску опозицију, опирући јој се и дезорганизирајући је, али *никада* не би конституисала трећи термин, никада не би тражила рјешење у форми спекулативне дијалектике.“ (Derrida 1981b: 43). Другим ријечима, ту се не ради о синтези супротности у нови, трећи, елемент, који би укинуо структуру, него о двострукости[20] која је дио бинарне

[20] Чак и „двострукост“ треба узети са опрезом. Треба избјегавати детерминисање овог појма (*sic*!) због тога што се појашњавањем шта он заправо јесте (или шта би требао да буде), ми удаљавамо од њега. Он се мора држати ван структуралног детерминизма који би му нужно наметнуо одређену аксиолошку функцију. Маријан Хобсон (Marian Hobson), мјесто те двострукости (коју ћемо, ипак, морати некако да испунимо) карактерише као „лаксема која је остала да виси, изостављена средина, немогућ ентитет, интригантан због

опозиције (која је настањује), али која у себи *не садржи* елементе бинарности (као форме), чинећи да ни један од бинарних елемената не полаже право на значење исказано њиме.[21] Отуд ће Дерида такву двострукост, или прецизније мјесто такве двострукости, окарактерисати као „неодлучивост“ (undecidables). (Derrida 1981b: 43). Двострукост, међутим, не би могла да се нађе унутар бинарне опозиције, јер би у том случају морала да се детерминише (тј. да негира сопствену двострукост) кроз хијерархију дате структуре. Неодређен карактер двострукости огледа се у њеном недефинисаном статусу у структури: она јесте дио структуре (настањује је) само утолико што подрива аксиолошку основу дате структуре тако што одбија да се сведе на значења једног од елемената у тој структури, али уједно, она не може бити детерминисана доменом бинарних полова у структури, што значи да није одређена значењем (можемо рећи да јој није пришивено никакво *означено*) елемената дате опозије. Премјештање система, дакле, постаје посљедица двострукости, мјеста у структури, које подрива (без теоријског утицаја *споља*, као и методолошког *поступка* изнутра) аксиолошко-хијерархијску структуру бинарности. Та структура се никада не уништава (иако њени елементи могу да мијењају мјеста), али јој недостаје оправдање за однос субординације који се успоставља између њених елемената, односно недостаје јој база (центар, поријекло итд.) на којој се може успоставити одређена аксиологија.

своје необичности, свог чудног лексичког статуса. (...) Двоструки гест представља парадокс у логичким терминима у двострукој је зависности (double bind), у терминима Пало Алтове (Palo Alto) школе психијатрије“ (Hobson 1988: 152).

[21] Отуд и специфичан карактер Дериданих термина, одређен формулом „нити... ни“. Видјети фусноту бр. 6.

Након што је „услов“ премјештања и преокрета система испуњен, деконструкција „интервенише“ у домен бинарности који је детерминисан и „недискурзивним силама“.[22] Силе одређују телеолошки аспект структуре чиме се организује одређен (у случају бинарности: подређен) распоред њених елемената. На тај начин, односи елемената у структури оправдавају (или објашњавају) сопствени положај у односу на циљ до којег треба доћи. Имплицитно, телеолошким аспектом структуре подразумијева се и њен археолошки апспект, који можемо означити као поријекло. Структура тако постаје заокружена (ова заокруженост, међутим, може имати и темпорални карактер) цјелина, односно цјелина детерминисана почетком и крајем. Дискурзивни аспекти сила које учествују у конструкцији бинарне структуре, тачније које се налазе у „пољу опозиција“, представљају, по Стокеровом мишљењу, „емпиријске силе“ које стоје у основи „концепата и дискурса“; увођење „недискурзивних сила“ је неопходно да би се избјегао „лингвистички идеализам, или идеализам било које врсте“. (Stocker 2006: 189) То не значи да је бинарност лишена своје дискурзивне форме, него да поједини елементи у тој структури не могу бити тачно

[22] Овдје опет упадамо у (темпоралну) замку језика, којом се имплицира одређена методолошка поступност. Деконструкционистичка „интервенција“ иде напоредо са деконструкционистичком критиком бинарних опозиција (што подразумијева преокрет и премјештање), што значи, понављамо, да је однос између њих структуралан, а не темпоралан. Интервенисање деконструкције у домен бинарности детерминисане одређеним силама *јесте* дио деконструкционистичког (значењског) сагледавања односа између елемената у структури. Сам *интервенционизам* и *критика* инхерентни су датој бинарности; деконструкција је већ учитана у аксиолошку основу (тачније, оно што се сматра поријеклом, центром итд.) саме структуре.

представљени дискурсом.[23] Ова антиидеалистичка позиција сила које утичу на структуру бинарности прави везу између дискурзивне равни (текста) којом промишљамо, односно којом конституишемо ту структуру, и његове неемпиријске основе. Дерида је дакле свјестан недискурзивних (*вантекстуалних*) сила које успостављају ред или поредак између елемената унутар структуре. Те силе улазе у структуру, обликују, али и дестабилизују поредак у њој, константно реферишући на немогућност исказивања сопствене суштине бића (*јаства)*, које не може бити надомјештено дискурсом, концептом омогућеним емпиријским силама. На тај начин, деконструкција система бинарних опозиција одвија се под утицајем „дислокаторних сила“ (force of dislocation) које га (систем) „ломе (fissuring) у свим правцима, темељно га разграничавајући“ (Derrida 2002: 22). Структура не може да се ослободи ових сила; оне иако гарантују (организују) поредак њених елемената, спречавају да се односи између елемената схвате као непромјењива нужност. Силе покрећу структуру, изнова детерминишући њену телеолошку перпективу, што условљава подривање идентитета структуре (као скупа елемената) саме. Тенденција структуре, међутим, јесте да се ослободи утицаја ових сила. Структурализам, за Дериду, представља управо екстраполацију структура (тачније онога што смо ми, пратећи Мукаржовског, означили као

[23] Рећи да је извантекстуални утицај могућ унутар структуре која је концептуална, дакле текстуална, не значи десемантизовати (одвојити од знака, односно одвојити од текста) саму појавност тих сила. Другим ријечима, „силе“, чак и оне недискурзивне, немају могућност да се „појаве“ у структури мимо знака (прецизније, ознаке). Ми их представљамо празнином коју семантички аспекти текста не могу да попуне. Међутим, ми морамо да будемо свјесни тог недостатка, празног простора унутар структуре.

„сумативна структура“), да би се њиховим линеарним представљањем објаснио одређен динамизам (као, на примјер, динамизам историјског развоја). Дерида ће такво представљање структура назвати „панорамским“. „Захваљујући, мање или више прихваћеном шематизацијом и спацијализацијом, могуће је поље, ослобођено од сила, прегледати слободније и графички уочљивије“ (Derrida 2002: 4). Такво, панорамско схватање односа наспрам структура води ка катастрофи (о чему је већ било ријечи), гдје једна структура насилно заузима мјесто другој структури. Панорама показује (то је „структуралистички инструмент“) како „структуралитичка свијест“ може бити представљена као „свијест катастрофе“ (Derrida 2002: 4). Сумативна структура конституише свој идентитет захваљујући силама које успостављају одређен распоред елемената дате структуре. То значи да одређен распоред елемената у структури јесте посљедица притисака и изопштавања „предиката“ садржаних у датом концепту, односно елементу у структури. Другим ријечима, немогуће је замислити структуру лишену утицаја сила; у првом реду то је сила која формира дати идентитет структуре, али, уједно, то је и сила која потискује (ограничава) одређене „предикате“ који се опиру логоцентричној форми структуре. „На примјер, писање, као класични концепт подразумијева предикате[24] који су били потиснути, искључени, или држани под суспензијом од стране сила и у складу са неопходношћу да буду анализирани. Ови предикати (...) [се налазе] уграђени (grafted) у `нови` концепт писања који такође кореспондира са оним што се *опирало* првобитној организацији сила, увијек конституишући *остатак* несводљив на

[24] О предикатима који се везују за концепт писања видјети у: Derrida 1982: 314-317

доминантну силу која организује, да кажемо то укратко, логоцентричну хијерархују“ (Derrida 1982: 329-330) Хијерахија структуре, која одговара на логоцентрични захтјев, садржи не само оне силе које су одговориле на тај захтјев него и „остатак“ који подрива саму ту логоцентричну основу на којој је структура изграђена. То је оно што се, међутим, не види при панорамском схватању структуре. Структурализам не узима у обзир „остатак“ који је инхерентан самој организацији структуре. Остатак се опире логоцентричној поставци; он подрива идентитет (сумативне) структуре, условљавајући тензију која нарушава специфичан (одређен) распоред елемената у тој структури. Задатак деконструкције јесте да препозна утицај тих сила и да их прикаже као отпоре „доминантној сили“ која је детерминисала однос елемената у структури.

Након што смо анализирали однос између елемената бинарне структуре, односно након што смо стекли увид у деконструкцију инхерентну тим односима, можемо сада прећи на анализу (деконструкцију) појединачних бинарних елемената значајних за Деридину филозофију као и за даља теоријско-критичка усмјерења нашег текста. Немогуће је, наравно, позабавити се свим бинарним опозицијама које Дерида помиње у својим текстовима. То није ни потребно. За нас је битно да се сагледају главне карактеристике бинарних структура (а то је у првом реду њихова логоцентрична основа). Не треба инсистирати на хијерархизацији бинарних структура, односно на њиховом разврставању према значају или простору које им Дерида посвећује у својим анализама (премда, једно такво разврставање не би било незамисливо направити). Стога, наш исказ „значајних за Деридину филозофију“ треба узети са извјесним опрезом; свака опозиција може да буде (она

то заправо и јесте) значајна за Деридину филозофију јер показује метафизичку основу на којој је та структура изграђена, али она уједно, што произилази из деконструкционистичке критике саме структуре, не може да има било какав примат по значају, тј. да се сама детерминише сходно логоцентричним захтјевима. Различите бинарне опозиције могу бити карактеристичне за различите епохе у историји или теорији мишљења, међутим, структура њихових односа и логоцентрична основа на којој је та структура изграђена – остаје непромијењена. Анализираћемо, наиме, даље однос између говора и писања, као и однос између природе и културе.

Опозиција говор/писање, тачније логоцентрична основа на којој је ова опозиција изграђена, присутна је у филозофској мисли на Западу још од Платона. Дерида препознаје идентичну логику субординације писања у односу на говор код Фердинанда де Сосира (Ferdinand de Saussure) и Жан Жака Русоа (Jean-Jacques Rousseau). Писани текст представља репрезентацију говора, *запис* онога што је изречено или замишљено, односно што је некада било детерминисано присуством и што је као такво сада *удаљено* од свог поријекла (тог истог присуства) – од говора, од мисли, односно од логоса.[25]

[25] Јасно је да и говор има репрезентативан карактер у односу на сам логос. Стога, говор/логос може постати нова бинарна структура која би била формирана на идентичном принципу репрезентације, односно представљања истине, бића, ријечју логоса („Ума“) самог. (Видјети Vladić-Jovanov 2014, 10) Бинарна опозиција може у себи да обједињује или, тачније, да буде представљена не бази друге бинарне опозиције (рецимо бинарна опозиција говор/писање може се представити опозицијом унутрашње/спољашње или, како ћемо видјети нешто касније, опозицијом природа/култура), али и да успоставља нови аксиолошки поредак на бази односа својих елемената наспрам логоса (у говор/писање опозицији, писање је елемент који је удаљенији од логоса, док у опозицији логос/говор,

Написано одликује двоструко одсуство: а) одсуство аутора, односно „оца“ датог исказа који гарантује да значења тог исказа буду интерпретирана на валидан начин и б) одсуство значења проузроковано структуром језичког знака, односно одсуство онога на што знак треба да укаже – смисла (референта).[26] Овдје се ради о *фундаменталном одсуству*. Оно на шта се упућује није присутно у знаку самом. То значи да је структури знака (писаног и говорног) инхерентно одсуство референта и да ни присуство самог аутора није гарант присуству самог смисла. Одсуство смисла (одсуство присуства), односно референта за знак јесте карактеристично и за знакове који се производе говором. Знак у себи увијек носи своје одсуство. Знак произведен говором, са друге стране, увијек је обиљежен присуством субјектовим (присуством аутора исказа) што приближава говор логосу, тачније оном смислу (референту) који знак говора треба да учини присутним. Тако се ствара ланац условности гдје писани знак, да би се утврдила његова валидност, мора да буде ослоњен на глас, док се за сам глас претпоставља да докида разлику (или бар смањује дистанцу) у односу на логос. Сјетимо се Калеровог објашњења у вези са односом елемената бинарне структуре наспрам логоса. Калер каже да један од елемената „припада логосу“ и представља „више присуство“. Стриктно гледано ово је контрадикторно. Уколико један од елемената бинарне структуре припада логосу – то значи да је он већ присутан, односно да је *присутност* његова differentia specifica, те да је успостављати вриједности на бази приближавања

говор, логично, није логос – он је његов, уколико тако можемо да кажемо, најближи репрезент).

[26] Видјећемо касније да ово одсуство референта води ка много комплекснијем проблему: одсуству *адекватног* референта као и проблему метареференцијалности.

логосу (вриједности попут: „вишег и нижег присуства“) беспредметно. Важи и обрнуто: уколико елемент може да се детерминише сходно удаљености наспрам логоса – онда то значи да се пуно присуство никада не постиже. Ипак, Калеров исказ „више присуство“ може да нам помогне да боље схватимо однос: писмо – говор – логос. „Више присуство“ јесте вриједносна ознака која хијерахијски организује ову трочлану структуру. Метафизичка основа те структуре детерминисана је логосом – крајњој инстанци којој се треба приближити да би се спознала Истина. „Унутар тог логоса, изворна и суштинска веза са *phone* никад није прекинута. (...) Као што је мање или више већ било имлицитно одређено, суштина *phone* била би у непосредној блискости са оним што га у `мишљењу`, као логос у односу на `значење`, производи, прима, изговара, `саставља`.“ (Derrida 1997: 11) Глас и логос, на тај начин, постају везани; свијест субјектова увијек је присутна чиме се детерминише однос између тих елемената, осигуравајући при томе интенционалност, односно исказивање одговарајућег смисла (онога што се хоће рећи). Логоцентризам тако води до фоноцентризма. Глас, контролисан мишљу, постаје гарант логоцентричног дискурса; он потврђује оно чему тај дискурс тежи – непосредном исказивању мисли. Говор, за разлику од писања, остаје потпомогнут присуством (субјекта, свијести, логоса), на основу чега се успоставља аксиологија базирана на односу субординације у структури. Основ за постојање такве структуре детерминисан је метафизиком.

За Де Сосира, како Дерида истиче, писање представља „рухо изопачености и покварености“. (Derrida 1997: 35) На тај начин „писмо замагљује поглед на језик“, скривајући смисао („чистоту поријекла“) који треба да буде пренесен. (De Sosir 1989: 40); (Derrida 1997: 35)

Говорна ријеч, која укључује „нераздвојиво јединство мисли-звука“, остаје примарна у односу на писање као њену „екстерну репрезентацију.“ (Derrida 1997: 31) Отуд ће Де Сосир инсистирати на томе да су језик и писање различити „знаковни системи“, гдје је „једини разлог постојања писма (...) да прикаже језик; лингвистички предмет се не дефинише комбинацијом писане и говорене речи; ова последња је једини лингвистички предмет“. (Sosir 1989: 34-35); (Derrida 1997: 30). Писмо постаје, дакле, помоћно, приказивачко средство језика. Његова секундарност условљена је дистанцом коју има у односу на логос, док је он сам конструисан, па дакле и идентитетски одређен, као *додатак* изворном присуству. Поријекло писма стога остаје удаљено од природе, оно не постоји као идентитет по себи, него је изведено, створено накнадном интервенцијом. Писмо тако не може да постоји независно од свог извора, на основу којег се идентитетски потврђује и конституише. Његов идентитет је релационо одређен у односу на логос, односно у односу на говор. Писмо је оно што говор није, одвојено је од првобитне интенције коју говор са собом носи, те је стога и мање вриједно. Управо због те накнадности која га секундарно дефинише, дефинишући га при томе и као секундарност, писмо у Де Сосировој лингвистици остаје у подређеном положају у односу на говор, чиме се, како смо видјели, жели изопштити из домена проучавања лингвистике. Писму се ускраћује научни дигнетет, односно ускраћује му се могућност *научног исказивања*, разматрања у оквиру научног дискурса за који се претпоставља (и то јесте логоцентрична претпоставка) да води ка истини. Писмо, као секундарност, додатак конструисан у односу на говор, не може успоставити везу са логосом, те је стога логична претпоставка да наука, која треба да даје

теоријски и методолошки основ са циљем досезања истине, не може почивати на том суплементу изворног присуства (или суплементу онога што се налази *ближе* том присуству). Међутим, иако је у Де Сосировој лингвистици писмо дато као секундарно у односу на говор, оно ипак ужива одређен „углед“[27] који је довео до тога да „узурпира главну улогу“, односно преузме примат у лингвистичком проучавању у односу на говор. (De Sosir 1989: 34-35)

Узурпација улоге, коју у лингвистичким проучавањима треба да има говор, од стране писма ремети *природну* везу која треба да буде успостављена између ова два елемента. „Стога, наука о језику мора поново стећи *природну* – односно, једноставну и првобитну – везу између говора и писања, односно, између унутрашњости и спољашњости. Она мора обновити сопствену апсолутну младост (absolute youth), као и чистоту сопственог поријекла (...) Постојао би, дакле, *природни поредак* везе између лингвистичког и графичког знака (...) Сходно историјско-метафизичкој претпоставци на коју смо подсјетили овдје, постојала би прво *природна* веза смисла са значењима (sense to the senses) која би се даље настављала од значења ка звуку“ (Derrida 1997: 35) Аксиолошки поредак структуре говор/писање, тачније поредак субординације који се успоставља између тих елемената, природна је

[27] Де Сосир наводи четири разлога због којих писмо ужива углед, што му омогућује узурпацију главне улоге (улоге која припада говору) при проучавању језика. Наведени разлози могли би се укратко сумирати као: а) Постојаност графичке слике б) Трајност визуелних утисака у односу на акустичке утиске в) Утицај књиге и књижевности у образовном систему и г) Писани облик (правопис) као вриједност (поријекло?) на који се позивамо при језичким недоумицама. О овоме детаљније видјети у De Sosir 1989: 36.

датост; ремећење тог поретка значи довести у питање првобитну интенцију (природе?) која треба да нас доведе до *поријекла*, па самим тим и да нам објасни процес настанка, односно конституисања, вриједности у датој структури. Бинарна опозиција не може да избјегне сопствено логоцентрично појашњење, а да не конституише нову бинарност, која такође почива на том логоцентричном принципу. Отуд су *природа*, *унутрашњост* и *говор* (листа наравно може да се протеже у бесконачност) различити садржаји (који творе различите бинарне структуре) изграђени на идентичном метафизичком принципу – принципу логоцентризма. Излазак из круга бинарне представе логоцентризма није могућ – он је представљен формом бинарности на основу које се изграђују различите структуре. У томе је заправо сва (не)моћ језика: он отјеловљује бинарност засновану на логоцентризму, али уједно нема другог начина да прикаже принцип логоцентризма до – бинарности саме. *Природно* упућује на првобитни однос успостављен у бинарној структури – однос настао на логоцентричној основи. У случају бинарне структуре говор/писање није, међутим, природан само однос субординације између тих елемената,[28] него и узрок саме те субординације, тачније *природност везе* између звука и значења, која не постоји када је графички знак у питању. (Видјети у De Sosir 1989: 36) Ова *двострука* природност стоји у основи бинарне опозиције говор/писање, чиме нам се потврђује њена метафизичка база. Између елемената те структуре као и између логоса и тих елемената (у случају опозиције говор/писање ријеч је о фоноцентризму) налази се захтјев за истином,

[28] „На крају се заборави да човек научи да говори пре но што учи да пише, и природни однос се тако поставља на главу“ (De Sosir 1989, 36)

суштином, поријеклом, итд, чија присутност треба да услови (или оправда) одређену аксиологију. Логос (или приближавање логосу, тј. „више присуство“ које један од елемената посједује у односу на други елемент) јесте референтна тачка која гарантује валидност тој аксиологији. Деридино помињање „апсолутне младости“ и „чистоте поријекла“, која се кроз научни дискурс мора „обновити“, јесте научни захтјев (захтјев утемељен на метафизици) за откривањем истине саме, односно поријекла или извора на основу којег ће бити потврђена валидност структуре (то би важило за све бинарне структуре). Пронаћи поријекло, односно учинити присутним *моменат* конституисања истине, суштине, па, имлицитно, вриједности које се на основу те истине и суштине афирмишу, значи потврдити метафизички основ науке и испунити ултимативни задатак метафизике – откривање онога што *јесте*. Наука треба да одгонетне почетак („апсолутну младост“) детерминације суштине (бића), тако што ће ту суштину учинити присутном – што ће је приказати и тиме недвојбено доказати оправданост конституисања логоцентричне структуре, односно вриједности које почивају на таквој структури.

Да би открио „чистоту поријекла“, односно да би одредио *извор на којем се конституишу вриједности*, у нашем случају, гдје се детерминише поредак субординације у домену бинарне структуре, Дерида анализира мит изложен у Платоновом „Федру“ – мит о Таму и Теуту.[29] Теут, полубог, изумитељ „бројева

[29] Мит о Таму и Теуту о којем Сократ расправља у „Федру“ Дерида анализира не искључиво због његове садржине, него и због гносеолошког статуса. Наиме, могућност да се метафизичка основа на којој наука почива објасни митом (дакле, у домену дискурса који *није научни*) јесте имплицитан подтекст Деридине анализе (или можда: деконструкције). Присуство се,

и рачунања, геометрије и астрономије“ долази богу Таму, који треба да процијени вриједност његових изума; између осталог Там треба да донесе свој суд о *писму* које му Теут представља као „лијек (*pharmakon*) за меморију и мудрост“ (Derrida 1981a: 75). Међутим, након што је Теут изложио Таму позитивне аспекте свог новог изума, Дерида, у моменту када Там треба да донесе суд о изуму који му је представљен, прави паузу, тачније заустављa тренутак у којем се очекује

на тај начин, објашњава кроз *митски* приказ Бога који *доноси* одлуку, *стварајући* вриједности које постају дио метафизике. У платонистичком дискурсу „који успоставља Западну метафизику у њеној концептуалности“ (Derrida 1981a: 76) извор те метафизике (присуство вриједности) налази се – умјесто у научној потврди, тј. необоривом доказу о присуству бића, суштине итд. – у митској представи тог присуства, гдје се одређује поријекло конституисања вриједности, односно поријекло оних претпоставки које сматрамо неупитним. Опозиција говор/писање само је једна од тих претпоставки. Однос субординације у тој структури, који је у потоњим (научним) дискурсима безрезервно прихваћен, јесте парадигма за остале бинарне структуре које своје вриједности граде на метафизичким темељима *присуства*. Учинити то присуство присутним налази се ван могућности науке. Посебну пажњу, у вези са овим, треба обратити и на Деридино разматрање односа између различитих дискурса: бриколажа (bricolage) и инжењерског дискурса (дистинкција коју Дерида преузима од Леви-Строса). Док је првом дискурсу својствено узимање „онога што нађе под руком“, односно ствари које већ постоје (које дакле нису продукт самог тог дискурса), дотле инжењерски дискурс, који је дискурс науке, ствара сопствени „језик, синтаксу и лексикон“. Међутим, сама могућност „стварања ни из чега“, тј. конституисање сопственог дискурзивног апарата не позајмљујући при томе ништа од онога што је већ створено, јесте својеврстан мит, начињен управо из перспективе бриколажа. „На овај начин инжењер [односно онај који продукује језик науке, језик који ствара самог себе – Новак Малешевић] је мит“ (Видјети детаљније у Derrida 2002: 360-361). Не треба губити из вида да су инжењерски дискурс и бриколаж такође бинарна структура успостављена на логоцентричној основи (гдје је инжењерски дискурс онај који садржи „више присуство“).

доношење (исказивање) суда. „Прекинимо краља овдје. Он је суочен са фармаконом (*pharmakon*). Његов одговор ће бити јасан (incesive)“[30] (Derrida 1981a: 75). Тренутак прије изрицања пресуде о вриједности писма јесте тренутак аксиолошког вакуума; простора (и времена) у којем још увијек није успостављен корелативни однос између елемената, па самим тим ни субординација која детерминише вриједности у домену бинарне структуре. Вриједносни однос између елемената структуре долази *након* изрицања пресуде (стварање путем ријечи) или суда који треба да успостави одређен поредак у тој структури. Вриједност створена на овај начин има „теолошки“[31] карактер – она (вриједност) се формира ни из чега, постаје присутна кроз структуру само захваљујући творцу (Богу) који је једино у могућности (у моћи) да успостави одређену хијерархију у тој структури. „Краљ или бог (...) је стога друго име за поријекло вриједности. Вриједност писма неће бити у себи, писмо неће имати вриједност, уколико и до које мјере је бог-краљ не одобри.“ (Derrida 1981a: 76). Писмо нема вриједност по себи, она му се тек накнадно „одобрава“, спољном интервенцијом, која га сада ситуира у одређен аксиолошки контекст. Међутим, непостојање вриједности „у себи“ још увијек не значи, у домену метафизике, да таква вриједност није могућа. Напротив. Ту се не ради, као што је то случај у структурализму, о томе да вриједности постоје захваљујући односу наспрам других елемената. Овдје

[30] У овом случају ријеч *incesive* треба схватити у значењу: *јасан* али и *пресудан*.

[31] Идеју „стварања ни из чега“ Дерида помиње приликом објашњења инжењерског дискурса, односно субјекта који би „представљао поријекло сопственог дискурса“. Дерида такво стварање назива теолошким, тачније „теолошком идејом“ (Derrida 2002: 360). Видјети фусноту бр. 29.

се ради о интервенцији *споља* која треба да *одобри* вриједност *по себи*, дакле вриједност која би постојала без обзира на друге елементе, односно без корелативног односа наспрам других елемената у структури. Таква вриједност по себи није инхерентна елементима структуре, све док „бог", односно онај који јесте „поријекло вриједности" не одобри њено постојање (присуство). Оно што Дерида заиста заустављa приликом „прекидања" крајњевог одговора јесте *конструисање* вриједности, које споља (изван) треба да организују структуре. Заустављајући ријеч божију, Дерида нас враћа у стање хаоса, или како смо то раније назвали аксиолошког вакуума, у којем референтно упориште на којем ће се (на којем треба да се) изградити вриједности још није формирано. Уколико је *ријеч божија* једино отјелотворење *присуства* на бази којег се изградила метафизика и ако је поријекло логоса садржано у моћи коју та ријеч има, онда се сам наратив о заснивању метафизике мора у цјелости посматрати као „теолошка идеја". Одлука бога-краља од које зависи судбина писма, детерминише уједно судбину сваке бинарне опозиције тако што *доноси,* односно *одобрава* вриједности које треба да организују ту структуру. Мајкл Нас (Michael Naas), са тим у вези, каже: „У питању није једноставно појединачна одлука или пресуда, него сама структура одлучивања и просуђивања, не појединачна вриједност, него институција вриједности као такве у име краља" (Naas 2003: 8-9). Одлука краљева о судбини писма има далекосежније посљедице од „једноставног" распореда елемената у бинарној структури. Донесена „у име краља", одлука постаје институционализована, легитимизована,[32] те стога спремна да се као *потврђена*

[32] У „Рјечнику" Братољуба Клаића, ријеч „легитимизам" дефинише се као: „Принцип непромјенљивости насљедне

вриједност пренесе на нове генерације. Краљев говор није само одредница поријекла, него је и утемељивач традиције; ту је детерминисана почетна вриједност коју смо наслиједили и која је обликовала нашу „структуру одлучивања и просуђивања“, чинећи нас уједно рецепијентима и конституентима те традиције. Отуд, како Мајкл Нас истиче „ми смо, као ученик Теут, већ постали господар Там, чекајући одлуку краљеву, прихватајући да је примимо, ми смо је у суштини већ примили, већ је дата и прослијеђена нама самима; ми смо уједно ученици традиције и – без нашег знања, чак и када радикално просуђујемо себе – њен господар“ (Naas 2003: 14). Ми (примаоци традиције) детерминисани истином која нам се предочава, постајемо зависни и од „структуре просуђивања“ која нам са том истином долази. Ми не преиспитујемо традицију не због тога што слијепо вјерујемо ономе што нам она саопштава, него због тога што (је) просуђујемо на начин на који нас је традиција већ научила. Стога, овдје се не ради искључиво о оправданости субординације елемената у појединачној бинарној структури, *него о структури просуђивања којом је та субординација успостављена*, а која такође долази са том традицијом. По нашем мишљењу, ово је кључни моменат који се превиђа при промишљању деконструкционистичког третирања структуре бинарних опозиција. Посљедице овог превида очитују се у промишљању учинака партикуларног бинарног односа, умјесто у промишљању метафизичке поставке („структуре пресуђивања“) која се налази у основи тог бинарног односа. Другим ријечима, није битно да ли вјерујемо у вриједносни поредак који је затечен, односно наслијеђен, у структури говор/

монархије; пристајање уз свргнуту („закониту“) династију.“ (Klaić 1974: 759)

писмо – деконструкција не заговара нову вриједносну расподјелу ових елемената на бази субординације – битно је (из перспективе метафизике) да не доводимо у питање саму логоцентричну поставку на којој је овај вриједносни поредак успостављен. Ми се према бинарним структурама односимо покушавајући досегнути (удаљену, скривену) суштину, истину или (у случају структуре говор/писмо) интенционалност – *прави* садржај који је свијест конструисала, што се *заиста* хтјело рећи. Мислити на бази логоцентризма – значи мислити легитимно. Мислити деконструкцију значи мислити моменат у којем је тај легитимитет конституисан, односно у којем је одређена „структура просуђивања" дата као неупитна истина са којом нас традиција упознаје.

Међутим, уколико краљ-бог производи, односно успоставља вриједности, логично је упитати се какав је однос између саме те вриједности и краља-бога као „оца", тј. онога који ту вриједност „одобрава". Да ли логос, који треба да буде центар око којег се све друге вриједности успостављају, мора да захтијева очево присуство, односно онога који га је као централну вриједност успоставио, да би могао адекватно да се искаже, односно да се искаже као истина, суштина итд. „Логос је син, онда, син који би био уништен у сопственом *присуству*, без присутног *надзора* (*attendance*) свог оца. Оца који даје одговоре. Оца који говори за њега и одговара за њега. Без свог оца, био би ништа, био би, заправо, писмо." (Derrida 1981a: 77) Овдје се сада ради о двије врсте присуства: једно је присуство логоса као бића по себи,[33] а друго је непосредан надзор,

[33] Дерида, анализирајући Платонова дјела, истиче како је Сократ схватао логос као посебну врсту *живог* бића, бића „које мора имати почетак и крај" (Видјети детаљније у Derrida 1981a: 78-80)

дакле присутност оца који, како смо видјели, одговара за поступке свог сина. Присуство логоса није довољно. Он мора имати свог *тумача*, онога који ће да говори (или одговара) за њега, тј. ново *присуство*, које ће да да легитимитет његовом присуству.

Овдје се метафизичка традиција заплиће у сопствени наратив о присуству. Само присуство више није довољно да би се одгонетнуло шта биће јесте, сада је потребно још једно присуство, којем ће, метафоричком бравуром, бити додијељена улога „оца" да би се гарантовала легитимност овог накнадног присуства. Међутим, да ли се ту заиста ради о *накнадном* присуству? Да ли значења изведена на бази метафоре отац/син, односно на бази каузалног односа између ова два елемента, могу представљати основу на којој ће бити објашњена ова двострукост присуства, односно њихова зависност? Дерида наставља: „На који се начин, заиста, релација отац/син може разликовати од пуке узрок/посљедица или стваралац/створено (generator/engendered) релације, ако не посредством инстанце логоса? (...) Другим ријечима, управо нам *логос* омогућује да спознамо (perceive) и истражимо нешто попут очинства. (...) Жива-бића, отац и син, су нам представљени и у вези су један са другим у домену (household) логоса." (Derrida 1981a: 80-81) Обрт који Дерида прави оставља насагледиве посљедице на метафизику присуства, а самим тим и на структуру бинарности конституисану на бази те метафизике. У структури отац/логос (то је наравно само још једна у низу бинарности инхерентна нашем мишљењу) не можемо да пронађемо објективну каузалну везу (тј. ону везу коју нам метафоричност тог исказа нуди), гдје би логос проистекао од оца, односно гдје би могао да детерминише сопствено поријекло.

Логос јесте основа на којој је „отац“ саздан. „Неко мора да се подухвати општег обрта свих метафоричних усмјерења, не питајући се више да ли логос има оца, него разумијевајући да оно што отац тврди да јесте, не може бити схваћено без суштинске могућности логоса.“ (Derrida 1981a: 81) Отац се не може мислити без сина. Син је основ очевог постојања; присуство логоса конституише и *надзор* сопственог поријекла. Традиција коју наслеђујемо не учи нас само да мислимо на бази логоцентризма или одређене „структуре просуђивања“, него нас вјешто омамљује скривајући од нас да је сама творац сопственог поријекла. Ми, носиоци традиције уједно смо носиоци логоса и креатори те исте традиције (саздане од стране логоса и на којој је логос саздан) која креира нас. Ријечју, трагајући за присуством, ми налазимо само мит тог присуства у којем нам се обећава ново присуство. Свака детерминација тог присуства – оставља нам само његове трагове. Тачније, мит о присуству, завршава се одсуством (тог присуства).

Писмо је крају представљено, од стране Тама, као лијек (pharmakon) за „меморију и мудрост“. (Derrida 1981a: 75) Међутим, *фармакон*, који у Тамовој презентацији (*исказивању*) има значење „лијека“, у домену својих могућих семантичких детерминација,[34] може укључивати и потпуно супротно значење од онога које му је намјенио Там – значење „отрова“. Амбиваленција инхерентна овој ријечи онемогућава њену коначну семантичку детерминацију. Уколико бисмо се ипак опредијелили за једну од понуђених варијаната значења коју нам ријеч „фармакон“ нуди,

[34] Дерида наводи неколико значења ријечи „фармакон“. Поред наведених значења „отрова“ и „лијека“, помињу се још и значења: „рецепт“, „дрога“, „филтер“. (Derrida 1981a: 71)

напустили бисмо само значење овог *појма,*[35] односно онога што он, као потенција свих својих значења, која како видимо могу да буду и контрадикторна – јесте. Ову значењску поливалентност фармакона могли бисмо, на метајезичкој равни, да означимо као њено ново, сада већ лишено амбиваленције, значење. Међутим, при разматрању ове ријечи, уколико оно остаје у домену језика (или, прецизније, језичке структуре) не смије се превидјети њен поливалентни карактер који одбија свођење на једнозначан исказ.[36] Фармакон јесте једно од мјеста „двострукости", односно „неодлучивости" (undecidables) – о чему је било ријечи раније – термин који не може бити јасно позициониран у аксиолошком поретку структуре (у случају фармакона: као искључиво добар или искључиво лош), али који се налази унутар те структуре подривајући је својом инхерентном амбиваленцијом. „Уколико се, као што је то случај с Платоном у *Федру*, одлучимо, следећи његове кораке, да употребимо само једно значење од бар два присутна и супротна значења лека и отрова, сводимо и затварамо не само текст према неком новом контексту већ затварајући овај *пролаз између* супротних значења, неутралишемо игру значења у смислу даље могуће продукције значења, то јест, паралишемо саму текстуалност, односно оно текстуално у њој. (...) Морамо,

[35] Видјети фусноту бр. 6.

[36] Видјећемо нешто касније, када се будемо бавили анализом структуре језичког знака, да ни „једнозначан исказ" нема могућности да успостави везу са логосом, односно да његово означено не може да се идентификује са истином коју треба да представља преко сопствене ознаке. То, у начелу значи, да је немогуће доћи до коначне редукције, гдје би се право значење могло искристалисати и приказати. Ријечју, детерминација фармакона, свођење његовог значења на „једнозначне исказе", не открива логос, него на мјесто те једнозначности ставља – нови фармакон, тј. нову текстуалност, нову поливалентност.

дакле, пратити рад двоструког потеза, [двоструког геста – Новак Малешевић] којим се истовремено ствара и брише, поништава значење. Другим речима, постоје једно поред другог и значење лека и значење отрова, поред осталих значења у оквиру појма фармакона." (Vladić-Jovanov 2014: 99). „Пролаз између супротних значења" онемогућава нам поимање бинарне структуре; да бисмо мислили у домену бинарних опозиција овај пролаз мора да буде затворен. Неутралисање пролаза успоставило би аксиологију и омогућило би структури да се изгради на логоцентричној основи. Фармакон, међутим, спречава сваку врсту затварања пролаза. Његова амбивалентна природа неутралише моновалентну поларизацију елемената у структури, чиме се ослобађа „текстуалност". Текстуалност настаје у домену поменутог пролаза, она се може очитовати као потенција свих значења детерминисаних у домену бинарне структуре, односно на мјесту семантичких разлика елемената у датој структури. Редукцијом значења на моновалентан израз значило би напустити сам „фармакон" и овладати једним његовим значењским аспектом, али никако и свим његовим текстуалним могућностима. „Нема апсолутне привилегије која би нам дозволила апсолутно овладавање његовим [фармаконовим – Новак Малешевић] текстуалним системом." (Derrida 1981a: 96) То не значи да је немогуће структурно рашчлањивање тог система на одређене бинарне компоненте, нити пак да треба да бјежимо од таквих, редукованих елемената до којих смо анализом дошли, него да је немогуће наћи језичку форму која би обједињавала укупност тих елемената и *значила* сваким од тих елемената, тј. знакова истовремено. Један елемент, који настаје као посљедица текстуалности, до којега смо дошли анализом, значи само то да он искључује

друге елементе које такстуалност садржи. Међутим, ни један од потенцијалних елемената текстуалности нема првенство у односу на други елемент на бази сопствене блискости са логосом; они су сви подједнако од логоса удаљени. Оно што деконструкција негира јесте успостављање аксиолошког система између тих елемената на бази логоцентризма. Отуд се фармакон опире коначном језичком детерминизму (иако он тај детерминизам омогућава) – нашем, Платоновом, Деридином. „Опет, у другим случајевима, Платон не може да види везе, остављајући их у сјенци или их прекидајући. И опет ове везе се поново успостављају саме од себе. Упркос њему? Захваљујући њему? У његовом тексту? *Ван* његовог текста? Гдје, онда? Између његовог текста и језика?“ (Derrida 1981a: 96) Питања која Дерида поставља, у вези са Платоном и текстом, тичу се *инстанце* која треба да да одговор, односно да *усмјери* семантичку потенцију *знака* о којем је ријеч. Та инстанца не може тачно да се лоцира у односу на текст (да ли се одговор на питање значења налази *ван* или *унутар* самог текста); тачније, она уопште не може да се лоцира, а да при томе не изневјери сам текст који треба да интерпретира. Текст је *независан* од интерпетативне инстанце. Текстуалност (или уколико желимо да останемо вјерни Деридиној метафори текстуалности: фармакон) одбија детерминацију путем структуре у коју метафизика хоће да је сведе, односно одбија бинарност или поливалентност која треба да ограничи кретање значења сводећи их при томе на интенцију. Текстуалност остаје у „пролазу“, што јој омогућује „да се успоставља сама од себе“. То је разлог због чега „Платон не може да види везе“, односно да пронађе све инстанце које би му послужиле као референтна упоришта на основу којих би детерминисао значење, тј. оформио нове структуре.

Мислити о семантичким могућностима „фармакона“ – која у својим интенционалним експликацијама увијек остају детерминисана структуром – води ка запитаности, не нужно (или искључиво) о значењима која се детерминишу на бази одређене структуре, него и о самој бази на којој се та структура успоставља; о услову који детерминише саму *разлику* између датих елемената. Цитирајмо поново Дериду: „*Фармакон* је покрет, мјесто (locus), и игра: (продукција) разлике (difference). То је диференција разлика (differance of difference)“[37] (Derrida 1981a: 127) Фармакон је основ разлике; он није (само) експликација сопствених амбивалентних значења – он јесте могућност саме те амбиваленције. Фармакон производи (или како Дерида каже – „претходи“) разлику на основу које се успостављају бинарне структуре.

Нашу анализу опозиције говор/писање завршићемо разматрањем појма „суплемента“; то ће нам уједно отворити пут ка анализи бинарне опозиције природа/култура.

Русоово схватање односа између писма и говора у потпуности се уклапа у логоцентричну схему коју смо видјели код Де Сосира и Платона: говор, као отјеловљење „вишег присуства“ и код Русоа налази примат у односу на писмо. Међутим, код Русоа однос субординације ова два елемента појашњава се нужношћу допуњавања присуства – односно онога што би требало да буде довршено по својој *природи*. „Језици су створени да би се са њима говорило“, каже Русо, „ писање служи само као суплемент (supplement) говору“. (Derrida 1997: 144)

[37] Појмом „диференције“ позабавићемо се детаљније нешто касније. За сада, међутим, слиједећи Новицу Милића овај појам можемо дефинисати као: „различитост-разлучивост која има за учинак *разлику* или разликовање, диференцију“ (Milić 1997: 85)

Овдје је валидно упитати се зашто је говору потребна допуна, односно какав је статус елемента који се допуњава, или да останемо у домену метафизике: какав је статус говора детерминисаног као присуство, уколико му је потребно писмо да би се *у потпуности* исказао? „Када природа, као блискост по себи (self-proximity), бива забрањена или прекинута, када говор не успије да заштити присуство, писање постаје неопходно. Оно мора одмах *бити додано* ријечи“. (Derrida 1997: 144) Присуство јесте природно; у том *природном* присуству налази се одговор на питање поријекла али и идентитета (суштине) бића које се тим присуством потврђује. Шта, међутим, значи допуњавати присуство, које, како видимо, може остати незаштићено? Да ли се ту ради о новом бићу које својим присуством (као онај који допуњује) употпуњује изворно присуство? Или је ту ријеч о употпуњавању једног присуства (дакле, једне цјеловитости) другим (исто тако цјеловитим) присуством. Дерида каже: „Суплемент се придодаје, то је сувишак, пунина која обогаћује другу пунину, *пунија мјера* (*the fullest measure*) присуства. Он скупља и нагомилава присуство.” (Derrida 1997: 144) Није тешко примијетити концептуалну везу између Дериданог исказа „пунија мјера присуства“ и Калеровог исказа „више присуство“. У оба случаја ради се одређеном *вредновању* које се може успоставити на основу квалитета („пуније“ или „више“) присуства самог. Међутим, и у једном и у другом случају можемо констатовати да такво вредновање подрива саму метафизичку базу која детерминише биће као присуство. У наведеном исказу, који разматра семантичке могућности ријечи *суплемент* у Русоовим текстовима, Дерида имплицитно критикује метафизику присуства, односно могућност њене аксиолошке

детерминиције надопуном или „обогаћивањем“. Ако је суплемент још једна „пунина“, како ћемо онда објаснити његову улогу надомјешћивања? Зашто би се надомјешћивало нешто што је већ самим својим присуством пунина – дакле цјелина која је већ потпуна (или идентитетски заокружена). У крајњој линији, шта нам гарантује да пунина која јесте суплемент неће за себе везати или тачније захтијевати другу пунину, односно нови суплемент? На тај начин створио би се „ланац суплемената“[38], који би „нагомилавао присуство“ без гаранције да би се тај ланац присустава могао икада зауставити. То, опет, води ка питању о коначној суми присустава, која, на тај начин, могу да буду „нагомилана“; да ли, другим ријечима, умјесто мита о присуству, имамо посла са митом о суми свих присустава? Резултат би, у оба случаја, вјерујемо, био исти: коначан збир присустава оставио би простор (празнину?) која би захтијевала нови суплемент. Мит о (или жеља ка) апсолутном присуству никада не би могао бити испуњен.

Уколико, међутим, претпоставимо да изворном присуству може бити придодат одређен елемент, онда је имплицитно признато да оно што се надопуњава није цјеловито. „Међутим, суплемент надомјешћује (supplement supplements). Он додаје само да би замјенио. Он интервенише или се убацује *намјесто*; уколико попуњава, чини то као да се испуњава празнина. (...) Надомјешћујући и замјенички, суплемент је додатак, подређена инстанца која *заузима-одређено-мјесто[tient-lieu]*. Као замјена он није једноставно придодат позитивно присутном, он не олакшава, његово мјесто је обиљежено у структури знаком празнине.“

[38] О „ланцу суплемената“ видјети детаљније у Derrida 1997: 152-157.

(Derrida 1997: 145) Суплемент, у овом случају, постаје *дио* одређеног присуства, којег тежи да употпуни. Само присуство, са друге стране, да би дозволило такво структурно употпуњавање (односно употпуњавање елементом који *није* елемент који се надопуњава) мора у себи да остави празнину, коју можемо да дефинишемо као одсуство, чије попуњавање суплемент треба да изврши. Он се убацује на мјесто те празнине. На тај начин, свако присуство које би захтијевало суплемент (са циљем „обогаћивања“ или сабирања тог присуства) самим тим (захтјевом за допуном) би изневјерило метафизичку базу на којој стоји. Детерминација бића као присуства била би увијек обиљежена (под условом да то присуство захтијева суплемент) одсуством, односно дијелом структуре који би дошао на мјесто празнине.

Суплемент и у једном и у другом случају (као „пунина која обогаћује другу пунину“ и као допуна, односно употпуњавање присуства) руши интегритет самог присуства, претпостављајући одређено одсуство, односно мањак који треба надомјестити. Суплемент остаје *стран* ономе што надопуњава; допуна коју он врши није природна у односу на присуство само. Суплемент је виђен као спољашњи елемент неопходан да би се присуство појачало („обогатило“) или употпунило. Његова не-природност не може да се уклопи у присуство које надомјешта; надопуна је уочљива – она просто нема исти вриједносни значај као изворно присуство или, калеровски речено, постоји неусаглашеност у *степену* присуства, односно везе са логосом, између онога што се допуњава и онога који допуњава. Суплемент није дио изворног присуства и својом функцијом увијек подсјећа на мањак, празнину онога што треба да употпуни. *Не-природан* и *стран* у односу на оно

што надопуњава, суплемент се, захваљујући бинарној појмовној мрежи коју метафизика омогућује, увијек третира као други елемент у структури – као онај који је накнадно убачен да би се увидјела природна веза између првог елемента структуре и логоса (уколико претпоставимо да ни тај први елемент структуре *није* сам логос). Стога, поштујући логику бинарне структуре, суплементу се може приписати (како то Русо и чини) још једна одредница – суплемент је зао. „По Русоу, негативитет зла ће увијек имати форму суплемента. Зло је спољашње у односу на природу, у односу на оно што је по природи невино и добро. Оно придолази природи. Али увијек као компензација за [*sous l`espece de la suppleance*] оно што *треба* да буде цјеловито.“ (Derrida 1997: 145) Сваки опис суплемента који га детерминише као други дио структуре (који није логос или који је удаљенији од логоса у односу на први дио структуре) је валидан. Стога, не треба да чуди што можемо да вршимо транспозицију између области (структура), односно начина на који описујемо суплемент. На примјер, могуће је замислити да умјесто етичке области у коју смо запали („суплемент је зао“), конституишемо естетски суд („суплемент је ружан“); све док поштујемо логику бинарности, односно док остајемо у оквирима које нам је метафизика детерминисала, не можемо да погријешимо приликом идентификовања овог појма. Језик нам не дозвољава да побјегнемо од наметнуте бинарности – он (језик) увијек нас условљава овом структуром чији су елементи детерминисани у односу на логос.

Почетна Руссоватеза да писмо представља суплемент говору, не може дакле да објасни логику суплементације, а да при томе не негира саму метафизичку поставку на којој је опозиција говор/писмо изграђена. Ипак, иако

је за Русоа та матафизичка поставка неупитна, његово искуство писања, односно искуство које је стекао као писац, омогућава му да непотпуност присуства, које је инхерентно писању, замјени спознајом о сопственој вриједности. Русо каже: „Волио бих друштво као друге, уколико не бих био сигуран да је моје приказивање не само мана, него је у потпуности супротно од онога што сам ја. Опредијеливши се за *писање и скривање* радим тачно оно што ми одговара. Уколико бих био присутан, нико не би могао знати колико вриједим.“ (Derrida 1997: 142) Скривање иза писања, иако укида присуство, ипак гарантује, по Русоу, увид у неко стварно ја („онога што сам ја“), или вриједност коју то ја („ја“ без присуства) посједује. Ово Русоово „искуство писања“ има велике посљедице по бинарни однос детерминисан метефизиком. Наиме, у овом случају присуство и вриједност не налазе се на истом мјесту у бинарној структури; они су супротстављени један другом. Ту се наравно не ради о опозицији присуство/вриједност, него о нарушености позиције у бинарној структури коју ови елементи имају у односу на елемент сопствене бинарне опозиције. То значи да бинарна структура присуство/одсуство и бинарна структура вриједност/невриједност нису детерминисани на бази метафизичке претпоставке у којој се први елемент структуре има сматрати ближи логосу. Овдје се вриједност (први елемент бинарне структуре вриједност/невриједност), да би била исказана, мора удружити са одсуством (другим елементом бинарне структуре присуство/одсуство), односно писањем, чиме се негира логоцентрична (метафизичка) позиција која стоји у основи било које бинарности. Шта значи то одсуство при (или у) писању које осигурава вриједност? Зашто стварна спознаја сопства или вриједности тог сопства захтијева одсутност?

Та одсутност, која остаје замијењена *текстом,* обећава бољи увид у вриједност сопства. Вриједност, стварно ја које (при) присуству измиче, своје утемељење треба да нађе у тексту – ономе што у себи садржи фундаменталну одсутност. Питање које захтијева одговор јесте како доћи до те вриједности посредоване текстом. Текст је баријера која укида присуство – те питање гдје се у том случају налази вриједност (вриједност за коју се претпоставља да је задобијена управо тим одсуством), остаје валидно. Другим ријечима, како је могуће знати да је вриједност задобијена одсуством аутора присутна уколико је она посредована медијем који у себи садржи фундаментално, двоструко одсуство (одсуство аутора и онога што је означено)? Вриједност коју Русо повјерава тексту, за Дериду, значи „симболичко поновно присвајање присутности", како би се задобила „идеална форма истине, присутности присутног, блискости или својствености својства." (Derrida 1997: 143) Ова Деридина интерпретација афирмише логоцентричну мантру мита о присуству, разбијену почетном Русоовом тезом о задобијању вриједности кроз одсуство. Парадокс је у стицању новог присуства кроз одсуство, са тим што то ново присуство сада треба да свједочи о „идеалној форми истине" или приближавању (па чак можда и изједначавању) логосу самом. Другим ријечима, Русоова критика логоцентричне детерминације бинарних структура, коју смо могли препознати у другачијем односу наспрам позиција који елементи заузимају у структури, остаје, ипак, вјерна логоцентричној поставци, која се детерминише потрагом за неким „стварнијим ја", већим степеном присуства, „идеалној форми истине" итд. Контрадикција која настаје између Русоовог искуства писања и његових теоријских разматрања о бинарној структури говор/

писање је привидна. И у једном и у другом случају ради се о потрази за присуством, односно „поновним симболичким присвајањем присутности“. Ријечју, Русо није напустио метафизику, чак ни у случају искуства одсуства које му се нуди као писцу.

До сада смо, говорећи о структури бинарне опозиције, често употребљавали израз „природно“. Та ријеч поред тога што је означавала блискост са логосом, употребљавана је и са намјером да појасни однос између елемената бинарне структуре. Међутим, треба размотрити саму природност овог израза, тачније природност опозиције која се на основу овог појма конституише.[39] Ријеч је о опозицији природно/неприродно или опозицији на коју ћемо у даљем тексту референсати као: природа/култура.

За Русоа, култура представља суплемент природи. То значи да и овај однос (попут односа писмо/говор) подлијеже идентичном проблему детерминисања идентитета природе (логоса), односно њеном статусу као самодовољног, довршеног елемента. Међутим, питање на које треба дати одговор при анализи ове опозиције јесте: на који начин препознајемо (разликујемо) културу од природе, односно како препознати границу на којој самодовољна природа бива замијењена (допуњена) са културом? Није, међутим, само разматрање питања границе оно што је овдје најзанимљивије, него и разматрање питања *појављивања* (искрсавања) културе у природном окружењу.

Размотримо прво питање границе. Дефинисати културу, односно природу значи успоставити границу

[39] Ово је још једна од замки језика у коју свјесно, иако невољно, упадамо јер свједочи о томе да критика (што значи: деконструкција) бинарне структуре нужно остаје у логоцентричним оквирима. Ову метајезичку инстанцу (позицију са које критикујемо или говоримо о језику) треба увијек имати на уму.

између та два елемента. Отуд, могуће је рећи да све оно што не припада природи јесте културна тековина и обрнуто. Дефиниција ових појмова, разлучивање шта сваки од тих појмова *јесте,* у себи садржи разлику у односу на свој бинарни опозит. Међутим, какве би биле посљедице по саму ту структуру уколико бисмо пронашли феномен који, по својим карактеристикама, припада и природи и култури? Да ли би то значило њено урушавање? То је потешкоћа са којом се суочио Клод Леви Строс приликом анализе феномена *забране инцеста*. Наиме, након што је природу дефинисао као „све оно што је универзално", а културу као „све оно што је подложно норми", увидио је да „забрана инцеста" може да се подведе под домен значења оба елемента: и природе (забрана инцеста као универзална категорија примјењива на сва друштва) и културе (забрана инцеста је норма и као таква дио је симболичког друштвеног поретка). (Derrida 2002: 358) Строс ће ову амбивалентну особину (природу?) инцеста назвати „скандалом"; феномен забране инцеста измиче бинарном позиционирању – опредјељивању за мјесто у односу наспрам логоса. Скандал подрива сам метафизички концепт на основу којег је разлика природно/културно изведена. Тај концепт Строс је развио у методолошки или аналитички апарат користан у домену антрополошких проучавања. Међутим, методолошка оправданост те опозиције у колизији је са њеном метафизичком заснованошћу; између природе и културе очигледно више не може да се повуче јасна граница на основу које ће се засновати одређена аксиологија. „Леви Строс ће остати досљедан овој двострукој интенцији: да сачува као инструмент нешто чију вриједност критикује." (Derrida 2002: 359) Имлицитно, то негира валидност опозиције као методолошког апарата. Забрана инцеста

јесте мјесто „двострукости“ – мјесто које деконструише детерминизам бинарне структуре, омогућавајући саму ту бинарност, тако што јој претходи. „Забрана инцеста није више скандал до којег се долази унутар или у односу на домене традиционалних концепата; то је нешто што измиче тим концептима и свакако им претходи – вјероватно као услов њихових могућности.“ (Derrida 2002, 359) Забрана инцеста чини границу бинарне структуре порозном; овај термин је настањен у бинарној структури, не као дио једне од понуђених бинарних опција или као синтеза семантичких разлика у тој структури, него као мјесто несводљивости бинарних разлика. Отуд су његова „семантичка својства“ („универзалност“, „нормираност“) „лажна“, тј. не могу више да референцирају на исту ствар, а да не подрију саму бинарну опозицију на основу које су ова својства изведена. На тај начин „забрана инцеста“, попут „фармакона“, претходи бинарној опозицији на чијим семантичким основама је у први мах требала да почива. Напомињемо, поново, да се овај поступак (проналажења мјеста „двострукости“ које постају основ разлике која претходи бинарној структури) не треба схватати у смислу било какве деконструкционистичке методологије. Двострукост је инхерентна структури и она није посљедица било каквог методолошког поступка, нити она такав поступак узрокује; *деконструкција је посљедица бинарности коју двострукост настањује*.

Размотримо сада питање појављивања културе, тачније њено одвајање (разликовање) од природе. Темпорална примарност природе у односу на културу захтијева објашњење конституисања те културе у домену природе. Другим ријечима, питамо се како је природа успјела да се подвоји, стварајући оно што она није – оно што јој у крајњој линији постаје бинарни

опозит. Занимљиво је да Русо ово одвајање културе од природе ставља ван саме природе (што ће рећи и културе), у (вјероватно) Божије руке, односно у руке онога „који је додиром прста окренуо осу глобуса“, чиме је „*лаким покретом* промијењено лице земље“. (Derrida 1997: 256) Култура тако постаје посљедица божанске интервенције,[40] што значи да је основ на којој бинарна опозиција природа/култура почива – мит. Читав овај процес води ка (поново скандалозном) закључку: *култура конституише мит о сопственом поријеклу, осмишљавајући не само метафизички основ на којем је опозиција природно/културно изграђена, него и идентитет своје разлике – природе саме.*[41] Божанска интервенција којом је култура детерминисала сопствено поријекло, морала је да направи прекид, односно пукотину у домену природе. Та пукотина је непходна да би се успоставила разлика између природе и културе; поријекло културе је стога праћено катастрофом која је задесила природу, омогућивши јој (природи) подвајање, односно сепарацију од себе саме.[42] „Суплемент природи је унутар природе, као њена игра. Ко би икада рекао, уколико празнина унутар природе јесте *унутар* природе, да је катастрофа, на основу које је природа *одвојена од себе,* још увијек природна?

[40] Ово је ништа друго до „теолошка идеја“ идентична оној која (ни из чега) ствара вриједност писма, као и оној која оформљава синтаксу инжењерског дискурса, о чему је већ било ријечи. Видјети са тим у вези фусноте бр. 29 и 31.

[41] Видјели смо у фусноти број 29 идентичан поступак у односима бриколажа и инжењерског дискурса; бриколаж је у том примјеру, попут културе у овом, детерминисао семантичка својства инжењерског дискурса, чиме је и осмишљен метафизички основ те опозиције.

[42] О феномену *пукотине*, односно *катастрофе* било је ријечи приликом објашњавања анализе односа између сумативних структура.

Природна катастрофа се прилагођава законима, да би потоме те законе оборила.“ (Derrida 1997: 258) Уколико бисмо рекли да су узроци подвајања природе унутар саме те природе – то би значило да је почетак културе (као посљедице тог подвајања) природан, те, имплицитно, да је култура и даље природа. Уколико је катастрофа природна посљедица настала у природи – то значи да је само поријекло културе природно. Зашто би онда култура тежила да те законе природе „обори“? Шта у том случају значи надомјешћивање природе културом, уколико је настанак културе већ одређен природним процесима? Да би избјегао одговоре на ова питања, Русо је узрок те подвојености одредио изван природе саме. Он је детерминацију разлике између природе и културе повјерио „прсту“ који се налази *изван* ове бинарности, након чега је саму ту бинарност прихватио као неупитну метафизичку датост. Немогуће је не примијетити да се и овај „прст“ детерминише сходно бинарној опозицији изван/унутар. На тај начин, катастрофа је заувијек одвојила природу од културе, створивши од њих напоредне сумативне структуре, детерминисане разликом.

2. ДЕКОНСТРУКЦИЈА СТРУКТУРЕ ЈЕЗИЧКОГ ЗНАКА

Језик, као скуп знакова, подразумијева значење. Међутим, само значење не мора увијек да подразумијева језик као услов сопственог манифестовања. На тај начин отвара нам се могућност да продукујемо (*идентично*) значење преко различитих врста знакова.[43] Међутим, без обзира на то да ли знак припада језику или неком другом семиолошком систему – његова структура је иста. Цитирајмо поново Де Сосира: „Веза која спаја ознаку и означено произвољна је, или, пошто ми под знаком подразумевамо целину која проистиче из споја ознаке и означеног, можемо рећи једноставније: *лингвистички знак је произвољан*.“ (De Sosir 1989: 85)

[43] Ријеч „идентично“ представља проблем. Намеће се питање колико је одређено значење инхерентно одређеној врсти знакова који га продукују. Уколико бисмо специфичност (непоновљивост) значења приписали врсти знака, довели бисмо у питање могућност постојања семиологије као науке. Ријечју, не бисмо били у стању да успоставимо везу између различитих семиолошких пракси (језика и хране на примјер) на нивоу значења, што би било противно Де Сосировој жељи. „Може се, дакле, замислити *једна наука која би испитивала живот знакова у друштвеном животу;* она би била део друштвене, па према томе, и опште психологије; ми ћемо ту науку назвати *семиологијом.* (...) Како та наука још не постоји, не може се рећи шта ће бити, али она има право на постојање, њено је место унапред одређено. Лингвистика је само део те опште науке; *закони што ће их семиологија открити моћи ће се примењивати и на лингвистику* (означио Новак Малешевић), која ће тако бити укључена у једну сасвим одређену област у скупу људских чињеница.“ (De Sosir 1989: 25) Са друге стране, јавља се проблем питања идентитета уопште. Као што ћемо видјети, деконструкција је усмјерена против идентитета знака на нивоу темпоралности. Тако је структура знака (везе између ознаке и онога на шта се та ознака односи) подривена како у синхронијској тако и у дијахронијској равни.

Двије ствари су овдје битне:

1. Да је (лингвистички) знак *цјелина* састављена од два дијела: ознаке и означеног.
2. Да је веза која повезује та два дијела произвољна, односно да њихов спој (у знак) није унапријед детерминисан, тј. предестиниран у било ком смислу.

Тврдња број 1 оставља нам могућност да знак схватимо као структуру, док констатацијом број 2 стичемо увид о врсти везе између дијелова те структуре.

Структура знака подразумијева дакле ознаку (signifiant) – материјализовану представу која упућује на одређен појам – и означено (signifie), оно на шта се ознака односи, односно сам појам. Битно својство ознаке је њена појавност која јој омогућује формирање друштвеног консензуса око добијања својства знака (то јест, везивање те појавности за неки појам). Однос између писма и гласа даје нам представу до које мјере питање материјалности ознаке може бити широко схваћено. Док код писма ознака представља запис (баз обзира које врсте писма тај запис био: фонетског, сликовног, итд.) код гласа појавност ознаке дата је преко акустичких могућности; у формирању језичког (говорног) знака акустичке могућности условљене су гласним жицама. Међутим, ознака може бити потпуно дематеријализована[44] (лишена дакле било какве посљедичне везе са физичким манифестацијама) што значи да може постојати као „психички отисак“, тј. као психичка репродукција (замишљање) одређене физичке манифестације (рецимо, гласа). (Видјети у

[44] Отуд ријеч „материјалност“ треба узети са резервом: она само треба да упути на референтно упориште за које ћемо везати неки концепт; сама природа тог упоришта не мора нужно да буде чулно уочљива.

De Sosir 1989: 83-84) Ознака и означено, дакле, могу бити у потпуности интериоризовани, тј. дати као феномени психе. Знак, који продукујемо у току говора, иако једним својим аспектом (звуком) подразумијева материјализовану форму ознаке, ипак представља психички феномен, гдје се сједињују и ознака (сада већ као „психички отисак“ тог звука) и означено. Међутим, иако ознака и означено представљају феномене психе, доказ о самом том феномену нам се предочава преко „наших чула“ (De Sosir 1989: 84) То значи да постоји веза између „психичког отиска“ и начина на који се тај отисак перципира, односно прима код других учесника комуникационог акта. Овдје већ можемо да наслутимо проблем који се очитује у баријери, односно у „превођењу“ статуса ознаке од „психичког отиска“ до чулне перцепције, што увелико имплицира проблем између односа садржаја психе и манифестације тог садржаја у реалности. То нас води ка питању: какав је статус знака (као феномена психе)[45] у односу на реалност, имајући у виду чињеницу да се један од његових елемената налази у транзитивном простору између чулне перцепције и психичког отиска, тј. интериоризоване представе те перцепције. Пол Тибо (Paul Thibault), један од Де Сосирових тумача, овај однос знака и реалности објашњава на сљедећи начин: „Другим ријечима, говорник (language user) употребљава дати знак да би установио везу између њега или ње и ванлингвистичког феномена на који он или она упућују, узимајући у обзир симболичке, или имагинарне ресурсе који су интерни знаку самом. То јест, говорници користе знакове не да би њима одражавали

[45] По себи се разумије да је означено, као појам „који је обично апстрактнији“ (De Sosir 1989: 84) у односу на ознаку, у домену језика, дат у потпуности као „феномен психе“.

дату реалност него да интервенишу и структурирају ту реалност са параметрима својстеним интерним одликама знака самог.“ (Thibault 1997: 214-215) То значи да знак, као психички феномен, нема упориште у реалности, односно да ознака не тражи своје означено у изванлингвистичком домену. Међутим, оно што је битно примијетити у датом Тибоовом исказу јесте да сам знак „интервенише и структурира“ реалност у коју је – сада већ као перцептивно уочљив – бачен. Знак, чим је постао доступан нашим чулима, сам је постао нова реалност (реалност која, како смо видјели, није отисак, односно рефлексија саме те реалности) која, иако нематеријална, утиче на односе у тој реалности.[46] Знак, дакле, у комуникационом акту бива преведен из домена психе у домен чулне реалности, гдје својим „интерним одликама“ поред тога што заузима одређено мјесто у реалности – утиче на њу. Међутим, комуникациони

[46] Оставићемо по страни испитивање односа између знака и друштвеног дјеловања, односно начина на који језик утиче на друштвену детерминацију субјеката. Упућујемо, међутим, на рад: Малешевић: 2013, гдје смо покушали установити корелацију између језика и субјеката, односно субјектове улоге у датом идеолошком стицају. У наведеном тексту смо, на бази Алтисеровог (Louis Althusser) појма интерпелације (прелазак индивидуе у субјекта) покушали објаснити утицај који знак (односно језик) има при детерминацији кретања субјекта по дефинисаним и идеолошки утврђеним структурама значења. О односу између знака и субјекта, међутим, биће ријечи у даљем тексту и то у три наврата: 1. Када будемо говорили о дијахронијској перспективи конситуисања знакова и њиховом институционалном карактеру који субјекат наслеђује у датој синхронијској равни, 2. Када будемо говорили о (пан)текстализацији (субјекта), гдје ће бити ријечи о субјектовој потчињености семантичком систему и његовој немогућности да избјегне диференцију и идентификовање преко ознаке и 3. Када будемо анализирали лик Ставрогина, односно када се будемо бавили динамиком односа између Ставрогина и других ликова у тексту *Зли дуси*.

акт се не завршава у реалности самој – него у свијести другог учесника комуникационог акта, који, предочени знак (нову реалност, уочљиву чилима) поново преводи у психички феномен. Знак као основа комуникационог чина пролази кроз неколико различитих регија у којима настаје и кроз које се преноси (и које на тај начин постају његови медији); ток кретања знака завршава у истој врсти регије у којој се и зачео – у психичком дијелу.[47]

Видимо да језички знак (или, да будемо прецизнији, изговорени језички знак) у току комуникационог акта пролази и прелази кроз различите регије; на почетку знак се формира као психички феномен, који се потом преводи у перцептивно уочљиво физичко стање (са могућношћу утицаја на реалност у коју је бачен), да би на крају тог пута – захваљујући чулима – поново доспио у (нову) психичку регију. Проблем, раније окарактерисан као „превођење статуса ознаке од психичког отиска до чулне перцепције“, сада постаје још комплекснији јер питање превођења погађа и други дио знака – означено; те се сада (проблем) може исказати и као: (не)могућност идентификовања стварног значења појма (означеног) у току комуникационог акта. Означено је дио знака који представља (или барем треба да представља) суштину до које треба да нас доведе ознака. Означено је дио знака којем стремимо, тј. којег желимо у потпуности да обухватимо и схватимо у току комуникационог акта, те бисмо стога могли рећи да успјешност тог акта зависи

[47] Не можемо говорити о „кружном току“ кретања знака, јер иако знак поново улази у психичку регију, ријеч је ипак о регији другог учесника комуникационог акта. Детаљна анализа комуникационог акта може се наћи у De Sosir 1989: 20-24. Посебну пажњу треба обратити на Де Сосирово квалификовање регија које омогућују конституисање знака, односно на физичко-физиолошко-психолошки аспект знака.

од правилног идентификовања означеног од стране учесника комуникације. Међутим, уколико је означено циљна тачка комуникационог процеса до које учесници комуникације треба да дођу, поставља се питање неопходности и важности саме ознаке у односу на свој бинарни опозит. Ако тежимо означеном, то значи да је ознака, као дио бинарне структуре знака, нужно зло; нужно – јер је немогуће доћи до означеног заобилазећи је; зло – јер ознака *није* означено, него његов репрезент, дакле нешто што не представља крајњу, циљну тачку до које учесник комуникације – *онај које жели да разумије* – тежи да дође. Штавише, идеално разумијевање би у потпуности искључивало ознаку (као репрезента) те би форма комуникације, која би била у могућности да нас директно упути ка означеном, представљала већ идеал по себи. „Глас се *чује* (разумијева) – то је без сумње оно што се зове свијешћу – ближе сопству као апсолутно брисање ознака: чиста самонаклоност која нужно има форму времена и која не позајмљује ништа изван себе, у свијету или `реалности`, никакву додатну ознаку, никакву материју експресије (subѕtance of expression) страну сопственој спонтаности. То је јединствено искуство у којем означено производи себе спонтано, из себе, и поред тога, као означени појам, као елемент идеалности или универзалности. Извансвјетовни карактер ове материје експресије је основа ове идеалности. Ово искуство брисања ознака у гласу није само једна илузија међу другим – то је услов сам идеје истине...“ (Derrida 1997: 20) Брисањем ознака логос би се указао непосредно. Ријеч је о обухватању појма без посредника, разумијевању стварног значења, односно онога што се крије *иза* ознака, што би условило тиме да разумијевање буде потпуно. Ово *потпуно разумијевање* јесте аспект

идеалности и универзалности о којем Дерида говори, а који чини основу за метафизичко схватање знака. У таквом, метафизичком схватању, означено „производи себе спонтано“, тј. није му потребна упоришна тачка у виду ознаке да би потврдила његово постојање, нити да би репрезентовала идеално својство самог означеног (што ознака, у крајњој линији, не може ни да уради); оно је самодовољно и производи нова означена „из себе“, ширећи сопствену идеалност без суплемента, потврђујући тако свој логоцентрични карактер. Управо због тога језички знак има структуру бинарне опозиције; деконструкцијом те структуре ми не доводимо само у питање могућност разумијевања, односно преноса дате идеалности означеног у току комуникационог акта, него и само постојање те идеалности (односно могућност *присуства* те идеалности), тј. независност и спонтаност (одсуство суплемената) којом се означено одржава и самопроизводи у психичкој регији. Пол Тибо, међутим, негира да се у случају односа између ознаке и означеног ради о структури бинарног типа. Разлог томе по њему је „различит ниво апстракције“ ова два елемента. Штавише, Тибо каже: „Ово [односи се на ознаку и означено, односно на акустичку слику и појам – Новак Малешевић] не би требало узимати као референцу на бинарну опозицију у специфично структуралистичком смислу. У датој бинарној опозицији, два термина у опозицији су постулирана као бића која се налазе на истом степену апстракције, логички говорећи.“ (Thibault 1997: 212) Овај исказ морамо у потпуности да одбацимо. Бинарни однос два елемента успостављен је у односу на логос. Другим ријечима, као што је у више наврата истакнуто, један од елемената ближи је логосу, односно испољава „већи степен присуства“ у односу на други елемент. Њихова аксиологија и хијерархија

је базирана на логоцентризму. То значи да је један појам ближи (или једнак) истини (што значи да је тај елемент вреднији и битнији у односу на други елемент те структуре), односно идеалности, која даје основу за метафизичку (бинарну) поставку одређене структуре. Један од елемената структуре ће, на тај начин, увијек бити апстрактнији у односу на други елемент; та апстрактност посљедица је идеалности коју приписујемо логосу. Однос ознака/означено детерминисан је логоцентричном бинарном структуром управо због тенденције да означено – непосредно значење, биће у које желимо непосредно да проникнемо да бисмо спознали његову истину, његово *јесте* – учинимо присутним, занемарујући и деградирајући, при томе, његов бинарни опозит, ознаку. Наша *вјера* у оправданост такве аксиологије и хијерархије, односно увјерење у присутност логоса који руководи овом аксиологијом је оно што, заправо, „логички говорећи“, чини однос ова два елемента бинарним у структуралистичком смислу. Не треба, при томе, заборавити да и ознака припада „психичкој регији“, тачније да се испољава као „психички отисак“. Међутим, овдје се под „психичком регијом“ подразумијева простор настанка означених који припадају идеалној страни (дијелу) самог знака и који, као такви, немају додирних тачака са ознакама (изузев произвољности која стоји у основи њихове везе). Отуд, метафизичка природа нашег мишљења (језика) тражи да направимо подрегију (базирану на бинарној опозицији споља/унутра, која, у основи, и руководи читавом разликом говор/писање, ознака/означено) у психичкој регији у коју бисмо смјестили означено. На тај начин, стварамо (вјештачку) унутрашњост која служи као основ за заснивање бинарне опозиција али уједно, или посљедично, и као мјесто пребивања логоса.

Ову подобласт назваћемо „свијешћу“. Сјетимо се да Де Сосир означено у односу на ознаку, дефинише као „појам, који је обично апстрактнији.“ (De Sosir 1989: 84) Што више продубљујемо апстрактност појма, утолико више афирмишемо опозицију унутрашње/спољашње.

Размотримо детаљније прву реченицу управо цитираног текста из *Граматологије*. Ту се исказује (понавља) метафизичка претпоставка о присутности, тачније о непосредном увиду у означено, *које је дато у свијести*. Свијест постаје *апсолутна* унутрашњост, центар детерминације (у којем је детерминисан) логоса. То је мјесто потпуног обухватања истине – означеног. Свијест не познаје ознаку; увид у означено ту је непосредан. Свијест производи означено, спознајући *у моменту* његовог произвођења његово *јесте*. Непосредност којом свијест стиче увид у означено у моменту његовог произвођења гарантује идеалност значења, односно разумијевања. Свијест на тај начин у потпуности стиче увид у истину означеног заобилазећи медиј, односно било какву врсту комуникационог *канала,* чија би спољашњост (у виду „материје експресије“) нарушила идеалност означеног. „Смисао жели бити означено; оно је изражено само у значењу [vouloir-dire] које је ништа друго до хтјети-рећи-себи у складу са присуством смисла. Ово објашњава зашто је све што заобилази чисту спиритуалну интенцију, чисту анимацију вођену од стране *духа* (*Geist*), то јест, вољу, искључено из значења (bedeuten), што значи из експресије.“ (Derrida 1973: 35) Немогуће је избјећи (или не примијетити) бинарну опозицију споља/изнутра која руководи Дериданим разјашњавањем односа између означеног и манифестације тог означеног при комуникативном акту. У апсолутној унутрашњости, манифестација означеног дио је „спиритуалне

интенције“,[48] односно воље која детерминише значење – оно што се хоће-рећи. Означено, на тај начин, јесте посљедица интенционалног чина детерминисаног у апсолутној унутрашњости, гдје оно што се хоће-рећи остаје без *спољашњег* суплемента или свјетовне „материје експресије“. Управо у овој апсолутној унутрашњости, која остаје незаражена спољашњошћу, Дерида ће, интерпретирајући Хусерла (Edmond Husserl), видјети детерминацију интенције „волунтаристичком метафизиком“. (Derrida 1973: 34-35) Хтјети-рећи постаје ултимативна тежња за присуством означеног, оног *сада* при интенционалном акту који је дио апсолутне унутрашњости, односно свијести. Немогућност исказивања означеног у апсолутној унутрашњости (мојој свијести) значи изневјеравање присутности тог истог означеног, што води ка промашеном интеционалном чину, односно немогућности обухватања онога што *јесте*. „Не само физичка страна експресије, него све што би се могло назвати моментом не-само-присуства у живој садашњости свијести мора бити искључено: свјетовна егзистенција, природна или емпиријска, осјећајност, асоцијативност, и тако даље, као и други субјекат, који спада изван моје сфере сопства (ownness). У свим овим искључењима, оно што је у питању јесте присуство. Гдје год нешто што није у потпуности присутно (less than fully present) игра улогу, ту налазимо индикацију (indication), док у чистој експресији (expression), садржај, значење је присутно унутрашњој интуицији.“ (Evans 1991: 57) Други субјекат, иако и сам посједује

[48] Овдје видимо да присуство логоса не може бити другачије објашњено до „апстракцијом“; оном истом апстракцијом којом је Тибо хтио да уздрма бинарност структуре језичког знака. Просто, језику понестаје могућности (ознака?) да адекватно реферише на присуство логоса.

свијест, тј. претпостављену апсолутну унутрашњост која детерминише присуство, ипак не може да обухвати означено конституисано у другој свијести. Све што он има јесте репрезентација тог означеног, односно ознаку без присуства означеног. Знаку је инхерентна ова илузија присутности означеног; он, иако тежи чистој експресији,[49] не може да одбаци, нити да *се изрази* без

[49] Експресију не треба мијешати са „материјом експресије" коју смо помињали раније. „Материја експресије" је детерминисана медијумом, тј. има улогу суплемента идеалном значењу, односно значењу које треба да пренесе. Она *није* дио субјектовог интенционалног чина, односно идеалног значења одређеног свијешћу, већ спољашњи додатак тој свијести. Експресија (Ausdrücke), са друге стране, јесте Хусерлов термин, чији је бинарни опозит индикација (Anzeichen). Експресија је инхерентна говорном дискурсу (Rede), и као таква носилац је значења (Bedeutung), тачније, у Деридиној интерпретацији, онога хтјети-рећи, изворног интенционалног чина. Индикација, са друге стране, представља знак лишен значења (bedeutungslos), односно смисла детерминисаног интенцијом. Не треба, међутим, упасти ни у другу замку тиме што би се индикација изједначила са ознаком. Индикација је сама знак, али знак лишен интенционалне потпоре, тј. идеалности која је обезбијеђена (или за коју се претпоставља да је обезбијеђена) експресијом. Ипак индикација, као знак, у себи садржи неко означено, с тим што то означено не може бити исказано самом индикацијом; оно може бити само њоме *назначено*. Еванс каже: „Индикативни знак назначава присуство или постојање неког објекта [који може бити означено – Новак Малешевић], али не изражава (express) ништа: траг животиње назначава прошло присуство те животиње, али не изражава пропозицију да је животиња прошла туда. У том смислу, то би могао да буде лажни траг, постављен да завара прогонитеља, индикативни знаци нису нити тачни ни нетачни. Они не изражавају ништа што би могло бити тачно или нетачно; они нису дискурзивни." (Evans 1991: 27) То значи да индикатвни знаци не могу да испуне логичке захтјеве за досезање истине; они немају могућност приступа *апсолутној унутрашњости,* гдје се претпостављена истина налази. О разлици и својствима индикативних и експресивних знакова, као и проблему превођења (са њемачког на француски језик) видјети детаљније у

репрезентацијског карактера ознаке.

Питање на које сада треба одговорити јесте да ли је могуће изоловати чисту експресивност значења, односно означено детерминисано изворном интенцијом. Гледајући из бинарне перспективе, питамо се да ли је могуће допријети до апсолутне унутрашњости и шта би, у крајњој линији, та унутрашњост требала да представља? Већ је назначено да је свијест мјесто гдје се означено саморепродукује, тј. гдје (се) значење ствара и обухвата себе непосредно. Сада морамо да дамо име (иронично, да је означимо) тој непосредности. Изолација експресије подразумијева „суспензију спољашњости", односно детерминацију означеног у апсолутној унутрашњости. Дерида ће такву унутрашњост, слиједећи Хусерла, означити као „усамљенички ментални живот (енг. solitary mental life; њем. im einsamen Seelenleben)" (Derrida 1973: 22). Ово је покушај да се детерминише *присуство означеног*, моменат потпуног увида у истину коју оно својим *јесте* саопштава. „Усамљенички ментални живот" стога представља карантин свијести у којем присуство треба да буде детерминисано. Метафизика присуства тражи да спозна не само *моменат* обухватања означеног, него и *мјесто* детерминације његовог присуства. Међутим, таква детерминација присуства – или како смо то управо окарактерисали: карантин свијести (што није ништа друго до изградња још једне у низу *унутрашњости*, односно бинарности која руководи том структуром, а на коју нас језик приморава) – зауставља сам комуникациони процес. „И тако експресија сама никада није чиста експресија све докле испуњава ову примарну (original) функцију [функцију комуникације – Новак Малешевић]; само када је

Derrida 1973:17- 26 и Evans 1991: 27-42.

комункација суспендована, чиста експресија може да се појави“ (Derrida 1973: 38). Метафизичка основа феноменолошке позиције о којој Дерида овдје говори остаје увијек детерминисана бинарном структуром унутрашње/спољашње са намјером да ситуира и уједно изолује логос. Логоцентризам феноменологије не може да избјегне детерминацију поменутом бинарном структуром. Да би се сачувало присуство означеног, мора се укинути основна функција знака, или дискурса у ширем смислу – комуникативна функција. Разлог томе је *спољашњи* карактер знака, који не може да пренесе, него само да означи, присуство означеног детерминисаног у унутрашњости.[50] Знак, на тај начин, остаје ухваћен у индикативну мрежу, која суспендује интенцију, па самим тим и значење (bedeutung) које носи присуство означеног. „Када год је непосредно и пуно присуство означеног суспендовано, ознака ће имати индикативну природу. (...) Сав говор, или прије, све у говору што не обнови непосредну присутност означеног садржаја јесте неекспресивно. Чиста експресија ће бити чиста активна интенција (духа, psyche, живота, воље) чина значења (bedeuten) који руководи говором чији садржај (Bedeutung) је присутан“ (Derrida 1973: 40). Другим ријечима, пошто индикација никада не може да обезбиједи непосредно присуство значења, сам чин комуникације, никада не може да пренесе чисту експресију, односно изворну интенцију. Присуство означеног дато је само у свијести, у сопству које је уједно и апсолутна унутрашњост те исте свијести. Та унутрашњост омогућује обухватање

[50] Сјетимо се Де Сосирове анализе кретања знака при комуникационом акту и физичко-физиолошких својстава самог знака. Примјећујемо да је структуралистичка анализа језичког знака у потпуности базирана на идентичној метафизичкој претпоставци као и феноменолошка анализа.

момента и простора у којем се детерминише смисао, тј. тренутак и мјесто јављања и обухватања (ријечју, присуства) логоса.

Шта, међутим, шредставља апсолутна унутрашњост свијести? Чиста експресивност значења коју овдје треба да затекнемо, за коју претпостављамо да је присутна, треба да се одреди, у спацијалном смислу, у односу на ту свијест. Иако је комуникација са другим субјектима суспендована, комуникација сопствене свијести са експресијом, тј. њеним непосредним присуством, треба да постоји. У супротном, ни сама свијест не би могла да спозна означено. Отуд, Дерида се пита: „Да ли то значи да приликом говорења са собом, ја при томе не комуницирам ништа са собом? Да ли су *Kundgabe* (манифестација) и *Kundnahme* (спознаја условљена манифестованим) у том случају суспендовани? Да ли је неприсуство редуковано и са тим индикација, аналошка странпутица, итд. Зар се ја не модификујем? Зар не учим ништа о себи?“ (Derrida 1973: 41). Експресија присутна у свијести је тешко замислива без индикативног медијатора. Експресија не може да се ослободи индикације; она је њоме „заражена (contaminated/ contamination)“.[51] Апсолутна унутрашњост, на тај начин,

[51] Овај израз, заједно са изразима „смрт (death)“ и „непрозирност (opaqueness)“ којима Дерида опусује поједине аспекте Хусерлове феноменологије, тј. елементе (или тачније елемент) у бинарном систему, који Дерида у феноменологији распознаје, Еванс ће назвати „реториком пријетње“ (rhetoric of threat), истичући при томе како се такви изрази не могу пронаћи у Хусерловом тексту. (Упореди, Evans 1991: 62-63 и 66). Нама, међутим, сада није у интересу да преиспитујемо валидност Дериданог тумачења Хусерла (нити, са тим у вези, валидност Евансових оцјена у вези са тим тумачењем), него да пратимо „метафизички тенор“ (Derrida 1973: 37), којим се даје основ за детерминацију бинарних структура на којима је (односно на којима Дерида претпоставља да је) феноменологија изграђена. Другим ријечима, ми анализирамо

не може да задржи присуство, а да не укључи знак, односно одређен индикативни садржај.[52] Ускраћивање индикације у том процесу „комуникације са собом“ значило би, баш као што је то случај са комуникацијом са другим субјектима, нову суспензију комуникације, условљене неприсуством експресивног садржаја.

Немамо могућност да промишљамо „апсолутну унутрашњост“ уколико у сам тај процес промишљања не укључимо ознаку. Стављањем овог израза („апсолутна унутрашњост“) под наводнике увелико наглашавамо практичне посљедице у односу на теоријско разматрање проблема о којем говоримо. Тај исказ јесте ознака; означени дио те ознаке, који бисмо жељели да обухватимо, нас увијек враћа на „апсолутну унутрашњост“, тачније на идеалност *поновљену* том истом ознаком, или ознаком базираном на идентичној бинарној опозицији (у овом случају, опозицији унутрашње/спољашње). Тада, међутим, означено „апсолутне унутрашњости“ постаје одложено и дислоцирано. На мјесту означеног затичемо његов траг, односно одсуство које упућује на његово присуство, али не и моменат детерминације тог присуства. Ријечју, (у)мјесто обећаног *arche,* налазимо диференцију (differance).

Диференција, како је већ раније било истакнуто,[53] омогућује разликовање. Ријеч диференција (differance) представља Деридин неологизам, настао по узору на ријеч диференција (difference), односно разлика.

Деридино разматрање знака у домену феноменологије, базирано на (мисли се на схватање) метафизици присуства, да бисмо при томе приступили критици („деконструкцији“) те метафизике, односно структуре тог знака.

[52] То значи да је индикација неодвојива од експресије, односно да не постоји знак без индикације. (Видјети у Derrida 1973: 41; упоредити са Evans 1991: 68-69).

[53] Видјети фусноту бр. 37.

Мијењајући слово „е“ у „а“ (што у француском језику, приликом изговора, остаје непримијећено) диференција постаје ознака саме могућности разликовања, тачније онога што ту разлику омогућава. Чињеница, пак, да је та разлика уочљива само у писању непосредно води и ка „деконструкцији“ опозиције говор/писање, гдје се подрива примарност говора у односу на писмо. Семантичка разлика између ове двије ријечи може се уочити само у писању, што интенционални чин смјешта у потпуности у *текст* (занемарујући дакле аутора, односно онога ко *говори*).[54]

Да бисмо могли да спроведемо операцију разликовања, морамо да уочимо *простор* који разграничава елементе које желимо да спознамо. Другим ријечима, да бисмо утврдили шта један елемент јесте, морамо да га упоредимо са оним што он *није*, што захтијева простор (празнину) који се налази између датих елемената. У супротном, не бисмо могли да их разликујемо, тачније елементи би се приказивали као једно. Ријеч разлика, поред семантичких импликација које се односе на простор, тј. услов разлике, у домену својих значења, како Дерида наводи, обухвата и значење: *одлагања.* „Разликовати (to differ) у овом смислу значи темпорализацију, прилагођавање, свјесно или несвјесно, темпоралној и темпорализирајућој посредности одлагања која суспендује постигнуће или испуњење `жеље` или `воље`, или проблем жеље или

[54] Ова функција диференције, међутим, за нас није од великог значаја. Сматрамо да се она често безразложно наглашава као главна, а некада чак и као једина „концептуална“ одлика овог „појма“, чиме се занемарују њени остали значењски потенцијали. Штавише, можемо рећи да је однос диференције наспрам бинарне опозиције говор/писање секундаран, тј. изведен (дат као посљедица) на бази деконструкције присутности (оног *гдје* и *када*) коју ова ознака („ознака“) врши.

воље рјешава на такав начин да анулира или ублажава њихове ефекте.“ (Derrida 1973: 136) Одлагање значи уједно и измјештање, односно дислокацију онога *јесте* или, да останемо у оквиру семиолошких термина, онога што називамо *означеним*. Ријеч је о измицању (и темпоралном и спацијалном) логоса. Међутим, то измицање није дато без остатка. На мјесту одсуства налази се траг присуства логоса. Отуд воља (у значењу интенције) мора бити суспендована, односно заварана неком новом бинарношћу коју језик (као траг присуства или, можда прецизније, који је увијек на трагу присуства) успијева да наметне. Диференција је мјесто одлагања логоса; она се налази на мјесту гдје је логос обећан. Диференција стога обећава логос, али га никада не открива. Умјесто логоса, затичемо језик или тачније ознаку, чије означено можемо само да наслутимо (преко трага),[55] али никако да га обухватимо (спознамо).

Треба, међутим, имати у виду да диференција није појам који може бити детерминисан семантичким доменима које нам језик намеће. Штавише, диференција, као вид одсуства означеног, директно се сукобљава са структуром језичког знака, тачније са његовом логоцентричном основом. Отуд диференција не може да буде описана ни детерминисана на бази структуре језичког знака (тј. као однос ознаке и означеног). Не постоји означено које би могло да обухвати семантичку потенцију диференције („диференције“). Диференција измиче језику, тачније она не може бити у потпуности изражена њиме. Диференција рачуна на одређен несемантизовани остатак, дио који не може бити изражен, нити симболички кодификован и који чини основ могућности конституисања семантичке разлике. Кодификовање значења диференције (односно покушај

[55] Ускоро ћемо видјети да се ту заправо ради о другом знаку.

њеног дефинисања у домену језика) занемарило би дисемичну[56] структуру саме диференције. Овим се наглашава семантички несводљив карактер диференције. Треба истаћи да се овдје не ради о полисемији, односно о *коначном* броју значења који тај знак може да има, него о немогућности да се исцрпи број означених, коју ознака („диференција“) за себе може да веже. Свако свођење на *одређено* значење било би погрешно управо стога што би се изоставило неко друго значење. Језик тежи семантичком детерминизму, логоцентричној прецизности базираној на еквиваленцији ознаке и означеног, тј. једнакости између исказа и онога на што се исказ односи, што је управо оно што диференција негира самом својом структуром. „Диференција не може више бити разумијевана у складу са концептом `знака` , који је увијек разматран у значењу репрезентације присуства и који је конституисан у систему (мишљења или језика) детерминисаном на бази виђења присуства.“ (Derrida 1973: 138) Отуд диференција никада не може бити знак у десосировском смислу. Присуство означеног не би могло да се детерминише полисемијом, тј. коначним бројем означених које бисмо везали за ознаку.

Могућност постојања знака омогућено је *разликом.* Међутим, да би разлика била успостављена (разлика између знакова, између елемената структуре језичког знака или између бинарних опозиција у цјелини), односно да бисмо конституисали *идентитет* (елемента, односно елемената), сама разлика мора да буде конституисана. Да би се разлика идентификовала, она мора да прође исти процес односа наспрам других елемената (односно, не-разлике) као што сами елементи пролазе између себе. Ријечју, да бисмо могли

[56] О разлици између дисемије и полисемије видјети у Milić 1997: 86.

да разликујемо један елемент од другог, потребно је да успоставимо идентитет саме те разлике, тј. да сама разлика претрпи исти процес разликовања. Диференција омогућава очитовање разлика. „У домену концептуалног система и исказано терминима класичних захтјева, диференција, могло би се рећи, означава продуктивно и примордијално конституисање узрочности, процес сјечења и раздвајања, чија разликовања и разлике могу бити конститутивни продукти или ефекти. (...) Оно што смо обиљежили као *диференцију* ће стога бити покретање игре (movement of play) која `продукује` (...) те разлике, те ефекте разлике.“ (Derrida 1973: 137, 141) Дерида нас овдје упућује на „термине класичних захтјева“, што значи на ону исту терминолошку праксу коју је успоставила сама метафизика. Ова темпорална секвенцијалност, имплицирана примордијалним статусом диференције, тачније њеним „примордијалним конституисањем узрочности“, у потпуности је детерминисана „класичном“ логоцентричном структуром мишљења. У први мах могло би се закључити да је диференција, као примордијална узрочност, дата као arche саме те узрочности, тачније као основ (почетак) на којем је разлика (као могућност конституисања идентитета) изграђена. Овај Деридин гест, међутим, само привидно смјешта деференцију у домен логоцентричног начина поимања узрочности. Деридина заплетеност у овај „логоцентрични наратив“ је нужна све док користи *језик* који, за нас, представља ултимативни логоцентрични апарат. Детерминација прапочетка (извор са којег је све почело) јесте главни задатак логоцентризма. Отуд и не чуди ово Деридино (невољно) враћање у домене теоријског логоцентричног оквира (који покушава да подрије, тј. „деконструише“) када жели да објасни

поријекло разлика.[57]

Међутим, након објашњења диференције сходно „терминима класичних захтјева“, слиједи отклон од могућности детерминације диференције на бази првобитног узрока, тј. првобитне темпоралне акције, чиме би се сама разлика *објаснила* као одређена *посљедица*. „То не значи да је диференција која продукује разлике *прије* [означио Новак Малешевић] њих у једноставној и у себи немодификованој и непромјењивој присутности. Диференција је непотпуно, нејединствено `поријекло`; она је структурисано и разликујуће (differing) поријекло разлика. Пошто језик (за који Сосир каже да је класификација) није пао са неба, јасно је да су разлике продуковане; оне су продуковани ефекти, али ефекти који немају, као свој узрок, субјекта или материју (substance), ствар уопште, или биће које је негдје присутно и које само измиче игри разлика.“ (Derrida 1973: 141) То просто значи да се диференција не може детерминисати као средиште око којег би се формирала структура и које би узроковало ефекте те структуре, у овом случају – разлике. Сама диференција мора проћи исту „игру“[58] разлучивања, тј. идентитетског осмишљавања као и разлике између елемената. Ипак, тај идентитет диференције никада не може до краја да се успостави (доврши). Диференција није елемент (или

[57] Ми, заједно са Деридом, упадамо у исте окове логоцентризма самом употребом ријечи „поријекло“. Деконструкција не може да се ослободи константне референцијалности на текст, што ће рећи на језик метафизике, која темпоралност увијек везује за појмове „почетка“, „извора“, „узрока“, „праузрока“ и сл.

[58] Подсјећамо овдје да смо знак „игра“ разматрали при анализи односа између средишта и структуре. Принцип игре у основи је исти: нема елемента (без обзира на то како га означили, као „праузрок“, „средиште“, „извор“ итд.) који може да измакне самој логици структуре или узрочности коју продукује.

„биће“) ван система, нити ван правила тог система. *Она не осмишљава, нити чини основу тог система. Она упућује на поријкло разлика, наглашавајући да то поријекло нема никакав други онтолошки идентитет, до сопствену разлику; разлику на коју мора да се рачуна при детерминацији разлика одређеног система (рецимо, језика).* Управо стога, говорити о диференцији значи говорити о траговима; константном измицању присуства и упућивању на прошлост и будућност. „Диференција чини кретање значења могућим само ако је сваки елемент, за који је речено да је `присутан`, појављујући се као присутан, повезан са нечим другим у односу на себе, али задржавајући обиљежје прошлог елемента, већ бивајући увучен обиљежјем сопствене релације ка будућем елементу. “ (Derrida 1973: 142) Пратећи трагове, ми не налазимо (обећано) поријекло, него само нове разлике које елемент детерминише у датој темпоралној равни.

Дакле, увиђање разлике (између елемената) води запитаности о поријеклу саме разлике, што опет води ка разматрању разлике, за коју претпостављамо да чини „узрок“ саме те разлике у датом систему. У том односу између разлика, стоје трагови, који назначују, али не и дефинишу диференцију. Читав систем (разлика између елемената, разлика које омогућују увиђање разлика) подређен је истој игри, из које проистиче – а то је по нашем мишљењу главна „концептуална“ одлика овог појма – могућност конституисања саме концептуалности. Сада постаје јасније зашто смо при отпочињању расправе о диференцији морали да направимо отклон од језика, тачније од могућности да се диференција концептуално уобличи и детерминише. Веза са језиком, ипак, постоји. Диференција даје могућност конституисања језичких јединица; она, конституишући разлике – успоставља

систем.[59]

Након што смо размотрили логоцентричну основу на којој је детерминисана структура језичког знака, као и могућности подривања те структуре, базиране на диференцији, сада можемо да се усредсредимо на анализу односа између елемената те структуре (ознаке и означеног) и система знакова, дакле језика, који они творе.

Вратимо се сада на Де Сосирову тезу, са којом смо и почели ово потпоглавље, о произвољности везе између ознаке и означеног и размотримо значење тог исказа детаљније. Предуслов за прихватање произвољности знака јесте схватање дијелова тог знака као независних јединица. (У супротном, уколико би један од дијелова знака био инхерентан другом, тј. уколико би на плану структуре био зависан од њега, не бисмо били у могућности да говоримо о произвољној вези између ознаке и означеног. Напросто, у том случају, зависност би негирала произвољност, што би условило непромјенљивост језичког знака). Свака интеракција између тих елемената очитује се, дакле, као посљедица произвољности наметнуте *споља*. Ми смо се раније освједочили о вриједностима које опозиција споља/изнутра има, односно имплицира. У овом

[59] Сјетимо се да смо сличан закључак извели приликом разматрања појма „фармакона“. Поливаленција инхерентна фармакону омогућавала је детерминацију бинарне структуре (лијек/отров; добро/лоше). Иако сам није могао да се подведе под јасно детерминисан концепт, фармакон је омогућавао језичка концептуална уобличавања. На тај начин дошли смо до појма „текстуалности“, која је подразумијевала могућност константног значењског осмишљавања. Сада постаје јаснија Деридина реченица, коју смо, у вези са фармаконом, навели раније: „*Фармакон* је покрет, мјесто (locus), и игра: (продукција) разлике (difference). То је диференција разлика (differance of difference)“ (Derrida 1981a: 127)

случају, међутим, радило би се о ванлингвистичком интервенционизму (слично као у случају бога Тама који *даје* вриједност писму) који детерминише односе у структури језичког знака. Другим ријечима, оно што чини вриједност знака (веза ознаке са *одређеним* означеним) није инхерентно самом том знаку, тј. не зависи од елемената који га сачињавају, него од ванјезичке инстанце (логоса?) која тим односима управља. То нам оставља могућност, доказујући при томе и истинитост поменуте тврдње, да конструишемо нове језике (тачније, да осмислимо нови начин повезивања ознаке и означеног). Чињеница, пак, да се већ налазимо у вишејезичном свијету, такође, јасно доказује тезу о произвољности елемената језичког знака.[60] Начелно, то значи да је могуће правити небројене структуре знакова (значења), јер је могућност стављања нових означених насупрот ознаци бесконачна. Ипак, то не значи да је детерминација знакова лишена било каквих правила и (структуралистички говорећи) референтних упоришта који руководе самом *игром* тих детерминација. Језик за Де Сосира представља *установу* чије су структуре значења наслијеђене из прошлости, те је стога промјена тог система могућа само унутар институције. „И реч *произвољан* захтева извесне примедбе. Она не треба да наведе на мисао да ознака зависи од слободног избора говорећег субјекта (...); хоћемо да кажемо да је она *немотивисана*, то јест произвољна у односу на означено

[60] Могло би се, ипак, примијетити да у случају ономатопеје, веза између ознаке и означеног постаје мотивисана или повезана на бази сличности која се може установити између та два елемента. Де Сосир, међутим, истиче како је ономатопеја „већ упола конвенционална“ и уклопљена у потпуности у језички морфолошки систем. Поред ономатопеје, Де Сосир кратко разматра мотивисан однос ознаке и означеног код симбола и узвика. Видјети детаљније у De Sosir 1989: 86-87.

са којим нема никакве природне везе у стварности. (...) Ма у ком времену, ма колико ишли назад у прошлост, језик се увек јавља као наслеђе претходног доба. Чин којим би у једном датом времену имена била додељена стварима, којим би био установљен уговор између појмова и акустичних слика – тај чин можемо да замислимо, али он никада није био констатован.“ (De Sosir 1989: 86, 89) Ми, субјекти, при рођењу затичемо језик. Систем знакова (са својим значењима) је постојао прије нас. Субјекти су, дакле, рођењем увучени у већ утврђен систем значења који је одређен семиолошки систем (у овом случају језик, али би се то исто могло односити и на друге семиолошке системе: моду, храну и сл.) успоставио. На бази тих семиолошких система ми се аксиолошки позиционирамо и детеминишемо као субјекти. Са једне стране ми смо, као субјекти, немоћни да утичемо на промјену система значења и при томе смо приморани да поштујемо „уговор“ између ознаке и означеног који смо наслиједили из прошлости, док се са друге стране, имајући на уму произвољан аспект тог уговора, константно освједочавамо о промјенама које се дешавају у домену структуре језичког знака. Ову контрадикцију није лако објаснити.[61] Треба имати на

[61] Овдје подсјећамо на фусноту француског издавача „Опште лингвистике“ (која је задржана и у *Нолитовом* издању из 1989, којим се ми служимо) у којој се покушава оправдати, тј. прецизније интерпретирати Де Сосиров исказ да се „у извесном смислу може у исти мах говорити о непроменљивости и о променљивости знака.“ Фуснота издавача гласи: „Било би погрешно када би се Ф. Сосиру пребацивало да је нелогичан или парадоксалан кад језику придаје две противречне особине. Супротстављањем два нарочито упечатљива израза он је само хтео да подвуче ту истину да се језик мења и да га субјекти језика не могу мењати. Може се такође рећи да је језик неприкосновен, али не и да је непромењив“ (De Sosir 1989, 92) Ово објашње је недовољно. Умјесто аргумената којим би се отклонила контрадикција, „издавачи“ само констатују ту

уму да је знак, као спој ознаке и означеног, увијек дат у одређеном историјском, односно временски линеарном тренутку. Управо у одређеном моменту историјског појављивања знака, специфична ознака се веже за одређено означено, творећи тако његову јединствену структуру. Логично је међутим претпоставити да се у различитим историјским моментима однос између ознаке и означеног може мијењати. „Ма какви били чиниоци промене, било да делују сваки за се или комбиновано, они увек доводе до *померања односа између означеног и ознаке.* (...) Континуитет знака у времену, везан је за промену знака у времену, начело је опште семиологије.“ (De Sosir 1989: 93, 95) На тај начин *иста* ознака у два различита историјска стицаја може бити различито тумачена. То значи да у дијахронијској равни вриједност знака бива константно мијењана и подривана везивањем различитих означених за исту ознаку и обрнуто. Разумије се да свако ново везивање означеног за ознаку ствара нови знак. У овом случају један знак стварао би семантички систем за себе, гдје би се идентификација одвијала на просторном плану значења између различитих означених које ознака за собом може

контрадикцију и унеколико понављају оно што је сам Де Сосир рекао. Проблем је утолико већи што је приликом објашњења Де Сосирове контрадикције изречена дискутабилна тврдња да „субјекти језика не могу мијењати [језик]“. Уколико овај исказ упоредимо са Де Сосировим исказом да „свако сваког тренутка учествује у језику, и зато он [језик] трпи утицај свакога“, јасно видимо да овај суплемент, који су издавачи имали потребу да убаце, недовољно добро образлаже Де Сосирову идеју. (De Sosir 1989: 92) Имајући у виду све што је раније речео у суплементу, можемо констатовати да ова надопуна и сама захтијева додатна разјашњења, односно додатни суплемент (у виду нове фусноте?). Крај том ланцу суплементирања било би тешко предвидјети, а да сам наш дискурс, којим образлажемо то предвиђање, избјегне судбину онога што предвиђа – тј. надопуне.

да веже. Дакле, могли бисмо рећи: знак је представљен кроз сихронијску раван у којој се детермиише преко *специфичне* структуре (ознаке и означеног у одређеном историјском стицају), са тим да дијелови структуре тог знака могу у различитим историјским стицајима, дакле у дијахронијској равни, да конституишу другачије, нове, знакове. Субјекти утичу на мијењање структуре језичког знака, не нарушавајући при томе већ формиран однос ознаке и означеног посматраног у дијахронијској равни, односно у историјској перспективи (ово је уједно и један вид разјашњања поменуте контрадикције). Субјекти могу бити свјесни значења одређеног знака у дијахронијској перспективи, односно односа између везе коју је успостављало одређено означено са датом ознаком, али у домену синхронијске равни субјекат (тј. субјекти) се јавља као генератор нових односа које ознака успоставља са својим бинарним паром. Субјекат може да утиче на статус знака само у синхронијској равни. Дијахронијска перспектива детерминације знака не представља ништа друго до секвенцијално постављење синхронијских равни у којима субјекти актуализују нове „уговоре".

Међутим, нарушавање односа између дијелова структуре језичког знака постоји и у синхронијској равни. Идеално замишљен знак подразумијевао би еквивалентан однос између својих конституената. То би захтјевало да се, у синхронијској равни, ознака нужно односи на *специфичан* појам, *специфично* означено, које би неутралисало појаву новог означеног, којем бисмо, опет, били принуђени да пришијемо нову (или, сасвим је могуће, да оставимо стару) ознаку. Уколико би однос између елемената структуре језичког знака био идентичан, тачније уколико би се он изражавао пропорцијом 1:1, структура знака не би могла бити

доведена у питање. Функционисање такве структуре онемогућило би стварање вишка смисла који знак собом носи. Овако постављена дијадична структура неутралисала би појаву трећег елемента, било као ознаке или као означеног, чиме би знак био детерминисан као нераскидива моносемична цјелина То, међутим, није могуће. *Знак конституисан у синхронијској равни (без обзира да ли био изговорен или написан) не може у потпуности да изједначи вриједности између својих елемената. Другим ријечима, ознака није у стању да искаже (представи) све оно што означено подразумијева.* „Мисао себе разликује од речи, тако да се не да њоме сасвим представити и на њу свести, али ту разлику којом означава властиту непредстављивост и несводивост, чува реч.“ (Milić 1997: 20) Однос између дијелова знака није заснован на принципу идентитета. Овдје је ријеч о односу који подразумијева *вишак* наметнут управо непропорционалношћу или несводљивошћу између елемената знака (у синхронијској равни). Посљедица ове несводљивости је семантичка потенција самог знака, односно могућност конституисања више означених у односу на исту ознаку. Оно на што би се та ознака односила било би увијек оптерећено вишком (суплементом) који не може бити у потпуности *представљен* ознаком. („Појам“ ф*армакона,* о којем је раније било ријечи, одговарајући је примјер за разумијевање овог односа.) Вишак смисла, који остаје неизговорен (неактуелизован ознаком), претрајава у знаку. Он надомјешта означену мисао управо својом несводљивом присутношћу. Тако ознака увијек упућује на другу ознаку (односно други знак, то јест, ознаку са *одређеним* означеним које примарна ознака није подразумијевала), стварајући тако ланац ознака који, у крајњој линији, губи из вида

своја референцијална упоришта. На тај начин, у стању смо да једном ознаком захватимо *друга* означена. Лакан (Jacques Lacan), у вези са овом могућности језика да мијења означена у односу на ознаку, каже: „Оно што открива ова структура означитељског ланца јесте могућност да се њоме послужим, управо у оној мери у којој тај језик делим са другим субјектима, дакле у оној мери у којој тај језик постоји, да бих њиме означио *потпуно другу ствар* од оне коју исказује.“ (Lakan 1983, 162) Језик је урушавањем структуре десосировског типа упао у нову врсту игре која му омогућава изневјеравање идентичности између ознаке и означеног. Вишак, настао као посљедица несразмјере између елемената знака, присутан је у самом знаку, као траг. Траг, на тај начин, постаје нови елемент који деконструише примарну дијадичну структуру знака. Детерминисати траг значи конституисати, на мјесту гдје се траг јавио, нови знак. Процес се тако понавља. Знак никада не испуњава захтјев за потпуном идентичношћу својих елемената (тачније њиховом еквиваленцијом), што условљава вишак, који, да би имао могућност спознаје, мора да се конституише као нови знак. *Праћење трагова које знак за собом оставља можемо назвати интерпретацијом*. Одсуство трага је само привид. Одсуство не значи поништавање елемената тог система (уколико и траг схватимо као елемент система језичког знака). На мјесту одсуства јавља се траг тог одсуства, тј. траг који свједочи о одсуству, који се појављује као други система (рецимо, знак је оно што траг тог одсуства није; или што траг тог одсуства једним дијелом није). Траг је, дакле, увијек упућивање на друго. То друго се јавља (говоримо о семантици) као одсјај неког прећашњег значења. Међутим, како је и прећашње значење подложно истим тим утицајима, утолико се могућности тражења

упоришта у крајњем трагу приширују ad infinitum (остајући у домену структуралистичке логике, можемо рећи да се ради о новом урушавању центра). Ријечју, траг који би представљао упориште свих будућих трагова не постоји. Траг је увијек *однос* између знакова. Ријеч је увијек окренута (имплицитно) другој (одсутној) ријечи. На тај начин итерпретација одређене ријечи (или у ширем смислу текста) увијек може да крене трагом трага који та ријеч имплицитно подразумијева. У извјесном смислу то би значило да могућност познавања трагова одређене ријечи условљава могућности анализе (односно ширења спектра значења) те ријечи.

Размотримо сада шта тачно значи да је „ријеч окренута другој ријечи“ на нивоу структуре језичког знака. Овдје треба имати у виду све оно што је речено раније, приликом разматрања деконструкције појмовног система у вези са конституисањем идентитета елемента у одређеном систему на основу односа, тачније *разлика,* који се успостављају између самих елемената. Језик, као систем знакова, почива на тој истој разлици – разлици између знакова. Елементи структуре језичког знака морају да ограниче свој идентитет на основу разлике наспрам других ознака, односно означених. Де Сосир каже: „Све што претходи своди се на тврђење *да у језику постоје само разлике*. Још више: једна разлика претпоставља обично позитивне термине између којех се она успоставља, док у језику постоје само разлике *без позитивних термина*. Узмемо ли било означено било ознаку, видећемо да језик нема ни идеја ни звукова који би постојали пре лингвистичког система; има само појмовних и фоничних разлика које произилазе из тог система. Оно што постоји од идеје или фоничне материје у једном знаку мање је важно од онога што постоји око њега у другим знацима.“ (De Sosir 1989:

143) Другим ријечима, да бисмо детерминисали одређени знак (одговорили на питање шта он *јесте*), морамо прво да га у одређеном систему (у овом случају систему језика) разграничимо од других знакова (тј. од онога што он *није*). Долазимо до закључка да знак јесте оно што други знакови нису у одређеној структури. Разлика између знакова јесте оно што омогућава идентитетско позиционирање у структури. Међутим, разлика није инхерентна само односу између знакова, него, како рекосмо, и односу између дијелова структуре језичког знака: ознаке и означеног. „Фонична материја и идеје“ дио су идентичне разликовне игре; ознака, као и означено, морају, да би били препознати као такви, да се позиционирају у систему наспрам других ознака и означених. Ознака (рецимо „дрво“) дакле јесте оно што друге ознаке нису („прво“, „право“, „управо“ итд.). Ово важи и на нивоу структуре саме ознаке (дакле на нивоу фоничних разлика: „д“ није „т“, „б“, „в“, итд.). Елементи језичког система своју вриједност (своје *јесте*) добијају тек у односу наспрам других елемената, који приликом конституисања датог елемента нису присутни. Елемент је увијек у саодносу наспрам других (одсутних) елемената, што значи да ни сам не може бити присутан, него се јавља као резултат разлике тог односа. Отуд је језичка структура синтеза разлика, на основу којих се генеришу елементи. На тај начин, трагови других елемената детерминишу значења датог елемента тиме што гарантују да тај елемент није оно што ти трагови (односно подразумијевани трагови других елемената) јесу. „Игра разлика претпоставља, посљедично, синтезе и односе, који забрањују да у било ком тренутку, или смислу, појединi елемент буде *присутан* у и по себи, односећи се искључиво на себе. Било да се ради о говорном или писаном

дискурсу, ниједан елемент не може функционисати као знак без одношења на други елемент, који по себи није једноставно присутан.“ (Derrida 1981b: 26) То значи да елемент не може детерминисати сопствене значењске домене, односно вриједности по себи, а да не реферише на другу историдну вриједност – други знак који ће детерминисати домене његовог значења. Детерминација тих вриједности започиње границом у односу на други елемент, другу вриједност. *Име те границе јесте разлика. Језик негира логоцентричну основу својих елемената самом структуром односа између њих. Значење, на тај начин, постаје условљено разликом, тј. границом које други историдни елементи (други знакови) успостављају у односу на сам тај знак. Умјесто логоса, као централног дијела структуре за којег се претпоставља да има вриједности које су му инхерентне, што значи независне у односу на било коју струкутру, али у исти мах и основ структуре језичког знака, овдје имамо разлику која није посљедица, него узрок само тог логоса (односно вриједности коју имамо о том знаку). Ово је централна тачка деконструкционистичке критике метафизике.* Питање идентитета логоса овдје је у потпуности деконструисано диференцијом, односно активним принципом који омогућава границу, тј. разлику. Рећи да разлика стоји у основи детерминизма, значи негирати логоцентричну поставку на којој је метафизика градила и објашњавала структуре.

Доконструкција логоса имплицира подривање идентитета по себи и поријекла – тј. „изворне вриједности“ која треба да гарантује за валидност тог идентитета. Разумије се да је и сама „изворна вриједност“ идентитет за којег се претпоставља да је вриједност по себи. Изворна вриједност (треба да) има највећи

степен блискости са логосом. Не можемо у структури језичког знака екстраполирати вриједности означеног и приказати га као сам логос (или као елемент ближи логосу). Детерминација логоса води ка траговима, за које опет морамо прибавити ознаку, да бисмо их могли препознати у систему језика. Овај затворени круг упућивања на трагове води ка питању о самом смислу, тј. функцији језика. Шлајфер (Ronald Schleifer), са тим у вези, каже: „Уколико се не може почети са изолованим терминима, него само са системом, док је истовремено систем једино манифестован преко самих термина дефинисаних релационо (тј. дијакритички), онда се треба преоријентисати ка функцијама и циљевима, прије него ка узроцима. Таква концепција – коју Дерида покушава да демонстрира – елиминише *поријекло* као објашњење; `поријекло` се замјењује са не-примарном игром разлика (non-originary play of differences) и стога чини *функцију* прије него *узрок* критеријум за разумијевање“ (Schleifer 1987: 383) Шлајфер *функцију* користи у Јакобсоновом (Роман Якобсон) смислу: усмјереност исказа ка одређеном циљу, односно елементу који чини дио комуникационог акта.[62] Међутим, ми ћемо морати да одбацимо овај Шлајферов покушај замјене поријекла функцијом. Иако функција може бити детектована у језичком исказу,[63] она није гарант самог разумијевања.

[62] Роман Јакобсон разликује шест функција језика: емотивну, референцијалну, поетску, фатичку, метајезичку и конативну. Критеријум на основу којег детерминише функције заснива се на елементима који омогућују сам говорни чин. Сваки од тих елемената (пошиљалац, контекст, порука, контакт, код, прималац) јесте носилац одређене функције. Другим ријечима: усмјереност језика на један од елемената који чине структуру говорног чина, детерминише саму језичку фунцију датог исказа. (Видјети о овоме детаљније у Jakobson 1966: 285-295)

[63] Ми ћемо, зарад поједностављивања аргументативног тока,

Деконструкција одбацује поријекло на бази одлагања логоса, тј. немогућности његовог обухватања, међутим, не можемо рећи да до тог одлагања не долази приликом препознавања функције у датом исказу. Уколико пак не можемо доказати другачији однос функције и логоса у односу на функцију и поријекло, онда је замјена коју Шлајфер предлаже беспредметна. Уколико посежемо за аксиологијом базираној на метафизици (а захтјев за *разумијевањем* свакако спада у домен такве аксиологије), онда свака расправа мора да почне од детерминисања а) логоса и б) одређивања могућности његовог обухватања. Функција, у јакобсоновском смилу, не задовољава ни један од та два услова. Вриједност функције, за нас, има искључиво формални карактер. Она је базирана на структури комуникативног акта (шесточланој) и сврсисходна је само утолико што упућује на један од елемената те структуре. Иако се на тај начин детерминисање доминантне функције не доводи у питање, *разумијевање* (односно логос на који исказ дате функције упућује) тиме није доказано.

Уколико је *разлика* основ за препознавање вриједности елемената у одређеном систему, у контексту језика, знак, тако, бива вриједносно ситуиран у релацији са другим знаковима. Не треба, међутим,

---

дозволити премису да је детерминација језичке функције увијек могућа и јасна. Треба, међутим, имати у виду да, за Јакобсона, језички исказ не може бити сведен на само једну функцију (или можда прецизније: не може искључити појаву других функција у истом изказу). Одређивање функције језичког исказа могуће је само у хијерархијској перспективи, гдје би се препознала „доминантна“ функција у односу на друге функције. „Иако разликујемо шест основних аспеката језика, морамо ипак рећи да би тешко било наћи вербалне поруке које би вршиле само једну функцију. Ова разноликост не лежи ни у каквом монополу било које од ових функција већ у њиховом друкчијем хијерархијском поретку.“ (Jakobson 1966: 290)

превидјети чињеницу да знак значи и кад нема других знакова око њега. То значи да сам знак има нека инхерентна (позитивна) својства, која омогућавају идентификовање његове појавности и кад је издвојен из система. Ово не треба да уноси забуну. Де Сосирова тврдња да у језику постоје само разлике, не негира могућност значења ријечи понаособ. Штавише, његова теза о постојању разлике „без позитивних термина", односи се само на елементе структуре језичког знака (на ознаку и означено), а не на знакове. „Чим се проматра знак у његовој свеукопности, налазимо се пред нечим позитивним своје врсте. (...) Иако су означено и ознака, узети свако за себе, чисто диференцијални и негативни, њихов спој је позитивна чињеница" (De Sosir 1989: 143-144) Рецимо ријеч „кућа" значи и без других знакова који би је контекстуално детерминисали. Значење ријечи није условљено нужношћу постојање других ријечи приликом формирања језичког исказа или израза. Разлике које детерминишу саму ријеч су присутне чак и кад других ријечи нема или, тачније, кад се исказ састоји из само једне ријечи. У том случају разлика је сама представљена као траг одсутне ријечи (исказана ријеч није оно што одсутна ријеч јесте итд.) Сам језички систем (попут свих других семантичких структура) функционише на принципу разлика између елемената који нису присутни. (Да би „кућа" имала значење, тј. да бисмо могли да одредимо домене њеног значења, она мора да се разликује од значењски сродних исказа „коцка", „зграда", „брвнара" „кров" и тако ad infinitum, исказа који не морају бити присутни, али чији трагови детерминишу семантички потенцијал дате ријечи у језичком систему). „Позитивни" аспект знака огледа се у његовој могућности да значи без присуства других знакова, док разлика омеђава границе његовог

идентитета, тј. домене значења који се конституишу у односу на друге знакове. На тај начин можемо да издвојимо двије карактеристике знака: једна је његов *идентитет* који се детерминише спојем два независна елемента, ознаке и означеног, чиме се профилише извјесно, сада већ независно значење; док је друга, *вриједност* тог знака која се добија *разликом* у односу на друге знакове који детерминишу домене његовог значења. (Видјети детаљније у De Sosir 1989: 136-137) Дакле идентитет знака може постојати независно од система језика, али да би постао дио језичке структуре, и да би на тај начин детерминисао домене сопственог значења, он мора да претрпи процес разлике у односу на друге знакове.

Међутим, и даље треба одговорити на питање шта знак, као спој ознаке и означеног и као позитиван елемент одређеног језичког система чини – знаком? Знак, да би био препознат као знак, мора имати могућност понављања. Само веза између ознаке и означеног која може бити поновљена (од стране других субјеката), тј. која може бити *небројено* пута афирмисана у различитим контекстима и са различитим интенцијама – може се назвати знаком. Штавише, његова безбројна употребљивост јесте услов његовог идентификовања као знака. Дерида ће такво (инхерентно) својство знака назвати „итерабилност“. „Моја `писана комуникација` мора, ако хоћете, остати читљива упркос апсолутној одсутности сваког одређеног примаоца (...) Она мора бити поновљива – итерабилна – у апсолутном одсуству примаоца или емпирички детерминисане групе прималаца. Ова итерабилност (*iter*, поново, долази од *itara*, *други* у Санскриту, и све што слиједи могло би се читати као употребљавање логике која повезује понављање са другошћу), структурира обиљежје

писања као таквог и чини то без обзира о којој врсти писања се радило (пиктографском, хијероглифском, идеографском, фонетском, алфабетском, да употребимо старе категорије)“ (Derrida 1982: 315) Знак који је изнова употријебљен детерминисан је новом интенцијом и новим контекстом (односном другим знацима) у којем се јавља. Отуд је његова употребљивост праћена разликом, тј. другошћу у односу на претходно појављивање. Знак је тако већ прожет разликом у односу на сопствену ранију манифестацију, али његова структурна својства (као везе ознаке и означеног) су и даље поновљива. Та својства га чине дијелом система у односу на чије елементе се он и дефинише. Управо због тога он и даље функционише као знак, чак и уколико је лишен субјекатске интенције (тј. уколико је првобитна интенција која се афирмисала у том знаку непозната усљед, рецимо, смрти аутора). У структури знака, можемо рећи, пребива разлика детерминисана новом интенцијом и новим контекстом. На тај начин сам знак у себи већ садржи могућност конституисања разлике наспрам себе. Ан Туан Нујен (Anh Tuan Nuyen) стога исправно закључује када каже да итерабилност знака функционише као „диференцијална сила“. „Знак по себи је цјелина, јединство, које посједује итерабилност која функционише као разликујућа или прије као диференцијална сила, стварајући безбројне могућности различите употребе знака или различитих искустава“ (Nuyen 1989: 32) Диференцијална сила онемогућује обухватање поријекла, не само зато што представља мјесто продукције разлика (на шта језик одговара бинарним детерминизмом), него и омогућавањем понављања самог знака. Деконструкција доводи метафизичку оправданост поријекла знака до парадокса: није логос (поријекло) оно што омогућава

непрекидну употребљивост знака (у том случају не бисмо могли да говоримо о његовој дисеминацији или ефекту „фармакона“, нити бисмо били у стању да употријебимо Де Сосиров концепт „разлика“ у језику), него сама могућност безбројног понављања (употребе) језичког знака омогућава увид или тачније, илузију поријекла. *Поријекло, на тај начин, постаје посљедица итерабилности знака, а не њен узрок.* Цитирајмо Дериду: „Она [мисли се на *итерабилност* – Новак Малешевић] захтијева (entails) нужност мишљења *одједанпут* и правила и догађаја, концепта и сингуларности. (...) Нема идеализације без (идентификационе) итерабилности; али из истог разлога, разлога (увијек другачије) итерабилности, нема идеализације која остаје чиста, сигурна од свих контаминација. Концепт итерабилности је овај сингуларан концепт који указује на могућу силуету идеалности, и стога [на силуету – Н.М.] концепта, и стога свих разлика (distinction), свих концептуалних опозиција.“ (Derrida 1988: 119) Итерабилност омогућава сингуларност знака (односно знак детерминисан одређеним контекстом и интенцијом), али, такође, оставља могућност за промишљање његовог концептуалног одређења. То концептуално одређење јесте илузија коју метафизика намеће; логос који треба да подржи идеално значење знака – означено за које се претпоставља да је непромјенљиво и независно. Но, та идеалност не може бити досегнута. Она се може само наслутити. „Силуета идеалности“ се јавља као посљедица итерабилности. Међутим, ни итерабилност сама, не може бити детерминисана самом том идеалношћу, што значи да се она не може подвести под чист концепт. Итерабилност мора бити проматрана као „силуета“ која оставља могућност увијек-у-стварању

концептуалног уобличавања (чак и сопственог).[64] *На тај начин итерабилност осмишљава саму себе (као силуету идеалног концепта) на бази сопствене могућности понављања. То не значи да је итерабилност узрок идеалности (слично као што смо рекли раније да диференција не представља узрок разлике), него да омогућава промишљање једне такве идеалности, што води ка илузији порijекла*. Иако поновљива, итерабилност не може да доведе до логоса, нити да сама то постане тиме што би се дакле детерминисала као идеални концепт. Концепт о итерабилности знака се надовезује на Деридину критику Хусерловог пукашаја изоловања „чисте експресије" у унутрашњем монологу. Идеалност коју та експресија носи такође је продукт итерабилности, чиме доводи у питање присуство саме те експресије. (О овоме детаљније видјету у Derrida 1973: 48-59 и Lawror 2002: 180-182.)

Елементи структуре језичког знака (као засебни системи) такође имају итерабилан карактер. С обзиром да је приступ означеном посредован ознаком, систем језика, и поред тога што укључује то исто означено, увијек нам се предочава путем ознаке. То значи да знак опстаје као дио система језика (или неког другог семиолошког система) захваљујући сопственој структури, са тим што смо ми (субјекти) суочени само са једним од тих елемената. Елементи структуре језичког знака, међутим, могу да проширују систем, тј. да граде нове стуктуре у које могу бити укомпоновани. У домену језика то проширивање структуре води ка метајезику. Мета инстанца, која реферише на језик, заједничка је свим семантичким системима (дакле није инхерентна

[64] Итерабилност, као и други Деридини појмови мора бити посматрана кроз логику формуле „нити... ни". Видјети фусноту бр. 6.

само језичком знаку). Структура метајезика добија се промјеном (или нарушавањем) статуса елемената у структури језика: знак у систему језика постаје ознака у домену метајезика. Знак не мора да остане везан за матичну структуру у којој се формирао. Он је у стању да постане елемент друге структуре (да пристане на исту врсту игре на бази које је и сам формиран), што води ка вези са другим означеним. Та промјена не одиграва се више само у домену значења, него и у домену позиције коју је знак заузимао у одређеној (језичкој) структури. Тако ће за Ролана Барта мијењање статуса знака у ознаку значити промјену система (за нас је то нова структура) у којој се то значење актуелизовало. Систем у којем се актуелизује нова ознака (или стари знак) Барт ће назвати „митом“ или „другостепеним семиолошким системом“. „Али мит је особен систем, он је изграђен из семиолошког ланца, који је постојао прије њега: он је *другостепени семиолошки систем.* Оно што је знак (то јест асоцијативни збир појма и слике) у првом систему, постаје пука ознака у другом. (...) Без обзира да ли се ради о алфабетском или пиктографском писању, *мит жели да види у њима само суму знакова, универзалан знак, коначни термин првог семиолошког ланца.* [означио – Новак Малешевић] (...) Може се видјети да мит садржи два семиолошка система, један је разграђен у односу на други: лингвистички систем, језик (или видови репрезентације који су му прилагођени), који ћу назвати *језиком-објектом*, јер је то језик који мит узима да би изградио сопствени систем; и сами мит, који ћу назвати *метајезиком,* јер је то другостепени језик, *у којем* се говори о првоме.“ (Barthes 1991: 113-114) Функција знака (а самим тим и значења) овдје се мијења. Мијењајући систем у којем се артикулише (са језика-објекта на метајезик) мијења се и начин на

који се организује структура језичког знака. У том случају ни значење (или боље, означено) није исто. Први семиолошки систем своје значење конституише захваљујући релацији ознака-означено. Међутим, други семиолошки систем (мит) узима исту ту релацију да би јој, препознајући је као ознаку, придодао ново означено. Метајезик у свом систему садржи језик (узимајући за своју основу већ изграђен знак првостепеног семиолошког система) којем придодаје нову *мета* вриједност чинећи од њега нови знак.

Бартова схема изгледа овако:

Табела 1. Бартова концепција језика и метајезика (мита):

<table>
<tr><td rowspan="2">Језик</td><td rowspan="3"></td><td>1. Ознака</td><td>2. Означено</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">3. Знак
I Ознака</td><td>II Означено</td></tr>
<tr><td>Мит</td><td colspan="3">III Знак</td></tr>
</table>

(Barthes 1991: 113)

Ознака у другостепеном семиолошком систему може да буде конституисана на бази комплексне знаковне структуре првостепеног семиолошког система. То значи да означено у метајезику може да реферише на комплексан скуп знакова (бројчано неограничен) у језику. Није, међутим, немогуће замислити да означено метајезика реферише и на само један знак првостепеног семиолошког система, односно на само једну ознаку у домену структуре метајезика. Значење знака првог

семиолошког система не бива поништено приликом структурисања новог семиолошког система (односно приликом деконструисања старог). То значење постаје „одложено“, али на њега се увијек рачуна (као на означено на нивоу првостепене семиолошке структуре), чиме се преводи у ознаку новог система. „Суштинска тачка у свему овоме јесте да форма (form) не укида значење (meaning),[65] само га осиромашује, ставља га на дистанцу, одлаже га.“ (Barthes 1991: 117) Без првобитног значења, формираног на нивоу језичке структуре – не би било метајезика, тј. другостепеног значења. То значи да и означено првостепеног семиолошког система учествује у образовању метајезика, иако је оно у тој новој (супер)структури замијењено новом ознаком. Метајезик, рачуна управо на тај одложени остатак у односу на који прави отклон, тј. саопштава нешто потпуно другачије, уводећи ново означено у структуру.

Разумије се да ова Бартова схема може даље да се умножава, чинећи да знак сваког метајезика поново постане ново означено. На тај начин метајезик би поново постајао језик-објект. Смисао би се замјењивао новим смислом формираним на вишим семиолошким нивоима. Могуће је бесконачно стварање оваквих суперструктура (или изнова продуковање мета-мета језика у односу на постојећи метајезик). Занимљиво је да свака од ових суперструктура функционише по правилима која важе за првобитну структуру (дио,

[65] Барт, да би отклонио терминолошку конфузију насталу на бази истог термина у двије различите структуре („ознаке“ у првом и „ознаке“ у другом семиолошком систему), уводи термине „значење“ (за ознаку у домену објекта-језика) и „форма“ (за ознаку у домену метајезика). Ознака за означено остаје идентична у оба семиолошка система, док знак у првом семиолошком систему замјењује ознаком „означујуће“ (signification). О овоме детаљније видјету у Bartehes 1991: 115.

средиште, цјелина, ознака, означено, знак). Ипак, могућност умножавања структура (без обзира у ком се правцу то стварање структура одвијало, да ли као подређивање одређене структуре некој вишој структури или као стварање подструктура анализом дијелова елемената те структуре) суочава нас са проблемима границе структуре о чему је било ријечи раније. Овдје, међутим, немамо прост прелазак појма једне структуре у другу структуру, као што то као могућност наводи Мукаржовски. Овдје се ради о различитим нивоима структура гдје нова структура није уништила стару, него је само инкорпорирала игру подређене структуре у правила дате (супер)структуре. Нова структура се тако идентификовала преко логике којом се детерминисала игра старе структуре (другим ријечима, метајезик не би био могућ без језика), управо као могућност увијек-у-стварању-значења које је условљено бесконачном продукцијом ознака. Ријечју, деконструкција знака не може се зауставити.

3. ПАНТЕКСТУАЛНА ДЕТЕРМИНАЦИЈА ДЕКОНСТРУКЦИЈЕ: ДЕКОНСТРУКЦИЈА (И/ЈЕСТЕ) ТЕКСТУАЛНОСТ(И)

Не постоји концептуални систем који би могао избјећи текстуалну детерминацију. И више од тога: *не постоји систем који већ није детерминисан текстуалношћу*. Систем, да би био препознат као такав, мора имати структурна обиљежја знака. Првенствено, систем мора распознати елементе сопствене структуре на принципу разлике и посљедично конституисати аксиологију која детерминише однос између тих елемената. Вриједност сваког од елемената тада постаје одређена структуром трагова свих елемената датог система, што ће рећи положајем који елемент заузима у структури у односу на друге елементе, док сам систем, дакле, скуп свих елемената у цјелини, постаје засебна семантичка структура. Елементи тог система, на тај начин, преузимају структуру језичког знака, односно постају знакови. Структура, са својим елементима, тако постаје дио опште семиологије.

Употребу знакова, или знака, који су препознати као дио семантичке структуре, тј. који се одликују итерабилношћу – називамо текстом. Инхерентна одлика текста је текстуалност.[66] Текстуалност омогућава нова концептуална уобличења, чиме се подстиче продукција знакова у тексту који одбија да се сведе на просте семантичке елементе (елементе који би за своју ознаку везивали једно означено).

Теза деконструкције јесте да не постоје границе

[66] Са појмом текстуалност сусретали смо се раније, када смо говорили о дисеминацији значења у домену елемената структуре бинарних опозиција.

текста; тачније, не постоји регија у свијести или у реалности која нема текстуални карактер. И више од тога, не постоји регија у свијести или у реалности која може бити представљена мимо знака, односно која се већ сама није идентифиловала као дио знаковне структуре. Теза о пантекстуалности, међутим, захтијева уједно и тезу о пансистематизацији; рећи да је све текст значи рећи да се ништа не може детерминисати ван одређеног (семантичког) система. Дерида, помало парадоксално (можда и иронично), исказује поменуту тезу о тексту, коју смо ми означили као „пантекстуалност", кроз логоцентричну детерминисаност језичког система; другим ријечима исказује је на бази бинарне опозиције споља/изнутра. Парадокс је у томе што ова опозиција већ имплицира разлику између текста и не текста; теза о пантекстуалности не оповргава само логоцентричну основу на којој је ова бинарност изграђена, него саму ту бинарност претвара у текст. Дерида каже: „Не постоји ништа ван текста" (Derrida 1997: 158) Структура текста не може бити одвојена од „реалности". Реалност је сазнатљива управо стога што функционише као текст, односно као референт за неку ознаку (што практично значи да је *разумијевање* стварности посредовано знаком, тј. ознаком) или пак као сама ознака за неки појам. Реалност постаје само један од елемената у структури језичког знака који, на тај начин, учествује у продукцији семантичких разлика, остављајући за собом трагове, који опет поступају по диктату идентичне текстуалне игре (ознака, означено, разлика, итерабилност итд.) „Оно што називам `текстом` подразумијева све структуре називане `реалним`, `економским`, `историјским`, социјално-институционалним, укратко: свим могућим референтима. Други начин да се то каже јесте: `не постоји ништа ван текста` То не значи да су

сви референти суспендовани, поречени или затворени у књигу (...). Али то значи да сваки референт, да сва реалност има структуру диференцијалног трага и да се не може реферисати на ово `реално` изузев као интерпретативно искуство. Ово посљедње нити продукује значење нити га претпоставља изузев као покрет диференцијалног реферисања.“ (Derrida 1988: 148) „Структура диференцијалног трага“, коју Дерида помиње, инхерентна је одлика семантичког система. Сама „реалност“ (која није ништа друго него оно што је раније било означено као „поље недискурзивних сила“) никада не може да се прикаже независно од семантичког система. Она је дио знаковне структуре (да ли као ознака, означено или пак сам знак)[67] и као таква имплицира диференцијално организован систем. Дакле, као елемент система, реално не може да избјегне идентификовање на бази трага, односно разлике која се успоставља у домену односа елемената (који не морају бити присутни) датог система. Другим ријечима, пут до реалности води преко ознаке, што имплицира

[67] Узмимо на примјер скуп фонема: к-у-ћ-а. Ми овом ознаком можемо да означимо објекат у реалности, конституишући на тај начин знак. У том случају „реална кућа“ постаје означено система дате ознаке (к-у-ћ-а). То означено не може бити представљено мимо диференцијалних одлика датог система у домену ознаке и означеног (на бази трагова који детерминишу оно што та кућа у реалности није као и фонемску разлику ознаке: к-у-ћ-а). Немогуће је појмити кућу у реалном, а да при томе не активирамо семантички систем у којем је та кућа препозната као таква. Са друге стране сама кућа у реалности може да нам послужи као нова ознака (која може упућивати на неко ново означено: рецимо концепт куће уопште, концепт породичне идиле, концепт писања и др.) Разумије се, иста диференцијална игра и овдје би била на снази. На крају, уколико кућу схватимо као знак (дакле као дијадичну структуру ознаке и означеног), реалност би у том случају, по својој структури, била идентична писању, односно језику самом. Субјекти би били ту да уче и мијењају значења реалног.

детерминацију система у којем та ознака функционише. Са друге стране, означено упућује на појам, концепт који никада заиста није присутан и који у језику увијек бива посредован новом ознаком. Међутим, уколико означено идентификујемо са реалним (реалном кућом),[68] то не значи да смо побјегли самој текстуалној структури у којој се „реална кућа“ јавља. Такво означено и даље је детерминисано системом језика; оно значи искључиво путем посредника, што ће рећи, као и у језику самом, путем ознаке. Не постоје инхерентне особине саме

[68] Ми, зарад практичних разлога, допуштамо да означено може бити изједначено са неким објектом у реалности. Међутим, иако тако нешто није незамисливо на бази структуре језичког знака, овакво поимање означеног би оставило велике посљедице на било који језички систем. У овом случају однос између ознаке и означеног би заиста био дат у сразмјери 1:1. Лишена концепта, који би замијенио реалан објекат, ознака за такво означено никада не би могла да претпостави друге особине означеног до оне приказане у том реалном објекту на којег реферише. На примјер, уколико скупом фонема к-у-ћ-а означимо неки реалан објекат, знак добијен на тај начин (к-у-ћ-а = објекат у реалности) морао би бити употребљаван само са тим реалним објектом као својим означеним, а не дакле са појмом тог реалног објекта. У пракси, то би значило да је немогуће изрећи двије контрадикторне тврдње употребљавајући при томе идентичну ознаку, зато што би та ознака упућивала на идентично означено. Рецимо, исказ: „Кућа је велика“ и „Кућа је мала“, не би био могућ, без обзира на употријебљени контекст, јер би идентична ознака у ова два различита исказа упућивала на идентично означено (к-у-ћ-а = објекат у реалности). Са друге стране, у систему језика какав ми познајемо, тај исказ је могућ, управо стога што ми за ознаку к-у-ћ-а, као означено, употребљавамо концепт, а не објекат у реалности. Стога је исказ: „Моја кућа је већа од твоје куће“ могућ; појам куће овдје није фиксиран реалним, његове семантичке конотације (број ознака које му се могу привезати) никада не могу бити до краја исцрпљене. Стога, у систему језика је могућ бесконачан број употребе дате ријечи, као и значења које она може да има (к-у-ћ-а може бити мала, велика, жута, топла, хладна итд.)

ознаке, без обзира да ли то био писани траг, неки елемент у реалном или пак „психички отисак“, које би условљавале и усмјеравале значење. Име те „инхеренције“ јесте текст, њен узрок јесте разлика, њена спознаја могућа је само преко семантичког система у којем су те разлике профилисане. Ријечју, нема реалног без семанантичког. Можемо се стога сложити са Џозефом Марголисом (Joseph Margolis) када каже да између „свијета“ и језика постоји „неразорива симбиоза“. „`Свијет` је ништа друго до `језички обликован` (`languaged`) свијет и језик је ништа друго но `свјетовно обликован` (`worlded`) језик; ова неразорива симбиоза (indissoluble symbiosis) утиче такође на резонујућег субјекта који користи језик да би изрекао тврдње о свијету“ (Margolis 1993: 194-195) То што Марголис назива „језички обликован свијет“ можемо изједначити са оним што Дерида назива „интерпретативним искуством.“ У оба случаја ријеч је о реалности посредованој ознаком. Оно на шта ознака упућује није сам реалан објекат, него концепт те реалности (означено за које подразумијевамо да одговара истини), чиме реалност бива потпуно посредована путем знака.[69] Текст је оно што стоји између саме реалности и њене спознаје. И више од тога, реалност, па чак и сама спознаја, јесу ефекти текста. Ово је још само један од обрта на које смо већ навикли при

[69] Премда, како смо видјели, и у том случају не можемо да имамо могућност спознаје таквог једног означеног без диференцијалног трага, тј. других означених на основу чије разлике утврђујемо границе тог реалног референта. Ипак, крајње је јасно да не постоји језички систем који би могао да функционише на бази потпуне еквиваленције ознаке и означеног или, у овом случају, означеног као конкретног објекта у реалности. То је разлог због чега када кажемо „језик“, „текст“, „знак“, „дискурс“ увијек имамо на уму означено као концепт (у десосировском смислу), а не као реалан објекат.

промишљању деконструкције.[70] (Уколико се не бисмо изложили опасности да западнемо у контрадикцију, рекли бисмо да је обрт, тј. „преокрет“ у основи *теоријско-методолошког* поступка деконструкције. Но, ми, тако нешто, ипак, нећемо да кажемо.) Умјесто реалности ми долазимо до дискурса о реалности; умјесто језика који би требао да представља ту реалност, долазимо до тога да сама та реалност представља (и бива представљена) језик(ом) – дискурс(ом). „То је тренутак када језик постаје дио опште проблематике, тренутак када, у одсуству центра или поријекла, *све постаје дискурс* [означио Новак Малешевић] – уколико се можемо сложити око ове ријечи – што значи, систем у којем је централно означено, првобитно и трансцендентално означено, никада није апсолутно присутно изван система разлика.“ (Derrida 2002: 354) Логос јесте текст. „Апсолутно означено“, што јесте друга ознака за „логос“, не може да се идентитетски потврди без система разлика, које га послије ситуирају као један од елемената у структури. Уколико тај елемент схватимо као централни дио структуре, то не значи да смо нашли референтно упориште око којега је могуће градити аксиолошки систем, нити пак да је тај однос (између централног елемента и других елемената у структури) изграђен на бази узрочно-посљедичне везе (гдје би узрок уједно представљао и поријекло), него да је договорен (конструисан) минимум значења око којег је одређена аксиолошка надградња (која је такође конструкција) могућа. Тезе о „централности“,

[70] То да текст не служи да би представио реалност, него да је сама реалност посљедица текста, треба читати имајући на уму деконструкционистичко промишљање односа између елемената у којима је запажен сличан „преокрет“ (о чему је раније било ријечи): итерабилност – поријекло, отац – син (логос), мит – метафизика (инжењерски дискурс – бриколаж) итд.

„апсолутном означеном“, „поријеклу“ итд, јесу посљедице текстуалности дате са жељом да се изгради наратив о „стварању свијета“, „прапочетку“ итд. – мит о логоцентризму. Теза о пантекстуалности значи, између осталог, и да је логика (методологија) на основу које смо дошли до такве тезе такође текст, односно да је и сама дио исте текстуалне структуре, игре, као и закључци до којих нас је њена употреба довела. Из тог круга се не може изаћи. Не постоји „ван“ које већ није „унутра“. Не постоји промишљање „извантекстуалног“ које није – текст. Једини начин да се пређе та невидљива граница споља/изнутра јесте да се повјерује у нови мит, тј. да се изгради нови логоцентрични темељ који ће да омогући заснивање такве бинарности.

Недостижност логоса инхерентна је структури језичког знака, што значи да је та одлика фундаментална особина текста. Одсуство логоса у тексту (на чијем мјесту затичемо траг који, умјесто до означеног, води само до друге ознаке) не може да се надокнади различитом врстом знакова. Одсуство логоса јесте стога инхерентна одлика свих грана семиологије. То значи да је без обзира на медиј и технологију којом производимо знак, што нас опет упућује на разлику између писаног и говорног знака о чему је било ријечи раније, немогуће доказати присуство интенционаног чина (дакле онога што је субјекат имао на уму, оно што је он „хтио да каже“) и самог означеног у знаку или одређеној знаковној структури. Чак и присуство субјекта не гарантује могућност присуства означеног, у смислу логоса, при давању исказа. Изговорен или написан текст бива одвојен од субјекта (исказивања или писања) да би, захваљујући итерабилности, ступио у игру односа одређене семантичке структуре. Правила те игре детерминисана су системом разлика

и спацијално-темпоралним карактером текстуалне-структуре-у-настанку. Валидно је стога претпоставити да постоји нека врста „праписма“ или како Дерида каже „писања уопште“ (writing in general) или „архи-писања“ (arche-writing), које стоји у основи спацијално-темпоралне структуре знаковних односа, тј. писања и говорења у уобичајеном значењу. Де Сосирова теза о арбитрарности језичког знака (немотивисаној вези ознаке и означеног) значи да не постоји *природна* веза између мисли (концепта, означеног, логоса) и ознаке којом би се она изразила. Оно што, међутим, омогућује такву везу и њено потоње „институционализовање“ базирано је на диференцијалном односу елемената структуре језичког знака, гдје разлика (између ознаке и означеног и између самих знакова) конституише спацијално-темпоралну раван у којој је писање, сада већ као општа форма, могуће. Архи-писање значи могућност уочавања разлике; оно претходи, тј. јест омогућује сваку појединачну афирмацију и артикулацију знакова. „Теза о *арбитрарности* знака (...) мора забранити радикалну дистинкцију између лингвистичког и графичког знака. (...) У тренутку разматрања тоталитета детерминисаних знакова, изговорених, и a fortiori написаних, као немотивисаних институција, морају се искључити све везе природне субординације, било каква природна хијерархија између ознака или реда ознака. Уколико `писање` означава запис и посебно уколико означава трајну институцију знака (...), писање уопште покрива читаво поље лингвистичких знакова. (...) Сама идеја институције – односно арбитрарности знака – је незамислива прије могућности писања и изван тог хоризонта“ (Derrida 1997: 44) Писање није особина инхерентна искључиво лингвистици. Отуд Дерида истиче немогућност аксиолошког или хијерархијског

детерминисања различитих врста ознака. Другим ријечима, не постоји ни један разлог (што ће рећи „природна веза“) због које бисмо ознаку која спада у домен лингвистичког система сматрали валиднијом да представи одређени концепт од ознаке која није дио таквог система: рецимо неког предмета у природи или било какавог облика графије која не потпада под систем језика (нпр. плава линија која означава ријеку у картографији). Могућност конституисања ознаке, која, како смо видјели не посједује никаква аксиолошка својства која би је „природно“ препоручивала или уклапала са неким специфичним означеним, већ нас уводи у домен промишљања архи-писма, као писма уопште, тј. као могућности свеобухватног означавања, односно конституисања знакова на бази немотивисане везе између ознаке и означеног. То „свеобухватно означавање“ могло би се изразити на сљедећи начин: *апсолутно све може служити као ознака за неко означено.* Немогуће је повући границу гдје такво означавање престаје. Говор и писање су само посљедице те свеопште могућности везивања ознаке за означено и као такви представљају само једну од форми (или могућности) писања уопште. Ово представља коначну деконструкцију бинарне опозиције говор/писање. Не само да се овим подрива аксиолошко-темпорална примарност говора у односу на писмо него се доказује да су и један и други елемент изграђени на идентичној логици означавања која је била употребљавана (или чија је употреба била могућа) прије него што се говорило и писало. Та логика базирана је на арбитрарности између елемената (ознаке и означеног) које омогућују значење. Довођење тих елемената у везу може се означити као писање уопште. Језик је само (каснији) облик таквог писања, чија је једина разлика у односу на то првобитно

писање садржана у потпуно новом систему ознака који је језик представио. Ријечју, „у почетку“, прије ријечи, бијаше архи-писање.

Процес означавања (односно могућност спајања ознаке и означеног) везујемо за субјекта. Већ је било ријечи о односу субјекта и везе између елемената структуре језичког знака – ознаке и означеног, тј. знаковне структуре која је наслијеђена из прошлости. Теза о пантекстуализацији, међутим, не може да заобиђе ни самог субјекта, као свјесне инстанце која промишља процес означавања. Пошто је субјекат увијек дио одређеног система (можемо рећи идеолошког система) који *детерминише* и *описује* његову улогу у друштву,[71] то значи да и он мора бити означен, односно да му мора бити придодата одређена ознака („професор“, „столар“, „теоретичар књижевности“ и сл.) на основу којег ће га систем препознати. Субјекат постаје подређен ознаци; *ознака (која упућује на одређено означено) уписује аксиолошко-хијерерхијски поредак у самог субјекта,* што значи да није субјекат тај који одређује сопствену улогу у друштвеном систему, него је друштвена улога та која бира и исписује вриједносне координате у самом субјекту, на основу којих се он у том систему позиционира. То не значи само то да су улоге постојале *прије* него што је субјекат дошао на свијет и да је он принуђен да бира једну од њих, него и да је сама његова жеља (за одређеном улогом, одређеном ознаком) детерминисана инстанцом која је такође идеолошка и која му се намеће у форми нових ознака.[72] Субјекат као *означена* вриједност (тј. као ознака која упућује

[71] Видјети фусноту бр. 46.

[72] Питање субјектове жеље овдје нећемо разматрити детаљније јер нам је за такву анализу потребан нови аналитички (психоаналитички) теоријски апарат, чијим бисмо увођењем изашли из оквира теме овог поглавља. На то питање, које ће бити

на одређену друштвену улогу) сам постаје текст. Он остаје подређен диференцији, отјеловљујући њен рад на бази спацијалних разлика и темпоралног одлагања. „Субјективност – као и објективност – јесте ефекат *диференције,* ефекат уписан у систем *диференције*. То је разлог због чега *а диференције* такође упућује на то да је просторност (spacing) темпорализација, заобилажење и одлагање, гдје је интуиција, перцепција, конзумација – ријечју, веза са присутношћу, однос према присутној стварности, према *бићу* – увијек *одложена* (*deferred*). Одложена захваљујући самом принципу разлике, која подразумијева да елемент функционише и значи, преузима или носи значење, једино реферишући на други прошли или будући елемент у економији трагова. (...) То потврђује да је субјекат, прије свега свјестан и говорећи субјекат, зависан од система разлика и кретања *диференције*, да субјекат није присутан, нити, изнад свега, присутан за себе (to itself) прије *диференције*, да је субјекат конституисан само као одвојен од самога себе, постајући простором у темпорализацији, у одлагању.“ (Derrida 1981b: 28-29) Субјекат, као елемент система, је детерминисан разликом (он није оно што други субјекат јесте, итд.). Његова вриједност одређена је сходно економији трагова у односу на друге субјекте. Међутим, детерминисан субјекат (субјекат којем је додијељена ознака) не значи да је тај субјекат присутан „за себе“, то јест да му је означено, на које

објашњено на принципипима Лаканове психоанализе, вратићемо се нешто касније, приликом анализе односа између ликова у тексту *Злих духа*. Да бисмо могли да уведемо у аналитички (интерпретативни) процес (текст А) Лаканову психоанализу (текст Б), морамо прије тога да направимо валидан теоријски оквир (текст В) у којем ће то увођење бити оправдано. Овим поглављем такав оквир управо оцртавамо. За сада истичемо само то да и жеља (жеља субјектова, односно жеља Другог) је такође текст.

треба да реферише ознака коју му је систем додијелио, заиста познато (присутно). Разлог томе је немогућност дефинисања самог тог означеног мимо структуре на коју нас упућује економија трагова, тј. немогућност да се само означено одреди као позитиван термин. Означено субјектове ознаке (оно што „професор“ или „теоретичар књижевности“ по својој „суштини“ – логосу – треба да представља) му (субјекту) никада није доступно. Оно је увијек одложено, тј. замијењено траговима логоса који треба да се веже за ознаку коју носи (отуд Дерида каже да је субјекат „одвојен од самога себе“). Његова жеља да испуњава значења ознаке коју му је идеологија додијелила наилази само на трагове, тј. нове ознаке које даље доприносе општем процесу одлагања „бића“. Субјектова располућаност остаје посљедица дискрепанције између ознаке коју носи и онога што идеал те ознаке (означено) треба да представља. Он није само препознат као субјекат разлике у систему, он је примјер рада диференције саме (тј. непрестаног одлагања). На извјестан начин, субјекат јесте симбол архи-писања.

Диференцијални аспект текстуалности и економија трагова на чијој основи се детерминишу елементи семиолошких структура, оставља нас са питањем: како читати? Како приступити архи-писању, односно написаном, имајући на уму да је немогуће означити збир свих трагова (архи-трагова) који детерминишу писање уопште? Овај проблем, разумије се, у потпуности произилази из проблема немогућности детерминације логоса у домену структуре (језичког) знака, што значи константно изневјеравање „истине“ текста и њено замјењивање траговима, који се могу детерминисати једино преко нових ознака. Ипак важно је истаћи да се ми питамо: „како читати“, а не

„како деконструкција приступа тексту“, односно како „деконструкција чита“. У чему је разлика? Прво, теза о било каквом „деконструкционистичком читању“ није могућа, а да се имплицитно не успостави оно што деконструкција заправо жели да деконструише – бинарна опозиција споља/изнута. Друго, једно такво читање подразумијевало би теоријско-методолошки оквир деконструкције који, како смо видјели раније, не може да се успостави а да се не напусти сама деконструкција. Оба случаја произилазе један из другог, што нас доводи до сљедећег: рећи да постоји „деконструкционистички приступ тексту“, значи одвојити деконструкцију од самог текста који се интерпретира (што не значи да деконструкција није текст, него да представља референтно упориште које, иако се налази изван текста који се анализира, јесте основа за интерпретативно усмјеравање и извођење закључака тог текста), што опет имплицира афирмацију опозиције споља/изнутра. Одвојена од текста који интерпретира, деконструкција би се позиционирала као засебна аксиолошка структура која прописује одређена *правила* (што ће рећи теорију) и *начин* (што ће рећи методологију) на који приступамо анализи текста. У таквом односу текст би представљао структуру која трпи одређен теоријско-методолошки притисак, да би се као резултат добило неко ново „тумачење“ или нови текст који би успоставио другачију везу према логосу, у односу на друга тумачења. Рећи, пак, да је сврха такве анализе да укаже на плуралност значења, а не на логоцентричну природу тог тумачења (што јесте, поједностављено, оно што деконструкција тврди), не мијења чињеницу да се до таквог закључка дошло на погрешан начин (ако се уопште тако што може закључити имајући у виду логоцентричну основу тог закључка), тј. на начин који деконструкција

покушава да подрије, начин који у основи садржи идеју логоцентризма. Другим ријечима, користећи логоцентрични теоријско-методолошки апарат, да би се закључило да приступ логосу није могућ (не улазимо сада у оправданост таквог закључка) – није начин на који деконструкција сагледава текст. Штавише, такве поступке (а то јесу поступци у методолошком смислу) морамо у потпуности да одбацимо као деконструкционистичке.

Навешћемо два примјера погрешног разматрања идеје деконструкције при приступу анализи текста. Примјер бр. 1, Карл Лего (Carl Leggo) пише: „Као приступ одговору на текстове, деконструкција жели да иде иза очигледно јасног и манифестног значења да би открила како текстови могу бити интерпретирани на много различитих начина зато што језик увијек проклизава и измиче при својој употреби, а употребљаван је реторички да би произвео значења. Умјесто тражења хармоничног значења текста, *читалац доноси (brings) скептични, запитквачки приступ и придаје пажњу елементима у тексту који противрјече једни другима или који не успијевају да остану кохерентни*. [Означио Новак Малешевић]“ (Leggo 1988: 187) Примјер бр. 2, Новица Милић пише: „... деконструкција представља увид (или идеју) инвенције тамо где текст интервенише неким отпором. (...) Пуштајући да места отпора, чиниоци разлике играју своје улоге у тексту, деконструкција настоји да им обезбеди легитимност, тј. да ревалоризује оно што је у традиционалним и стандардним процедурама херменеутичких и језичких редукција бивало потиснуто, одбачено на маргину, чак негирано.“ (Milić 1997: 11, 13-14)

Размотримо сваки од наведених примјера понаособ. Први дио наведеног Леговог исказа сугерише двојаку

подјелу значења која се налазе у тексту: на она која су манифестна и она која су скривена. То, по себи, не мора да буде нетачно и рећи да деконструкција жели да испита ова скривена значења такође није нешто са чим се „деконструкционисти“ не би сложили. Похвално у Леговом исказу је и то што при овој дуалистичкој концепцији значења текста није инсистирао на њиховој аксиолошкој разлици. На тај начин он је избјегао да бинарна структура манифестно/скривено, која је овдје имплицирана, буде утемељена на логоцентричној основи. Скривеније значење, другим ријечима, не значи валидније значење; оно није ближе логосу, нити на било који начин представља истину текста који се интерпретира. Детекција тих значења само показује да смисао, који претпостављамо да језик носи, не може да буде сведен на оно манифестно, него да „употреба језика конструише плурална значења“ (Ibid.) Други дио Леговог исказа међутим постаје проблематичан, јер имплицитно уводи теоријско-методолошки аспект (деконструкционистичког) приступа тексту кроз (такође имплицирану) бинарну опозицију споља/изнутра. Читалац је овдје имплицирана спољашњост која се труди да одређеном методологијом („скептицизмом“, „запитковачким приступом“, пажњом усмјереном на одређене „елементе у тексту“) продре у унутрашњост тог текста и ишчита одређена, скривена значења. Но, овдје проблеми почињу. Оно што Лего препознаје у тексту као мјесто на које читалац треба да „обраћа пажњу“ је мјесто „контрадикције“, тј. дио језичке структуре која одбија да се повинује манифестној логичкој „кохерентности“. Проблем је што се овим исказом сам текст наново бинарно разграничава на дијелове који садрже контрадикције, тј. дијелове који нарушавају кохерентност текста и на оне дијелове који

ту кохерентност имају, тј. дијелове логички неупитне и јасне. Да ли то онда значи да је употреба деконструкције (коју читалац „доноси“ при анализи текста) могућа само при разматрању оних дијелова текстуалне структуре који су логички некохерентни? Другим ријечима, да ли то значи да потпуно логичан, кохерентан и јасан текст не може бити разматран из деконструкционистичке перспективе? *Одговорити потврдно на ово питање значи напустити деконструкцију. Потврдан одговор, међутим, узрокован је заблудом да деконструкција метафизике (тј. логоцентризма) значи, по аутоматизму, афирмисање и тражење („скетпичним и запиткивачким приступом“) нелогичности и противрјечности у тексту. Не постоји ништа у нелогичности и контрадикцији што деконструкцију занима више од обичног исказа, за који би се могло претпоставити да такву контрадикцију не садржи!* Побијати логоцентричну основу на којој је метафизика изградила структуре бинарних опозиција не значи тражити и уздизати ирационалност и контрадикције у односу на рационалност и јасност. Такво уздизање имплицира ништа друго до идентичну логоцентричну структуру, чиме се ствара нови аксиолошки поредак, која је иницијално требала да буде подривена на бази ирационалности и контрадикције (или, да будемо прецизнији, за коју Легов читалац подразумијева да ће бити подривена на тај начин). Ова обрнута логика, да је „истина“ текста у „ирационалности“, а не у „рационалности“ је и даље – логика. Та истина остаје и у основи теоријског афирмисања деконструкције, која би из ове перспективе, требала да гласи: истина деконструкције (тј. шта деконструкција као спољашња вриједност у односу на текст који интерпретира треба да буде, односно шта она *јесте*) огледа се или досеже

се у „скептичном“ разматрању „контрадикција“ и „некохерентности“. Логоцентрична основа те идеје није уништена, само су замијењене позиције елементима структуре бинарне опозиције коју та логика изграђује (није, из ове перспективе, „рационалност“ оно што нас приближава логосу, него „ирационалност“). Истина, како рекосмо, Лего није рекао да усмјеравање ка контрадикцији води ка истини, него ка плуралности. Међутим, он је тај јаз (од плуралности ка истини) увелико прешао када је деконструкцију одвојио од текста који интерпретира (чиме је конструисао њен теоријско-методолошки статус као нешто спољашње што се примјењује на *одређене* аспекте текста, дакле на нешто унутрашње) и када је сам текст наново бинарно структурирао на логику и контрадикцију. Његов имагинарни читалац јасно се опредијелио за овај други бинарни пар, занемарујући у тексту оно што је представљено као „логично“ и манифестно. Не може се извршити критика логоцентризма тако што се већ у почетном кораку прави разлика између логике и контрадикције. Ријечју, Легово разматрање деконструкционистичког читања текста базирано је у потпуности на логоцентризму.

Милић упада у исту погрешку као и Лего када текст бинарно разграничава на дијелове који садрже отпор и дијелове текста који тај отпор не садрже. Мјеста „отпора“ код Милића имају пандан у тези о „некохеретности“ код Лега; и у једном и у другом случају ради се о конструисању бинарних опозиција, које су очигледно неопходне и Легу и Милићу, да би се приступило анализи текста. За Милића, мјеста отпора у тексту омогућују „увид (или идеју) инвенције“. Сама деконструкција се заправо дефинише као „инвенција отпора“ (Milić 1997: 11) Није, међутим, јасан епистемолошки статус саме

„идеје инвенције“,[73] тј. њен однос према логосу. Имајући у виду да Милић даље каже да деконструкција „настоји да обезбеди легитимност, тј. да ревалоризује“ оно што је раније „бивало потиснуто, одбачено на маргину, чак негирано“, можемо закључити да „идеја инвенције“ има исту функцију као идеја о „плуралности“ код Лега. Претпостављамо, стога, да се у односу на логос, инвенција држи неутрално и да сва потенцијална значења која су „одбачена на маргину“, а која се захваљујући инвенцији сада „ревалоризују“, немају повлашћен статус у односу на истину од првоботних значења. Међутим, баш као што смо то закључили и код Лега, одвојити потенцијална „скривена“ значења која текст садржи од логоса, на бази логоцентричне методологије – није задовољавајући начин третирања деконструкције. Милићева „инвенција“ никада није напустила свој логоцентрични оквир, штавише, она је посљедице тог оквира одмах актуелизовала тиме што је при првом приступу тексту увела бинарну опозицију: отпор/недостатак отпора. „Отпор“, који омогућује „инвенцију“ (или је обрнуто) као и сама „инвенција“, остају у домену логоцентричног аналитичког апарата; инвенција приступа тексту аналитички, бинарно га структурира, да би се, као посљедице те бинарности, јавило имплицитно искључивање једног од два структурирана елемента (у овом случају искључују се они дијелови текста који не садрже никакав отпор, па стога и инвенцију). Другим ријечима, питамо се како је могуће приступити „ревалоризацији“

[73] Тешко је из Милићевог текста закључити шта она тачно и представља, тј. какав је однос саме инвенције према отпору и, имплицитно, какав је њен однос према логосу: да ли је инвенција идеја која треба да препозна отпор у тексту или је пак отпор узрок за успостављање/препознавање „идеје инвенције“ као такве, остаје нејасно.

значења „одбачених на маргину“, уколико се већ при првом кораку при приступу тексту успоставља нова маргина и имплицитно нови центар (елементи игре те нове структуре у овом случају би били: мањак отпора (маргина), отпор (центар)). Превиди ове врсте воде ка томе да се деконструкција веже, или готово идентификује, са оним дијеловима структуре текста који у себи садрже одређену „некохерентност“, дакле „отпор“, чиме се једноставност, логичност и јасност у тексту проказују као елементи које деконструкција треба да избјегава или до којих, својом анализом, не треба да доведе. Отуд имамо овакве, необичне исказе: „Пажња овде не значи да се заустављамо код чинилаца отпора у неком тексту како бисмо их редуковали на друге, наводно или стварно стабилније елементе, како бисмо их релативисали с обзиром на нека средишта или границе, или како бисмо их сасвим избегли, поништили кроз извесно тумачење проглашавајући их заправо неважним, већ да бисмо пустили да таква места одиграју улогу коју у тексту имају. (...) Рачунајући с тешкоћама у тексту, пружајући сву пажњу и време да отпори покажу инвенцијску снагу, рад деконструкције постаје не ретко и сам тежак: суптилност њеног захвата налаже известан степен компликованости, рафинираност аргументације одређена знања из више но једног поља, а како су њене инвенције начелно скопчане с неким отпором, понекад је оно најинвентивније и најпродуктивније у њој истовремено најподложније опирању...“ (Milić 1997: 12-14) Ово бјежање од „редукција“, ослањање на „тешкоће у тексту“ и наглашавање (тј. „налагање“) „извесног степена комликованости“ који деконструкционистички „захват“ има, овдје задобија размјере симптома. Страх од детерминације сопственог начина промишљања деконструкције на бази метафизике присуства, тј.

логоса, условио је потпуно напуштање свих елемената текста за које се претпоставља да су изграђени на бази те метафизике. Страх од логоцентризма овдје је, парадоксално, условио бијег од – логике, тачније кохерентности коју она са собом носи. Отуд оволики отклон од једноставности. Не само да оно што се интерпретира мора садржавати нелогичност и отпор него и сама деконструкција, како видимо, „налаже известан степен компликованости“ да би се почела примјењивати „суптилност њеног захвата“. На тај начин, деконструкција се одређује као мјесто које конвергира ка комплексности, да би сама, сопственом комплексношћу, „пустила“ да првобитна комплекснот одигра „своју улогу у тексту“, са тим да те улоге никако не смију да доведу до неких поједностављивања, односно до напуштања саме комплексности од које је читав овај процес и кренуо. Овакво тумачење сугерише неку врсту затвореног круга опште комплексности (онога што се анализира и онога са чиме се анализа врши). Прогласити комплексност тачком која иницира анализу и уједно прогласити је границом до које та анализа смије да иде (отклон од редукција) само да би се избјегло суочавање са логосом (за којег се у овом случају претпоставља да има ефекат само код једноставних, кохерентних изказа), не може бити одговор на питање: шта деконструкција текста значи?[74] Имплицитно, овакав начин схватања деконструкције не можемо прихватити. Међутим,

[74] Не можемо се питати: како деконструкција приступа тексту, а да и сами не упаднемо у замку бинарне опозиције споља/изнутра. Текст јесте деконструкција. Једини начин, стога, да се отпочне говор о деконструкцији јесте да се отпочне говор о тексту. Питање: „шта деконструкција текста значи“, није постављено само да би се избјегла опасност од детерминације бинарном опозицијом: споља/изнутра, него да бисмо начинили први корак ка деконструкционистичкој анализи, односно разматрању текста

остаје питање: како изаћи на крај са проблемом који Милић и Лего, западајући у оно што смо назвали „круг комплексности“, нису успјели да превазиђу? Како, наиме, ишчитати деконструкцију у тексту, а да се при томе а) деконструкција не види као одређена теоријско-методолошка инстанца и б) да се у самом процесу деконструкционалистичке анализе избјегне конструисање бинарних опозиција детерминисаних на логоцентричној основи?

Почетна грешка коју су начинили Милић и Лего тиче се *иницирања* деконструкције у тексту који се интерпретира, тј. одређивања тачке у тексту која ће покренути, започети неку врсту деконструкционистичког „захвата“. То је моменат у којем су обојица одвојили деконструкцију од текста који се интерпретира, чиме су конституисали бинарну опозицију споља/изнутра. Ово иницирање деконструкције није могло да избјегне детерминацију дијелова текстуалне структуре, тј. бинарно детерминисање текста (кохерентност/некохерентност), чиме не само да се успоставила нова логоцентрична база која такво бинарно детерминисање омогућава него се успоставила нова структура текста који се интерпретира, гдје се јасно могла повући граница између централног дијела (тј. дијела на које деконструкција може бити примјењена) и маргиналног дијела те структуре (дијела гдје деконструкција не смије да буде афирмисана). То је разлог због чега њихов наратив о деконструкцији није могао да избјегне логоцентричну детерминацију.

Не постоји моменат иницијације деконструкције. Деконструкција не започиње; она се не везује ни за каква референтна упоришта у самом тексту, која би је покренула или која би означила тренутак њеног

уопште (у смислу архи-текста).

„захвата“. Не постоји стога „деконструкционистички захват“, нити метод; деконструкција напросто *јесте*. Она нема спацијално-темпорално референтно упориште које би детерминисало њен почетак и њено мјесто; она осмишљава свако то мјесто и сваки почетак. *Деконструкција јесте текст уопште*. Она се не јавља парцијално, није резервисана за специфичне дијелове текста (комлексне, контрадикторне итд.), она се јавља гдје год постоји процес означавања, тј. гдје год архиписање „заузима мјесто“. Поновимо раније цитиран Деридин исказ: „Често имам прилику да дефинишем деконструкцију као нешто што се – далеко од теорије, школе, метода, чак и дискурса, а која је понајмање техника која може бити сврсисходна – у крајњој линији дешава или што заузима мјесто (comes to pass).“ (Derrida 1995b: 17)“ Деконструкција је узела учешће чим је процес означавања ступио на снагу; она је *била присутна* прије него што се бинарна опозиција споља/изнутра формирала, стога она не може да буде „захват“. „Захват“ („деконструкционистички захват“) имплицира мјесто и вријеме почетка процеса „захватања“, јасно диференцирајући предеконструкционистички моменат постојања текста (или уколико говоримо о методологији: моменат приступа тексту) од момента када је деконструкција афирмисана у том тексту, што негира инхерентност деконструкције тексту. Деконструкција јесте текст, отуд се „захват“ мора јављати као његова посљедица, а не као диференцијални основ за могућност успостављања деконструкције. Синхронијски аспект тог захвата (моменат његовог почетка) представља мит о методологији (и теорији), па, имплицитно, и о логоцентризму, који су такође само ефекти текста, тј. деконструкције.

Не постоји дио текста у којем деконструкција

већ није „заузела мјесто“. Знак „фармакон“ и знак „кућа“ подједнако су подложни деконструкцији. Тачније, оно што их чини „деконструкционистичким“ јесте немогућност непосредног увида у њихово означено. Једноставност знака „кућа“ у односу на знак „фармакон“, не доводи до приступа ономе на што ознака „кућа“ упућује. Управо на бази те немогућности, тј. отклона од означеног и његовог константног измјештања и надомјешћивања другом ознаком (односно другим знаком) – деконструкција „заузима мјесто“. Комплексност „фармакона“ огледа се само у његовој привидној могућности да произведе више ознака имплицирајући на тај начин више означених, али баш као и код једноставних исказа и овдје немогућност обухватања означеног остаје на снази. То не значи да једноставан исказ не може у процесу анализе да произведе више ознака којима би упутио на неко означено, односно означена, нити да сам, као ознака, може успоставити пропорционалан однос са означеним, пошто означено увијек измиче и у том процесу измицања надомјешта се новим ознакама; то, просто, значи да је семантичка потенција онога што називамо једнозначним исказима такође дисемична. Ријечју, једноставни искази су подједнако сложени као и „комплексни“, „контрадикторни“ искази, тј. они искази за које сматрамо да изазивају „отпор“ у тексту. Та сложеност посљедица је (деконструкције) структуре језичког знака. То заправо значи да комплексан исказ не постоји (као ни једноставан, између осталог); постоји само текст сачињен од знакова, који немају могућност обухватања (тачније, оприсуствовљавања) сопственог означеног. Означено потпада под процес означавања, тј. дио је знаковне продукције која ставља ознаку на мјесто означеног, потпада, једном ријечју, под

деконструкцију. Оно што Милић и Лего превиђају је то да фармакон није симбол отпора, односно комплексних и контрадикторних текстуалних структура – он је симбол самог текста. Сваки елемент у тексту деконструисан је на бази несразмјере између структуре елемената језичког знака, што опет имплицира да сваки од тих елемената садржи идентичну текстуалну порозност као и сам фармакон. Ранија анализа фармакона (или пак деконструкционистичка анализа) коју смо предузели није избјегавала његову редукцију на, условно говорећи, простије елементе. (Ту смо урадили управо супротно од онога што Милић налаже у свом тексту: редуковали смо „отпор“ који нам је стварао фармакон на „стабилније елементе“.) Сврха те анализе је била да покаже како ни један од тих „простих елемената“ до којих смо дошли редукцијом „фармакона“ нема примарни статус, тј. ни један од њих није могао да се одреди као нека врста „вишег присуства“ или као сам логос. Анализа фармакона јесте водила редукцији, са тим да је правила отклон од аксиолошке детерминације редукованих елемената. Фармакон је значио сваким од тих елемената понаособ, али ни један елемент није могао бити узет као примарно значење фармокона. Међутим, елементи добијени редукцијом, како је раније речено, не значи да су сведени на једнозначне, моносемичне структуре. Значења „лијека“ и „отрова“, које смо добили редукцијом „фармакона“, не могу да пренесу идеалности концепата које означавају („идеалност лијека“, „идеалност отрова“). На мјесто „идеалности концепата“ „лијека“ и „отрова“ долази нова ознака, која одлаже њихово означено (тј. саму идеалност); „лијек“ и „отров“ тако постају нови „фармакони“ који захтијевају нову редукцију. *Једина одржива дефиниција деконструкције (тј. „дефиниција“*

која би успјела да одговори на проблем немогућности превазилажења бинарног детерминизма) јесте да она осмишљава текстуалност редукујући знакове ad infinitum. Не постоји бинарна структура (споља/изнутра, кохерентност/некохерентност, итд.) која није посљедица одређене текстуалности, која није дата као посљедица редукције и чија значења не могу даље да се редукују. Овдје се ради управо супротно од онога што смо назвали „кругом комплексности“, ради се о „кругу редукција“ – кругу који јесте (посљедица) текстуалност(и). Барбара Џонсон (Barbara Johnson) стога има право када примјећује да је деконструкција „у блиској вези не са ријечју `деструкција`, него са ријечју `анализа`, која етимолошки значи `рашчланити` (`to undo`)[75] – што представља практично синоним за `деконструисати` (`to de-construct`)“ (Johnson 1981, XIV) Текст (деконструкција) захтијева аналитички приступ. То подразумијева константно „рашчлањивање“ значења инхерентних знаку (тј. тексту). Рашчлањивање јесте процес продукције ознака на бази анализе, тј. редукције, знака. Међутим, рашчланити (to undo) опомиње и на реверзибилност тог аналитичког процеса: враћање на стање прије редукције. (Тако, на примјер, „лијек“ и „отров“ увијек упућују на реверзибилност процеса редукције чији су они ефекти – упућују на сам фармакон.) Аналитички процес, на тај начин, постаје двосмјеран. Не само да је реверзибилан (тј. да се креће од „лијека“ назад ка „фармакону“) него је и прогресиван („лијек“ имплицира друге ознаке које га могу наново дефинисати). Процес „враћања на првобитно стање“

[75] Поред значења „рашчланити“, за које смо се ми опредијелили приликом превода („редукције“) значења ријечи „undo“, треба имати на уму да та ознака, између осталог, упућује и на враћање на прећашње стање. У том смислу „undo“ подразумијева поништавање ефеката одређеног чињења („do“) и враћање на првобитно стање.

(to undo) никада, међутим, до краја не поништава саме ефекте тог аналитичког рада. Поништена анализа претрајава у трагу. Име тог трага јесте текст, тј. нова ознака. Другим ријечима, ефекти значења не могу се до краја поништити; само њихово поништавање („поништавање“) постаје ново значење (тј. нови знак). Ништа се у процесу значења не одбацује, нити анулира, него само прелази, као ефекат деконструкције (прогресивне анализе), у нови знак.

Валидно је сада запитати се: да ли немогућност непосредне присутности логоса води ка релативизацији текстуалних значења? Имлицитно, да ли је дисемија посљедица релативности? Тешко је одговорити на наше почетно питање, било позитивно, било негативно. Треба имати на уму да Дерида не негира постојање логоса, истине која може да служи као референтно упориште око којег је могуће изградити структуру и имлицитно вриједности те структуре. Оно што се негира, међутим, јесте могућност текста (или уже: знака) да досегне логос и *да се сам текст* изгради као поменута структура базирана на логосу. „Тада ће међутим бити схваћено да вриједност истине (и све оне вриједности које се могу довести у везу са њом) никада није доведена у питање или уништена у мојим текстовима, она је само на нови начин исписана (reinscribed) на много јачем, већем, слојевитијем контексту“ (Derrida 1988: 146) „Исписано“ не значи логос; оно значи презентацију логоса. Проблем је дакле не у статусу истине или логоса, него у могућностима његовог досезања и представљања. Отуд одговор на питање које смо поставили никада не може да задовољи логоцентрични захтјев наметнут метафизиком присуства. Са једне стране, потврдан одговор (немогућност досезања логоса води ка релативизацији текстуалних значења) *прави отклон*

од потенцијалне истине коју тај одговор са собом носи (или за који се претпоставља да га носи) сопственим текстуалним статусом (који не може да досегне истину управо стога што је текст), док негативан одговор (немогућност досезања логоса не води релативизацији текстуалних значења), захтијева изградњу структуре чија конструкција неће бити утемељена на логосу, што се чини парадоксалним. То онда значи, у случају негативног одговора, да се мора засновати стабилно значење, које не може полагати право на истину, него се и само мора посматрати као одређена конструкција. Дерида бира овај други пут. То показује да Дерида није релативиста по два основа: а) он не негира постојање истине као такве и б) он не искључује могућност заснивања (конструисања) стабилних значења, иако тим значењима одриче логоцентричну основу.

У чему се, међутим, огледа овај „други пут“ и зашто смо Дериди приписали негативан одговор на наше питање? Прецизније, шта тачно значи: конструкција стабилних значења која нису детерминисана логоцентризмом? Кључан појам („појам“) који са тим у вези треба размотрити јесте „удвостручавање коментара“ (doubling of commentary).[76] Дерида каже: „Да би се добила ова структура значења [Дерида говори о структури значења коју читање, интерпретација, треба да продукује, а која је остала непримијећена од стране аутора – Новак Малешевић], очигледно је

[76] „Удвостручавање коментара“ (doubling of commentary) не треба мијешати са појмом „двоструког геста“ (double gesture) са којим смо се сусретали када смо говорили о анализи структуре бинарних опозиција. „Удвостручавање коментара“ везујемо, дакле, за конструкцију стабилне структуре у домену текстуалних значења, док се „двоструки гест“ односи на деконструкцију бинарне структуре, односно одређивања мјеста „неодлучивости“ која подривају бинарни карактер елемената у тој структури.

да се не може једноставно репродуковати брисањем и поштовањем удвостручавања коментара, свјесна, вољна, интенционална веза коју је писац успоставио у односу наспрам историје којој припада захваљујући језику. Овај тренутак удвостручавања коментара треба, без сумње, имати своје мјесто у критичком читању. Препознати и поштовати све његове класичне захтјеве (exigencies) није једноставно и захтијева све инструменте традиционалне критике. Без овог признања и поштовања критичка продукција би ризиковала развој у било којем правцу и овластила би себе да каже било шта. Ипак, овај незаобилазни чувар је увијек само *штитио* читања, никада их не *отварајући*.“ (Derrida 1997: 158) „Удвостручавање коментара“ треба да се детерминише као нови центар, на основу којег ће се конституисати одређена структура значења. То не значи да сам тај „коментар“ даје недвосмислен и непосредан увид у значење текста који се коментарише (у том смислу „коментар“ ни у ком случају не треба схватати као логос или као елемент „ближи логосу“ у односу на неки други елемент, односно други коментар), него да је и он посљедица динамике између текста, аутора и одређеног историјског стицаја (што ће рећи „сила“) које су такав коментар омогућиле. Дерида се, на другом мјесту, враћа на овај појам и подробније објашњава семантичку (интерпретативну) оправданост (нужност) конструкције овог „коментара“. „Додаћу ово разјашњење: тренутак који сам означио, можда помало неспретно, као `удвостручавање коментара` не подразумијева само-идентичност `значења`, него релативну стабилност доминантне интерпретације (укључујући и `само`-интерпретацију) текста који се коментарише. Заједно са, како сам рекао, `класичним захтјевима` и `инструментима традиционалне критике`

(...) `удвостручавање коментара` није моменат једноставног расвјетљавања (reflexive recording), којим би се транскрибовао изворни и истински слој текстуалног интенционалног значења, значења које би било неупитно и само-идентично, слој на основу којег и након којег би активна интерпретација коначно почела. Но, овај коментар је *већ* интерпретација." (Derrida 1988: 143-144) Читање је процес који детерминише нову релацију између текста (који се чита) и чатаоца (интерпретатора). Тај однос увијек је дио одређеног историјског стицаја, што значи одређеног сплета „сила" које интерферирају у сам процес и могућност читања. Отуд првобитна текстуална интенција, афирмисана од стране самог аутора, никада у потпуности не може бити реафирмисана. Ауторска интенција дио је другог историјског стицаја и условљена је другом динамиком „сила" коју је немогуће „транскрибовати" и изразити језиком „коментара". Таква транскрипција не води до логоса текста (ако претпоставимо да је логос текста једнак ономе „што је аутор хтио да каже"), него до (што је у више наврата било наглашено раније) новог записа, тј. новог текста. Штавише, употреба текста, односно писање, деконструише ауторску интенцију управо због немогућности непосредног (тј. мимо језика) обухватања логоса. Отуд Дерида истиче како „писац пише *у* језику и *у* логици, чијим системом, законима, и животом његов дискурс не може апсолутно да овлада." (Derrida 1997: 158) Бити *у* језику значи бити изван логоса, односно истине („правог значења", „суштине", „центра" итд.) на коју нас сам тај језик упућује. Текст преузима ауторску интенцију у потпуности, што значи да првобитна (ауторска) интенција не влада текстом, него обрнуто – текст је тај који нам омогућује појам саме ауторске интенције. Логика текста омогућује конституисање

значења која увелико надилазе саму почетну интенцију, што опет води ка раздвајању неког новог потенцијалног логоса текста (оличеног новим „коментаром“) од првобитне ауторске интенције која је иницирала сам текст.

Лишен логоцентричног основа, „коментар“ постаје почетна упоришна тачка на основу које се приступа значењу текста. Његова конструкција посљедица је интерпретације. Обезбјеђујући тако „минимум“ значења, омогућује се заснивање референтног упоришта на основу којег се изграђују остали дијелови комплексне интепретативне структуре. Да би се критиковало, слагало, доказивало, оповргавало, тј. да би се структура значења даље ширила, неопходно је изградити централно упориште које ће служити као база за такву надоградњу. Оно што се при детерминацији такве структуре не смије превидјети јесте да је тај „центар“, тај „минимум“ значења који омогућује дату структуру, такође – интерпретација. Другим ријечима, удвостручавање коментара не може бити замијењено нити поистовијећено са неупитним („изворним“) значењем, „истином“ текста који се интерпретира, односно логосом; његово конституисање као центра посљедица је сила условљених датим историјским стицајем. „Уколико говорим о великој стабилности, то је зато да бих нагласио да овај семантички ниво није изворан, нити аисторичан, нити једноставан, нити само-идентичан у било којем од својих елемената, нити чак у потпуности семантичан или значајан. Таква стабилизација је релативна, чак иако је некада толико велика да се чини непромјенљива и стална. Она је тренутни резултат читаве историје односа сила. (...) Укратко, оно чему сам дао име `удвостручавање коментара` јесте `минимално` дешифровање `првог`

значајног или компетентног приступа структурама које су релативно стабилне (и стога подложне дестабилизацији!), и одакле почињу најсмјелија питања и интерпретације. (...) У другу руку, ако сам управо опрезно ставио под наводнике ријечи `минимално` и `прво`, то је стога што ја не вјерујем у могућност апсолутне детерминације `минималног` и `првог`." (Derrida 1988: 145) Мислити о значењу или, прецизније, мислити о „минимуму" значења које ћемо сматрати центром, значи остати у домену структуралистичке „логике". Та логика намеће нужност промишљања одређене структуре на бази конструкције средишта. Дерида не доводи у питање неопходност такве логике.[77] Средиште је неопходно да би сам развој критичког читања даље отпочео и успоставио нову структуру. Оно што не треба губити из вида јесте да је то средиште већ конструкција (дата као посљедица интерпретације), што значи да и само јесте одређена структура (којој се може одредити ново средиште итд.) То значи да само-идентичност тог појма не постоји; он не само да не може да потврди свој идентитет ван детерминације другим елементима који формирају комплексну структуру значења, односно интерпретације (што је инхерентна особина било ког елемента у структури), него је и сам подложан структурном расформиравању (што јесте резултат сила које су га *синтетисале*), што ће рећи константном унутрашњем структурирању.

Илузија о стабилности централног дијела структуре „коментара" води ка тези о „заштити значења". Ту се ради о интерпретативној потреби да се одређена конструкција схвати као неупитан и „истинит" значењски дио текста, тј. да се тај дио текста управо не схвати као конструкција, него као аисторијска, само-идентична

[77] Упоредити са фуснотом бр. 9.

датост – истина, која важи без обзира на контекст (силе). Уколико би „коментар“ заиста био истинит, он би био мјесто почетка сваке будуће интепретације, са тим да би увијек давао („штитио“) неупитно значење текста који се интерпретира, чиме би ограничавао авантуризам будућих, потенцијалних интерпретација. На тај начин би се интерпретација ограничила на структуру која реферише око „коментара“ као „центра“ те структуре. Дерида, дакле, не негира нужност детерминације тог центра, што значи да поштује његову „заштитну“ улогу при интерпретативној анализи (отуд он истиче значај поштовања препознавања „класичних захтјева“ што опет захтјева „све инструменте традиционалне критике“), али оно што он негира јесте његов (мисли се на центар) логоцентричан статус. То имплицира и негирања мјеста *отпочињања* анализе. Логоцентрична критика анализу отпочиње након што утврди почетну „истину“ текста, тј. оно „неупитно“ значење које такст саопштава, на основу које се касније интерпретације конституишу, док је за „деконструкцију“ сама та истина већ интерпретација, што ће рећи већ дата као посљедица одређеног интерпретативног механизма. „Истина“ у том случају постаје интерпретативна конструкција („логоцентризам“ је основна тема те конструкције), а не стварна истина (логос) текста. То значи да је почетак анализе увијек измјештен; *архе* (arche) те анализе (што је, разумије се, и сама конструкција) никада, заправо, не може да буде детерминисан осим кроз текст. Свака детерминација таквог почетка претвара се у посљедицу одређене, већ отпочете анализе, чиме се сам почетак анализе даље измијешта. Овај процес измијештања се продужује ad infinitum. То значи да је тренутна интерпретација и сама ухваћена у ову константно-у-измијештању логику. *Интерпретација*

пунктуира (заустављa) овај процес измијештања да би детерминисала центар одређене интерпретативне структуре, на основу којег покушава да надогради нове елементе или да конституише нови центар. На тај начин интерпретација ствара илузију почетка анализе, односно оног архе које отјеловљује изворно, „стварно“ значење текста који се анализира. Деконструкција (или мало слободније: деконструкционистичка интерпретација) је свјесна да је моменат пунктуирања овог процеса само реафирмација мита о логоцентризму. Деконструкција тог мита руши илузују о почетку анализе, константно помјерајући њено архе (arche), чинећи га тако посљедицом анализе (текста), а не њеним почетком. Деконструкција јесте константност анализе, гдје се конструисани логос увијек јавља као њена посљедица. Деконструкција јесте освјешћивање о мноштву могућности за удвостручавање коментара, што значи и продукцију небројених структура „минимума“ неопходних да би се конструисала интерпретативна структура која ће чувати значења базирана на том минимуму („минимуму“).

Коментар на текст који се анализира се удвостручава како у односу на сам тај текст, тако и у односу на самог себе. Другим ријечима, текст који се анализира (текст А) бива тако објашњен коментаром (текст Б), који дакле треба да представи значењски „минимум“, али и сам тај коментар (текст Б) захтијева ново разјашњење, нови „минимум“ (текст В), суплемент који ће појашњавати, односно допуњавати суштину коментара (такста Б), обезбјеђујући тако „минимум минимума“. Коментар схваћен као структура захтијева нови центар (који је такође структура која захтјева нови центар итд.), што нас доводи до небројено много „минимума“, који „штите“ али и изнова структурирају нове интерпретације. То

значи да умјесто логоса који „минимум“ не успијева да обезбиједи (непосредно представи), ми наилазимо на различите *текстуалне нивое* који упућују једни на друге. Логос је само један од текстуалних нивоа, који захтијева нове текстуалне нивое да би се очувао мит о логоцентризму, истовремено одлажући сам логос. Текстуални нивои су посљедица удвостручавања коментара, који сада можемо да схватимо као процес који нема своје архе (arche), али ни свој крај, односно свој телос (telos) – неки коначан „минимум“ који би требао да обзнани ако не сам логос, а оно највећи могући степен присутности (сјетимо се овдје, опет, Калерове тезе о „вишем присуству“). Археологија и телеологија јесу, заправо, наличје логоса и представљају ништа друго до (то се већ из наше досадашње анализе да закључити) засебне текстуалне нивое.

Упућивање текста на текст води ка новом бинарном поретку та два различита текстуална нивоа. Један текст, односно један текстуални ниво, може на примјер, да служи као означено за неки други текст, чиме се верификује оправданост текста који у овом случају има статус ознаке. То јесте чест интерпретативни метод. Међутим, оно што треба имати на уму јесте да је означено (односно онај текстуални ниво који служи као означено), такође текстуална структура (која захтијева ново означено). То значи да означено у интерпретативној пракси ове врсте има исти статус (и посљедично, подређено је истој деконструкцији) као и „удвостручавање коментара“. „*Сигурност са којом коментар разматра само-идентичност текста, увјереност са којом оцртава своје контуре, иде руку под руку са мирном осигураношћу којом се повезује текст са својим садржајем, усмјереном ка чистом означеном.* (...) Читање књижевног `симптома` је

најбаналније, најакадемичније, најнаивније. Чим постанемо заслијепљени самим ткивом `симптома`, његовом одговарајућом текстуром, одмах одушевљено посежемо ка психобиографским означеним чија веза са књижевном ознаком тада постаје савршено спољашња и зависна.“ (Derrida 1997: 159) Конституисање означеног не може да се догоди ван текста. Отуд то означено мора бити посредовано ознаком, чиме се негира његов статус као „чисте означеног“. Иако је овај вид интерпретације „најнаивнији“, он није погрешан. Тачније, валидност такве интерпретације *не може се довести у питање* све док она гради своју интерпретативну структуру на конструкцији „минимума“, тј. на конструкцији „чистог означеног“. Двострукост коментара иницира структуру, чији центар „штити“ значења формирана у домену те структуре. Деконструкција, међутим, „заузима мјесто“ тиме што се „минимум“, „двоструки коментар“ или „чисто означено“ претвара у нови текстуални ниво. То не значи да смисао (текста којег тумачимо) не постоји. Напротив. Смисао је докучив али само захваљујући илузији о независној структури. *Знак увијек упућује на други знак,* чиме се гради структура смисла; ми смо дио интерзнаковне (имплицитно, интертекстулне) игре са смислом. Чак и ако (привидно) конституишемо јасан смисао захваљујући интертекстуалности (тексту који рјешење своје тајне проналази у другом тексту), то нам не гарантује да текст на који реферишемо не реферише (дакле, поново ступајући у нову интертекстуалну игру) на неки други текст да би омогућио „минимум“ сопствене структуре. Другим ријечима, текст А (рецимо књижевни текст) никада не може коначан „минимум“ да нађе у тексту Б (рецимо, психоаналитички текст, или психобиографски текст), а да сам текст Б није ступио у интертекстуалну везу са текстом В (рецимо, филозофски

или биографски текст) да би осигурао исто оно (логос) што текст А захтијева од њега. Однос текста А наспрам текста Б није никада завршен или заокружем, како би то метафизика присуства жељела (у смислу присуства чистог означеног, који би један текст омогућавао другом), он је само дио шире интертекстуалне мреже (текстова В, Г, Д итд.) који не могу избјећи деконструкцију, односно текст, односно форму архи-писања. Готово је немогуће замислити интерпретацију изван овакве интертекстуалне мреже. Деконструкција, дакле, иако константно упућује на нове текстуалне нивое (које ставља на мјеста логоса)не негира структуралистички оквир у којем се афирмише смисао (дакле, не негира логику структуре, центар, дијелове и др.). То значи и да је сам тај структуралистички оквир дио процеса деконструкције, односно пунктуације која чини елемент интертекстуалне мреже структуром увијек-у-настајању. Структура, на тај начин, постаје дио деконструкције. Његова деконструкција (деконструкција дијела) огледа се у лишавању свог почетка и краја (археолошко-телеолошке перспективе). Ми ћемо нашу анализу *Злих духа* темељити управо на оваквој „најнаивној“ и „најакадемскијој“ структури. Психоаналитички дискурс којим се, приликом те анализе, будемо служили имаће улогу означеног (или „чистог означеног“) само да би омогућио детерминацију релативно стабилне интерпретативне структуре. Она је стабилна само уколико је искључимо из интертекстуалне мреже (тј. мреже текстуалних нивоа) и прихватимо могућност конституисања „чистог означеног“, што само по себи представља конструкцију. Међутим, оно што је инхерентно таквој конструкцији је њена деконструкција.

II ДЕКОНСТРУКЦИЈА И КРИТИКА

Не треба превиђати чињеницу да деконструкција јесте начин мишљења (да бисмо избјегли потенцијалне методолошке импликације у вези са овим исказом, можемо рећи једноставније и прецизније: деконструкција јесте мишљење) за који можемо рећи да „заузима мјесто“ (comes to pass) у цјелокупној структури историје мишљења (уже говорећи: историје филозофије). У том смислу, деконструкција представља елемент шире семантичке структуре коју називамо филозофијом. Значење сваког елемента у структури, како је већ било наглашено, детерминисано је контекстуално, тј. одређује се наспрам других елемената структуре. Оно што деконструкција *јесте*, у смислу мјеста које заузима у струкутури, мора стога да буде одређено границом која указује на оно (или почетак онога) што она није.[78] Напоредност елемената такве структуре

[78] Већ смо навикли да се спотично о логоцентричне (или структуралистичке) појмове, које деконструкција доводи у питање. Јасно је да питање „границе“, као диференцијалног основа, дакле оног основа који условљава могућност идентитетске конституције елемената, па, самим тим, и структура, представља једно од таквих мјеста спотицања. За деконструкцију сама граница не може увијек јасно да се повуче, што је посљедица тога што сам елемент може да

даје нам представу о историји. У овом случају ријеч је дакле о историји филозофије и деконструкцији која, као конститутивни елемент те структуре, треба у тој историјској перспективи контекстуално (што ће рећи у односу на друге елементе те структуре) да се одреди. У досадашњој анализи поменуту „контекстуализацију деконструкције“ ми смо извршили у односу на структурализам и феноменологију. У контексту семиолошке анализе, којом се бавимо, тврдимо да су ти елементи структуре (структурализам и феноменологија) нужни за детерминацију (семиолошке перспективе) деконструкције. Структуралистичко-феноменолошки контекст, међутим, не исцрпљује друге елементе у односу на које детерминација деконструкције може да се заснује.[79] Штавише, Деридина филозофија, у историјском смислу, управо чини оно што деконструкција тврди: она руши своје детерминацијско-контекстуалне границе (или у нешто логоцентричнијем

буде даље структурисан у недедоглед, као и допуњаван елементима других структура. У том случају граница мора да се конструише (образац такве конструкције увијек има логоцентричну основу); за деконструкцију ту се ради о удвостручавању коментара, *насилном* разграничавању или, напросто, метафизичком захтјеву за идентитетом којем се мора удовољити да би промишљање (комуникација) могло да отпочне. Међутим, као што је то био случај током досадашње анализе, ми нећемо покушавати да нарушимо логоцентричан карактер нашег излагања. Отуд ћемо сваки покушај *разграничавања* (детерминисања) деконструкције сматрати валидним. Имајући то на уму не треба, ипак, губити из вида деконструкционистичко промишљање појмова на које смо осуђени да се ослањамо (о чему је било ријечи у првом поглављу нашег текста).

[79] Нама овдје није од значаја да пропитујемо све контексте на основу којих бисмо могли детерминисати деконструкцију. Упућујемо, међутим, на текстове који указују на шири филозофски контекст на бази којег је такво детерминисање могуће: Spivak 1997, Dosse 1998: 17-42, Caplan 1989.

виду: изворне детерминацијско-контекстуалне границе), јављајући се у новим контекстуалним оквирима (дакле у новој структури), појављујући се тако не само у новој историјској перспективи него и у новој (условно говорећи „нефилозофској“) научној области. Теоријско-методолошки основ овакве „тврдње“, како смо то имали прилику да видимо раније, можемо пронаћи већ у структурализму. Управо таква, распрострањена „употреба“ Деридине („Деридине“) филозофије доводи, како Симон Вортам (Simon Wortham) закључује, до „антологизације Дериде“ и, посљедично, до не баш сасвим прецизних одредница његове филозофије. Вортам каже: „Може се сугерисати да је `Дерида` антологизован у ширем луку и на већи број начина него скоро било који други савремени мислилац на теоријском пољу, што би могло да сугерише да Деридин рад омогућава најплодоноснији контекст у којем је могуће поставити питање антологизације као такво. За неке, међутим, антологизација Дериде даје разлога за бригу. Сусрећући се са растућом Деридином индустријом, уколико то тако можемо назвати, нисмо ли охрабрени да прогутамо (gobble up) само оне лако сварљиве комаде, заборављајући често да успоставимо везу са кључним наводима (key quotes), пасусима или заиста цијелим есејима у свом изворном писаном контексту или публикацији. (...) Имајући у виду израду антологизација, питамо се да ли Деридина веза са другим мислиоцима и са различитим традицијама мишљења постаје сувише савитљива, што као чест резултат даје то да Дерида буде представљен прије апстрактно, магловито, немарно као нека врста `постмодернисте`, него као специфичан мислилац, који происходи из јасно детерминисаног и препознатљивог интелектуалног миљеа.“ (Wortham 2000: 152) Несумњиво је да

„антологизације Дериде“ воде ка деконтекстуализацији изворног аспекта деконструкције (у нашем случају ријеч је дакле о структуралистичко-феноменолошком аспекту), чиме се осмишљава нова семилошка структура. Несумњиво је и то да „деконструкционистички“ дио такве једне структуре може да буде „усклађиван“ са другим елементима те структуре, што за посљедицу (може да) има мијењања и поједностављивања „изворних“ деконструкционистичких теза. Не би стога било неоправдано рећи да оваквих „магловитих“ и „апстрактних“ читања Деридине филозофије има знатно више од оних читања која покушавају да реафирмишу „интелектуални миље“ у којем је деконструкција настала.

Но, размотримо ли ову Вортамову тезу нешто помније, запажамо да је овакав приступ изучавању Деридине филозофије у својој основи логоцентричан. Вортам свој суд о „индустријализацији Дериде“ базира на бинарним опозицијама (магловито/немагловито, апстрактно/конкретно, изворно/неизворно) којима се имплицира постојање несумњиве истине инхерентне деконструкцији (истине која се може досегнути само „детерминисаним и препознатљивим интелектуалним миљеом“, односно неком врстом „исправне“ контекстуализације деконструкције), гдје сам Дерида постаје центром сопствене мисли (он је онај који је „најближи“ изворној деконструкционистичкој мисли – ономе што се заправо „хтјело рећи“). На тај начин конструише се нека врста интерпретативних прстенова око Деридине филозофије (ова метафора је у потпуности уклопљена у логоцентричну перцепцију истине и односа према њој), гдје се сада сам Дерида („Дерида“) налази у центру тих кругова, док се први круг (дакле онај који је најближи „Дериди“) има сматрати нејнепосреднијим

у односу на ту централну истину (тај круг можемо, слиједећи Вортамову анализу, означити као онај који „происходи из јасно детерминисаног и препознатљивог интелектуалног миљеа“). Сваким сљедећим кругом ми, заправо, упадамо у „магловите“, „апстрактне“, „неизворне“ и сличне одреднице, којима се покушава објаснити ово (понекада заиста очигледно) удаљавање од изворне Деридине мисли. Процес антологизације, у том смислу, представа мишљење „Дериде“ по рубовима, по оним мјестима која су најудаљенија од свог центра – ријечју, по рубовима „постмодернизма“. Деконструкција тако губи битку са логоцентризмом; чак и када га подрива – она то чини на истим тим логоцентричним основама. Наша анализа деконструкције, како је већ било истакнуто, у потпуности је уклопљена у овакву логоцентичну представу знања. Штавише (и у томе је сав парадокс бављења деконструкцијом), ми се трудимо да останемо у домену „изворне Деридине мисли“, да је анализирамо и да допринесемо јачању тог првог интерпретативног прстена, а све са циљем да бисмо показали како они удаљенији прстенови ништа мање нису у могућности да обухвате (да се изједначе) истину деконструкције, него овај наш (тј. да су подједнако у немогућности да спознају логос деконструкције), условно говорећи „прстен ближи Дериди.“[80] Управо у том кругу ми и заснивамо „мит о Дериди“, тачније о деконструкцији, њеним стварним, изворним и неприкосновеним значењима. То је мит који почива на опозицији споља/изнутра, гдје је обећано означено

[80] То да смо ми „ближи“ Дериди (да посједујемо „више присуство“) је наравно заблуда у коју смо осуђени да вјерујемо. „Докторска дисертација“, из које ова је књига и проистекла, јесте темељ те „осуде“; она је крајња инстанца којом институција потврђује *присуство* знања чиме детерминише одређени, у овом случају идеолошки поредак.

негдје „унутра“ и гдје ми („деконструкционисти“) хрлимо, упадајући попут Вортама, у логоцентричну замку. Умјесто обећаног означеног у тој унутрашњости, ми налазимо мит о самој тој унутрашњости, који нам помаже у одржавању интерпретативне илузије, односно смисла интерпретације, по цијену беспоговорне вјере у деконструкционистички наук. То значи да је наша неупитна вјера у деконструкцију услов њеног потпуног одбацивања. Вјера у деконструкцију, па имплицитно у њену „индустријализацију“, „антологизацију“ (односно у све оно што се може наћи по рубовима, оно „мање вриједно“, „погрешно схваћено“, удаљено итд.) значи детерминацију стабилне логоцентричне базе, на основу које је могуће процјењивати „кругове“ у којима се текстови налазе, односно процјењивати њихов однос према (деконструкционистичкој) истини. Позиција процјене је уједно позиција властитог текста (тј. архитекста), а та позиција је по дефиницији увијек она „ближа“ извору, стварном значењу и сл.

Бранити деконструкцију и истину њеног наука (као што то Вортам ради) са логоцентричног становишта – значи напустити деконструкцију. То, са друге стране, не значи да је деконструкција напустила текст којим се ми или Вортам служимо. Деконструкција *јесте* значење; она јесте и тамо гдје је одбацујемо, тј. тамо гдје смо спремни да повјерујемо у њу. Деконструкција је инхерентна структури знака и није јој потребна никаква опозиција да би у ту структуру ушла накнадно, нечијом интервенцијом или жељом. „Индустријализацију“, односно промишљања Деридине филозофије по рубовима не треба стога схватати као аномалију (логичку, наравно) у склопу опште структуре „мишљења Дериде“, него као посљедицу дисеминације значења, вишка смисла који се конституише првобитно

на нивоу самог знака (као несразмјеран однос ознаке и означеног), а потом на нивоу шире текстулне структуре. Не треба приступати деконструкцији са већ формираним бинарним опозицијама (чији је основ логоцентричан), јер у том случају не само да измијештамо деконструкцију у односу на текст (као што је то био случај код Лега и Милића), него и сама деконструкција постаје подвојена (тражењем новог центра, нове унутрашњости и сл.), што ће рећи препуштена логоцентричној анализи у којој трагамо за „суштином" деконструкције. „Спољашњи", односно рубни аспекти који настају као посљедица „промишљања Дериде", увијек могу да се конституишу као нови центри (то неријетко постаје главна функција антологија), на чијој основи (могу да) се образују нови интерпретативни кругови. И у том случају логос не (п) остаје присутан – њега мијења само мит о том присуству.

Док одбрана „истине" деконструкције тешко може да избјегне своју логоцентричну детерминацију, на бази које прави разлику између добрих и лоших (спољашњих, рубних) тумачења деконструкције (тј. оних анализа које у највећој мјери прилазе, уколико се већ са њоме не изједначавају, „истини" деконструкције), дотле се логоцентрични основ *критике* деконструкције не доводи у питање. Док се у првом случају логоцентризам базира на вриједносном односу различитих врста текстова, који дакле имају различит степен односа према претпостављеној „истини" деконструкције, у другом случају позиција саме истине се измијешта изван деконструкције, што значи да *критика* већ имлицитно уводи опозицију споља/изнутра. Истина се у том случају досеже исправљањем „грешака" саме деконструкције, што за посљедицу има (још једном) њено логоцентрично уземљење и детерминисање.

„Одбрана" деконструкције од критике стога мора

да буде свјесна сопствене теоријско-методолошке позиције која настаје као посљедица логоцентричне детерминације у домену „промишљања деконструкције“, тј. у домену дијелектике критике („за“ и „против“ деконструкције); то напросто значи да би одговарати на такву критику тиме што би се доказивала исправност „наука“ деконструкције водило ка напуштању саме деконструкције и смјештању у оквире критике са којом се полемише (тј. у оквире логоцентризма). „Одбрана“ деконструкције (или у нешто ширем смислу: расправа о деконструкцији) мора дакле да буде свјесна инстанце са које се претпостављена истина намеће деконструкцији: да ли је то претпостављена „истина“ саме деконструкције (гдје би, рецимо, двојица деконструкциониста расправљала о појединим аспектима Деридине филозофије, са увјерењем да су надомак истине самог тог наука, односно да је бар један од њих тој истини ближи) или се ради о претпостављеној „истини“ изван деконструкције, гдје се „истина“ деконструкције тежи замијенити неком другом истином. И у једном и у другом случају ми смо осуђени да се крећемо по логоцентричним координатама. Отуд, након откривања логоцентричне инстанце са које „критика“ говори – деконструкција треба, прије него што отпочне са доказивањем исправности појединих начела деконструкције, што значи прије него што отпочне полемику са критиком, да укаже на логоцентричну подлогу саме те критике (тј. да укаже на њену метафизичку *конструкцију*) и на проблеме који се у вези са тим дају ишчитати (или другим ријечима, да деконструише ту метафизику). На тај начин не само да се подрива почетна бинарна подвојеност између критике и онога што се критикује (на бази бинарне опозиције споља/изнутра) него се показује да није критика

мјесто референције саме истине, која треба да исправи заблуде деконструкције, него да је деконструкција та која је инхерентна свакој критици управо стога што је критика само један од видова архитекста. Не приступа критика деконструкцији – деконструкција јесте сама та критика; она је дио структуре која условљава процес критичког значења (деконструкција је већ у „спољашњости“ или „унутрашњости“ у зависности од позиције са које је посматрамо), па и оног значења које је усмјерено против деконструкције. Но, измијештање „логоцентричне подлоге саме критике“ увијек мора да се изврши у односу на неку претпостављену истину (и то је сада већ круг из којег не можемо да изађемо) – у овом случају истине деконструкције која говори о немогућности обухватања истине као такве. То значи да смо осуђени на конституисање одређеног „минимума значења“ да би уопште расправа о деконструкцији (њена критика и одговор на ту критику) могла да почне. Имплицитно, то такође подразумијева извјесно инсистирање на одређеној „истини“ деконструкције, чијом метафизичком основом бивамо овлашћени да ступимо у дијалог са критиком. Критика деконструкције и наша „одбрана“ деконструкције (од тих критика) водиће се стога у логоцентричној арени. Међутим, управо та арена (која омогућава да се расправа о деконструкцији поведе) стоји не на логоцентричним основама – него на основама језика, што ће рећи у домену саме деконструкције. У томе се огледа коначан обрт који деконструкција – као процес конституисања значења – изводи: логоцентризам је неопходан да бисмо били у могућности да успоставимо структуру и да у домену те структуре одредимо статус истине (што значи да успоставимо аксиологију), са тим што прихватамо да је начин нашег односа према тој

истини дат као конструкција, што ће рећи као вид наслијеђене или управо конституисане метафизичке праксе. Отуд су говори „за“ и „против“ деконструкције подједнако удаљени од саме „истине“ деконструкције; они су обоје већ *у* деконструкцији. (Ово би била ултимативна метафизичка позиција деконструкције). Наредно потпоглавље биће посвећено анализи/критици појединих апеката деконструкције о којима је било ријечи у првом поглављу.

1. КРИТИКА ДЕКОНСТРУКЦИЈЕ

Критика деконструкције почива на бинарном односу између онога што се критикује (дакле деконструкције) и позиције са које се критикује. „Истина“ критике стога је „ван“ деконструкције, чиме се ова бинарна релација детерминише опозицијом споља/изнутра. У овом случају конституисана бинарна опозиција не прати уобичајну аксиолошку матрицу, гдје би унутрашње било вриједније, а спољашње оно мање вриједно – удаљено од истине. Овдје је управо обрнуто; критика је та која из логоцентричне перспективе прилази деконструкцији; отуд је њена спољашњост носилац истине, док је унутрашњост (дакле, деконструкција) оно што треба да буде „исправљено“, односно усаглашено са истином. Основ сваке бинарности је логоцентризам; он се не мијења, чак и кад начелно промијенимо мјеста уобичајеној бинарној структури, тј. ознакама којима ту структуру уводимо у језик. Као *мјесто* истине критика подразумијева одређену теоријско-методолошку перспективу којом промишља специфична питања. То значи да она *вјерује* у *специфичан начин* доласка до одређених сазнања која се имају сматрати истинитим, као и у логоцентричну оправданост знања до којег се дошло тим методолошким поступком (односно вјере у истинитост тог знања). Отуд је метафизичка перспектива сваке критике одређена једном од ова два *односа* према знању и истини: као одређивања пута који води ка истини (научна методологија) и, имплицитно, кориговање „странпутица“ којима је првобитна анализа кренула (дакле, анализа која се критикује), и као кориговање саме заблуде настале усљед погрешне научне методологије, што ће рећи наметање нове истине.

Критика деконструкције, дакле, почива на логоцентричним основама. Деконструкција, на тај начин, бива *раздвојена* од истине (баш као што је код неких теоретичара деконструкција одвојена од текста, тј. онога што се деконструише, те јој је потребна иницијација да би *деконструкционистичка текстуална анализа* могла да отпочне), чиме се условљава управо онај бинаризам којем деконструкција покушава да измакне метафизички темељ: бинаризам детерминисан *мјестом* истине. Такву, *логоцентричну*, критику не можемо посматрати *изван* логоцентричних оквира. Штавише, ни сама деконструкција не може да се анализира мимо тих оквира: деконструкција структуре бинарних опозиција, дакле, деконструкција бинарности настале усљед детерминације логоцентризмом, што и детерминише овај однос деконструкције и критике – *објашњава* се на бази већ изграђене логоцентричне основе.

Циљ овог потпоглавља није да да детаљан приказ критике, или историје критике Деридине филозофије. То би превазишло оквире поглавља и тему овог истраживања. Овдје ће се разматрати само они дијелови критике који се проблемски настављају на разматрања анализирана у првом поглављу наше књиге. Са тим у вези, фокусираћемо се на *поједине* примједбе које у својој књизи *Против деконструкције* (*Against Deconstruction*) износи британски теоретичар књижевности Џон Елис (John Ellis) и покушаћемо, у складу са већ развијеним тезама из првог поглавља, дати исцрпне одговоре на Елисове замјерке. Стога, ову *критику* деконструкције треба схватити као *наставак* (суплемент) појединих теоријских разматрања представљених у првом поглављу, а не као покушај систематизације и анализе критичких разматрања Деридине филозофије у цјелини.

1.1. (ЛОГИЧКИ) АРГУМЕНТ И ТЕКСТУАЛНА ОРНАМЕНТИКА

Џон Елис у својој књизи „Против деконструкције“ (Against Deconstruction) систематично, а неријетко и иронично критикује поједине аспекте Деридине филозофије као и ставове Деридиних интерпретатора. Било би погрешно занемарити и превидјети оправданост Елисових аргумената и поред понекад исувише очигледних поједностављивања или намјерног претјеривања, којима се подрива деконструкционистичка *позиција*. Ми ћемо се осврнути на неке од тих аргумената, не нужно да бисмо их исправљали и доказивали *истину* деконструкције (јер шта год будемо урадили ми ћемо од те истини бити *једнако* удаљени), иако се тај логоцентрични захтјев по себи намеће чим смо вриједносно *обиљежили* „Елисове аргументе“, него да бисмо наставили и *допунили* разматрања о деконструкцији дата у првој глави.

Елис започиње своју борбу против деконструкције замјерајући јој сакривање иза „друге врсте логике“, наручито када неки од њених ставова не могу да издрже тест адекватне (логичке) анализе. Отклон деконструкције од теорије, по Елису, управо је посљедица немоћи „деконструкциониста“ да кохерентно и (логички) прихватљиво бране одређене тезе деконструкције. „Истраживачи који прилазе деконструкцији критички, у принципу добијају одговоре од њених заговорника да оно о чему они расправљају није, заправо, деконструкција зато што било који исказ или логичка анализа о томе шта деконструкција јесте гријеши против њене природе (sins against its nature). Она не може бити описана и утврђена (described and stated) као што то друге позиције могу. Да би нагласили ову тезу,

њени заговорници заједнички устају против увјерења да деконструкција може бити учена као `теорија`; она нити јесте, нити зависи од теорије, наглашавају они. (...) Намјера је да се нагласи да о деконструкцији не може бити расправљано користећи се средствима разума (tools of reason) и логичком анализом зато што она функционише на другачији начин, захтијевајући и отјелотворујући другачију логику, врсту алтернативне или `друге` логике“ (Ellis 1989: 3-4) Та „друга логика“, да би била артикулисана, по Елису, не само што избјегава „средства разума“ него тенденциозно упада у реторичку извјештаченост и софистицираност – софистицираности ради. Елис наставља: „Ова врста реторике не води ка напретку у мишљењу или истрази, него одаје утисак дубине и комплексности без напора и вјештине који су неопходни да би се начинио суштински напредак у вези са проблемом о којем се расправља.“ Управо у тој жељи „деконструкциониста“ за „софистицираношћу“ Елис ће препознати отклон који заговорници деконструкције имају према логици, тј. логичкој кохерентности и јасности. Пратећи тако поједине деконструкционистичке расправе, Елис примјећује како је неријетко једна од замјерки и та што се поједине тезе деконструкције објашњавају превише „јасно“ и превише „конзервативно“. Са тим у вези Елис наводи Заварзадехову (Mas`d Zavarzadeh) и Рендалову (Steven Rendall) критику Калеровог приказа и образлагања појединих аспеката Деридине филозофије. „Претпоставка је овдје, очигледно, да је рационална анализа суштински неадекватан и неправедан начин приласка деконструкцији. (...) Важно је упамтити да ово више није (...) само покушај да се демонстрира специфична алтернативна логика у вези са деконструкцијом, него општи напад на јасан,

систематичан аргумент.“ (Ellis 1989: 10)

Елис, укратко, замјера деконструкционистима а) немогућност логичке одбране аргумената и, посљедично томе, заклањање не новим аргументима (чиме би остали у домену исте логике, чија правила не могу да испоштују) него новом „логиком“ и б) заклањање иза једне врсте реторичког херметизма, тендензиозним отклоном од јасноћа и (опет логичке) кохеренције. Да бисмо размотрили први дио Елисове критике, треба успоставити разлику између логоса, логике и текста (тј. архитекста). Истраживачи неријетко бркају значење као и теоријске импликације критике сваког од ових термина понаособ, што за посљедицу има и конфузију која настаје када се на бази разматрања једног концепта покушава објаснити други.

Треба истаћи да Дерида у својим текстовима нигдје не помиње „другу логику“; логика је једна, универзална је и немогуће је изумити „другу врсту логике“, а да она већ није детерминисана координатама универзалне логике. Логика је условљена логосом и да би довела до истине, логика сама мора да буде обиљежена истином. Истина је *циљ* до којег логика треба да допре. Логика истину треба да учини *присутном*. Дерида, како је већ раније било речено, не негира истину, тачније, да поновимо, не негира „вриједност истине (и све оне вриједности које се могу довести у везу са њом).“ (Derrida 1988: 146) Истина никада није ни била предмет спора у Деридиним текстовима. Истина има свој идеалистички оквир; апсолутна је и као таква постоји независно од начина или логике преко које покушавамо да јој приступимо, тј. преко које покушавамо учинити је присутном. Овдје треба тражити извор (arche) Деридине критике; он не доводи у питање статус истине него могућности *откривања* (или можда: *оприсуствовљавања*) те истине

преко – текста (архитекста). Текст је носилац онога што смо раније назвали фундаменталним одсуством. Управо због немогућности да означено учини *присутним*, тј. немогућности да на мјесто тог присуства постави било шта друго осим ознаке – што заправо значи новог знака – текст никада не може да прикаже *саму* истину. Идеалност истине је оно што условљава константну продукцију ознака. Текст остаје заплетен и дезоријентисан сопственим покушајима да приближи ознаку истини. Отуд константно кретање текста по координатама бинарне дефиниције споља/изнутра; сваком ознаком текст жели да допре до неке врсте „апсолутне унутрашњости“, или „чисте експресије“, ултимативног исказа којим жели да прикаже истину.

Сам текст на је тај начин увијек у посредном односу наспрам истине. Име те посредности је ознака. Међутим, и овдје сада долазимо до деридијанског обрта: ефекти „идеалности истине“ (или идеалности било које врсте) продуковани су од стране текста. Дакле, иако текст не може да нас доведе до истине, сам појам истине и „вриједности које се могу довести у вези са њом“ јесу ефекти текста. Ријечју, текст је одговоран за нашу перцепцију идеалности и апсолутизма. Управо та разлика између текста (као секундарног елемента бинарне структуре у односу на, рецимо, логос) и истине (као апсолутне категорије, али за чији „приказ“ апсолутности је ипак одговоран текст) остаје за Дериду кључан проблем. Деридина критика Платона, на примјер, односи се на разлику између текста и логоса, тј. филозофије (или како то Дерида назива: „платонизма“) која треба да буде апстрахована из самог текста, означавајући при томе саму текстуалност (која је произвела ефекат „платонизма“) као мање вриједну. Дерида каже: „`Платонизам` је стога сигурно један од

ефеката текста потписаног од стране Платона, задуго, из нужних разлога, доминантан ефекат, али ефекат који је увијек окренут против текста.“ (Derrida 1995a: 120) Идеалност („филозофија“, „платонизам“, „логос“ итд.) је потребно одвојити (и то јесте захтјев метафизике) од текста, језика који запетљан у сопствени ланац ознака не може да полаже право на исти аксиолошки статус као ефекти идеалности које производи. Отуд жеља да се текст на неки начин потисне из „филозофије“ и да се у први план ставе чисте филозофске форме које треба да буду апстраховане из текста. Џон Д. Капуто (John D. Caputo) у вези са тим каже: „Хомоген и доминантан, тетичан и филозофски ефекат текста начињен је да би се усмјерио (band back) ка тексту као цјелини, начињен да управља њиме ригидно, начињен да би надгледао његову неисцрпну хетерогеност за девијације и трансгресије. Привилеговање филозофије код Платона је оно што Дерида назива `логоцентризмом`,“ усредсређујући се на логику аргумента, демонстрирајући истините и лажне тврдње, центар, шаљући при томе све остало на периферију као пуку реторичност и орнаментику, поштајући логику да управља писмом (letting the logic to lead the letter.) (Caputo 1997: 83) Деридина критика, дакле, никада није била усмјерена против логике и истине. Проблем на који се Дерида фокусира усмјерен је искључиво на текст, тачније на критиковање могућности самог текста, који јесте носилац апсолутног одсуства, да учини присутним сам логос. Парадокс који Дерида уочава (парадокс до којег је дошао *логичким* путем) дакле гласи: како текст, као носилац фундаменталног одсуства, као секундаран елемент бинарне структуре у односу на говор (па имплицитно и сам логос) може да прикаже било који идеални концепт? Уколико прихватимо тезу да је идеалност (филозофије, логоса итд.) дата као ефекат

текста, онда је тешко да сама та идеалност није на неки начин обиљежена (или чак оскрнављена) текстом. Зар нису „ефекти текстуалности“ и даље – текст? Овдје се не ради ни о каквој „другој логици“ него управо о парадоксалности до које доводи „епоха логоса“, оличена кроз детерминацију бинарности. Текст, који је сходно тој бинарности увијек други (секундаран), сада нам се представља као једино оруђе на бази којег је могуће допријети („апстраховати“) до логоса, који је га је (текст) и поставио на то „друго“ мјесто у бинарној структури.

Вратимо се сада Елисовим критикама. Његови напади на теоретичаре[81] који заговарају „другу

[81] Елис не наводи увијек имена теоретичара чије тезе критикује. Умјесто тога, он им даје збирно име „истраживачи“ (scholars) или „заговорници“ (proponents) деконструкције и када расправља о појединим ставовима са „заговорницима“, додјељује им један глас, као да сви имају идентично мишљење о појединим питањима. Неке од формулација које се у том случају користе су крајње уопштене: „одговор тежи да буде...“ (answer tends to be...), или дате у пасиву „уколико се тврди...“ (If it is claimed...), што оставља утисак својеврсне расправе Елиса са самим собом. Међутим, након што је истакао тенденцију „заговорника“ ка бјежању у „другу логику“ и након што је подвукао потешкоће које се у вези са том тезом могу јавити (Ellis 1989: 3-5), Елис ипак наводи два цитата Барбаре Џонсон у којима бисмо очекивали да нађемо јасне тезе које заговарају употребу „друге логике“ (Ellis 1989: 6). Међутим, у првом од та два цитата „друга логика“ се не помиње, док је у другом, који се састоји из једне реченице, тај исказ заиста употријебљен, али нажалост није понуђен никакав шири контекст у којем је дат, тако да је тешко из њега извести било какве ваљане закључке. Чуди, стога, што Елис, да би доказао како заједница „деконструкциониста“ користи „другу логику“ са намјером да приступе деконструкцији, бира два цитата од којих један уопште не говори о „другој логици“, док други готово да ништа и не сугерише о смислу и значају те логике. Но, ми не желимо да прекидамо ток главне аргументације тиме што бисмо доводили у питање Елисово адекватно тумачење Дериданих тумача. Прихватићемо стога тезу

логику“ остају у потпуности оправдани. Рећи да се деконструкција не управља по законима универзалне логике је не само нетачно, него и парадоксално. Немогуће је пристати на *употребу* језика, језика базираног на метафизичкој претпоставци о жељи за оприсуствовљавањем означеног, а да при томе избјегнемо саму логику. Избјећи универзалну логику значило би избјећи језик, што деконструкционисти свакако не раде. Елисов коментар, којим описује „деконструкционистичка“ становишта, да „логичка анализа о томе шта деконструкција јесте гријеши против њене природе“, морамо у потпуности да одбацимо као деконструкционистичка. Управо је логичка анализа довела до *закључка* да је немогуће обухватити сва значења (апсолутна означена) онога што деконструкција (или било који други језички исказ) *јесте*. Отклон од теорије је посљедица немогућности затварања свих сазнања о деконструкцији у „књигу“ (тј. било коју структуру), а не отклона од логичког промишљања. Порозност структуре деконструкције огледа се у *суплементирању* датих појмова (елемената структуре) и *структурирању* већ постојећих појмова (то, сјетимо се, „нису атоми“) чиме се подрива заснивање *одређеног* (дакле затвореног) скупа знања о одређеном предмету (знања која треба да нам омогуће истину о том предмету). Отуд *теорија* деконструкције не може бити до краја исказана; та теорија је увијек у стварању, допуњавању и новом смисаоном употпуњавању.[82] Деконструкција не може да избјегне логички детерминизам, она мора да игра по правилима те структуре, чак и кад критикује логоцентризам. Ту заправо и настаје главни проблем. Критика структуре језичког знака, тј. Деридина критика

да постоје теоретичари који заговарају „другу логику“.

[82] Видјети фусноту бр. 1.

метафизичке подлоге на којој је та структура изграђена, не укида знак, нити његове ефекте (један од тих ефеката је и „логос“) него само наглашава дискрепанцију (или несводљиву разлику) између онога што се представља и онога чиме се то представља (ознаке и означеног). Ауторефернцијална позиција Деридине критике огледа се у томе што он своју „критику“ спроводи истим тим језиком чију логоцентричну основу критикује. Отуд, усљед поменуте дискрепанције ни његова критика логоцентризма никада до краја не може да буде изведена. Умјесто „истине“ те критике, Дерида наилази на потпуно исти зид као и цјелокупна метафизика – зид текста.

Обично се мисли да критика логоцентризма значи критику логике и логичког закључивања, што води ка некој врсти реафирмације парадоксалности, ријечју, онога што смо раније означили као „отклон од јасноћа и кохеренције“ . То нас доводи до другог дијела Елисове критике који се огледа у „нападу на јасан, систематичан аргумент“ од стране деконструкциониста. Ми смо закључак сличан Елисовом извели нешто раније када смо критиковали Легов и Милићев приступ тексту. Тада смо се такође суочили са отклоном од „једноставности“ и усмјерењу ка „комплексности“. Ова потреба да се „комплексно“, „парадоксално“ или пак „нејасно“ учини предметом проучавања (па чак, како смо видјели код Милића, и дефинисања) деконструкције условљена је напросто погрешним разумијевањем посљедица Деридине критике логоцентризма. Критика логоцентризма (текста) не значи афирмацију нелогичности и нејасноћа него немогућност текста (као архитекста) да на бази своје логоцентричне структуре допре до истине. То је све. Та „немогућност“ *објашњена* је *универзалном логиком* (уколико то већ није

редундантан исказ), *логиком* која, баш као ни *истина*, никада није критикована у Дериданим текстовима. Оно што је критиковано, наглашавамо још једном, јесте досезање истине преко структуре језичког знака, што као посљедицу оставља само „ефекте“ идеалности те „логике“, „истине“, итд. Другим ријечима, можемо у потпуности да се сложимо са Елисовом критиком оних теоретичара који говор о деконструкцији своде на комплексност и парадоксалност језичког (знаковног) исказа; оно пак што не можемо да прихватимо јесте да су „комплексност“, „парадоксалност“, свјестан „отклон од јасноћа“ били предмет и циљ разматрања Деридине филозофије. Деконструкција (или да останемо у домену логоцентричних оквира) *истина* деконструкције ништа више није садржана у језичкој комплексности и парадоксалности у односу на јасност и кохерентност. Истина деконструкције садржана је искључиво у тексту.

1.2. ГОВОР ПРИЈЕ ПИСАЊА

Логично је да говор *претходи* писању. Да ли, међутим, Дерида тврди да је однос између ова два бинарна елемента обрнут, тј. да је говор дошао након писања? Одговор је једноставан: не. Претпоставити пак да Дерида доводи у питање сукцесиван (темпоралан) однос између ова два елемента значи превидјети, намјерно занемарити или, у најгорем случају, не разумјети усмјереност његове критике ка метафизици присуства. Управо је та критика, заједно са специфичним одликама елемената структуре језичког знака, база на којој Дерида доводи у питање аксиолошки однос бинарне структуре говор/писање. Дерида, дакле, не доводи у питање структуру бинарне опозиције говор/писање, опозиције ради (тј. да би покушао да докаже парадоксалну претпоставку да писање претходи говору) него је та критика *посљедица* критике метафизике присуства, као и критике структуре језичког знака. Елис, међутим, започиње своју критику Деридине „деконструкције“ ове опозиције, занемарујући шири контекст у којем се она јавља. Елис увиђа парадоксалност сваке потенцијалне критике сукцесивног односа опозиције говор/писање и помало наивно инсистира на њој, оптужујући „заговорнике“ деконструкције не само да нису у могућности да логички изађу из парадоксалне ситуације у коју их је Дерида увукао него да уопште и не теже да ријеше тај парадокс због страха да би то могло да их удаљи од „комплексности“ коју критика ове опозиције има. „Много важнији су још увијек очигледни логички проблеми који се јављају тврдећи да писање претходи говору. Овдје морамо да се позабавимо са необичном чињеницом: ови приговори су толико очигледни да једва да и захтијевају артикулисање, и опет на њих

се скоро никада не реферише у обимној литератури о деконструкцији. Као да постоји увјерење да било који приговори тако једноставни као ови, морају бити испод нивоа софистицираности неопходног да би се допринијело дебати:

1. Говор је сасвим јасно постојао прије *изума* (*invention*) писања.
2. И даље у свијету постоје језици који се говоре, али не и пишу, али ни један који се пише, а не говори.
3. Постоји велики број индивидуа које говоре, без писања, али ни једна која пише без говорења (изузев гдје не постоји физичка могућност да се продукује говор)

(...) Многи заговорници Деридине мисли прелазе ћутке преко овога. Можда је објешњење у вези са овим заиста осјећај да би аргумент пао испод одређеног нивоа комплексности, уколико би се позабавили наведеним питањима.“ (Ellis 1989: 21-22) Елис, како видимо, фокусиран је на темпоралан однос између структуре говор/писање и одбија било какав *аргумент* који би довео у питање сукцесиван однос у контексту те бинарности. И Елис је у праву; не постоји валидна аргументација која би могла да докаже постојање писма прије говора. Његови аргументи (ставови 2 и 3) су заправо емпиријска потврда или доказ првобитне тврдње (став 1). Отуд их треба третирати на исти начин; све три горе наведене тврдње базиране су на идентичној тези: говор је настао прије писма. Такође, не треба превидјети ни „метафизички тенор“[83] којим Елис приступа деконструкцији. Основни лајтмотив тог тенора јесте оптуживање „заговорника“ деконструкције

[83] Видјети фусноту бр. 51.

да бјеже у „софистицираност“ и „комплексност“ (са овим питањима смо се суочавали раније). Елис на овај начин иницира нову бинарност; са једне стране се, тако, налазе јасноћа, прецизност, аналитичност (ријечју, логос) у чијем домену оперише сам Елис, док се у другом дијелу те бинарности налазе комплексности, нејасноће, софистицираности, ријечју оно друго од логоса – деконструкција. Сама та бинарност је конструкција, логоцентрична дакако, која треба да оправда *позицију* са које Елис говори (тј. подучава). Он се *позиционира* као онај код којег *пребива* истина (или калеровски речено, који је *ближи* истини) и са те позиције просуђује вриједности аргумената који се налазе *изван* домена истине саме. Он дакле имплицираном бинарношћу сам конструише позицију истине са које говори, одвајајући при томе деконструкцију од јасног и очигледно *логичног* размишљања. Тиме његова критика, иако суштински и не дотиче базичну идеју Дериданог разматрања опозиције говор/писање, формално ипак остаје *легитимна* јер је заснована на убјеђењу у валидност сопствене бинарне конструкције. На тај начин постаје небитно шта Дерида *заправо* каже, уколико се његова филозофија пребаци (позиционира) са друге стране логоса.

Но, одговоримо сада на Елисову критику.[84] Дерида нигдје не заговара темпорални примат писма у односу на говор. Оно пак што се критикује јесте, како је раније било речено, „структура просуђивања“ која успоставља вриједносни однос између елемената дате бинарне структуре. Тај „вриједносни однос“ није успостављен на темпоралној вези између говора и писања (тј. на

[84] Овим „одговоримо“ ми заправо деконструишемо Елисову конструкцију бинарности која одваја деконструкцију од логоса. Тиме потврђујемо да дискурс деконструкције никада није напуштао логоцентричне оквире, тј. да никада није оперисао на основама неке „друге врсте логике“.

чињеници да говор претходи писању), него на различитом степену *блискости* који ти појмови имају у односу на логос. Управо због тога можемо рећи да је основ везе која детерминише вриједносни однос ова два елемента *спацијалан* (тј. дефинисан у односу на близину логоса), а не *сукцесиван* (дефинисан у односу на темпоралну примарност говора). Деридина критика, како смо имали прилику да видимо, феноменологије и структурализма имала је управо за циљ да демитологизује „апсолутну унутрашњост", изворну вриједност гдје би се логос приказао онакав какав заиста *јесте,* ослобођен од ознаке или од медија било које врсте. Дерида, дакле, негира било какву инхерентност логоса *врсти* знака. Без обзира да ли се радило о писаном или изговореном знаку, његова веза са логосом никада не може бити посредна (дата у размјери 1:1). Фоноцентризам на тај начин не може бити пут ка логоцентризму; једнакост гласа и мисли није могућа. Метафизика присуства детерминисала је „структуру просуђивања" на бази које се елементи бинарне структуре вриједносно позиционирају. Кључни моменат Деридине критике јесте негирање различитог степена блискости *знака било које врсте логосу*, чиме се заправо обесмишљава аксиолошки поредак бинарне структуре. Овдје се, дакле, не проблематизује темпоралан однос говора и писма (као што то тврди Елис), него спацијалан однос ова два елемента наспрам логоса. За Дериду ту се ради о *идентичној* удаљености и писаног и говорног знака од онога што ти знакови теже да представе. Знак, било које врсте, реферишући једним својим дијелом на логос, умјесто (или на мјесто) самог логоса затиче увијек и искључиво нови знак, тј. нову ознаку. Отуд, ни субјекат, као отац ријечи, не може да гарантује за непосредну везу ознаке и логоса. Значај фоноцентризма је увијек

био у томе да призива субјекта као гаранта логоса, али никада није објашњено како сам субјекат приступа логосу, заобилазећи знак. Знак је оно што омогућава фоноцентричну илузију о непосредном обухватању логоса. Субјекат је детерминисан језиком, структуром језичког знака, и носи у себи своју посредност у односу на логос. Кад год артикулише своју *жељу*, *мисао, хтијење,* субјекат је већ ступио у посредни однос са оним што та жеља, мисао или хтијење *јесте*.

Треба имати на уму посљедице деконструкције структуре језичког знака. Де Сосирова теза о арбитрарности везе између ознаке и означеног отвара могућност ка некој врсти опште форме писања која стоји у основи *сваког* језичког знака. То писање уопште (writing in general) објашњава заправо начин употребе елемената структуре језичког знака. *Све може да служи као ознака за било који концепт (означено). Могућност бесконачног конституисања знакова (везивања ознака за означено), јесте заправо – писање уопште.* Управо та општа форма писања стоји у основи сваке појединачне, *институционализоване* употребе знакова. Говор и писање су само видови те опште форме писања, засноване на чињеници о арбитрарности структуре језичког знака. Стога Деридина критика структуре опозиције говор/писмо не води ка преокретању темпоралног слиједа ових елемената (како то Елис тврди), него до тезе о *архиписању*, тј. самој могућности писања која стоји у основи (и која уједно омогућује) различите видове знаковне артикулације, што ће рећи и говор и писање. Деконструкција структуре говор/писање не води ка некој врсти вриједносног обрта, гдје би сада одједном требало почети са цијењењем писма и омаловажавањем говора. Форма бинарне структуре би у том случају остала иста: и даље бисмо имали два

елемента која се различито вриједносно позиционирају у односу на близину логоса. Ријечју, логоцентричан аспект те структуре остао би непромијењен, само би елементи замијенили мјеста. Оно на чему Дерида инсистира је релативно једноставно: *веза било ког елемента ове бинарне структуре са логосом је посредована*, у спацијалном смислу, то значи да су оба елемента од логоса удаљена подједнако. Још једном понављамо: то не значи негирање логоса, него негирање његове могућности непосредног представљања путем ознаке. Ни један од елемената бинарне структуре нема могућност да се представи као „више присуство“ и да на тај начин буде ближи логосу или да се са њим у потпуности изједначи. Ријечју, и говор и писање су подједнако немушти када се ради о казивању истине (тј. „истине“).

Остаје стога нејасно зашто Елис инсистира на томе да Дерида жели да промијени вриједносни однос између елемената бинарне структуре говор/писмо. Да би показао ту Деридину намјеру, Елис цитира дио из *Граматологије*, који, међутим, уопште не говори о нарушавању односа у структури говор/писмо. „Он [Дерида – Н.М.] прво примјећује да Западна традиција смјешта писање у инфериорни положај у односу на говор и да је као пука репрезентација говора у једном тренутку уклоњен од суштине језика. Он тврди да обрнуто треба да буде случај: `Покушаћу касније да објасним да не постоји лингвистички знак прије писања` и `концепт писања (concept of writing) превазилази и обухвата (exceeds and comprehends) језик`.“ (Ellis 1989: 18) Нејасно је, наиме, како из цитата који је сам навео Елис закључује да „обрнуто треба да буде случај“, тј. да Дерида инсистра на замјени вриједности елемената бинарне структуре говор/писање. Анализирајући пажљиво

наведени Деридин исказ видимо да је а) „писање“ дато не у опозицији са говором него са „лингвистичким знаком“ (који, између осталог, може бити и изговорен) и б) да постоји „концепт писања“ који стоји у основи (тј. који „превазилази“ и „обухвата“) језика. Други дио наведеног Дериднног исказа (б) практично појашњава први (а). Нигдје се не помиње однос између говора и писања. Оно што се помиње јесте „писање“, односно „концепт писања“, чије одлике стоје у основи сваког (лингвистичког) знака. Знак било које врсте, да би имао особину знака мора да испуни довољне и нужне услове да би био назван знаком. Знак тако мора да буде *арбитраран* (тј. веза између елемената његове структуре мора да буде немотивисана), *институционализован* (тј. да постоји општи концензус око његовог значења) и *итерабилан* (поновљив у различитим контекстима од стране различитих субјеката). Управо те *особине* знака чине оно што Дерида назива „концептом писања“ и тај концепт заједнички је како говорном, тако и писаном знаковном артикулисању. Отуд, можемо да појаснимо Деридину тврдњу, не можемо имати изговорени знак, који би могао бити артикулисан независно од концепта писања. Тако „писање уопште“ претходи (омогућује) говору; оно стоји у његовој основи, или како Дерида каже, „превазилази и обухвата“ га, тиме што поставља услове за појаву знака било које врсте. То „писање уопште“ или архиписање, мора бити заједнички темељ било којој знаковној артикулацији. Примјећујемо и то да је Деридин аналитички апарат овдје у потпуности логоцентричан. Архиписање је само још једна потреба за откривањем првобитног узрока, момента зачећа говора, мишљења, артикулисања итд. Већ смо навикли, у току досадашње анализе, да на такве логоцентричне захтјеве (па долазили ти захтјеви и од самог Дериде), одговарамо

деконструкцијом поријекла. Другим ријечима, на мјесту изворног поријекла писања (архиписања) налазимо само нови знак или, у овом контексту, ново писање (или нови говор) – који треба да одржи мит о апсолутном поријеклу („апсолутној унутрашњости“) живим.

1.3. ЗНАК: ЗНАЧЕЊЕ И ВРИЈЕДНОСТ

Да бисмо разумјели природу наредне Елисове критике, морамо прије тога још једном, сада подробније, размотрити разлику између значењских и вриједносних карактеристика знака. Значење знака посљедица је немотивисане везе између елемената структуре језичког знака – ознаке и означеног. Ти елементи, по себи, немају позитивну вриједност: њихов идентитет базиран је на разлици коју између себе успостављају. Ни „идеје ни звукови“ не постоје „пре лингвистичког система.“ (De Sosir 1989: 143) Међутим, када се знак конституише, добијамо прву позитивну лингвистичку вриједност. Знак, дат као структура ознаке и означеног – има одређен идентитет. Уколико, на примјер, претпоставимо постојање тог идентитета ван система знакова (тј. система језика), не бисмо били у могућности да одредимо *домене* значења тог идентитета (иако бисмо имали одређено значење управо стога што се ради о позитивној лингвистичкој вриједности) јер не бисмо имали други знак који би *ограничио* његов значењски потенцијал. Умјесто тога имали бисмо само релациони однос између ознаке и означеног, који би нужно био у сразмјери 1:1. Добили бисмо на тај начин стабилну структуру знака засновану на еквиваленцији несродних елемената: звука и идеје. Дакле, слиједећи Де Сосира можемо рећи да је знак позитивна вриједност самим тим што је састављен од ознаке и означеног (вриједност би почивала на еквиваленцији тих разнородних елемената), али не можемо да кажемо да је та вриједност јасно значењски детерминисана (ограничена) без система језика, који би направио *разлику* између управо тог знака и других, значењских сродних знакова. Језик, као систем, подразумијева однос знака наспрам

других знакова, што значи да вриједност тог знака није конституисана искључиво економијом односа[85] ознаке и означеног, него и *разликом* која ограничава домене значења датог знака. Постоје, стога, двије координате којима се дефинише вриједност знака: а) вертикална – преко економије односа ознаке и означеног и б) хоризонтална – преко система разлика на бази којих се успостављају односи између знакова. Цитирајмо Де Сосира: „Оне [вриједности – Н. М.] су увек саздане:

1. Од једне *несличне* ствари подобне да буде *замењена* за другу чију вредност ваља одредити;
2. Од историодних ствари које се могу *упоређивати* са оном чија је вредност у питању.

Та два фактора су потребна за постојање вредности. (...) Исто тако једна реч може бити замењена за нешто неслично: за једну идеју; осим тога, она може бити упоређивана са нечим исте природе: неком другом речи. Њена вредност није утврђена све док се ограничимо на то да констатујемо да она може да буде `размењена` са тим појмом, то јест да има то и то значење; потребно је још да је поредимо са историодним вредностима, са другим речима које јој се могу супротставити.“ (De Sosir 1989: 138) Треба примјетити да и код вертикалне и код хоризонталне координате при вриједносној детерминацији знака концепт *разлике* игра кључну улогу, са тим што се у „вертикалној“ структури знака разлика успоставља између елемената који чине структуру језичког знака: ознака и означених, док је у „хоризонталној“ структури односа концепт разлике

[85] Кажемо „економојом односа“, а не „еквиваленцијом“, јер језички систем не подразумијева знаковну пропорцију 1:1.

афирмисан у контексту самих знакова. Међутим, треба такође имати у виду да је у хоризонталној структури разлика успостављена између позитивних елемената (знакова), док је у вертикалност структури, та разлика успостављена између негативних елемената. Вриједност је тако „елемент значења.“ Значење „зависи“ од вриједности. (De Sosir 1989:137) Одређивање значења условљено је, дакле, вриједносном економијом односа између елемената структуре језичког знака (принципом замјене) и самих знакова (принципом успоредбе). Отуд у *систему језика* значење увијек трпи утицај двије различите силе условљене различитом вриједносном економијом: са једне сране то је несразмјеран однос ознаке и означеног, а са друге ограничавајућ однос између других знакова система. „Са једне стране појам нам се указује као допуна и супротност аудитивне слике унутар знака, а, опет, тај знак, то јест однос који повезује та два елемента, исто толико је допуна и супротност другим знацима језика.“ (De Sosir 1989: 137) Један елемент у структури језичког знака *допуњује* други елемент те структуре, да би оба заједно (као знак) допуњавала друге знакове у систему језика.

Треба имати на уму да односи „унутар“ језичког знака (вертикални) и између језичких знакова (хоризотнални) подразумијевају различит аналитички приступ и да неки термини који се употребљавају у једној равни не могу на идентичан начин да се употријебе у другој равни. Ту се не ради само о различитој економији односа између елемената у те двије равни (са једне стране ријеч је о замјени, док је са друге стране ријеч о успоредби), него и о различитим елементима, са различитим својствима (са једне стране имамо ознаку и означено, који се негативни термини, а са друге имамо знакове, који су позитивни). Отуд, када се приступа анализи знака, прво

треба одредити о којој од двије наведене равни се ради.

Елис, критикујући Деридину анализу знака и значења, не разазнаје увијек која од двије равни је предмет анализирања. То за посљедицу има мијешање значења појединих термина које Дерида употребљава везано за једну од ових равни. Но, концентришимо се сада на Елисове приговоре, са тим у вези.

Елис почиње своју критику цитирајући поједине Деридине исказе који се односе како на обиљежја структуре језичког знака, тако и на диференцијални однос између самих знакова. (Ellis 1989: 50-52) Наводи се укупно шест краћих одломака из три Деридине књиге: *Позиције*, *Писање и разлика* и *Граматологија*, на које се даље Елис позива приликом разраде своје критике. Ми ћемо такође имати у виду поменуте цитате када будемо образлагали главне обрисе Елисових разматрања. Елис критикује Деридину употребу појмова које уводи у лингвистичку теорију, појмова као што су *игра*, *трансцендентално означено*, *суплемент*, *траг*, оптужујући га, при томе, за неразумијевање појединих Де Сосирових теза. „Деридин први корак јесте да уведе ријеч *игра* и замијени је за ријеч *контраст*, тако да сада имамо игру разлика као извор значења. *Игра* није више ствар конкретног контраста – она је (да се послужимо ријечима управо цитираних пасуса) `безгранична`, `беконачна`, и `неомеђена`; и стога значење постаје безгранично, бесконачно и неомеђено. Ова теза је развијена и као спацијална и као темпорална идеја. Пошто је игра непрекидна, темпорално је проширена; играјући се са двоструким значењем француског глагола *differer* – разликовати и одложити – Дерида тврди да игра разлика значи да значење није присутно за нас, него да је одложено, тј. одгођено ка будућности, прије него у садашњости. Спацијални смисао `присутности`

по његовој концепцији указује да одсутност независног концепта (`трансценденталног означеног`, како га назива) значи да значење никада није присутно за нас. Ријечи *суплемент* и *траг* сада су уведене да би потпомогле идеју да ни један коначан чин спознаје значења није могућ – проширена и неомеђена игра разлика ће увести суплемент и открити његове `трагове`. (...) Постоји још један корак у трансформацији Сосирове терминологије: у овом бесконачном процесу, `означеници` (тј. концепти) могу бити у позицији `ознака.` И бесконачно проширење процеса значења је идентификовано са другим кобним концептом: све постаје дискурс, тј. пошто смо одвојени од коначног референта, све постаје језик“ (Ellis 1989: 52-53) Анализирајући цитирани Елисов текст можемо издвојити три кључне тезе на које Елис усмјерава своју критику: 1. Увођење појма игре у контексту међузнаковних ралика. 2. Спацијални и темпорални карактер разлике, тј. оно што Дерида назива диференцијом. 3. Замјена означеног ознаком, што води ка *тези да све постаје дискурс*.

Из овако уопштеног „објашњења“ појединих Дериданих исказа, добијених синтезом цитата из различитих извора, Елис даље конкретизује своју критику, тј. разматра сваку од ових ставки понаособ, одбацујући и исправљајући, при томе, Дериданине ставове, које сам, прилично слободно, интерпретира. Ми ћемо, ради што вјеродостојнијег приказа Елисове критике, пратити даљу „конкретизацију“ наведених теза, да бисмо могли што потпуније одговорити на њих. Представићемо прво све три наведене тезе у разрађенијем виду, пратећи, дакле, што тачније Елисову аргументацију, да бисмо потом и одговорили на кључне тачке у вези са сваком од тих теза понаособ.

Дакле, Елис се поново враћа на неоправдану

употребу ријечи „игра“ у Деридиној интерпретацији Де Сосировог разматрања односа између знакова, оптужујући га како за „изопачење“ Де Сосирових термина, тако и за неразумијевање логичких импликација тог изопачења. „Али *игра* већ сугерише да је механизам разликовања много мање контролисан и специфичан, него што је био прије него што је ова ријеч уведена. Учинивши то, Дерида онда употпуњује свој аргумент уводећи `безграничност`, `неодређеност` и `бесконачност,` чинећи сада импликације *игре* крајње експлицитним, заоштравајући је до екстрема.“ (Ellis 1989: 53) Посљедица тог заоштравања, наставља Елис, била би опште неразумијевање, јер није могуће у моменту изговарања појединих исказа дозволити процесу разликовања да се безгранично и незаустављиво понавља, што би значило константно генерисање нових знакова који би својим *јесам* потврђивали практично оно што знак који се употребљава *није*. Ријечју, за Елиса, процес разликовања мора имати своју границу, а она се базира на принципу супротстављања, тј. ријечи која има супротно значење од оне са чијим значењем желимо да се упознамо. „Уколико употријебимо Сосиров концепт *разлике* и уколико га покушавамо проширити са концептом безграничности, неомеђеном игром разлика, само ћемо успјети у томе да сведемо тај концепт на бесмисленост. Уколико термини могу да ступе у игру а) насумично наспрам свих других термина и б) бескрајно и неодређено, прије него специфично, резултат би био ништа – не бисмо имали специфичан контраст који би генерисао значење, не бисмо имали значајну разлику која формира системе, ништа што има могућност идентификовања и препознавања за било кога, стога, не бисмо имали комуникацију, нити било какво значење. (...) Разлика и разликовање су неодвојиви

од специфичних, завршених, коначних одлука. Уколико неко хоће да дефинише ријеч *црн* тако што ће се играти наспрам сваке друге ријечи у енглеском језику, насумично, онда он неће разумјети њено значење. Само онда када зна да је јединствени контраст ове ријечи ријеч *бијел* и када такође зна како је тај лингвистички контраст релевантан у односу на контраст у уочљивом искуству, тада смо сигурни да је разумије." (Ellis 1989: 54) Ријечју, Елис тврди да свака ријеч има специфичан и ограничен сет разлика које је довољно да испуни, да би значење те ријечи било препознато и валидно. Његова главна критика упућена Дериди, у овом смислу, јесте увођење ријечи *игра,* управо стога што та ријеч, како Елис претпоставља, укида овај специфичан и ограничен сет разлика. То се, по Елису, у језику не догађа.

Представимо сада другу тезу на коју Елис усмјерава своју критику, а која се односи на спацијални и темпорални карактер разлике. По Елису, одложени карактер значења за Дериду не долази као посљедица неке логичке анализе, него усљед двоструког значења француског глалога differer – разликовати, одложити. За Елиса одложени карактер значења не постоји управо стога што се *избор* ријечи увијек врши у садашњости. Док се та ријеч анализира, могућ је одређен отклон ка будућности, тј. употреби те ријечи у различитим „функцијама у језику", међутим, чим је употријебљена, ријеч је већ упоређена и контрастрирана са другим ријечима. Можемо рећи, чим је употријебљена, ријеч је већ постала дио одређеног контекста чије је значење детерминисано другим ријечима, па стога нема ни потребе да се процес анализирања, тј. одређивања значења ријечи протеже у будућност. „Теза да је проток *времена* кључна ствар неопходна да би ријеч добила значење (тј. одложила значење, одгодила значење,

бескрајно проширила значење) почива на погрешном разумијевању процеса избора ријечи, и она, у сваком случају, произилази од Деридине игре између два одвојена значења француског глагола differer прије него од било каквог логичког аргумента. (...) Значење једне ријечи заиста зависи од значења мноштва других; али изабрати једну ријеч из система значи упослити *све* систематичне контрасте са другим ријечима у том датом тренутку – процес контрастирања се не протеже у будућност. Могло би се из Деридиних разматрања закључити да када користим дату ријеч, покрећем процес, у свом уму, као и у умовима својих слушалаца, проласка кроз сваку другу могућност, једну по једну, све док не исцрпим сва значења која сам могао да промислим, захваљујући свим умијешаним контрастима. (Случај је гори имајући у виду безграничност, бесконачну игру термина, које Дерида постулира, прије него специфичан, ограничен контраст на бази којег језик заправо функционише.) Али то је апсурд: неко ово не ради, нити има потребе за тим. Бирајући једну, већ *сам урадио* сав посао који подразумијева изостављање избора друге [ријечи – Н.М.], и мој чин има сва значења која може имати одмах.“ (Ellis 1989: 55) Елис дакле дозвољава „одлагање“ значења само у процесу (семантичке) анализе дате ријечи; на тај начин, контрастирање ријечи је увијек одгођено, тј. може бити одгођено у зависности од контекста у који ту ријеч стављамо, али у тренутку употребе ријечи, контрастирање је већ учињено, што значи и да је значење већ лимитирано ријечима које су присутне. Елис даље даје кратко обаразложење „спацијалног аргумента“ увиђајући и ту нелогичности при функционисању језика: „Деридин спацијални аргумент базиран на физичком присуству или одсуству је исто толико обмањујућ (red herring) као

и његов темпорални аргумент у вези са протезањем значења у будућност. Све ријечи су, у извјесном смислу, присутне за могући избор, и све су, сем једне, учињене одсутним актуелним избором; тако језик функционише. Одсутност није нешто што захтијева тражење или дијагнозу одсутног значења; одсутност *је* значење када је систематични избор начињен.“ (Ellis 1989: 56) Другим ријечима, оно што Елис истиче јесте концентрација на присутност; одсуство ријечи по овој концепцији се подразумијева кад је избор (што значи оприсуствовљавање) већ учињен.

Посљедња „теза“ на коју Елис усмјерава своју критику тиче се Дериданог става о немогућности досезања означеног, тачније немогућности представљања тог означеног мимо ознаке, чиме се долази до тезе да све постаје дискурс. Цитирајмо поново Елиса: „Овдје [Елис се позива на један од Дериданих исказа које је цитирао раније у тексту – Н.М.], Дерида нам говори да Сосирово одржавање дистинкције између означеног и ознаке и изједначавање означеног са концептом, оставља отворену могућност трансценденталног означеног, концепта независног од језика. На ово, једино што је неопходно рећи јесте, зашто? И како? Имајући у виду да је Сосир добар дио времена одвојио показујући како је концепт-по-себи немогућ, Дерида нам дугује објашњење о овом питању; али све што добијамо је чудан исказ да када видимо да свако означено је такође на позицији ознаке, дистинкција између ознаке и означеног `постаје проблематична.` (...) Шта уопште може значити то да означено може такође бити ознака? Сосир уводи `ознаку` као фонички облик или дистинктиван звук ријечи и `означено` као идеју садржаја те ријечи. Звук, очигледно, није идеја, тако да је Сосирова дистинкција јасна и ефектна. Ознака не

може бити означено у том смислу. Да ли Дерида користи Сосирове термине подразумијевајући њихову другачију дефиницију? Он не каже. Уколико не, како идеја може постати звук...“ (Ellis 1989: 57) Елис се дакле пита како два разнородна елемента, који при томе нису позитивни термини, могу да замјене мјеста. Он не каже да то није могуће, него да Дерида не даје довољно аргумената којима би појаснио процес те замјене. Такође, Елис се пита откуд Дериди „трансценденталнo означено“ на мјесту самог означеног, тим прије кад је оно од стране Де Сосира дефинисано као „концепт-по-себи немогућ.“

Одговоримо сада и размотримо сваку од три наведене Елисове критике понаособ. Прва критика се, дакле, односи на Деридину замјену појма *контраста* међу ријечима – *игром*, а како је игра „бесконачна“, „безгранична“ и „неомеђена“, Елис закључује да то значи да је и значење „безгранично, бесконачно и неомеђено.“ Проблем са овом Елисовом критиком јесте што се значење једног термина (термина *игре*) објашњеног у домену једне проблемске цјелине (структуре језичког знака, или у *вертикалној* вриједносној структури) употребљава у домену потпуно друге проблемске цјелине (разлици између знакова или у *хоризонталној* вриједносној структури). То је разлика коју Елис у потпуности превиђа. Чуди наиме то што се у цитираним Деридиним текстовима јасно истиче контекст у којем се ријеч игра употребљава, што ће рећи јасно се одређује домен проблема у којем ова ријеч има одређено значење, па је отуд овај Елисов „превид“ тешко разумљив. На примјер, тако се у цитатима из *Граматологије* и *Писања и разлике* „безграничност игре“ и „бесконачна игра значења“ односе на немогућност десезања „трансценденталног означеног“ (Derrida 1997: 50) (Derrida 2002: 354). Цитира се, такође,

још један одломак из *Писања и разлике,* који у себи садржи ријечи „бесконачно“ и „неомеђено“, али баш као и у претходна два цитата на која се Елис позива, ту се ради о вези између елемената структуре језичког знака, а не о вези између самих знакова. Ријечју, сва три цитата на бази којих Елис гради аргумент о „безграничној, бесконачној и неомеђеној“ игри између знакова – уопште не говоре о хоризонталној вриједносној знаковној структури. Они говоре о вертикалној вриједносној знаковној структури и имају за циљ да објасне проблем појмовне референцијалности. Управо је то мјесто гдје означено постаје „трансцендентално означено“, тачније оно означено за које метафизика присуства жели да изгради као врсту вриједности по себи. Референцијални проблем на којем Дерида инсистира тиче се немогућности да та вриједност представи себе мимо ознаке. Управо ту бесконачна игра значења почиње, јер се означено константно покушава детерминисати, „ухватити“, *оприсуствовати* ознаком. То тражење адекватне ознаке, односно та илузија да се означено може исказати ознаком, тачније да се ознака као нека врста медија који води до означеног може избрисати и тако учинити поимање датог означеног непосредним, јесте игра коју Дерида описује као бесконачну и безграничну. То је све. Елис, међутим, тако схваћену игру преводи у домен хоризонталне вриједносне структуре, закључујући да „*игра* разлика“ између знакова има идентична својства као „*игра* значења“ базирана на покушају детерминације означеног (тј. трансценденталног означеног). Игра за Дериду нема универзалну карактеристику за сваку различиту проблемску цјелину у којој фундира као одређен појам. У домену вертикалне вриједносне структуре игра има својства безграничности управо

стога што тачка референције никада не може бити обухваћена до краја – она увијек измиче, што за собом повлачи безграничну продукцију ознака којом се трансцендентално означено покушава приказати; док у домену хоризонталне вриједносне структуре (дакле у домену разлике између знакова), Дерида нигдје не каже да се вриједност елемента (знака) у хоризонталној вриједносној структури заснива на бесконачној игри разликовања – тј. неопходности да једна ријеч, да би била препозната као та ријеч, прође процес разликовања у односу на *сваку* другу ријеч у језичком систему. Разлика, и то треба имати на уму, нема чак ни исту функцију у домену вертикалне и хоризонталне знаковне структуре. Док је у вертикалној вриједносној структури знака разлика основ на бази којег елементи структуре језичког знака уопште постоје (зато и кажемо да су ознака и означено *негативни* термини), у хоризонталној вриједносној структури разлика представља значењски корелат коју одређена ријеч има. Другим ријечима, пошто је знак, као спој ознаке и означеног, већ *позитиван*, он носи одређено значење (које је референцијалног карактера), али да би се заиста одредили домени тог значење (па дакле и оно шта тај знак *јесте*) он мора да буде разликован или, како Елис каже, контрастриран у односу на друге, њему значењски сродне знакове. Овдје не треба превидјети чињеницу да сам Де Сосир инсистира да односи између знакова не треба да буду дефинисани разликом него *супротстављањем*. „Чим се упоређују међусобно знакови – позитивни термини – не може се више говорити о разликама; тај израз био би неподесан, пошто се он може добро применити само на поређење две акустичне слике, на пример, `pere` и `mere`, или на поређење две идеје, на примјер идеје `pere` (отац)` и

идеје `mere` (мати). Два знака, од којих свако има једно означено и једну ознаку, нису различита, они су само другачији, разни. Између њих постоји само *супротстављање*.“ (De Sosir 1989: 144) Наравно, овдје би се могло примијетити да је *супротстављање* базирано на *разлици*, тако да ова Де Сосирова тврдња не укида сам принцип разлике као основ идентификације елемента у систему. Међутим, Де Сосир прави ову терминолошку разлику, не да би укинуо сам термин разлике у домену хоризонталне вриједносне структуре (то у крајњој линији не би било ни могуће) него да би специфичније одредио природу тих односа. Отуд је Елис у потпуности у праву када говори о принципу *контраста*, при знаковној детерминацији. Ријечју, да бисмо могли детерминисати исказ „црн“ заиста је потребно да будемо свјесни његовог концептуалног опозита: „бијел.“ Елис, међутим, гријеши када тврди да Дерида негира принцип контрастрирања, односно супротстављања и замјењује га принципом безграничног разликовања елемената система, тј. принципом игре чије значење Елис, како смо видјели, погрешно употребљава. „Игра“ за Дериду у хоризонталној вриједносној структури односа између знакова, нема исто значење као у вертикалној структури односа између елемената језичког знака (на које се Елис позива). У хоризонталној вриједносној структури односа између елемената игру треба довести у везу са појмом *трага*, а не са појмовима *безграничности* и *бесконачности*. У Деридином исказу, који Елис сам наводи, термин разлике се управо семантички усмјерава (*детерминише или, да употријебимо метафору која се налази на трагу ове ријечи – обуздава*) ка одређеним, семантички сродним елементима, који не морају бити присутни, али чији трагови одређују домене значења

одређене ријечи. „Било да се ради о говорном или писаном дискурсу, ниједан елемент не може функционисати као знак без одношења на други елемент, који по себи није једноставно присутан. (...) Ништа, било унутар елемента или у систему, није једноставно присутно или одсутно. Постоје само, свуда, разлике и трагови трагова.“ (Derrida 1981b: 26) Трагови значења детерминишу домене значења одређене ријечи. Вратимо се опет на Елисов примјер: ријеч *црн* у систему језика дефинише се дакле на бази свог опозита – *бијел*. Међутим, у систему језика, постоји мноштво других знакова које семантички ситуирају ријеч *црн*. Рецимо, и *црно* и *бијело* потпадају под заједничку појмовну категорију – *боја*. То значи да бисмо уопште имали представу о разлици између црног и бијелог ми морамо да у нашем *семантичком спектру* рачунамо и на појам *боје*. Мимо тога, и *црно* и *бијело* могу бити дио одређеног, засебног, симболичког спектра који, у зависности од културе у којој се употребљава, може имати *специфична* значења, што значи да око себе може градити мрежу нових, семантички сродних појмова на које, такође, треба рачунати приликом употребе поменуте ријечи. Тако, ријеч *црно* можемо симболички везати за нешто *зло* или пак сугерисати *тугу*, *жалост* и сл, док би опозит те ријечи имао, логично, контрастна својства, дакле *бијело* би се дефинисало као нешто *добро*, упућивало би на *срећу*, *раздраганост* итд. Ни једна од ријечи симболичког спектра (зло, туга, жалост, бијело, добро, срећа, раздраганост) не мора бити присутна приликом изговарања знака *црн*. Међутим, сваки од тих знакова значењски може да се актуелизује приликом употребе знака *црн*, усмјеравајући и даље профилишући семантички спектар овог знака. Не треба губити из вида да се овдје ради о хоризонталној

структури вриједности *између* знакова. То значи да ријечи „туга и жалост“ нису дате да би се излиставала потенцијална значења ријечи *црн* (тј. да би се генерисала означена ознаке *црн,* што би било карактеристично за вертикалну структуру вриједности), него да би служили као мјеста успостављања разлике у односу на саму ријеч *црн*, чиме се покушавају детерминисати домени значења саме те ријечи. Ријечју, ту важи принцип, *црно* јесте оно што *туга* и *жалост* нису итд. Уколико је већи број семантички сродних појмова од којих се дата ријеч разликује, утолико је конкретнија дефиниција, односно значење које о тој ријечи имамо. У том случају, дакле, у могућности смо да приближније одредимо *границе* значења дате ријечи.

Разлика се, дакле, успоставља не само на принципу *контраста*, како то Елис каже, односно само на принципу *супротности*, како то тврди Де Сосир, него и на принципу *семантичке блискости и асоцијативности* између трагова које један знак вуче за собом. Подразумијева се да семантичка блискост и асоцијативност не искључују принцип контраста и супротности, штавише, они потпадају под сам тај асоцијативни механизам. Можемо рећи да Дерида проширује концепт разлике, не сводећи га само на контраст и супротност него на све *семантички сродне* концепте које један знак може да афирмише. Нећемо, међутим, превидјети чињеницу да Дерида говори о „траговима трагова“, а не просто и искључиво о траговима. То значи да сваки првобитни асоцијативни спектар који детерминише значење дате ријечи, сам по себи гради нову мрежу трагова. Тако, рецимо, знакови „туга и жалост“, који потпадају под „првобитни асоцијатвни спектар“ ријечи *црн*, могу око себе да граде нове асоцијатвине спектре базиране на идентичном

принципу семантичке блискости. На тај начин, добијамо управо оно што Дерида назива „траговима трагова“, дакле једну врсту протезања асоцијативног спектра који првобитни знак може да покрене. То не значи бесконачно контрастирање *свих ријечи* у систему језика, како то Елис хоће да припише Дериди, него само оних ријечи које су семантички блиске и оних ријечи које потпадају под одређен, сродан, концептуални систем (као што смо видјели на примјеру *боје* и знакова: *црн* и *бијел*).

Елисова друга критика односи се, како смо видјели, на спацијално-темпорални карактер разлике. Занимљиво је примијетити да ни један од шест наведених Дериданих одломака, које Елис цитира и на које се позива, *не говори* о спацијално-темпоралном аспекту разлике. Необично је видјети детаљну интерпретацију одређених значења појма, не цитирајући при томе изворни текст који заправо говори о специфичности тог значења. То Елису оставља могућности да интерпретира и исправља Деридине тезе по сопственој вољи. Није, наравно, у овом тренутку тешко закључити да сматрамо Елисову интерпретацију спацијално-темпоралног карактера разлике – погрешном. Но, кренимо редом.

Није нетачно примјетити да је француска ријеч differer, која у себи садржи значење разлике и одлагања, основ на којој се гради спацијално-темпорални аргумент. Нетачно је, међутим, рећи да је спацијално-темпорални аргумент ограничен искључиво на концепт *разлике*. Спацијално-темпорални аргумент надилизи концепт разлике, он га обухвата, што значи да је разлика дио истог темпорално-спацијалног механизма (или како Дерида каже „покрета“), као и елементи чији идентитет остаје условљен самом разликом. Ријечју, темпорално-спацијални аспект разлике може се разумјети једино

у контексту *диференције*, која представља „игру разлика.“ (Derrida 1981b: 27) Елис не помиње нигдје диференцију (нити цитира Деридино објашњење у вези са диференцијом, нити је помиње док интерпретира темпорално-спацијални аргумент), тако да је јако тешко закључити на којој је текстуалној основи базирана његова идеја о „протоку времена“. Елис своју тезу о „протоку времена“ смјешта у потпуности у домен хоризонталне вриједносне знаковне структуре, чиме се заправо враћа на проблем односа међу знаковима. Његов је закључак да је управо контраст међу знаковима временски непротежан, тј. изграђен истовремено са конституисањем, изговарањем ријечи, што опет, по Елису, даље имплицира да значење није одгођено. Другим ријечима, из ове перспективе не постоји потреба за одгађањем разликовне успоредбе између ријечи, што значи да се игра разлика не протеже у будућност него се завршава *тренутним* контрастирањем дате ријечи са другим присутним ријечима. Како протезање значења није закључак који би био посљедица неке логичке анализе, него пуко подударање са значењем одређене ријечи у француском језику, Елис, рекло би се мирне савјести, одбацује тезу коју је сам интерпретирао као „проток времена“, а коју ми називамо темпоралним карактером разлике.

Елисова интерпретација темпоралног карактера разлике, међутим, није валидна. Да бисмо што потпуније одговорили на ову Елисову критику, подсјетимо се прво шта сам Дерида каже у вези са овим питањем. „Разликовати (to differ) у овом смислу значи темпорализацију, прилагођавање, свјесно или несвјесно, темпоралној и темпорализирајућој посредности одлагања која суспендује постигнуће или испуњење `жеље` или `воље`, или проблем жеље или

воље рјешава на такав начин да анулира или ублажава њихове ефекте.“ (Derrida 1973: 136) Овдје се ради о „темпорализирајућој посредности одлагања“, која „анулира“ ефекте „жеље или воље.“ „Вољу и жељу“ у овом случају треба схватити као интенционални чин који претрајава *у* знаку. Означено је дио знака на који се воља односи, тј. са којим покушава да се изједначи приликом сопственог манифестовања. Међутим, „темпорализирајућа посредност одлагања“ посљедица је немогућности исказивања тог означеног (феноменолошким рјечником речено, ради се о немогућности исказивања „чисте експресије“) мимо ознаке. *Означено је посредовано ознаком, што имплицитно значи да је одложено, јер ни једна ознака, која треба да представи интенционални чин, никада не може до краја да искаже означено које воља или жеља саопштавају*. Отуд је одлагање значења посљедица немогућности приказа означеног – односно „онога што се хоће рећи“, што значи да је жеља да се дође до „чисте експресије“ увијек прекинута језиком, тј. новим ознакама. На мјесту сваког означеног, тако, затичемо ознаку и тај процес (жеље за обухватањем означеног) увијек условљава одлагање. Ознака је тачка у структури језичког знака гдје се „жеља или воља“ зауставила и гдје је умјесто обећаног означеног задобијена нова ознака. Темпорализирајућа посредност одлагања која условљава анулирање воље у потпуности је дакле уклопљена у структуру језичког знака. Другим ријечима, механизам овог одлагања одвија се у вертикалној вриједносној структури, а не у хоризонталној у коју је Елис смјешта. У томе и јесте главна грешка Елисове критике; Елис напросто не разумије контекст у којем се ово питање актуелизовало. Отуд је његова теза о (беконачном) контрастирању ријечи у хоризонталној

вриједносној структури, као процесу одлагања значења, у овом случају беспредметна.

Диференција је кључна за разумијевање темпорализације. Темпорализација започиње спацијализацијом. Деконструкција структуре језичког знака у синхроној равни одвија се на бази немогућности обухватања означеног. Оно што остаје необухваћено манифестује се као *траг* (који се, и ту игра почиње испочетка, манифестује као ознака). На бази тих трагова, који нису ништа друго но немогућност поимања – апсолутног исказивања – означеног, процес темпорализирајуће посредности одлагања заузима мјесто. Цитирајмо поново Дериду: „То је разлог због чега *а диференције* такође упућује на то да је просторност (spacing) темпорализација, заобилажење и одлагање, гдје је интуиција, перцепција, конзумација – ријечју, веза са присутношћу, однос према присутној стварности, према *бићу* – увијек *одложена* (*deferred*).“ (Derrida 1981b: 28-29) Простор одређује разлику. Нема разлике без простора између два елемента. Сама просторност, дакле, фундира као нужан чинилац разлике, што имплицира и да је она нужан чинилац вриједности елемента. Простор је увијек присутан, док елементи који одређују вриједности датог елемента могу бити присутни преко трага. У домену структуре језичког знака вишак значења који остаје неисказан ознаком (односно означено које није успјело да буде у потпуности изражено) прави разлику, тј. ствара простор у односу на оно значење које претрајава у ознаци. Отуд нема одлагања (значења) без конструкције простора, тј. без рада разлике. Спацијални аспект значења не може стога бити разматран одвојено од темпоралног аспекта, како то Елис чини. Простор, као и одлагање, су диференцијални елементи који фундирају (који

чине) у структури језичког знака. Простор се увијек јавља тамо гдје означено (или „трансцендентално означено“) не успијева да потврди свој идентитет мимо ознаке. Простор није одвојен од процеса значења, нити има за циљ да направи разлику између присутности и одсутноси (премда, како смо видјели на принципу *трага*, ту разлику не негира и, штавише, на њој може и да се заснива), него да обиљежи почетак процеса одлагања значења, односно темпорализације. Простор, ријечју, обиљежава процес конституције ознаке.

Трећа Елисова критика занимљива је стога што се једино у њој Елис усмјерава на вертикалну вриједносну структуру знака, тачније на однос ознаке и означеног. Елис се пита на основу чега је Дерида успио да изведе постојање „трансценденталног означеног“ имајући у виду да Де Сосир истиче негативан аспект тог елемента, и како означено може да се нађе на позицији ознаке, када је ријеч о разнородним елементима (концепту и звуку). Почнимо прво са другом примједбом. Елис гријеши када изједначава ознаку са звуком. Ознака не мора искључиво бити сведена на звук. Раније је било наглашено да је битно својство ознаке „појавност“, што значи да све може имати статус ознаке уколико може да упућује на одређен концепт. Сама појавност ознаке, међутим, може да има различит степен присутности. Рецимо, графичка ознака не мора да захтијева субјектову назочност. Фоничка ознака (дакле звук), подразумијева присуство субјекта (овдје остављамо по страни репродукцију звука преко модерних уређаја). Међутим, појавност ознаке не завршава се за Де Сосира обичном субјектовом назочношћу над продукованим звуком. Ознака је за Де Сосира „психички отисак тог звука“, што значи да је ознака интериоризована, дата као нека врста *унутрашњег* својства инхерентног субјекту. Ознака

је дакле за Де Сосира психички феномен, и као таква тежи да се интегрише, односно позиционира у домен „апсолутне унутрашњости" самог субјекта – тамо гдје се претпоставља да је субјекат *у потпуности* присутан. Ова различита својства присуства ознаке треба имати на уму када се покушава одговорити на питања која Елис поставља. Де Сосирова интериоризација ознаке базирана је на метафизици присуства, чиме је детерминисана вриједносним координатама опозиције споља/изнутра. Радикални облик спољашњости ознаке јесте писмо. Отуд Де Сосир сматра да „писмо замагљује поглед на језик", односно да суштински остаје удаљено од интенције. (De Sosir 1989: 40). Обрнуто, радикални облик унутрашњости ознаке био би „психички отисак звука", тј. простор у људској психи гдје је *phone* најближе логосу, односно означеном. „Унутар тог логоса, изворна и суштинска веза са *phone* никад није прекинута. (...) Као што је мање или више већ било имлицитно одређено, суштина *phone* била би у непосредној блискости са оним што га у `мишљењу`, као логос у односу на `значење`, производи, прима, изговара, `саставља`." (Derrida 1997: 11) Ово је моменат гдје се апсолутна интериоризација *phone* покушава приближити означеном тако што се укида посредник, тако што би се ознака у потпуности приказала као означено (односно тако што би означено било у потпуности исказано ознаком). Управо стога Дерида налази да су оба дијела структуре језичког знака обиљежена метафизиком присуства и да се аксиолошки потврђују радикалним обликом интериоризације. Ту се дакле не ради у пукој замјени „звука" „идејом", како то поједностављује Елис, него о жељи да звук што тачније пренесе идеју, тиме што би се докинула посредност у „апсолутној унутрашњости". Није, међутим, проблем што је укидање разлике (простора)

између интериоризованог звука и идеје немогуће, проблем је што само означено нема другог начина, како смо то раније више пута поновили, да се искаже мимо ознаке. Отуд ознаке круже око означеног, константно се позиционирајући на његово мјесто, на мјесто „онога што се хоће рећи." Означено измиче ознаци, остављајући за собом траг који опет мора да претрпи процес означавања да би се направила илузија његове присутности (тј. да би се уопште могло говорити о значењу). Постојање „трансценденталног означеног" посљедица је илузије да чиста интенција може бити исказана у потпуности, тачније да се може изједначити са ознаком. То је уједно и одговор Елису у вези са препознавањем „трансценденталног означеног" код Де Сосира. Дерида препознаје недосљедност код Де Сосира управо у томе што означено одређује као негативан термин, да би га одмах након тога изједначио са логосом, чинећи га циљем и условом сваке комуникације. Фоноцентризам тако постаје друго лице логоцентризма. Означено као интенција и циљ сваког знака (што ће рећи комуникативног акта) се тако одређује не само као главни дио структуре језичког знака него као и независан елемент, елемент који постоји управо као позитиван термин, као сам логос.

2. ДЕКОНСТРУКЦИОНИСТИЧКА (КЊИЖЕВНА) КРИТИКА

Долазимо до тренутка у нашем истраживању када треба да одредимо књижевнокритички потенцијал деконструкције. У извјесном смислу ради се *транзицији* или, можда прецизније, транспозицији једне филозофске концепције у домен књижевне критике или у домен анализе књижевног текста. Тај прелаз није лако направити. Не ради се ту само о питању: шта би била деконструкционистичка књижевна критика или, нешто специфичније, како би изгледала једна деконструкционистичка анализа текста, него о питању како је једна таква анализа уопште могућа, имајући у виду отклон деконструкције од теорије и методологије? Ми смо већ раније, приликом разраде тезе о пантекстуализацији, увелико одговорили на питање како треба да изгледа однос између деконструкције и/као текста,[86] сада, међутим, треба да испитамо да ли је заснивање једне деконструкционистичке (књижевне)

[86] Главни циљ претходног излагања у вези са тим био је деконструкција опзиције споља/изнутра чиме смо самом тексту као његово инхерентно својство приписали деконструкцију. То нас је такође водило закључку да текст, у својој *цјелокупности,* подлијеже истим значењским механизмима (детерминисаним структуром језичког знака), те да стога није могуће започети деконструкционистичку анализу на бази специфичних семантичких обиљежја у тексту. Такво „започињање“ анализе не би само имплицирало теоријско-методолошки апсект деконструкције (гдје би деконструкција прилазила као нешто *спољашње* тексту, који би у тој структури био нешто *унутрашње*), него би условило заснивање нове бинарности у домену самог текста, на бази различитих вриједности између знакова. Ово питање је дакле детаљно расправљено у првом поглављу и нећемо му се враћати овдје, али треба имати на уму све закључке до којих смо тада дошли.

критике уопште могуће.

Није, међутим, једини проблем са којим се сусрећемо овдје покушај детерминације *одлика* деконструкционистичке критике, него и усмјеравање те критике на оно што називамо *књижевним* текстом. Ово усмјеравање деконструкције ка књижевности води, заправо, ка проблему дефинисања саме *књижевности*, односно оног специфично *књижевног* у тексту. То јесте, како Пол де Ман (Paul de Man) каже, основ од кога би „уопштен приказ теорије књижевности" требало да крене. „Требало би да се позабави питањима као што је дефиниција књижевности (шта је књижевност?) и да размотри дистинкцију између књижевних и не-књижевних употреба језика, као и између књижевности и не-вербалних форми уметности" (Де Ман 1985: 752) Другим ријечима, уколико желимо да пишемо о теорији књижевности, морамо прво да одредимо шта њен предмет – књижевност – заправо јесте. Излажући се опасности да упаднемо у таутологију можемо констатовати: да бисмо говорили о теорији књижевности, па имплицитно и о књижевној критици, потребно је да одредимо сам предмет те теорије и критике – књижевност. Морамо, структуралистички говорећи, да направимо разлику од онога што она (књижевност) није (од „не-књижевних употреба језика"). Ово питање је за нас битно јер посредно води ка заснивању нове бинарности, што ће рећи аксиолошке детерминације у самом тексту, чиме се реафирмише опозиција споља/изнутра.

Да бисмо конкретније изложили тезе до којих сада долазимо, можемо у нешто редукованијој и аналитички разрађенијој форми свести речено на два проблема.

Проблем бр. 1. Деконструкционистичка књижевна критика односи се на одређен, специфичан начин приступа књижевном тексту. За такав приступ неопходна

нам је одређена деконструкционистичка књижевна теорија да би процес процјене књижевног дјела (које вршимо критиком) могао да отпочне. Како, међутим, не можемо да рачунамо на теоријску цјеловитост и методолошку изграђеност деконструкције, логично је упитати се шта ће служити као референцијално упориште деконструкционистичкој књижевној критици, односно у чему ће се огледати „специфичност приступа књижевном тексту“?

Проблем бр. 2. Да би расправа о заснивању деконструкционистичке књижевне критике могла да отпочне, неопходно је детерминисати сам појам књижевности, тј. одвојити га од оних аспеката језика (текста) које сматрамо не-књижевним. У том случају сама деконструкција руководила би се по логоцентричним координатама које је иницијално покушала да подрије, преко којих би приступила само оним дијеловима текста који имају потенцију и значај да буду схваћени као књижевни (тј. од којих деконструкционистичка анализа може да отпочне). Треба се упитати у каквом је односу таква врста удвајања текста (дакле, његова диоба на књижевни и не-књижевни) према нашој тези о пантекстуализацији?

Почнимо од проблема бр. 2. Ми смо до сада у нашој анализи предмет деконструкције (њен објект и домене бављења) називали текстом. Деконструкција се није само схватала као текст, него као инхерентна тексту, тј. као дио механизма значења и дисемије условљене структуром језичког знака. Деконструкција *јесте* одређивање механизама *значења* језичког знака и као таква она не може да превазиђе свој предмет (да се артикулише мимо текста) нити да промјени аналитички приступ структури значења сходно врсти текста у којој се јавља. Другим ријечима, ми овдје морамо да

одбацимо дихотомију књижевно/не-књижевно када говоримо о деконструкцији (отуд је ријеч „књижевно“ у овом потпоглављу стављена у заграде). То не значи да се сам текст не може дијелити на одређене врсте или функције (од којих свакако једна може да буде и „поетска“), него да је деконструкција текста било које врсте или функције базирана на идентичној анализи структуре језичког знака. Тиме избјегавамо бинарно детерминисање текстуалне структуре сходно логоцентричним аксиолошким координатама у односу на деконструкцију. *Другим ријечима, не постоји ништа у књижевном тексту што би подразумијевало другачију врсту деконструкције или другачији начин функционисања деконструкције (што би било исто као када бисмо рекли другачији начин функционисања значења) у односу на дио текста који можемо да означимо као не-књижевни. Није могуће усмјерити деконструкцију на одређену језичку функцију и приписати јој при томе инхерентне особине те функције.* Ријечју, деконструкционистичка књижевна критика се не разликује од деконструкционистичке не-књижевне критике. Јакобсоновски речено, поетска функција текста, тј. усмјереност исказа „на поруку као такву“ не претпоставља нити имплицира валиднији или обухватнији или успјелији деконструкционистички приступ од рецимо референцијалне функције. (Jakobson 1966: 294) Није немогуће да поједини исказ у домену поетске функције има већи значењски потенцијал од референцијалне функције, али и једно и друго значење базирају се на идентичном механизму функционисања структуре језичког знака – односно дио су исте деконструкције.

Узмимо нама добро познати примјер, знак: „кућа“. У домену различитих функција, семантичка

потенција овог исказа може бити различита. У домену референцијале функције, контекст у којем је употријебљен наведени знак ограничаваће његове семантичке домене; тако ће се у том случају дата ознака односити на концепте чије референтно упориште може бити пронађено у реалности („кућа“, тако може имати „црни кров“, „бијелу фасаду“, „три собе“ итд.), док у домену поетске функције иста ознака може имати семантички потентнија или барем другачија значења („кућа“ се тако може везати за „осјећај сигурности“, „припадности“, „радости“ итд.). Без обзира, међутим, које означено везивали за ознаку „кућа“, односно без обзира из које језичке функције долази одређено означено, сама структура значења – или механизам (деконструкција) по којем се значење одвија – остаје идентична. Ријечју, не постоји метафизичко упориште (а које се не би засновало као мит) на бази којег би било које од понуђених означених из домена различитих функција језика могло да се окарактерише као – више вриједно (или као присутније).

Пантекстуални аспект деконструкије подразумијева, међутим, не само укидање границе између различитих функција текста, чиме се негира инхерентност деконструкције у домену појединих језичких функција, него проблематизовање односа између онога што Де Ман одређује као однос између књижевности и „не-вербалних форми уметности.“ И шире од тога, не-умјетност такође не искључује пантекстуалност; док год имамо систем и докле год тај систем бива препознат преко система разлика детерминисаних одређеном знаковном структуром – дотле сеже домен пантекстуализације. На извјестан начин, баш као што се код Јакобсона поетика „може сматрати интегралним делом лингвистике,“ тако се и лингвистика може

сматрати интегралним дијелом пантекстуализације. (Jakobson 1966: 286)

Отуд, не можемо говорити о усмјерености деконструкције искључиво ка књижевном тексту, него само о деконструкционистичкој анализи базираној на структури језичког знака који заједно са системом разлика које ствара у односу на друге знакове јесте интегрални дио пантекстуализације. Допустити да постоји специфичан вид деконструкције везан искључиво на „књижевни“ аспект текста, значило би имплицитно заснивање специфичних видова деконструкција за сваки вид (или функцију) текста који успоставимо. То значи да одређивање деконструкционистичке критике као „књижевне“ не би имало ништа више смисла од одређивање деконструкционистичке критике као „референцијалне“, „метајезичке“ и сл. Стога морамо да одбацимо било какав покушај заснивања деконструкционистичке књижевне критике као специфичног вида афирмације деконструкције базиране на одређеној функцији текста.

Размотримо сада проблем бр. 1. Није отклон од заснивања деконструкционистичке књижевне критике базиран само на немогућности везивања деконструкције искључиво за онај дио текста који би могао бити препознат као књижевни. Свака књижевна критика треба да реферише на одређен систем вриједности и знања, категорија и појмова на које се треба ослонити приликом анализе књижевног текста. Ријечју, књижевна критика захтијева књижевну теорију али и обрнуто сама теорија књижевности, да би постојала, већ захтијева извјестан однос према књижевном тексту, или бар свијест о том односу, дакле захтијева одређену врсту критике. Слиједећи Велека (Rene Wellek) и Ворена (Austin Waren) можемо да закључимо да су

теорија, критика и историја књижевности међусобно испреплетене и зависне једна од друге, чиме се њихов однос може означити као „дијалектички процес." Велек и Ворен кажу: „Очигледно, књижевну теорију могућно је створити једино на основу проучавања самих књижевних дела. До мерила, категорија и схема не може се доћи *in vacuo*. Али, обрнуто, и критика и историја немогућне су без неког низа питања, неког система појмова, неких оријентационих појмова, неких уопштавања. (...) То је дијалектички процес узајамног прожимања теорије и праксе." (Velek i Voren 1965: 54) Одбијајући да се сведе на систем појмова, јасно диференцираних мјерила и категорија, деконструкција, као што је већ било наглашено, не може да се сведе на теорију. Она је још мање књижевна теорија јер не само да одбија да успостави одређен аксиолошки систем између својих појмова, који би служио као аналитички апарат употребљив у књижевнокритичке сврхе, него деконструкција никада није вриједносно позиционирала књижевност изнад било које друге врсте текста (или функције језика). То напросто значи да не можемо да успоставимо никакав „дијалектички процес" између деконструкционистичке критике и „теорије" (деконструкционистичке или било које друге). Постоји, дакле, извјестан „прекид" између онога што Велек и Ворен одређују као однос између „теорије и праксе" када је у питању деконструкција. Појмови деконструкције одбијају да се сведу на затворене цјелине (атоме), са јасно одређеним значењем, које би могле да послуже као категорије на бази којих би се вриједносно дијелио текст. Сами појмови деконструкције опонашају дисемичну структуру језичког знака; они су отворени системи који захтијевају надопуну или, тачније, који ту надопуну не могу да избјегну; они описују механизам значења

знака, показујући, на сопственом примјеру, посљедице такве деконструкције. Отуд је деконструкција већ и критика, како текста, тако и себе саме (као текста). Деконструкција је стога ауторефернцијална критика; она уједно производи и афирмише значење како на тексту који „критикује“, тако и над „појмовима“ са којим описује/врши процес критиковања.

Ауторефернцијалност и пантекстуалност деконструкције освјешћује поглед на језик. Оно што се не смије превидјети јесте да је тај „освјешћен поглед“ ништа друго до нови текст – нова метајезичка инстанца која жели да преузме улогу „центра“, односно вриједносног референта („трансценденталног означеног“), на основу којег би могла зауздати дисемичност језика (направити јасно дефинисане категорије, термине итд.). Језик, као нови центар структуре, није само предмет истраживања него је и (аналитички) алат којим се то истраживање врши. Управо је то тачка у којој Де Ман препознаје „отпор теорији.“ Де Ман каже: „*Опирање теорији је опирање употреби језика о језику.* Зато је то опирање самом језику или могућности да језик садржи факторе или функције који се не могу свести на интуицију. Али, чини се да смо исувише спремно претпоставили да знамо о чему говоримо када алудирамо на нешто што смо назвали `језик` иако је вероватно да у језику не постоји ни једна друга реч која је тако лоше дефинисана, само-неодређена, неуобличена и неуобличавајућа као што је реч `језик.`“ (Де Ман 1985: 762) Отпор теорији јесте, заправо, отпор ка детерминацији језика језиком. „Неуобличавајућа“ природа језика јесте перманентно стање, односно једина сигурна одлика или квалитет језика. Језик одбија да се подведе, да се укалопи у вриједносни систем одређен–језиком. Отуд свака теорија *мора* да буде деконструкција; она не само да је саздана

од константно уобличујућег текста, тј. од појмова који су у константном процесу суплементирања, него мора и да рачуна на ауторефернцијални аспект својих закључака, појмова, функција и сл. „Поглед“ деконструкције јесте поглед „употребе језика о језику.“ Тај поглед је увијек поглед метајезика, поглед који покушава да се позиционира „изван“, али који истовремено не може да опише своју „позиционираност“ или „спољашњост“ никако другачије до језиком, што за посљедицу има да је та позиција већ „унутар“ језика. Деконструкција „теорије и праксе“ условљена је дакле метајезиком.

Остаје нам сада да испитамо какве су посљедице схватања деконструкције као теорије у критичкој пракси, односно да размотримо посљедице настале усљед превиђања саме атеоријске позиције деконструкције. Запитајмо се, наиме, како би деконструкционистичка књижевна критика изгледала у пракси, када би могла да пронађе своје упориште у (деконструкционистичкој) теорији. Размотрићемо са тим у вези текст Дејвида Мекдоналда (David McDonald) под називом „*Хамлет* и мимезис одсутности: Постструктуралистичка анализа“ (“*Hamlet* and the Mimesis of Absence: A Post-Structuralist Analysis”). Мекдоналд у својој анализи Хамлета покушава да уклопи Шекспиров текст у *већ унапријед детерминисане* појмовне оквире деконструкције. На тај начин Мекдоналд не само да напушта деконструкцију, него и увелико симплификује сам Шекспиров текст. Овакав тип интерпретације текста (који постаје уобичајен у критичкој пракси која се скрива под именом деконструкције) усљед баналности закључака донесених превиђајући атеоријску позицију деконструкције, омогућује критичарима деконструкције релативно лаке и оправдане нападе на резултате овакве интерпретације. Но, кренимо редом.

Први проблем са Мекдоналдовим радом можемо да примијетимо већ у односу између наслова и самог текста. Назвати нешто „постструктуралистичком анализом“ тражи: а) теоријско одређење појма „постструктурализам“, посебно „постструктуралистичке анализе“ и б) пропитивање могућности и плаузабилности једне такве „поструктуралистичке анализе“, односно критике. Умјесто тога, Мекдоналд на почетку рада поструктурализам своди на деконструкцију, чиме нам постаје јасно да ово заправо треба да буде деконструкционистичка анализа текста. „Постструктурализам се концентрише на оне аспекте структуралистичке анализе који се популарно називају „деконструкцијом“: аспекте као што су: одсуство, дисконтинуитет и разлика“ (McDonald 1978: 36). Тешко је пронаћи и једну тачну тврдњу у овом исказу. Деконструкција није а) структуралистичка анализа нити се б) њена критичка активност може окарактерисати искључиво као постструктуралистичка. Даље, в) деконструкција се не може свести на „аспекте“ који би одговарали концептима за које би се претпоставило да чине референтне појмове око којих би се одређена (деконструкционистичка) критика могла засновати. Деконструкција, истина, дијелом потпада под постструктурализам зато што критикује структуралистички појам центра. Међутим, деконструкција се не може разматрати искључиво у односу на (или као) поструктурализам, јер се на тај начин потпуно запоставља улога коју у поимању деконструкције има феноменологија. Остаје нејасно зашто Мекдоналд изједначава постструктурализам са деконструкцијом или, прецизније, зашто у наслову рада стоји „постструктуралистичка анализа“, а не

„деконструкционистичка“, тим прије што нам одмах на почетку текста саопштава да ће се његова анализа заснивати искључиво на деконструкционистичким основама. Међутим, ова почетна конфузија са појмовима (структурализам – постструктурализам – деконструкција) није главни проблем Мекдоналдовог текста. Мекдоналд покушава да учврсти домене значења деконструкције, одредивши, крајње произвољно, домене њеног бављења кроз наведене „аспекте“. Није проблем искључиво у томе што се деконструкција не може свести на „одсуство, дисконтинуитет и разлику“, него што наведени појмови (или аспекти) не представљају главне термине (заправо то уопште и нису термини) који би описали деконструкцију; они су само појмовне изведенице одређених деконструкционистичких концепата који објашњавају (као, између осталог, и сами концепти од којих су изведени) принципе семантичке дисеминације.

Мекдоналд, дакле, узима појмове изведене од других појмова да би ограничио поље бављења деконструкције. Његов сљедећи корак је да уведе главне деконструкционистичке појмове (који су дакле основа за „аспекте“ на бази којих је детерминисано „поље бављења“), гдје поново покушава да одреди њихово значење. „Диференција, суплемент и деконструкција су три главне категорије Деридине `деконструкционистичке` анализе. Диференција је Деридина кованица која представља `интервал` или `простор` између присутности и одсутности, ознаке и означеног или, у техничком смислу, знак који омогућује разликовање фонема, као и `простор` који омогућава језику да постоји. Суплемент је Деридин појам за имагинацију, за знаковни и језички систем у којем стоји, или којег замјењује, усљед недовољности

поријекла у диференцији. Деконструкција је процес који подразумијева покушај допуне (суплементације) ознаке за одсутно означено: Систем се деконструише, чак и кад је конструисан. Нема апсолутног почетка и краја, умјесто тога само вјечно понављање почетака кроз текстуални систем. " (McDonald 1978: 38) Не само што се деконструкција не може сагледати као „категорија", или појам који може бити искоришћен у аналитичке сврхе, него је сам покушај дефинисања деконструкције противан основној идеји деконструкције саме. Појмови суплемента и диференције су овдје увучени у исту детерминистичку игру, гдје се покушава оцртати њихов идентитет.[87] На овај начин појмови треба да се *укључе* у текст који се анализира да би се идентификовала одређена наративна (или семенатичка, у широм смислу) цјелина која би се подвела под домен једне од понуђених дефиниција. Овдје је имплицитно већ уведена бинарна опозиција спољашње/унутрашње, чиме је конструисана (а не деконструисана) теоријска позадина појмова чији идентитет је довољан за интерпретативну поставку. „Деконструкционистичка анализа" у овом случају би представљала класификовање одређених семантичких цјелина текста који се анализира са појмовима који представљају окосницу идеје деконструкције у цјелини. Грешка је очигледна. Појмови деконструкције никада не могу да буду довршени, нити могу да се представе као идентитетски независне цјелине које би се могле

[87] Овдје чак ни не улазимо у то колико су дефиниције (или покушаји дефиниција) ових појмова тачне. Рецимо, начин на који Мекдоналд дефинише деконструкцију више би одговарао дефинисању дисеминације. Суплемент никако није појам за „имагинацију", нити је његова веза са диференцијом оно што га одређује; он је везан за појмове идентитета, трага и поријекла. На крају, дефиниција диференције је у најмању руку непотпуна; овдје се превиђа улога разлике у (језичком) систему.

пребацивати из „једне научне области у другу“ и које би својим присуством помогле у класификацији и детерминацији значења која се анализирају.

Мекдоналд се, међутим, не заустављa само на наведеним појмовима. Он уводи нове појмове деконструкције, дефинише их (идентитетски их обликује) да би их затим употријебио у класификаторне сврхе. Мекдоналд даје табеларни приказ своје анализе:

Диференција		**Суплемент**		**Деконструкција**	
Разлика	Одлагање	Биљег	Замјена	Брисање	Траг
Дух	*Шпијуни*	*Глумац*	*Мишоловка*	*Дуел*	*Прича*
(I)	(II)	(II.ii.430)	(III)	(V)	(V.ii.344)

(McDonald 1978: 39)

Мекдоналд конструише теорију деконструкције, њену појмологију, коју потом калеми на текст који интерпретира. Осмислио је појмове те теорије или, прецизније, осмислио је начин њихове употребљивости, семантички их детерминисао и искористио их да би класификовао поједине наратитивне дијелове и карактере Шекспирове драме. Не само што је „појмове“ деконструкције подвео под друге појмове деконструкције него је одређене ликове и догађаје из драме подвео под те већ подведене појмове. Мекдоналдова схема, како видимо, не представља само значењско усложњено класификовање, него и темпорално, односно наративно секвенцирање: сваки од појмова одговара одређеном чину у драми. Оваква интерпретација јесте класификовање, односно тенденциозно уклопљавање наративних секвенци једног текста под појмове одређене доменима другог текста. Сам тај чин по себи

није споран (тј. није немогуће тврдити да „мишоловка“ не може да се окарактерише као „суплемент“), него је споран универзални карактер који Мекдоналд жели да припише појмовима „деконструкције.“ Ова анализа треба да представља парадигму за сваку другу „деконструкционистичку“ интерпретацију одређеног текста. Не само да би се у том случају појмови понашали као „атоми“, односно као дијелови одређене, јасно дефинисане вриједносне „таксономије“ него би управо та таксономија била аналитички и класификаторни замајац при приступу тексту, а не заправо *опис* механизма рада (деконструкције) значења, што они, у крајњој линији, из деконструкционистичке перспективе – јесу.

Умјесто деконструкционистичке анализе добили смо, на овај начин, класичну структуралистичку, проповску (Владимир Яковлевич Пропп), интерпретацију. Успостављена је класификаторска структура, табела, гдје је однос између теоријски оформљених појмова и семантичких цјелина интерпретираног текста приказан у сразмјери 1:1, са претензијама на универзалност и нужност (дакле, са претензијама на метафизику). „Анализа, која ће бити приказана, није направљена (designed) да би се аплицирала (to apply) искључиво на *Хамлета*, но да се *Хамлет* види као паридигма за много ширу апликацију у општој теорији драме.“ (McDonald 1978: 36) Апликација ове анализе је дакле могућа на било који драмски текст. Ова погодност, која је посљедица већ оформљене теорије, која сада треба да се *уноси* у текст и да га класификује је заправо главни вид логоцентирчног начина мишљења који деконструкција доводи у питање. Није необично видјети да оваква интерпретација текста, која се одиграва под претпостављеним окриљем деконструкције, у потпуности изневјерава саму идеју

деконструкције.

Међутим, шта се добија оваквом анализом? Каква је вриједност добијених резултата. Свака класификација имплицира структуру (број елеманта, њихов однос и сл.). Мекдоналдова структура утемељена је на појмовима за које се претпоставља да имају *одређено* значење. Њихова међузависност, односно структурни функционализам, може претпоставити хијерархијски (што значи аксиолошки) однос датих елемата. Међутим, вриједност тих елемената је валидна само у структури у којој су настали. Њихова вриједност је дакле вриједност структуре. Мекдоналдова структура оперише, берем начелно, деконструкционистичким појмовима. Међутим, она своју вриједност не би изгубила уколико бисмо „деконструкционистичке појмове“ замијенили било којим другим појмовима – структуралистичким, феноменолошким, чак и измишљеним. Теоријска основа такве структуре увијек ће јој омогућавати успостављање интерпретативне парадигме. Ипак, по нашем мишљењу, резултати такве структуре неће бити од велике интерпретативне користи. Мекдоналдова класификација „шпијуна“ и „духа“ као „одлагања“ и „разлике“ нема интерпретативну вриједност изузев вриједности у структури у коју су уклопљени. Умјесто да се продуби разумијевање текста који се интерпретира, овај тип структуралистичке логике само потврђује логоцентрични основ теорије – ријечју, ова структура оправдава теорију (метафизику), а не критику.

Промишљати деконструкцију, нарочито њен критички аспект, не значи само надопуњавати већ постојећи појмовни оквир него осмишљавати нови појмовни апарат, *који на сопственом примјеру указује на метајезичку инстанцу*, односно ауторефернцијалност која би упућивала на дисемију. То је смјер обрнут од онога

који је узео Мекдоналд; умјесто изградње таксономије, затвореног система вриједности (тј. структуре), који би претендовао на одређену метафизику, деконструкција, негирајући саму могућност успоставе таквог система, подразумијева отварање „пролаза“ ка конституисању текстуалности, константно надопуњавање и ширење – ка тексту – постојећег система. Управо је то разлог због којег се Де Ман окреће тропима, истичући у први план двије стилске фигуре – алегорију и иронију. Обје фигуре изневјеравају своја означена, чиме заправо указују на сопствену текстуалност. Разлика између онога што је казано и онога на што се мисли носи у себи одређену „темпорализацију“, временску дистанцу која јукстапозиционира саму двоструког смисла (која је, дакако, спацијална) инхерентну овим фигурама. Де Ман каже: „Однос између алегоријског знака и његовог значења (signifie) није озакоњен догмом. (...) Уместо тога имамо однос између знакова у којима је позивање на њихова одговарајућа значења постало секундарно. Али овај однос између знакова неизбежно садржи временски елемент; и даље је нужно, уколико треба да постоји алегорија, да се алегоријски знак односи на један други знак који му претходи. Значење садржано у алегоријском знаку може се, дакле, прихватити само у понављању (...) неког претходног знака, с којим се никад не може поистоветити, пошто је битно за овај раније знак да представља чисту претходност“ (De Man 1975: 259) „Догматско“ значење је нужно да би темпоралност смисла могла да започне усмјеравање ка *другом* означеном. Усмјереност ка другом означеном, тј. увид у смисао алегорије може се открити тек успоредбом са „претходним знаком“. Тај претходни знак, да би се алегорија уопште засновала, мора да да буде присутан, али он никада не може да буде оно што чини само

значење. Ту видимо једну врсту „удвострученог“ смисла заснованог на метајезику. Алегорија, базирана на ознаци са двоструком структуром означених, увијек остаје свјесна првобитног значења (тј. првобитне структуре означених који се везују за дату ознаку) да би се, тек након што се освједочи о присутности (тј. претходности) те структуре, афирмисала као ново значење. То ново значење је свједочанство деконструкције структуре језичког знака, односно механизма функционисања текста. Иронија, као и алегорија, носи у себи исту двострукост односа ознаке и означених, ту је наиме „у оба случаја, однос између знака и значења прекинут и обухвата један спољашњи принцип који одређује место и начин на који се тај однос артикулише.“ (De Man 1975: 262) Тај „прекид“ јесте мјесто темпоралности (Дерида би рекао диференција), он је спацијално одређен (ријеч је о двострукости значења детерминисаног разликом) и као такав референцијално се увијек односи на други знак, односно друго означено, односно други траг итд. Међутим, Де Ман, слиједећи Бодлера (Charles Pierre Baudelaire) истиче још једну „црту ироничне свести“, особину ироније коју никако не треба превидјети, а на коју смо ми у више наврата позивали раније – аутореференцијалност. Иронична свијест јесте она која је у стању да проматра себе, сопствени „пад“, сопствену језичност и да на основу тога конструише ново „удвостручавање“ или нови простор за продукцију знакова. (Видјети De Man 1975: 264-265)

Деконструкција је инхерентна тексту. Знакови у својој основи су тропи; они везују за себе мноштво означених чиме се отвара текстуалност језика. Међутим, та особина језика – особина да значи и да константно надопуњује одређено „догматско“ значење – увијек је сузбијана неком формом, функцијом, класификацијом,

ријечју нормом која би зауставила вишак смисла који знак са собом носи. То је по Де Ману основ за напетост у домену „класичног trivium-а“ (дакле, неке врсте првобитне подјеле науке о језику), између реторике са једне стране и граматике и логике са друге. „Управо је ово тачка у којој литерарност, она употреба језика која у први план, испред граматичке и логичке, ставља реторичку функцију језика, наступа као одлучујући, али неодређен елемент који, на више начина и у више аспеката, нарушава унутрашњу равнотежу овог модела и, последично томе, онемогућава његово ширење према спољашњости, према не-вербалном свету.“ (Де Ман, 1985: 763-764) „Литерарност“ која се везивала за „реторичност“ укидала је референцијалност, односно могућност језика да „изађе из себе“ и обухвати (тј. представи) реалност. Није ли, међутим, однос реторичности и граматичности у језику још једна у низу бинарности базираних на логоцентризму? Док граматика и логика теже да језик приближе изворном присуству (истини, бићу и сл.), дотле изгледа да реторика производи само литерарност, заводљиво при томе упућујући на саму себе. Пошто језичка орнаментика нема епистемолошки значај, зашто би онда и била предмет метафизике? Тропи као дио реторике свакако да остају изван „научног“ значаја логике и граматике. Међутим, уколико прихватимо нашу пређашњу тезу да су „знакови у својој основи тропи“, нисмо ли онда већ имплицитно афирмисали деконструкцију подјеле са којом нас упознаје trivium. Пантекстуални аспект деконструкције управо то и сугерише. Није тешко, имајући у виду закључке наше досадашње анализе, одгонетнуни куда се крећемо играјући се са овом тријадом. *На идентичан начин, на бази којег је Дерида деконструисао однос између*

„инжењерског“ дискурса и „бриколажа“, ми заправо овдје закључујемо да су граматика и логика ефекти реторике, а не њени бинарни пандани. Референцијалност текста је ефекат реторике. Литерарност текста нам оставља простора за конструкцију „научног дискурса“, односно класификаторске, функционалне игре. Процес детерминација разлика у језику (разлика између реторике, граматике и др.) јесте процес деконструкције. Ми тај процес не контролишемо, ми смо у њему (као субјекти, карактери и сл.). Ми смо текст. И тако даље.

2.1. ПОЗИЦИЈА АУТОРА У ОДНОСУ НА КРИТИКУ (ТЕКСТ)

Питајући се о позицији коју аутор има према (свом) тексту (позицији која је уједно и критичка) увелико одређујемо, односно афирмишемо бинарну опозицију у контексту приступа (књижевном) дјелу. Слиједимо ли Велека и Ворена, та бинарност се може означити као разлика између „спољашњег“ и „унутарњег“ приступа проучавања књижевности. Аутор већ по дефиницији *није* књижевно дјело, то значи да је његова позиција *спољашња* у односу на сам текст. Међутим, као иницијатор текстуалне интенције (или барем као онај за којег се претпоставља да је први имао одређену значењску *намјеру*, у односу на текст), неријетко само проучавање креће од аутора (најчешћи вид таквог проучавања је такозвана „биографска критика“).

Бартов есеј „Смрт аутора“, објављен крајем шездесетих година прошлога вијека, упућује управо на беспредметност овакве бинарности када је у питању критика књижевног дјела. Приступати тексту тако што ће се истраживати аутор не мора нужно да води ка квалитетнијем тумачењу, тим прије што се ради о два потпуно различита ентитета. Штавише, чини се да текст почиње тамо гдје аутор „нестаје.“ „Писање је онај неутрални, сложени, посредни (oblique) простор гдје наш субјекат нестаје, оно негативно гдје је сав идентитет изгубљен, почевши од самог идентитета писања као таквог. (...) Чим је нека чињеница *испричана* без жеље да дјелује изравна стварност, него интранзитивно, тј., на крају крајева, изван сваке функције осим да дјелује као симбол, тај прекид ће услиједити, глас губи своје поријекло, наступа смрт самог писца, а почиње писање.“ (Bart 1984: 450) Не само, дакле, да постоји „прекид“

између аутора и текста него и између „стварности“ и текста, који у том контексту „дјелује као симбол.“ Код Барта се не ради о деконструкцији бинарне структуре аутор/текст (мало слободније схваћено, то је структура говор/писање), него о *деструкцији* аутора. Барт напросто *отклања* писца од свог дјела, прави вакуум, празнину, разлику између аутора и његовог дјела, гдје интенција (ауторова) никада не може бити довољно јака да непобитно утиче на (неупитно) значење текста. Међутим, ми се не ослањамо на Барта искључиво да бисмо закључили да је текст семантички аутономна цјелина. То би значило сувише поједноставити однос између аутора и текста. Оно што треба имати у виду, и на шта нас теза о пантекстуализацији упућује, јесте да је аутор, као и позиција његовог *погледа*, такође – текст. Ту се дакле не ради у отуђивању изворне интенције од текста, него о напоредном односу два *различита* текста. Не само што текстуалност аутора (субјекта) започиње његовом друштвеном улогом (као „теоретичар књижевности“, „докторанд“ и сл.) него је његова индивидуалност (односно субјективност) доступна једино преко текста. То може бити текст *другога* (на примјер биографија) или текст самог аутора (на примјер интервју) који *говори* о другоме или о себи. Отуд, ми не можемо да оставимо ову Бартову разлику између писца и текста онаквом какву смо је затекли. Уништити аутора не значи ослободити текст, него га лишити једне од његових могућих (или како ћемо ускоро видјети, како сам Барт каже: плуралних) значења. Умјесто Бартове деструкције аутора, ми морамо да поставимо његову (ауторову) деконструкцију. Аутор не нестаје, не умире, не удаљава се од текста, него се само претвара у нови текст опходећи се према свом (изворном?) тексту као једна од референтних тачака око које „двоструки коментар“

може да се конструише. Аутор, за деконструкцију, није мртав – он је текстуализован и као такав фундира (попут Де Манове алегорије) у значењу текста. Аутор је тако темпорализован, он је знак који *претходи* текстуалној алегоријској конструкцији. Значење, дакле, не мора да се „поистовети“ са аутором, али мора да рачуна на тај *знак*, да би конструкција будућих значења била потпунија.

Није, међутим, само аутор текст, његова *позиција, његов поглед* је дио одређене текстуалне структуре, тј. деконструкције. Ауторова *позиција* (језичка, односно идеолошка) није контролисана његовом интенцијом. Аутор је бачен у језик и трпи утицаје „сила“, које профилишу његов поглед. То „профилисање“ је уједно и сљепило и свјетло захваљујући којем аутор (тј. „аутор“) приступа текстовима, па и сопственом тексту. Вратимо се Дериди: „Писац пише *у* језику и *у* логици, чијим системом, законима, и животом његов дискурс не може апсолутно да овлада. Он их користи само тако што дозвољава себи, слиједећи моду или циљ, да буде вођен системом. И читање мора увијек тежити одређеном односу, који не може бити виђен од стране писца, између онога чиме он влада и чиме не влада у патернима језика којег користи. Ова веза не представља неку квантитативну раздиобу сијенке и свјетлости, слабости или силе, него значењску структуру коју критичко читање треба да *продукује*.“ (Derrida 1997: 158) „Писати у језику и у логици“ значи бити препуштен систему језика који не само да једини има могућност да искаже „ја“ субјекта него га при томе исказивању и обликује. Обликује се дакле не само субјекат него и оно што он *говори*, односно *пише*. Тако се аутор налази у двострукој игри у односу на језик: са једне стране он је њиме детерминисан (његово емпиријско „ја“ је

представљиво искључиво помоћу језика), док је са друге сране детерминисан и његов дискурс, његова позиција (као критичара, писца, филозофа и др.) од стране „онога чиме он не влада у патернима језика.“ Његово „емпиријско ја“ и његово „представљиво ја“ изграђено је на бази језика, којим је опет то „представљиво ја“ позиционирано и детерминисано силама на које „емпиријско ја“ нема утицаја. „То рефлексивно раздвајање не догађа се само уз помоћ језика као привилеговане категорије него оно преноси субјекат из емпиријског света у свет који се састоји од језика и у језику – језика који он сусреће у свету као једно биће међу другим, али који остаје јединствен по томе што је једини ентитет помоћу којег се он може разликовати од света. Тако замишљен језик дели субјект на емпиријско *ја* поринуто у свет и *ја* које постаје слично знаку у покушају диференцијације и сопственог дефинисања“ (De Man 1975: 267). Обликован као знак, „ја“ трпи утицај језика који у синхронијској историјској равни постаје предметом одређених сила. Међутим, синхронитет језика који одређује „ја“ никада није до краја изолован; језик носи семантичке трагове историје, чиме „ја“ постаје заправо трансисторијска језичка конструкција. Занимљиво је да управо Барт (убица аутора) примјећује ову врсту ауторске историчности детерминисане притиском традиције (тј. језика) на језик. „Писцу није дато да своје писмо одабере у некаквом ванвременском арсеналу књижевних форми. Притисак Историје и традиције одређује могућна писма једног писца: постоји Историја писма; али она је двострука: и у самом тренутку кад општа историја доноси – или намеће – нову проблематику књижевног језика, писмо остаје пуно успомена на своје претходне употребе, јер језик никада није недужан: речи имају

посебно памћење, које се потајно протеже до средишта нових значења. (...) Упорно навирање свих предходних писама и саме прошлости мог властитог писма прекрива садашњи глас мојих речи“ (Bart 1979: 14) Ми смо, дакле, увијек у традицији захваљујући писмима која конституишу наш глас. Ми говоримо кроз писмо традиције. Вриједности писма којег преузимамо нужно одређују семантичке координате нашег говора. На тај начин избором писма ми смо контекстуализовани и ангажовани у датом историјском стицају. Самим тим увучени смо у семантички оквир писма из којег дјеламо.

„Ангажованост у датом историјском стицају“ подразумијева детерминацију ауторске позиције како у односу на дјело које ствара, тако и у односу на оно што чита (критикује). Међутим, свака позиција подразумијева *усмјереност погледа* (треба обратити пажњу на просторност ове метафоре), погледа који истовремено омогућава продукцију значења, али и који (усљед усмјерености и фокусираности на ту продукцију) остаје заслијепљен за значења која се налазе изван домашаја његовог погледа. Позиција критике јесте уједно позиција и продукције и изостављања значења. Критиковати значи бити у немогућности обухватити *сва* значења која (сопствени) текст може да продукује. Та „реторика заслијепљености“, како је Де Ман назива, инхерентна је одлика сваке ауторске позиције. „При томе изгледа да се ово сагледавање [Де Ман говори о „сагледавању природе књижевног дела“ – Н.М.] могло остварити само зато што су критичари били жртве те чудне заслепљености (blindness): њихов језик је могао да дође до извесног сагледавања само зато што је њихова метода изгубила из вида перцепцију тог сагледавања. Оно постоји само за читаоца који је у повлашћеном положају да може да види заслепљеност као појаву по

себи – будући да он по дефиницији није компетентан да постави питање сопствене заслепљености – па је тако у стању да разликује тврђење од значења“ (De Man 1975: 173). Гдје треба аутор и критичар да стоје да би избјегли сопствену заслијепљеност? На неком од рубова историје одакле је могуће сагледати сав притисак који традиција намеће језику који се употребљава у датом историјском стицају. Међутим, тешко је одредити ту рубну позицију. То би значило бити изван језика, а то није могуће. Оно пак што јесте могуће је створити временску дистанцу од текста којег критикујемо/стварамо и у том односу увидјети степен првобитне заслијепљености (своје, критичареве и сл.) То, опет, не значи да смо се у потпуности ослободили заслијепљености, управо стога што и тај поглед који увиђа заслијепљеност, у односу на историјску дистанцу, постаје слијеп у односу на сопствену *тренутну* позицију. Отуд за Де Мана читалац „по дефиницији“ не може да „постави питање сопствене заслијепљености.“ На извјестан начин само то питање мора да рачуна на ограниченост усред немогућности обухватања његове потпуне спознаје. Генеза критике, у том смислу, може да се тумачи као помјерање *позиција,* односно погледа, у смислу изналажења метајезичке инстанце, која би откривала претходни заслијепљен поглед и имплицитно отварала текст новим читањима – интерпретацијама. На тај начин Де Ман увиђа Деридину заслијепљеност у погледу (Деридине) критике Русоове заслијепљености. Однос који Дерида ишчитава у контексту Русоове дистинкције између „буквалног“ и „метафоричког“ значења за Дериду је условљен одређеним погледом („који у Русоу види писца репрезентативног приступа књижевности“), који инсистира на примарности буквалног значења у односу на метафоричко, чак и када „Русо тврди супротно.“

Посљедица те заслијепљености (тог погледа који се фокусира на једну тачку, превиђајући остале) је та да „Дерида мора да протумачи поглавље о метафори као тренутак заслијепљености у коме Русо говори супротно ономе што намерава да каже.“ (Видјети детаљније у De Man 1975: 204 и даље).

Овдје се не ради о валидности интерпретације него о отворености текста да прихвати усмјереност (аутора, критичара, односно другог текста) на поједине аспекте сопствене дисемичности. Отуд се овдје ради о константном узглобљавању вишка смисла у одређен поглед, идеолошко-методолошку матрицу (дакле, конструкцију) која истиче једна значења на рачун других. Ријечју, баш као што је Русо био слијеп за поједине аспекте свог текста, тако је и Дерида слијеп за поједине аспекте тог истог текста, што уједно имплицира и да је Де Ман слијеп у односу на Деридино сљепило, и тако даље. Ми (аутори и критичари) смо само једна позиција (текстуална, дакако) која се ситуира у одређеној историјској равни, да би на њу био вршен притисак, што условљава конструкцију наших читања. Тиме се имплицитно конструише и струкутура нашег сљепила.

Сљепило је саставни дио критике. Оно јесте дио *јединственог* погледа (или погледа из одређеног угла) на текст у којем се расвјетљава једно од могућих значења. Ту особину текста да у себи садржи потенцију за вишеструкост интерпретација (или за мноштво сљепила) Барт ће назвати плуралношћу. Барт каже. „Симболички језик, којем књижевна дјела припадају *по својој природи* јесте плуралан језик чији кодови су конструисани на такав начин да сваки исказ (свако дјело) има вишеструки смисао“ (Barthes 2007: 27) Сваки смисао конституише се као нова структура (која

се поново може тумачити, која је у стању да се претвори у нови траг итд.), на бази структуре текста који тај смисао (а он је увијек један од смислова) продукује. Читање значи конституисање структуре. Тумачење је ново структурирање. Оно што тумачење даје није истина,[88] тумачење нуди само нову врсту семантичких структура која *могу* бити истинита.[89] Сваки од смислова је валидан, али не и истинит јер у том случају други смислови не би били потребни. Плуралност текста оправдана је валидношћу структура коју је семантичка потенцијалност текста условила. На тај начин ми смо у могућности да направимо мноштво структура, али кад интерпретирамо, увијек бирамо само једну од њих. „Сада, уколико је тачно да дјело захваљујући својој структури садржи небројено смислова, онда се мора обратити пажња на двије врсте дискурса: први би покушао да прочита сва значења која рад покрива или, што изађе на исто, да се окрене празном смислу који представља њихову заједничку основу; а други би се окренуо само једном од тих смислова“ (Barthes 2007: 28) Окретање ка свим смисловима текста није могуће управо стога што нисмо у могућности да се ослободимо притиска историје, традиције, односно језика самог који дефинише наш поглед. Неки смислови конституишу се дуго након настанка текста и могу представљати основ за

[88] Појам истине нас опет суочава са проблемом појма средишта или крајње тачке око које би се смисао знака (значење које бисмо могли одредити као најближе истини) могао конституисати.

[89] Управо им та могућност истинитости онемогућава истину. Знак у себи чува овај парадокс. Његово непрекидно структурирање уједно рађа смислове и поништава их сходно *доминацији* одређене структуре. Под доминацијом структуре подразумијевамо контекстуализовано значење, или значење стабилизовано упориштима структуре у којој се одвија језичка игра или у којој се значење актуелизује.

конструисање нових дискурса (рецимо психоаналитичка читања Софоклеових и Шекспирових драма, гдје се продукују не само нова значења тј. интерпретације тих текстова, него се, на бази тих интерпретација, формира нови дискурс са новом епистемологијом. На примјер, термин „Едипов комплекс“ тако фундира као један од појмова „психоаналитичке“ праксе). Тако нам се смисао открива у настајању и везан је за одређено вријеме у коме се знак смисла конституише.

III *ЗЛИ ДУСИ* И АФИРМАЦИЈА НИХИЛИЗМА

Говорити о аксиолошком поретку било које врсте значи говорити о нормама. Систем норми нам омогућава *разликовање* у одређеном систему вриједности. Сем тога, норма указује и на границу чије нас прекорачење изводи из прихваћеног поретка. У неким (најчешће етичким) прекорачењима могућа је санкција (као начин потврђивања и чувања утврђеног поретка). С друге стране, неки системи искључују прекорачење норме као могућност (нужност поштовања природних закона, рецимо). Тамо, међутим, гдје норма није дата као одређена *природна* консеквенца, тј. гдје се њена непромјенљивост може довести у питање, ради се о нормативној *конструкцији*. У тим случајевима норма остаје продукт одређеног идеолошког (што ће рећи културолошког) притиска који у зависности од услова може да варира – мијењајући при томе до тада уврђене границе. Помјерање или поновно *исписивање* границе вуче за собом преображај аксиолошке структуре. Посљедице тога су *различит* начин проматрања одређене појаве чију вриједност усаглашавамо са доминантном или актуелном вриједносном конструкцијом. На тај

начин једна појава може бити различито *тумачена* у два различита историјска стицаја, тј. стицаја у којима је присутно различито позиционирање границе. Питање које нас занима, међутим, не односи се на перцепцију релативности границе, него на њено потпуно укидање. *Нихилизам* (lat. nihil – ништа) негира границу, укидајући, на тај начин, било какву аксиологију, *разлику* која би претпостављала вриједносни корелатив између елемената. Таутолошки, можемо закључити да нихилизам своди вриједност на *ништа*. Иморализам представља вид нихилизма у етичкој структури. Другим ријечима иморализам представља укидање границе између етичких бинарних опозиција: добра и зла. То значи сравњивање вриједности које ова два елемента имају. Са друге стране то не значи да ми укидамо елементе те структуре, него само вриједности које тим елементима, па имплицитно и тој структури, приписујемо. На примјер, дјело (чињеница) убиства ће и даље постојати, чак и уколико укинемо норму која то дјело оцјењује као прекршај (тј. норму која то дјело из етичке перспективе оцјењује као *зло*, тј. неморално). Иморалистички поглед на убиство, дакле, не би могао бити окарактерисан моралистичким вриједносним категоријама (дакле у координатном систему: добро/лоше), ријечју, иморализам укида вриједносну разлику између чинова убиства и не-убиства, сводећи те чинове на исто – ништа. Тек конструкцијом вриједносних моралистичких координата ми смо у могућности да припишемо одговарајућу вриједносну квалификацију чину убиства. Фридрих Ниче (Friedrich Nietzsche) ће тако рећи: „Апсолутно не постоје морални феномени, само моралне интерпретације феномена...“ (Nietzsche 2002: 64) Међутим, док иморализам негира границу, неморализам (и имплицитно: морализам) остаје „са ове

стране“ етичке вриједносне структуре. Аморализам није дакле негирање границе, него опредјељивање за једну од страна етичке економије односа (условљене разликом). Зло и добро творе етичке вриједносне координате. Бити аморалан, ријечју, значи бити *у систему.*

Питање које ћемо ми поставити у контексту проучавања једног од најупечатљивијих ликова Достојевског – Ставрогина – тицаће се могућности оспоравања не само границе у датом аксиолошком поретку (у нашем случају то ће бити етички поредак) него и жеље за успостављањем једне такве границе (или тачније жеље за вјером у већ прихваћени, дакле конвенционализовани, аксиолошки поредак), која би одредила и *дефинисала* егзистенцију.

Ставрогин је централни лик романа *Зли дуси*. Његова позиција у роману (у тексту) омогућава нам да уочимо врсту и значај односа са осталим ликовима у дјелу. На тај начин, лик Ставрогина игра двојаку улогу: са једне стране можемо пратити утицај Ставрогина на друге ликове у роману (дакле њихово смисаоно *ограничавање*) и обрнуто можемо покушати да дефинишемо Ставрогина кроз дискурсе којима други покушавају да га одреде. Међутим, Ставрогинова позиција *центра*, или да се послужимо пригодним структуралистичким појмом – референтног упоришта – у односу на којег остали ликови романа добијају свој смисао (што би топографски гледано био однос централног дијела неке структуре са осталим, маргиналним дијеловима те структуре) чини нејасном интерпретативну позицију која би била најпогоднија за анализу саме Ставрогинове личности. Останемо ли на трагу структуралистичке логике, можемо рећи да је то зато што немамо стабилно референтно упориште самог

референтног упоришта.[90] Ставрогинов лик не може дакле да се (до краја) разумије искључиво тако што бисмо анализирали дискурзивне обрасце које други ликови у роману покушавају да *учитају* у њега. Отуд је та економија односа која постоји између Ставрогина и других крајње несразмјерна. „Само на основу односа са другим ликовима Ставрогин, у својој противречности, не може бити схваћен до краја, док они могу бити схваћени тек када се сагледају у односима са њим“ (Стојановић 2009: 36). Уколико прихватимо централну улогу Ставрогинову у роману, тј. уколико пођемо од тезе да он осмишљава већину других ликова у роману и да при томе бива осмишљаван (иако „не до краја“) од стране других ликова у роману, онда је логично да анализу Ставрогина спроведемо кроз два плана: а) Ставрогин у односу на друге (чиме бисмо дакле дјелимично објаснили смисао Ставрогинове личности, док би *други*, како видимо, били схваћени готово у потпуности) и б) Ставрогин у односу на Ставрогина (што ће нас приморати да формирамо неко ново референтно упорише које ће нам помоћи у успостављању смисаоних координата којима ћемо покушати ближе одредити овај лик.)

[90] Ми ћемо, за сада, у нашој анализи оставити питање *централности* Николаја Ставрогина, у односу на друге ликове романа, по страни. Напомињемо, међутим, да је у критичким полемикама о „Злим дусима“ скоро општеприхваћена теза о Ставрогиновој средишњој улози у тексту. Чак и када се пронађе текст који пажњу посвећује другим ликовима романа, чија идејна основа може бити довољна јака да се ти ликови (или лик) анализирају засебно (као лик Кирилова, на примјер), увијек се подразимијева Ставрогинова централна назочност у развијању те идеје. Извјесно је да је овој централистичкој пометњи допринио и сам Достојевски у својим „Биљешкама“, гдје за Ставрогина („Принца“) каже да је „калеидоскоп“ кроз којег се преламају сви остали ликови у роману. (Lantz 2004: 87)

Анализирати Ставрогина „у односу на Ставрогина“ тражи од нас мета инстанцу која треба да држи ту интерпретативну конструкцију. У нашем случају та мета инстанца биће Лаканова психоанализа, у домену чијег појмовног оквира ћемо покушати објаснити иморалистичку *позицију* Ставрогинову. Ријеч је заправо о идеји која се Ставрогину јавила „у формули“, како сазнајемо из његове исповијести, гдје се претпоставља укидање границе између добра и зла; ти појмови се стављају у регистар субјекивних категорија, гдје моралне норме постоје захваљујући предрасуди. (Dostojevski 1972b, 110).[91] Ова иморалистичка формула Ставрогинова изречена је након саблажњавања мале Матрјоше док је уз чај играо карте са веселим друштвом. Учинци иморализма се не могу свести само на неморализам (премда је то, као уосталом и морализам, једна од његових консеквенци), управо стога што је граница која би нам помогла да одређени чин окарактеришемо као неморалан избрисана. Ипак, треба се упитати зашто Ставрогин долази до овог закључка тек након догађаја са Матрјошом. „Сазнање“ да је аксиолошки систем, који усмјерава морални живот индивидуе од рођења, посљедица субјективног доживљаја – предрасуде – води идентичном закључку који изриче један други јунак Достојевског – „све је

[91] Највећи дио појединости о Ставрогиновом животу сазнајемо из његове исповијести у поглављу које носи назив *Код Тихона*. Међутим, то поглавље, под притиском цензуре, више пута је мијењано, тако да садржи неколико варијаната. Занимљиво је напоменути да Ставрогинова иморалистичка „формула“, која ће бити један од главних мисаоних стожера наше анализе овог дјела, није садржана у свим варијантама. О судбини овог поглавља, његовом значају као и могућим разлозима због којих сам Достојевски није инсистирао на укључивању овог поглавља у роман, касније, када су се за то створили услови, видјети детаљније у Seduro 1966.

дозвољено“. Све је дозвољено зато што ништа нема објективну (моралну) вриједност која би се као таква, неупитна, морала поштовати. Услов за поништавање границе између добра и зла мора бити и укидање метафизичке концепције, која стоји иза тог аксиолошког поретка – Бога. И док се у „Браћи Карамазовима“ тај услов изриче још увијек у кондиционалу, овдје је он јасно потврђен као чињеница која се неспорно већ десила. Матрјошин узвик да је „Бога убила“, овдје, заправо, погађа Ставрогина, несумњиво дакле правог убицу.

Чињеница је да се Ставрогин, иако је Бога убио, позива на Божији закон код Тихона, гдје помиње Христове ријечи о саблажњивању дјеце (Матеј 18, 6). Да ли ово подсјећање на Христове ријечи значи поновну афирмацију хришћански устројених вриједности? Да ли је ипак досегнута граница у којој се иморалистичка формула показује као погрешна? Да ли онда можемо да тумачимо Ставрогиново самоубиство као посљедицу погрешног прорачуна иморалистичке формуле, гдје у обзир није узета изричита Божија примједба о саблажњавању дјеце? С тим у вези Библија би могла бити препозната као писмо Закона, које иморалистичке поставке своди на апсурд. У том случају Ставрогин би био лажни иморалиста који, баш као и Иван Карамазов, не може да поднесе посљедице сопственог убиства Бога[92] – те се ипак спотиче на већ добро познате моралне норме. Међутим, овдје ствари не стоје тако једноставно. Уколико је претпоставка о иморалистичкој формули погрешна, онда улога Бога (тачније његовог постојања) мора поново да се узме у обзир. Међутим, немамо трагове у тексту који би свједочили о Ставрогиновом заокрету ка Богу.

[92] Код Ивана Карамазова ријеч је заправо о антитеизму.

Ставрогин је роб своје индиферентности. Он је у свом иморализму много јачи од Ивана Карамазова, који на крају луди.[93] Воља за животом је ту сведена на минимум усљед недостатка жеље за афирмацијом своје снаге или, тачније, недостатка смисла који би проистекао из једне такве афирмације (Dostojevski 1972b, 385). Недостатак жеље посљедица је нихилистичке (па имплицитно иморалистичке) природе Ставрогинове. Ставрогин, међутим, иако до краја живота остаје нихилиста, ипак изражава склоност ка тумачењу библијских максима (и санкција за *одређене* прекршаје). Наша теза је да је Ставрогин ухваћен у симболички поредак *индиферентности* у којем је осуђен на борбу са сопственом нихилистичком логиком. То не значи (још увијек) да је та логика погрешна (и да је самоубиство посљедица погрешног прорачуна, тј. недостатка снаге да се до *краја* издрже посљедице нихилизма), него да је њен крајњи резултат апсолутно *отуђење* од свијета, што за посљедицу има одсуство жеље или жеље као дискурса Другог.[94] Међутим, важније питање које ћемо у овом тренутку поставити биће: одакле *нихилизам* као симболички поредак потиче? Ми ћемо на темељима ове идеје покушати да покажемо да је Ставрогиново самоубиство симболички покушај враћања у живот. Тачније, враћања у нормативне оквире једног цивилизацијског спомена и Закона – Библије. Лик мртве Матрјоше, кога Ставрогин не жели да се ослободи

[93] Раскољников је такође један од ликова који не може да поднесе посљедице своје моралне економије и дјелања у вези са тим. Ипак, Достојевски (помало наивно) одлучује да га спасе љубављу (у хришћанском смислу) једне проститутке.

[94] Сем у случају индиферентности, која се јавља као посљедица нихилизма (односно Другог који је продуковао тај симболички поредак), гдје би заправо одсуство жеље могло да се тумачи као жеља за одсуством вриједности, па чак и саме жеље.

(Dostojevski 1972:, 114-115) је веза са тим Законом, штавише, казна коју он себи досуђује *записана* је (као већ нови симболички поредак) у Библији. („Боље би му било да се објеси камен воденични о врату његову...“ (Матеј 18: 6).

1. СТАВРОГИН И ДРУГИ

Ставрогин је лик ка којем конвергирају различити погледи других ликова романа. Нина Пеликан Страус (Nina Pelican Straus) каже: „За Лизу, госпођу Ставрогину, Марију и Дашу, Ставрогин отјелотворује одсуство (absence) које, њихово је уображење, може бити испуњено њиховом присутношћу (presence) – било као љубавница, мајка, идеолошка сљедбеница или болничарка.“ (Pelikan Straus 1994: 279). Битно одређење Ставрогиново је „одсутност“ нечега што очигледно треба да буде попуњено. Линда Иваниц (Linda Ivanits), са тим у вези, каже: “У његовој истинској појави (hypoŝtasis), Ставрогин је метафизичка празнина (void), не-биће (nonbeing)“. (Ivanits 2008: 118) Та одсутност ствара потенцијал за симболички поредак, конструишући тако одређену структуру ознака које детерминишу друштвену улогу.

Лакан каже: „Може бити *дословно* речено да недостаје на своме мјесту (мањак) само оно што може бити замијењено: симболичким.“ (Lacan 1972: 55). Симболичко одређује понашање субјекта. Субјекат дакле на тај начин (п)остаје конституисан „симболичким поретком“ (Lacan 1972: 55) Не само да је тиме његова улога одређена и потврђена у датом (идеолошком) систему него он без те улоге не може ни да закорачи у живот.[95] Већ по рођењу субјекат се *именује*, чиме ступа у одређену вриједносну друштвену игру – као њен пуноправни конституент (тј. дио). Касније, та улога се усложњава кроз домене нових симболичких поредака које субјекат задобија (субјекат, на примјер, може постати „теоретичар књижевности“), чиме се обликује одређена структура мишљења, као и *очекивања* која

[95] Видјети фусноту бр. 46.

субјекат, као носилац одређене ознаке, треба да испуни. Симболички поредак је увијек именован, језички детерминисан и вриједносно позициониран (преко ознаке коју носи) у домену идеолошке структуре. Бити „конституисан симболичким поретком“ значи бити идентификован ознаком (именован) и детерминисан вриједностима које то именовање има у идеолошком поретку.

Ставрогин је мањак који треба попунити, он је потенција за коју други ликови у роману мисле да може да буде испуњена симболичким. Ставрогинов однос са другима у начелу има карактер *уписивања*, тј. значењског одређивања које би задовољило жеље других. Међутим, парадокс је у томе што су неке од тих жеља потекле од (углавном) самог Ставрогина. На тај начин, у „Злим дусима“ се јавља парадоксална дијалектика жеље, у којој су други ухваћени у симболички поредак Другог (Ставрогина) да би његов мањак (онтолошки, оно *јесте* његовог бића) испунили својим жељама (тачније ознакама, које репрезентују те жеље), које су заправо уписане у симболички поредак чији је он сам узрок, тј. жељама које су већ његове. Жеља се враћа свом извору да би, заједно са симболичким поретком, била одбијена.

Уписивања значења *у* Ставрогина не дешавају се са истом снагом, нити са идентичним умјетничким интензитетом. Сходно комплексности значења која се покушавају *уписати* у Ставрогина као и дијалектици жеље, коју при томе препознајемо, однос Ставрогина и других можемо подијелити на три групе:

1. Ставрогин наспрам Кирилова и Шатова
2. Ставрогин наспрам женских ликова и Верховенског сина

3. Ставрогин и фолклор[96]

Кирилов и Шатов су ликови чија је судбина одређена Ставрогином. „У реалности, Кирилов и Шатов представљају просто двије еманације Ставрогиновог духа – сваки од њих прихвата га сходно својој тачки гледишта...“ (Chizhevsky 1962: 118) Они су зависни од идеја које је продуковао сам Ставрогин. Њихов живот је живот-идеја; они јесу оно што је Ставрогин, у жељи за сопственим *одређењем,* некада покушао да буде. Међутим, Ставрогин није оно што Кирилов и Шатов јесу, то јест поданици једног симболичког поретка, који је Ставрогин сам продуковао, али коме он сам није (п)одређен. Остављени у том метафизичком безнађу Ставрогинових идеја, укотвљени у симболички поредак из кога више не могу да побјегну, они се гуше у тој ставрогиновској логици у чијим оквирима покушавају да нађу смисао за своје животе или, можда прецизније, за животе сопствених идеја. На тај начин, они дијеле исту судбину која је условљена вјеровањем у Другог. „Иако су на различитим идеолошким половима, Шатов и Кирилов су у блиској емотивној зависности и функционишу као раздвојене половине хипотетичке личности.“ (Howe 1962: 63). Њихова „емотивна зависност“ условљена је несигурношћу у метафизичке оквире идеја у које ипак безрезервно вјерују. Они јесу „једно“ управо стога што им је интензитет вјере (или жеље за вјером) у идеју идентичан.

Однос Ставрогина наспрам Шатова и Кирилова је

[96] Превазилазило би оквире овог текста детаљно анализирање сваких од ових односа у свим својим појединостима. Ми ћемо анализирати само оне дијелове који могу непосредно да нам објасне Ставрогинове иморалистичке интенције и дијелове који нам откривају симболичко конституисање саме личности Ставрогинове од стране других.

однос "учитеља и ученика" (што само по себи може да представља нови симболички поредак). Шатов, између осталог, жели да подсјети Ставрогина на тај однос, да га рехабилитује у улози „учитеља" који ће му обезбиједити сигурност у идеји која га је у потпуности обузела. Он жели да га врати улози власника идеје – господара сопствене жеље – на чијим темељима „учеников" живот добија смисао. Шатов „захтева" од Ставрогина да промијени „тон" када говори с њим. (Dostojevski 1972a: 266) Он не жели „господског сина", него оног који је створио метафизичке оквире у чијим границама он сада једино може да опстане. Штавише, слиједећи даље Лакана, можемо рећи да Шатов пролази кроз имагинарну фазу свог односа са Ставрогином. Он је опчињен сликом (представом) о Ставрогину као јединим који „може да подигне заставу" и да „идеју" доведе до краја. (Dostojevski 1972a: 275) Отуд Шатов, који је иначе „чедан и стидљив до дивљине" (Dostojevski 1972b: 274), пред Ставрогином не осјећа стид. Он пред њим (као пред собом) узвикује: „Ставрогине, зашто сам ја осуђен да верујем у вас? Да ли бих могао са другим овако говорити? Ја имам чедности, али се своје наготе нисам побојао, јер сам Ставрогину говорио... Ја вас не могу из свог срца истргнути Николају Ставрогине." (Dostojevski 1972a: 277). Ставрогин није други, он је Шатављева имагинарна пројекција (слика), његово „идеално Ја", које треба да одигра идентификациону улогу у формирању „Ја" у односу на слику (image). (Lacan 2006: 76). На исти начин као што се код Хамлета, усљед заточености имагинарном представом Леарта, јавља агресивност, из које проистиче сукоб, тако и Шатов има потребу за испољавањем агресивности према Ставрогину. Цитирајмо Лакана у цјелости: „Он је заинтересован за част – за оно што Хегел назива

чистим престижом – заинтересован је за спасавање части у борби која га окреће против ривала којем се надасве диви (...) Слика (image) другог, као што видите, представљена је овдје тако што у потпуности апсорбује посматрача (...) Драматург ситуира базу агресивности у овом пароксизму апсорпције у имагинарном регистру, формално израженом као веза преко огледала, као огледална веза. Онај против кога се бориш је онај којем се највише дивиш. Његов идеал је (...) онај којег мораш да убијеш." (Lacan, 1977: 31) Шатовљева агресивност према Ставрогину манифестује се кроз физичко насиље (шамар) и пријетње које изриче приликом Ставрогинове посјете. Прва пријетња Ставрогину упућена је одмах након његовог доласка Шатову, гдје овај признаје да је купио пиштољ и да није хтио да му „се преда" (Dostojevski 1972a: 260), док друга пријетња долази након (за нас врло битног) питања: Да ли је дјецу развраћао? Шатов даље наставља: „Николај Всеволодович не може лагати пред Шатовом, који га је ударио по лицу! Кажите све! И ако је истина, ја ћу вас убити одмах, овог часа, на месту!" (Dostojevski 1972a: 275). Шатов не дозвољава својој имагинарној пројекцији „пад" и „лаж". „Ученик Шатовљевог кова не праштa учитељу изневеравање наука нити уопште било шта чиме би овај угрозио ореол вредности који ученик види, или му је неопходно да види, око учитељеве личности." (Стојановић 2009: 42). „Идеал-Ја" мора управо то и да остане – идеал. У супротном, ни сама идеја не би могла да се прихвати са таквим фанатизмом и вјером коју „ученици" осјећају.

Идеја коју је Ставрогин изложио Шатову враћа се сада Ставрогину са захтјевом да се на пут те идеје поново врати. Но каква је то идеја? То је идеја о руском народу као „богоносцу". Шатов просто подсјећа Ставрогина

на његове сопствене ријечи,[97] гдје се укратко каже да народ без Бога не може бити прворазредан народ, он се наиме тада претвара само у „етнографско градиво, а не у велики народ.“ (Dostojevski 1972a: 273). Велики народ мора да потврди своје постојање кроз Бога или како сам Шатов каже: мора се „уздићи до бога“. На тај начин народ постаје свјестан етичког аксиолошког поретка, односно *граница* у којима се уписују моралне норме. „Још никад није било народа без религије, то јест без појмова о добру и злу. Сваки народ има своје сопствене

[97] Шатов сам у два наврата напомиње како се овдје ради о Ставрогиновим ријечима, које је овај давно изрекао, а са којима га сада суочава. (Dostojevski 1972a: 271, 272) Остаје, наравно, питање валидности Шатовљеве интерпретације Ставрогинових ријечи, као и имплицитно, питање онога што је Шатов накнадно додао тој првобитној „идеји.“ Шатов, сам, међутим, покушава да да одговор на ово питање и да ограничи утицај „својих“ ријечи у поставци „идеје“: „Све су ово ваше сопствене речи, Ставрогине, све, осим ово неколико речи о полузнању, које су моје, јер сам и ја сам полузнање, па га, дакле, нарочито мрзим. А у вашим мислима, чак ни у вашим речима, нисам изменио ништа, ни једно словце.“ (Dostojevski 1972a: 272) Ставрогин, међутим, двосмислено реагује на вјеродостојност Шатовљеве интерпретације (или понављања) изворних ријечи: у први мах Ставрогину се чини да је доста тога преиначено („Ви сте то примили са ватром и са ватром сте и преиначили, не опажајући шта чините“ Dostojevski 1972a: 272), док ће нешто касније препознати у Шатовљевим ријечима „своје лично расположење од пре две године.“ Штавише, Ставрогин додаје: „И сада вам више нећу рећи, као малочас, да сте моје тадашње мисли узели преувеличано. Сада ми се чини да су биле чак још искључивије, још самовласније...“ (Dostojevski 1972a: 274) Наравно, немогуће је показати, чак и у тренутку када се Ставогину „чини“ да је Шатов на трагу његовог „расположења од пре две године“, колики је заиста степен *идентичности* између Шатовљевих тренутних ријечи и Ставрогинових некадашњих исказа. Оно што, међутим, можемо да закључимо јесте да је Стврогин заиста усадио одређене идеје у Шатовљеву главу, чије *трагове* сада видимо у Шатовљевим исказима.

појмове о добру и злу и своје сопствено добро и зло. Када у многих народа појмови о добру и злу постану општи, тада народи изумиру, тада се разлика између добра и зла потире и ишчезава.“ (Dostojevski 1972a: 272). Шатов понавља Ставрогинове ријечи,[98] али оне немају исти смисао, нити исти егзистенцијални значај за обојцу. За Шатова, народ је покретачка сила свих великих достигнућа човјечанства, само ако тај народ носи у себи „свог бога“. За Ставрогина, народ је (био) покушај да се нађе сигурно упориште једног (за њега) дифузног и неодређеног појма какав је морал. Шатову је Бог неопходан да би повратио вјеру у народ и његову величину, постајући, на тај начин и сам карика у ланцу Великог народа, Ставрогину је Бог неопходан из сасвим личних разлога – да би се оријентисао у нихилистичкој

[98] Ово би заиста могле бити Ставрогинове *изворне* ријечи, имајући у виду иморалистичке импликације атеизма (код народа) које су овдје изведене. Ово би увелико могло да објасни и разнородност Ставрогинових размишљања у *исто вријеме* у прошлости. Сам Шатов ту разнородност описује овако: „У Америци сам три месеца спавао на слами поред једног... несрећника, и од њега сам дознао да сте ви, у оно време кад сте у мене усађивали веру у бога и отаџбину, у то исто време, можда у исте дане, тровали срце тог несрећника, тог манијака, Кирилова...“. На ово Ставрогин одговара како из тога ниште не „излази“. Он каже: „Понављам, нисам обмањивао ни вас, ни њега“ (Dostojevski 1972a: 269) Ставрогину, искази које је упућивао Шатову и Кирилову у исто вријеме, нису контрадикторни, односно разнородни, управо стога што се у основи тог промишљања налази питање *границе* која детерминише етички аксиолошки поредак. Једна верзија тог промишљања јесте етички конструкционизам детерминисан од стране одређеног народа и Бога на којем та метафизичка конструкција почива (што је увелико одредило Шатовљева даља промишљања на ту тему), док је друга верзија резервисана за прилагођавање те границе (што ће рећи, помјерање метафизичке основе на бази које се та граница конституише) апсолутно слободној вољи (или, можда прецизније, апсолутној слободи и вољи), што се одразило на потоња Кириловљева промишљања.

пустињи. Народ је за Ставрогина само изговор да би ситуирао Бога у кога не вјерује у одређену опипљиву (материјалну) појаву у реалности. Уколико је могуће пронаћи Бога у народу, то би онда значило да народ може да понуди нову етичку перспективу, у којој границе добра и зла несумњиво постоје. Међутим, сам народ (што на концу увиђа и Шатов) није спреман да понуди етички аксиолошки поредак (па и шире од тога: аксиолошки поредак уопште), уколико не прихвати Бога. И то не било каквог (општег) Бога, него свог сопственог. Оног који ће бити гарант тој аксиологији, на којој народ треба да потврди своју прворазредност и ексклузивност међу другим народима. "Шатовљев Бог је руски народ; за њега не постоје универзални стандарди изузев Русије саме, који би одређивали критеријуме добра и зла. Стога, он би могао да каже да онај ко изгуби додир са народом губи и разлику између добра од зла." (Kohn 1945: 402) Међутим, да би се вјеровало у народ и вриједности које из тог народа произилазе (што твори нови симболички поредак), треба да се вјерује у Бога. Проблем који учитељ и ученик имају је у томе што они не вјерују у Бога.

Бог се овдје јавља као жеља Ставрогинова коју преузима сам Шатов. Међутим, жеља за Богом код Ставрогина не мора нужно да се јавља у једном регистру. Са друге стране, потпадајући под симболички поредак „богоносности", који је Ставрогин еманирао, Шатов не може да појми Бога из друге симболичке перспективе. Шатов је затворен у тај симболички поредак, он мисли, жели и живи једино по том симболичком узусу, узусу који му је креирао сам Ставрогин. Његово насртање на Ставрогина дешава се управо из те симболичке структуре, гдје се Шатовљева жеља, која је у потпуности преузета од Ставрогина, сада враћа Ставрогину. Шатов упућује

Ставрогина на тежак сељачки рад у којем је могуће поново наћи Бога. (Dostojevski 1972a: 277). Упућује га наиме на једину инстанцу коју је у могућности Шатов да да. Упућује га на „народ“. „Сељачки рад“ је народна дјелатност. Логика којом Шатов оперише је: уколико се Бог налази у народу, а уколико је сељачки рад типична народна дјелатност, онда је Бога могуће наћи у раду, тј. враћању народним обичајима и егзистенцији. Шатов погађа зашто је Ставрогину неопходан Бог и покушава да му га „добави“. Шатов каже: „Изгубили сте моћ да разликујете добро и зло зато што више не познајете свој народ... Чујте, радом нађите Бога – у томе је сва суштина...“ (Dostojevski 1972a: 277) Ставрогин, иако за тренутак озбиљно разматра Шатовљев приједлог (Dostojevski 1972a: 277), ипак одустаје од те покоре. Он напросто не вјерује у испуњење сопствене жеље – жеље да вјерује. Другим ријечима, он не вјерује да народ може да му омогући метафизику на бази које би та вјера могла бити изграђена.

Ставрогин питање о Богу (па имплицитно и о иморализму) може да разматра кроз различите симболичке регистре, за разлику од Шатова који то може само кроз један регистар, регистар који је сам Ставрогин створио. Међутим, Шатов пред крај романа ипак успијева да избјегне овај симболички поредак и да свој живот подреди другом симболичком поретку – „хришћанској љубави“.[99] Наиме, веза Шатовљева са Маријом (његовом женом) и сјећање на ту љубав , „на драго створење које му је некад казало `Волим те`“ (Dostojevski 1972b: 274) чине да Шатов потпадне под нови симболички поредак, у чијој ће власти остати кратко – до смрти. У том новом симболичком стицају

[99] То је исти симболички регистар који је Достојевски примијенио на Раскољникова.

сам Шатов се мијења. „Овај јаки и сурови човек, увек као накострешен, одједанпут је сад омекшао и разведрио се. У души му је затреперило нешто необично, ретко, сасвим неочекивано“ (Dostojevski 1972b: 274). Тек рођено дијете води Шатова у идеју о „новом путу“ којим треба поћи. При томе се одбацују сви стари путеви, па и Ставрогинов пут „богоносца“. „Marie, свршено је са старим бунилом, са некадашњим стидом и поругом и са мртвилом! Хајде да се ради и да се пође новим путем утроје, да, да!...“ (Dostojevski 1972b: 301). Међутим, поставши роб нове симболичке структуре, Шатов, у свом одушевљењу, не жели само себе да ослободи. Он жели да ослободи и Кирилова. Ирвинг Хов (Irving Howe) посебно истиче то Шатовљево ново стање: „Када се Шатовљева жена враћа да би се породила, он почиње да сија упечатљивим (beautiful), светим узбуђењем, на које чак ни Кирилов не остаје равнодушан. Два човјека се брзо усаглашавају, Шатов говори Кирилову да уколико би само *успио да се ослободи* (означио Новак Малешевић) својих атеистичких увјерења (ravings) `какав би човјек он био`, на шта Кирилов, са урођеном му осјећајношћу, одговара: `Иди својој жени, ја ћу остати овдје и мислићу о теби и о твојој жени`“ (Howe 1962: 64). Ослобађање од Ставрогиновог симболичког поретка значи враћању људскости; напуштању великих идеја и поновном изграђивању себе у оквиру новог симболичког поретка. Слиједећи даље Хова, напуштање тог симболичког поретка можемо назвати Шатовљевим „искупљењем“. „Али други карактер такође проналази своје искупљење: Шатов, у хришћанској љубави која га је преплавила због повратка жене и рођења дјетета.“ (Howe 1962: 70). Од тог момента он постаје поданик новог поретка којег можемо означити са „хришћанском љубављу“. Кирилов ипак остаје привржен своме

„атеизму“ и са меланхолијом гледа Шатовљево ново рођење као човјека.

Рађање дјетета отвара Шатову нову симболичку перспективу, коју он прихвата са истим одушевљењем као идеју о руском народу као „богоносцу“. Овдје се не ради једноставно о „repetition automatism“, гдје би субјекти само пролазили кроз различите симболичке поретке, као што је то случај у Поовом (Edgar Allan Poe) „Украденом писму“ (Lacan 1972, 45), него о одбацивању бремена читаве симболичке структуре, тачније запосједању ознаке господара, која, парадоксално, већ посједује самог субјекта (у чији је посјед фалус већ приспио). На идентичан начин, као што Хамлет задобија „фалусну ознаку“ (Armstrong 2006, 68) у облику отрованог мача, који га, бар за тренутак ослобађа подређености симболичких поредака Других, тако и Шатов, лакановски речено, Маријиним дјететом, задобија фалус (којим се такође ослобађа власти Другог), али, баш као и Хамлет, он уједно постаје и роб самог тог фалуса, тј. нове ознаке. Први, готово ироничан моменат подвргавању симболичкој власти дјететовој јесте Шатовљево питање о имену дјетета. На ту Шатовљеву опаску Марија реагује бурно: „О... незахвалниче“, констатујући касније „Кладим се, да сам рекла да га назовемо... оним страшним именом, ви бисте одмах пристали, а не бисте то ни опазили“ (Dostojevski 1972b: 301). Ослобађајући се власти првобитних Ставрогинових ријечи, као ријечи Другог (и посљедично томе власти тог симболичког поретка), Шатов потпада под симболички поредак тек рођеног дјетета (фалуса), чије име може поново да буде „Ставрогин“. Међутим, иако дјететово име (на Маријино инсистирање) остаје Иван, отац дјететов и даље је Ставрогин, што значи да он остаје присутан

у конституисању симболичког свијета Шатовљевог кроз то дијете. То дијете не носи у свом симболичком потенцијалу само „Ставрогинову" ознаку, која га увелико одређује, него и Маријин вапај на пороћају гдје „проклиње" то дијете и све на свијету (Dostojevski 1972b: 286). Син иморалисте Ставрогина дошао је на овај свијет са мајчиним проклињањем, описујући на тај начин не само судбину свог симболичког оца – Шатова (од кога на Маријино инсистирање преузима име – „име") него и свијет нихилизма и невјеровања у вриједности било које врсте чији је идејни зачетник његов биолошки отац – Ставрогин.[100] Смрт још једног дјетета у овом роману (смрт са којом је опет, овај пут посредно, повезано име Ставрогиново) и проклињање свијета у којем се то дијете родило, не оставља, пупут неких других романа Достојевског,[101] излаз кроз нову, најчешће хришћанску, метафизичку перспективу. Достојевски је приказао крајње учинке иморализма, гдје је проклетство свијета (апсолутно проклетство) само крајњи резултат нихилистичке једначине. Ово проклињање свијета и тек рођеног дјетета јесте вид радикалне афирмације нихилизма, гдје се све на свијету (па дакле и вриједности инхерентне том свијету) подједнако третирају, одбацују и сравњују. Маријиној симболичкој афирмацији нихилизма одговара

[100] У својој „Исповијести" Ставрогин између осталог, каже: „Моја грађанска осећања била су да на све четири стране света треба метнути барут и све одједном срушити; ако би, то јест, вредело" (Dostojevski 1972a: 103)

[101] Као у *Браћи Карамазовима,* на примјер, гдје се на крају романа отвара хришћанска перспектива вјечног живота, гдје ће се Аљоша и дјеца опет састати; као и у *Злочину и казни*, гдје Раскољњиков добија могућност искупљења и спасења кроз казну и љубав коју му даје Соња. Ками (Albert Camus) закључује да је Аљошина вјера увелико „одговор" на метафизичку безизлазност *Злих духа.* (Kami 1989: 119)

Ставрогинова физичка афирмација нихилизма, изражена у његовим „грађанским осјећањима“; док Марија проклиње свијет (обезвређујући на тај начин границу између вриједности које чине симболичку основу тог свијета), дотле Ставрогин прокламује физичку консеквенцу нихилизма – опште рушење, свођење физичког свијета на нулу, на ништа! У овом случају запитаност о било каквој вриједности остаје, разумије се, беспредметна.

Однос Ставрогина са Кириловом структурно је сличан односу са Шатовом. Ставрогин је и ту зачетник идеје која обузима Кирилова.[102] Разлика између Шатова и Кирилова је у томе што Кирилов не тражи даљу метафизичку потврду своје идеје од Ставрогина.

[102] Ми за ово имамо два доказа у тексту. Први је сам Кириловљев исказ упућен Ставрогину, гдје овај, између осталог, каже: „Сетите се шта сте ви значили у моме животу, Ставрогине“ (Dostojevski 1972a: 259). Други исказ је Шатовљев и он је нешто мало одређенији: „У Америци сам три месеца спавао на слами поред једног... несрећника, и од њега сам дознао да сте ви, у оно време кад сте у мене усађивали веру у бога и отаџбину, можда у исте дане, тровали срце тог несрећника, тог манијака, Кирилова... Ви сте утврђивали у њему лаж и клевету, а његов разум довели сте до махнитости, до лудила. Идите, погледајте га сад, то је ваше дело...“ (Dostojevski 1972a: 269). Ипак, баш као и код Шатова и овдје остаје нејасно у којој мјери је Ставрогин обликовао Кириловљево мишљење или, прецизније, шта је у Кириловљевој теорији о „богочовјеку“ тачно Ставрогиново. Из овог Шатовљевог исказа можемо са сигурношћу да закључимо само то да је Ставрогин „утврђивао“ у „разум“ Кириловљев неку идеју, али колико се од те првобитне Ставрогинове идеје задржало у каснијим Кириловљевим разматрањима остаје нејасно. Овдје посебно треба имати на уму Кириловљев исказ: „Ја сам три године тражио атрибут свог божанства – то је Слободна воља“ (Dostojevski 1972b: 326). Кирилов је, дакле, доста дуго, самостално, разматрао идеју о богочовјеку, те је валидно претпоставити да концепција Слободне воље, о којој овдје говори, сасвим извјесно, нема ништа са Ставрогиновим првобитном мислима.

Он остаје сам са том идејом. Примивши једном Ставрогинов наук, Кирилов остаје у власти те идеје и развија је на свој начин. Посљедица развоја те мисли јесте самоубиство. На неки начин то је филозофско самоубиство – самоубиство које треба да потврди Кириловљево расуђивање којим се човјек уздиже до нивоа Бога. Логику тог расуђивања Ками представља овако: „Размишљање је класично јасно. Ако бога нема, Кирилов је бог. Ако бога нема Кирилов треба да се убије, Кирилов треба, дакле, да се убије да би постао бог.“ (Kami 1989: 116). Међутим, није смрт циљ по себи за Кирилова. Његово божанство не почиње сопственом смрћу, него смрћу Бога. Његова смрт је неопходна да би се то божанство коначно *схватило*, те да на тај начин, ослободивши се Бога, људски род усвоји Божије прерогативе. „Сазнати да нема бога, а не сазнати да се у тај исти час сам постаје бог – то је апсурд, иначе човек мора убити себе; никако другачије! Ако ти то сазнаш, ти си цар и нећеш се убити; него ћеш живети у слави најславнијој. Али један, онај ко је сазнао први, мора се убити, одмах, никако друкчије, иначе ко ће да почне и да докаже. Ја ћу се убити неминовно да бих почео и доказао. Ја сам тек по невољи бог и ја сам несрећан, јер имам *дужност* да објавим свима своју слободну вољу.“ (Dostojevski 1972b: 326). Кирилов је дакле „по невољи бог.“ Он је Бог који не може да ужива у свом божанству. Он своје божанство мора да оконча смрћу само да би показао да то божанство постоји, тј. да је оно инхерентно човјеку. Човјек је нужно Бог, јер Бог не постоји. „Кирилов дакле мора да се убије из љубави према човјечанству. Он својој браћи мора да покаже краљевски и мукотрпни пут на ком ће он бити први. То је педагошко самоубиство“ (Kami 1989: 117-118) Грешка коју је човјек починио била је у преписивању свог

божанства другоме – Богу. Сада, кад је Бог мртав, човјек може да узме оно што му припада и да живи вјечним животом – на земљи (Dostojevski 1972a: 257). „Инжењер (Кирилов – Н.М.) тврди да је Бог, благонаклони (benevolent) владар универзума, нужан за људску срећу и да, сходно томе, такав Бог мора постојати. Међутим, са својим умом тренираним у егзактним наукама, Кирилов такође зна да такав благонаклони Бог не постоји и оно за шта људи држе да је промишљени универзум (meaningful universe), у реалности представља срамотну илузију." (Brody 1975: 291). Међутим, то не значи да илузија треба да буде у потпуности одбачена. Она само треба на нов начин да се дефинише у реалности. Снага илузије, као што је створила Бога, сада треба да створи богочовјека. Илузионистичка моћ је неопходна да би човјек пребродио потребу за Другим и да себе начини Богом. Снагу те илузије можемо видјети на Христовом примјеру (Dostojevski 1972b: 325). Поставши Богом, човјек ће се промијенити физички (Dostojevski 1972a: 127) – то ће уједно означити нову еру у развоју човјечанства. Уздићи човјека до Бога, односно претворити га у човјекобога је завршетак еволутивног пута који је у историји човјечанства започет са горилом. Кириловљева „педагогија" почиње управо образовањем човјекобога. Главни атрибут посљедњег људског стадијума биће Слободна воља (Dostojevski 1972b: 324), док ће њена манифестација бити воља за животом – „живети у слави најславнијој" – која ће дакле побједити жељу за смрћу. (Dostojevski 1972b: 326). На извјестан начин већ сама слободна воља осмишљава постојање. Штавише, она и доводи до одређеног укидања било којег другог смисла живљења – до себе саме, тачније до свијести о сопственом божанству. Инструктивна је у том контексту Камијева мисао о односу између живота

и смисла. „Раније се радило о томе да сазнамо да ли живот треба да има неки смисао да би се проживело. Овде, напротив, произилази да ће се он утолико боље проживети уколико не буде имао смисла.“ (Kami 1989: 62). Слободна воља постаће главна одлика људске природе, која ће човјека коначно издићи изнад воље Другога, те га учинити мјером свих ствари. Та у начелу антропоцентристичка идеја имаће за посљедицу стварање нове аксиологије (етичке, између осталог) која би се у потпуности ослањала на божанску (безгрешну) употребу слободне воље. Ипак, остаје нејасно како ће се утврђивати границе те слободе. Проблем је у томе што уколико би та слобода била апсолутна, онда никаква аксиологија не долази у обзир. Апсолутна слобода при афирмацији воље води до нихилистичког закључка (или посљедице), нама већ добро познатог: све је дозвољено. Уколико се пак та воља некако ограничи (па чак и уколико је та граница сама божанска природа човјекова), онда више нема Слободне воље. Кирилов не даје даља објашњења у вези са овим парадоксом.

Једна ствар је заједничка у Кириловљевој и Шатовљевој опсесији својим идејама. То је жеља да се Бог конкретизује, прикаже кроз неку препознатљиву реалност. За Шатова та реалност је народ, за Кирилова та реалност је човјек. Иако ни за једног ни за другог Бог не постоји (у свом пуном религијском смислу), он им је потребан, али само као атрибут којим би се описала и глорификовала реалност у коју вјерују. Један од ове двојице вјерује у човјека, други вјерује у људе. Међутим, и човјеку и људима неопходан је Бог (кога нема и „кога не може бити“) да би досегли свој еволутивно-цивилизацијки максимум. И Шатов и Кирилов траже реалитет у којем би могли да смјесте компликовану метафизичку концепцију – Бога. Ни

један ни други не желе самог Бога (у њега они, дакле, не вјерују), него његову присутност у реалностима у које могу вјеровати. Бог за њих треба да буде инхерентан одређеној вриједности или, чак, одређеној материјализованој вриједности, он није субјекат по себи. Он им је неопходан да би лакше објаснили значај онога у шта они *једино* могу да вјерују. Управо такав Бог је оно што они могу да схвате и да материјализују кроз сопствене реалности. То је сва идеја. Ставрогин удара заједнички темељ Шатовљевој и Кириловљевој идеји. Тај темељ је Бог или, прецизније, невјеровање у Бога који мора да постоји. Међутим, та идеја, иако је потекла са истог извора, нема исти значај за Ставрогина као за Кирилова и Шатова. Ставрогину је Бог неопходан да би побјегао од нихилизма и створио аксиолошки систем у који може да вјерује. Но, сам Бог, ипак, није могао да задовољи услов вјеровања, па, имплицитно, и хришћански вриједносни систем који он са собом носи. Стога га Ставрогин смјешта у неке опипљиве оквире – нације и човјека. Међутим, оно што је за Ставрогина био мисаони екперимент (неуспјешан, уосталом) за Шатова и Кирилова постало је слово Закона. Једном примивши његов наук, они више нису могли да изађу из тог мисаоног оквира. Њихов живот постао је живот идеје. Они немају проблем са аксиологијом; она је уписана у везу између Бога и реалитета у који вјерују. Ставрогин, са друге стране, не вјерује у њихове богове који су, парадоксално, у његовом уму измишљени само да би могао у њих да вјерује (или како Кирилов инструктивно каже: „Ставрогин, ако верује не верује да верује. А ако не верује, не верује да не верује“) (Dostojevski 1972b: 323). Он их је измислио, на нов начин метафизички профилисао – али их је на крају одбацио. Другим ријечима, када хришћански Бог није

издржао терете невјеровања, Ставрогин је модификавао његове метафизичке основе, замијенивши их народом и човјеком, али, на крају, ни те нове основе нису могле да задрже вјеру у Ставрогину. Он их напослијетку одбацује сасвим, а од тих метафизичких отпадака саздавају се Кирилов и Шатов.

Значајно је да Кирилов, иако жели (како смо ми то интерпретирали) да човјека учини мјером свих ствари, тј. да га учини Богом и да на тај начин створи неку врсту човјечанско-божанске аксиологије, ипак не може избјећи нихилистичке судове. Његова трагичност се огледа у неконзистентности његове идеје, гдје се жеља за божанском природом човјековом (и са вриједностима инхерентним тој природи) укршта са нихилистичким судом којим се анулирају не само аксиолошки системи уопште него и сама Кириловљева идеја. Кирилов, наиме, често запада у одређену врсту равнодушности, чиме поништава вриједносне консеквенце које одређени поступци имају у овом безбожном свијету; он тако неколико пута понавља како му је „свеједно“. (Dostojevski 1972a: 125, 127, 128; Dostojevski 1972b, 40, 318). „Наравно, у целом понашању Кириловљевом, а посебно у начину на који се убија, има нешто манијакално. Међутим, за његов гест пресудно је осећање да је `ионако све свеједно`, што другим речима, значи да не постоји разлика између добра и зла – осећање које ће у одлучујућем тренутку превагнути, јер Кирилов не може да га се ослободи.“ (Стојановић 2009: 70) Петар Верховенски управо том фразом напада Кирилова када овај одбија да себи припише Шатовљево убиство. Верховенски каже: „Само, зар вама Кирилове, у последњим тренуцима није то свеједно“ (Dostojevski 1972b: 322). „Свеједно“ значи афирмацију нихилизма, односно немогућност

разазнавања значаја у различитим аксиолошким структурама, што заправо подразумијева и немогућност разазнавања значаја саме разлике. Тиме се, дакле, не обесмишљава само „разлика између добра и зла“ него разлика између аксиолошких система уопште, гдје је свака акција већ унапријед осуђена на безвриједност, односно на бесмисленост. То значи да ни самоубиство Кириловљево не може имати вриједност по себи. Он је донекле свјестан ове замке, па каже: „Сва слобода биће тада кад буде свеједно живети или не живети. Ето то је свему сврха.“ (Dostojevski 1972a: 127). Међутим, није само у питању губљење разлике „између живота и смрти“ него и губљење разлике између вриједности идеја по себи. Радикална афирмација нихилизма не дозвољава вјеровање у било какву идеју. То погађа како закључке неке идеје, тако и идеју у цјелини (па и нихилизам, између осталог). Кирилов је (заваравајући себе) своју нихилистичку логику примијенио само на закључке своје идеје (тј. да је свеједно умријети или живјети), а не на идеју саму (он и даље *вјерује* у њу, односно у *валидност* њених закључака, гдје ће његова смрт *значити* почетак новог живота). Другим ријечима, свеједно је да ли Кириловљева идеја постоји или не, она из нихилистичке перспективе не може имати значаја. Она не може бити вриједносно одређена (јер је негирана вриједност као таква), па стога и коначни судови те идеје остају неупотребљиви.[103] Ријечју, Кирилов се

[103] Занимљив је начин на који се Петар Верховенски поиграва са Кириловљевим неконзистентним мишљењем. Након Кириловљеве опаске да су сви подлаци, Верховенски каже: „Зар ви, Кирилове, како сте паметни, нисте схватили да су сви једни и исти, да не постоји ни боље ни горе, него само паметније и глупље, и да ако су сви подлаци (што је, уосталом, глупост), онда по свој прилици, и нема подлаца“ (Dostojevski 1972b: 321). Верховенски своди Кириловљеву логику на апсурд: ако су сви подлаци – онда

убија беспотребно. Међутим, Кириловљево апсурдно резоновање се ту не зауставља. Расправљајући, пред смрт, са Петром Верховенским, који му предлаже да снагу своје „слободне воље“ искористи тако што ће убити другога, Кирилов му одговара: „Убити другог била би најнискија тачка моје слободне воље; а ти си сав у томе; ја хоћу највишу тачку и убићу себе“ (Dostojevski 1972b: 324). Овдје је већ успостављена јасна етичка[104] вриједносна аксиологија. Разлика између највише и најниже тачке је разлика између самоубиства и убиства другога. То значи да се смрт вриједносно ситуира између полова самоубиства и убиства, гдје је ово прво највиша, а ово посљедње најнижа тачка те аксиологије. Парадоксано, нихилиста Кирилов нам се открива као аутор аксиологије смрти. Његова апсурдност завршава се управо његовом смрћу. Његова трагичност огледа се у несразмјери између нихилистичких закључака (као резултата једначине Слободне воље) и позиције вриједности са којих се до тих закључака долази.

Шатов и Кирилов су дакле Ставрогинови теоријски концепти које је он давно напустио. Они су настали као посљедица Ставрогинове жеље за стабилним метафизичким упориштем, гдје би нашао спас од нихилизма. Међутим, та његова жеља изродила је људе-идеје који сада не могу да се ослободе симболичких

подлаца нема, јер је немогуће пронаћи референтну тачку у односу на коју би се подлаштво дефинисало. Чим се „схвати“, дакле, да „не постоји ни боље ни горе“ – вриједносно одређивање остаје немогуће. У исту категорију спадају Кириловљеви искази да је све „лепо“ и „добро“ (Dostojevski 1972a: 258)

[104] Нејасно је да ли је ово разликовање етичко или парадоксално естетичко. Достојевки често мијеша те двије аксиолошке равни. Тако ће рецимо у вези са Ставрогиновим скрнављењем дјевојчице, Тихон рећи: „Има злочина због којих ружних.“ (Dostojevski 1972b: 120).

учинака те жеље. Жеља њихова у потпуности је жеља Ставрогинова. Они му се сада враћају тражећи од њега да стане у одбрану својих ранијих начела. Они, дакле, желе да му испуне његову стару жељу.

Међутим, Ставрогиново попуњавање „празнине“ није увијек дефинисано овим дијалектичким кругом жеље (гдје би се дакле жеља вратила свом извору). Та празнина може бити испуњена симболичким потенцијалом било какве жеље. Већина женских ликова у роману попуњава ту празнину ознакама којима желе креирати нови симболички поредак, стварајући тако новог „Ставрогина“, који треба да испуни њихову жељу. Нина Пеликан Страус, како смо видјели, наводи неке од тих ознака: „љубавник“, „радикал“ и сл. Ставрогинова празнина, међутим, не може бити до краја попуњена овим симболичким наслагама. Он их прима на себе (стварајући тако нови симболички поредак који треба да означи врсту везе између њега и жене која попуњава ту празнину ознаком), али их и одбацује управо стога јер симболички поредак који њиме господари – нихилизам – не дозвољава вриједносно одређење такве врсте (просто он *не вјерује* у те ознаке). Нина Пеликан Страус даље каже: „... ми постајемо свјесни да Лиза Тушина, Марија Лебјаткина и Матрјоша покушавају да се ослободе од запосједнутости Ставрогинове маскулине моћи. Оне не рефлектују напросто самог Ставрогина, него рефлектују дијелове нове свијести, трагове страних погледа са којима Ставрогин мора болно да се суочава.“ (Pelican Straus 1994: 272). Женски ликови су опсједнути Ставрогином („заљубљене су“) и на идентичан начин као Кирилов и Шатов оне не могу да побјегну из те симболичке релације. Међутим, за разлику од Кирилова и Шатова *име* тој релацији није дао сам Ставрогин, него управо женски ликови. Оне *означавају* врсту

односа са Ставрогином, желећи да одреде симболички поредак којем ће се подредити и сам Ставрогин. „Нова свијест“ је сада именована ознаком која треба да створи нову симболичку структуре којом би се ријешио проблем односа између Ставрогина и женских ликова. Ослобађање од „Ставрогинове маскулине моћи“ значи уједно и успостављање нове „моћи“, овога пута од стране жена које продукују нове ознаке, што условљава стварање новог симболичког поретка. Женски ликови желе да преузму фалус од Ставрогина и да саме постану господари симболичког поретка којем ће се, дакле, повиновати и сам Ставрогин. Отуд је та конфронтација „болна“. Ставрогин је свјестан те „конфронтације“. У разговору са Тихоном он иронично интерпретира Тихонове мисли о будућем уређењу свог живота. Те мисли своје упориште налазе управо у симболичким регистрима којима неке од жена у роману (Лиза Тушина и Даша Шатова) желе да именују Ставрогинову дању егзистенцију. Ставрогин каже: „Ви бисте желели да се доведем у ред и опаметим се, да се оженим и да завршим живот као члан овдашњег клуба, сваког дана походећи ваш манастир. Дакле, епидемија![105] Зар не? Уосталом,

[105] Овај исказ је погрешно преведен. Умјесто „епидемија“ у оригиналу стоји „епитимија“. (Достоевский 2008: 403) Епитимија [грч. Epitimia, епи-, time казна] представља врсту покоре, подвишког искупљења које грешник треба да истрпи да би се вратио у оквире хришћанске заједнице. Занимљиво је примијетити да у поглављу које се не нализи на свом мјесту (*Код Тихона*), наилазимо и на ријеч, која, такође, није на свом мјесту (*епитимија*). У оба случаја, текст није испоштовао вољу ауторову. Треба, међутим, истаћи да ове семантички несродне ријечи јако складно „комуницирају“ када је у питању шири интерпретативни контекст наведеног Ставрогиновог исказа; док „епитимија“ упућује на Ставрогиново иронично изазивање Тихона не би ли му овај прописао„казну“, ознаку коју би морао да понесе („члан клуба“, „монах“) да би се вратио у хришћански симболички поредак, дотле „епидемија“

ви као онај који познаје тајне срца, можда слутите да ће тако несумњиво и бити; и сва је ствар у томе да ме већ сад добро поучите реду, пошто ја и сам за тим жудим.“ (Dostojevski 1972b: 121). Ставрогин је свјестан жудње за попуњавањем сопствене празнине. Он жели да буде „попуњен“, али не било каквим симболичким поретком него поретком који је довољно јак да истисне „нихилизам“. „Епитимија“ је дио хришћанског симболичког поретка у који Ставрогин не вјерује али којем стреми. Отуд и долазе његови безуспјешни покушаји отјелотворења Бога (кроз народ или човјека) у којег не може да повјерује. Растрзан између невјеровања у Бога и жеље да Богу приђе, Ставрогин константно измиче темеље сопственог потенцијалног спасења. На тај начин се и сама епитимија обесмишљава ироничним компромисом да се постане „члан клуба“ уз пригодну женидбу и уз редовну посјету манастиру. Међутим, Тихон има на уму мало озбиљнију покору: „Знам једног старца, не овде, у близини, испосника и схимника, и такве хришћанске премудрости, да ја и ви не можемо то уопште разумети. Он ће саслушати моје молбе. Казаћу му све о вама. Идите к њему у манастир, на покајничке молитве, на послух његових правила, за пет, седам година, колико ви сами будете мислили да треба. Дајте себи завет и том великом жртвом ћете откупити себи све оно за чим жудите, па и оно чему се не надате, јер ви сад ни схватити не можете шта ћете добити“ (Dostojevski 1972b: 121-122) Жртва, покајничке молитве и послушање јесу дио хришћанског симболичког регистра који може да изведе грешника на

представља опис најезде симболичких поредака (ознака) којима други покушавају осмислити његов живот. (Језик је, као што видимо, увелико преузео контролу над интерпретацијом овог дијела структуре *Зли дуси*.)

пут покајања. Упућивање на пут који би заиста могао водити ка Богу Ставрогин никад одмах не одбацује, него „озбиљно саслуша“[106] (Dostojevski 1972b: 122) Међутим, подређеност нихилизму је сувише јака. Да би се кренуло ка Богу, потребно је у Бога вјеровати. Управо стога и након „озбиљног“ разматрања Тихонових ријечи, Ставрогин, на крају, „са гнушањем“ одговара: „Махните се, оче Тихоне“ (Dostojevski 1972b: 122)

Ставрогин, дакле, не прихвата нове ознаке. Његова празнина не може да се испуни ознакама које му обезбјеђују други. Отуд нам се Ставрогинова немогућност потпадања под одређене симболичке поретке намеће као његово „откривање“, тј. увиђање лажи у његовом карактеру. Он није оно што други желе да буде или, прецизније, није оно што други вјерују да он већ јесте (или има потенцију да буде у највећој могућој мјери), те се стога његово одбијање (неприхватање) те симболичке улоге (јасно *означене*) погрешно види као демаскирање („unmask“) његовог карактера. „Ставрогинова тајна жена, Марија, разоткрива (unmask) свог`принца`као`лажног цара`и`самозванца`(...)Прича о Матрјоши (Ставрогинова исповијест) разоткрива оно што сам Ставрогин назива својом `болешћу`. Лиза разоткрива Ставрогина... као импотентног мушкарца који треба `болничарку`.“ (Pelican Strauss 1994: 276). Међутим, Саврогин није „празан“ зато што не може да игра улогу наметнуту од стране ознаке (како видимо у разговору са Тихоном он такав избор иронично одбацује), него зато што му „нихилизам“, ознака који га већ посједује, не дозвољава симболичко одређење

[106] Овдје видимо одјек Ставрогинове реакције на Шатовљев приједлог да радом пронађе Бога. На том мјесту, баш као и овдје, Ставрогин за тренутак озбиљно разматра Шатовљев приједлог (Dostojevski 1972a: 277)

друге врсте, тј. *вјеру* у нови симболички поредак. Отуд можемо у потпуности одбацити исказ Нине Пеликан Страус да „Ставрогин живи у свијету нарцистичке обмане, све док Достојевски не почне да драматизује начин на који жене подвргавају руглу, разоткривају и напуштају Ставрогина.“ (Pelican Straus 1994: 274). Не живи Ставрогин у „нарцистичкој обмани“ него управо жене које вјерују да његова празнина може бити попуњена њиховим ознакама. Он не покушава да буде оно што није него оне покушавају да од њега начине оно што оне желе (исти је случај и са Шатовом). Одбијање подређености тим симболичким структурама не значи да је он ухваћен у лажи због онога што није (он се чак и не издаје да нешто *јесте*), него да је њихова жеља да од њега начине оно што њима одговара заправо лажна. Овдје није раскринкан (unmask) Ставрогин него женска жеља, тачније симболички поредак који тежи да попуни „празнину“. Оно што, како ми тврдимо, једино може до краја да попуни ту празнину је „хришћанство“ (као нова ознака), али хришћанство у свом специфичном, ставрогинском облику.

Однос Ставрогина и Петра Верховенског има идентичну структуру као односи између (појединих) женских ликова и Ставрогина. И ту је ријеч о одбијању ознаке коју је Петар Верховенски великодушно намијенио Ставрогину. Међутим, специфичност улоге коју Верховенски намеће Ставрогину је у њеној надреалности, па донекле и комичности. Он хоће од Ставрогина да направи Ивана Царевића! Епидемиолошко попуњавање „празнине“ се наставља. Ставрогин на ово ново „болно конфронтирање“ реагује са осмијехом. (Dostojevski 1972b: 87). Револуционарни снови Петра Верховенског почињу са ознаком „Иван Царевић“. И овдје се та ознака намеће Ставрогину

беспоговорно и искључиво, као улога коју само он може да одигра. Верховенски каже: „Нема на земљи човека као што сте ви, нема другог! Ја сам вас – још у иностранству тако замислио; замислио гледајући вас!“ (Dostojevski 1972b: 88-89). Верховенски је одабрао Ставрогина због „необичне способности своје за злочине.“ (Dostojevski 1972a: 275) Нихилиста Ставрогин је дакле по сопственом признању Верховенског његов „идол“, он жели да буде као он. (Dostojevski 1972b: 84); међутим, нихилизам Верховенског остаје површан, без суштинске запитаности над тим проблемом. „Атеизам и иморализам Петра Степановича имају приземније и баналније, самосвести лишене облике; њиме је овладао зао дух, али тако да он у томе не види нити осећа свој људски проблем.“ (Стојановић 2009: 37-38). Петар Степанович иморализам схвата као аморализам, док снагу процјењује „способношћу“ за афирмацијом неморала. Отуд је њему Ставрогин неопходан; он је зависан[107] од његове снаге, његове моћи у подношењу, па чак и у уживању у злочину. Верховенски каже: „За вас ништа није жртвовати живот, и свој и туђ. Ви сте управо такви какви треба да сте. Мени, мени је управо такав човек потребан какви сте ви.“ (Dostojevski 1972b: 84). Петар Степанович види у Ставрогину бескрупулозног убицу и налази да је то добра особина за вођу револуције. Међутим, „приземност и баналност“ Петра Степановича огледа се управо у томе што тумачи Ставрогинову

[107] Стојановић примјећује да је зависност Петра Степановича од Ставрогина, између осталог и психолошке природе. „Несуђени Иван Царевић изјавио је, наиме, за Петра Степановича да је недаровит и неспособан човек, и то је стигло до његових ушију. Он жели да се покаже и докаже пред Ставрогином, мислећи да је најбољи начин за то да, као ни његов идол, не преза ни од чега.“ (Стојановић 2009: 37).

бескрупулозност искључиво на темељима аморализма.[108] Бити аморалан и подносити посљедице тог аморализма је све што Петар Степанович види у Ставрогину. Он се не удубљује у иморалистички концепт Ставрогинове формуле, нити разматра практичне консеквенце које из тога произилазе, у којој се сам аморализам потире, тј. гдје узрок и циљ дјелања није зло само по себи управо стога што не постоји референтна тачка која би ограничила и описала једну такву моралистичку аксиологију. Због тога Петар Степанович запажа само аморалне посљедице иморалистичке формуле Ставрогинове. Аморализам је неопходан Петру Степановичу да би процијенио снагу карактера; Ставрогин је његов идол управо због своје способности да остане имун на консеквенце свог аморализма, односно због способности да се на те консеквенце, барем привидно, не обазире.

Међутим, овдје се не завршавају све ознаке који други приписују Ставрогину. Цитирајмо поново Линду

[108] Ми можемо ово да закључимо из самих поступака Петра Степановича описаних у роману. Ипак, немогуће је са сигурношћу тврдити да је познавање Ставрогинове иморалистичке логике у потпуности остало ван домашаја Петра Степановича и да овај лик остаје, како то Стојановић тврди, „чиста плиткост“ која није у стању да промишља „филозофске“ консеквенце нихилистичког погледа на свијет. Овдје треба обратити пажњу на један исказ који даје Петар Степанович као одговор на Кириловљеву опаску да је „Ставрогина појела идеја“. Петар Степанович наиме каже: „Е, код Ставрогина има нешто друго, паметније од тога. ..“ (Dostojevski 1972b: 323). Можемо претпоставити и да је Петар Степанович овим исказом хтио само да се похвали пред Кириловом како познаје Ставрогина. Ипак, не треба до краја искључити могућност да Петар Степанович није могао наслутити неке Ставрогинове мисли, тим прије што у истом том разговору каже Кирилову: „Зар ви, Кирилове, како сте паметни нисте схватили (...) да не постоји ни боље ни горе...“ (Dostojevski 1972b: 321), чиме је дошао на праг Ставрогинове формуле, гдје се добро и лоше обзнањују као предрасуда.

Иваниц: „Интригирани Ставрогином, ови ликови гледају у њега са извјесним очекивањима пројектујући тако многоструке, понекад контрадикторне, идентификације на њега: Шекспиров принц Хал и Хамлет, Љермонтов Печорин, декабриста И., звијер са канџама, мудра змија, чудак, младожења, секташ `Иван` Филипович, милосрдни џентлмен, витез, вампир, Гришка Отрепјев, Стенка Разин, Иван Царевић, соко, сова, принц, ћифтица, посљедњи племићки син, идол, истински. Бог. Презасићеност поређењима ствара утисак да Ставрогин може бити све свима. Мноштво улога које му се намећу дјелимично објашњавају утисак маске (mask-like quality) који је његово лице оставило приликом раније посјете граду у роману.“ (Ivanits 2008: 118) Не постоји много ликова у књижевности који трпе оволики притисак ознака. Ставрогин је калеидоскоп у којем се преламају жеље других. Те жеље, иако су углавном одбијене, те не могу да пледирају на искључивост у дефинисању карактера Ставрогиновог, ипак га посредно описују. Овдје не треба превидјети четири лика која су у историји руске фолклористике прилично познати, а који се у тексту непосредно вежу за Ставрогина: Гришка Отрепјев, Стенка Разин, Иван Царевић, и Николај Чудотворац. Ми ћемо се укратко осврнути на сваког од ових ликова понаособ.

Име Гришка Отрепјев Ставрогину пришива Марија Лебјаткина (Dostojevski 1972a: 300), додајући при томе: „а-на-те-ма!“ У том разговору Марија Лебјаткина назива Ставрогина „самозванцем“ („вјежбајући тако своје пророчке моћи“, Ivanits 2008: 122), чиме увелико дијагностификује његово стање „празнине“ која на површину избацује ознаке које га само привидно дефинишу, тј. које га “*маскирају”*. Гришка Отрепјев се у руској фолклористици повезује са перфидним и

демонским (Ivanits, 2008: 122); рашчињени монах, који је напустио православље да би нашао подршку у католичкој Пољској, у доба *Смутних времена* у Русији (крај XVI вијека) кратко долази на престо. Овај податак посебно треба узети у обзир јер о *смутним временима* говори и Петар Степанович (Ivanits, 2008: 122), гдје нови Гришка Отрепјев треба да дође, али сада под именом (или да останемо вјерни нашој терминологији: ознаком) „Ивана Царевића", односно Ставрогина.

Иван Царевић, са друге стране, не носи у свом семантичком спектру искључиво негативна одређења. Штавише, симболички аспект Ивана Царевића везан је више за наду и очекивања које овај „херој" треба да донесе, опчињавајући при томе „заљубљене дјевојке." „За разлику од других ознака (designations), Иван Царевић представља општији и морално неутралан појам. Он повезује Ставрогина са пасивним херојем магичних бајки, који путује у удаљена краљевства и предузима велике подухвате, често спасавајући или разочаравајући заробљене дјевојке. " (Ivanits 2008: 121). Ова бајковита црта Ставрогинове личности даје романтизовану верзију овог нихилисте. Ова ознака дозволила је Достојевском да свог јунака искарикира и овом новом, необичном, маском. Страшни и јаки Ставрогин је млади царевић („последњи господичић") који путује у најудаљеније крајеве царства, гдје спасава и задобија невјесте. Значењска структура коју нам открива „Иван Царевић" иронијом додатно подрива Ставрогиново ново *идентитетско* одређивање.

Маску Стенке Разина, са друге стране, Ставрогин пришива самом себи. Тачније он понавља ријечи Петра Степановича („бар тако су ми предаване његове речи"), гдје је овај умислио да би Ставрогин „могао одиграти улогу Стењке Разина" захваљујући „необичној

способности својој за злочине.“ (Dostojevski 1972a: 275) Стенка Разин је био козачки побуњеник из XVII вијека. Његова позиција у руској фолклористици је амбивалентна; он је уједно борац за слободу, али и разбојник који није презао од убистава у својим освајачким походима. „Поређење са Разином усмјерава Петрове планове у вези са Ставрогином ка радикалним идеолошким ставовима. Такође, то поређење истиче Ставрогинову способност за чињење злих и херојских дјела. Слична двојност окружује Стенку Разина у популарним причама. Он је разбојник искључен из цркве, одбачен од Мајке земље и осуђен да живи као квази демонско биће. Истовремено, он је шампион слободе који, народно је вјеровање, никада у потпуности није ишчезао, него се крије и чека да се врати да би потврдио своје законито лидерство.“ (Ivanits 2008: 120).

Међутим, иако „Стенка Разин“ једним дијелом свог симболичког поретка захвата и „добра дјела“ (чинећи тако перцепцију Ставрогиновог лика под овом ознаком амбивалентном), ипак, главна симболичка веза Ставрогинова са „добрим“ је веза која се успоставља са Николајем Чудотворцем. Осим заједничког имена, текстуална референца која их непосредо повезује изговорена је од стране капетана Лебјаткина приликом Ставрогинове посјете Марији, гдје капетан између осталог каже: „Истина, овај *чудотворац* може све“ (Dostojevski 1972a: 292). Николај Чудотворац је хришћански свештеник и светац из четвртог вијека. „Руски народ је вјеровао да у временима кризе Николај Чудотворац устаје да би спасао свој народ. Опчињени његовом срдачношћу и спремношћу да помогне, назвали су га Николај Милостиви (Milostivyi) и `други спасилац`… Народна предања стављају овог свеца одмах до Христа и Богородице, док популарна

вјеровања истичу његову блискост са Мајком Земљом.“ (Ivanits 2008: 123). У „Злим дусима“ постоји неколико текстуалних референци у којима се Ставрогиново име повезује са светошћу (О овоме детаљније видјети у Ivanits 2008, 124). Ставрогин нам се, дакле, захваљујући силини динамике ознака којом га Достојевски обасипа уводећи у причу јунаке из фолклорне традиције (који дакле вуку јасно дефинисане семантичке трагове) појављује као разбојник, убица, преварант, а на крају и као светац.

Након ових симболичких конституисања Ставрогинове личности, оправдано је запитати се сљедеће: Како да препознамо шта Ставрогин *јесте* поред оволико значења које га окружују? Ставрогин је оно што други мисле да треба да буде. Он је мозаик кога текст (и ликови у тексту) непрекидно надограђује новим дијеловима значења. Сваки тај дио носи себи својствен симболички поредак, који уцртава засебне структуре значења, што у одређеној мјери конституише (или открива) карактер Ставрогинов. Међутим, ни један од тих дијелова понаособ не може да „испуни“ Ставрогина смислом. Са друге стране, укупност свих тих дијелова не даје јасан збир којим би се израчунао његов карактер. Напротив, у том случају настаје вишак смисла гдје је јако тешко пронаћи заједнички основ на којем би се оцртале значењске координате његове личности. Разлог томе је и тај што би збир свих симболичких структура Ставрогинових дао контрадикторан резултат. На тај начин о Ставрогину се (из перспективе других) треба мислити не као о бићу гдје би се објаснило шта он заправо јесте, него као о потенцији, тј. о ономе што он може (а за већину и треба) да буде. Збир свих дијелова Ставрогиновог мозаика је заправо укупност потенција његовог бивствовања, а не бивствовање као

такво. Он може да буде све управо због тога што није ништа (тј. зато што је „празнина“) или, прецизније, због тога што други не знају шта је он. Редукција смисла Ставрогинових потенцијалних бивствовања само ће нас одвести даље ка распарчавању и усложњавању његове мозаичке структуре. Тада ћемо добити ознаку, али ћемо изгубити Ставрогина. У том смислу Ставоргин може бити посматран као „Ставрогин“, тј. као ознака која за себе може да веже било које означено и да се на тај начин конституише као нови симболички поредак (тј. као знак). Истовремено, то значи да „Ставрогин“ има потенцију и да се деконструише (као знак), остављајући иза себе несводљиве (са могућношћу стварања нових симболичких поредака) трагове смисла.

2. СТАВРОГИН И ДРУГИ

Раније је наглашено како у домену симболичког поретка у који је субјекат бачен, захваљујући Другом, бива обликована не само одређена структура мишљења него и *очекивања* која субјекат, као носилац ознаке, треба да испуни. Након што Други дефинише координате субјектове (идеолошке) улоге („учитељ“, „столар“ и сл.), субјекат се суочава са питањем Che voui (Шта хоћеш?), које му Други поставља. То је питање које субјекта „води на пут његове властите жеље“ (Lakan 1983: 293). Субјекат се „спотиче о питање своје суштине“ (Lakan 1983: 294), јер не зна како да испуни задатак улоге наметнуте од стране Другог. Субјекат је *запитан* над улогом која му је додијељена; он осјећа да се нешто од њега тражи (шта као „учитељ“, „столар“, „теоретичар књижевности“ треба да уради) и покушава да проникне у тај захтјев Другога. Субјекат покушава да испуни жељу Другога. Одговор на ту жељу је фантазам; фантазмом субјекат покушава да задовољи Другога; покушава да му одговори на постављено питање. Жеља Другога (да се испуни „мандат“ на прави начин) – постаје жеља субјектова. Са циљем да испуни жељу Другог, субјекат се покреће на *дјелање* у идеолошком систему.

Ставрогин се наспрам других односи као Други – он им ствара и *означава* симболички поредак („богоносац“, „љубавник“ и сл.), којим су одређени њихови животи. Међутим, треба одговорити на питање гдје је Други Ставрогина, односно како да означимо симболички поредак којим се Ставрогин креће. Он је *нихилиста*. Он није у могућности да успостави аксиолошку љествицу која ће усмјеравати његову вољу.[109] Његова снага, на

[109] У писму Дарији Павловној он каже: „Ја сам свуда огледао

тај начин, остаје јалова, јер не може да повјерује у валидност конвенционалних аксиолошких поредака. У Ставрогиновом случају дјела остају искључиво егзистенцијални учинци, тј. догађаји као такви, лишени *вјере* у вриједносни поредак који Други покушава да наметне као инхерентне том дјелу. То не значи да он није свјестан тих поредака, па имплицитно и рационалности којој је поштовање тих (конвенционалних, наслијеђених итд.) норми инхерентно, већ само да у њих не вјерује. То значи да *он зна разлику између добра и зла, али у њу не вјерује*. Он, дакле, може да мисли у категоријама једног аксиолошког поретка (хришћанства на примјер), али не може да повјерује у закључке до којих у домену тог (симболичког) поретка дође (или до којих се, захваљујући традицији, већ дошло).

Ставрогинов нихилизам у тексту први пут имплицитно покушава да се означи преко новозавјетног цитата. Тај цитат, у разговору са Тихоном, први помиње Ставрогин, након чега га Тихон наводи у цјелини. (Dostojevski 1972b: 97) Тихон наводи сљедеће ријечи: „И анђелу Лаодикијске цркве напиши: тако говори Амин, свједок вјерни и истинити, почетак створења божијега! Знам твоја дјела, да нијеси ни студен ни врућ. О да си студен или врућ! Тако, будући млак, и нијеси ни студен ни врућ, избљувању те из уста својијех“ (Отк 3: 14-16). „Млакост“ Ставрогинова је посљедица до краја изведене нихилистичке једначине. Апсолутно невјеровање у аксиолошки поредак било које врсте доводи до индиферентности, односно одбијања дјелања усљед одбацивања аксиологије у којој би се то дјелање вриједносно позиционирало. Бити „хладан или врућ“ само су полови одређеног аксиолошког стицаја

своју снагу (...) Али у што снагу ставити – то је оно што никада нисам видео“ (Dostojevski 1972b: 385)

који учествују у саздавању тог вриједносног поретка. Бити млак значи бити „из-ван“ одређене вриједносне структуре, односно изван те симболичке игре конституисања вриједности. Ставрогин је дакле ван центра, ван система гдје се налази сложена структура аксиолошких поредака. Славомир Мазурек (Slawomir Mazurek) каже: „Јунаци Достојевског: Раскољњиков, Наташа Филиповна и понајприје Ставрогин су представљени кроз афирмацију сопственог `Ја` као апсолутне и јединствене вриједности која са собом носи неизбјежно `обезвриједњивање других`, што за посљедицу има урушавање аксиолошке хијерархије. Због више разлога ово посљедње не може бити изграђено око сопства. Човјек који, као Ставрогин у `Луциферовој фази`, успије у ивјесном смислу да се уздигне, још увијек је у могућности да идентификује вриједности, али није у стању да их хијерархизује и посљедично томе пати од `губитка способности да разликује добро и зло.`“ (Mazurek 2010: 48) Међутим, овдје се не ради просто о „обезвриједњивању других“, како то Мазурек каже, него о неприхватању аксиолошког поретка у којем се други крећу. То не значи нужно обезвређивање других, него одступање, тј. *невјеровање* у вриједносни поредак којим су други одређени. Та позиција из-ванкости (односно, слиједећи Мазурека можемо рећи позиција окренута ка себи, гдје се око „Ја гради апсолутна и јединствена вриједност“) је оно што чини основ за изванредно велику снагу Николаја Ставрогина. Петар Верховенски своје одушевљење Ставрогином гради управо на његовој аксиолошкој независности, која се може окарактерисати као позиција из-ван. „Ви никог не вређате, а вас сви мрзе; ви на сваког подједнако гледате, а сви вас се ипак боје, и то је добро. Нико вам не сме прићи да вас потапка по рамену. (...) За вас ништа није

жртвовати живот и свој и туђ“ (Dostojevski 1972b: 84) Ставрогин просто *није* ту гдје други јесу. Он живот не посматра из истог аксиолошког упоришта као други, отуд ни жртвовање живота за њега нема идентичну вриједност као за друге. Његова измјештеност из тог аксиолошког упоришта ослобађа га веза (моралних, естетичких и др.) са ознакама тог вриједносног система.

Зло и добро су за Ставрогина дио аксиолошког система који он разумије, али у који не вјерује. То невјеровање одређено је дакле његовом позицијом која је, како смо рекли, из-ван тог аксиолошког система; он тај систем посматра, експериментише у домену његових правила, ужива у задовољствима која настају као посљедица тих експеримената, али не вјерује у метафизичку основу која држи ту етичку конструкцију – Бога. То је први корак ка иморализму. Појмови добра и зла, иако и даље присутни у свијести као полови једног аксиолошког поретка, не могу да издрже емпиријску провјеру – те се нужно схватају као *предрасуде* наметнуте (или прихваћене) од стране дате културе (дакле новог аксиолошког/идеолошког стицаја). Отуд Ставрогин, иако је научен разлици између тих појмова, не може да прихвати да повјерује у различитост посљедица које учинци тих појмова остављају. Отуд се посљедице чињења добра и зла код Ставрогина стапају у јединствен осјећај – осјећај задовољства. У свом писму Дарији Павловној, он каже: „Ја могу, исто тако као и увек досад, увек пожелети да учиним добро дело, и осећам од тога задовољство, упоредо с тим, ја желим и зло, и такође осећам задовољство“ (Dostojevski 1972b: 385). Ставрогиново „задовољство“ је мјесто у којем се стапају границе добра и зла и мјесто у којем се потврђују учинци иморалистичке формуле. Ставрогинова научена представа о добру и злу (тачније

о разлици између добра и зла) у реалном животу не може да нађе стабилно упориште – та разлика се ту губи и претвара у задовољство. На тај начин Ставрогинов иморализам обиљежен је редукцијом етичких појмова на осјећај задовољства који за Ставрогина представља опипљив доказ илузорности границе између добра и зла. Логика Ставрогинова у овом случају је јасна: уколико је осјећај који остављају два по својој етичкој природи дијаметрално супротна чина *идентичан* то значи да разлика између тих чинова не постоји, односно да је она артифицијална. Да парафразирамо максиму Ивана Карамазова: све је дозвољено, јер су посљедице идентичне.

Међутим, питање које сада треба постављати гласи: шта су узроци Ставрогинове иморалистичке формуле, односно како и када се зачео нихилизам као симболички поредак који је преузео власт над Ставрогином. Ставрогину, како смо видјели, није страно ни чињење добра ни чињење зла; њему су стране само вриједности које такви чинови означавају. Другим ријечима, он зна шта су добра и лоша дјела, али у њих не вјерује. На тај начин, код Ставрогина се јавља укидање вриједности које добри и лоши чинови еманирају (дакле, њихово свођење на *ништа*), што условљава неку врсту вишеструке и насумичне репродукције самих тих чинова. Узроци тих чинова, како Ричард Поуп и Џуди Тарнер (Richard Pope, Judy Turner) у свом раду „Ка разумијевању Ставрогина“ (*Toward Understanding Stavrogin*) показују, могу се детектовати у раној фази сазријевања дјететовог, посебно у његовом односу са мајком. Наиме, у зависности од понашања мајке, дијете добија прве представе о злу и добру; уколико је мајка брижна и добро расположена, дијете то схвата као „добро“, негативне мајчине реакције схватају се са

друге стране као „зло“. Беба у том периоду, међутим, не може да створи холистичку представу о та два појма, која би се репрезентовала у мајчиној природи. У том периоду представа мајке доживљава се или као лоша или као добра. Са сазријевањем дјететовим, захваљујући брижном мајчинском односу према њему (“good enough mothering”), та два појма се интегришу у мајчиној појави. Мајка сада постаје мјесто у којем се први пут доживљава свијест о „добру“ и „злу“ на интегрисан начин, гдје се у једној прилици (мајчиној) могу сукцесивно испољавати добре и лоше особине. Касније, дијете појмове добра и зла открива и у себи и у другима. (О свему овоме детаљније видјети у Pope and Turner 1990: 547). Међутим, недостатак родитељске бриге може условити потешкоће у интеграцији ова два појма. На тај начин дијете јасно разликује („rigidly defined and separated“) појмове добра и зла, што условљава њихову сукцесивну динамику појављивања у стварном животу, гдје се лоша дјела чине да би се казнили родитељи због небриге, док добра дјела настају као нека врста покајања и самоосуде због претходно учињених лоших дјела. „`Лоши` поступци такве индивидуе могу бити схваћени као несвјесни покушаји кажњавања других (који треба да замијене родитеље) за рану реалну или доживљену непажњу... `Добри` или пријатни поступци могу бити схваћени као покушаји искупљења за лоше поступке, осјећаје и мисли да би се наново креирао осјећај цјелине.“ (Pope and Turner 1990: 547). Иако је граница између ових појмова јасно дефинисана, индивидуа губи свјесну контролу над њима, те се лоша дјела појављују као посљедица лошег третмана од стране родитеља у дјетињству, којима се сада, кажњавајући друге, тај субјекат освећује. Међутим, његова свијест о добром тјера га на искупљење, што

условљава појаву наизглед немотивисаних чињења добрих дјела. Динамика којом се дешава смјена лоших и добрих дјела у таквом субјекту доводи, по нашем мишљењу, до девалвације вриједности коју та дјела означавају за самог субјекта. У Ставрогиновом случају, како смо показали, вриједносно стапање тих чинова конкретизује се у осјећају задовољства. Наша је теза да је управо то тачка у којој се конструише иморализам, који се касније експлицитно означава у Ставрогиновој формули. Тај осјећај врши поновну интеграцију ових појмова у Ставрогиновој личности, али на погрешан начин. Док се код нормалног субјекта, односно код субјекта који је имао брижну мајку, та интеграција успјешно зацјељује, остављајући на тај начин могућност субјекту да свјесно бира између добрих и лоших чинова, код Ставрогина та интеграција условила је брисање границе о тим појмовима, тј. обједињавање тих појмова кроз истовјетан осјећај који они еманирају – осјећај задовољства.

Но, какав је то Ставрогинов однос са мајком? Поуп и Тарнер са тим у вези, између осталог, кажу: „Прво, мајка – Варвара Петровна – се није, изгледа, односила према дјечаку као према одвојеној особи, него, прије као објекту или посједу; друго, Ставрогин показује ограничене позитивне емоције према мајци.“ (Pope and Turner 1990: 547). Ставрогин је напуштен од стране оца, тако да је од почетка био препуштен мајчиној бризи. За Варвару Петровну, са друге стране, Ставрогин је репрезентовао „њене фантазије и жеље за друштвеним признањем.“ (Pope and Turner 1990: 548). На тај начин, како Поуп и Тарнер даље аргументују, Николај Ставрогин је за Варвару Петровну увијек био дио ње саме, онај дио који још увијек има шансу да добије друштвено признање и да због тога буде цијењен.

„Она заиста идеализује Николаја, али га `воли` само када постигне оно што она не може.“ (Pope and Turner 1990: 548). Међутим, Ставрогиново опирање мајчином укалупљивању у симболички поредак „успјешног сина“ условило је нову врсту перцепције Ставрогина од стране Варваре Петровне. Ставрогин, након што одбија мајчину визију сопственог живота, постаје за њу онај дио себе којег треба да се прибојава.[110] „Са времена на вријеме, умјесто идеализовања њеног сина и измишљања `разноврсних снова о њему`, она пројектује сопствену негативност на њега, идентификујући себе са добром мајком која има лошег сина, којег се при томе плаши. (...) Она је `очигледно` преплашена нечим што се у Николају очитује као нејасно и мистериозно, нечим што она сама није била у могућности да одреди. Та нејасноћа је огледални одраз њене негативне стране. Николај одражава ту страну њене личности које се она плаши – застрашујућа, небрижна сопствена прилика коју је она у могућности да види искључиво у односу на њега.“ (Pope and Turner 1990: 548). Недостатак адекватне мајчинске његе, подсвјесно окреће Ставрогина против мајке и других који у овом случају постају замјена за несавјесног родитеља. Ставрогин ће неколико пута понизити Варвару Петровну – управо тако што ће деградирадирати себе – рушећи на тај начин њене тежње и жеље да рехабилитује изгубљени утицај у високом друштву. „Николајева окрутна понижавања мајке представљају прорачунат покушај кажњавања због доживљених фрустрација изазваних са њене стране,

[110] Занимљиво је да идентичан систем наметања сопствене воље Варвара Петровна примјењује на свог другог симболичког сина – Степана Трофимовича. Међутим, за разлику од Ставрогина, Степан Трофимович не може да се избори са улогом, такође идеализованом, коју му је наметнула Варвара Петровна. (Детаљније видјети у Pope and Turner 1990: 548)

затим због лишавања мајчинске љубави и на крају због тога што није увидјела ко је он заправо. Он јој не може опростити због тога што се према њему односила као према свом посједу, као идеализованом објекту или као пројекцији себе саме.“ (Pope and Turner 1990: 549). На тај начин он друге (укључујући и мајку) посматра као непријатеље над којима искаљује свој, већ у раној фази свог одгоја, нагомилани бијес. То га удаљава од других, али га истовремено окреће ка себи, гдје покушава да створи неку врсту засебног аксиолошког система који ће му омогућити процјењивање свијета око себе. Тај покушај није успио, умјесто аксиологије, он је формулисао управо супротно – нихилизам (односно негирање било какве аксиологије), што је у домену етичке расподјеле вриједности условило – иморализам (тј. потпуно стапање добра и зла доживљено кроз осјећај задовољства). „Изгледа да он гледа на живот кроз призму сопственог свијета, губећи на тај начин способност за успостављањем нормалног односа према другима – да доживи емпатију према другима, да саосјећа са њима и да зна како се осјећају. У његовој апсолутној егоцентричности, он је изгледа изгубио и свијест о разумијевању кривице, и често показује мањак осјећања или изостанак кајања или чак свјесности да је урадио нешто лоше.“ (Pope and Turner 1990: 549).

Симболички поредак којем је Ставрогин подређен можемо дакле назвати „нихилизмом“. Уколико прихватимо Поупову и Тарнерову анализу Ставрогина, узроке нихилизма могли бисмо пронаћи у неадекватном одгоју Ставрогиновом, који је касније, како смо видјели, условио сложеним системом односа између њега и Варваре Петровне очитованим у отпору мајчиној вољи (што је дакле ништа друго до нови симболички поредак) и освети за прећашње занемаривање и

посесивно понашање. Освета према другима заправо је представљала освету према небрижној мајци. На тај начин дошло је до девалвације вриједности у домену моралних чинова, гдје је добро стопљено са злим у осјећају задовољства. Ставрогин је тада ухваћен у симболички поредак „нихилизма“ и до краја живота није успио да се ослободи тог терета. „Девалвација вриједности“ је Ставрогинов дискурс у који је несвјесно безрезервно повјеровао. Отуд отуђивање од других (јер није вјеровао у вриједносне системе у које су они вјеровали). Одсуство Варваре Петровне из његовог живота условило је одсуство могућности процјене моралности датих чинова, што се mutatis mutandis пресликало и на остале домене аксиолошких система. Прво свјесно потврђивање тог дискурса дешава се након скрнављења мале Матрјоше, гдје је нихилизам проговорио кроз иморализам, откривајући тако формулу која ће поплочати Ставрогинов живот до самоубиства. Ставрогин каже: „Иако сам осећао да сам подлац, није ме било стид од тога, и уопште, мало сам се мучио. Онда, причајући и ћеретајући с њима о којечему, први пут сам у животу о себи озбиљно формулисао: да ја не знам и не осећам зло и добро, и не само да сам ја то осећање изгубио него да и нема зла и добра (то ми је било пријатно), него постоји само предрасуда; да ја могу бити слободан од сваке предрасуде, али да ћу кад ту слободу постигнем, уједно и пропасти“ (Dostojevski 1972b: 110). Ставрогин је *исказао* оно што га је несвјесно усмјеравало и водило кроз читав живот: своје невјеровање. Међутим, оно чега Ставрогин још није свјестан је то да је његов иморализам саобразан његовом нихилизму. Другим ријечима, чим је изгубио вјеру у разлику између добра и зла (тачније метафизички систем који конституише разлику између

тих термина: Бога), изгубио је и вјеру између других аксиолошких категорија. Ово можемо да закључимо из исказа и поступака самог Ставрогина. Најупечатљивији исказ о нихилизму дат је приликом коментарисања сопствених „грађанских осећања“. У цјелини, тај његов исказ гласи: „Моја грађанска осећања била су да на све четири стране света треба метнути барут и све одједном срушити; ако би, то јест, вредело.“ (Dostojevski 1972a: 103) Ова *физичка* представа рушења *свега* представља радикалну афирмацију нихилизма. Ту више нису само у питању вриједности у које „свет“ у одређеној мјери вјерује, у питању је материјална основа – свијет у свом физичком устројству – онога на чему те вриједности треба да буду изграђене. Уништавање физичког свијета условљава беспредметност по питању било какве метафизике. Отуд мноштво Ставрогинових поступака треба сагледавати из те, већ усвојене, нихилистичке перспективе. Његово ругање друштвеним обзирима (инциденти са Гагановом, са Липутиновом женом и губернатором), немарност према свом и туђем животу, свакако су посљедице његових грађанских осјећања Отуд је његов исказ да ће га ослобађање од сваке предрасуде (што је услов нихилизма) одвести ка пропасти апсурдан, јер се то ослобађање већ десило. Он не говори из мјеста које је удаљено од пропасти само један корак (који би био прећен захваљујући апсолутној негацији *свега*), он већ говори из пропасти јер је тај корак начињен објавом иморализма. Скрнављење Матрјоше представља највиши степен афирмације његових „грађанских осјећања“. Међутим, за Ставрогина то је само логичан наставак дјелања усљед нихилистичке логике, гдје је немогуће аксиолошки одредити монструозност злочина, усљед чега скрнављење Матрјоше и инцидент са Липутиновом женом спада у исти регистар. Његово

„грађанско осећање“ му каже да је разлика између та два инцидента само предрасуда – истина је заправо да ни један ни други инцидент *немају* вриједност по себи. Другим ријечима, Ставрогин је пропао до краја, само тога још није свјестан. За разлику од Ивана Карамазова који не издржава притисак савјести и луди због тога што не може поднијети крајње посљедице свог иморализма (што од њега чини лажног иморалисту), Ставрогин не осјећа грижу савјести, штавише, он намјерно не жели да се ослободи Матрјошиног лика који га прати (Dostojevski 1972b: 114-115). Отуд је Ставрогиново занимање за Библију и санкције које у њој могу да се пронађу за преступе за нас јако интересантно. Питање на које треба дати одговор је: шта овог нихилисту вуче библијском тексту и зашто је заинтересован за размјере санкција којима се кажњава одређена врста злочина, уколико у Бога (као гаранта валидности вриједносне економије између злочина и казне, тј. гаранта валидности једног етичког система) не вјерује?

Ставрогин не вјерује – то је природна посљедица његовог нихилизма. Он је укотвљен у нихилистички симболички поредак који управља његовим жељама и чиновима. Он је осуђен на самоћу управо зато што не може да повјерује у оправданост аксиолошких поредака којима су подређени други. Стога су његови поступци увијек виђени као изазивање аксиолошких поредака у које други вјерују или се праве да вјерују.[111] Управо зато,

[111] Наратор ће тако за Ставрогинов „документ“ који Тихон чита рећи: „Јест, болесник се претура по постељи, и хоће једну патњу да замени другом; борба са друштвом изгледа му као најлакши нов положај и он изазива друштво. Доиста, у самом факту оваквог документа осећа се изазивање друштва, ново изненадно, презриво. И жеља је да се само што пре сукоби са било каквим непријатељем.“ (Dostojevski 1972b: 99). О том документу сам Тихон ће рећи: „Нека места у вашем напису изложена су усиљеним стилом; ви као да

његова самоћа постаје једини одговор на нихилистичку егзистенцију на коју је осуђен. Нихилизам отуђује. Његова жеља за кантоном Ури показује да не може да побјегне из симболичког језгра које јој (жељи) омогућава Други, тј. нихилизам. На тај начин, попут Шатова и Кирилова, који своју запитаност о животу могу да изразе само у домену сопствених симболичких поредака, Ставрогинов одговор на самоћу коју мора да истрпи због невјеровања је – жеља за самоћом. Самоћа Ставрогинова сада је нашла своје физичко отјелотворење у изгледу кантона Ури. Лакановски говорећи, кантон Ури јесте одговор на жељу – јесте, заправо, Ставрогинов фантазам. „Место је врло досадно, кланац, планине сужавају поглед и мисли. Врло суморно.“ (Dostojevski 1972b: 384) Ставрогин не може да жели ван оквира који му је наметнуо његов симболички поредак. Његова жеља за самоћом топографски се манифестује као окружен простор (који увелико подсјећа на затвор), који сужава менталне активности, што појачава осјећај самоће и изолованости.

Међутим, како је *жеља* увијек жеља Другога, она се не подудара са оним што субјекат заправо *хоће*. Лакан каже: „Приметићемо да се путоказ може наћи у јасном отуђењу које субјекту милостиво допушта да се спотиче о питање своје суштине, у томе што се он може правити да не зна да му се оно што жели показује као оно што неће, у усвојеном облику порицања у које се умеће, напосе, њему незнано непознавање себе самог и преко којег он преноси сталност своје жеље неком, ипак, очигледно непостојећем Ја и, обратно, штити себе од

уживате у својој психологији и хватате се за сваку ситницу, само да бисте читаоца задивили неосетљивошћу коју имате. А шта је то друго ако не кривчево охоло изазивање судије“ (Dostojevski 1972b: 117)

жеље приписујући јој исте те непостојаности.“ (Лакан 1983: 294) Жеља и хтијење не налазе се на истом мјесту у исто вријеме. Жеља, која је жеља Другога и која је као таква још увијек удаљена од самог субјекта (није је дакле свјестан), бива суспендована од стране ега. У Ставрогиновом случају жеља за кантоном Ури (што на подсвјесном нивоу представља жељу за самоћом), бива замијењена самоубиством. Ријечју, Ставрогин је урадио оно што није желио – убио се да би избјегао остварење сопствене жеље.

Ставрогин, дакле, не може да се ослободи мишљења које ознакама моделује нихилизам као Други. Ставрогин *вјерује* у нихилизам и логичку консеквентност коју такав поредак доноси. По њему је заиста *све дозвољено,* јер у метафизичке основе које треба да праве аксиолошке *границе* не вјерује. Међутим, оно што Ставрогин не може да поднесе је управо индиферентност („млакост“) која настаје као природна посљедица вјеровања ни у шта (осим у ништа). Ставргин покушава да побјегне од једине ствари у коју вјерује – нихилизма.[112] Ставрогин жели да се врати у нормативне оквире предрасуда у које *жели* да вјерује. Други симболички поредак, који би могао да замијени нихилизам, он види у хришћанству, односно у његовом метафизичком гаранту – Богу. Но, како у Бога није вјеровао, тај покушај враћања Богу се увијек изрођавао у неке нове метафизичке концепте, у које, такође, није био спреман да повјерује. Шатовљев

[112] Сада коначно можемо да подвучемо разлику између иморализама Ивана Карамазова и Ставрогина. Иван Карамазов луди зато што је културолошки притисак Закона превише јак (просто у његовом случају није било све дозвољено), док Ставрогин не може да поднесе вјеровање у нихилизам. Њему је све свеједно (што имплицитно значи да је њему заиста све дозвољено) и то је оно што он не може да поднесе. Бити „млак“ је проклетство које жели да избјегне.

„народ богоносац“ и Кириловљев „човјеко-бог“ само су варијанте Божијег отјелотворења и покушаја заснивања нове метафизике у Ставрогиновој глави. Он је створио те „концепте“ (или да останемо вјерни нашој терминологији: симболичке поретке) у које је покушавао да вјерује, али које је на крају у потпуности одбацио као неуспјеле мисаоне експерименте. Ова потрага за Богом у којег би могао да вјерује, да би могао да напусти нихилистички симболички поредак, не слиједи, како видимо, увијек своје хришћанске метафизичке оквире. То ће се одразити и на ознаке које Ставрогин приписује (или боље рећи отписује) „Христу“, остављајући, на тај начин, широк интерпретативни вакуум, у којем би Божија улога могла бити схваћена у његовом животу. Тако ће Шатов подсјетити Ставрогина на његове ријечи о Христу: „А зар нисте опет баш ви говорили: кад би вам се математички доказало да је истина ван Христа, онда бисте радије пристали да останете са Христом него са истином? Јесте ли?“ (Dostojevski 1972b: 270). Ово противријечи хришћанској визији истине и Христа, гдје се каже да је истина постала од Христа (Јован, 1, 17), да ће нас истина избавити (Јован, 8, 32) и експилицно, да је истина заправо сам Христос (Јован, 14, 6). Какву је то онда истину Ставрогин спреман да одбаци и каквог „Христа“ овај нихилиста прихвата? Истина је оно у шта вјерује, што се у Ставрогиновој комплексној природи може назвати „ништа“, односно нихилизам. Он, просто, вјерује да не вјерује у вриједности и да су системи који почивају на тим вриједностима (и на њиховим „истинама“) само таоци предрасуда. Христ, са друге стране, би могао бити лишен истине (не треба сметнути са ума да је исказ дат у кондиционалу), али је онда питање колико би тај „Христ“ био хришћански и шта би „Христ без истине“ значио за Ставрогина. Христ

без истине јесте Христ без нихилизма! Нихилизам је истина за Ставрогина. Међутим, појава Христа, који би био ван те истине, за Ставрогина је егзистенцијално пожељан парадокс. У његовом случају то би значило да није истина услов вјере (што је узрок његове вјере у нихилизам), јер је та истина Христа обесмислила у нихилистичком свијету и прогласила предрасудом сваку вриједносну метафизику. „Бог без истине“ је излаз за Ставрогина из нихилистичког поретка ознака и покушај пробоја у апсурдан (због тога што је неистинит) живот заснован на вјеровању у лажног Христа (тј. Христа без истине). Чим је истинитост престала бити први корак ка вјери, Ставрогин је добио могућност да вјерује у неистину без даље запитаности у валидност таквог вјеровања (разлог томе је што су „запитаност“ и „валидност“ дио симболичког поретка „истине“). Вјера у не-истину била би једини логичан наставак живота за Ставрогина, у којем би се нихилизам (као истина) могао напустити, и гдје би вјера у неистину могла да се афирмише у нови симболички поредак. Његов „Христ без истине“ је замајац који оправдава апсурдна вјеровања. Отуд, тај Христ може да буде све; том логиком Ставрогин је Христа спустио на ранг народа (Шатов), и човјека (Кирилов). Уколико Христ не би полагао право на истину (а истина је оно што је *записано* у Светом писму), то би значило да Христова отјелотворења можемо пронаћи у било којој материјалној представи (то би нас водило у пантеизам), што би условило не само Христово удаљавање од хришћанства него и одсуство од било какве запитаности о тој вјери (уколико је циљ те запитаности спознаја неке истине) јер бисмо избацили истину као предуслов за наше вјеровање. Ријечју, ми бисмо вјеровали у лаж – што би било довољно да се прихвате и предрасуде које та лаж доноси. Ставрогин,

дакле, силом хоће да повјерује у неистину (Христа) да би изашао из симболичког поретка који представља истину у коју вјерује (нихилизам). Казано, опет, лакановским терминима, ми овдје можемо препознати нови фантазам код Ставрогина – хришћанство. Хришћанство, као и различити видови његове еманације оличени у *богочовјеку* и *народу,* одговара, како рекосмо, „нормативним оквирима предрасуда" у које жели да повјерује. Нихилизам омогућује Ставрогину жељу за вјером у вриједности, жељу која не може бити испуњена и чији фантазми су увијек изван Ставрогина (тј. они нису тамо гдје он јесте).

Међутим, Ками каже: „Постоји очевидна чињеница која изгледа потпуно морална, а та је да је човјек увијек жртва својих истина. Кад их је једанпут признао, он их се не може ослободити." (Kami 1989: 42). Ставрогин остаје жртва својих истина. Он не остаје ни са Христом, ни са „Христом без истине", јер не може да напусти ланац ознака који вјеру заснива на истини. Он остаје вјеран истини, али не Христовој, него оној ван њега – нихилистичкој. Иако зна да му та истина доноси самоћу и очај, он не може да се „одвоји" од ње. Он не успијева у томе зато што не може да искорачи из поретка ознака које му нихилизам намеће. Међутим, он може да мисли о другим истинама (или симболичким поредима у којима се те истине налазе), иако у њих не вјерује. Свето писмо је мјесто (топос) у којем су ускладиштене истине које су генерацијама представљале друштвени компас у домену различитих аксиолошких категорија (прије свега етичких). Ставрогин почиње да се занима за истине *Светог писма* након скрнављења Матрјоше. Анестезиран учинцима нихилизма и уморан од тражења Бога (или тачније његовог отјелотворења) у којег би могао вјеровати, Ставрогин се након што је обешчастио

дијете окреће библијском тексту са намјером да се обавијести о казни која слиједи (у домену хришћанског симболичког поретка) због скрнављења дјетета. Након злочина, он се враћа Христу и Христовој истини, али не зато што је у њега повјеровао, него зато што је нихилистички јарам постао превише тежак. Након Матрјоше, у његовој свијести први пут се јавља грижа савјести или барем нешто што подсјећа на то. Наиме, лик Матрјошин, са уздигнутом песницом, јавља се Ставрогину и подсјећа га на злочин који је учинио. Било би погрешно тумачити ово Матрјошино појављивање у Ставрогиновој свијести као његово прихватање игре од стране хришћанске симболичке структуре, гдје би Ставрогин, притиснут страхом, побјегао у хришћанску вјеру и тиме ускочио у хришћанску економију односа између злочина, казне и покајања. Ставрогинова реакција на Матрјошино појављивање није ни страх, ни рађање вјере, а ни покајање. Његова првобитна реакција јесте осјећај мучнине, односно нелагоде да би се затим та нелагода замијенила неком врстом чуђења и запитаности о узроцима те нелагоде. Цитирајмо тај дио Ставрогинове исповијести у цјелини: „Видим њу пред собом. (О, не на јави! Да је могло бити рђаво виђење!) Видим Матрјошу, омршалу и грозничавих очију, потпуно онакву као онда кад је стајала на прагу моје собе и машући ми главом дизала на мене своју малу песницу. Никад ми се ништа није показало тако мучно! Жалосно очајање немоћног десетогодишњег створења, са још неразвијеним разумом, које ми прети (њиме? шта ми је оно могло учинити?), али које зацело криви себе! Остадох тако до ноћи, не мичући се и заборављајући на време. *Зове ли се то грижа савести или кајање? Не знам, и не бих ни данас могао знати. Можда та успомена још и сад садржи у себи нешто за моје страсти*

пријатно. (Означио Новак Малешевић) Да – мучна ми је само њена појава, и то тако, на прагу, са издигнутом песничицом која ми прети, и онај њен изглед који је онда имала, само тај тренутак, само то махање. То је оно што не могу да поднесем, јер ми од тога доба то излази пред очи готово сваки дан. *Не само што излази него га ја и сам изазивам, и не могу да не изазивам, мада не могу с тим ни да живим*. (Означио Новак Малешевић) (...) Имам ја и других старих успомена, можда мало бољих и од ове. (...) Али зашто ниједна успомена не побуђује у мени нешто слично? (...) *Знам добро да бих ја лик девојчице још данас могао да отклоним ако бих хтео. Потпуно владам својом вољом, као и пре. Али ствар и јесте у томе што никад нисам хтео и нећу хтети; ја то знам*. (Означио Новак Малешевић)“ (Dostojevski 1972b: 114-115). Ставрогинова запитаност о узроцима осјећаја мучнине приликом појаве Матрјошиног лика свједочи о његовој трезвености и објективности која се јавља као посљедица погледа „споља“. Он је у стању, наиме, да анализира сопствену реакцију изазвану појавом Матрјошиног лика. Ставрогин се не каје због свог поступка – то би из нихилистичке перспективе (одакле његов „спољашњи“ поглед анализира ову ситуацију) било апсурдно. Заметак емпатије према Матрјоши који би се могао наслутити детаљним описом њене „жалосне“ појаве неутралисан је аналитичним и хладнокрвним описом самог догађаја и посљедицама које Ставрогин осјећа због тога што је урадио. Питање које себи поставља („Да ли је то кајање?“) упућује не на степен страховитости догађаја који га је задесио (халуцинације) и тежину патње коју он у том тренутку осјећа, него на знатижељу и чуђење које сваки лаборант има приликом посматрања експеримента. Ставрогин је заинтересован за реакције које Матрјошина појава

изазива код њега и попут сваког доброг аналитичара покушава да схвати даље консеквенце које је тај догађај оставио на њему. У том посматрању Ставрогин открива необичну ствар; „Успомена“ на Матрјошу, поред мучнине коју осјећа, за његове „страсти“ садржи и „нешто пријатно“. Мучнина и пријатност изазвани Матрјошином појавом су дакле два осјећаја које је Ставрогин издвојио у својој анализи. Откуд пријатност? Пријатност је овдје изазвана управо осјећајем мучнине. Ставрогин, нихилиста, осјећа мучнину због скрнављења дјевојчице и пријатно му је због тога. Пријатно му је зато што је мучнина, стање изазвано монструозношћу почињеног злочина, незамисливо у нихилистичком свијету, управо зато што је у том симболичком поретку немогуће направити аксиологију злочина, гдје би један од почињених злочина био толико монструозан да би могао изазвати овакву психичку (или можда прецизније физиолошку) реакцију. Мучнина коју је Ставрогин осјетио је једини пут кад је успио да побјегне из нихилистичког симболичког поретка. Мучнина је реакција на *степен неморалности* (што имплицира аксиологију) почињеног злочина. Бар за тренутак Ставрогин је престао бити „млак“ и постао је „хладан или врућ“. Он *осјећа*, а то је већ доказ да је закорачио у одређену аксиологију (или систем предрасуда) у коју је могао да повјерује. Отуда пријатност – он је престао бити сам у том моменту, јер га је за тренутак обузело осјећање које би већина људи осјетила (тј. осјетили би они који су у власти тог аксиолошког поретка.). Могућност осјећања мучнине је Ставрогинова улазница у симболички поредак хришћанства. Иако не вјерује у њега, он не бјежи од његове аксиологије и ужива у посљедицама свог преступа у том симболичком систему, јер га он измијешта у симболички оквир нових истина,

гдје је његов преступ недопустив. Ипак то не значи да је он пристао на игру тог новог симболичког поретка.[113] Он не може да прихвати Бога, зато што у њега не вјерује, али може да замисли самог себе у систему вриједности којим владају *његови* закони. Међутим, то „остајање у хришћанском систему" и уживање у казни коју му тај систем додјељује („грижа савјести", „мучнина"), за Ставрогина је само привремена ментална вјежба, коју он мора са напором да одржава, и гдје може да се сакрије од нихилистичке аксиолошке пустиње. Он жуди за казном, али у ту казну не вјерује. Међутим, њему је лакше да буде оптерећен казном у „хришћанском симболичком систему", него нихилистичким безнађем и „млакошћу" којој је заправо подређен. То је разлог због чега он не жели да се ослободи Матрјошиног демона. Тај демон га држи у животу, јер га бар за тренутак измијешта из нихилизма. Ријечју, слика Матрјоше и осјећај „гриже савјести", који се јавља Ставрогину потребни су му због наде да је могуће бити из-ван индиферентности у коју је бачен, да је могуће наиме бити „хладан или врућ".

Иван Карамазов, други велики иморалиста Достојевског, луди зато што никада није био у власти нихилизма, те је свој злочин платио стварним теретом „гриже савјести" који није могао да поднесе, теретом који је увијек био одређен хришћанским културолошким

[113] Међутим, неки његови поступци могу се означити као нека врста искупљења, односно самокажњавања за скрнављење Матрјоше. Његова женидба са Маријом Лебјаткином, затим „Исповијест" могу се објаснити жељом за искупљењем због учињеног злочина. Ипак, много је гордости и „изазивања" у тим његовим поступцима да бисмо их могли назвати искреним покушајем самопрегора. Свакако, тако нешто бисмо могли окарактерисати као пристанак на игру хришћанске симболичке структуре, гдје би се ти његови поступци могли окарактерисати као „покајање" или „искупљење", само уколико би они били праћени *вјером* у тај симболички поредак, што код Ставрогина није случај.

семантичким стицајем. Са друге стране, Ставрогин може само да проматра како тај терет за којим чезне остаје ван њега и како с напором покушава да задржи Матрјошиног демона као јединог гаранта његове везе са новим симболичким поретком. Ставрогин никада не може да полуди зато што не може да повјерује у вриједносни систем чији слом или прекршај не би био у стању да поднесе. Уколико не постоји вриједност у коју се може вјеровати – онда не постоји ни разлог који би условио лудило. Ставрогин каже: „Ја никад не могу да изгубим здрав разум и никад не могу у идеју да поверујем дотле докле он. (Кирилов – Новак Малешевић)“ (Dostojevski 1972b: 386). Ставрогин, дакле, не жели да побјегне од „лика дјевојчице“, штавише „ствар и јесте у томе што никад нисам хтео и нећу хтети; ја то знам.“ Он не жели да напусти Матрјошу, да би себи обезбиједио казну коју му омогућава хришћански симболички поредак. Међутим, његова жеља за казном не може да издржи терет нихилизма; он мора да поклекне пред невјеровањем, што значи да мора да напусти и казну коју му лик Матрјошин доноси. Иако је хришћанство једини симболички поредак у чијим нормативним оквирима Ставрогин може да доживи одређене психичке реакције због кршења или прекорачење тих оквира (осјећај „гриже савјести“, „мучнине“), његово невјеровање удаљава га од тих оквира што, такође, угрожава и вјероватно најузвишенију психичку реакцију коју је Ставрогин икада имао – осјећај „пријатности“ због припадања одређеном симболичком поретку који га је бар за тренутак удаљио од нихилистичке индиферентности. Хришћанство је само још једна „идеја“ у коју он не може да повјерује. Отуд је његова жеља за кантоном Ури коју изражава у свом писму Даши Шатовој на крају романа, само потврда нихилистичкој подређености гдје

је главна посљедица – самоћа.

Сада можемо да одговоримо на питање због чега се Ставрогин убија? Његово самоубиство је посљедња веза са симболичким поретком у којем је могао осјетити „пријатност“. Тачније, та веза успостављена је са Законом тог симболичком поретка – са Библијом. Он се убија да би прешао у нормативне оквире које Библија прописује. Но, то не долази од тога што је у Бога повјеровао него од тога што је желио да задржи осјећај „пријатности“ који је настао због прекорачивања норме у том симболичком поретку и уживању у казни коју му је тај поредак досудио („грижа савјести“), а који га је за тренутак ослободио самоће. Код Ставрогина се дакле не ради само о самоубиству, него самоубиству почињеном на одређен начин – вјешањем. Ријечи које сам Ставрогин наводи код Тихона, могу увелико да нам објасне зашто се Ставрогин убија и зашто се убија баш на такав начин. У Библији пише: „А који саблазни једнога од овијех малијех који вјерују у мене, боље би му било да се објеси камен воденични о врату његову, и да потоне у дубину морску.“ (Матеј 18, 6). Вјешање је казна коју Ставргин налази у Библији за свој прекршај у том симболичком поретку. Објесивши се он бјежи под окриље казне коју је прописао библијски *текст*, покушавајући на тај начин да се измјести из нихилистичког симболичког поретка. Пристајући на правила хришћанске симболичке структуре (поштујући економију односа злочин-казна), Ставрогин покушава да подређеност једном симболичком поретку замијени подређеношћу другом симболичком поретку. Ријечју, он самоћу покушава да замијени казном. Његово самоубиство је *исписано* на страницама Библије и оно треба да му купи улазницу не у вјеру, него у Закон који ће поштовати. Прихватање овакве казне значи ступање у симболички

поредак чијих правила мора да се придржава. Убивши се он је радикално афирмисао етичку нормативну дијалектику коју му је омогућио библијски текст у чијем симболичком поретку је одлучио да почива, односно да се поново роди у нормативним оквирима Закона који му је омогућио бијег из индиферентности. У тренутку када себи одузима живот, Ставрогин се коначно ситуира у домен симболичког поретка у који не вјерује. Нихилизам, у чијем домену је једино могао да формира образац своје жеље (тј. у чијем домену је изведен „на пут властите жеље“) за вјеровањем у предрасуде (хришћански етички оквир), напушта тек када га је афирмисао до краја – када одузима себи живот, када постаје ништа. У тренутку смрти, Ставрогиново ништа, односно ништа Ставрогина, постаје резултат (посљедица) *казне* прописане у Јеванђељу. Извршити хришћански налог значи за Ставрогина увести себе у симболички поредак хришћанства и прихватити етичку економију тог поретка.

Чињеница, међутим, да Ставрогин не подлијеже притиску хришћанског симболичког поретка (попут Ивана Карамазова) него сам жели да у њега уђе, иако у исти не вјерује, показује да Ставрогин није лажни иморалиста. Отуд морамо да одбацимо Стојановићеву тезу да се ријечи које Марија Тимофејевна упућује Ставрогину, у којем га приказује као „лажну фигуру“, односе на „иморалистичко-атеистичку сферу“. Стојановић каже: „Утолико је занимљивије што управо Марија Тимофејевна оспорава Ставрогина у улози `самозванца` у иморалистичко-атеистичкој сфери, у којој се он приказује као сасвим лажна фигура.“ (Стојановић 2009: 73) Ставрогин нити је лажни иморалиста, нити је лажни атеиста, он, дакле, нити вјерује у постојање граница које би детерминисале етички поредак (нити

се претвара да у њих не вјерује), нити вјерује у онога који треба да гарантује за валидност тих граница (нити се претвара да у њега не вјерује). Ставрогин се не убија зато што не издржава притисак те вриједносне структуре, него зато да би ту вриједносну структуру афирмисао, да би постао њен дио, да би се оријентисао у поретку који је њоме гарантован. Тврдити да се Ставрогин претварао да не вјерује у Бога, значило би, у крајњој линији, враћање у домен хришћанске структуре усљед немогућности да се издржи морални притисак. Ставрогин, како је у више наврата било истакнуто, то не ради; он нити се каје, нити осјећа грижу савјести која би утицала на његово резоновање. Умјесто тога, ми имамо Ставрогина који тврди да а) може да се отараси Матрјошиног лика кад год хоће и б) да никада не може да изгуби разум. Чак и оно што бисмо могли окарактерисати као „грижа савјести“ за Ставрогина је ништа друго до врста менталног експеримента, игра којом лоборант анализира учинке халуцинације. Једини моменат када Ставрогин престаје бити нихилиста (па дакли и иморалиста), дешава се приликом самоубиства – смрт је граница којом он себи отвара врата симболичког поретка у који за живота није повјеровао. Он није лажни иморалиста, он је пророк нихилизма, симболичке структуре коју није желио, али којој је остао вјеран за живота. У часу смрти, он напушта нихилизам и потпада под симболичку структуру поретка у који никада није вјеровао – у хришћанство. На тај начин, ако и постоји атрибут „лажности“ који Ставрогину може бити приписан, онда се то односи на његов покушај враћања Христу. Ставрогин је лажни хришћанин, са том напоменом да је он те лажности свјестан. Он се у часу смрти ипак одлучује за „Христа без истине“, свјесно ускачући о домен симболичке структуре у коју

му нихилизам није дао да уђе за живота. Ставрогин, својом смрћу, остаје без истине (нихилизма), можда и без Христа, али не и без границе која одваја Христа од истине.

IV ДЕКОНСТРУКЦИЈА И ТЕКСТ *ЗЛИ ДУСИ*

У „Уводу“ је речено да ће четврто поглавље бити „посвећено деконструкцији романа *Зли дуси*“. То није нетачан исказ. Невоља са тим исказом, међутим, није у томе што не одговара истини, него што имплицира разлику између поглавља на које се деконструкција односи и поглавља гдје деконструкције нема. Резултат те импликације јесте погрешан. Он подразумијева да у тексту већ постоји одређен дио који није деконструисан, односно дио који је деконструкција, усљед неке непажљивости или наше интенције, заобишла. Шире гледано, ова погрешка условљена је посматрањем деконструкције кроз теоријско-методолошку призму. Та позиција јесте логоцентрична; она подразумијева не само *знање* о одређеним истинима за које се претпоставља да их деконструкција посједује него и *начин* на који то знање треба да буде употријебљено да би се до истине дошло. На тај начин, како је већ било анализирано раније у тексту, деконструкција не само да се схвата као засебан скуп знања него се и њена употреба обиљежава као мјесто *почетка* иницијације тих знања и, посљедично томе, метода који треба да нас

доводу до логоса. Тиме се деконструкција структурира, бинарно конституише у односу на сам текст, што, како смо закључили раније, не можемо да прихватимо.

Тешко је, међутим, ослободити се овог логоцентричног притиска. Ми смо нехотично упали у ову врсту лавиринта подјеливши текст на поглавља и именујући, посљедично, свако од тих поглавља. Тиме не само да је одређен почетак онога што стоји у наслову сваког поглавља него је и направљена разлика у односу на друга именована поглавља. Тако смо дошли до онога што смо раније обиљежили као „пукотина“, разлика (празан простор) која је нужна да би идентитет структуре могао да се успостави. Поглавље које тренутно пишемо постаје тако засебна структура, одвојена „пукотином“ од претходног и наредног поглавља, што условљава (у методолошким оквирима) његов засебан спацијално-темпорални идентитет. Иако тај спацијално-темпорални идентитет не поричемо (ово поглавље тако има одређено *мјесто* у структури нашег текста и написано је *након* прва три поглавља, чиме се његов садржај *логички* на њих надовезује) ипак не можемо а да не примјетимо парадокс који *такав* идентитет оставља у односу на саму деконструкцију. На тај начин деконструкција се вјештачки одваја од других дијелова текста, што чини од ње засебну структуру која може по потреби да се надовезује, задржавајући при томе свој спацијално-темпорални идентитет, на друге структуре. Овај парадокс се задржава чак и на нивоу структуре самог овог поглавља, чији наслов *одваја* „деконструкцију“ од „текста *Злих духа“*, правећи на тај начин нову пукотину унутар поглавља. Отуд не изненађује што ћемо конструисани спацијално-темпорални идентитет деконструкције – којим смо отворили ово поглавље (идентитет на који смо осуђени,

имајући у виду немогућност напуштања логоцентричног начина мишљења) – одмах деконструисати и рећи: *не постоји ништа у самој структури текста што везује деконструкцију за ово поглавље више или у већој мјери, у односу на друга поглавља овог текста. Деконструкција овдје не започиње, нити се овдје завршава, она је од почетка са нама, од прве ријечи са којом смо започели ово истраживање. Деконструкција је инхерентна тексту, она се не иницира (поглављем, вољом, методологијом) – она јесте процес значења. Ријечју, процес и примјери деконструкционистичког мишљења дати су од самог почетка овог текста; ово поглавље свакако нема за циљ (нити за такав циљ има могућности) да тај процес и примјере припише искључиво себи. Деконструкција се већ десила, ово поглавље је њен наставак.*

Циљ овог поглавља јесте да *нагласи* разлику коју језик (као скуп ознака) има у односу на логос; на тај начин ово поглавље треба да истакне учинке деконструкције у/као тексту/а, односно немогућност да се истина лоцира, укотви и прикаже кроз дискурс. Деконструисати значи и увидјети конструкцију, одредити њену позицију у односу на логос и открити мит који прави знак једнакости између те позиције и истине саме. То, са друге стране, не значи негирати вриједност саме те конструкције, која је неопходна да би дискурс уопште и могао да отпочне, него препознати структуру која ту конструкцију узима за свој центар.

Наша интерпретација текста *Зли дуси* отпочела је управо изграђивањем једне такве структуре, тачније конструкције која је имала за циљ да нам омогући „минимум“ значења око којег би та структура била изграђена, а чија би логоцентрична утемељеност остала неупитна. То је први захтјев логоцентризма којем смо били дужни да удовољимо да бисмо уопште могли да

отпочнемо са анализом.

Тако је оквир (или, у зависности од метафоре коју смо склони да употријебимо: центар) у чијем домену смо поставили анализу *Злих духа* за нас постао Лаканова психоанализа (или „Лаканова психоанализа“). „Лаканова психоанализа“ је представљала означено или прецизније „чисто означено“ чија истинитост ни у једном тренутку није довођена у питање. „Лаканова психоанализа“ је тако у трећем поглављу нашег текста стајала као референтно упориште, чији је *научни* дигнитет (заједно са Именом научника) гарантовао валидност интерпретације. Текст *Зли дуси* се тако односио према инстанци „Лаканова психоалализа“ као одређена семантичка потенција, која је, истина, могла да значи и без „Лаканове психоанализе“, али која је тек са њом остварила свој *научни* дигнетет. Тек са том „инстанцом“ значења *Злих духа* су почела да пледирају на истинитост или, у нешто ширем смислу, на неупитност и одрживост, односно на књижевнокритичку валидност.

Није, међутим, тешко закључити да је оно што смо означили „Лакановом психоанализом“ ништа друго до нови – текст. Текст *Зли дуси* тако постаје усмјерен на текст „Лаканова психоанализа“. Та два текста (која ћемо даље означавати са „текст А“ и „текст Б“), чине на тај начин нову *затворену* структуру, текст АБ. Управо та затвореност даје илузију коначности интерпретације. Нова структура АБ задобија свој спацијално-темпорални идентитет. Нова АБ структура постаје независна, самодовољна и усмјерена искључиво на везу коју је могуће препознати (тј. поновно текстуално уобличити) између својих елемената. Један од елемената те структуре (у овом случају то је елемент Б, односно „Лаканова психоанализа“) држи дакле ту интерпретативну конструкцију и омогућује јој

епистемолошки темељ. Управо та епистемологија даје утисак заокружености и одрживости интерпретације, јер се она не доводи у питање. Оно што се пак доводи у питање у таквој, заокруженој, структури је *однос* између елемената новонастале АБ структуре. Тај однос јесте интерпретација. Међутим, чак се ни тада не поричу епистемолошки темељи централног елемента структуре АБ, односно текста Б, него само неадекватност везе која се при томе успоставља.

Покажимо то конкретно на примјеру „Лаканове психоанализе“ и текста *Зли дуси*. Критика односа „Лаканове психоанализе“ и текста *Зли дуси* не напушта ту, већ изграђену структуру (АБ). То значи да се могу критиковати односи између тих елемената (нпр. замислив је приговор да Лаканови термини нису добро схваћени, па стога нити добро употријебљени при тумачењу неких дијелова текста *Зли дуси* или пак, да, иако су ти појмови добро интерпретирани, они, ипак, не одговарају у потпуности описима и ситуацијама у тексту *Зли дуси*), па се чак може претпоставити и нова епистемолошка парадигма (рецимо текст В) на чијој ће бази идентичан текст текста А бити наново, валидније интерпретиран, али је незамислива критика епистемолошког упоришта (текста Б, односно у случају нове епистемолошке парадигме, текста В) која даје „метафизички тенор“ конструкцији АБ(В) у цјелини. Ријечју, потенцијална критика анализе између односа текстова А и Б никада не иде тако далеко да доводи у питање саму епистемолошку валидност текста Б по себи. Неће се у том смислу доводити у питање научна оправданост Лаканових терминима које смо користили (жеља, фантазам, симболички поредак), него само њихова употребљивост *у односу* на текст *Злих духа*. Доводити у питање текст Б значило би не само

прекинути његову везу са текстом А него премјестити расправу у потпуности у домене структуре текста Б, тј. ући у *научни* дискурс тог елемента, доводећи тако у питање његову епистемолошку оправданост. Ријечју, критиковати Лакана (текст Б) значило би бавити се психоанализом, што остаје изван посла књижевног критичара. И више од тога: значило би ударити на сам логос, на оно за шта се претпоставља да јесте истина.

Ипак, није ли и сама *научност* Лакановог текста, како смо већ нагласили, ипак само – текст? Није ли, другим ријечима, помало наивно претпоставити самоидентичност научности Лакановог текста, односно његову непосредну везу са логосом самим. Или можда и самом Лакановом тексту треба нека нова епистемолошка инстанца, неки нови текст В, на бази којег би изградио сопствену валидност. Да ли је могуће повјеровати да је и та нова епистемолошка инстанца нешто друго, до – текст? У Лакановом случају та инстанца за нас има врло значајан обрт; наиме, један од Лаканових појмова који смо користили у нашој анализи (појам „симболичког поретка“) дат је као резултат анализе текста који је – књижевни. Ово показује до које мјере arche текста може да буде измјештано; не ради се ту само о епистемолошкој конструкцији у коју смо тако олако били спремни да повјерујемо, него о конструкцији епистемологије (уопште) коју „бриколаж“ утемељује. „Лаканова психоанализа“, која је служила као епистемолошки ослонац интерпретације *Злих духа*, конструисала је свој аналитички апарат на бази другог књижевног текста, што је показало да је arche мит настао усљед процеса интертекстуалности, а не сам логос или логосу блиска инстанца. Поово *Украдено писмо* је била текстуална инстанца (која није психоаналитичка, односно научна) у односу на коју је продукован „аналитички апарат“

у чију *научност* нисмо сумњали када смо на бази тог апарата засновали референтно упориште које нам је омогућило анализу *Злих духа*. То значи да је текст Б који нам је послужио као епистемолошки темељ на чијој бази је изграђена интерпретација *Злих духа* (дајући дакле при томе структуру АБ), већ раније ступио у систем односа са текстом В (Поовом кратком причом *Украдено писмо*). То, опет, значи да умјесто структуре АБ, од које смо отпочели ово разматрање, ми имамо нови систем односа А-Б-В, тј. нову врсту текстуалне референцијалности, која умјесто стабилног епистемолошког упоришта даје само мит о „стабилном епистемолошком упоришту". Није незамисливо да се ова нова структура до које смо дошли може настављати у недоглед. Занимљиво (и валидно) је на примјер претпоставити да је Поов текст *Украдено писмо* настао сходно утицају неког другог „психоаналитичког" текста (*Украдено писмо* у великој мјери може бити описано као „психолошка" приповијетка), на који је По приликом писања реферисао да би дао *научни* дигнитет својој приповијеци. Није ли ово врхунац логоцентричне ироније из које напросто не можемо да изађемо?

Критичар треба бити свјестан ове ироније. То јесте поглед са стране, са руба из којег се интерпретација врши, да би се централно упориште (па и сам тај руб са којег се *посматра* интерпретација) означило као конструкција. Чак и управо написани исказ открива учинке ове ироније; да бисмо је препознали ми морамо да се изразимо кроз бинарну опозицију споља/изнутра (или центар/руб), чији је гарант логос. То је доказ да наша теза никада није напустила логоцентричне оквире, а понајмање онда када смо покушали да деконструишемо однос логоса и језика. Ти „оквири" су нам, међутим, потребни и они представљају оно

што смо раније означили као „минимум значења“ неопходан за заснивање интерпретативне структуре. Овај „минимум“ конструише центар, који се не доводи у питање, а на чијој основи треба да буде изграђена свака потоња интерпретација, критика, коментар, итд. Деконструисати тај минимум значи напросто прогласити га текстом.

Значењски „минимум“ не конструише само полазну тачку (arche) сваке интерпретације, него и детерминише структуру, утврђује вриједности и установљава разлику (у односу на другу структуру). На тај начин значењски „минимум“ установљује и норму, мјесто (продукције) вриједности; топос разлике која ту партикуларну вриједност смјешта у ширу аксиолошку раван. Управо стога за нас је од посебног значаја проблем *негирања* те разлике, свођење на ништа (нулу) те аксиологије. Нихилизам стога, сматрамо, представља бинарни опозит деконструкције. Док нихилизам укида разлику, уништавајући при томе било коју аксиолошку инстанцу структуре, дотле деконструкција не може ни да се *заснује* док се та разлика, односно та вриједност не успостави. Деконструкција подразумијева вриједности, структуру, разлику. Она је увијек релациона, заснива се на конструкцији односа између елемената структуре („бинаризам“ је само вриједносни одјек те конструкције, заснован на разлици). Са друге стране, нихилизам се не афирмише кроз вриједности, управо стога јер укида разлику, укида границу. То значи да би деконструкција нихилизма претпостављала успостављање разлике.

У *језику* разлика никада није избрисана, што значи да је *нихилизам* („нихилизам“) увијек вриједносно одређен, тј. бинарно кодиран у односу на оно што он није. Другим ријечима, чак и када се о нихилизму говори, то се чини са позиције вриједности, инстанце

која је у могућности да успостави разлику. *Отуд је свака афирмација нихилизма већ деконструисана разликом у језику.*

Отуд и немогућност појединих „нихилиста“ у роману *Зли дуси* да избјегну вриједносну (деконструкционистичку) позицију са које афирмишу нихилизам. Нихилизам је ту уклопљен у одређен вриједносни поредак, чиме је већ деконструисан. Узмимо као примјере Кирилова и Марију Шатову. Кириловљева концепција „Слободне воље“ и самоубиство које треба да потврди његову „страшну слободу“, стварајући тако човјекобога је дио вриједносног поретка у који Кирилов вјерује. Он вјерује у своју идеју, вјерује у *статус* који човјек може да задобије, уколико преузме на себе божанске прерогативе. Управо из те позиције вриједности, Кирилов саопштава нихилистичке судове, који се могу сумирати кроз исказ да је „све свеједно“. Он је дакле уплетен у вриједносни поредак одакле прокламује укидање граница. Кирилов укида границу, тј. афирмише нихилизам, само у крајњем резултату развоја своје идеје („Сва слобода биће тада кад буде свеједно живети или не живети. Ето то је свему сврха.“ Dostojevski 1972a: 127), али и даље вјерује у валидност те идеје. Кирилов не успијева да се ослободи *позиције* вриједности са које изриче нихилистичке судове. То се најбоље види пред сам чин самоубиства, у којем прави разлику између „најнискије“ и „највише“ тачке афирмације слободне воље, у односу на чин (само) убиства. Ова, како смо то раније назвали, „аксиологија смрти“, *одакле* Кирилов одлази у *ништа,* у смрт, чини овог нихилисту – конструкционистом. Он не може да се ослободи вриједносног система, чију границу хоће да избрише. Он је свјестан центра (Бога, човјека, човјекобога, себе) одакле жели да саопшти свијету

радикалну афирмацију нихилизма. Он тај центар изграђује, епистемолошки га утемељује, да би га порекао кроз резултат нихилистичке једначине. Одатле и произилази Кириловљево апсурдно резоновање као и његова трагичност. Његов покушај да афирмише нихилизам остао је заробљен у симболички поредак (вриједносну конструкцију) из које му логоцентризам није дао да изађе.

Исти случај је и са Маријом Шатовом. Проклињање рођеног дјетета као и свега „на свету", јесте симболичко сравњивање свих вриједности, афирмација нихилизма, застрашујућа у својој неосјетљивости и обухватности. Ипак, на Шатовљево питање у вези са именом дјететовим Марија реагује бурно. Она води рачуна о симболичкој *вриједности* која долази од стране „имена" оца. Она, дакле, *ситуира* своје дијете у одређен аксиолошки поредак, *именујући* га (па самим тим и вреднујући га) на одређен начин. То именовање јесте позиција са које дијете ступа у живот. Симболички одређен именом оца, које му је *приписала* мајка, као и мајчиним проклињањем, дијете заправо постаје инстанца у којој се праламају двије различите вриједносне тенденције: једна је друштвена конструкција коју детерминише име оца, друга је потирање вриједности, тј. укидање границе кроз опште проклетство. Смрт новорођенчета корелира са обје те тенденције: са једне стране та смрт одговара на смрт свог симболичког оца (Шатова), док са друге стране та смрт остаје посљедица мајчиног „проклетства". Међутим, не само да Марија одлучује о „имену оца" које ће бити дато дјетету него је и она сама обиљежена тим именом. Након што је закуцала на Шатовљевова врата, Марија се идентификује: „Ја сам, ја, Марија Шатова..." (Dostojevski 1972b: 272) Ова идентификација ситуира Марију у исти симболички

поредак као и дијете које је проклела. Тај поредак је мјесто одакле се прокламује нихилизам. Баш као и Кирилов, Марија стоји на одређеној вриједносној љествици, афирмишући при томе жељу за сравњивањем свих вриједности.

За разлику од Кирилова и Марије, који своје нихилистичке судове саопштавају са одређене *позиције* вриједности, Ставрогин, са друге стране, ради управо супротно. Његов говор је говор из нихилизма. За њега нихилизам није могућност, једна од консеквенци до које теоријски ум може да дође (као што је то случај са Кириловом), него егзистенцијално питање и одређење. Док Марија и Кирилов кокетирају са нихилизмом са сигурне вриједносне дистанце, дотле Ставрогин не може да напусти тај симболички поредак. Он је њиме одређен. Ставрогин живи у свијету у којем не може да нађе епистемолошко упориште за разлике које би детерминисале координате његовог вјеровања. Свака разлика, за Ставрогина, дата је као посљедица одређене предрасуде. Он може да мисли у домену тих предрасуда, прихватајући *логику тих конструкција*, али не може у њих да повјерује. Управо та позиција, позиција ни из чега, јесте позиција која омогућава Ставрогину еманацију различитих конструкција, односно различитих предрасуда. То Ставрогина чини теоретичарем без епистемологије, теологом без Бога, човјеком без вриједности. Ставрогин, управо захваљујући својој *празнини*, може да се издаје за *све*, јер границе које конструишу различите моделе *вриједности* он не признаје; ријечју, границе су за њега конструкције.

1. СТРУКТУРА СТАВРОГИН

Ставрогин је централни лик у роману *Зли дуси*. Он представља организациони дио структуре *Злих духа*. Други ликови у роману, како је већ било поменуто, своје смисаоно уобличење добијају тек у односу на Ставрогина. Поновимо, са тим у вези, ријечи Драгана Стојановића: „Само на основу односа са другим ликовима Ставрогин, у својој противречности, не може бити схваћен до краја, док они могу бити схваћени тек када се сагледају у односима са њим“ (Стојановић 2009: 36). Овдје, дакле, можемо да препознамо различиту врсту утицаја између Ставрогина (као централног дијела) и других ликова (као периферних дијелова) у структури романа *Зли дуси*.

За нас, ова економија односа или, прецизније, економија утицаја, представља не само различит степен *уписа* одређеног поретка ознака, који један дио структуре врши над другим, него и различит степен *трајности* или, да употријебимо пригодну метафору, јачине *уреза* који тај упис оставља. Није у питању само то да други ликови у роману „могу бити схваћени тек када се сагледају у односима са њим [Ставрогином – Новак Малешевић.]“, него је оно што ти ликови заста јесу (или оно што може бити „схваћено“ код њих) резултат *трајног знака* који Ставрогин у њих утискује. Други конвергирају ка Ставрогину, као свом референтном упоришту и тек у односу на њега *развијају* (што ће рећи: исписују) своје личности. На бази те првобитне ознаке коју Ставрогин уписује у друге, могуће је *надоградити* нови текст (као што, рецимо, Кирилов надограђује првобитну Ставрогинову идеју, концепцијом „Слободне воље“) или пак продуковати потпуно нову ознаку (као што Петар Степановић, обиљежен Ставрогиновом

јачином, конституише ознаку „Ивана Царевића“), али је јако тешко у потпуности уклонити тај првобитни траг. Једини лик који то успијева, на кратко, уосталом, јесте Шатов, непосредно пред смрт, када му се враћа жена. Његов исказ: „Marie, свршено је са старим бунилом, са некадашњим стидом и поругом и са мртвилом! Хајде да се ради и да се пође новим путем утроје, да, да!...“ (Dostojevski 1972b: 301) представља одбацивање претходне, Ставрогинове ознаке и покушај је да се странице сопства испишу наново. Иронија је у томе што је овај покушај поновног исписивања сопства иницира рођењем дјетета које је Ставрогиново. Тиме Шатов напушта првобитну Ставрогинову ознаку, само да би потпао под утицај друге ознаке, опет непосредно повезане са Ставрогином. Нови лист тако бива поново исписан Ставрогиновим мастилом.

Начин на који Ставрогин утиче на друге ликове у роману обиљежен је дакле *трајношћу*. Он *исписује* друге ликове у роману, егзистенцијално их обиљежава, детерминишући им судбине, које се управо због *трајности* његове ознаке, завршавају кобно. Други не успијевају да избјегну судбоносне консеквенце Ставрогиновог биљега; та ознака постаје дубоко укоријењена у њихове личности (могло би се заправо рећи да сама та ознака постаје центар око којег се гради структура њихове личности), што их нераскидиво везује за самог аутора ознаке коју носе.

Међутим, док је трајност одлика ознака које Ставрогин уписује у друге, дотле је *несталност* одлика ознака које други покушавају да упишу у Ставрогина. Сам Ставрогин осјећа тај притисак којим други (периферни дијелови структуре) желе да га учврсте у позицији центра. Тако ће као одговор на Шатовљеву жељу да „подигне заставу“, Ставрогин рећи: „Ја вам

у вези са тим једно напомињем, као чудновату ствар – прекиде га Ставрогин – то јест, питам зашто се мени једнако намеће некаква застава? И Петар Верховенски такође је уверен да бих ја могао `подићи њихову заставу`, бар тако су ми предаване његове речи.“ (Dostojevski 1972a: 275) Застава јесте потенцијални резултат уписа ознака других у Ставрогина. Други желе да га одреде, да му наметну улогу која би осмислила њихов сопствени живот. Они желе да заснују сигурно референтно упориште (центар) на бази којег би се позиционирали. Та структура би конституисала нову вриједност, гдје би онај који је ставио заставу Ставрогину у руке био јасно одређен, иако периферан, дио те структуре. Ријечју, био би то живот са смислом. Ставрогин, међутим, није спреман да се прихвати било какве улоге. Он примјећује ту тенденцију других да га одреде, класификују, подјарме ознаком, али не одговара на њихов позив, односно њихову жељу. То ускраћивање одговора, међутим, није праћено отвореним одбацивањем или негодовањем, него резигнацијом, која је углавном – нијема. Тако, рецимо, када Шатов предлаже Ставрогину да нађе Бога „сељачким радом“, Ставрогин мисли на тренутак о томе као да је „доиста видео нешто ново и озбиљно“, али остаје нијем на тај Шатовљев приједлог и сам скреће разговор на другу страну. (Dostojevski 1972a: 277) Ставрогин слично реагује и на приједлог Петра Степановича у којем му овај намјењује улогу Ивана Царевића; након што Верховенски саопшти свој наум Ставрогину, овај се „тренутно замисли“ да би тек нешто касније прокоментарисао: „Ви сте озбиљно на мене рачунали?“ (Dostojevski 1972b: 87) Ставрогин, дакле, не одбацује отворено „заставе“ које му се нуде, он, барем за тренутак промишља о њима, да би затим, усљед немогућности да се (у)сагласи са

тим вриједностима, само нијемо констатовао њихово присуство. Он не одговара на жеље других (да понесе заставу), он само уочава те жеље. Испунити их значило би повјеровати у аксиологију коју оне са собом носе. Одговорити на њих, аргументовати против њих, са друге стране, значило би супротставити им одређену, другачију аксиологију, вриједносни систем на којем противаргумент почива. Ставрогиново неодговарање не значи противрјечење, него невјеровање у аксиологију било које врсте. Он не посједује противаргумент у који би могао да повјерује, зато за њега приједлози (заставе) других имају идентична вриједносна својства као и потенцијални противаргумен који би могао да упути – што ће рећи да за њега ти аргументи немају вриједности уопште.

Ознаке које други уписују у Ставрогина представљају покушај *конструкције* (њиховог) средишта. Деридијански речено, то је покушај да се заустави „структуралност структуре“, бесконачна игра умножавања и измицања логоса, да се одреди „фиксно поријекло“ око којег ће се посложити и организовати вриједности. Ставрогин је за њих „празна табла“ која треба да буде исписана и која као *испис* треба да представља средиште за накнадно изграђене вриједности. Међутим, испис који треба да конституише центар (као) „Ставрогина“, као и сваки други испис, уосталом, не може да избјегне судбину коју средиште структуре има – не може да избјегне даље структурирање. Заставе које се намећу Ставрогину нису неупитна база око које би одређена метафизика могла да буде изграђена. Ставрогин не може да се идентификује ни са једном наметнутом ознаком (нити може бити „муж“ Лизавети Ивановној, нити „син“ Варвари Петровној, нити „Иван Царевић“

Петру Верховенском, нити онај „који би могао подићи заставу“, те тако показати, по Шатову, „богоносност“ руског народа итд.); оне (ознаке) се распадају усљед своје немогућности да се изједначе са логосом, да се схвате (тј. да их Ставрогин схвати) као непорециве вриједности чија би „улога“ имала вриједносну потенцију да осмисли један живот. Ставрогин не вјерује у логос на који те ознаке упућују. Он не може да буде ни „муж“ ни „син“ зато што не вјерује у вриједности базиране на релацијама које су на тај начин означене, односно није у могућности да на бази тих вриједности заснује свој однос са особама на које се те ознаке могу односити. Његове „идеолошке“ ознаке (које му намећу Шатов и Петар Верховенски) не само да не могу да буду предмет вјеровања него је и њихова епистемолошка оправданост крајње упитна. Штавише, ознака „Ивана Царевића“ се отворено предочава као лаж или, можда прецизније, као вриједност на коју се рачуна управо због своје неистинитости. Опчињеност Петра Верховенског овом ознаком лежи у њеној митској потенцији, тачније у снази коју (може да) има конструкција о „Ивану Царевићу“; основ те конструкције није у томе што је могуће доказати да Ставрогин није „Иван Царевић“, него управо што је немогуће доказати да он то заправо није. Могућност да се Ставрогин изједначи у потпуности са том ознаком лежи у томе што је логос на који та ознака упућује већ по дефиницији недокучив. Петар Верховенски вјерује да управо у тој конструкцији лежи снага толико велика да може да покрене револуцију. Он своју „идеју“ Ставрогину саопштава овако: „Ми ћемо причати како се он `крије` (...) Знате ли шта ће рећи тај израз `да се он крије`? Али он ће се појавити, појавиће се он. Ми ћемо пустити у свет легенду лепшу него што је она код ушкопљеника. Он постоји али нико га још

није видео. О, те каква се легенда може убацити! А шта је главно – долази нова снага. А баш она је и потребна, за њом се и плаче. Шта је социјализам? Срушио је старе снаге, а нове није донео. А овде ће бити снага, те још каква, нечувена! Нама је само једанпут потребна полуга, па да земљу подигнемо! Све ће се подићи!“ (Dostojevski 1972b: 87) Јачина и (логоцентрична) заводљивост конструкције (тј. „легенде“) о којој Петар Верховенски говори јесте у невјероватној лажи која стоји у њеном центру. Петар Верховенски је свјестан снаге те лажи и прихвата конструкцију која стоји на тој лажи као својој основи, као вриједност по себи. Вриједност да би била увјерљива мора бити базирана на лажи. Конструкција је оно што омогућава привид истине. Не ради се ту о блискости ознаке у односу на логос него о могућности да се та конструкција блискости учини увјерљивом.

Разлика у „заставама“ које Петар Верховенски и Шатов желе да ставе у руке Ставрогину базирана је на различитом степену вјеровања или, можда још прецизније, различитом жељом за вјеровањем у њихову (мисли се на заставе) епистемолошку оправданост. Док Петар Верховенски жели да направи друштво на миту о „Ивану Царевићу“, чиме се у потпуности укида било каква могућност вјере у ту конструкцију, дотле Шатов *жели* да повјерује у Бога, јер је то неопходан услов који треба да буде задовољен да би се могла конструисати теза о руском народу, као „изабраном“ народу. И у једном и у другом случају ријеч је о конструкцији, само су полазишне основе којима се приступа тој конструкцији различите. Међутим, за Ставрогина питање степена вјере може бити постављено тек када се прихвати сама могућност вјеровања. Његово невјеровање обесмишљава функционализам било које конструкције. Мит који му Петар Верховенски нуди, чак иако је

базиран на лажи, ипак, у крајњој линији, подразумијева вјеровање у функционалност те лажи, односно њену идеолошку снагу. Није проблем, дакле, у лажној основе те конструкције, него у вјери у оправданост такве конструкције која ту лаж прати.

Ставрогин, дакле, трпи притисак различитих ознака. Притисак ознака има за посљедицу могућност конструкције различитих семиолошких система (тј. структура) кроз које ознака „Ставрогин“ пролази. Ту се не ради једноставно о „клизању“ означених насупрот ознаци „Ставрогин“ него о трагу значења, које свака од тих структура (знакова) задржава при утицају новог означеног. Исказ: „Ставрогин је син“ једнако је валидан као и исказ „Ставрогин је Иван Царевић“; међутим, означена („син“, „Иван Царевић“), која, свако понаособ, конституишу нови знак, наспрам (исте) ознаке „Ставрогин“, могу да имају између себе корективан однос, који, слиједећи Барта, можемо да означимо као однос између језика-објекта и метајезика. Два различита семиолошка система не подразумијевају само двије различите семантичке потенције на које иста ознака може да упућује него и мијењање статуса ознаке у различитим структурама. Однос између форме и значења,[114] у различитим семантичким системима, посљедица је преласка знака из структуре језика-објекта у ознаку у структури метајезика, тј, онога што је Барт назвао „другостепеним семиолошким системом.“ Конструкција нове метајезичке структуре подразумијева укључивање у свој систем не само ознаку формирану у домену структуре језика-објекта него и означено. Управо на већ формираном значењу, метајезик заснива нови смисао. Међутим, док је значење, као посљедица конструкције знака у домену језика-објекта, увијек

[114] Видјети фусноту бр. 65.

контекстуализовано одређеним историјским стицајем, што га чини конкретним и „самодовољним“, дотле форма „осиромашује“ значење, сводећи га на „празну“ ознаку. (Barthes 1991: 116-117) Међутим, то осиромашење, како Барт истиче, не значи одбацивање значења него само његово одлагање. Значење се потискује, али је увијек ту. „Значење ће за форму бити тренутна залиха историје, припитомљена пуноћа, коју је могуће позвати и распустити у смислу брзе алтернације: форма мора бити у стању константне укоријењености у значење и ту треба да тражи неопходну прехрану; изнад свега, мора бити у могућности да се ту сакрије.“ (Barthes 1991: 117) Када се форми (ознаци у другостепеном семиолошком систему) дода ново означено, добијамо значење мита. Означено другостепеног семиолошког система афирмише нову врсту историје, која је функционална. Такво, митско значење често није сасвим прецизно и подређено је одређеној (идеолошкој) интенцији, функцији коју то нејасно значење треба да обави. „Заправо, знање садржано у митском концепту [тј. у означеном другостепеног семиолошког система – Новак Малешевић] је конфузно, начињено је од савитљивих, безобличних асоцијација. Мора се чврсто истаћи овај отворени карактер концепта; то није апстрактна, прочишћена суштина; то је безоблична, нестабилна, магловита кондензација, чије јединство и кохеренција су изнад свега подређене функцији.“ (Barthes 1991: 118) Таква, „магловита кондензација“ даје миту снагу; функционализам којем мит тежи условљава широк спектар семантичких импликација, које означено тог система може да има.

Вратимо се Ставрогину. Поменута означена („син“, „Иван Царевић“) која смо ставили насупрот ознаци „Ставрогин“, могу да конституишу разнородне

семантичке структуре. У домену система језик-објекат имамо знак који смјешта „Ставрогина“ у одређен историјски контекст, упућујући, при томе, на друштвене релације које усмјеравају значењске координате које додатно детерминишу овај лик. Рећи да „Ставрогин јесте *син* (Варваре Петровне) и генерал-лајтнанта Ставрогина“ указује на његово поријекло, друштвени значај и историјски стицај у којем се обрео. Додати тој форми ново означено „Иван Царевић“ значи конструисати мит, обогатити значење „Ставрогина“ које ће са једне стране бити довољно потентно да послужи одређеној (идеолошкој) сврси (у овом случају ријеч је о револуцији коју Петар Верховенски намјерава да покрене), а, са друге стране, довољно магловито и „отворено“ да попуни сваку семантичку празнину коју та сврха захтијева. Пратећи Бартову схему (Barthes 1991: 113), детерминацију значења структуре „Ставрогина“ у контексту језика и метајезика можемо приказати овако:

Табела 2. „Структура Ставрогин“ као језик и метајезик (мит):

<table>
<tr><td rowspan="2">Језик</td><td rowspan="3"></td><td>1. Ознака
(С-Т-А-В-Р-О-Г-И-Н)</td><td>2. Означено
СИН</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">3. Знак
(С-Т-А-В-Р-О-Г-И-Н)/СИН
I Ознака
С-Т-А-В-Р-О-Г-И-Н/С-И-Н</td><td>II Означено
ИВАН ЦАРЕВИЋ</td></tr>
<tr><td>Мит</td><td colspan="3">III Знак
(С-Т-А-В-Р-О-Г-И-Н/ ИВАН ЦАРЕВИЋ)</td></tr>
</table>

„Легенда“ коју Петар Верховенски жели да створи своју снагу налази управо у отворености значења,

немогућности да се мит оповргне. Функционалност тог мита је оно на шта Верховенски рачуна када изналази означено „Ивана Царевића“; да би се револуција успјешно извела потребно је формирати означено које ће имати потенцију да захвати што шира (што ће рећи магловитија) значења. Верховенски каже: „Главно је, легенда! Ви ћете их победити, погледати и победити. Доноси нову истину и `крије се`“ (Dostojevski 1972b: 88). Међутим, овдје је занимљиво видјети како форма ознаке „Ставрогин“ (дакле, ознаке у другостепеном семиолошком систему) остаје свјесна значења формираног у језику-објекту. Петар Верховенски при формирању легенде о Ставрогину остаје свјестан његове „историје“ конструисане на нивоу језика-објекта. Верховенски каже Ставрогину: „Ви сте велики аристократ. Кад аристократ силази у демократију, заносан је!“ (Dostojevski 1972b: 84) Овдје се види „историчност“ *знака* „Ставрогина“ при претварању у форму, односно при конституцији ознаке „Ставрогина“ којој се намјењује ново означено у другостепеном семиолошком систему. Управо ту Барт препознаје „алтернацију“, неопходност форме да реферише на значење.

Не треба овдје превидјети ни Шатовљево подсјећање Ставрогина на то да је он „господски син“, док му уједно у руке ставља „заставу“ којом треба да предводи идеју о руском народу „богоносцу“. Идентична структурна схема која детерминише однос језика-објекта и метајезика може бити исцртана и овдје. Могућност даљег структурирања знака (односно ознаке) „Ставрогин“ (п)остаје бесконачна. Деконструкција тог знака подразумијева немогућност заустављања конституисања структура значења.

2. ТЕКСТ СТАВРОГИН

Исписивање онога шта *јесте* Ставрогин, или шта он треба да буде, не врше само други, него и (онај који је и аутор исписа готово свих ликова *Злих духа*) – сам Ставрогин. Занимљиво је да тај *испис самог себе*, тј. конструисање „Ставрогина" из перспективе Ставрогина (или, опет, „Ставрогина"), дат у поглављу *Код Тихона*, поглављу које је усљед цензуре било дуго времена изостављено (било је дакле *из-ван*) из романа. Тако је поглавље које се сматра *централним* за разумијевање мотивације *главног* јунака текста *Зли дуси* било *ван свог мјеста*. Судбина поглавља дуго је пратила судбину главног јунака (који то поглавље дакле увелико и исписује) – оно није било на мјесту на којем су га други (или барем на којем га је сам Достојевски) очекивали. Не треба, међутим, превидјети чињеницу да је роман *значио* и без свог центра. Центар који није на мјесту на којем треба да буде, у том случају, бива замијењен новим центром. То је само доказ да централност бива детерминисана контекстом (скупом дијелова који чине структуру), а не неким изворним и непорецивим смислом. Није, стога, незамисливо да роман *Зли дуси*, усљед проналаска неке *валидније* варијанте поглавља *Код Тихона* (или, што да не, проналаска потпуно новог поглавља), измјести свој центар још једном.

Сам Ставрогин у поглављу које-није-на-мјесту-на-којем-треба-да-буде се налази, опет, изван себе. Долазећи код Тихона, Ставрогин носи (буквални) испис о самом себи. Он се исповиједа – преко писма. Ставрогин испуњава стари захтјев метафизике – назочан је ријечима које је *написао*. Он је ту (попут оца) да објасни/појасни/дојасни смисао (логос) онога што је написано. Међутим, он је уједно и *одвојен* од

сопствених ријечи, проматрајући, по први пут, како се конструкција *самог себе* одвија пред његовим очима, ријечима које изговара други. Тихон оваплоћује Ставрогиновог „Ставрогина“. Он, својим ријечима, оживљава конструкцију Ставрогиновог сопства. Два питања су овдје битна: 1. Зашто се Ставрогин одлучује да исповијест умјесто усмено представи писмено? и 2. Колико је Ставрогинов испис *самог себе* валидан, односно колико оно што је написано о „Ставрогину“ од стране Ставрогина одговара истини?

Ова два питања могу се увелико повезати тако што ће се поћи од претпоставке да искуство писања омогућује валиднију представу о себи. Овај одговор јесте одјек Русоовог запажања о „искуству писања“ о којем смо говорили раније. Писање, које омогућује „ја без присуства“, води ка увиду у стварну вриједност о себи. Ту се дакле прави разлика између присуства и вриједности; бити вриједан или, можда прецизније, спознати вриједност сопства, значи не бити присутан, одвојити се кроз (у) ријечи(ма). Конструисано „ја“ је оно које се може сагледати, анализирати и стога валидније представити. Већ раније смо истакли како Ставрогин, попут лаборанта, посматра сопствене реакције; одвојити себе од конструкције о себи можда је само дио експерименталне анализе коју Ставрогин предузима да би вриједносно одредио сопствено „ја“. Тим прије, треба истаћи Ставрогинову реакцију на Тихонову опаску да он „себе“ „грубље представља“ у „документу“, у односу на оно што му „срце каже“. Ставрогин одговара: „Ја се не `представљам`, ја не глумим.“ (Dostojevski 1972b: 116-117) Ставрогин, на овај начин, као да одбија било какву могућност погрешног разумијевања текста који је написао. Ово одбацивање „глумљења“ је имплицитна одбрана резултата до којих је лаборант дошао у току

својих истраживања. Стрепња Ставрогинова над валидношћу сопственог текста се даље продубљава како Тихон наставља да доводи у питање исходе тих истраживања. Ставрогин, као са чуђењем, понавља закључке („Стидим се? Бојим се?“) до којих је Тихонова анализа „документа“ дошла. (Dostojevski 1972b: 117) Нешто касније, Ставрогин ипак оставља могућност да „документ“ не одговара у потпуности истини. То је казано експлицитно. „Можда ја баш и не памтим тако како сам овде написао, и можда сам много против себе и налагао“ (Dostojevski 1972b: 118) Ово Ставрогиново „можда“ нам не дозвољава да изведемо коначан закључак о истинитости сопствене исповијести. Није немогуће претпоставити да је одвојеност Ставрогинова од сопствене конструкције, конструкције која се пред њим тако јасно оваплотила по први пут, упутило лаборанта на потпуно нову перспективу погледа на сопство. Тај нови угао могао је да освијетли и освијести код Ставрогина све грешке, тј. сва неподударања које конструкција о „Ставрогину“ има у односу на реалност. Ставрогин остаје заробљеник сопственог текста. Његова пројекција себе, која увијек бива посредована ознаком, сада му, приказана под новим углом, измиче епистемолошку заснованост. Знање које Ставрогин има о себи, као и искуство којим се то знање акумулирало, није довољно да се у потпуности изрази истина о себи. Ставрогинов разговор са Тихоном поколебао га је у вјери у оправданост сопственог епистемолошког полазишта при конструкцији сопства. Лаборант се, ријечју, суочава са проблемом да прикаже сопствене резултате на одговарајућ начин. Нихилиста још једном има проблем да повјерује у вриједности конструкције коју је изградио о себи. Знакови о себи као да одударају од реалности.

До те реалности тешко је доћи. Она увијек остаје посредована текстом (усменим или писменим). Али жеља да се та реалност замијени знаковима ипак претрајава. У Ставрогиновом случају то јесте жеља за *адекватним исписом сопства*. Жеља за ознакама у које би могао да повјерује. Ставрогин је свјестан те своје жеље. То му и даје могућност да је карикира, да се подсмијава сопственој немогућности вјере у понуђене му ознаке. Одговарајући на Тихонову анализу „документа“, Ставрогин каже: „Ви бисте желели да се доведем у ред и опаметим се, да се оженим и завршим живот као члан овдашњег клуба, сваког дана походећи ваш манастир. Дакле, епидемија![115] Зар не? Уосталом, ви као и онај који познаје тајне срца, можда слутите да ће тако несумњиво и бити; и сва је ствар у томе да ме већ сад добро поучите реду, пошто ја и сам за тим жудим. Је ли тако?“ (Dostojevski 1972b: 121) Ставрогин изазива Тихона да му понуди ознаку која би га „довела у ред“, чија би покора (одлазак у манастир) вратила Ставрогина у сигурне координате друштвене колотечине. Међутим, Ставрогин, иако „и сам за тим жуди“, не може да прихвати такву казну. Нихилизам „болеснику који се претура у постељи“ не дозвољава да живот настави као „члан овдашњег клуба.“ То би било сувише једноставно. Ставрогин се одлучује на радикалнију покору. У истом пасусу у којем одбија да буде „члан овдашњег клуба“ Ставрогин наводи и Христове ријечи: „Јер је казано у књизи: `ако саблазните једно од ових младих`... сетите се. По јеванђељу, већег злочина нема...“ (Dostojevski 1972b: 121) Овај, напола изговорени цитат у цјелини гласи: „А који саблазни једнога од овијех малијех који вјерују у мене, боље би му било да се објеси камен воденични о врату његову, и да потоне у дубину морску“

[115] Видјети фусноту бр. 105

(Матеј 18: 6). Ставрогин, који жели сосптвену реалност да испуни знаковима у које може да вјерује, одговор налази у – другом тексту. Оно што је „казано у књизи" на Ставрогина оставља много јачи утисак од онога што се каже усмено. Ставрогин исписује сопствену реалност ознакама преузетим из књиге. „Христ без истине" је деридијански „минимум значења" на које је Ставрогин био вољан да пристане да би изашао из нихилизма. За тај бијег није био довољан сопствени испис о себи, него се по рецепт морало ићи у ознаке које нуди *Свето писмо*. Напросто, Ставрогин је јунак који вјерује у текст. И више од тога, он јесте текстуални јунак. Он је синтеза исписа других, исписа сопственог и ултимативно исписа који на њега врши Христос.

V ЗАКЉУЧАК

Деконструкција претпоставља увиђање разлике, уочавањереферентногупоришта(центра),препознавање сила које детерминишу однос у структури и коначно, отклон од непосредне логоцентричне заснованости (или оправданости) таквих конструкција. Деконструкција је стога освјешћивање о конструкцији. И више од тога: деконструкција је препознавање конструкције о логоцентризму. Центар на којем почива конструкција (структуре) не може, уколико је представљен језиком, да избјегне сопствену структуралност. Увиђање структуралности центра дио је процеса освјешћивања о конструкцији.

„Деконструкционистичка анализа“ представља ништа друго до освијешћивање о феномену који смо назвали „пантекстуализацијом.“ Бити значи означити. Представити (или бити представљен) знаком. Сваки знак карактерише иста деконструкција. У извјесном смислу сам знак представља метафору за сопствену раздвојеност, сопствену располућеност. Међутим, уједно, знак представља и жељу за цјелином, тежњу да се укине посредност у односу на други дио те цјелине. То је жеља да се један дио структуре учини присутним,

захваљујући присуству другог дијела структуре. Феноменологија и структурализам нису успјели до краја да докажу ту врсту цјеловитости или барем ту врсту непосредне релације између дијелова структуре језичког знака.

Управо та немогућност метафизике присуства да искаже непосредност при саодносу елемената у одређеној структури, условила је могућност уочавања деконструкције. Кажемо „уочавања" јер деконструкција није настала као теоријска нужност, нити је посљедица одређене методолошке намјере да се приступи рјешавању проблема семиологије; деконструкција је дио значења, она је нужни корелат сваке структуре, сваке разлике око које се конституишу одређене вриједности.

„Деконструкционистичка књижевна критика" је стога природна посљедица структуре језичког знака. Таква критика се не заснива, нити отпочиње одређеним моментом у тексту, нити се иницира одређеном методологијом, она је напросто увијек ту. Исказ који пледира на истину или валидност (искази типа „Ставрогин јесте...", „књижевна критика јесте..." и сл.) већ су у деконструкцији. Свако означено за које претпостављамо да је крајње исходиште ознаке, па и више од тога, скуп ознака за које претпостављамо да непосредно представљају логос јесте („јесте"), заједно са нашом вјером у оправданост тих претпоставки, већ учинак деконструкције. То, међутим, не значи да се деконструкција нужно опире систему, опире структури, него да је препозната конструкција која те системе и структуре организује и вриједносно уобличава. То је дакле константан процес утврђивања разлика, разлика између разлика, препознавања организационих принципа структуре и увиђања структуралности вјере у саме те организационе принципе. Са друге стране, то не

значи окретање ка релативности или, што је још горе, нелогичностима. Такво окретање и само би искусило учинке деконструкције, односно, било би засновано на логоцентричној претпоставци да се потенцијална истина или вриједност налази у релативности или ван разума. Деконструкција не значи негирање истине, нити заговара одсуство разума. Оно пак што се доводи у питање јесте непосредност везе коју знак треба да оствари са том истином.

Деконструисати, дакле, значи пристати на конструкцију, пристати на већ формирани вриједносни поредак, на онај „минимум значења“ на чијој ће основи бити грађена свака друга структура знакова. Језик увијек рачуна на тај минимум. Структура језичког знака и структура бинарних опозиција јесу посљедице тог „минимума“. Језик је заједнички (друштвени) компромис на минимум значења, на релационе конструкције, на прихватљиву и разумљиву бинарност. Промјене које се дешавају на бази тог минимума и у домену тих бинарности језик увијек оправдава логоцентризмом. Основна грешка (или замка) тог оправдања јесте превиђање чињенице да сам процес тог оправдања или пак сам статус логоса на који се оправдање позива – не измиче деконструкцији. *Докле год смо у језику, докле год мислимо знаковима – ми смо у деконструкцији.* То, међутим, значи не само то да говор о деконструкцији и сам подлијеже деконструкцији него да је говор о деконструкцији немогућ без језика, што ће рећи без одређеног „минимума значења“ детерминисаног вјером у логоцентризам. Посљедице тога су да је свака деконструкција (па и она која покушава да се прикаже као „деконструкционистичка књижевна критика“) у истој мјери подређена логосу (начином на који је организован однос између елемената у структури

језичког знака, начином на који је организован однос између елемената структуре бинарних опозиција итд.) колико и самој себи (што нас недвосмислено доводи до питања истине деконструкције).

Наравно, та истина не може бити исказана. Она је само назначена кроз процес значења. И кроз тај процес се и афирмише. Наша „деконструкционистичка анализа текста *Зли дуси*“ подразумијевала је освијешћеност о том процесу. У први мах, то је указивало на освијешћеност о „теорији“ и „методологији“ коју књижевнокритичка пракса користи да би изградила епистемолошки темељ за „доказивање“ истина књижевног текста. Разградити тај темељ значило је одвојити епистемологију од логоса, значило је заправо доказати („доказати“) да је та епистемологија заснована на – тексту. Теза о пантекстуализацији пружила нам је могућност да одгонетнемо различите интертекстуалне конекције које маскирају епистемолошку мањкавост „научног дискурса“. На мјесту епистемологије наишли смо на „бриколаж“, на мјесту логоса, наишли смо на мит (о логосу), на мјесту истине, нашли смо текст. То нам је дало увид не само у нове текстуалне нивое до којих интерпретација („деконструкционистичка интерпретација“) може да дође, него и у начин функционисања структура смисла базираних на деконструкцији структуре језичког знака. Отуд, питање о неопходности и „потреби“ постојања деконструкције као књижевне критике (п)остаје беспредметно; не постоји књижевна критика, која би могла бити било шта друго осим деконструкционистичка. Шире схваћено, докле год користимо знакове (а језик је дио тог система) ми смо у деконструкцији. Деконструкција је неопходна да бисмо се освијестили о немогућности досезања логоса преко језика, док, са друге стране, логос (чије

се постојање не негира!) нам је потребан да бисмо се освијестили о (логичким) аспектима те немогућности. Логос и деконструкција су, стога, у домену семиологије нераскидиво повезани; негирати једно, значило би, напросто, негирати друго.

Зли дуси су тако постали „отворени“ за анализу. Резултати те анализе враћају се деконструкцији као њени нови појмови. То не значи да су ти резултати само посљедица деконструкционистичке анализе, него да и они сами чине аналитички апарат деконструкције. Примјер деконструкције структуре језичког знака није само посљедица деконструкције него и њена даља основа, односно основа која упућује на *процес* значења. Могуће је стога претпоставити да свака будућа анализа текста као једну од својих аналитичких ознака уведе термин „Ставрогин“. Структура „Ставрогин“ својом деконструкцијом постала је темељом сваке будуће анализе.

ЛИТЕРАТУРА

Argyros, Alexander. 1990. Deconstruction, Quantum Uncertainty, and the Place of Literature. *Modern Language Studies.* 4: 33-39

Armstrong, Philip. 2006. *Shakespeare in Psychoanalysis.* London and New York: Routledge and Taylor and Francis Group

Бабовић, Милисав. 2001. Филозофија апсурда у Камијевом „Странцу“ и „Зли дуси“ Достојевског. *Летопис Матице српске.* 4: 537-549

Balkin, J.M. 1994. Transcendental Deconstruction, Transcendent Justice. *Michigan Law Review* 5: 1131-1186

Barnett, Clive. 1999. Deconstructing context: Exposing Derrida. *Transactions of the Institute of British Geographers.* 3: 277-293

Bart, Rolan. 2005. Diskurs istorije. *Txt*. 9/10: 38 - 44

Bart, Rolan. 1990. Efekat stvarnog. *Treći program.* 85: 190-196

Bart, Rolan. 1979. *Književnost, mitologija, semiologija,* Beograd: Nolit.

Bart, Rolan. 1984. Smrt autora. *Polja.* 309: 450

Bart, Rolan. 1975. *Zadovoljstvo u tekstu.* Niš: Gradina

Барт, Ролан. 1996. S/Z. *Летопис матице српске.* 4: 516 –526

Bart, Rolan. 1966. Strukturalistička aktivnost. *Polja*. 100: 19

Barthes, Roland. 2007. *Criticism and Truth*. New York: Continuum.

Barthes, Roland. 1991. *Mythologies.* New York: The Noonday Press

Barthes, Roland. 1992. *Empire of Signs.* New York: Hill and Wang, The Noonday Press.

Barthes, Roland. 1986. *Elements of Semiology.* New York: Hill and Wang.

Batler, Džudit. 2001. *Tela koja nešto znače: o diskurzivnim granicama „pola“.* Beograd: Samizdat, B92.

Biesta, Gert. 2009. Chapter 4: From Critique to Deconstruction: Derrida as a Critical Philosopher. *Counterpoints.* 323: 81-95

Bloom, Harold, Paul de Man, Jacques Derrida, Geoffrey H. Hartman, J. Hillis Miler. 1979. *Deconstruction and Criticism.* London: Routledge & Kegen Paul.

Boos, Stephen. 2008. `In the Blink of an Eye`: Derrida`s Deconstruction of Husserlian Phenomenology. *Dalhousie French Studies.* 82: 5-16

Brody, Ervin C. 1975. Dostoevsky`s Kirilov in Camus`s "La Mythe de Sisyphe". *The Modern Language Review,* 2: 291-305

Caplan, Jane. 1989. Postmodernism, Poststructuralism and Deconstruction: Notes for Historians. *Central European History*. 3/4: 260-278

Caputo, John D. 1997. *Deconstruction in a Nutshell; A Conversation with Jacques Derrida.* New York: Fordham University Press.

Cassedy, Steven. 2005. *Dostoevsky`s Religion.* Stanford: Stanford University Press

Chizhevsky, Dmitri. 1962. "The Theme of Double in Dostoevsky" in *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays,* edited by Rene Wellek, 112-130. New Jersey: Prentice-Hall, Inc., Englewood Clifs

Culler, Jonathan. 2007. Commentary: What is Literature Now? *New Literary History.* 1: 229-237

Culler, Jonathan. 1986. *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism.* New York: Cornell University Press.

Culler, Jonathan. 1979. Semiotics and Deconstruction. *Poetics Today.* 1/2: 137-141

Culler, Jonathan. 2005. *The Pursuit of Signs. Semiotics, Literature, Deconstruction.* London and New York: Routledge Classics.

Derrida, Jacques. 1973. *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs.* Evanston: Northwestern University Press.

Derrida, Jacques. 1982. *Margins of Philosophy.* Brighton: The Harvester Press.

Derrida, Jacques. 1981a. *Dissemination.* London: The Athlone Press.

Derrida, Jacques. 1988. *Limited Inc.* Evanston: Northwestern University Press.

Derrida, Jacques. 1995a. *On the Name.* Stanford: Stanford University Press.

Derrida, Jacques. 1981b. *Positions.* Chicago: The University of Chicago Press.

Derrida, Jacques. 1997. *Of Grammatology.* Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Derrida, Jacques. 1995b. "The Time is Out of Joint". In *Deconstruction is/in America*, ed. Anselm Haverkamp, 14 – 38. New York: New York University Press

Derrida, Jacques. 2002. *Writing and Difference.* London and New York: Routledge Classics.

Dosse, Francois. 1998. *History of Structuralism. Volume 2: The Sign Sets. 1967-Present.* Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Dostojevski, Fjodor Mihailovič. 1972a. *Zli dusi I.* Beograd: Rad

Dostojevski, Fjodor Mihailovič. 1972b. *Zli dusi II.* Beograd: Rad

Достоевский, Фёдор Михайлович. 2008. *Бесы II – III.* Москва: Мир книги

Dubreuil, Laurent. 2006. The Presences of Deconstruction. *New Literary History.* 1: 107-117

Dubreuil, Laurent. 2007. What Is Literature's Now? *New Literary History.* 1: 43-70

Dungey, Nicholas. 2001. (Re)Turning Derrida to Heidegger: Being-with-Others as Primordial Politics. *Polity.* 3: 455-477

Ellis, John M. 1989. *Against Deconstruction.* Princeton: Princeton University Press.

Ellis, John M. 1988. What Does Deconstruction Contribute to Theory of Criticism. *New Literary History.* 2: 259-279

Evans, Claude J. 1991. *Strategies of Deconstruction; Derrida and the Myth of the Voice*. Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press.

Felperin, Howard. 1985. The Anxiety of Deconstruction. *Yale French Studies.* 69: 254-266

Fiš, Stenli. 1994. Ima li teksta na ovom kursu, *Reč* 3: 71– 78

Gibian, George. 1955. C.G.Carus` Psyche and Dostoevsky. *American Slavic and East European Review* 3: 371-382

Gregory, Serge V. 1979. Dostoevsky`s The Devils and the Antinihilist Novel. *Slavic Review* 38: 444-455

Hawkes, Terence. 2004. *Structuralism and Semiotics.* London and New York: Roultedge, Taylor and Francis Group

Hobson, Marian. 1988. *Jacques Derrida. Opening Lines.* London and New York: Routledge.

Howe, Irving. 1962. "Dostoevsky: The Politics of Salvation" in *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays,* edited by Rene Wellek, 53-71. New Jersey: Prentice-Hall, Inc., Englewood Clifs

Ivanits, Linda. 2008. *Dostoevsky and the Russian People.* Cambridge: Cambridge University Press

Jakobson, Roman. 1966. *Lingvistika i poetika.* Beograd: Nolit

Јанићијевић, Вера. 2010. Зли дуси, Ф. М. Достојевског или анализа зла у литерарној форми. *Багдала.* 485: 10-45.

Jay, Gregory S. 1987-1988. Values and Deconstructions: Derrida, Saussure, Marx. *Cultural Critique.* 8: 153-196

Jelavich, Peter. 1989. Contemporary Literary Theory: From Deconstruction Back to History. *Central European History.* 3/4: 360-380

Johnson, Barbara. 1981. Translator's Introduction. *Dissemination*, ed. Barbara Johnson, VII-XXXIII. London: The Athlone Press.

Kami, Alber. 1989. *Mit o Sizifu.* Sarajevo: Veselin Masleša, Svjetlost.

Kates, Joshua. 2005. *Essential History. Jacques Derrida and the Development of Deconstruction.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Kates, Joshua. 2008. *Fielding Derrida; Philosophy, Literary Criticism, History, and the Work of Deconstruction.* Fordham: Fordham University Press.

Klaić, Bratoljub. 1974. *Veliki rječnik stranih riječi I izraza.* Zagreb: Zora

Kohn, Hans. 1945. Dostoevsky`s Nationalism. *Journal of the History of Ideas* 4: 385-414

Lacan, Jacques, Miler, Jacques-Alain and James Hulbert. 1977. Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet. *Yale French Studies* 55/56: 11-52

Lacan, Jacques. 2006. *Ecrits. The First Complete Edition in English.* New York, London: W.W. Norton & Company

Lacan, Jacques and Jeffrey Mehlman. 1972. Seminar on "The Purloined Letter". *Yale French Studies* 48: 39-72

Lakan, Žak. 1983. *Spisi.* Beograd: Prosveta
Lantz, Kenneth. 2004. *The Dostoevsky Encyclopedia.* Westport, Connecticut and London: Greenwood Press
Laditka, James N. 1991. Language, Power, and Play: The Dance of Deconstruction and Practical Wisdom. *Rhetoric Review.* 2: 298-311
Lawror, Leonard. 2002. *Derrida and Huserl. The Basic Problem of Phenomenology.* Bloomington & Indianopolis: Indiana University Press.
Leatherbarrow, W.J. 2000. Misreading Myshkin and Stavrogin: The Presentation of the Hero in Dostoevskii`s "Idiot" and "Besy". *The Slavonic and East European Review* 1: 1-19
Leggo, Carl. 1998. Open(ing) Text: Deconstruction and Responding to Poetry. *Theory into Practice.* 3: 186-192
Lešić – Tomas, Andrea. 2006. The Answer Job Did Not Give: Dostoevsky`s "Brat`ia Karamazovy" and Camus "La Peste". *The Modern Language Review* 3: 774-788
Luhman, Niklas. 1993. Deconstruction as Second-Order Observing. *New Literary History.* 4: 763-782
Macdonald, Eleanor. 1999. Deconstruction`s Promise: Derrida`s Rethinking of Marxism. *Science & Society.* 2: 145-172
Macksey, Richard and Eugenio Donato (ed.) 1972. *The Structuralist Controversy.* Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
Малешевић, Новак. 2013. Језик и идеологија, *Култура.* 138: 41-57
Man, Pol de. 1975. *Problemi modern kritike.* Beograd: Nolit
Ман, Пол де. 1985. Опирање теорији. *Летопис Матице српске.* 5: 752-771
Margolis, Joseph. 1993. Texts. *Poetics Today.* 1: 193-211
Mazurek, Slawomir. 2010. The Individual and Notingness (Stavrogin: a Russian interpretation). *Studies in East*

European Thought 62: 41-54
McDonald, Christie V. 1979. Jacques Derrida's Reading of Rousseau. *The Eighteen Century.* 1: 82-95
McDonald, David J. 1978. "Hamlet" and the Mimesis of Absence: A Post-Structuralist Analysis. *Educational Educative Journal.* 1: 36-53
Mehlman, Jeffrey. 1986. Writing and Diference: The Politics and Literary Adulation. *Representations.* 15: 1-14
Милисављевић, Љубинко. 1997. Достојевски о вери и безверју у роману „Зли дуси". *Градина*. 9/10: 194- 203
Milić, Novica. 1997. *Abc dekonstrukcije*. Beograd: Narodna knjiga, Alfa.
Milošević, Nikola. 1990. *Dostojevski kao mislilac*. Beograd: Beletra.
Mindess, Harvey. 1967. Freud on Dostoevsky. *The American Scholar* 3: 446-452
Moati, Raoul. 2004. *Derrida/Searle; Deconstruction and Ordinary Language.* New York: Columbia University Press.
Mukaržovski, Jan. 1987. *Struktura, funkcija, znak, vrednost: ogledi iz estetike I poetike.* Beograd: Nolit.
Naas, Michael. 2003. *Taking on the Tradition. Jacques Derrida and the Legacies of Deconstruction.* Stanford: Stanford University Press.
Nealon, Jeffrey T. 1992. The Discipline of Deconstruction. *PMLA.* 5: 1266-1279
Nietzsche, Friedrich. 2002. *Beyond Good and Evil; Prelude to a Philosophy of the Future.* Cambridge University Press
Novitz, David. 1986. The Rage of Deconstruction. *The Monist* 1: 39-55
Nuyen, Anh Tuan. 1989. Derrida`s Deconstruction: Wholeness and Difference. *The Journal of Speculative Philosophy*. 1: 26-38

O`Rourke, James. 1997. The Fatality of Readings: De Man, Gasche, and the Future of Deconstruction. *Symploke.* 1/2: 49-62

Peters, Michael A. 2009. Derrida, Nietzsche, and the Return to the Subject. *Counterpoints.* 323: 59-79

Pirovalakis, Eftichis. 2010. *Reading Derrida &* Ricoeur. New York: Suny Press.

Pope, Richard and Judy Turner. 1990. Toward Understanding Stavrogin. *Slavic Review* 4: 543-553

Punday, Daniel. 2003. *Narrative after Deconstruction*. New York: State University of New York Press.

Rheinberger, Hans-Jorg. 2008. Translating Derrida. *Dalhousie French Studies.* 82: 85-91

Rollins, Brooke. 2006. Inheriting Deconstruction: Rhetoric and Composition`s Missed Encounter with Jacques Derrida. *College English.* 1: 11-29

Royle, Nicholas. 2003. *Jacques Derrida.* London and New York: Roultedge, Taylor and Francis Group

Scanlan, James P. 2000. Dostoevsky`s Argument for Immortality. *Russian Review* 1: 1-20

Schleifer, Ronald. 1987. Deconstruction and Linguistic Analysis. *College English.* 4: 381-395

Seduro, Vladimir. 1966. The Fate of Stavrogin's Confession. *Russian Review.* 4: 397-404

Silverman, Hugh J. 2004. *Continental Philosophy II; Derrida and Deconstruction*. New York: Taylor and Francis e-Library.

Sosir, Ferdinand De. 1989. *Opšta lingvistika.* Beograd: Nolit.

Spivak, Gayatry Chakrovorty. 1997. Translator`s Preface. *Of Grammatology*, ed. Gayatry Chakrovorty Spivak, IX-XC. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Spivak, Gayatry Chakrovorty. 2005. Touched by Decon-

struction. *Grey Room.* 20: 95-104
Stocker, Barry. 2006. *Derrida on Deconstruction.* London and New York: Roultedge, Taylor and Francis Group
Стојановић, Драган. 2009. *Рајски ум Достојевског.* Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду и Досије студио
Straus, Nina Pelikan. 1994. Every Woman Loves a Nihilist: Stavrogin and Women in Dostoevsky`s "The Possessed" *Novel: A Forum of Fiction* 3: 271-286
Sussman, Henry. 2000. Deterritorializing the Text: Flow-Theory and Deconstruction. *MLN.* 5: 974-996
Tanselle, Thomas G. 1990. Textual Criticism and Deconstruction. *Studies in Bibliography.* 43: 1-33
Taylor, Mark C. 1983. Deconstruction: What`s the Difference? *Soundings: An Interdisciplinary Journal.* 4: 387-403
Thibault, Paul J. 1997. *Re-reading Saussure; The Dynamics of Signs in Social Life.* London and New York: Routledge
Vanderberg, Peter. 1995. Coming to Terms: Deconstruction. *The English Journal.* 2: 122-123
Velek Rene i Ostin Voren. 1965. *Teorija književnosti*. Beograd: Nolit
Vladić – Jovanov, Milena. 2014. *Dinamički poetski sistem T. S. Eliota.* Beograd: Službeni glasnik.
Walker, Pierre A. and John Alberti. 1995. Two Coments on `Taking it Personaly: Reading Derrida`s Responses`. *College English.* 3: 357-361
Williams, Jeffrey and Jeffrey T. Nealon. 1993. Saving Deconstruction. *PMLA.* 5: 1165-1176
Williams, Jeffrey. 1996. The Death of Deconstruction, the End of Theory, and Other Ominous Rumors. *Narrative.* 1: 17–35
Williams, Rowan. 2009. *Dostoevsky. Language, Faith, and Fiction.* London: Continuum.

Wortham, Simon Morgen. 2001. Teaching Deconstruction: Giving, Taking, Leaving, Belonging, and the Remains of the University. *Diacritics.* 3: 89-107

Wortham, Simon. 2000. Anthologizing Derrida. *Symploke* 1/2: 151-163

Yarbrough, Stephen R. 1986. Intrinsic Criticism and Deconstruction: Their Methods' Legacy. *South Central Review.* 1: 78-89

Zima, Peter V. 2002. *Deconstruction and Critical Theory.* London and New York: Continuum.

ИНДЕКС ИМЕНА

Алтисер, Луј (Louis Althusser), 90 Алто, Пало (Palo Alto), 53
Барт, Ролан (Roland Barthes), 14, 18, 125-127, 235-236, 238, 241, 328-331
Бодлер, Шарл (Charles Pierre Baudelaire), 232
Велек, Рене (Rene Wellek), 221-222, 235
Ворен, Остин (Austin Waren), 221-222, 235
Вортам, Симон (Simon Wortham), 167, 168-170
Дерида, Жак (Jacques Derrida), 12-14, 18, 23-27, 31-33, 36-37, 39, 42-43, 45, 47, 49-51, 53, 55-58, 60, 64-67, 69-71, 74-76, 81, 93, 95-102, 105-106, 108, 118, 121, 123-124, 130-131, 133, 136, 140, 150, 154-157, 159-160, 166-172, 176-192, 197-206, 208-210, 212-215, 226, 232-233, 237, 240-241, 325, 336,
Достојевски, Фјодор Михајлович (Фёдор Михайлович Достоевский), 7, 11-12, 14, 18, 247-249, 251, 261, 264, 272, 277, 281, 283, 287, 305, 332,
Заварзадих, Масд (Mas`d Zavarzadeh), 178
Иваниц, Линда (Linda Ivanits), 253, 280
Јакобсон, Роман (Роман Якобсон), 118-119, 219-220
Калер, Џонатан (Jonathan Culler), 48, 59-60, 76, 78, 162, 178, 188
Капуто, Џон (John D. Caputo), 181
Лакан, Жак (Jacques Lacan), 114, 139, 249, 253, 256, 263, 297, 301, 314, 315-316
Лего, Карл (Carl Leggo), 142-146, 149, 152, 171, 184
Мазурек, Славомир (Slawomir Mazurek), 287

Ман, Пол Де (Paul de Man), 14, 18, 217, 220, 223, 231-233, 237, 239-241
Мекдоналд, Дејвид (David McDonald), 224-231
Милић, Новица, 24, 33, 75, 142, 145-146, 149, 152, 171, 184
Мукаржовски, Јан (Jan Mukařovský), 14, 26-30, 32, 34-36, 55, 128
Нас, Мајкл (Michael Naas), 67-68
Ниче, Фридрих (Friedrich Nietzsche), 246
Нујен, Ан Туан (Anh Tuan Nuyen), 122
Платон (Πλάτων), 180-181
По, Едгар Алан (Edgar Allan Poe), 263
Поповић, Љубомир, 7
Поуп, Ричард (Richard Pope), 289, 291
Проп, Владимир (Владимир Яковлевич Пропп), 229
Рендал, Стивен (Steven Rendall), 178
Ројле, Николас (Nicholas Royle), 33
Русо, Жан Жак (Jean-Jacques Rousseau), 39, 58, 75-76, 79-82, 85-86, 240-241, 333
Сократ (Σωκράτης), 64, 69
Сосир, Фердинанд Де (Ferdinand de Saussure), 58, 60-62, 75, 87, 89, 91, 95, 99, 104, 108-111, 114-115, 120, 123, 133, 136, 190, 194-195, 197-199, 202-203, 205-206, 208, 213-215
Станојчић, Живојин, 7
Стојановић, Драган, 19, 278, 279, 308, 322,
Стокер, Бери (Barry Stocker), 39, 40, 54
Страус, Нина Пеликан (Nina Pelican Straus), 253, 273, 277
Строс, Клод Леви (Claude Lévi Strauss), 39, 65, 83
Тарнер, Џуди (Judy Turner), 289, 291
Тибо, Пол (Paul Thibault), 89-90, 93, 96
Хобсон, Маријан (Hobson Marian), 52
Хов, Ирвинг (Irving Howe), 262
Хусерл, Едмунд (Edmond Husserl), 14, 39, 96, 97-98, 100, 124,
Џејмсон, Фредерик (Fredric Jameson), 21
Џозеф Марголис (Joseph Margolis), 133
Џонсон, Барбара (Barbara Johnson), 153, 182
Шлајфер, Роналд (Ronald Schleifer), 118-119

ИНДЕКС ПОЈМОВА

Аморал(изам), 15, 247, 278, 279
Архиписање, 190, 192-193
Архитекст, 170, 173, 179, 180, 184
Атеизам, 18, 259, 262-263, 278, 308
Бинарна опозиција, 12-13, 25, 41-46, 48-55, 57-58, 63, 67-68, 73, 75, 80, 82-86, 92-95, 97, 101-102, 104, 129-130, 137, 141, 143-146, 148-150, 155, 168, 171-172, 175-176, 186, 227, 235, 246, 317-318, 339, 340
Говор/писање, 12, 43, 58, 62-63, 65, 68-69, 75, 79, 81-82, 94, 102, 137, 186-191, 236
Двоструки гест, 49, 52-53, 73, 155
Двоструки коментар, 155-158, 161-163, 166, 236
Деконструкција, 7, 9, 11-13, 16-28, 32-33, 38, 41-43, 49-52, 54-55, 57-58, 64, 68-69, 74, 82, 84, 87, 93, 101-102, 106, 115, 117, 119, 122, 128-129, 134, 137, 141-155, 160-166, 168-179, 182-188, 190, 193, 212, 216-234, 236-237, 311-313, 318-319, 331, 337-341
Деконструкционистичка књижевна критика, 216-219, 221, 224, 338
Дисеминација, 13-14, 18, 20, 104, 123, 129, 151, 154, 170, 218, 222-223, 226-227, 230, 241
Дискурс, 15-17, 26-27, 37, 42-43, 45, 49, 54-55, 60-61, 64-66, 85, 97, 99, 111, 117, 133, 134, 150, 157, 164, 188, 198, 202, 207, 234, 237-238, 242-243, 247-248, 251, 294, 313, 316, 340

Диференција, 11, 25, 75, 90, 101-108, 117, 122, 124, 136, 139-140, 198, 210, 212, 226, 227-228, 232
Експресија, 95-101, 124, 180, 211
Есенција, 10, 44
Знак, 12, 14, 16-18, 20-21, 27, 31, 38, 43, 55, 59, 61-63, 72-74, 77, 87-94, 96-97, 99, 101, 103-104, 106, 108-133, 135-138, 140, 151-154, 163, 170-171, 180, 183-186, 189-197, 199, 203-216, 218-223, 226, 231-233, 237-238, 242-243, 284, 313, 322, 328, 330, 331, 334-336
Игра, 17, 31-33, 37, 43, 72, 75, 85, 105-109, 114, 116, 118, 125, 128, 130-131, 135, 147, 163, 183, 197-201, 203-206, 210, 212, 227, 233-234, 237, 242, 247, 249, 253, 276, 287, 302, 305, 309, 325
Идентитет, 9-12, 16-17, 23-25, 28-36, 38-39, 44-49, 51-52, 55-58, 61, 63, 72, 76-77, 79, 82, 85, 87, 90-92, 99, 101, 104-107, 111-117, 120-121, 123, 127-128, 130-132, 134, 137, 144, 147, 152, 156-159, 162, 165-166, 182, 187, 189, 194, 196, 198-199, 204, 206, 208, 209, 213, 219-220, 227-228, 233, 235, 249-256, 258, 263, 273, 277, 280-281, 287-289, 292, 312, 314-316, 320, 325, 331
Иморализам, 15, 17-18, 246, 249-251, 255, 259, 261, 264, 278-279, 288-289, 291, 293-296, 298, 305, 308-309
Индикација, 96-97, 99-101
Инжењерски дискурс/бриколаж, 65, 85, 134, 316, 340
Итерабилност, 121-124, 129-130, 134-135, 187, 192
Логос, 33, 42-49, 51-52, 58-61, 63-64, 67, 69-72, 74, 78-83, 92-96, 99-100, 103, 109, 117-119, 122-124, 134-136, 140-146, 148, 152, 154-158, 160-162, 164, 169, 171, 179, 180-182, 184, 188-191, 214-215, 312-313, 316-317, 325-327, 332, 338-341
Логоцентризам, 9, 11-12, 20-25, 27, 37, 40, 43-45, 50, 56-58, 60-61, 63-65, 69, 71, 73-74, 75, 80-82, 93-94, 99, 103-106, 108, 117, 130, 135, 141-146, 148-150, 154-155, 158, 160-162, 165-166, 168-173, 175-177, 181, 183-185, 188-189, 191-192, 215, 218-219, 230, 233, 311-313, 317, 320, 327, 337, 339
Материја експресије, 92, 95-97
Метафизика, 20, 37-38, 40-43, 45-47, 49, 58, 60, 62-70, 74, 76, 78-80, 82-83, 85-86, 93-96, 98-101, 105-106, 117, 119, 122-123, 134, 144,

147-148, 154, 164, 166, 172-176, 181, 183-184, 186-187, 189, 204, 214, 220, 229, 230-231, 233, 250, 253, 255-256, 259, 261, 264-265, 268-270, 272, 288, 294-295, 298-300, 315, 325, 332, 338
Методологија, 8, 10, 17, 19, 21-23, 26, 51, 53-54, 62, 83-84, 134-135, 141-143, 145-146, 149-150, 165, 167, 172, 175, 216, 218, 241, 311-313, 338, 340
Нихилизам, 7, 11-12, 14-15, 18, 245-246, 251, 259, 264-265, 268-273, 275-276, 278-279, 281, 285-286, 289, 293-310, 318-321, 334-336
Ознака, 12, 16-17, 22-25, 27, 33, 41, 43, 55, 60, 72, 87-99, 101-104, 108-116, 118, 120-122, 124-140, 151-154, 162-163, 171, 175, 180-181, 184, 189-191, 194-196, 198, 202, 204-206, 208, 211-215, 220, 226-227, 232, 253-254, 263-264, 273-277, 279-285, 288, 298-301, 313, 322-331, 334-336, 338, 341
Означено, 12, 43, 53, 72, 81, 87-101, 103-104, 108-116, 118, 120-140, 151-152, 162-163, 164, 169-171, 180, 183-184, 190, 194-198, 202-206, 208, 211-215, 220, 223, 226-227, 231-232, 276, 284, 314, 326, 328-329, 330, 331, 338
Пантеизам, 300
Пантекстуализација, 129-130, 135, 138, 216, 218, 220-221, 223, 233, 236, 337, 340
Постструктурализам, 14, 32-33, 224-226
Природа/култура, 58, 75, 82, 85
Присуство, 9, 12, 16, 21, 26, 28, 31, 33, 37-38, 43-49, 58-62, 64-67, 69-72, 75-78, 80-82, 93-104, 106-107, 113-114, 116-117, 120, 124, 131-132, 134-135, 139-140, 147, 150-152, 154, 162, 164, 169, 171, 179-181, 183, 186, 189, 191, 197-198, 201-202, 204, 206-207, 210, 212-215, 220, 226, 228, 231-233, 246, 253, 263, 269, 288, 325, 333, 337-338
Психоанализа, 138-139, 163-164, 243, 249, 314-317
Средиште, 12, 29, 31-33, 35, 106, 128, 147, 159, 239, 242, 248, 325
Структура, 7-12, 16-23, 25-60, 62-75, 77-88, 90, 92-94, 96, 98-101, 103-106, 108-122, 124-132, 134-136, 138, 140-141, 143-147, 149, 151-156, 158-168, 170-171, 173, 175-176, 180-192, 194-197, 203-206, 208, 210-223, 229-232, 236-237, 241-242, 245-247, 253-254, 260,

262-263, 265, 271, 274-275, 277, 281, 283-285, 287, 302, 305, 307, 309, 312-318, 322-325, 328, 330-332, 337-341
Структурализам, 26-28, 30-33, 40, 47, 55-57, 66, 93-94, 99, 109, 115, 159, 164-168, 189, 217, 225-226, 229-230, 247, 338
Суплемент, 8-9, 11, 25, 62, 75-79, 82, 85, 93, 96-97, 111, 113, 161, 176, 183, 197, 198, 224, 226-229
Текст, 11, 14-15, 17-19, 23-24, 43, 49, 55, 57-58, 72, 74, 76, 81-82, 90, 95, 100, 102, 106, 115, 129-130, 133-135, 139-164, 166, 170-171, 176, 179-182, 184-185, 198, 202, 209, 216-232, 234-237, 239-243, 247-248, 250, 255, 265, 274, 280, 283, 286, 296, 302, 307-308, 311-318, 322-336, 338, 340-341
Теорија, 7, 9, 11-14, 17-19, 21-27, 32, 50, 53, 57-58, 62, 81, 101, 105, 134, 138-139, 141-145, 149-150, 167, 172, 175-180, 183, 197, 216-218, 221-225, 227-230, 265, 272, 311, 321, 338, 340
Траг, 11, 25, 71, 97, 101, 103, 107, 114-116, 118, 120, 129-131, 133, 135, 139-140, 154, 197-198, 206-209, 212-213, 215, 227-228, 232, 238, 242, 247, 250, 258, 273, 283-284, 323, 328
Фармакон, 25, 66, 71-75, 84, 108, 113, 123, 151-153
Феноменологија, 14, 99, 100-101, 166, 168, 189, 211, 225, 230, 338

Новак Малешевић
ТЕОРИЈА ДЕКОНСТРУКЦИЈЕ И АФИРМАЦИЈА
НИХИЛИЗМА У РОМАНУ ЗЛИ ДУСИ
Ф.М. ДОСТОЈЕВСКОГ

Издавач
Институт за књижевност и уметност
Београд, Краља Милана 2
www.ikum.org.rs

За издавача
Др Бојан Јовић

Тираж
300 примерака

Припрема и штампа
Бирограф, Земун

ISBN
978-86-7095-281-2

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

821.161.1.09-31 Достојевски Ф. М.
17.037

МАЛЕШЕВИЋ, Новак, 1988-
Теорија деконструкције и афирмација нихилизма у роману Зли дуси

Ф. М. Достојевског / Новак Малешевић. - Београд : Институт за књижевност и уметност, 2021 (Београд : Бирограф). - 359 стр. ; 21 cm. - (Студије и расправе /

[Институт за књижевност и уметност] ; књ. 57)

Тираж 300. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија:

стр. 243-352. - Регистри.

ISBN 978-86-7095-281-2

а) Достојевски, Фјодор Михајлович (1821-1881) -- „Зли дуси“ б) Нихилизам

COBISS.SR-ID 53265417