

Nada Sekulić  
Filozofski fakultet  
Beograd  
E-mail: [caracol@eunet.yu](mailto:caracol@eunet.yu)

UDK:140.8:572  
Originalni naučni rad

## POETIKA I ANTROPOLOGIJA

(Uloga poetike u pomeranju granica antropologije)

*Apstrakt: Uvođenje poetike u polje antropologije, koje se najavljuje kod Nietzschea, a ostvaruje kroz radove Bachelarda i Bataillea i nastavlja unutar post-strukturalizma, vodilo je preispitivanju granica te discipline, kao i primerenosti samih modela znanja koji se unutar nje podrazumevaju i na kojima je konstituisana. U tekstu je kroz pristupe više autora pokazano kako se može uspostaviti ili porušiti most između racionalnog i iracionalnog u antropologiji (kroz pojmove polariteta, diskontinuiteta, nadomeštanja, suspenzije, transgresije, diseminacije) i sa kakvim teorijskim i političkim implikacijama.*

*Ključne reči: antropologija, kritika antropocentrizma, poetika, ratio, racionalno i iracionalno, polaritet, diskontinuitet, suspenzija, transgresija, diseminacija.*

Proces akademskog konstituisanja antropologije odvijao se istovremeno sa njenim decentriranjem, sa pojavom kritike antropocentrizma formulisane prvi put jasno u Nietzscheovoj filozofiji. Negativni stav prema „antropocentrizmu“ uopšte izražava kritički odnos spram samo-utemeljujuće funkcije subjekta, metafizičkog postavljanja *ratia* u centar sveta i tretiranja čoveka kao racionalnog bića koje stoji najviše na hijerarhijskoj lestvici među drugim bićima. Kritika antropocentrizma je kritika racionalno-metodološkog utemeljenja znanja, kao postupaka apriornog opredmećivanja i činjenja sveta dostupnim, raspoloživim, njegovog objektiviziranja i fatumskih posledica takvih postupaka, koji paradoksalno vode raspredmećivanju svega, budući da sva bića i sve stvari gube svoju suštinu van postupaka operacionalizacije samog razuma. I akademska antropologija, koja je utemeljena upravo na idealima racionalnog znanja i na takvom shvatanju povesti unutar kog je racionalnost čoveka stavljena u centar evolucije, kao i filozofska kritika antropocentrizma, bazirane su na svojevrsnom historicizmu, na obuhvatnom razmatranju ogromnih povesnih perioda, sa nastojanjem da se otkrije

njihova unutrašnja logika, u prvom slučaju od preistorije do savremenog doba, a u drugom od vremena starih Grka i drevnih orijentalnih kultura. Nietzscheov nihilizam se gradi na svesti o postojanju povodne krize *ratia*, afirmišući esteticizam kao način govora o čoveku i kao način prevazilaženja antropocentričnih okvira mišljenja. Povodnu krizu on obeležava kao događaj smrti boga, kao ispražnjenost i preobraćanje transcendentalnih vrednosti u vrednosti moći, predstavljajući najavu ili čak proročanstvo nove epohe povesti. Ono što se događa jeste prevrednovanje svih vrednosti. Smrt Boga predstavlja nihilistički povodni momenat u Nietzscheovoj filozofiji, o kome on ne misli kao o posebnom vrednosnom pogledu na svet, već kao o unutrašnjoj logici zapadne povesti koja dovodi do događaja *odsustvovanja* svih vrhovnih vrednosti. Nazvati Nietzscheovu filozofiju proročanstvom (mada Nietzsche proriče pre kao satir, nego kao prorok) znači pre svega ukazati na specifičnosti njegovog pristupa, koji svoje okvire pronalazi u posebnoj vrsti poetike i mita, pre nego u metafizici. Poetika tu funkcioniše kao mehanizam razgradnje racionalnog odnošenja prema svetu i kao afirmisanje moći u profetskom smislu sudbine, tragedije, voljnog sučeljavanja sa onim što je potisnuto i razarajuće. Nihilizam izaziva preokret u viđenju stvari, ne prosto kao odobravanje ili neodobravanje događaja smrti Boga ili vere u njega, već kao sučeljavanje sa „najtišim časom“ odsustvovanja vrhovnih vrednosti u svetu koji je građen logikom koja ne dopušta da vrednost ne bude priručna, u svetu koji ne dopušta da ne postoji apsolutno svetlo, dobrota, razum, zato jer je nama ta apsolutnost potrebna. U tom sistemu vrednosti odsustvovanje boga je ne samo njegova smrt, već i njegovo ubistvo. To je suočenje koje je došlo bez pitanja, ono nije pitanje našeg izbora, već nas je presrelo kao sudbina. Nasuprot Heideggerovom pristupu Nietzscheu, reč je pre o raspadu, nego o održanju i permutovanju subjekta kroz metafiziku vrednosti. Naime, najtiši čas nihilizma je, prema Heideggeru, vreme jasnoće kojom se čoveku nameće nužnost volje za moć u poretku sveta. On smatra da je reč o momentu afirmacije i rađanja natčoveka kao onog ko odobrava i vrednuje, ko svoju suštinu pozitivno i ozbiljno određuje kao volju za moć u odsustvu transcendentalnih vrednosti i kao vladanje vladanja radi u ispunjenju misije sveta čije je načelo samosvest, izvesnost istine i bitka. To je, po rečima Heideggera, momenat „morilačkog mišljenja“, u kome čovek ubija boga i proglašava sebe za natčoveka.

Na pitanje: „Šta smo učinili? Kako smo ovu zemlju mogli odrešiti od njenog sunca?“ (Niče, 1984:146), Heidegger odgovara metafizički: „Kada Niče imenuje odnos između Zemlje i Sunca, ne misli on samo na kopernikanski obrat u novovekovnom shvatanju... Izbrisan je horizont. Područje natčulnog ne važi kao merodavno svetlo nad čovekom. Čovjek je ustao u jastvo ego cogito-a. Tim ustanom svekoliko biće postaje predmet. Biće je kao ono objektivno utopljeno u imanenciju subjektiviteta... Horizont više ne svetli sam od sebe. On je još samo u postavkama vrednosti postavljena tačka gledišta.“ (Heidegger, 1989:100).

Ipak, nije tako jednostavno izvući zaključke o tome šta tačno Nietzscheova poetika „ubija“ i šta tačno u povesnom smislu najavljuje. Ona upućuje na određenu vrstu delovanja i mišljenja suprotstavljenih racionalističkim projektima, te kroz to vodi menjanju samog odnosa spram povesnosti, razgrađujući je, „satirišući“ njome i razarajući je u njenom značenju linearnog zbivanja i metafizičke izvedenosti. Poetsko proročanstvo koje najavljuje natčovka je ulog moći u prostoru povesnog diskontinuiteta, u kome se tek sa određenim rizikom, a ne izvesnošću, kreće kroz ambivalentnost mišljenja. To je uopšte karakteristika proračanstava – ona u najvećoj meri zavise od toga ko ih kako čita. Kasnije će taj ničeanski kontekst pisanja Derrida označiti kao oslobađanje označitelja od njegove određenosti logosom, tako što čitanje i tekst postaju u odnosu na logos primarne operacije (Derrida, 1976: 27).

Međutim, iz perspektive decenija koje će uslediti nakon njegove smrti, Nietzscheova filozofija se zaista očituje kao najava, proročanstvo vremena vrednosti moći. Ma koliko da je zaista udaljena od ideologije i mitopoetike nacizma, a pogotovo od ideologije Holocausta<sup>1</sup>, to je filozofija koja je u najvećoj meri nacistički, rasistički i „morilački“ instrumentalizovana i interpretirana. Ona to vreme nesumnjivo najavljuje, ali u njemu ne nalazi svoje povesno dovršenje. Od toga je deli čitav ambis porušenih konceptualnih mostova. U Nietzscheovoj filozofiji, život mita počiva na poetskom raspadu racionalnog subjekta, a ideja natčoveka nije masovni projekat. Afirmacija mita kod Nietzschea ne počiva na racionalnom

---

<sup>1</sup> Nikada nije suvišno podsetiti se da Holocaust nije bio „samo“ događaj, već i ideologija – ono što se dešavalo u pećima za spaljivanje ljudi bilo je ostvarivanje jednog sistema vrednosti.

projektu pročišćenja rase, već na odsustvu volje da se racionalno planira i na provali onemogućivanja da se racionalno misli (načelo do kog nacizam nikada nije uspeo da dospe – nacizam boluje od eksczesne racionalnosti, normalnosti, a ne od iracionalnosti; nacizam je, povrh toga, jedna uistinu *metafizička praksa*).

Nasuprot Nietzscheovom pristupu, koji se razvijao potpuno mimo procesa institucionalizacije antropologije, akademska antropologija je ustanovljena na *ratu* i na veri u progres. Ona je konstituisana na idealima naučnog znanja, na predstavama o čoveku kao dostupnom empirijskom objektu istraživanja, te se u osnovi na svom početku nije bavila sferom subjekta, neuređenosti i konfliktnim iskustvima, smatrajući to oblašću izvan svog interesovanja. U njenom konstituisanju ideja povesne krize ne igra nikakvu ulogu, već gotovo da je suprotno – nastoji se izgraditi široka perspektiva viđenja čoveka u njegovom prirodnom i progresivnom evolutivnom razvoju. Formiranje prvih katedri ili nastavnih programa za kulturnu antropologiju (1883. u Oxfordu, 1904. na Cambridgeu, 1927. katedra na Londonskom ekonomskom fakultetu) bilo je uslovljeno ovim umirujućim bezkonfliktnim prirodno-naučnim modelom. Uostalom, zar bi drugačije uopšte bilo moguće formirati i dati legitimitet katedri za proučavanje kolonija na ekonomskom fakultetu u srcu Commonwealtha? Zar nije otvaranje tih katedri trebalo da posluži u velikoj meri kako opravdanju kolonijalne politike, tako i olakšanom pristupu kolonijalizovanim narodima? Zar nije taj umirujući i sređen intelektualni događaj „disciplinovanja“ antropologije istovremen sa najavom i izbijanjem razornog svetskog rata iniciranog upravo nadmetanjem za kolonije? Nije li to deo istog sklopa mišljenja, sređenog merom utilitarnih ciljeva, koji osvetljava samo funkcionalno uklopi-ve aspekte povesnog zbivanja? Formiranje intelektualnog polja koje je trebalo da postane *rezervat uma* u prividno izolovanom području sa one strane modernog sveta? Fiksiranje antropologije u polju racionalnog znanja i empirijsko-naučnih modela istraživanja pojavljuje se kao sastavni deo devetnaestovekovne i dvadesetovekovne globalne evropocentrične politike. Ono od početka najavljuje neovlašćenost nauke, zatvorenost *episteme* za razumevanje oblasti koju akademska antropologija ustanovljuje. Kako počiva na prosvetiteljskim idealima humanosti i univerzalnosti čoveka, ona deluje humanije i otvorenije od anti-humanizma ili nihilizma, ali zapravo

zaobilazi konfliktni povesni kontekst koji anti-humanizam jasnije tematizuje.

Decentriranje antropologije i kritika antropocentrizma ostvaruju se u sferi poetike i filozofije, kao nastojanje da se relativizuju pozicije *ratia*. To nisu dva vremenski različita perioda, već različite povesne perspektive istog vremena i u tom smislu čak dve strane istog događaja. Odnos racionalnog i iracionalnog, poetskog i empirijsko-naučnog sadržaja ukazuje na dinamičku dimenziju razvoja antropologije, na različite povesne vizure viđenja sveta s kraja 19. i početka 20. veka.

Konstituisanje antropologije je od početka imalo karakter dvostrukog ekscesa – prevlast *ratia* je istorijski eksces zapadnog mišljenja, utoliko što se pojavljuje kao konstruktivistička moć koja radikalno polarizuje, isključuje, odnosno, delegitimiše iracionalne moći uma, prisvajajući ih kao nepoželjni ostatak racionalnog mišljenja, suprotstavljajući ih kao nekontrolisanu nesvesnu moć ili odnoseći se prema njima kao prema fiktivnom, nestvarnom iskustva. Sa druge strane, kritika *ratia* takođe ima karakter poetskog ekscesa. Njome konstruktivni aspekti racionalnog odnošenja prema stvarnosti bivaju neutralisani, delegitimisani i poništeni. Time se polaritet između racionalnog i iracionalnog praktično sve više povećava.

Polarizovanje racionalnog i iracionalnog sveta se gradi više vekova i njegove posledice su veoma vidljive u procesima vezanim za konstituisanje antropologije kao akademske discipline, posebno u raspravama o primitivnom mentalitetu, koje su početkom 20. veka doprinele institucionalnom razdvajanju psihologije, etnologije/antropologije i sociologije od filozofije, omogućivši i jasnije povlačenje granica između prve tri discipline.

Početkom XX veka, kada je ova institucionalna polemika počela da se razvija, francuski filozofi Henri Massis i Alfred de Tarde („L'esprit de la nouvelle Sorbonne. La crise de la culture classique. La crise de la culture Française“, 1911) izražavaju svoju indignaciju zbog zamiranja filozofskog diskursa, nazivajući Durkheima „neprijateljem filozofije“, a Levy-Bruhla „proučavaocem divljaka“ (Chimisso, 2000:55). Njihove primedbe bile su upućene protiv osamostaljenja ovih disciplina. U to vreme, sociologija, etnologija i psihologija su bile deo nastavnog programa filozofije i nije bilo moguće steći doktorat ili diplomu iz ovih nauka. Međutim, u okviru

same francuske filozofije bio je već uveliko pripremljen teren za njihovo izdvajanje, s obzirom na značaj koji je uporedno-istorijski metod već dobio u proučavanju uma. Francuska filozofija se naglašeno oslanjala na spekulativno-istorijski pristup kao zamenu za eksperimentalni metod svojstven prirodnim naukama. U osnovi, tipološke klasifikacije povесnih perioda kao faza u razvoju uma imale su karakteristike prednaučnog mišljenja. Kada je Levy-Bruhl pozvan 1923. godine da odbrani svoju tezu o primitivnom mentalitetu u Société Française de Philosophie pred filozofima, sociolozima, psiholozima i istoričarima, on je zapravo izneo ozbiljan argument u prilog akademskom razdvajanju etnologije od filozofije, budući da je nastojao da pruži empirijske, naučne dokaze o relativizmu uma, o geografskim razlikama u mentalnim sposobnostima kod ljudi, čime se filozofija bavila spekulativno.

Svakako da je pitanje u kojoj meri prelaz sa spekulativnog na naučni oblik mišljenja uopšte uspeva da se oslobodi svog „prednaučnog“ sloja. Ono se, kada je u pitanju razvoj ljudskog uma, oslanja na „lažne očitosti koje vode izvođenje“ (Derrida, 1976:111). Očitosti deluju preglednije, jasnije što više pripadaju dubljim i starijim, prividno prirodnijim fazama povesti, te kroz tu zamagljenost same drevnosti izmiču mogućnosti kritike.

Levy-Bruhl je smatrao da su moderni i primitivni um heterogeni, te da je jednostavnost drevnog uma takva da „primitivci“ ne umeju da izgrade opšti pojam o različitim rodovima stvari niti o svetu u celini, tj. da ne znaju da misle apstraktno, da ne poznaju uzročnu posledične veze, već samo asocijativne sledove. Njihovo mišljenje se ne rukovodi osnovnim logičkim zakonima identiteta i protivrečnosti, već načelom participacije, na čemu se temelji magijsko mišljenje i postupanje.

Time je kartezijanska ideja o univerzalnosti, nepromenljivosti i racionalnosti uma dovedena u pitanje, ali je istovremeno zadržan polaritet između racionalnog i iracionalnog. Oni kroz tu analizu nisu postali kompatibilniji, već su kao različite moći geografski distribuisani u različite delove sveta i pripisani različitim ljudima i kulturama<sup>2</sup>. Pripisujući iracionalnost „primitivnima“, Levy-Bruhl je

<sup>2</sup> Činjenica da je Levy-Bruhl u poznijoj fazi i sam ozbiljno doveo u pitanje svoja tumačenja primitivnog mentaliteta ne menja povесni značaj i okvir tog prvobitnog koncepta.

zapravo potvrdio vekovno nastojanje oko prevlasti ratia u krugu zapadnog mišljenja i istovremeno ukazao na geografsku evropocentričnu distribuciju vlasti i moći, mada mu to nije bila namera. Već u to vreme, Marcel Mauss je primetio da je pitanje koliko je ova percepcija „primitivnog duha“ primerena svom predmetu, a koliko je proizvod uprošćenih interpretacija plemenskog života, reflektujući pre logiku zapadnog načina razmišljanja o drugima, nego inherentno globalnu iracionalnost mnoštva kulturnih svetova. Levy-Bruhlov postupak je predstavljao korak dalje u u polarizovanju racionalnih i iracionalnih moći, u učvršćivanju i institucionalizovanju antropologije kao strogo racionalne i empirijski zasnovane discipline. Istovremeno, pokrenuvši to pitanje i povukavši eksplicitno granicu između racionalnog i iracionalnog, on je učinio vidljivim isključujući karakter njihovog razdvajanja i omogućio je destabilizovanje i pomeranje te granice, kako geografski, tako i pojmovno. Naime, ne samo u ovom slučaju, pokazuje se da sve pozicije počinju da se destabilizuju od momenta kada postanu vidljive.

Rad na primitivnom mentalitetu naj slikovitije izražava dvostruki smer konstituisanja antropologije, njeno situiranje u polju racionalnog evropocentričnog viđenja sveta i istovremeno destabilizovanje upravo takvog pristupa. Kulture koje simbolizuju iracionalne moći čovekovog uma od početka tiho podrivaju samouverenost strogo racionalnog pristupa, omogućujući samim susretanjem, dodirivanjem, formiranje više različitih strategija uzajamnih odnosa. Ti dodiri ukidaju polje jednoznačnosti, navodeći na prekoračenje ili fiksiranje sopstvenih granica viđenja sveta.

To se videlo već na samom skupu 1923., na kome su se mogli čuti prigovori na koje se nadovezuju i svi kasniji pravci kritike teorije o primitivnom mentalitetu. Tako Etienne Gilson, istoričar srednjeg veka, dovodi u pitanje kako prevaziđenost primitivnog mentaliteta, tako i njegovu inferiornost. Hélène Metzger, istoričarka nauke, dovodi u pitanje sam pojam „primitivnog“, predlažući pojam „spontana misao“, ukazujući da je ona nezamenljivi stvaralački deo uma kod ljudi uopšte, koji logička misao samo disciplinuje, ali ne može da je zameni. Parodi, istoričar filozofije, takođe dovodi u pitanje nekompatibilnost primitivnog (iracionalnog) i modernog (racionalnog) uma, smatrajući da mora da postoji prelaz između njih, a ne jaz, inače se „primitivni“ i „moderni“ ljudi ne bi uopšte razumeli (Chimisso, *ibid*).

U osnovi, jedan pravac kritike je išao ka tome da dovede u pitanje postojanje ili isključivost prelogičkog mentaliteta u plemenskim kulturama, a drugi ka uočavanju i analizi prelogičkih aspekata mišljenja unutar zapadne civilizacije. Interesantno je da ove analize nikada nisu postale ekskluzivno polje antropološkog istraživanja, već su od početka imale tendenciju da se kreću u prostoru između različitih disciplina, od stroge nauke na granici sa biologijom do polja književne kritike. Razlog tome je što svako pomeranje granica između racionalnog i iracionalnog pomera i granice disciplina koje imaju tendenciju da fiksiraju svoj predmet i metod u polju racionalnog i strogo empirijskog viđenja sveta.

Zato je uvođenje poetike i iracionalnih sadržaja u prostor antropologije uvek za nju bilo pomalo podrivajuće, sa tendencijom da se prekorače i transformišu granice ove discipline. Istovremeno, ono je oduvek bilo u određenoj meri političko. To podrivanje od početka nije bilo moguće potpuno izbeći, ali je moglo da se lokalizuje, previdi, racionalizuje, zaobiđe, zabrani ili omalovaži u sklopu odgovarajućih strategija. Upravo zato, sve donedavno (ključni prelaz u tom pogledu predstavlja Geertzov pristup), smatrano je sasvim neprimerenim da se antropologija tretira kao oblik književnosti. Ona je morala imati formu utemeljenog i izvesnog znanja, nauke, ne zbog prirode predmeta koji proučava, već zbog političkog okvira u kome se nameće. Zanimljivo je u kolikoj meri su različiti pristupi, ambiciozno nazvani teorijama, u osnovi plodovi imaginacije koju je nemoguće u potpunosti proveriti empirijskim putem i utemeljiti na racionalnim argumentima. Geertz u tom duhu predstavlja teorije ili istraživanja nekih od najpoznatijih antropologa (Malinowski, Mead, Lévi-Strauss, Evans-Pritchard) kao različite imaginarne modele bliže književnom, nego naučnom diskursu (Geertz, 1988). To ne implicira da su njihovi opisi ne-evropskih kultura izmišljeni ili pogrešni, da ne počivaju na empirijskim opservacijama koje zadovoljavaju kriterijume naučnog pristupa (mada se u nekim slučajevima danas i to dovodi u pitanje), već pre ukazuje na polisemičnost kulturne situacije u kojoj se gradi antropologija, susrete različitih iskustava i pogleda na svet, napokon, različitih pažnji, u kojima pristup istraživača određuje granice posmatranog sveta, nazivajući to stvarnošću. Istovremeno, to nije tek subjektivni nedostatak (Baconov idol pećine), već kao okvir izmiče tradicionalno definisanog



antropologiji, budući da proizlazi iz nedostataka proizašlih iz objektivnog, a ne subjektivnog pristupa – očitovanog kroz obezličenje konteksta istraživanja, kroz slepilo metodološkog uokviravanja, kroz nazivanje znanjem samo jedne vrste susreta – racionalizacije iskustva. Prema Geertzu, situacija susreta nije situacija koju treba što više neutralisati, već što jasnije eksplicirati, ali je to pre moguće u diskurzivnom polju književnosti, nego stroge nauke. Književnost nam u tom pogledu omogućuje da izađemo izvan granica naučnih institucija. Prednosti koje one pruža nisu u subjektivnim poetskim uzletima, već u tome što ona, kao labilna, fiktivna institucija ima tendenciju da prevaziđe instituciju kao takvu i samim tim da pomeri i relativizuje granice konstituisane moći. Književnost je u tom pogledu takođe politika, shvaćena u najširem smislu društvenog učestovanja, angažmana, a ne mehanizma ostvarivanja vlasti – nasuprot strogoj nauci, ona je, kada su u pitanju ljudi, neuporedivo bliskija. Ovaj kvalitet, koji se tretira kao nedostatak u okvirima naučnog pristupa, mora prethodno biti iskušan da bi uopšte mogao biti naučno neutralisan. Bez njega se teško može govoriti o razumevanju kulturnih fenomena.

Iz te perspektive, teorija o primitivnom mentalitetu pre predstavlja uspostavljanje ugla posmatranja, pozicioniranje spram racionalnog i iracionalnog, njihovo razgraničavanje, situiranje odgovarajućeg domena za svaku od ovih moći, određeno momentom u kome je formulisanje ove teorije na racionalno-empirijskim osnovama bilo izuzetno važno za institucionalizaciju antropologije, izuzetno važno za Sorbonu, daleko više nego što je bilo važno za razumevanje drugih kultura. U tom smislu, ova teorija pre postavlja granice *ratia* i iracionalnog, nego što ih otkriva kao empirijske datosti. Ona se pojavljuje kao deo strategije međuljudskih odnosa.

Antropologija u celini ima četiri osnovna aspekta: istorijski, teorijski, empirijski i hermeneutički ili komunikološki. Upliv poetike na svaki od ovih aspekata je izrazito dekonstruišući, ali ne i jednoznačan. Stoga je teško uspostaviti jasan pregled ovog uticaja – njime se zapravo otvara diskontinuirani prostor povesnog, omogućujući pogled na mnogostrukost.

U vreme kada je polemika o primitivnom mentalitetu postajala veoma aktuelna (dvadesete i tridesete godine XX veka), svakako jedan od najinteresantnijih pristupa tom problemu je predstavljala

Bachelardeova analiza poetike. Analizirajući evropske poetske tekstove od 17. veka, on je u njima otkrio prelogičke oblike mišljenja. Bachelard je bio matematičar i fizičar i njegova prvobitna ideja (*La formation de l'Esprit Scientifique*, 1938) je bila da psihoanalizom imaginacije omogući pročišćavanje mehanizama naučne opservacije. „Svako treba da uništi svoje filije, ...svoju prijemčljivost za prvobitne intuicije... Nikakav napredak nije moguć u objektivnom saznanju bez ove samokritičke ironije.“ (Bašlar, 1996:11). Romantički odnos prema imaginaciji kao prema direktnom intuitivnom iskustvu kod njega se preobražava u fenomenologiju poetike. Poetika u njegovom pristupu ne predstavlja moć subjektivnog odnošenja prema svetu, već poseban vid kolektivnog građenja iskustva. Dok je u početku poetika predstavljena kao inferiorno iskustvo u odnosu na naučno saznanje, ona ubrzo u Bachelardovim delima dobija karakter posebne moći, kojoj je moguće prići samo uvođenjem diskontinuiteta između intelekta i imaginacije. Ovaj diskontinuitet, koji je veoma naglašen i kod Levy-Bruhla, u ovom slučaju nije nužno i polaritet. Naginjanje ka poetici ne isključuje naučne forme mišljenja, već se na njih na poseban način nadovezuje. Bachelardov odnos prema imaginaciji određen je koliko njegovim interesom za psihoanalizu, poeziju i fenomenologiju, toliko i tokovima prirodno-naučne misli na početku dvadesetog veka, prepoznatljivim po diskontinuiranim i anti-intuitivnim prekidima u u matematici (ne-euklidske geometrije) i fizici (teorija relativiteta, koju je Bachelard u Francuskoj među prvima prihvatio), kao i po dovođenju u pitanje mogućnosti objektivnog pristupa stvarnosti. Kako modelovanje zamenjuje sve više kategoriju objektivne realnosti, to i uloga imaginacije dobija sve više na značaju. Najavljujući kasnije Khunovo delo, Bachelard uočava da je naučno otkriće skokovito, a ne logički izvedeno iz prethodnih znanja, te da ih pre podriva nego što se na njih nadovezuje. Njegov koncept znanja, za razliku od Descartesovog principa jednostavnosti ili Kantovog principa adekvatnosti, polazi od uloge pogreške i složenih geštaltističkih sadržaja u različitim fazama saznanja, kao i od interferiranja posmatranja i posmatranog u tom procesu. Sama nauka je na nivou naučnih otkrića u najvećoj meri oblik poetike, na nivou empirijskog izvođenja oblik fenomenotehnike (Castelão-Lawless, 1995), kao što je, moglo bi se dodati Bachelardovoj analizi, na nivou popularizacije oblik politike.

Poetski jezik je polisemičan i omogućuje posebnu mobilnost jezika, na čemu se gradi njegova nesimetrična intersubjektivnost. Pretpostavka komuniciranja, razumevanja između ljudi je u tome što mogu različito, a ne isto da vide svet. Reči koje se koriste u poetskom jeziku nisu samodovoljne i jednoznačno kodirane, one se grade nadograđivanjem, udvostručavanjem (utrostručavanjem...) i „kalemljenjem“ perspektiva. U tom smislu, jedna reč može da ima jedno, dva, ili više značenja, kako za jednog čoveka, tako i za više ljudi. Upravo njihovo „preklapanje“ predstavlja poetski diskurs. Taj proces nije kontinuiran i linearan, već diskontinuiran – on inicira napuštanje i ulaženje u različite sveteve. Poetski jezik nas stavlja u nestabilan i pokretan okvir koji se ne može podvesti pod kategoriju subjektivnog iskustva, već pre pod kategoriju diskontinuirane transgresije iskustva. Ukoliko se naučni jezik određuje s obzirom na svoju logičku izvedenost, kontinuitet, onda je poetika pogreška mišljenja. Međutim, nasuprot uobičajenom shvatanju, upravo naučni jezik i metod predstavljaju subjektivno prilagođavanje sveta modelima koje definiše čovek, dok nam poetika nikada nije na raspolaganju. Na neki način, ona nas bira. Ona označava da nastanjujemo stvarnost u blizini ambisa.

Slično Heideggeru (1982:149-170), i za Bachelarda čovek nastanjuje prostor između svetova, on stanuje „pesnički“, i tek takav prostor se može nazvati njegovim domom. Neutemeljenost, nesimetričnost čovekovog sveta izražava odsustvo jednostavnog porekla. Naše poreklo je polisemično. Primenjeno na antropologiju, to znači da se antropolozi, otiskujući se u sveteve drugih kultura, otiskuju zapravo ka svom poreklu. U „Psihoanalizi vatre“ i u „Poetici prostora“, Bachelard se udaljava od Freuda ističući da predmet poetike nije substitucija objekta, odnosno, da izvori imaginacije nisu u kompleksima, kao što ni san nije puka reprodukcija prirodnih stanja i događaja. Poetika je u svom autentičnom obliku sublimacija bez referentnog povratka, koja je za čoveka moguća upravo zato što je odvojen od svog jednostavnog porekla. U radu o imaginaciji vode (*Water and dreams*, 1983), Bachelard koristi pojam inskripcije, gravure i reza, kao i aluzije na pismo, da bi označio diskontinuitet koji karakteriše imaginaciju kao polje u kome se ostvaruje blizina i razlika, istovremeno očuvanje i transponovanje procepa između prirode i kulture. Specifičnost ljudske pozicije je u tome što čovek nema

vlastiti koren, već nastaje „kalemljenjem“ (*graft*, grčki *graphein*, pisati, Thiboutot, 2001). Ova neantropocentrična metafora označava trag, pečat, ožiljak bazične neutemeljenosti ljudske prirode<sup>3</sup>. Čovek nastanjuje ukrštene svetove (on, napokon, sliku sebe može naći i u svetu kalemljenih biljaka). Njegov sopstveni koren je uvek slika o drugom, dok je njegova vlastitost, u svom polisemičnom poreklu, obeskokorenjena. Imaginacija je u tom smislu izraz diskontinuiteta u kome se stvarnost ne kopira, već se situacija obrće, te kopija postaje primarnija u odnosu na stvarnost na koju može da referira. Tačnije, stvarnost kao oblast referentnog iskustva za nas postoji samo kao odraz kopije. Uloga označitelja je u tom pogledu pomerena i stavljena na primarno mesto, jer se svaka stvarnost zamišljena izvan označiteljskog kruga pojavljuje uvek već kao njegova senka. Naše direktno iskustvo sa svetom je indirektno. To je ukratko i smisao kasnije Derridine napomene da „ništa nema izvan teksta“ (Derida, 1976). Bachelard ovu odgođenost od sebe, ovaj trag, rez, pismo, na socijalnom planu označava kao ljudsku situaciju u kojoj uvek postoji nesimetrična „razmena između domaćina i gosta“.

Bachelarov pristup je za antropologiju posebno značajan zbog dve stvari: on otkriva primitivni svet kao uzor zaboravljenih strana uma (a ne zaboravljenog vremena ili udaljenog prostora), nagoveštava nove oblike sinteze zapadnog mišljenja i istovremeno kroz taj pristup daje nov i teži smisao poetici u odnosu na *ratio*. Položaj poezije (poetike u širem smislu) između svetova razuma i osećaja, čula i inteligibilnosti, dobio je tim pristupom značenje dinamičke moći pomeranja granica, decentriranja antropologije, isto onako kao što se ona učvršćuje, institucionalizuje i centrira u Levy-Bruhlovom pristupu. Ona određuje moguće predmete antropološkog istraživanja skrećući pažnju sa tipova kultura na kulturne fenomene, nalaže fleksibilnije metode pristupa i izbegava aporiju nerazumevanja među ljudima, navodno zbog njihove različite kulturne zaleđine.

Iz njegovog pristupa sledi da svoje poreklo možemo naći tek u odnošenju prema sebi kao prema drugom i prema drugom kao prema sebi. Zahtev za apsolutnim razumevanjem koji čini nemogućim

<sup>3</sup> Za razliku od Bachelarda, za Derridu je pitanje porekla zamračeno, trag se očituje kao ponavljanje razlika, „razodlaganje“ (*différance*) smisla, gubljenje izvorišta, a ne kao polisemija.

ovaj mimetički kod, pretpostavka je nerazumevanja. „Onaj koji veruje u apsolutnu istinu surov je prema drugima; duh bez predrasuda ne raspolaže izvesnošću.“ (Todorov, 1994:63).

Za razliku od ranije Rousseauove ideje o plemenitom divljaku, koja predstavlja ideal, projekciju savršenog prirodnog stanja transponovanog u nikad postojeću prošlost i iskorištene pre svega za racionalno utemeljenje društvenog ugovora, Bachelardova ideja o „primitivnom stanju“ angažuje moć nesvesnog shvaćenu u kategorijama imaginacije. Kroz to on istovremeno podriva ideju o fiksiranosti i neplastičnosti uma, a relativnost uma prestaje da bude geografsko svojstvo različitih kultura i postaje mogućnost i perspektiva novog samoodnošenja čoveka prema samom sebi. Pitanje o univerzalnosti uma se time takođe postavlja u drugim okvirima, tačnije, na rubu okvira.

Za razliku od racionalnog pristupa, građenog na pokušaju da se pojmovno definiše okvir prirode čoveka u kategorijama odnosa između pojedinačnog i opšteg (koje završava u okvirima zakonodavnih regulativa, opšteg prirodnog prava čoveka), ovde je reč o tome da se univerzalnost ne krije u pojmovnom uokviravanju-uopštavanju, već u polisemičnom mimetičkom pomeranju okvira. Drugim rečima, sličnost između ljudi nije polazište za jednoznačnu teoriju o univerzalnosti čoveka, koja zahteva pročišćenje od metaforičkih sadržaja, već je polisemičnost koja se očituje u razlici i istosti sličnog sama mogućnost, preduslov univerzalnosti. Pitanje o univerzalnom se u povesnom okviru u kom je postavljeno pojavljuje kao uvertira u neuporedivo složeniju polisemiju.

Istovremeno, za razliku od poetske megalomanije, ekscenih, preosetljivih i ekstatičnih orijentacija Nietzschea, koji egzistenciju čoveka prebacuje u celini u svet mita i iracionalnog iskustva, razbijajući čoveka, kod Bachelarda pre postoji usklađivanje racionalnog i iracionalnog, nego njihovo polarizovanje i opredeljivanje za jednu od tih strana. Moć nesvesnog ne samo da se ne suprotstavlja razumu, nego se nadograđuje na njega. Bachelardova filozofija poetike ne izražava sklonost ka ekstremima, već pre ka integraciji. Takođe, ona nema ni eksplicitno povesni smisao, i u tom pogledu nema tu političku težinu koja karakteriše Nietzscheov ili pak Heideggerov pristup poetici.

Heidegger vidi pesnika (a njihov glavni predstavnik, „pesnik pesnika“, je Hölderlin) kao proroka čija je misija podmlađivanje i

obnavljanje jezika u oskudnom vremenu prevlasti tehnologije i metafizike moći. Ludilo Hölderlina Heidegger prepoznaje kao znak njegovog nadahnuća i genija i veoma ambiciozno ga izdiže iznad Shakespearea, Goethea, Sofoklea ili bilo kog drugog pesnika. To imenovanje s kraja na kraj povesnih vrhova i krajeva ogromnih perioda postaće kasnije pravi kliše postmodernizma. Veličina i značaj Hölderlina su zapravo u većoj meri povesnog nego poetskog karaktera, jer nas je, po mišljenju Heideggera, usud *ratia* doveo do krize iz koje nas može izvesti samo poezija, kao vid božanskog nadahnuća. Značaj poezije izveden je iz određene povesne strategije. Poezija kod Heideggera ima veze sa vremenskim nadoknađivanjem, nadomeštanjem izgubljenog, suplementacijom kao radikalnim sećanjem ili radikalnim zaboravom i povezana je sa nostalgijom za starim helenskim vremenom u kome racionalno postupanje nije bilo u tolikoj meri operacionalizovano i instrumentalizovano kao danas. Ona je istovremeno projekat usmeren ka budućnosti, usmeren na negovanje i čuvanje biti čoveka. Upravo kroz taj povesni projekat, to poetsko iščekivanje, najavu „da uskoro pesma bićemo“, trag nade – *elpis* iz Pandorine kutije, održava se u Heideggerovoj filozofiji ono što on sam smatra vulgarnim pristupom vremenu. Taj poseban čar poetike čini Heideggera slepim za njegovo sopstveno (nacizmom određeno) vreme, od njega pravi ne Pro-meteja, onog ko shvata događaje unapred i najavljuje budućnost čoveka, već Epi-meteja, muža Pandore, koji, kao što samo ime kaže, stvari shvata tek potom, prekasno da bi bilo šta zaista moglo da se ispravi. Puni značaj poetike se u ovom slučaju ne može shvatiti izvan povesnog horizonta vezanog za vreme krize. Heidegger ustoličuje Hölderlina, postavlja ga za vesnika, misionara istorijskog preobražaja. Tek sa te pozicije, njegova poezija sija, a on postaje „veliki prorok naroda“, pri čemu je politički smisao te odredbe Heidegger samo naizgled izbegao, distancirajući se od svega „sadašnjeg“ (Megill, 1985:172).

To svakako ukazuje da, samo po sebi, uvođenje poetike u diskurs društvenih nauka, odnosno, antropologije, ne implicira automatski *određenu* politiku niti automatski neutrališe ono što anti-humanizam generalno kritikuje – evropocentrične ili moderne vizure stvarnosti utemeljene na *ratii* kao bezuslovnoj moći – već pre otvara spektar mogućih destabilizovanja odnosa između *ratia* i iracionalnog koji treba učiniti vidljivim i ispitati.

Dok kod Levy-Bruhla imamo geografsku perspektivu raspodele i distribucije racionalnih i iracionalnih moći u čoveku, kod Bachelarda mentalnu i fenomenološku, povesna perspektiva je među francuskim misliocima posebno razvijena kod Bataillea<sup>4</sup>. Smatrajući da je u modernim društvima narušena ravnoteža između sakralnog i profanog iskustva u korist ovog drugog, Bataille je budućnost čovečanstva video u obnavljanju principa velikodušnosti u međuljudskim odnosima. Profanizacija savremenog sveta očituje se kroz povećanje društvene kontrole koja se ostvaruje kroz podređivanje života zadovoljstvu i posedovanju. „Za Bataillea, dakle, ključni problem sa kojim se suočava čovečanstvo nije, kao što se generalno smatra, siromaštvo. Upravo suprotno, mi smo, kako kaže, bolesni od obilja. Ova bolest nije rezultat samog blagostanja, već činjenice da smo ga individualizovali. Ubedili smo se da blagostanje možemo posedovati... To je laž koja nenadoknadivo narušava osećaj harmonije sa kosmosom, koji je u prošlosti bio sabran u ideji svetog.“ (Richardson, 2001:23).

Slično Bachelardu, ali u nešto manjoj meri, Bataille nije usmeren na subverzivno podrivanje ratia. Isticanje subverzivnih osobina njegovog mišljenja naglašeno je kasnije kod poststrukturalista<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Na Bataillea je ogroman uticaj izvršio Nietzsche, naročito njegov koncept čulnog uma i afirmacije tela i telesnog iskustva. Povesni karakter Batailleovog mišljenja nadovezuje se na apokaliptični ton Nietzscheove filozofije, pre svega kroz svest o prevladavajućoj krizi i kroz ekspliciranje povesne misije poetike. U njegovom delu se ukrštaju i povezuju kulturna antropologija i kritika antropocentrizma. Mada je Nietzsche savremenik, ili čak prethodnik prvih antropologa, on tek kroz Bataillea ulazi u prostor antropologije. Doduše, kao što to uvek biva kada se dodiruje prostor poetike i antropologije, i u ovom slučaju taj upliv ostaje na graničnim područjima discipline i ne ugrađuje se sa podrazumevanjem u sliku o njenom istorijskom i teorijskom razvoju.

<sup>5</sup> Poststrukturalisti su reafirmisali Bataillevu misao i dali joj mnogo veći značaj nego što je ona imala za Batailleovog života, istovremeno ističući ono što je pogodovalo njihovom sopstvenom pristupu. Kod njega se mogu naći, kao i kod Bachelarda (uostalom, kao i kod mnogo drugih autora, kao što su Blanchot, Mallarme, Artaud...), u zametku ideje koje su kasnije postale ključni koncepti više poststrukturalističkih orijentacija. Npr. Baudrillardova kritika konzumerizma inspirisana je Batailleom. Foucault je preuzeo ideju prekoračenja pravila u društvenim odnosima kao osnovu za sopstveni koncept subverzivnosti. Kroz kritiku koherentnosti mišljenja i integriteta subjekta, on inicira i mnoge druge aspekte dekonstruktivnog mišljenja vezanog za metafiziku i psihoanalizu (Lacan, Kristeva, Derrida). Bachelardu i Batailleu je ovde posvećena posebna pažnja s obzirom da se njihov opus eksplicitno uključuje u polje kulturne antropologije.

Umesto poetskog ekscesa koji ima podrivajući efekat na *ratio*, on se u daleko većoj meri zapravo bavio kategorijom transgresije ili prekraćenja, koja pre podrazumeva suspendovanje, privremeno povlačenje *ratia*, nego njegovo podrivanje. Suspendacija i transgresija su ključne reči za razumevanje njegovog poetskog projekta. Prekraćenje koje on zahteva usmereno je na probijanje granica simetričnosti sveta, oličenih u principu ekvivalentnosti ekonomske razmene i ka afirmisanju heterolognog iskustva (u kome se objedinjuju suspendacija razuma i transgresija iskustva), oličenog u strukturi darivanja.

Osvrćući se na Maussov „Ogled o daru“ (Mauss, 1982), Bataille kritikuje koncept po kome je darivanje oblik ekvivalentne razmene. Pretpostavka darivanja u drevnim i plemenskim društvima po Maussu jeste obaveza primanja i uzvratanja darova. Za razliku od robne razmene, darivanje funkcioniše kroz mrežu trajnih i ličnih interpersonalnih odnosa zasnovanih na složenim socijalnim pravilima. Dobra koja se razmenjuju nemaju ekonomsku vrednost u bukvalnom smislu te reči, tj. ekvivalentnost ovde ne podrazumeva trampu, već uključuje razmenu simboličkih predmeta, rituala, plesova, organizovanje festivala čije značenje je po pravilu snažno interiorizovano. Poklon je deo darovaoca, te je on neotuđivo vezan za njega – uzimajući ga, primalac stupa u kontakt sa njegovom dušom i spiritualnom suštinom koja se prenosi preko predmeta. Za Maussa je veoma važno da darivanje ima karakter prestacije, što znači da ono mora biti nadoknađeno približno jednakim uzdarjem (lat. *prestatio*, nadoknada). Čak i u tako ekstremnim slučajevima, kao što je potlač<sup>6</sup>, uzdarje će posle nekog vremena morati da bude obezbeđeno i od njega će imati korist, ako ne lično darovalac, a onda svakako njegov rođački krug. Mada ekonomski u prvi mah gubi, darovalac u suštini dobija, pre svega na moći, društvenom ugledu i statusu, ali čak i

<sup>6</sup> Potlač je oblik ekstremnog darivanja. To je istovremeno socijalni, ekonomski i šamanistički fenomen, opisan detaljno u prikazu kultura Haida, Cimšijan i Kvakiutl Indijanaca sa severozapada Amerike. Sastoji se u seriji uzajamnih obrednih usluga i darovanja utemeljenih na posebnom shvatanju časti. Prilikom razmenjivanja darova, potrošnja i uništavanje su bez granica. Iz naše perspektive, to može da izgleda kao bezumno rasipništvo. U nekim vrstama potlača, mora se potrošiti baš sve što darovalac ima. U najekstremnijim slučajevima, darovi se čak i ne daju, da primalac dara ne bi pomislio da darovalac očekuje uzdarje, već se sve uništava, spaljuje i baca u vodu pred očima primaoca (kuće, pokrivači, dragocenosti). Na potlač je pojedinac obavezan svojom čašću i imenom i on se vrši u posebnim situacijama (kao što je, npr. venčanje).



ekonomski, budući da je poželjno da uzdarje bude nešto vrednije nego dar na koji se odgovara.

Za razliku od Maussa, Bataille daleko veći naglasak stavlja na neekvivalentnost darivanja smatrajući da su iracionalni aspekti darivanja daleko važniji za razumevanje kompleksnog socijalnog konteksta u kome se ono zbiva. Suština darivanja nije u prestacijama, već u odricanju. Da bi se dalo, mora se dati bez očekivanja (suspendovati proračunljivost) – davanje je neotuđivo prenošenje sebe kroz poništenje sebe. Kultura u kojoj danas živimo, smatra Bataille, ne poznaje ovaj iracionalni diskontinuitet darivanja, ne poznaje odricanje, već samo mreže servisiranja i servilnosti u funkciji neprekidnog održanja robne razmene, u funkciji blagostanja i neprekidnog zadovoljavanja potreba. Uloga poetike je da povрати heterologan odnos razmene, ona jedina može da obnovi iskustvo udaljeno od ciljeva baziranih na utilitarnim interesima. Istovremeno, on time nastavlja onu liniju mišljenja koja se začinje kod Nietzschea i Heideggera, kojim se poetika gradi kao svojevrsna politika, ali u pravcu koji ga u većoj meri približava ideologijama kao što je marksizam.

Bataille svojim pristupom bitno menja sam koncept darivanja, određujući njegovu suštinu kao prekoračenje granica, a ne kao održanje društvene ravnoteže. Darivanje nas vodi do blizine graničnog, paradoksalnog stanja u kome se nalaze ljudska bića, suočena sa svojim ukidanjem, smrću i potrebom da je transcendiraju. Kada Bataille govori o erotizmu kao najvišem obliku trošenja (Bataille, *L'Erotisme*, 1957), on upućuje na oscilacije i tenziju između približavanja i odbijanja sopstvenog poništenja prekoračenjem granica sebe. Ono je moguće samo kao davanje sebe, trošenje kao odricanje. Trošenje se u ovom slučaju ne podudara sa posedovanjem, prilagođavanjem sebi, već sa darivanjem sebe kao onoga što je neotuđivo.

Svojim pristupom Bataille obnavlja do izvesne mere polaritet i nespojivost racionalnog i iracionalnog, određujući na radikalna način ekvivalentnost razmene kao impotentnost, te u tom duhu darivanje vidi kao bazično heterologno i nesimetrično ljudsko iskustvo. Batailleva analiza darivanja izražava nestabilno obrtanje smisla poetike u pravcu daljeg nagoveštaja povесnih diskontinuiteta – kod njega prekoračenje granica racionalno-interesnog odnošenja prema svetu postaje preduslov društvenog preobražaja.

Međutim, poetika se teško može postaviti kao jasan povесni projekat, jer ona zapravo nije racionalni projekat, to ne može da bude.

Ukoliko je ipak formulisana na taj način, ona ne samo da ne uspeva da izbegne sve one teškoće koje se nameću racionalnom mišljenju i utilitarnom pristupu, već uglavnom dobija i karakteristike previše uprošćene naturfilzofije. Stoga se novine koje unosi poetski pristup u polje antropologije ili društvenih nauka u celini bolje sagledavaju iz perspektive prekoračenja, destrukcije i dekonstrukcije same ideje povesnosti. Poetika u tom smislu ima funkciju relativističkog diskursa, koji destabilizuje okvire utvrđenih i opšte prihvaćenih istina.

U posleratnom periodu, povesnu težinu poetika će zadržati naročito kod poststrukturalista, koje okuplja tokom šezdesetih i sedamdesetih godina časopis *Tel Quel*. *Tel Quel* nije predstavljao samo časopis, već i intelektualni pokret baziran na načelima različitim od avangardnih pokreta usmerenih na realizovanje društvenih promena. Upravo zbog odsustva aktivističkog pristupa društvenim događanjima, ovaj pravac je često smatran konzervativnim (npr. Frank, 1995).

Revizija odnosa prema povesti tu se izražava kroz naročiti odnos prema teoriji, kao posebnom obliku društvenog delovanja, kao posebnom temporalitetu svojstvenom jeziku. Temporalnost teorije ne gradi se kroz njeno preobraćanje u racionalnu društvenu akciju, već se vezuje za poseban nivo povesti koji tvori vreme za sebe i predstavlja oblast iskustva koje se gradi između igre, fikcije i žrtve. Bilo bi pogrešno zaključiti da se bavljenje teorijom unutar *Tel Quel*-a ograničava na književnost shvaćenu u klasičnom značenju te reči. Delovanje *Tel Quela* se, počevši od analize novog romana, do analiza jezika uopšte, samoodređuje kao društvena devijacija, kao kodeks egzistencijalnog ponašanja, kao oblik pročišćenja, kao tendencija da se prostor avangarde transformiše u prostor teksta. Ideja o neophodnosti očuvanja i razvijanja tekstualnosti kao oblika bivstvovanja počiva na povesnoj kritici potpune instrumentalizacije i ideologizacije mišljenja, svojstvene tehnološkom dobu. Otud indignacija, ili čak prezir prema ideji revolucije. Međutim, ove orijentacije ne iscrpljuju se ni u zatvaranju u „umetnost radi umetnosti“, budući da predstavljaju pre proširenje, nego samodovoljno ograničenje na polje umetnosti. Reč je, dakle, o poetskom terorizmu, o napadu na sam koncept realnosti, stvarnosti. Takođe, nov pristup povesti koji *Tel Quel* promovise, predstavlja poseban vid elitizma, ukoliko pod elitizmom podrazumevamo građenje posebnog, specijalnog, a ne opšteg i svima

zajedničkog iskustva, dostupnog zapravo posvećenicima posebnog pristupa tekstu. Stoga se delovanje Tel Quela može shvatiti i kao oblik posebne samo-ironične ezoterije, mitopoetike i mitobiografije.

Još od osnivanja Batailleovog Acéphale-a (1936), tajnog društva namenjenog „putovanju van ovog sveta“, kome je jedan od ciljeva bio i spašavanje Nietzscheove filozofije od nacističke instrumentalizacije (Richardson, *ibid*:21), aura posvećivanja ili opredeljivanja postaje prateći element delovanja više intelektualnih krugova u Francuskoj<sup>7</sup>. Unutar Tel Quela, poetski jezik je bio shvaćen kao autonomna afirmativna snaga, a koncept radikalne tekstualnosti bio je povezan sa samo-određivanjem intelektualaca spram društvenog konteksta zasićenog ideologijom. Verovatno bi se ključna „ideologija bez ideologije“ formulisana u Tel Quelu mogla svesti na zahtev da se sačuvaju tekst i tekstualnost pod naletom instrumentalizovanog mišljenja. Time se može tumačiti i uglavnom naglašeno kritički odnos prema marksizmu ili njegove revizije u pravcu sve veće autonomije teksta. Ideološka podrška koju su neki od ključnih nosioca i saradnika Tel Quela (npr. Sollers, Kristeva) pružali dosta dugo Mao Ce Tungu, ma koliko da je u nekim momentima mogla biti zapaljiva<sup>8</sup>, u osnovi ne izlazi izvan polja tekstualne analize i mogla bi se verovatno uzeti kao primer poetskog pojednostavljivanja političkog konteksta, orijentalističke vizure dalekog Istoka, kroz mistifikaciju teksta i projektovanje ideje revolucije u udaljena geografska područja.

Distanciranje od ideologije i usmerenost na tekst kao posebno polje iskustva, posebno polje politike delovanja, građeno je na diskontinuiranom odnosu prema društvenoj stvarnosti, razvijenom sve do potpune disolucije narativa i do novog odnosa prema fikciji, koje vodi udaljavanju od problema stvarnog i nestvarnog, objektivnog i subjektivnog iskustva.

<sup>7</sup> Ta podela počinje još od II svetskog rata, kada se Éditions de Minuit, kao časopis koji je objavljio tekstove otpora, suprotstavlja Nouvelle Revue Française (posle II svetskog rata Les Temps Modernes), kog su tokom rata preuzeli Nemci. U posleratnom periodu nastaje časopis Esprit Emmanuela Mourierra baziran na katoličko-marksističkim premisama, kao i Critique Bataillea. Tel Quel je formiran u atmosferi ideološkog grupisanja, u kojoj je jedno od ključnih pitanja bilo na koji način intelektualci treba da se odnose prema društvenoj stvarnosti i na koji način intelektualno delovanje predstavlja „pristajanje“ ili „nepristajanje“ na određeni društveni kontekst.

<sup>8</sup> Sedamdesetih godina, to je dovelo do formalnog raskidanja odnosa Tel Quel-a sa Francuskom komunističkom partijom.

Pitanje o fikciji je stoga jedna od ključnih, presudnih tema u Tel Quel-u. Fikcija se shvata „kao“ stvarnost, a stvarnost „kao“ fikcija. Ovo „kao“ zapravo nikada ne prerasta u „jeste“ i tu vlada jedna velika nepodrazumljivost koja od proučavanja fikcije čini istraživanje i nesigurno putovanje kroz različite sveteve. Tel Quel u tom pogledu otvara ogroman dijapazon iskustava koja su generalno „otpisivana“ iz sfere stvarnosti, postavljajući ih kao važne oblike iskušavanja i važne predmete istraživanja. To je posao koja je započela antropologija radom na „primitivnom mentalitetu“, zainteresovana uglavnom da jasno postavi racionalnu granicu spram tog predmeta proučavanja – ona u tom smislu ne afirmiše ono iracionalno, ona fiksira granice između svetova. U Tel Quel-u se ova granica pomera. Ona postaje nestabilna, nesigurna, povremeno nesumnjivo šizoidna (radovi Artauda su u tom pogledu verovatno nailustrativniji). Tu postoji na neki način „odapinjanje“ u sferu neistraženog iskustva.

Paradoksalna posledica takvog pristupa je da se više na kraju ne može razlučiti šta jeste, a šta nije fikcija. Apsolutno proširenje polja fikcije se pokazuje kao ukidanje fikcije. Ma koliko da je načelno nemoguće povući apsolutnu granicu između fikcije i realnosti, u praktičnom pogledu to je neophodno, jer se radi o dve sfere iskustva koje funkcionišu na različite načine i ne mogu se suplementirati međusobno. Ako bismo pričali bajke kao stvarne događaje, i ako bismo se u stvarnosti rukovodili načelima koja važe za bajke, to bi bilo daleko ispod, a ne na granicama iskušavanja ljudskih mogućnosti.

Naglašavanje graničnih polja iskustava, kojima se relativizuje odnos fiktivnog i realnog, spada u polje nesvakidašnjeg, a ne običnog iskustva. Tako dolazimo do jedne posebne realnosti, koja nije ni istinita ni lažna, do jednog uistinu liminalnog oblika mišljenja, kada ni jedna granica nije čvrsta i kada od stvarnosti ostaje samo ritualni ili gestualni čin – tekst. Nastojanje da se većina iskustava obuhvati ovom analizom, tendencija da se potre ono svakidašnje, svakodnevno, liminalnost ovog polja istraživanja iz šire društvene perspektive potvrđuje da se stvarnost u radovima poststrukturalista sagledava kroz postojanje povese krize, mada eksplicitno kod njih pre postoji tendencija da se sama ideja krize podrije.

To je momenat koji daje povese težinu ovim pristupima. Kod njih je naglašena ideja da se empirijski kontekst može transformisati u lingvističko iskustvo (štaviše, da iz njega proizlazi). Tekstualni

prostor nije fenomenalni prostor, već je prostor lingvističkih realnosti. Kroz tekst je zapravo svaki prostor simuliran, objekti nisu izolovani niti odvojeni od subjekta, a subjekt je žrtvovan, fragmentovan i umnožen (Joyceov Uliks je verovatno najbolji primer). Takav pristup tekstu podrazumeva potpuno poništenje narativa. Njime se ne aludira ni na šta. Nestaje ono na šta se referira (to je upravo empirijska stvarnost), ali samo referiranje, upućivanje ostaje. „Ono što ostaje je samo pisanje snova, fikcija koja nije imaginarna, mimikrija bez imitiranja, istinitosti, bez istinitog i pogrešnog... Ostaju samo tragovi, predskazanja, prisećanja, najave...“ (Derrida, u Megill, 1985: 211). Međutim, sada se ta vrsta iskustva proširuje na pristup celokupnoj stvarnosti. Stvarnost se u celini tretira kao lingvistički prostor.

Tekstovi, odnosno, kultura mišljenja koja je negovana u okruženju Tel Quel-a, vodila je namerno oblastima liminalnog iskustva, analizi društvenih margina, snova, ludila, seksualnosti i homoseksualnosti, marginalnih ili cenzurisanih tekstualnih značenja, iskustava kojima nedostaje racionalna sinteza, ponovnom i drugačijem iščitavanju intelektualne istorije, inicirajući tokom vremena sve naglašenije tematizovanje pitanja o religiji, nastojeći da ga postavi izvan tradicionalnih okvira.

Paradoksalnost ove pozicije je u tome što se u prvi mah afirmišu poetika, iracionalni aspekti iskustva, mimetičke forme delovanja (pozorište, ples, književnost, san, trans, mit, ludilo), što su, iz perspektive antropologije, izuzetno važna i nedovoljno ili bar jednostrano istražena polja iskustva, da bi se u krajnjoj liniji sve to svelo na tekstualnost shvaćenu na potpuno anti-mimetički način, kao polje jezika bez naracije, podvostručeno u sebi, koje uistinu ništa ne odslikava i ničemu nije slično. Ekscesivnost afirmisanja tekstualnosti koja apsorbuje svako iskustvo sastoji se u odvajanju od logocentrizma (takav čin odvajanja je već unapred poništen nemogućnošću izlaska iz logocentričnog kruga, što se na kraju se sa olakšanjem proglašava za ironiju teksta). Kod poststrukturalista je prisutno zapažanje da logocentrizam ne možemo prevazići, ali se insistira na odvajanju od njega i to u formi povesne svesti- kroz posebnu „misiiju“ tekstualizovanja povesti, kroz iniciranje u beskonačnost teksta, kroz držanje za nit konstantne kritike reprezentacije, afirmisanje fikcije ne samo kao čistog lingvističkog iskustva, već i kao paradigmatskog polja samog jezika. U tome je radikalnost ovog pristupa i

istovremeno njegova povесna težina, usmerenost u prvi mah na radikalnu kritiku instrumentalizovane društvene stvarnosti, koja se u svojim krajnjim (najpovršnijim) aspektima iscrpljuje u obespredmećenom i empirijski ispražnjenom društvenom angažmanu koji bi se pre mogao nazvati konformističkim nego radikalnim.

Teorija je pretočena u gest, ona je obuhvatila empiriju. Ona nema tu lagodnost koju implicira potpuno „izmišljeni“ svet, niti težinu koja utemeljuje definisan pristup svetu, već pre implicira nestanak subjekta, hlapljenje objekta, samohod teksta, određenost tekstom pre nego tekstualnu odredivost, koja prerasta u sklonost ka tekstualnom manirizmu.

Pri tom, ulazak u polje liminalnog iskustva ne legitimiše posebne autoritete, kao što je to slučaj sa standardnom religijom (kao institucijom specijalizovanom za liminalna stanja), već posebne imidže i stilove.

Pokušaj da se održi, pokaže i sprovede autonomnost tekstualnosti kao poseban oblik društvene svesti i društvenog delovanja karakterističan je mahom za sve poststrukturaliste.

Pitanje je svakako kako se to reflektuje na polje antropološkog istraživanja? Ovde je zapravo pitanje koliko ideja poetskog ekscesa, „samohoda teksta“, formirana kroz ukidanje reprezentacije, referiranja na stvarnost, zaista omogućuje suplementiranje racionalno-empirijske analize? I u kom pogledu to suplementiranje omogućuje preuokviravanje ideje povесne krize? Koliko omogućuje podrivanje ideje o povесnoj krizi?

Derridino nadovezivanje na Batailleovu kritiku Maussovog ogleđa o daru kontekstualno je vezano za ova pitanja (u: Olson, 2002). Njegova osnovna teza je da u analizi procesa darivanja, ekscesivnost samog tog čina, na kome Bataille insistira, treba dovesti do kraja, do njegovih krajnjih granica, tako da se darivanje na kraju pojavljuje kao nemoguća transakcija. Naglašavanje upravo potlača (realno, to je samo jedan od oblika darivanja) kao paradigmatškog oblika dara, izražava svakako udaljavanje od empirijskog konteksta, ili čak odsustvo interesa za etnografski rad, baziran na detaljnom opisu fenomena koji se obrađuje i na uporedno-istorijskom pristupu.

To je težnja, ne da se objasni fenomen darivanja u različitim kulturnim kontekstima, već da se mišljenje uvede u heterolognost i nesimetričnost jednog procesa (darivanja) pogodnog za ilustraciju

diskontinuiteta između *ratia* i iracionalnog i pogodnog da posluži kao metafora mišljenja, kao prevod u čisto lingvističko iskustvo, kao oblast liminalnog iskušavanja mišljenja. Aspekt lingvističke igre koji se kroz to ostvaruje gradi se metaforama, tako što se dar uzima kao slika mišljenja, a mišljenje predstavlja kao samo darivanje. To je tekstualni čin, koji se bazira na polazištu da je dar, ma kako da se shvati (kao mišljenje, kao darivanje stvari, ljudi, gestova itd.), u krajnjoj liniji, obavezno subverzija svakog očekivanja, načelno obespredmećivanje, samo obespredmećivanje, dakle, građenje teksta. Ne samo da dar, prema Derridi, ne podrazumeva nikakav oblik ekvivalentnog uzvraćanja, već predstavlja poništenje dara pre samog darivanja.

Aporija darivanja polazi od pretpostavke da se dar *ne sme* misliti u kategorijama razmene, da je to čin koji nema aspekte ekonomske komunikacije. To je *zabrana*, okvir kojim se ostvaruje zaokruživanje teksta. Svako pomeranje iz tog polja zapravo predstavlja skretanje koje je potencijalno markirano (stigmatizovano?) kao supstancijalizovanje sadržaja koji zapravo treba da ostane privilegija tekstualnog opštenja (u kome teme zapravo nema, jer se ona do kraja Derridine analize iscrpljuje i nestaje, jer na kraju ne ostaje ništa ni od dara, ni od darovaoca ni od primaoca).

Protivstavljenost ekonomskom je generalno izraz otpora spram *ratia* kao instrumentalizovanog postupanja. Stoga se Derridina analiza dara pre nadovezuje na kritiku metafizike na hajdegerovskoj liniji mišljenja, nego na antropološke kulturološke analize, u kojima tog otpora nema, ili je mnogo manje izražen. Tek u tom okviru, u transgresijama značenja, može se uopšte zanemariti ekonomski aspekt kulture darivanja. Naime, posmatran kao oblik međuljudskih odnosa, dar nesumnjivo ima kako ekonomski aspekt (ne kroz pojedinačni dar, već kroz celokupnu kulturu darivanja), tako i druge aspekte približno ekvivalentne razmene koji se ne baziraju na ekonomskim dobrima. Međutim, to ne ulazi u vizuru Derridinih razmatranja.

On se bavi jednim aspektom darivanja, koji ga povezuje sa problemima mišljenja, a to je odnos spram uzvraćanja. Uzvraćanje predstavlja oblast referentnog iskustva, nešto što po definiciji stoji izvan jezika, u polju očekivanja, referentnog povratka. Derrida polazi od toga da, kada nešto dajemo, moramo da pretpostavimo odsustvo povratka dara, darovalac ne sme neposredno da očekuje ništa zauzvrat. Dar pretpostavlja distancu, prazan prostor nepostojanja

praćenja dara, neodredivosti darovaoca, kao i primaoca. Time se, smatra Derrida, i sam dar poništava.

Najilustrativniji (i najradikalniji) primer takvog čina predstavlja biblijska priča o žrtvovanju Isaka. Suština Avramovog dara je bezrezervno poverenje bez očekivanja. Avram ne samo da ne zna da će Bog poštediti Isaka, već o tome uopšte ni ne razmišlja, on to ne očekuje. Avramova vera nije u tome što veruje u dobrotu Boga, što veruje da će Bog stati i u ključnom momentu reći: „Ne, neću život tvog sina“, već u tome što toliko veruje da je spreman da ga bezrezervno žrtvuje. On veruje toliko, da više nema šta da žrtvuje, šta da pokloni i da Bogu. Zbog te vere, život Isaka je pošteđen, poništen je dar, više nema šta da se da. To je paradoksalna situacija u kojoj se zbiva darovanje bez dara, kojim je ukinuta svest o darivanju. Niti je neko nešto dao, niti je neko nešto primio, niti je nešto razmenjeno, ali ono što se desilo je darivanje. Avram ni u jednom momentu zaista ne misli da je u poziciji da nešto očekuje ili da nešto da. Tu se očituje potpuna nekompatibilnost između ekonomske razmene i dara, a u tom rascepu darivanje se pojavljuje kao darivanje nemogućeg i u tom smislu ono je ravno ludilu (Derrida, 1992). Žrtvovanje Isaka je čin prosvećenog ludila.

Očigledno je da Derrida na to upućuje kada kaže da dar zahteva, da bi bio to što jeste, da bude zaboravljen od obe strane, darovaoca i primaoca, tako da je u krajnjoj liniji darivanje oblik zaboravljanja, ono je trag sagorevanja. (Olson, *ibid*) Apsurdni zaključak koji iz toga sledi je da je početak darivanja, prema tome, apokalipsa, holokaust, teror, potpuno sagorevanje, apokaliptičan čin diseminacije kao raspršivanja i dovršenja značenja, remećenje poretka, odvajanje od pravila i koncepata, radikalni diskontinuitet, potpuna iscrpljenost *ratia*.

Tradicionalni pogled na dar se iz te perspektive pojavljuje kao transcendentalna iluzija, kao očekivanje postojanja nečega sa one i ove strane granice između darovaoca i primaoca, kao supstancijalizovanje nečega što zapravo nema supstanciju/suštinu. „Metafizika“ dara je zapravo za Derridu jednaka iskustvenom kontekstu darivanja – ono u ovoj analizi funkcioniše kao praktična metafizika. Apokaliptičnost darivanja je u iscrpljenosti značenja, iscrpljenosti metafizike, jer, napokon, za Derridu, „mi mislimo o daru kao o nemogućnosti da bismo filozofiju saterali do njenih ivica“ (Olson, *ibid*).



U tom kontekstu, dešava se igra prebacivanja darivanja u oblast mišljenja, koje samo postaje oblik potlača – Derrida misli tako da je njegovo mišljenje iscrpljeno, ono postaje obrtna tačka izazova da se živi bez uzdarja, napokon izazov, po njegovim sopstvenim rečima, da više nema šta da se kaže. (Derrida, *Positions*; Megill, 1985: 259). Razdeljeno je sve bogatstvo filozofije, raspršeno i rasuto, desupstancijalizovano, darovano bez povratka smisla, očišćeno.

Međutim, nemogućnost darivanja, ili aporija darivanja već je sasvim daleko od antropološkog sadržaja, ona je svršetak svakog značenja, a ne tek značenja dara, ona je podjednako kod Derride „svršetak istorije, svršetak klasne borbe, svršetak filozofije, smrt Boga, svršetak religija, svršetak hrišćanstva i svršetak morala..., svršetak subjekta, svršetak čovjeka, svršetak Zapada, svršetak Edipa, svršetak zemlje, *Apocalypse now...*a takođe i svršetak književnosti, svršetak slikarstva, umjetnosti kao stvari prošlosti, svršetak psihoanalize, svršetak univerziteta, svršetak falocentrizma i falocentrizma, i šta znam još?“ (Derrida, 1995:48).

Nemogućnost darivanja predstavlja lavirintsko ulaženje u polje čiste tekstualnosti, označitelja, diseminacije, ukidanja reprezentativnosti, a istovremeno i ulaženje u oblast fikcije. Fikcija se izražava kroz „staru solidarnost antagonista ili protagonista... metafore i koncepta, literarne mistagogije i prave filozofije...“ (Derrida, 1995:36), ona opstaje u svom odnošenju prema svetu „kao da“ je svet i upravo zato je nemoguće reći da li je ovo književni tekst, filozofska kritika metafizike ili antropološka analiza običaja darivanja. Reč je o pomerenom žanru kojim se ustanovljuje posebna kultura označitelja kao kultura negovanja fikcije, kao umeće lingvističkog građenja i iscrpljivanja iskustva. Verovatno je najprimerenije čitati ga kao književni tekst, zatim kao filozofski tekst, zatim kao vid određene politike prijateljstva i tek na kraju i delimično kao antropološki tekst.

Međutim, čim se vratimo na empirijski kontekst darivanja (empirijski kontekst kulture uzvraćanja, ono o čemu *ne smemo* da mislimo, ono na šta je pala *zabrana*, tabu čijim kršenjem postajemo tekstualno nečisti i socijalno banalni), „čistoća“ tekstualnosti se potire i njena bespredmetnost postaje neodrživa.

Socijalni kontekst darivanja pokazuje pre svega da na individualnom planu ne postoji zaista apsolutni momenat pre darivanja. Njegovo uvođenje („Zamislimo momenat pre darivanja...“) je nalik

na Zenonovu aporiju o nemogućnosti započinjanja kretanja. Ako postoji momenat pre kretanja, kretanje je nemoguće. Isto to važi i za dar. Dar se pojavljuje kod Derride kao individualna, nesvesna i asocijalna radnja, što je potpuno suprotno od njenog realnog konteksta. Kao što Mauss pokazuje, uloga zajednice u uzvraćanju je ogromna, a dar funkcioniše kao mehanizam solidarnog društvenog povezivanja. Kultura solidarnosti je ključni proizvod i izvor darivanja, koji ostaje potpuno nevidljiv u Derridinoj analizi dara. Ona uvek već *prethodi* svakom individualnom činu darivanja. Ne uspostavlja pojedinačnu dar iz ničega. Dobijanje uzdarja je posledica sistema odnosa vezanog za kulturu darivanja, a ne individualnih relacija vezanih za jedan pojedinačni dar. U tom smislu su primalac i darovalac više obavezni jednom sistemu odnosa, nego pojedinačno jedan drugome.

Apsolutna nemogućnost uzvraćanja (pozicija primaoca) i apsolutna pozicija početnog darovaoca (nemogućnost darivanja) zapravo nije svojstvena ljudima, ljudskom odnosu koji je stalno određen složenim međuzavisnostima. Dok diseminacija označava dovršetak značenja, njegovu iscrpljenost i granicu, na kojoj dar, u svojoj asimetričnosti, postaje nemoguć, polisemija (mogućnost da jedna stvar/pojam ima dva ili više značenja, u ovom slučaju i primanja i davanja – razlika o kojoj je ovde reč od početka zahteva najmanje dva čoveka) od početka funkcioniše kao razmena omogućavajući najrazličitija predmetna i nepredmetna darivanja, napokon, najrazličitije vidove uživanja – u bojama, rečima, stvarima, oblicima, ukusima, idejama, ritualima, poštovanjima, ne potirući i ne-desupstancijalizujući njihovu mogućnost. Za to je potrebna socijalna situacija.

Čak i kad je reč o razmeni sa božanskim, ne postoji pozicija apsolutnog neočekivanja: Sam Avram je mogao žrtvovati sina samo zato što je verovao u svemoć Boga, zato što je od njega sve tražio, sve dobio<sup>9</sup>, a ne zato što nije imao nikakva očekivanja. Da je drugačije, mogao bi žrtvovati Isaka bilo kom prolazniku.

<sup>9</sup> Kada se uzme u obzir cela priča o Avramu, vidi se da je on decenijama i decenijama pre opisanog žrtvovanja zapravo stalno od Boga *tražio* potvrdu za svoju veru, a njegovu želju da dobije sina, Bog je ispunio kao odgovor na taj zahtev, kao manifestaciju svoje svemoći, u momentu kada to više, s obzirom na starost Avrama i Sare, prirodno nije bilo moguće. Zauzvrat je od Avrama očekivao potpunu veru. Posmatrano iz te perspektive, nigde više nego u ovom primeru nije očigledna ekvivalentnost razmene, jer je Bog na kraju tražio da Avram na apsolutni dar uzvрати ekvivalentnim darom, apsolutnom verom.

U empirijskom kontekstu veoma je važno uzvratiti dar, jer tek situacija u kojoj umeti dobiti (ili dati), a ne i dati (ili primiti), zaista narušava mogućnost darivanja. Zato se u socijalnom okviru nesposobnost uzvratanja ili primanja smatra dostojnom prezira, a odbijanje da se uzvrat, kao što navodi Mauss (1982) povlači čak i moguće započinjanje rata. Empirijski kontekst darivanja pre izražava negovanje i održavanje uzajamne ekonomske podrške i složenog mimetičkog karaktera čovekovog učestvovanja u društvu, normirani oblik empatije, nego što je izraz transcendentalnih iluzija. Štaviše, proglašavanje za transcendentalnu iluziju ovog konteksta može se shvatiti kao jedan od izdanaka anti-mimetičkog mišljenja.

Krajnja konsekvencija Deridinog pristupa je da se teror imenuje kao empirijski „ostatak“ darivanja. To je apokalipsa uživo, unutar koje se otvara povesni horizont drugosti, politika drugosti kao, u krajnjoj liniji, sačekujućeg terora, sačekivanje terora koje funkcioniše kao tekstualno odlaganje stvarnog terora, kao privilegija, upravo kao apokalipsa bez apokalipse, sadržaj bez referentnog povratka, fikcija, spasonosna fikcija, fikcija kao farmakon, umeće pričanja priče. Šeherezadin sindrom. Ali se stvarnost i proširila i sabila u okvir priče – to je svojevrsni intelektualni teror, despotizam fikcije, zabrana stvarnosti jer nešto veoma ružno u toj stvarnosti postoji.

U Derridinoj interpretaciji darivanja pojavljuje se na kraju toliko nasilja da ostaje otvoreno pitanje da li je dar u njegovom mišljenju poništen zaista usled suspenzije očekivanja uzdarja ili zapravo usled užasne prevlasti terora koji navire i vodi do neumitnog sagorevanja? Nije li to sećanje na Holocaust, trag stvarnih i nemogućih, užasnih darivanja u logorima kao što je bio Aušvic? Da li je darovalac kod Derride od početka stavljen u prošlo buduće vreme terora, u instinktivnu poziciju u kojoj „predoseća“ teror i priprema se za jedinu moguću odbranu tako što se odriče unapred svakog očekivanja koje vodi već užasno iskušanom povređivanju<sup>10</sup>?

Ako je tako, da li tekstualno razodlaganje terora, koji Nietzsche nesrećno najavljuje i lično proživljava kroz svoju poetiku, koji Heidegger (srećno?) izbegava svojim ne-odnosom spram

<sup>10</sup> To je čudna sprega istorijskog vremena u kojoj „projektujemo, haluciniramo, fantaziramo, fabuliramo, čak (možemo) i da se podsetimo, ludom anticipacijom predbudućeg vremena, nečega poput hitnosti, neizostavnosti katastrofe, neizbežne opasnosti, najgoreg...“ (Derida, 2001:13).

sadašnjeg, dolazi na kraju uvek već zakasnelo kao priprema za ono što se već zbilo, što se već zbiva, što dolazi kao stvarni teror spram kog je zaista nemoguće napraviti tekstualnu distancu, nemoguće napraviti „apokalipsu bez apokalipse“, hladnu vatru koja ne peče, nemoguće napraviti privilegiju?

Zanimljivo je da je za Derridu nasilje „prljavi“, ali sastavni deo dara, za razliku od ekonomske ekvivalentnosti, koja je jednostavno „nedopustiva“ (!?). Ekscesni karakter ovog mišljenja je u protivstavljanju „banalnom“ utilitarnom empirijskom kontekstu (ili, po rečima Blanchota, *parole brute*), u negovanju posebne suptilnosti mišljenja, ali je njegova posledica empirijski krajnje radikalna, jer implicira (ili je možda bolje reći, potencijalno dopušta, otvara polje mogućeg tumačenja) sagledavanje nasilja kao oblika darivanja. Taj problem je toliko prisutan da ga Derrida ne samo tematizuje, već to postaje jedna od osnovnih tema njegovih ispitivanja.

Upravo taj kontekst nasilja, tog nezaobilaznog nasilja, od dekonstrukcije čini projekat potrage za čistom tekstualnošću, poetskog nasilja bez nasilja, stalnog brisanja takvog iščitavanja koje bi moglo poslužiti kao metafizičko i empirijsko utemeljenje nasilja, nastojanje oko kulture čistih označitelja. To je Derridino „čtetvorstvo“, izvlačenje teksta u polje teksta, njegovo podvostručavanje. Na kraju hegelovskog dijalektičkog spoja teze, antiteze i sinteze, sada imamo i dekonstrukciju, kao uvođenje četvrtog pojma koji će mimetički pomeriti ceo okvir (referiranja na nešto) u tekst. U tom pogledu, moglo bi se reći da diseminacija sadrži elemente sakralnog iskustva. Sakralnost tog pristupa nije eksplicitna i očituje se posredno, kroz nastojanje da se napravi distanca spram „prljavog“ sadržaja dara, „prljavog“ sadržaja iskustva, tačnije, prosto spram iskustva. Obrisati iskustvo znači pisati. Pisanje je oblik zaboravljanja i gestualni oblik darivanja.

Problem koji se otvara je što u toj „otvorenosti“ više ništa ne možemo da primimo, jer je sve unapred poništeno, sem možda samog nasilja (koje je, pak, poništavajuće). Dekonstrukcija nas ambivalentno odvaja od njega i priprema za susret sa njim, susret bez očekivanja, bez stvarnog tematizovanja.

Dar se tu pojavljuje *ex nihilo*, kao otvaranje božanskih pečata, kao strašni sud.

U ekscesnom karakteru ovog mišljenja, kao bezuslovnog darivanja, tekstualnog potlača, teško je ne prepoznati trag Ničeovog

poetskog raspada iskustva. To znači sledeće: dekonstrukcija je u osnovi ničeanska, ona nije u stanju da misli dar, ona je luda za darivanjem („luda za pravdom“) (Derida, 1995).

O' Neill (2001) primećuje da se ovakvim ekscesno-poetičko-spekulativnim pristupom antropološkim sadržajima, Derrida neizbežno stavlja u blizinu ideologija po kojima dar nikoga ne obavezuje, što je u socijalnom pogledu dalekosežna pretpostavka. O'Neill navodi da je danas situacija takva da „sve manje nastojimo da dajemo siromašnima, onemogućavajući ih da rade, smanjujući im nadnice, previđajući (zaboravljajući) na njihovo postojanje.....“ (ibid:41), te da takva situacija sve manje ikoga obavezuje. U odnosu na druge kulture, zapadna civilizacija je faktički darovana u momentu otkrića novih kontinenata, i to treba shvatiti bukvalno, u onom kontekstu u kom su ostvareni prvi susreti sa neevropskim kulturama. U krugu zapadne prakse i mišljenja, ti darovi su poništeni i zaboravljeni i pre nego što su dobijeni. Time je ostvarena velika (i za zapad plodonosna) neravnoteža, za koju do danas nije nađena mera uzvratanja. Reč je o ideologiji nemogućnosti uzvratanja, ideologiji potiranja mogućnosti darivanja, afirmisanja potpunog žrtvovanja.

Imajući to u vidu, nemogućnost mišljenja dara se u Derridinom slučaju pre izražava kao kontekstualna nemogućnost darivanja u krugu evropocentričnog mišljenja (nemoguće je zaista misliti dar), nego kao akt darivanja.

Da li se ideja da je dar, kao ideja tekstualnog razodlaganja, nasilja bez nasilja, može iščitati tako da je nasilje jedini mogući iskustveni dar? U tom slučaju, moguće je ubijati darovima, kao bombama, znači bombama –na njih se ne može, ili ne sme, ili ne želi uzvratiti. Takav dar se ne može izmeriti, porediti, proceniti (što su sve sablažnjiva empirijska i ekonomska iskustva), on se može samo *zaboraviti* i *obrisati*.

Ali, može li se zaboraviti? Može li se grafički počistiti?

Iz perspektive same antropologije, izgleda da je daleko primerenija Maussova analiza, koja uključuje elemente ekvivalentne razmene u proces darivanja, računajući istovremeno na polisemičnost dara, mogućnost raznorodnog polisemičnog uzvratanja. Dar se bavi neotuđivim vrednostima koje se metaforički razmenjuju kroz stvarne predmete, postajući kroz njih stvarna razmena. Očekivanje uzvratanja je sastavni deo darivanja.

Za nas je to bitno u kontekstu pitanja o mogućnostima ugrađivanja poetike u okvire antropoloških pristupa i istraživanja i mogućnosti decentriranja same discipline poetskim pristupima, kao i s obzirom na pitanje da li se time iscrpljuju tradicionalni okviri i načini antropološkog razmišljanja. Derridin pristup daru ukazuje na neke (uistinu, samo neke) aspekte tekstualnog iščitavanja antropoloških sadržaja zbog kojih možemo zaključiti da smo još uvek daleko od takvog iscrpljivanja.

Međutim, uvođenje poetskog diskursa u antropologiju, ukoliko se ne shvati nužno u kategorijama ekscesa, već diskontinuiteta između ratia i iracionalnog, naizmeničnih suspenzija ovih moći u polju društvenog opštenja, naznačenih još kod Bachelarda i razvijanih kod čitavog niza mislilaca na marginama antropologije, otvara polje istraživanja koje pruža nove mogućnosti za pristup kako poveći antropologije, tako i rešavanju problema univerzalnosti i relativnosti kultura, njihove fiksiranosti i promenljivosti, ukazujući na ulogu mimezisa u njihovom oblikovanju, ukazujući na one aspekte mišljenja koji su sistematski zanemarivani u krugu klasičnih antropoloških pristupa i istraživanja.

Kao što je već rečeno, takav pristup vodi u većoj meri kategorijalnoj fleksibilnosti, povesnoj višeznačnosti antropologije i dovođenju u pitanje standardnih metoda antropoloških istraživanja, favorizujući istovremeno heremeneutički ili komunikološki pristup kulturnim razlikama.

### *Literatura*

1. Bašlar, Gaston (1996): *Psihoanaliza vatre*, Čačak, Gradac
2. Castelão-Lawless, Teresa (1995): „Phenomenotechnique in historical perspectives: its origins and implications for philosophy of science“, *Philosophy of Science*, No.62
3. Chimisso, Cristina (2000): „The mind and faculties: the controversy over primitive mentality and the struggle for disciplinary space at the inter-war Sorbonne“, *History of the Human Sciences*, Vol 13, No.3
4. Derida, Žak (2001): *Politike prijateljstva*, Beograd, Circulus
5. Derida, Žak (1995): *O apokaliptičnom tonu usvojenom nedavno u filozofiji*, Podgorica, Окточ x
6. Derida, Žak (1995): *Sila zakona*, Novi Sad, Svetovi

7. Derrida, Jacques (1992): *The Gift of Death*, Chicago, University of Chicago Press
8. Derrida, Jacques (1992): *Acts of Literature* (ed. Derek Attridge), Routledge, New York, London
9. Derida, Žak (1990): *Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka*, Bratstvo – jedinstvo, Novi Sad
10. Derida, Žak (1976): *O gramatologiji*, IP Veselin Masleša, Sarajevo
11. Dorfman, Ben (2002): „The Accursed Share: Bataille as Historical Thinker“, *Critical Horizons*, No. 3:1
12. Frank, Manfred (1995): *Conditio Moderna*, Novi Sad, Svetovi
13. French, Patrick (1995): *The Time of Theory*, Oxford, Clarendon Press
14. Geertz, Clifford (1988): *Works and Lives*, Stanford University Press
15. Heidegger, Martin (1989): *Doba slike svijeta*, Interno štampali studenti filozofije, Sarajevo
16. Hajdeger, Martin (1982): „...Pesnički stanuje čovek...“, u: *Mišljenje i pevanje*, Beograd, Nolit
17. McGill, Allan (1985): *Prophets of Extremity (Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida)*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press
18. Michael, Robert (2000): „Rethinking the postmodern perspective: Excavating the Kantian system to rebuild social theory, *Sociological Quarterly*, Vol.41, No.4
19. Mos, Marsel (1982): „Ogled o daru“, u: *Sociologija i antropologija*, Beograd, Prosveta
20. Olson, Carl (2002): „Excess, time and pure gift: Postmodern transformations of Marcel Mauss’ theory“, *Method and Theory in the Study of Religion*, No.14
21. O’Neill, John (2001): „The Times of the Gift“, *Journal of Theoretical Humanities*, vol.6, No.2
22. Richardson, Michael (2001): „Georges Bataille“, u: *Profiles in Contemporary Social Theory*, London, Sage Publications
23. Thiboutot, Christian (2001): „Some notes on poetry and language in the work of Gaston Bachelard“, *Journal of Phenomenological Psychology*, Vol.32, No.2
24. Thiboutot, Christian, Martinez A., Jager D. (1999): „Gaston Bachelard and Phenomenology: Outline of a theory of imagination“, *Journal of Phenomenological Psychology*, Vol.30, No. 1
25. Todorov, Cvetan (1994): *Mi i drugi*, Beograd, Biblioteka XX vek

Nada Sekulić

POETICS AND ANTHROPOLOGY

*Summary*

The entering of poetics into the field of anthropology, intimated by Nietzsche (through his critique of anthropocentrism), introduced by Bachelard and Bataille and continued in the framework of poststructuralism, has influenced the scope and the models of knowledge traditionally related to anthropology, by reexamining and changing them.

This influence is researched through the analysis of several authors, discussing the political aspects of their writings at the same time. Their notions of polarity, discontinuity, suspension, transgression and dissemination make visible possible directions of transformation of anthropology.

Key words: anthropology, critique of anthropocentrism, poetics, ratio, rational and irrational, polarity, discontinuity, suspension, transgression, dissemination.